

A RACIONALIDADE DA CRENÇA NA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO

— Por **Thiago Paulino Jordão**

Discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, EFLCH - UNIFESP

Resumo

No desenvolvimento da obra *De libero arbitrio*, Agostinho é exposto à declaração de Evódio, que afirma consentir na existência de Deus por sua fé, mas não por sua razão. Tal confissão fideísta não soa suficiente ao Bispo de Hipona, que convida seu interlocutor a uma investigação sobre de que modo a existência de Deus é evidente (ou em que sentido esta existência é razoável de ser afirmada). No fluxo de seu diálogo, Agostinho desenvolve um dos primeiros argumentos da existência de Deus apresentado por um pensador cristão: na explanação de sua hierarquia do ser, demonstra como é possível ao homem, partindo da verificação de sua existência, chegar até a constatação de que ou a verdade é Deus ou Deus é algo ainda superior à verdade - seja como for, a existência de Deus é verificada.

A exposição de Santo Agostinho é notável por apresentar-se como um substrato que inspiraria os chamados "argumentos ontológicos da existência de Deus" em pensadores posteriores, como Santo Anselmo. Entretanto, essa exposição não tem a pretensão de provar, pela razão, que Deus existe; antes, pretende demonstrar a racionalidade de uma crença na existência de Deus. Por isso, é provável que a argumentação de Santo Agostinho encontre seu maior valor quando analisada como uma demonstração de seu empreendimento em conciliar a fé com a razão. Deste modo, a incitação feita por seu interlocutor: "nós desejamos conhecer e compreender aquilo em que acreditamos" ressoa igualmente convidativa a qualquer homem que quera considerar a razoabilidade de suas crenças.

A RACIONALIDADE DA CRENÇA NA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO

— Por **Thiago Paulino Jordão**

Discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, EFLCH - UNIFESP

Aurélio Agostinho (354 - 430) nem sempre foi Santo Agostinho - o cristão devoto como hoje é lembrado. Mas mesmo em suas decepções com as Escrituras e nas aproximações com os cétricos e maniqueus que antecederam sua conversão ao Cristianismo, nunca lhe faltou a crença na existência de Deus¹. Na verdade, essas peregrinações errantes nada mais eram que sua busca pela sabedoria, e o uso constante que faz da declaração do salmista “Diz o insensato no seu coração: ‘Deus não existe!’” (*Sl* LIII, 2), expressam seu entendimento de que negar a existência de Deus era afastar-se desta sabedoria que ele tão intensamente buscava. Da mesma forma sua produção intelectual posterior - já como defensor da fé cristã - não se preocupava, *a priori*, em fornecer provas ontológicas da existência divina, visto que este entendimento também era admitido pelas correntes de pensamento que ele combatia. Mas embora esta existência fosse de comum aceitação, a natureza que se devia atribuir a este Deus existente não o era. Os maniqueus, por exemplo, viam-se envolvidos em um dualismo que, para proteger Deus de qualquer suspeita sobre a origem do mal, identificavam um outro ser distinto, mas igualmente eterno e poderoso, o que fazia dele uma entidade divina dependente e ineficaz. Por isso não é raro encontrar nos escritos de Santo Agostinho um esforço intelectual na busca por Deus - certamente não para levar alguém a encontrá-lo unicamente por vias racionais, o que Agostinho não julgava ser possível, mas tanto para identificar as características que deveriam ser buscadas em Deus (e assim evitar os erros maniqueístas) quanto para evidenciar a racionalidade da crença neste Deus (e assim evitar as acusações cétricas).

Desenvolvimento lógico do argumento

É neste cenário que se desenvolve a investigação que busca verificar racionalmente a existência de Deus em *De libero arbitrio*², obra onde Agostinho se debruça sobre a problemática da origem do mal em busca de uma solução diferente daquela oferecida pelos maniqueus. A argumentação encontra-se contextualizada pela discussão sobre a dádiva divina ao homem do livre arbítrio da vontade³. Uma vez que no Livro I Agostinho e seu interlocutor haviam concordado que a origem do mal está no mau uso que o homem faz de sua livre

¹ CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009. p.123.

² O Diálogo *De libero arbitrio* é composto por três livros: o primeiro foi escrito em Roma, em 388, quando sua viagem de retorno à África foi interrompida devido ao bloqueio portuário pelas tropas de Máximo; os dois últimos foram finalizados apenas anos mais tarde, quando ocupava o presbitério de Hipona (sendo assim possível assumir o ano de 395 para a finalização da obra).

³ Esta introdução do segundo livro de *De libero arbitrio* se estende de II, I, 1 até II, III, 7.

vontade⁴, o diálogo abre-se no Livro II com o questionamento de Evódio sobre o motivo de ter Deus concedido aos homens uma faculdade por meio da qual cometeriam o mal. Em resposta Agostinho afirma que, caso se assumissem as postulações de seu interlocutor⁵ - que todo bem procede de Deus e que entre estes deve ser contado o homem, já que ele é um certo bem na medida que tem condições de viver em retidão quando deseja fazê-lo -, seria necessário que o Criador concedesse aos homens uma vontade livre, pois só assim estes teriam tal desejo que possibilita a vida reta e seriam, ao mesmo tempo, responsabilizados com justiça quando desajassem o mal. Além disso, uma vez que “não existe nem pecado nem ação reta que não se faça voluntariamente” (*Lib. arb.* II, I, 3), o próprio atributo da justiça divina estaria em questão, pois se o homem não possuísse uma vontade livre que direcionasse suas boas e más ações, seriam injustas tanto as recompensas quanto as penalidades que recebesse. Nisso Agostinho parece não preocupar-se com uma possível acusação de ser Deus o responsável pelo mal (ainda que não diretamente por fazê-lo, mas indiretamente por criar meio que possibilita-o), pois ressalva que “não é pelo fato de ser por meio [da vontade livre] que pecamos que se deva acreditar que Deus no-la tenha dado para isso” (*Lib. arb.* II, I, 3).

Satisfeito com a resposta sobre a necessidade da dádiva do livre arbítrio da vontade, Evódio passa a questionar a qualidade desta, conjecturando se Deus poderia tê-la concedido de uma forma que fosse usada apenas para o bem e nunca para o mal (como acontece, por exemplo, com a virtude da justiça). Esta pergunta abre espaço para que Agostinho examine a consistência dos assentimentos de Evódio: afinal, se este tinha por certo e sabido (*certum et cognitum*) que o doador de tal faculdade era o próprio Deus, não seria lícito questionar nem a concessão nem a qualidade da dádiva. Ao indagar a via pela qual seu amigo adquirira tal convicção - “Desejo saber se conheces isso com clareza, ou se de bom grado o crês, movido pela autoridade, embora o ignores” (*Lib. arb.* II, I, 1) -, Agostinho apresenta duas condições sobre as quais é possível assentar uma afirmação: por compreendê-la claramente ou por ignorá-la, mas ainda assim depositar voluntário assentimento em alguma autoridade que acredita-se compreendê-la. Evódio reconhece que suas afirmações encaixam-se na segunda condição, mesmo quando se trata da existência de Deus: não que não tenha compreensão sobre isto, mas que não a tem plenamente e, por isso, sua afirmação é feita com base na fé inconcussa que possui, movido pela autoridade dos testemunhos do texto sagrado. Agostinho provoca-o, questionando se recorrer a esta crença na autoridade não bastaria também para por

⁴ “É evidente que, quando cada um se serve mal [da vontade], nada há nas coisas que se deve inculpar, mas é o próprio mau uso que deve ser acusado” (*Lib. arb.* I, XVI, 34). “Com efeito, se não estou em erro, as razões apresentadas mostraram que fazemos o mal a partir do livre arbítrio da vontade” (*Lib. arb.* I, XVI, 35).

⁵ Agostinho assume-as aqui como possibilidade condicional no fluxo do argumento, não como verdade conclusiva. O próprio Evódio suspenderá a premissa da vontade livre como causa suficiente para a vida reta na sequência da argumentação (*Lib. arb.* II, II, 5). Entretanto, momentos como este no Diálogo serão amplamente utilizados por Pelágio e seus seguidores anos mais tarde em debates contra o próprio Agostinho. Em defesa, este afirmará em suas Retratações que o leitor do *De libero arbitrio* deve lembrar que sua obra debatia com os maniqueus - sobre a problemática da origem do mal -, e não com os pelagianos - sobre a justificação pela graça -, visto que estes ainda não existiam.

fim a toda a investigação que pretende nesta sua obra, e com isso “desinstala seu interlocutor, incitando-o a provar as suas convicções mais profundas, mais que do que a socorrer-se, comodamente, de argumentos de autoridade”⁶. Em sua resposta, Evódio formula uma declaração crucial para o restante do diálogo: “Mas nós desejamos conhecer e compreender aquilo em que acreditamos” (*Lib. arb.* II, II, 5).

A importância da afirmação de Evódio consiste, a princípio, em indicar que possuir fé não impede o homem de progredir também por via racional no exame daquilo que acredita. Mas vai além, pois ao ordenar fé e razão estabelece certo objetivo: o exercício racional é visto como meio de trazer compreensão da realidade sobre a qual se exerce fé. Neste sentido, encontra-se alinhado com o uso que Agostinho frequentemente faz da expressão: “Se não acreditardes, não compreendereis” (*Nisi credideritis, non intellegetis*)⁷. Associando este método com excertos dos Evangelhos, Agostinho identifica que: (1) acreditar e compreender são ações distintas; (2) no que se refere às coisas divinas, acreditar tanto antecede quanto é imprescindível para que se possa compreender; (3) o fim último é encontrar - e só encontra Deus quem realiza ordenadamente a dupla etapa do processo: acreditar e compreender (*Lib. arb.* II, II, 6). O acreditar precede, mas é imediatamente seguido pelo compreender, ou seja: “a fé em Deus procura obter um conhecimento apropriado de Deus”⁸. Este mesmo padrão verifica-se, por exemplo, nas suas Confissões, onde o amor antecede o conhecimento do amado, mas também o impulsiona a conhecê-lo: “O que sei com certeza, Senhor, é que te amo [...] Mas, que amo eu, quando te amo?” (*Conf.* X, 6). Ao proceder assim, além de fundamentar nas Escrituras a metodologia que aplicará na condução deste argumento, Agostinho corrobora sua tese central ao contrapor a irracionalidade da doutrina maniqueísta com a razoabilidade da doutrina cristã. Embora ambas convidem seus adeptos por vias de fé, o cristianismo apresenta uma razão capaz de compreender aquilo em que crê: “os maniqueístas haviam-lhe prometido levá-lo à fé nas Escrituras pelo conhecimento racional; santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, a alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam”⁹. Nesta distinção, verifica-se um dos seus ensinamentos mais elementares: visto que a razão alcançará compreensão por uma busca interior iluminada pela verdade, é absolutamente imprescindível, ao que propõe a buscá-la, ter uma correta disposição.

O reconhecimento de Evódio - de ter a respeito Deus uma noção fiducial mas não racional - associado ao desejo de compreender aquilo em que acredita, prepara o Livro II para

⁶ SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Diálogos sobre o Livre Arbítrio**. Lisboa: Casa da Moeda, 2001. p. 26.

⁷ Citação de Isaías VII,9 na versão da Septuaginta. A Vulgata, numa tradução mais exata do texto hebraico original, diz: “*Si non credideritis, non permanebis*” (Se não acreditardes, não subsistireis).

⁸ MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. p. 143.

⁹ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 141.

receber sua principal investigação: descobrir de que modo é evidente que Deus existe (*quomodo manifestum est Deum esse*)¹⁰. O Diálogo divide-se em dois momentos principais: o primeiro estabelece os parâmetros da discussão, definindo o tipo de Ser a quem pode chamar-se “Deus” (*Lib. arb.* II, III, 7 até II, VI, 14) e o segundo avança, efetivamente, na busca racional por esse Ser (*Lib. arb.* II, VII, 15 até II, XV, 39).

O tipo de Ser quem pode chamar-se “Deus”

Na construção do argumento é possível dizer que o único pressuposto de que Agostinho se vale é aquele mesmo que já fora estabelecido no Livro I e que é característico de sua filosofia¹¹: a hierarquia dos seres, definida por ele como “a noção da lei eterna, que está impressa em nós, [...] que é aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas” (*Lib. arb.* I, VI, 15). Assim, “é a própria concepção de um universo hierarquizado, a consideração da ordem das coisas [...] que Santo Agostinho usa como ponto de partida para a sua exposição racional da existência de Deus”¹². Esta metodologia, de uma metafísica ascendente, está claramente alinhada com sua estratégia: partir de realidades inferiores alçando-se para aquelas imediatamente superiores e assim progressivamente até encontrar uma tão superior que possa, com justiça, ser chamada de “Deus”. Desta forma, convida seu interlocutor a começar a investigação que pretende tornar evidente a existência de Deus partindo da realidade que lhe seja mais absolutamente evidente: a sua própria existência. É importante observar que não se trata de uma nova pressuposição, pois para Agostinho, a existência do homem que está a raciocinar é inequívoca - mesmo que este homem duvidasse da própria existência, só é capaz de duvidar quem existe¹³. Assim, visto que a existência de Evódio só lhe é evidente porque ele vive, e ao entender que tanto existe quanto vive, torna-se evidente também que compreende, estabelece-se uma tríade basilar composta pelas realidades do existir, do viver e do compreender. Estas são ordenadas hierarquicamente de acordo com sua capacidade de abarcar as demais: a pedra apenas existe - é uma substância corpórea; o animal tanto existe quanto vive - é uma alma vivente; o homem tanto existe, quanto vive, quanto compreende - é um ser racional.

¹⁰ No escopo geral do Diálogo, Agostinho pretende, caso fique demonstrada a existência de Deus, que as análises posteriores (se dele procedem todos os bens e se o livre arbítrio da vontade humana deve ser considerado um bem) respondam ao questionamento de seu interlocutor: “saber se esta vontade foi dada ao homem com justiça” (*Lib. arb.* II, III, 7).

¹¹ Como, por exemplo, em *Conf.* VII, 4.

¹² SILVA, opt. cit., p. 31.

¹³ Argumento conhecido como *Cogito Agostiniano*, também presente em outras obras (*De vera religione* XXXIX, 73; *De trinitate* XV, 12, 21; *De civitate Dei* XI, 26): “*Si enim fallor, sum*” - Se me engano, existo - onde a própria dúvida se verifica como garantia da existência do sujeito pensante. As similaridades e distanciamentos com o desenvolvimento posterior por René Descartes do “*Cogito, ergo sum*” são motivo de intenso debate. Horn (p. 21-47) e Matthews (p. 57-70) oferecem detalhados estudos sobre esta comparação.

Além da própria existência, o homem é capaz de perceber as demais coisas que existem por meio dos sentidos corpóreos (*corporis sensus*). Nota porém que, apesar de serem capazes de captar diversas propriedades sensíveis (como a cor, o som, o sabor, o odor e a textura), os sentidos corpóreos são incapazes de captar a sua própria realidade: pela visão o homem é capaz de captar as cores, mas não o ato de ver; pela audição percebe os sons, mas a própria audição não percebe-se nem julga sobre si mesma; e de igual modo todos eles. Identifica-se então um outro sentido, de natureza interior (*sensu interiore*), ao qual é transmitido não apenas o que os sentidos corpóreos captam, como também os próprios sentidos. Assim, quando o olho de um animal ou de um homem é impulsionado a mover-se na direção de algo que pretende ver, é o sentido interior que está governando sobre o sentido corpóreo para captar a visão e, por meio dela, o objeto que deseja visualizar. Visto que este sentido interior está presente também nos animais irracionais, verifica-se que ele não pode ser a mesma coisa que a razão (*ratio*). De fato, é precisamente por meio da razão que o homem toma consciência da realidade deste sentido interior - o que só é possível porque ela é capaz de captá-lo. Assim, a razão é aquela instância que capta e abarca toda a realidade aqui descrita: o sentido interior, os sentidos corpóreos e tudo o que é percebido por eles.

As realidades corpóreas por meio do sentido do corpo sentem-se, mas este mesmo sentido não se pode sentir a si próprio; porém, através do sentido interior, percebem-se tanto as realidades corpóreas, por meio do sentido do corpo, como o próprio sentido do corpo; e, de facto, pela razão tornam-se conhecidas tanto aquelas realidades no seu conjunto como ela própria. E é na razão que está contido o saber. (*Lib. arb.* II, IV, 10)

Os elementos verificados nessa análise - as coisas observáveis, os sentidos corpóreos, o sentido interior e a razão - são então acomodados na tríade anteriormente enunciada: as coisas observáveis pertencem à realidade do existir, os sentidos corpóreos e o sentido interior pertencem à realidade das coisas que vivem e a razão pertence à realidade das coisas que compreendem. Uma vez que Agostinho pretende não apenas alistar instâncias constatadas pelo exercício racional mas especialmente organizá-las visando possibilitar o movimento ascendente que estabeleceu para chegar até Deus, o critério utilizado para determinar esta ordem hierárquica torna-se essencial no desenvolvimento do raciocínio. Por isso a acomodação acima identificada leva-o a pedir que Evódio explicita por meio de qual critério determina que o sentido interior ocupa uma posição hierárquica superior aos sentidos corpóreos (uma vez que ambos encontram-se situados na realidade das coisas que vivem). Para Agostinho, o fato de que uma coisa sente e outra é sentida não é um critério confiável para estabelecer a superioridade entre elas, da mesma forma que não é razoável dizer que um homem que entende a sabedoria é superior a sabedoria que é entendida. Em concordância, Evódio afirma seu critério: “reconheço, no sentido interior, uma certa atividade governadora e um juiz daquele outro” (*Lib. arb.* II, V, 12).

Estabelecido este critério judicativo, mediante o qual é superior aquilo que julga sobre o que é julgado, é possível reconhecer que a razão é dotada de certa distinção nesta hierarquia, pois não se encontra algo na natureza do homem que julgue ou exerça uma atividade governadora sobre ela: é pela própria razão que o homem percebe que possui uma razão. Não apenas isso, mas distingue-se ainda mais por ser ela responsável em exercer esta atividade julgadora. Unindo-se isto à constatação do Livro I de que a origem do mal não está na razão¹⁴, admiti-se que nada, na natureza humana, é mais sublime que a instância racional. Por isso, é a partir dela que Agostinho define os parâmetros a serem buscados a fim de evidenciar racionalmente a existência de Deus: se a razão, a mais sublime instância humana, encontrar de modo indubitável algo mais excelente que ela própria, que supere com imutabilidade e sua mutabilidade e com incorruptibilidade a sua transitoriedade, “é necessário que ela confesse, a um tempo, que ela própria lhe é inferior e que essa realidade é o seu Deus” (*Lib. arb.* II, VI, 14). A esta formulação Evódio acrescenta o parâmetro da singularidade, de modo que estabelece-se que buscar Deus pela razão é buscar algo superior à própria razão; um ser incorruptível, imutável e ao qual não se encontra nada superior.

A busca racional por Deus

Delineado o que se pretende buscar, Agostinho identifica que as realidades percebidas pelos sentidos corpóreos podem ser de natureza privada (como quando, pelo paladar, alguém saboreia determinado alimento, que será absorvido exclusivamente por ele) ou comum (como quando pela visão, o mesmo sol pode ser visto por diferentes espectadores sem que nenhum deles absorva-o privando os outros da mesma experiência). Deste modo, a busca estabelecida visa disponibilidade e incorruptibilidade, ou seja: “uma realidade que seja comum a todos que racionam, cada um com sua própria razão e mente [...] e que quando utilizado por aqueles a quem está disponível não se transforma, como acontece com a comida ou a bebida, mas permanece incorrupto e íntegro” (*Lib. arb.* II, VIII, 20). Adequada a estas duas propriedades é encontrada a razão e verdade dos números (*ratio et veritas numeri*): encontram-se disponíveis a todos que raciocinam e, mesmo diante de eventuais erros daqueles que os utilizam, permanecem íntegros. Na essência, os números resumem-se a representações múltiplas do uno devidamente ordenadas. Mas embora estas representações múltiplas sejam captadas pelos sentidos corpóreos, escapa-lhes a percepção tanto do uno quanto da ordem, de modo que o conhecimento sobre a razão e a verdade dos números manifesta-se “na luz interior que os sentidos do corpo ignoram” (*Lib. arb.* II, VIII, 23).

Agostinho identifica ainda uma segunda realidade que atende aos requisitos estabelecidos: a sabedoria (*sapientia*), definida como “a verdade na qual se contempla e se possui o sumo bem” (*Lib. arb.* II, IX, 26). Ainda que homens distintos possam ter conceitos

¹⁴ “E de nenhum modo diria que alguma inteligência pudesse ser má” (*Lib. arb.* I, I, 3)

distintos sobre o que é o sumo bem (*summum bonum*), isso não exclui a possibilidade de que a sabedoria da qual se utilizam para buscá-lo seja única e comum, como é única e comum a luz do sol que ilumina diferentes cenários que os homens pretendem ver. De fato, estes buscam o sumo bem a partir de certas regras e luzes da virtude (*regulas et ilumina virtutum*), tais como: que a sabedoria existe e é digna de ser almejada, que realidades melhores devem com justiça ser submetidas à realidades inferiores, que o incorruptível é preferível ao corruptível, o eterno ao temporal, o imutável ao mutável. Verifica-se que estas regras e luzes da virtude - a respeito das quais quem se esforça por viver de acordo com elas é chamado sábio - são verdadeiras, e “uma vez que se reconheceu que existe o verdadeiro, quem não há de compreender também que ele é imutável, e que não há de ver que ele está disponível para todas as mentes que o forem capazes de o contemplar?” (*Lib. arb.* II, X, 28). Logo, as regras da sabedoria são de natureza verdadeira, imutável e de comum disponibilidade tanto quanto as regras dos números anteriormente tratadas.

Não é desprovido de intensão o uso de Agostinho faz das chamadas “regras e luzes da virtude”: ao observar os exemplos que apresenta percebe-se que, dentre os inúmeros que poderia oferecer, restringiu-se àqueles que corroboram sua estratégia sobre a ordem dos seres - situando assim sua única pressuposição do argumento na categoria das coisas verdadeiras, imutáveis e de comum disponibilidade. Da mesma forma, embora reconheça que outras realidades estejam acessíveis de modo comum, a escolha pela regras dos números apresentada por Evódio lhe é de particular interesse, como o são as regras da sabedoria por ele introduzidas no diálogo. O uso das duas realidades é embasada, por Agostinho, numa citação do livro de Eclesiastes: “com efeito, não é em vão que, nos Livros Sagrados, a sabedoria aparece unida ao número, quando se diz: ‘Examinei o meu coração para conhecer, ponderar e investigar a sabedoria e o número’¹⁵” (*Lib. arb.* II, VIII, 24). É possível conjecturar que a importância desse texto bíblico ultrapasse a de alistar as realidades da sabedoria e dos números. Primeiro, porque a descrição do coração como objeto deste exame coincide com o movimento interior realizado por Agostinho. Segundo, porque a finalidade do exame - conhecer, ponderar e investigar - também se adapta ao exercício racional que é proposto aqui. Terceiro, porque a continuação do verso afirma “para reconhecer o mal como algo insensato” (*Ecl* VII, 26) e, embora este trecho tenha sido suprimido por Agostinho em sua citação, é interessante que faça referência justamente ao problema do mal - tema principal desde Diálogo em oposição aos Maniqueus. Visto que Agostinho promete a Evódio “proceder contigo pela mesma ordem que segui para escapar [deste problema]” (*Lib. arb.* I, II, 4) abre-se a possibilidade para supor até que ponto este texto - de onde fluem as realidades dos números e da sabedoria e que encontra-se tão alinhado com o movimento interior e a disposição racional aqui proposta -, tenha exercido uma influência relevante nas investigações agostinianas sobre a problemática do mal.

¹⁵ *Ec* 7.26

Visto que a razão é capaz de encontrar, pelo exercício de suas faculdades, duas realidades imutáveis e eternas - as realidades das verdades dos números e das regras da sabedoria -, torna-se evidente que ela própria, mutável e finita, não pode ser a origem destas noções¹⁶. Desta forma, estas realidades cumprem a primeira condição proposta na busca pela existência divina: a razão identifica algo que a transcende. Por isso, prossegue-se na análise destas realidades, e verifica-se que não há uma hierarquia entre elas. Embora exista um senso comum que sobrepõe a sabedoria ao número, esse não parecem ser fruto de um exame racional, mas sim de um equívoco provocado pela excentricidade da sabedoria. Entretanto, embora Agostinho afirme que “cada uma dessas noções é uma e a mesma coisa” (*Lib. arb.* II, XI, 30), reconhece a limitação em se evidenciar isso racionalmente:

“Embora não possamos saber com clareza se o número está na sabedoria ou deriva da sabedoria ou se é a própria sabedoria que deriva do número ou está no número, nem se possa mostrar que ambos são o nome de uma só coisa, pelo menos é evidente que ambos são verdadeiros e imutavelmente verdadeiros” (*Lib. arb.* II, XI, 32)

Justifica-se aí a ausência de um esforço para demonstrar esse emparelhamento: aos propósitos do argumento, basta identificar que ambas estão vinculadas essencialmente com a verdade (*veritas*). Deste modo, a busca proposta de Evódio por “alguma categoria única que contenha aquelas duas realidades, isto é, a Sabedoria e o número” (*Lib. arb.* II, XI, 30) encontra aqui sua resposta: “a verdade imutável que contém em si tudo o que é verdadeiro” (*Lib. arb.* II, XIII, 33). Por serem verdadeiros tanto os números quanto a sabedoria, ambas as realidades são contidas pela verdade, de modo que esta lhes é superior. Além disso, pelo critério judicativo estabelecido anteriormente (pelo qual aquilo que julga é superior ao que é julgado), verifica-se que a razão a tudo julga a partir da verdade, mas não julga a verdade em si - ou seja: a razão não é superior à verdade. Também não é possível afirmar que a razão humana, dado às suas constantes mudanças, possa equivaler-se à verdade, que é imutável. Portanto, se não é inferior e nem equivalente, resta que a verdade é superior à razão humana.

“Tinha-te prometido, se te recordas, que te haveria de demonstrar que existe uma realidade que é mais sublime do que a nossa mente e razão. Aqui a tens: é a própria Verdade. Abraça-a, se puderes, e desfruta dela” (*Lib. arb.* II, XIII, 35). Assim, “encontrado por esse método, o Deus de santo Agostinho se oferece como uma realidade mesmo tempo íntima ao pensante e transcendente a ele”¹⁷. Ao homem que busca a felicidade proporcionada pelo sumo bem, a sublimidade da verdade é um convite ao deleite - se o desfrutar de coisas verdadeiras é

¹⁶ CORETH (p. 122-123) ressalta que, ao descobrir em si a verdade, o homem reconhece não apenas verdades sobre si mesmo (contingentes) mas também reconhece a própria verdade (necessária) - a verdade eterna (*veritas aeterna*), geral e imutável. Esta associa-se com o conhecimento apriorístico de Platão, situado nas ideias eternas; mas difere-se destes na medida em que “não subsistem em si mesmas, mas exigem um fundamento incondicionado e imutável de sua validade: Deus, como a ‘verdade eterna mesma’ (*ipsa veritas aeterna*)”.

¹⁷ GILSON, opt. cit., p. 145.

tão prazeroso, tanto mais o é a própria verdade. Mas só é capaz de deleitar-se com liberdade aquele que desfruta do seu bem com segurança, e não se desfruta com segurança daquilo que, contra a própria vontade, pode se perder. Ora, visto que a verdade ninguém perde contra sua vontade, ela é este bem que pode ser desfrutado com segurança e, conseqüentemente, com liberdade: “e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo VIII, 32*).

Este convite ao deleite se torna ainda mais atraente quando a verdade evidencia sua disponibilidade: sendo comum a todos que a discernem, a ninguém priva de si e não é por eles alterada, lembrando assim as propriedades daquelas realidades captadas pelos sentidos corpóreos da visão e audição. Mas é ainda mais excelente que estas realidades, uma vez que estas nunca estão disponíveis simultaneamente de forma íntegra, facilmente são tomadas contra a vontade de quem as possui e são realidades que o homem compartilha com os animais, seres a quem falta a razão. A verdade, por sua vez, está sempre presente aos que a buscam, de modo íntegro, seguro e especial: “De fora, admoesta. De dentro, ensina. Transforma para melhor todos os que a contemplam e ninguém a transforma para pior. Ninguém julga acerca dela e ninguém, sem ela, julga bem. Por tudo isto, é evidente que ela é superior às nossas mentes, sem sombra de dúvida” (*Lib. arb. II, XIII, 35*).

Desta forma Agostinho dá por alcançado seu objetivo: fica demonstrado que a verdade é mais sublime que a razão humana, imutável, incorruptível, fonte de deleite que disponibiliza-se integral e simultaneamente a todos os que a buscam. No topo da estrutura hierárquica que organizou posiciona a verdade e declara “se existe alguma realidade mais excelente, será ela que é Deus. Mas, se não existe, a própria Verdade é Deus. Num caso ou noutro, não poderias negar que Deus existe” (*Lib. arb. II, XV, 39*). Esta associação entre Deus e a Verdade evidencia-se em quem “as ‘verdades eternas’ são enquanto pensamento de Deus tão eternamente necessárias quanto o próprio Deus”¹⁸.

“Seria, pois, eu mesmo a fonte de meus conhecimentos verdadeiros? Mas eu não sou menos contingente e mutável do que as coisas o são, e é precisamente por isso que meu pensamento se inclina diante da verdade que o domina. A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão. Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável e eterna. É precisamente o que chamamos de Deus.”¹⁹

O fluxo desta congruência permite a Agostinho não apenas demonstrar racionalmente a existência de Deus²⁰ mas, enquanto o faz, delinear o tipo de Ser que ele é: imutável e incorruptível. Neste sentido, a argumentação aqui analisada serve aos propósitos mais amplo

¹⁸ CORETH, opt. cit., p. 124.

¹⁹ GILSON, opt. cit., loc. cit.

²⁰ O caminho trilhado nesta argumentação não é o único de que Agostinho se utiliza para demonstrar racionalmente a existência de Deus: em outras ocasiões o faz a partir da finitude e temporalidade do mundo, por exemplo.

de seu tratado, confirmando seu posicionamento “contra os maniqueus, que consideravam Deus mutável e corruptível, confundindo o Ser soberano com uma substância material”²¹.

Agostinho sintetiza em sua conclusão a existência de Deus, a fé e a razão: “Deus existe. Verdadeira e soberanamente Ele é. Agora já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de conhecimento certo, ainda que muitíssimo tênue” (*Lib. arb.* II, XV, 39). Ele mesmo define aqui os alcances de seu esforço argumentativo: por um lado indica que ofereceu um conhecimento certo sobre a existência de Deus, por outro lado, reconhece-o como muitíssimo tênue. A aparente dissonância é melhor compreendida à luz de que Agostinho oferece um caminho racional consistente, mas as condições que estabelece para o trilhar neste caminho - de ordem interior e que exigem do caminhante humildade e uma fé previamente estabelecida -, é que o tornam tênue. Por ter-se disposto nestas devidas condições para trilhar por esta demonstração racional, Evódio pôde exprime sua concordância:

“Inundado de uma alegria absolutamente incrível e que não posso te explicar por palavras, realmente aceito esta tua conclusão, e afirmo que ela é certíssima. E clamo com voz interior, mediante a qual desejo ser ouvido pela própria verdade e unir-me a ela, pois concedo que aí está não só o bem, mas o supremo Bem, fonte de felicidade” (*Lib. arb.* II, XV, 39)

A declaração final de Evódio é mais do que um belo desfecho para o argumento. Vista em conjunto com a conclusão de Agostinho, demonstra o sentimento de um homem que agora conhece e compreende aquilo que crê, como havia desejado no início. Embora já afirmasse antes possuir uma “fé inconcussa”, seus questionamentos sobre a qualidade do livre arbítrio da vontade que Deus concedera aos homens foram vistos por Agostinho como uma demonstração de limitação desta fé, pois de fato cresse no que afirmava crer, não questionaria o que estava a questionar. Sua crença era real, mas por faltar-lhe a convicção racional, esta crença expunha-se aos ataques vindos de sua própria razão. Quando, em seguida, submete-se ao exercício racional, verifica que este não substitui sua fé, mas a fortalece: a existência de Deus, que antes já afirmava pela fé, continua sendo a mesma afirmada agora; mas a razão corretamente direcionada, não mais ataca sua fé, mas a enche de uma convicção que o impulsiona no desejo de unir-se à Verdade que agora conhece. O método agostiniano *nisi credideritis, non intellegitis* reconhece-se claramente na experiência de Evódio: a razão trazendo compreensão da realidade sobre a qual se exerce fé de modo que o homem possa encontrar o Deus que busca.

²¹ SILVA, opt. cit., p. 32.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. [*Conf.*]

_____. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001. [*Lib. arb.*]

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009.

ECLESIASTES. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus Ed., 2002. [*Ec*]

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

JOÃO. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus Ed., 2002. [*Jo*]

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SALMOS. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus Ed., 2002. [*Sl*]