

A RACIONALIDADE DA CRENÇA NA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO

RATIONALITY OF THE BELIEF IN GOD'S EXISTENCE IN SAINT
AGUSTINE

THIAGO PAULINO JORDÃO (*)



(*) **Thiago Paulino Jordão**

Graduado em Teologia pelo Seminário Batista Logos. Mestrando em Filosofia pela UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo. Atua na área de Filosofia Patrística, com pesquisas sobre o pensamento de Santo Agostinho. É professor e expositor com experiência na interpretação de textos bíblicos.

E-mail: jordao@unifesp.br

Resumo

De libero arbitrio apresenta um dos primeiros argumentos da existência de Deus desenvolvido por um pensador cristão. Utilizando a hierarquia dos seres, Santo Agostinho estabelece a Razão como instrumento para buscar uma realidade que seja suprema: aquela que, ao não encontrar nada mais excelente, a própria Razão não hesitaria chamar de “Deus”. O presente artigo demonstra como tal argumento alinha-se ao axioma agostiniano de que a busca racional já pressupõe uma adesão fiducial. Se por um lado oferece um substrato sobre o qual outros pensadores desenvolverão seus argumentos ontológicos da existência divina, por outro lado, Agostinho diferencia-se deles em sua intenção. Para ele, mais do que convencer os que duvidam, esse exercício encontra seu maior valor em fortalecer, pela Razão, as convicções daqueles que já encontraram, pela fé, o Deus que agora buscam conhecer.

Palavras-chave: Agostinho. Existência de Deus. Fé. Razão. Racionalidade da crença.

Abstract

De libero arbitrio presents one of the first arguments of God's existence developed by a Christian thinker. Using the hierarchy of beings, St. Augustine establishes Reason as an instrument for seeking a reality that is supreme: that which, finding nothing more excellent, Reason itself would not hesitate to call “God”. The present paper demonstrates how this argument is aligned with Augustinian axiom that the rational search already presupposes a fiduciary adhesion. If on the one hand it offers a substrate upon which other thinkers will develop their ontological arguments of divine existence, on the other hand, Augustine differs from them in his intention. For him, more than convincing doubters, this exercise finds its greatest value in strengthening by Reason the convictions of those who have already found, by faith, the God they now seek to know.

Keywords: Augustine. God's existence. Faith. Reason. Rationality of belief.

INTRODUÇÃO

O vasto legado textual deixado por Santo Agostinho (354-430) apresenta suas considerações filosóficas nos mais diversos campos de conhecimento; estas considerações, quase sempre, partiam de seu próprio *páthos* ou dos embates com seus adversários. O homem cujo coração inquieto buscava descanso em seu Criador havia se aventurado por certos caminhos nesta busca – entre cétricos, maniqueus, neoplatônicos, e finalmente, nos caminhos da fé cristã. No entanto, se assumia um caminho e o abandonava ao julgar ter descoberto outro mais satisfatório, fazia-o justamente porque nunca lhe faltara a convicção da realidade de um Deus que se permitia ser encontrado por aqueles que o buscavam¹. Essas peregrinações errantes eram sua procura pela sabedoria, e o uso constante que faz da declaração do salmista “Diz o insensato no seu coração: ‘Deus não existe!’” (*Sl* LIII, 2), expressa seu entendimento de que negar a existência de Deus era afastar-se da sabedoria que ele tão intensamente buscava. Da mesma forma, seus principais adversários concordavam nesta convicção (excetuam-se, é claro, os cétricos, cuja única convicção era a impossibilidade de possuir qualquer convicção); não eram poucas as divergências que tinha com maniqueus, donatistas e pelagianos, mas certamente a existência de Deus não era posta em dúvida por nenhum deles. Assim, Agostinho não tinha, *a priori*, inquietações pessoais e nem embates com adversários que o motivassem a fornecer provas ontológicas da existência divina.

Apesar disso, não é raro encontrar em seus escritos² esforços racionais para compreender a existência de Deus que sua fé já tinha por certa³. Isso se deve a alguns motivos. Primeiro, porque para ele era *natural* o anseio por compreender aquilo em que se crê. Segundo, porque essa prática é *necessária*, visto que concordar sobre a existência não significa concordar sobre a natureza que esse Deus possui. Isso bem se verificava

¹ “[...] que existias e que cuidavas do gênero humano, sempre acreditei, embora ignorasse o que se devia pensar de tua natureza, ou qual o caminho que nos conduz ou reconduz a ti” (*Conf.* VI, 5).

² Tais como os encontrados em *Sermones* XLIII; *Confessiones* VII, XVII; *De vera religione* LII a LVII; além do texto aqui analisado *De libero arbitrio* II, I, 1 a II, XV, 39.

³ Importante observar que se trata de um exercício racional para entender a *existência*, e não a *plenitude* de Deus: a finita razão pode compreender a realidade de um ser infinito, mas jamais poderá compreender este ser em si.

nos maniqueus. Envolto num dualismo que pretendia proteger Deus de qualquer suspeita sobre a origem do pecado, identificavam uma outra divindade, o Sumo Mal, que embora distinto do Sumo Bem era igualmente eterno e poderoso – esta manobra, no entendimento de Agostinho, transformava Deus em uma entidade divina dependente e ineficaz. Por isso, não basta crer em Deus, é preciso crer em Deus como ele verdadeiramente é (caso contrário, não se crê em Deus, mas em uma personagem criada pela fé); assim, ponderar sobre a razoabilidade da existência de Deus é assegurar um correto entendimento também sobre a natureza divina. Terceiro, porque ele compreendia que o exercício racional sobre uma realidade na qual já se exerce fé resulta em um *fortalecimento* desta. Em todas estas razões é importante notar que Agostinho não julgava ser possível que alguém alcançasse Deus unicamente por vias racionais, como demonstra sua própria experiência de conversão ao Cristianismo narrada em *Confissões*. Desta forma, seu esforço intelectual na demonstração da existência de Deus deve ser entendido não como um remédio para curar pensamentos enfermos que duvidam da existência divina, mas como um alimento, cujo anseio é natural, o constante acesso é necessário e a finalidade é fortalecer ainda mais as convicções do homem que já crê.

DESENVOLVIMENTO LÓGICO DO ARGUMENTO

É neste cenário que se desenvolve a investigação que busca verificar racionalmente a existência de Deus em *De libero arbitrio*⁴, obra onde Agostinho se debruça sobre a problemática da origem do mal, buscando uma solução diferente daquela oferecida pelos maniqueus. O argumento encontra-se contextualizado pela discussão sobre a dádiva divina ao homem do livre arbítrio da vontade⁵. 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 vontade⁶, o Livro II se inicia com o

⁴ 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 realizado 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).

⁵ Esta introdução do segundo livro de *De libero arbitrio* se estende de II, I, 1 até II, III, 7.

⁶ “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).

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 interlocutor⁷ - que todo bem procede de Deus e que, entre os bens, deve ser contado o homem, já que este 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 eles teriam tal desejo que possibilita a vida reta e seriam, ao mesmo tempo, responsabilizados com justiça quando desejassem 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 se preocupar com uma possível acusação de ser Deus o responsável pelo mal (ainda que não diretamente por fazê-lo, mas indiretamente por criar meio que o possibilita), 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 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 que tornam possível fazer uma afirmação: por compreender

⁷ 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 na época da composição da obra.

claramente o que se diz ou por ignorar, mas ainda assim depositar voluntário assentimento em alguma autoridade que acredita-se compreendê-lo. Evódio reconhece que suas afirmações se encaixam 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 então “desinstala seu interlocutor, incitando-o a provar as suas convicções mais profundas, mais que do que a socorrer-se, comodamente, de argumentos de autoridade” (SILVA, 2001, p. 26). 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 “uma fé inabalável não dispensa a razão de exigir argumentos evidentes” (GILSON, 2007, p. 35). 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*)⁸. 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 Deus - e só o encontra quem realiza ordenadamente a dupla etapa do processo: acreditar e compreender (*Lib. arb.* II, II, 6). O ato de acreditar precede, mas é imediatamente seguido pelo compreender de modo que efetue-se o encontrar⁹, ou seja: “não se trata meramente de entender e/ou crer, mas sim de entender e/ou crer para algum fim, isto é, para buscar ainda mais, para entender melhor e para que o conteúdo da fé seja perquirido ainda mais profundamente” (NOVAES, 2007, p. 103). Assim, além de fundamentar nas Escrituras a metodologia que aplicará na condução deste argumento, Agostinho corrobora sua tese central ao

⁸ 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).

⁹ Este mesmo padrão verifica-se, por exemplo, nas suas *Confissões*, onde o amor antecede o conhecimento sobre o amado, mas também impulsiona a conhecê-lo: “O que sei com certeza, Senhor, é que te amo [...] Mas, que amo eu, quando te amo?” (*Conf.* X, 6).

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” (GILSON, 1995, p. 141).

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 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 se pode chamar de “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).

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 quatro 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. Agostinho pretende não apenas alistar instâncias constatadas pelo exercício racional, mas especialmente organizá-las para possibilitar o movimento ascendente que estabeleceu para chegar até Deus; deste modo, 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

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).

ocupa uma posição hierárquica superior aos sentidos corpóreos - uma vez que ambos se encontram 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, fica assim construída a pirâmide ontológica: em sua base (1) as realidades que apenas existem; acima desta (2) os sentidos corpóreos; acima destes (3) o sentido interior; acima deste (4) a razão.

Verifica-se que a razão é dotada de 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 por exercer esta atividade julgadora. Unindo-se isto à constatação do Livro I de que a origem do mal não está na razão¹¹, admite-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 a supere com eternidade e imutabilidade, “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 insuperabilidade, de modo que se estabelece o que se pretende: buscar algo que seja (1) disponível à razão, que (2) a supere por ser mais excelente e ao qual (3) ela não encontre nada superior.

A BUSCA RACIONAL POR DEUS

Tendo 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 de natureza comum (como quando pela visão, o mesmo sol pode ser visto por diferentes espectadores sem que nenhum deles absorva-o privando os

¹¹ “E de nenhum modo diria que alguma inteligência pudesse ser má” (*Lib. arb.* I, I, 3)

outros da mesma experiência). Assim, visto que se estabeleceu que a razão deve buscar algo que lhe esteja disponível, esta busca deve basear-se em uma realidade de natureza comum. Adequada a esta propriedade apresenta-se a razão e verdade dos números (*ratio et veritas numeri*), disponível de modo comum a todos capazes de racionar, atendendo assim ao primeiro critério estabelecido. Mas a realidade dos números vai além e atende também ao segundo critério, pois supera a razão em excelência: é imutável (não sofre alterações quando é sentida pelas diferentes pessoas a quem está disponível) e incorruptível (mesmo diante de eventuais erros daqueles que os utilizam, permanece íntegra). Na constatação de Evódio, a realidade dos números “se apresenta igualmente a todos que são capazes de a entender, e quando alguém a entende, ela não muda, como se fosse um alimento [...]. E, mesmo quando alguém se engana acerca dela, ela própria não diminui [...] permanecendo sempre verdadeira e íntegra” (*Lib. arb.* II, VIII, 20).

Agostinho identifica então uma segunda realidade disponível a razão e superior a ela: 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 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 a 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 verdadeiras, imutáveis e de comum disponibilidade tanto quanto as regras dos números.

Não é desprovido de intenção 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 regra 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 embasado, 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’¹²” (*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 considerar 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.

Visto que a razão é capaz de encontrar estas noções imutáveis e eternas que a superam em excelência - as realidades das verdades dos números e das regras da sabedoria -, torna-se evidente que a própria razão, mutável e finita, não pode ser a origem destas noções¹³. Desta forma, estas realidades cumprem a primeira e a segunda condição propostas na busca pela existência divina: a razão identifica algo que lhe é

¹² *Ec* VII, 26

¹³ CORETH (2009, 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*)”.

disponível e que a supera. Prosseguindo na análise destas realidades, 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 por 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). Pelo critério judicativo estabelecido anteriormente (pelo qual aquilo que julga é superior ao que é julgado), verifica-se que a razão 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, considerando-se 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. Mas vai além, pois por serem verdadeiros tanto os números quanto a sabedoria, ambas as realidades são contidas pela verdade. Deste modo, no movimento hierárquico proposto por Agostinho, a razão identifica que a verdade não apenas é superior a ela, como é superior à realidade dos números e da sabedoria.

“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 ao mesmo tempo íntima ao pensante e transcendente a ele” (GILSON, 1995, p. 145). Ao homem que busca a felicidade proporcionada pelo sumo bem, a sublimidade

da verdade é um convite ao deleite - se desfrutar de coisas verdadeiras é tão prazeroso, tanto mais prazerosa é a própria verdade. Mas só é capaz de deleitar-se com liberdade quem 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 esse bem que pode ser desfrutado com segurança e, conseqüentemente, com liberdade: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo VIII, 32*).

Este convite ao deleite torna-se 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: ao demonstrar que a verdade disponibiliza-se integral e simultaneamente a todos os que a buscam racionalmente, atende ao primeiro critério estabelecido; ao provar que ela é mais sublime que a razão humana por ser imutável e incorruptível fonte de deleite, atende ao segundo critério; finalmente, ao posicionar a verdade no topo da estrutura hierárquica que organizou, atende ao terceiro critério, pois “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 que “as ‘verdades eternas’ são enquanto pensamento de Deus tão eternamente necessárias quanto o próprio Deus” (CORETH, 2009, p. 124).

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 (GILSON, 1995, p. 145).

Agostinho sintetiza em sua conclusão a existência de Deus e o alinhamento entre 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 e limites 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 tanto humildade quanto 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).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 se de fato cresse no que afirmava crer, não questionaria o que estava a questionar. Sua crença era real, mas por falar-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; 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. [Conf.]

_____. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Tradução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001. [Lib. arb.]

CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. Tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Loyola, 2009.

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

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2010.

HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 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*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

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