

## O ABSOLUTO DO BEM, O TEMPO E O MAL, EM A *CIDADE DE DEUS*, DE SANTO AGOSTINHO (LIVROS XI E XII)\*

## THE ABSOLUTE OF GOOD, TIME AND EVIL IN *THE CITY OF GOD*, BY AUGUSTINE (BOOKS XI AND XII)

AMÉRICO JOSÉ PINHEIRA PEREIRA\*\*

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTUGAL

**Resumo:** Na fidelidade à intuição platónica de um absoluto de actualidade hiper-ôntica, hiper-onto-lógica, metaforizada nas diferentes imagens do bem-sol presentes na *Politeia*, de que tudo retira necessariamente a sua possibilidade de ser, Agostinho de Hipona, aponta para uma trans-realidade absoluta, absolutamente metafísica, que é absoluta origem de toda a onticidade própria deste que é o mundo em que os seres humanos se encontram. É na relação de total dependência principial com esta trans-realidade que se encontra a possibilidade do âmago ôntico de isso que é o mundo, o mesmo movimento, absoluto dado em e por tal relação e que é isso que produz tempo e espaço. Nada na pureza da relação atenta contra a perfeição realizável da possibilidade de positividade ontológica a realizar no mundo (que é a própria matriz da divina cidade), mas da mesma perfeição criatural específica de um determinado grupo faz parte a possibilidade de perversão, por negação, da pureza do laço metafísico com o absoluto da possibilidade de positividade ontológica: tal é a origem do mal.

**Palavras-chave:** Deus. Santo Agostinho. Criação. Tempo. Livre-arbítrio.

**Abstract:** Faithful to the platonic intuition of a hyper-ontological absolute of reality, according to the metaphors of the sun-good present in Plato's *Republic*, absolute from which everything necessarily withdraws its possibility of being, Saint Augustine aims at an absolute trans-reality, absolutely metaphysical, that is the absolute origin of all self-onticity specific to this one world, that in which the human beings exist. It is in the totally dependent relation of principle with this trans-reality that can be found the ontological core of what is the world, movement itself, absolute datum given in and by that same relation, thus creating time and space. Nothing in the sheer purity of this relation attempts against the making of the possible perfection of the ontological positivity to be realized as the world. Of this same creatural perfection is part the possibility of perversion through negation of the purity of the metaphysical bond with the absolute of the possibility of ontological positivity: this is the metaphysical origin of evil.

**Keywords:** God. Saint Augustine. Creation. Time. Free-will.

\* Artigo recebido em 04/03/2019 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/07/2019.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Membro investigador do CEFi, Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). E-mail: [a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt](mailto:a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt)

## 1. INTRODUÇÃO

«[...] Deus para onde se vai, homem por onde se vai».<sup>1</sup> Esta expressão refere-se ao caminho único que exclui todo o erro, caminho que é a coincidência tópica de Deus e do ser humano, o primeiro como fim, último, mas presente em cada momento e passo, o segundo como sucessão sem solução de continuidade desses mesmos passos: o ser humano é um dom de possibilidade de fazer caminho e o mesmo caminho que faz. A possível Cidade de Deus – e ela é possível – é o fruto possível deste dom como possibilidade de acção no sentido de uma aproximação cada vez maior ao «Deus para onde se vai».

Nesta singela frase do Hiponense, encontramos a, afinal não impossível, síntese entre heteronomia e autonomia. Necessária heteronomia incoativa de isso que a si próprio se não cria, isto é, se não retira do nada de si próprio. Mas também necessária autonomia de um ser que, posto absolutamente o dado primeiro do heterónimo dom, nada mais é, nada mais pode ser do que isso que *só é o que é* porque é autónomo. Ou não é, de todo.

O fim, imediatamente dado no acto criador, marca indelevelmente toda a possibilidade da criatura, mormente da criatura humana. A possibilidade de «ir para Deus» é a possibilidade de encaminhamento para um bem sem qualquer limitação possível. Dada no acto de criação, tal possibilidade acompanha a criatura na possível perenidade de sua realidade própria. Neste «topos» ontológico único, está posta toda a possibilidade de um infinito bem a realizar, mas também, porque se trata de uma possibilidade e não de uma necessidade, está também posta a possibilidade de um infinito mal a realizar.

Eis o drama ameaçadoramente trágico que Agostinho finalmente compreende na sua única dimensão interior ao ser humano, que se esgota na sua imanência como possibilidade de bem e mal, que não está magicamente suspenso numa qualquer estrutura metafísica transcendente, independente do criado, e do criado humano. Bem e mal são as mesmas possibilidades que me constituem como coisa possivelmente livre: bem e mal são possivelmente o que eu possivelmente sou. Mais nada. O mais são desculpas mágicas para um ser humano cobarde, incapaz de se assumir como a fonte única do mal moral no mundo.

Infinitamente, virtualmente, cada possibilidade de um acto que encaminha para Deus é também e necessariamente a possibilidade de um acto que não encaminha para Deus.

---

<sup>1</sup> SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1991, 3 vols., Vol. II, p. 990. As citações são sempre retiradas desta tradução em língua portuguesa da obra em estudo.

Neste nó em que absolutamente o bem e o mal podem ser postos por mim, está toda a possibilidade e conseqüente realidade de bem e de mal: mas não apenas num sentido moral. Pelo contrário, o sentido moral é secundário e derivado, pois, é porque isso que faço introduz bem ou não no mundo que o acto que tal faz e o agente que tal faz em tal acto é moralmente bom ou moralmente mau.

Estamos, ainda, na nobre esteira da preocupação dramática dos Antigos com a possibilidade de queda no «*Khaos*», isto é, situamo-nos no ambiente ontológico e ético da procura da ordem. Mas esta ordem não é a *ordem fraca do ditame jurídico*, antes a ordem que faz com que isso a que se chama esperançosamente «cosmos» seja mesmo digno do nome. O bem é sempre, nesta tradição e de um modo muito forte em Agostinho, *isso que cria*, literalmente, *ordem*. E não se pode sequer dizer «isso que cria ordem no cosmos», como se houvesse um qualquer cosmos independente ou anterior de algum modo à ordem: o cosmos é a ordem e a ordem é o cosmos.

Assim, *a possível Cidade de Deus é o mesmo cosmos em sua plenitude*, isto é, em seu bem realizável realizado. Na linguagem da frase com que começámos esta reflexão: a Cidade de Deus é o constante encontro com Deus como forma perfeita do caminhar, isto é, o ser humano em acto como constante encontro com Deus. Assim, há uma dimensão dramática constante na forma possível da Cidade de Deus, que coincide como o mesmo caminhar para Deus, na forma da acção segundo a ordem, segundo o bem, segundo isso para onde se caminha, o próprio Deus, não em forma estática de imóvel motor, mas na forma infinitamente dinâmica de um amor presente como vocação na criatura desde o acto que a criou. *O mal é a acção inconsequente com esta vocação.*

O mal (o moral, que é o único que aqui, agora, nos interessa) não é, assim, um deus menor, imagem invertida de um outro que fosse o bem, não é sequer um ídolo, mesmo um ídolo meramente psicológico autolátrico, é fruto do defeito da acção de cada ser humano.

Mas, se o mal mais não é do que a realização negativa de uma possibilidade, podendo nunca ser, e se o fim do caminho possível para o ser humano é o bem, então, porquê, por quê e para quê escolher o mal, isto é, escolher realizar a possibilidade do mal, podendo, no mesmo «topos» lógico da escolha, escolher o bem?

## 2. BEM, MAL E TEMPO

No «Livro XI» da obra *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, que aqui analisamos segundo a perspectiva do absoluto do bem na sua relação com o tempo e o mal, deparamo-nos com uma concepção ontológica que assenta num modelo cuja matriz encontramos pela primeira vez em Heraclito: um mundo em que *imperu o movimento* na relação com um sustentáculo absoluto desse mesmo mundo, sustentáculo em que impera a absoluta quietude.

Como em Heraclito, o absoluto do movimento não se move: o «Logos» e Deus são imóveis, inamovíveis, eternos como base absoluta do movimento; mas tudo o mais *é apenas porque se move*. E, em Agostinho, é este movimento de tudo menos de Deus, mas cujo absoluto<sup>2</sup> é Deus, que cria o tempo e o espaço.

O espaço não é o vazio deixado pelo recuo de um Úrano castrado, como no mito genesiaco helénico, é a possibilidade lógica de haver mais do que um ente num mesmo qualquer instante considerado ou considerável: é o «*topos*» *lógico da compossibilidade ontológica*. Mas é também a realidade do acto dessa mesma compossibilidade realizada, realmente naturalizada. O espaço é, assim, quer a possibilidade da complexidade sincrónica da natureza quer a mesma natureza em acto de sincrónica complexidade. Daqui, a sua matriz transcendental quer como metafísica possibilidade quer como física realidade da tradução em extensão na forma de colateral presença da compossibilidade.

O tempo não é o medíocre e covarde «Khronos» que engole os frutos de seu sémen, assim encerrando em seu inseguro presente a possibilidade do futuro, deste modo anulando-a, mas é, antes, a marca do absoluto da distância ontológica que se dá quando o movimento de diferenciação ocorre. Do ser  $n$  ao ser  $n+1$ , do estado ontológico  $n$  ao estado ontológico  $n+1$ , qualquer que seja este trânsito ontológico, isso que medeia, isso que nasce com a diferença ontológica, isso é o tempo como medida do absoluto de acto que há entre cada dois seres, quaisquer, e que os distingue ontologicamente.

Por tal, não há tempo na mediação entre o criado e o criador, pois não há medida comum aos dois, não há possibilidade de haver medida *comum aos dois*, dado que o infinito é infinitamente imensurável. Mas toda a criação tem uma medida de diferença possível, pois é precisamente esse absoluto da diferença que cria cada ente no que é propriamente.

---

<sup>2</sup> O absoluto do movimento consiste em não haver movimento no movimento, pois o único movimento que o movimento pode ter é deixar de ser movimento, o que imediatamente aniquilaria tudo.

A bondade das coisas, no que é, é absoluta *porque as coisas são*, isto é, porque cada uma delas se opõe absolutamente ao nada. As coisas são o que são, mas o que são é absolutamente relativo ao «topos» ontológico que ocupam. *No seu lugar próprio e na sua exacta função, tudo é bom*. Bom porque é ordem, cosmos, porque, no que é e como é, como ordem que é, impede o absoluto de não-ordem, indiscernível do nada. O mal é sempre uma perversão, uma perversão da ordem, em caótica tendência para o nada.

É nesta intuição acerca do que é o absoluto de ser da entidade de cada coisa que se baseia o sentido ontológico do bem em Agostinho, como já em Platão, mas também no próprio *Antigo Testamento*, como podemos observar logo no início do *Génesis*, marcando Deus cada fim de cada criador dia com a visão de que isso, esse mesmo dia, o que nele foi criado, é belo, beleza que é o resplendor transcendental do bem ontológico. É esta intuição do absoluto bem criado que suporta toda a meditação agostiniana presente na *Cidade de Deus*.

Há uma *topologia ecológica* da criação que implica que cada ente, no «topos» que lhe é próprio, desempenha um papel positivo para o mundo como um todo, pois é uma sua imprescindível parte integrada. É na e apenas na relação do ente humano com o restante ontológico coevo que nasce a perversão desta topologia. A topologia ecológica do mundo implica que cada ser só faça sentido sinfonialmente integrado no todo, no lugar ontológico que lhe é próprio como parte de tal unidade sinfónica. Mas, neste acto sinfoniais ecológico, porque dele faz parte activa, cada ente é, também, fonte de possibilidade de sentido para os demais, que da sua sinfoniais colaboração dependem. *Esta colaboração sinfoniais universal e necessária é a própria matriz transcendental da cidade de Deus*.

O que esta intuição de Agostinho implica, na singularidade da forma endotópica própria deste mundo – esta *ordem* –, necessariamente única sob pena de tudo o mais ser seu prolongamento, logo, ser ela própria, é que quer o espaço quer o tempo sejam modos ontológicos próprios apenas do mundo, isto é, deste mundo, deste acto criado.

Se Deus criou ou não infinitos mundos não se sabe ou pode saber, mas, se a designação de «mundo» é válida para a precisa diferença ontológica própria constituinte de isso que é este mundo – o único que se conhece, o único que se pode conhecer –, então, certamente, outras possíveis «realidades» análogáveis não serão propriamente «mundos»; e não o serão porque não podem ter como diferença própria sua algo de semelhante a isso que é a diferença própria de isto que é o mundo, este, este em que, com ele, somos.

Tal implica que, se são próprios de isto que é o mundo, «espaço» e «tempo», não é possível haver tais realidades, como tais, em outra eventual “realização” (temos que lhe

chamar algo) qualquer. Por outro lado, e é intuição correcta em Kant, toda a afirmação ontológica possível está limitada pela constituição ontológica de isto que é o mundo: é-lhe transcendental, pelo que qualquer afirmação sobre outros mundos será sempre uma redução do que esses “mundos” possam eventualmente ser ao modo referencial que é o próprio de este em que tal se afirma.

Assim, a singularidade mundana criada por Deus comporta espaço e tempo, que são formas onto-paradigmáticas de tal singularidade, que a estruturam, não no sentido transcendental kantiano, mas num sentido transcendental muito mais profundo, em que a estrutura de espaço e tempo constitui a efectivação da dilatação ontológica do acto inicial que criou isso que é o mundo. Espaço e tempo são o resultado da diferenciação ontológica operada pelo movimento nascido na e com a potencialidade ontológica posta absolutamente por Deus aquando do acto de criação.

A intuição que Agostinho tem da criação não é, pois, relativa a algo perfeito, no sentido de acabado ou de estático, mas de perfeito como *absoluto dinâmico*, nisso realmente perfeito como dador de infinitas possibilidades – é isto o acto de criação –, como absoluto de potencialidade a efectivar numa cinética fundamental, que é a natureza não como mero dado essencialista ou substancialista, mas como desenvolvimento substancial cinético de uma dinâmica essencial ofertada genesiacamente por Deus às criaturas, como um *absoluto próprio de possibilidade*. A criação não cria coisas prontas, cria possibilidades de ser, em *acto de possibilidade*.

O mundo, na sua realidade de coisa finita em mutação, é o próprio movimento geral, feito da soma integrada de todos os movimentos particulares, em tendência sinfónica, de diferenciação ontológica. Esta mesma diferenciação é isso que literalmente cria o espaço e o tempo. Esta criação é «a partir do nada», pois antes da diferenciação ontológica em causa, no que tem de absoluto introduzido na criação, isso que é introduzido por tal diferenciação não existia, em absoluto, no que constitui a radicalidade de sua diferença.

Agostinho aponta, pois, para a criação como isso que absolutamente introduz a diferença própria que eleva de um nada relativo de si próprio e a si próprio cada ente. Este, o que está sendo, só é porque é *a realização de uma possibilidade diferencial própria*. Esta é o dom divino outorgado a toda a possível criatura aquando da sua criação; mas outorgado como possibilidade. Assim sendo, *a criação a partir do nada é a criação de uma possibilidade*: este é o dom, único, de Deus.

*A criação genesisíaca é o acto de graça da outorga transcendental da possibilidade própria de isso que é o mundo.*

Tudo o mais é a simples realização desta possibilidade transcendental que traz consigo uma infinitude transcendental de possibilidades particulares. A realização destas possibilidades é uma *segunda forma de criação*, não já a partir de um nada do mundo ou de um nada de cada ente particular como pura possibilidade, mas de um nada de cada ente como real, isto é, isso que cria o absoluto da diferença própria de cada ser a partir do absoluto de sua possibilidade.

A criação transforma-se na outorga de um dom de criação da diferença própria a partir da possibilidade inicialmente criada. A possibilidade inicialmente criada anula o nada relativo agora próprio de cada ente; esta possibilidade carrega consigo a possibilidade – não se lhe pode chamar outra coisa – de anular o nada relativo da realidade ainda por haver de cada ente, realizando o universo de possibilidades com que cada ente é criado.

Quando Agostinho fala de apenas um único dia da criação,<sup>3</sup> num sentido absoluto de marcação da diferença absoluta entre o nada de mundo e a sua plena possibilidade, alcançada antes do repouso de Deus, manifesta que esse dia é, ainda, sem tempo e sem espaço, que só surge com o movimento, isto é, a diferenciação, a efectivação das possibilidades de diferença, apenas como a disposição da natureza do mundo como unidade infinitamente potente, adimensional como o ponto, mas infinitamente densa de um porvir que imediatamente se metamorfoseia de simples possibilidade em realidade mundana. Dada esta unidade potencial inicial, Deus contempla não apenas o belo criado no dia da possibilidade, mas o desabrochar dessa possibilidade, desabrochar que é o mundo.

Neste sentido, Deus não criou o mundo, criou a *possibilidade do mundo* (ou o mundo como possibilidade), viu que era boa, como pura possibilidade, e soberanamente deixou que a necessária heteronomia do dom se derramasse na necessária autonomia subsequente, constituída pelo movimento de diferenciação, já autónomo, ontologicamente autónomo no movimento próprio. Assim sendo, a relação de Deus com o mundo não é à maneira da de um polícia com um eventual criminoso, mas ao modo de um artístico pai que marca para sempre a sua geração por meio do absoluto ontológico que imprimiu ao que criou, cuja grandeza potencial própria contempla sem ordinária interferência, que arruinaria a marca

---

<sup>3</sup> «Livro XI», capítulo IX: «Porque o segundo, o terceiro e os seguintes não são outros, mas o mesmo dia único repetido [...]», p. 1009.

própria do criado, isto é, a sua autonomia de realização segundo um *dom heterónimo de autonomia*.

Agostinho sabe que o fundamental na criação é o bem posto («O mal, com efeito, não é uma natureza: a perda do bem é que recebe o nome de mal.», «Livro XI», cap. IX, p 1010) como dom de possibilidade – é essa a sua natureza, aliás, é essa toda a natureza, uma *fonte infinita de possibilidades* –, possibilidade de bem, não o mal, mal que tanto o seduziu e que continuamente marca a sua reflexão, por vezes, fazendo-o esquecer-se da absoluta grandeza incomparável do bem criador posta no bem criado, mesmo que como possibilidade de bem, logo, possibilidade de mal.

Espaço e tempo são dons heterónomos como absoluto de possibilidade ontológica, mas, no que é a realidade mundana que constituem, são radicais produtos criados por uma total autonomia de efectivação. *O fundamental dom heterónimo é precisamente o dom radical de radical autonomia*.

Ao dar heteronomamente a possibilidade de autonomia à natureza, Deus marca para sempre a autonomia com a marca da heteronomia do dom, mas este é a marca da necessária autonomia.

Espantoso paradoxo este. O heterónimo dom é exactamente isso que impede a heteronomia, porque é precisamente o dom de autonomia.

O repouso de Deus após a actividade criadora pode ser visto como a metáfora para o repouso das criaturas em Deus: este repouso mútuo não pode senão significar que se atingiu uma qualquer *forma transcendental de perfeição criatural*: esta perfeição, dinâmica e cinética, é a perfeição da possibilidade e da possibilidade de movimento autónomo. É a perfeição da autónoma possibilidade de bem, ainda que, tal mesma autónoma possibilidade seja, em mesmo acto, possibilidade de mal: mas só assim pode, em absoluto, haver autonomia.

É esta a evidência que parece ter muita dificuldade em penetrar na inteligência humana, que prefere uma heteronomia impeditiva do mal a uma autonomia que implique a possibilidade do mal, mas no seio da possibilidade de negar o mal possível simplesmente não o realizando. Tal é de uma extrema dificuldade na prática, mas de uma singelíssima simplicidade teórica principal.

Podemos interpretar também o sentido do repouso de Deus ao sétimo dia não como o literal repouso de Deus, isto é, a sua cessação de acto, mas como o repouso da criação em Deus, a coincidência efémera da perfeição do criado com a perfeição do criador: o criado, na simplicidade e pureza da sua imediatez criatural, sem mais, cumpre a realidade da

coincidência com o melhor possível de si próprio, isto é, *a física coincide brevemente com o melhor da sua essência metafísica*, a substância criada coincide *ainda* com a sua essência de dom gratuito de Deus. «Mas o repouso de Deus significa o repouso dos que nele descansam [...]» (p. 1005).

É esta uma imagem do «topos» celestial, mas também a imagem da paz, dada no espaço próprio absoluto, de isso que pode ser a Cidade de Deus: no início, antes de qualquer mácula atingir o produto da criação, no culminar da sua perfeição, no sétimo dia, encontramos prefigurado o modelo da Cidade de Deus, esta é, assim, um «alfa» de possibilidade e um «ômega» também de possibilidade, mediados pelo movimento não da coisa física, que nunca abandona a mesma perfeição com que foi criada em sua mesma limitação de coisa física finita, mas do ser humano: a possibilidade como «alfa» da Cidade de Deus depende apenas do criador, mas a possibilidade sua como «ômega» depende também da criatura humana. E o mal não se realiza no «alfa», mas no *possível* caminho para o «ômega».

O repouso significa, pois, a cessação do acto criador inicial, solitário, que marca providencialmente o criado e a possibilidade de o tempo criatural surgir pelo movimento autónomo das coisas criadas. Significa, assim, o fim da heteronomia fundamental.

Diz Agostinho, a pp. 998 da versão que usamos: «A respeito da substância de Deus [...] está inteiramente toda com uma presença incorpórea em toda a parte [...]». A presença de Deus incorporeamente «em toda a parte» só pode dar-se através da *marca do acto criador na criatura*, marca que é uma forma essencial e substancial, logo, não material, não acedível por meio dos sentidos. Ora, esta marca é imposta no acto da criação das possibilidades; tal quer dizer que a marca substancial e essencial do criador nas criaturas consiste precisamente na sua *possibilidade de diferenciação autónoma*.

A presença da marca do divino obreiro em suas obras não é ao modo da vetusta figura do oleiro aristotélico ou do demiúrgico poder que Platão apresenta no seu *Timen*, em que se pode reconhecer a impressão digital no barro informado, mas simplesmente como isso que subtilmente pôs a criatura como *possibilidade*: esta é a mais delicada das realidades metafísicas, absoluto da diferença entre ser e nada, que consente apenas a impressão da linha que tal divisão faz, não tendo espessura outra em que se possa decalcar seja o que for.

*A criação da possibilidade não imprime directamente a realidade com a marca do criador*: todas as marcas de realidade dependem do movimento próprio do mundo. Este, em seu movimento natural próprio, é totalmente autónomo. Deus repousa e contempla: não interfere ordinária ou caprichosamente na ordem daquilo que criou precisamente para *poder*

*ser e ser efectivamente autónomo*. E é exactamente esta transcendente e transcendental distância possibilitadora de autonomia que permite poder haver intervenção não-ordinária e ordenada na forma do milagre, nunca banal, mágico ou caotizante.

Ora, é esta mesma distância que permite que possa haver encarnação não como acto mágico ou *ex machina*, mas como assunção plena da total autonomia humana, realidade transcendental que se pode ver comprovada na evangélica cena do cálice, em que a Cristo é posta a possibilidade tópica de assumir até ao fim a plenitude da sua condição humana.

A autonomia é de tal modo fundamental que à questão agónica que o Cristo-Homem põe ao Deus-Pai sobre a possibilidade de afastar o cálice, não obtém qualquer resposta, porque, em nome da autonomia radical do ser humano, tal não pode obter. Não pode haver qualquer resposta que não seja *a resposta de não haver resposta*.

Deus feito homem, isto é, *a carne humana de Deus* enquanto Deus em humana carne, em situação de absoluta solidão paritária, situação cuja solução só pode passar pelo silêncio do Pai e pela assunção do cálice pelo Filho, que, assim, *bebe a total autonomia*, se bebe na total autonomia humana e, nisso, a sela definitivamente como marca ontológica própria. O cálice é a carne da autonomia humana: bebê-lo, é selá-las para sempre como a mesma.

Cada estado de movimento, isto é, cada acto, quer numa progressão linear quer numa progressão esférica do movimento, define um determinado espaço, absolutamente: cada um destes estados é um absoluto de presença física, que a nada pode ser reduzida enquanto tal, isto é, não pode algo de diferente ocupar não apenas o que se diz ser o seu espaço, mas mais propriamente o seu *acto* (p. 1001). Para que possa haver diferenciação ontológica, há que poder haver um outro acto, necessariamente diferente do primeiro, que ocupa, que define, apenas por ser, o seu espaço, que coincide com ele, mas como próprio seu, percebendo-se que é o acto que cria o espaço em que é, não o acto que se dá num espaço anterior, lógica ou ontologicamente.

Assim, a sucessão destes actos é uma sucessão de absolutos de espaço por estes actos criados, sendo que o tempo mais não é do que a mesma sequência, também absoluta, destes espaços criados por estes actos.

Deste modo se compreende melhor o que se quer dizer quando se afirma que Deus criou o tempo ao criar o mundo, pois este primeiro acto marca a primeira diferenciação absoluta do espaço, a sua passagem do nada de si próprio ao acto, no que é a diferença absoluta paradigmática que é o modelo do tempo. Este primeiro acto divino relativo ao mundo, imediatamente põe o primeiro espaço como lugar absoluto da possibilidade da

diferenciação criatural, diferenciação esta que, pondo sucessivos actos, põe sucessivos espaços, e é este suceder de actos criadores de novo espaço que constitui o tempo.

O tempo é ou implica a mudança e a mudança iterada, sucessiva, o que implica algo que mude, isto é, que haja mudança em algo, o que obriga a que haja diferenciação e um suporte qualquer para essa mesma diferenciação. Apenas com este binómio pode o movimento não ser literalmente caótico, como Heraclito, na senda dos velhos mitos genésicos helenos, bem viu. O mundo, para que possa ser, implica a necessidade de um movimento de diferenciação, mas também de um eixo de imutabilidade que ordene tal mesmo movimento, sem o que não há mundo, apenas um infinitamente desordenado movimento.

De algum modo, em Agostinho, este suporte é *o imutável* do e no que muda e é a própria presença formal do acto criador no mundo criatural. O acto criador operado por Deus fornece o fundamento perene do onde/em que haver mudança: o espaço e o movimento diferenciador, que gera o tempo. Espaço e tempo são, não formas *a priori* da sensibilidade, como em Kant, mas formas *a priori* (necessárias e universais) da possibilidade da ontologia, por via da diferenciação.

O mundo é espaço e tempo materializados, isto é, passados de simples formas transcendentais, com origem transcendente, de ontologia possível, a realidades concretas, desta carne universal de que todos somos feitos.

Tempo é, então, a materialização da possibilidade de sucessão da diferença criatural transcendentemente inaugurada no genesíaco acto de criação. O tempo, porque marca a necessidade da sucessão, pois não pode haver concomitância do novo da diferença com isso de que é diferença, é como que uma inelasticidade do espaço, que não comporta o desdobramento físico da diferença: o ente não evolui fisicamente no espaço, evolui fisicamente na *recriação do espaço*, que é o tempo como renovação do espaço.

Cada abstracto instante não é uma evolução do espaço num tempo novo, é a recriação total do espaço num totalmente novo espaço. O tempo não é apenas a medida da diferença entre dois estados, assim sucessivos, de coisas no mundo, é o absoluto da diferença entre dois estados totais do universo. Este absoluto da diferença anula todo o espaço anterior, como «Khronos» pensava fazer a seus rebentos.

Este tempo não é o tempo dos modernos físicos, mutável através de operações matemáticas, mas a marca do absoluto do ser em sua diferenciação, em que a diferença nova posta anula, no mundo, a diferença anterior, remetendo-a para um nada mundano. É este

nada mundano que Agostinho bem percebe como o em si mesmo irresgatável passado, impossibilidade de resgate que dá um sentido ponderal absoluto à única realidade mundana que há: a do absoluto do presente.

Assim, o tempo não funciona como elasticidade do espaço, mas como elasticidade do próprio acto criador, no que este tem de perene presença nas criaturas, como marca indelével de isso que nelas pôs toda a sua possibilidade.

O que é em acto de presença, considerada esta em abstracto instante, cede o seu lugar de acto em acto para que algo de *diferente* possa ser. Poder-se-á perguntar se não poderá haver uma diferenciação infinita por co-presença num mesmo espaço: mas tal implicaria que todos os possíveis seres tivessem de estar imediatamente presentes, sem modificação quer de qualquer deles quer das suas relações, isto é, do imenso todo, sem o que não haveria uma co-presença em sentido estrito, o que implicaria que haveria movimento e, assim, tempo. Tal situação é aplicável imagetivamente ao que seja a eternidade da possibilidade em seu sentido transcendental universal: tudo está presente metafisicamente a tudo, mas sem tempo, pois sem movimento. Ora, tal é a definição de eternidade (este modelo faz lembrar a vetusta posição de Anaximandro e de seu «apeiron».)

No entanto, o mundo é movimento, logo, não é uma co-presença infinita e eterna, antes uma sucessão de presenças, de actos que subsistem precisamente porque não cessam como movimento, cinética que transforma a sua infinita potencialidade na presença sucessiva de algo em processo de diferenciação. (O próprio princípio de Lavoisier – Lavoisier-Einstein, que é metafísico, tem aqui a sua raiz).

O tempo é a marca física do absoluto metafísico que cada mudança representa e surge como o que relega o que já foi para um nada físico, esse «Khronos» que fisicamente come os filhos, mas não os aniquila – o que quer dizer que há uma marca metafísica eterna, perenemente presente na permanência do movimento do que se move. É o próprio movimento das criaturas, a partir da sua possibilidade, que cria o espaço e o tempo, e o sulco que este último deixa como marca é o símbolo da presença da marca do criador posta na possibilidade e no que de absoluto esta tem como transcendental inauguração.

Os sete dias da criação do mundo são, então, o símbolo do movimento; a tradução física da metafísica, isto é, o passar da possibilidade a acto, o passar a acto físico cinético da possibilidade metafísica, sua dinâmica própria.

*No sétimo dia, cessa a comunicação do movimento; Deus não descansa propriamente, deixa, sim, de se comunicar directamente ao mundo de forma ordinária.*

No espaço e tempo dos sucessivos actos de criação por parte de Deus, há uma instauração de *possibilidade de movimento próprio*, autónomo no âmbito dos limites absolutos da essência e substância do criado. Cada novo movimento, cada nova diferenciação cria um novo espaço e tempo. Tal implica que haja um espaço e um tempo, porque há um movimento próprio do criado, antes do aparecimento do ser humano, o que é próprio de um mundo em que este não marca qualquer diferença porque, em absoluto, não existe. Mas implica também que haja uma nova diferencialidade de espaço e tempo e movimento aquando do surgimento do ser humano.

Se não há tempo antes do mundo (p. 999), também o tempo no mundo é transformado pelo aparecimento do ser humano, o modelo de diferenciação ontológica é, também ele, alterado em termos paradigmáticos (Livro XII, pp. 1109): a introdução da diferenciação ontológica operada pelo ser humano não alteraria o espaço e tempo mecanicamente considerados, mas, considerados como criados pelo movimento ontológico, então, a presença do movimento próprio da possibilidade do ser humano muda o modo de criar espaço e tempo.

A diferenciação passa de um *movimento necessário* segundo a teleologia própria de cada estado mundano, a que se segue outra, cumprindo tal movimento a pureza da possibilidade nele posta pelo criador, na perfeição da sua reconhecida bondade de coisa saída perfeita como possibilidade das mãos do criador, para um movimento que perde tal carácter de necessidade e ganha a realidade da *possibilidade da introdução da diferença possibilitada pelo livre-arbítrio*, possibilidade de radical aleatoriedade.

O espaço e o tempo, como resultado do movimento ontológico passam a depender do movimento de um mundo em que, por meio da acção do ser humano, pode já não haver o puro desenvolvimento irrestrito das puras potencialidades ontológicas, boas como tais, no mundo postas por Deus.

*Ora, é por meio desta fundamental possibilidade que o mal pode penetrar no mundo.*

Em aparente paradoxo, este mundo, em que a possibilidade da imperfeição é uma perfeição possível como possibilidade negativa de não-concretização, é, de algum modo, o melhor mundo, não possível, mas real (p. 998), pois, deste modo, que é o único possível para tal, contempla todas as possibilidades de bem, mesmo aquela, extrema, em que o bem resulta da negatividade da negatividade, quando, podendo realizá-lo, tal não acontece. E este é também o único fundamento possível para não apenas o livre-arbítrio, mas a própria liberdade, intestada, logo, improvada, de outro qualquer modo. Estamos perante não um

mistério insondável, mas um *abismo de pensamento*, que percebe no mais íntimo da constituição ontológica do mundo uma *radical possibilidade trágica*. Mas talvez a vida, que é sempre inteligência mais ou menos funda, só valha mesmo a pena se houver este indelével horizonte trágico como possibilidade.

Todavia, o que permanece mistério é o porquê desta criação particular (p. 998). No entanto, no que diz respeito à relação entre o criador e a criatura, há uma notável clareza na posição de Agostinho aqui manifestada. Nela, é nítida e definitiva a distinção entre a substância metafísica de Deus, que tudo ocupa, isto é, para além da espacialização da linguagem, que é infinita em acto, e a substância física do mundo, que é um modo possível da infinita substância de Deus, misteriosamente concretizada na e pela criação, e que é *um análogo universal*, transcendental ao mundo, *da encarnação de Cristo*. Mas esta criação do mundo, deste mundo, sendo irredutivelmente esta, é uma de entre infinitas possíveis na e pela substância de Deus. Porquê esta, porquê assim, permanece insondável mistério.

A encarnação de Cristo não surge, assim, como algo de não-natural, em que algo de alheio assumisse uma natureza, assim, infinitamente distante, mas como algo de pró-natural, pois que o criado não é alheio ao criador, antes lhe é consubstancial, não como coisa, mas como possibilidade criada e em que a presença da marca do criador é a mesma possibilidade da criatura. Ao assumir a natureza humana, Deus assume algo que já é seu. O que a mediação incarnacional crística realiza é a transformação da perfeita possibilidade de bem – presença criadora de Deus – em *perfeita realidade de bem*. É esta realidade de bem, indefectível, perfeita, que é salvífica. Seria sempre salvífica como absoluto de perfeição modelar, mesmo que nunca tivesse sido introduzido o mal na criação.

Mas ao «para quê» é possível responder-se: precisamente, esta estrutura permite, através da possibilidade, e, sobretudo, através da possibilidade do mal, isso a que poderíamos chamar a caminhada ontológica entre o «alfa» e o «ômega» como *necessidade do possível*, isto é, como realidade cuja necessidade é ser sempre possível, mesmo quando concretiza a possibilidade, concretização que mais não é do que outra possibilidade, infinitamente, mas infinitamente em direcção ao «ômega», impossível de atingir, mas possível paradigmática perfeição do mundo. Como em Job (aliás, também ele paradigmático ponto «ômega» teórico da humanidade mundana), apenas o risco do possível pode manifestar inequivocamente a bondade intrínseca da criatura bem como, e tal conclusão é inescapável, do próprio criador. Do mistério faz parte poder saber se tal acto que tal criou é um brincar inocente à maneira

do *Kind* de Nietzsche ou, como Agostinho pensa, de um amor que, *amando maximamente, se expõe maximamente ao risco*.

### 3. UMA ESPECIAL MEDIAÇÃO

Este risco passa pela possibilidade de haver criaturas que não aproveitem de forma necessária a possibilidade própria no que esta tem de melhor, podendo escolher, da sua possibilidade, não o melhor possível, mas outra coisa qualquer; e outra coisa qualquer *nunca cumpre*. Outra coisa qualquer é sempre um mal, porque é um bem imperfeito. Este risco começa com esses seres especiais que são os anjos.

Os anjos são a possibilidade da inteligência (p. 1007), na forma da luz, mas não da luz natural das luminárias físicas criadas, outrossim da luz do Verbo, isto é, simbolizam o acto de inteligência na sua absoluta pureza de intuição, quer dizer, de imersão imediata e directa no sentido de cada acto.

O anjo é o correlato criado do *Logos* criador. *É a primeira testemunha da realidade absoluta da criação*.

Os anjos são como que a visibilidade real, à luz metafísica de Deus, do dia da criação, a inteligência que contempla o acto que separou fisicamente as trevas, fazendo surgir o mundo como acto de sentido, separando-o do caos da ausência de sentido. Deste modo, os anjos são o paradigma da possibilidade da inteligência criada, criatural (p. 1007). Por isso, os anjos se chamam «dia» (p. 1009). Mas não são o dia da luz do sol físico, antes o dia da luz metafísica que resplandece no limiar transposto da criação e faz que tudo, aos olhos do próprio Deus, seja «belo», bom. A esta luz, nada pode parecer senão o que é.

Os anjos são o espelho criado da criação na sua absoluta grandeza incorrupta inicial: são a pura contemplação da obra de Deus feita por criaturas que são o correlato necessário para que essa mesma grandeza possa ser intuída na sua inteireza: Deus dá a contemplar a outros, a criaturas, o absoluto ontológico do criado.

O anjo simboliza, então, a possibilidade de outro que não Deus poder intuir Deus, na sua criação: é a primeira forma de comunicação segundo o acto de inteligência transcendente à Trindade: até à criação dos anjos, apenas a Trindade podia contemplar, na variedade das suas pessoas, a grandeza divina própria e amá-la. Após a criação dos anjos, esta mesma possibilidade dupla é estendida às criaturas: os anjos serão, por sua vez, paradigma para a inteligência humana, com os mesmos possíveis fins.

A luz inicial, sem a contribuição da luz do sol, significa o absoluto da possibilidade de ser, o estar absolutamente separado das trevas, que representam o absoluto do nada. Ao criar a partir do nada, cria-se eliminando do horizonte do ser o horizonte do nada, como, analogamente, e apenas por estar, a luz cósmica elimina as trevas. Não há verdadeiramente luz nas trevas: neste «kairos» absoluto, se há luz, já não há trevas. Em absoluto, não há luz nas trevas: é este o significado da criação a partir do nada.

A luz surge como ciência (p. 1004), mas, aqui, ela é, antes, a marca da separação entre o ser criado e o nada, separação que cria o mundo. Esta luz é equivalente, outrossim, à própria ciência do criador, é esta luz que coincide com a própria visão que Deus tem da sua obra, que o faz proclamar como é bela. E esta beleza não é algo de estético, antes algo que manifesta, à luz, na luz, quer dizer, perante a inteligência, no absoluto da diferença entre o que cada coisa e o mundo são e o nada, este mesmo absoluto, bem metafísico, bem agora ontológico-físico – agora, que já há um *logos* que o proclamou, bem cuja manifestação esplendorosa é a beleza. Por outras palavras, a criação é luz, não num sentido mundano de coisa que é iluminada pelo sol, mas luz que pré-existe a esta mesma iluminação, no sentido que também podemos encontrar nas alegorias platônicas do sol, na sua *Politeia*, em que é a mesma irradiação absoluta que produz o absoluto da diferença ontológica própria de cada ser, que, assim, produz, cria.

«O mal, com efeito, não é uma natureza; a perda do bem é que recebe o nome de mal.» (p. 1010). O mal é a perda de bem, de luz por parte dos anjos. O mal começa por ser e entra no mundo pelo afastamento dos anjos da luz do Filho de Deus. O mal é o afastamento relativamente ao Verbo operada pelos anjos, por alguns. Angélico obscurecimento.

A origem do mal e a origem da liberdade (p. 1023) residem no facto de *a aceitação ser anterior ao dom*: a aceitação do dom é aqui logicamente prévia ao próprio dom: Deus dá, mas ao dar dá a quem recebe o poder de se revoltar contra essa possível recepção. O diabo recebeu este dom e a possibilidade de o anular, escolhendo a recusa, mas esta não aniquila, antes dilacera. O que é próprio destes anjos, de que o Diabo faz parte, é, assim, algo de muito profundo e que prefigura a própria possibilidade do livre-arbítrio: que se possa não aceitar o dom.

Toda a restante criação recebe automaticamente o dom de bem de Deus. A nada é dada a possibilidade de não querer receber o dom de Deus. A estes mesmos anjos, não se lhes pergunta se querem poder escolher poder escolher, depois de serem criados. Mas a estes *é dado como dom a possibilidade de recusar todos os dons que se seguem*. É a realização desta recusa que

irá constituir a condição infernal, inferno que é a recusa permanente do dom divino, permanente enquanto se mantiver a recusa.

Por isso a possibilidade da recusa é possivelmente dilacerante, pois carrega consigo a possibilidade de a criatura se recusar a receber o dom do Criador e tal de modo sistemático. Esta recusa é o acto de dilaceração, pois, ao ser realizada, a criatura rompe não só com o Criador, mas com o dom que o Criador lhe faz, isto é, rompe consigo própria como dom divino. Neste sentido, o Diabo é, antes de mais, diabo para si próprio como auto-instrumento de dilaceração.

Ora, esta criação especial destas especiais criaturas, capazes de dizer que não ao dom de Deus, não é um capricho divino, mas o modo paradigmático de *poder haver possibilidade de recusa*: o Diabo é a possibilidade de dizer não a Deus já realizada, isto é, é a realidade do dizer que não a Deus.

Note-se que, sem este modelo real, não seria possível explicar a introdução de mal na criação. Atente-se ao mito da adâmica queda: como, perante a pura e única realidade resplandecente do bem criado, poderia haver um acto espontâneo de recusa por parte do ser humano? A propósito de quê? De onde lhe viria a intuição, se nada, mas mesmo nada, poderia corresponder a qualquer intuição de não-bem, havendo apenas bem? Magia?

Mas o texto genesíaco foge à magia e Agostinho, já não maniqueu, também, pelo que propõe a criação destes anjos como a única forma de poder entrar na criação o motivo da corrupção real do possivelmente corruptível ser humano, sem ser de forma mágica: o Diabo é esse que, já sendo perverso relativamente a Deus, é o único que pode convidar à perversão do ser humano. Mais nada o pode. Mas convidar à perversão não é o mesmo que a provocar, é apenas chamar a atenção, num mundo terreno perfeito – o Diabo não é terreno –, para a possibilidade de se ser diferente, isto é, imperfeito. Se isso é feito à custa de um embuste que procura iludir o ser perfeito quanto à insuficiência da sua perfeição, tal é insignificante.

O que conta é que o ser humano vai poder escolher pela primeira vez ou ser fiel ou não ser fiel ao Criador. *O pretexto não interessa*; interessa, sim, o interdito e o que a obediência, não ao interdito, mas à palavra daquele que interdita, significa como aliança, em seu sentido absoluto. Pense-se bem no que está em causa: Deus tirou o ser humano do nada, deu-lhe literalmente tudo, no que é um dom imediatamente infinito em comparação com o nada que tal acto criador anula; depois da outorga deste imensurável dom, apenas pede uma coisa: que não se realize um determinado acto.

Note-se que ao ser humano é permitida uma real infinidade de actos possíveis e apenas se lhe interdita um. Será pedir muito? Um infinito de bem possível em troca de um acto de mal possível interditado. Repetimos que não interessa o conteúdo de tal acto interditado: qualquer fosse, a repercussão seria mesma se se violasse o interdito, a quebra da relação com o criador. *É o supremo teste de validade da criatura humana*, teste falhado. Mas teste que não anula a grandeza ontológica da bondade possível do dom de possibilidade de acção posto na criatura por Deus. Para que este momento cairótico pudesse existir, Deus teve de criar espíritos que *se pudessem opor ao seu dom*.

Assim, podemos compreender o que pode parecer estranho, quando Agostinho afirma que o Diabo «bom pela sua criação» (p. 1029) pode ser proveitoso aos santos, quando «tirem proveito das próprias tentações pelas quais ele procurava ser-lhes nocivo.» (*ibidem*). A possibilidade de escolha é um bem, sempre um bem.

*Poder escolher o mal é um bem e será sempre um bem*. Escolher o bem é a realização desse bem possível e um bem real. Escolher o mal é a não realização desse bem possível e, assim, um mal real, realíssimo na ausência voluntariamente provocada do bem possível. Aqui radica o livre-arbítrio, que é, por sua vez, raiz de toda a possibilidade de liberdade e sem o qual esta não é possível.

Assim, a possibilidade do mal radica na possibilidade de escolher o bem. Mas, como é, esta nunca seria possível se não fosse, como possibilidade, não-necessária no sentido do bem, pois não seria possibilidade alguma. O Diabo é, assim, paradoxalmente, condição paradigmática da humana liberdade, pois, sem a sua acção de introdução da evidência da possibilidade do mal, não poderia haver real liberdade, pois só se manifestavam à escolha bens: esta escolha pareceria necessária, o que seria indiscernível da ausência de escolha como possibilidade real e não como necessidade por ausência de alternativa entre bem e não bem a escolher: é por ter mostrado ao ser humano que há a possibilidade de negar a aliança com Deus que o Diabo é importante.

Mas a sua importância é, então, meramente instrumental. Termina Agostinho o Capítulo XVII do «Livro XI» dizendo que Deus «já tinha preparado, graças à sua presciência, os meios de tirar proveito mesmo do mal.» (p. 1030).

Mas é mais do que uma questão de presciência, que implica sempre uma qualquer referência temporal, é uma questão de lógica soteriológica que passa não apenas pela salvação de quem já pecou, mas pela possibilidade de afirmação do ser humano como aquele que rejeita a possível quebra da aliança, podendo quebrá-la. A lógica da criação do ser humano

implica uma abertura infinita de possibilidades, de que o mal tem de fazer parte, por mais difícil que tal seja de aceitar. Mas, sem esta infinita abertura, não haveria humanidade, antes um conjunto de autómatos destinados a realizar o bem como os graves a atrair-se uns aos outros, no que não têm qualquer mérito.

O mal não tem um papel cosmológico, pelo contrário, é contraditório com a ordem do mundo, mas a sua possibilidade tem um papel cosmológico fundamental no que ao ser humano como parte da criação diz respeito, pois apenas com esta possibilidade pode haver ser humano e estar completa a ordem possível e real da criação, em que o bem ao dispor do ser humano não é necessário, mas possível, no que constitui a raiz mais profunda da possibilidade de sua liberdade, o livre-arbítrio.

É a possibilidade do bem que outorga grandeza ao ser humano. Mas não há possibilidade de bem sem possibilidade de mal, pelo que é a ambivalência necessária de bem e mal em cada possível escolha de cada ser humano que lhe confere a possibilidade de grandeza positiva, de salvação, se se preferir dizer assim.

Mas a grandeza da visão agostiniana, que acompanha de perto a grandeza da própria criação, alarga-se ainda mais, pois, se o Diabo é este instrumento necessário, então tem de se lhe conceder a possibilidade de salvação: não pode estar destituído da possibilidade de anuir a Deus, se bem que possa nunca o fazer, a menos que um dia ouça «toma e lê» e tome e leia... Podemos ir ainda mais longe, analogando: se o Diabo é esta ferramenta com que Deus dolorosamente burila o ser humano no sentido da sua possível perfeição, fará sentido ao carpinteiro castigar a goiva com que sulcou a madeira?

---

Universidade Católica de Petrópolis  
Centro de Teologia e Humanidades  
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis  
Tel: (24) 2244-4000  
[synesis@ucp.br](mailto:synesis@ucp.br)  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PEREIRA, Américo José Pinheira. O absoluto do bem, o tempo e o mal, em A cidade de Deus, de Santo Agostinho. *Synesis*, v. 11, n. 1, jul. 2019. ISSN 1984-6754. Disponível em:  
<<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1631>>.

---