

Sobre as traduções para o português de *bonum* e *malum* – o *summum bonum* nas filosofias de Agostinho e Schopenhauer

On the translations to the Portuguese of bonum and malum – the summum bonum in the philosophies of Augustine and Schopenhauer

Gleisy Picoli

Doutoranda em Filosofia pela Unicamp

E-mail: gleisypicoli@yahoo.com.br

Resumo: Com este artigo, pretendo fazer uma análise não só da origem etimológica dos termos latinos *bonum* e *malum*, como também de suas acepções nas doutrinas de Agostinho e Schopenhauer. O meu intuito é mostrar que o *summum bonum* de Agostinho, constituindo, com efeito, uma herança do *ágathos* platônico, possui uma significação moral. E, por conseguinte, a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, por ser uma retomada da ideia cristã da graça como *summum bonum*, deve também apresentar tal significação. Das minhas análises resultará que a tradução mais adequada para *bonum* e *malum* é, respectivamente, “bom” e “mau”, pois assim conserva-se o sentido original moral dos termos latinos, ao mesmo tempo em que se ressalta o papel moral que eles ocupam nas doutrinas dos filósofos mencionados.

Palavras-chave: *bonum* e *malum*; Agostinho; Schopenhauer.

Abstract: With this article, I intend to make an analysis not only of the etymological origin of the latin terms *bonum* and *malum*, but also of their senses in the doctrines of Augustine and Schopenhauer. My intention is to show that the *summum bonum* of Augustine, constituting, actually, an inheritance of the platonic *ágathos*, has a moral signification. And, consequently, the Schopenhauer’s doctrine of the negation of the will, for being a recap of the Christian idea of grace as *summum bonum*, also has to show such a signification. From my analysis it will turn out to be that the most appropriate translation for *bonum* and *malum* is, respectively, “good” and “bad”, for, this way, it preserves the original moral sense of the latin terms and it emphasizes the moral role they exercise in the doctrines of the mentioned philosophers.

Keywords: *bonum* and *malum*; Augustine; Schopenhauer.

Agostinho escreve contra os pelagianos: “*sine gratia Dei non potest homo liberari a malo*” [“sem a graça de Deus, o homem não pode se libertar do mau”]¹. Mas que *malum* é esse a que ele se refere? É o *malum* moral, e se caracteriza pelas más ações do homem, que, a partir do pecado original, tornaram-se inevitáveis. Isso não faz do *malum*, porém, um princípio ontológico, pois há apenas um único princípio do mundo, defende o teólogo, e este princípio é Deus, o *summum bonum*: *Deus summum bonum et*

¹ AGOSTINHO. *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem libri sex*, II, 7.

incommutabile [“Deus, o sumo bom e incomutável”]². O *malum* é concebido por Agostinho como uma mera privação do *bonum*, e este, por sua vez, distingue-se pelas ações conforme os desígnios de Deus, ou seja, pelas boas ações. Todavia, desde a Queda, o homem torna-se incapaz de executá-las, e, então, só pode esperar a salvação do *malum* que habita o seu corpo unicamente da graça de Deus. É por isso que Agostinho se aborrece tanto com os pelagianos – a ponto de praticamente explanar toda a sua doutrina da graça durante as réplicas às objeções feitas por eles –, porque, para o teólogo, os pelagianos pareciam afirmar basicamente que um homem *malus* pode se tornar num homem *bonus* sozinho, com suas próprias forças. “A negação da graça de Deus”, afirma Agostinho, “isso é o que acima de tudo me aborrece e horroriza na discussão com tais [os pelagianos]”³.

Por meio deste tema agostiniano, pretendo justificar por que prefiro traduzir os termos latinos *bonum* e *malum*, respectivamente, por ‘bom’ e ‘mau’, e não por ‘bem’ e ‘mal’, como frequentemente fazem os tradutores. A propósito, é sobretudo devido à tradução consagrada desses termos latinos que escrevo este artigo, já que são os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ os que, de fato, expressam, originariamente, noções morais. Mas como pode parecer estranho ao leitor deparar-se com expressões do tipo ‘bom supremo’, ‘sumo bom’ e ‘mau moral’, explico-me. Esse meu cuidado com a tradução acaba, aliás, por ressaltar o papel *moralizante* da graça cristã. Em *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer também interpreta a graça agostiniana como uma função moral, ao usar o termo *böse* (mau), e não o termo *schlecht* (mal), nem o termo *übel* (mal físico) para fazer referência ao mau moral de Agostinho; e, em seguida, ele afirma que, na visão de Agostinho, é somente a graça que suprime esse mau⁴. Sobre o primeiro motivo que teria feito com que Agostinho defendesse o livre-arbítrio, Schopenhauer diz o seguinte:

seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher *De lib. arb.* gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des **Bösen**, wie des **Uebels**, annahmen [sua oposição contra os maniqueus, contra os quais os livros *De lib. arb.* são expressamente dirigidos, porque eles negavam a

² AGOSTINHO. *De natura boni contra manichaeos liber unus*, I.

³ AGOSTINHO. *De natura et gratia contra Pelagium, ad Timasium, et Iacobum liber unus*, XI, 12.

⁴ SCHOPENHAUER, A. F, IV, III 544.

vontade livre e assumiam tanto uma outra fonte originária do **mau**, como do **mal**]⁵ (grifos meus).

O primeiro termo grifado na citação acima corresponde ao mau moral, e o segundo, ao mal físico (as doenças e o sofrimento), que decorre do mau moral. Nos *Suplementos* ao livro IV d’*O Mundo*, o uso do *böse* como mau moral torna-se mais claro:

diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt [esta etapa é descrita, no mito cristão, pela nutrição da árvore do conhecimento do bom e do mau, com a qual a responsabilidade moral ocorre simultaneamente com o pecado original]⁶.

Mas a união do homem com o ‘bom supremo’, defendida por Agostinho como sendo o que há de mais adequado ao homem, é, com efeito, uma influência de dois de seus principais predecessores, que também associaram o princípio do mundo com um valor moralmente bom. Afinal, vale lembrar que Agostinho foi fortemente influenciado pelos ideais platônicos (ou neoplatônicos). O fascínio que os *libri Platoniorum* provocaram em seu espírito foi tamanho que ele interrompeu a sua participação como ouvinte da seita maniqueísta, o que durou cerca de nove anos, e passou a aceitar o imutável como substância una e base do mundo mutável; e, com isso, começou “a ver as coisas “boas” e “belas” com os olhos de um platônico, ou seja, como dependendo do princípio eterno em sua existência”⁷. Nesse sentido, nota-se que o *summum bonum* de Agostinho se aproxima do *ἀγαθός* [*ágathos*] de Platão, que é, simultaneamente, o bom, o belo e o verdadeiro; e, conseqüentemente, do *Hén-ágathos* do neoplatônico Plotino. E, como o em-si de Platão já apresentara sentido moral, logo o que foi dito com relação ao *bonum*, vale igualmente para o *ágathos*: do meu ponto de vista, sua tradução mais adequada é ‘bom’.

⁵ SCHOPENHAUER, A. F, IV, III 537.

⁶ SCHOPENHAUER, A. MVRII, IV, II 696.

⁷ BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 57 e p. 115. Segundo Brown, os neoplatônicos mais influentes para Agostinho foram Plotino e seu discípulo Porfírio (Brown, 2005, p.107-118). Também Evans afirma no prefácio de sua obra que “o Deus, que é o supremo bom do neoplatonismo, permanece intacto” na filosofia de Agostinho (EVANS, G. R. 1994, prefácio).

Os tradutores das obras de Agostinho são praticamente unânimes na preferência de verter para o português o *bonum* como ‘bem’ (ou ‘Bem’). Segundo o dicionário Houaiss, a verdadeira origem etimológica de ‘bem’ é *bene*, enquanto que a de ‘bom’ é *bonum*. Mas ele acrescenta, a seguir, que “depois, o ‘bem’ se tornou uma substantivação derivada de *bonum*”⁸, e, nesse sentido, o ‘bem’ também passa a ser sinônimo de ‘bom’. Isso explica por que o termo ‘bem’, que, originariamente, não expressa nenhuma noção moral, adquire tal noção. Mas a associação moral à palavra ‘bem’ é tão bem sucedida que os dicionários de latim-português, em geral, não trazem ‘bom’ como opção de tradução de *bonum*, como podemos conferir: “o bem, o justo, o reto”⁹, “Bem (moral), vantagem, utilidade, bom êxito”¹⁰ e “Bem (moral), utilidade, interesse, vantagem, bom êxito”¹¹. Ferrater Mora faz um detalhado exame dos variados significados que a palavra ‘bem’ apresenta na história da filosofia e nos assegura que ela é considerada sinônima de ‘bondade’ e de ‘bom’: “‘O Bem se contrapõe ao mal’ é equivalente a ‘a bondade (ou Bondade) se contrapõe à maldade’”¹².

O *Oxford latin dictionary* traduz a expressão *summum bonum* como “the supreme good”, porém, “good” pode significar, em português, tanto ‘bom’, quanto ‘bem’. Mas o mesmo dicionário apresenta também algumas traduções para *bonum*, que assinalam precisamente a origem moral do vocábulo latino, tais como: “a good point or quality, virtue, excellence” e “what is morally good, right, or equitable, good behaviour or right principles”¹³. Assim, as pesquisas com os principais dicionários de latim-português (e também com mais famoso dicionário de latim-inglês, o *Oxford*) nos mostram que, a despeito da preferência pela tradução ‘bem’, os tradutores são unânimes em assinalar o valor moral de *bonum* – é evidente que o mesmo raciocínio vale para o termo latino oposto, o *malum*, que igualmente apresenta noção moral.

Portanto, o vocábulo ‘bem’ pode significar, em verdade, tanto algo constituído de valor moral, quanto também algo isento de valor moral. Por isso, acredito que usá-lo como tradução de *bonum* pode ocasionar um erro de interpretação, se acaso passar a ideia de que o princípio do mundo, na perspectiva agostiniana, é isento de peso moral.

⁸ HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, p. 275.

⁹ SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.*, p. 153.

¹⁰ FÁRIA, E. *Dicionário escolar latino-português*, p. 140.

¹¹ TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*, p. 106.

¹² MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*, p. 282.

¹³ GLARE, P. G. W. *Oxford latin dictionary*, p. 238.

Quando, pelo contrário, o *summum bonum* agostiniano representa um Deus moralmente bom, que criou os seres humanos à sua semelhança para que esses agissem como Ele e, por isso, premia as boas ações dos homens e castiga as más¹⁴. Do mesmo modo, o *malum*, como privação do *bonum*, deve ser igualmente entendido no sentido moral, logo, do meu ponto de vista, sua melhor tradução é ‘mau’. Assim, quando se diz que o problema do mau é central em Agostinho, é o mau moral que deve ser entendido, o que equivale a se perguntar por que os homens realizam as más ações. É, pois, comum afirmarem que o teólogo se vê obrigado a esclarecer uma questão embaraçosa, porque, se há um único princípio do mundo, e esse princípio é bom, qual seria afinal a origem do mau? Tal é a questão principal da obra *De lib. arb.*, e ela já se apresenta na frase de abertura da obra, por meio de uma dúvida de Evódio, o interlocutor de Agostinho, que lhe pergunta: *utrum Deus non sit auctor mali* [Acaso não seria Deus o autor do mau?]¹⁵. Contudo, a tradução usual de *malum*, que é ‘mal’, pode também ocasionar num erro semelhante ao citado acima, passando a ideia de que se trata de algo isento de peso moral, ou quiçá, que se trata de um princípio isento de peso moral. Todavia, Agostinho negou veementemente tal ideia: não há nenhum outro princípio ontológico, a não ser Deus, o bom.

A caracterização do princípio do mundo como algo uno e moralmente bom, tal como é defendida por Agostinho, provém, na verdade, de uma tradição platônica, que o teólogo aderiu, e que o fez abandonar de vez o dualismo maniqueísta. Mas, apesar de sua preferência pela doutrina dos platônicos, o maniqueísmo (uma seita liderada por Mani) continuou ainda a exercer grande influência nas teorias iniciais do jovem Agostinho. Porque, embora, para ele, o seu desligamento da seita tenha sido definitivo, seus escritos, sobretudo os iniciais, apresentam traços da doutrina maniqueísta¹⁶. Mas isso não quer dizer que Agostinho tenha admitido mais de um princípio ontológico, pelo contrário, jamais o admitiu em suas obras, ou melhor, ele se opôs efusivamente contra tal dualismo, por considerá-lo uma grande heresia, uma vez que ele não garantia o poder supremo de Deus e, ao mesmo tempo, isentava o homem de suas más ações. Pois, de acordo com a doutrina de Mani, o universo é composto por duas divindades

¹⁴ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 1.

¹⁵ *Idem ibidem.*

¹⁶ Para maiores detalhes, ver Richey, 1995, p. 41. Para Richey, a visão agostiniana de Deus e de alma resulta da união agostiniana com duas tradições: (i) o dualismo materialista dos maniqueístas; (ii) o neoplatonismo de Plotino. Costa também discorre diretamente sobre o maniqueísmo e a filosofia agostiniana, ver Costa, 2002.

ontologicamente opostas: a Luz e as Trevas, sendo a Luz essencialmente idêntica a Deus, e as Trevas, ao Mau – assim, a história do mundo seria, na verdade, a história da luta travada entre esses dois princípios¹⁷. A luta entre o bom e o mau aconteceria sempre que o reino bom fosse invadido pelo governante do mau. O bom era, portanto, essencialmente passivo para os maniqueístas. Mas, na visão agostiniana, a doutrina maniqueísta acabava desembocando num determinismo, porque se as más ações do homem são frutos da parte má da sua alma, cuja força o homem não tem controle, então, ninguém peca voluntariamente. Para Agostinho, entretanto, o homem é sempre o autor do próprio pecado, ou das suas frequentes más ações.

O mau, para o teólogo, não podia ter origem em outro princípio ontológico, mas também não podia provir de Deus, então, só restava provir do homem mesmo. Segundo Brown, essa foi a primeira grande questão que o jovem Agostinho se dispôs a solucionar, logo após a sua “conversão” à filosofia. Aliás, o fator primordial que o teria atraído para junto dos maniqueístas teria sido sobretudo o fato deles se disporem a resolver questões morais – porque, nessa época, um dos problemas que mais começava a perturbá-lo era justamente a causa do mau moral¹⁸. Para Costa, Agostinho era “uma alma sedenta por encontrar uma resposta para **seus graves problemas morais**” [grifo meu]¹⁹. A primeira crítica agostiniana contra os maniqueus aparece, então, no primeiro livro da obra *De lib. arb.* (publicado em 388), em que o autor explana sobre a origem do mau. Nos outros dois livros da mesma obra, ele discorre mais diretamente sobre a liberdade do arbítrio. Por isso, mais tarde, ou, mais precisamente, nas *Retratações*, ele justifica a possível divergência entre os três livros, de que o acusam os pelagianos, dizendo o seguinte: “uma questão é explicar sobre a origem do mau, outra, sobre um problema maior, o livre-arbítrio”²⁰. O seu propósito no primeiro livro era refutar exclusivamente os maniqueus, que, para Agostinho, ao afirmarem o mau ontológico, negaram, ao mesmo tempo, a onipotência de Deus e o livre-arbítrio da vontade.

Certamente contrariando aquilo que Agostinho defendia, Brown vê na visão tardia do teólogo exatamente aquilo que os maniqueístas tanto evitavam: “o sistema de Mani evitava criteriosamente a aguda ambivalência que, mais tarde, viria a ser tão importante na imagem que o velho Agostinho contemplou de seu Deus – a saber, a de

¹⁷ GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 435. Ver também BROWN, P. *Op. cit.*, p. 63.

¹⁸ BROWN, P. *Op. cit.*, p. 57.

¹⁹ COSTA, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*, p. 100.

²⁰ AGOSTINHO. [Retractationum libri duo](#), I, 9, 2.

um Pai que podia ser, a um só tempo, fonte de terna generosidade, mas também de castigo, vingança e sofrimento”²¹. O jovem Agostinho, por sua vez, só começa a realmente se desligar do maniqueísmo, na medida em que vai se deslumbrando com os *libri Platoniorum*²². Em especial, o platônico (ou neoplatônico) Plotino lhe havia causado profunda impressão. Pois, de acordo com as declarações do próprio Agostinho, a sua concepção de Deus, isto é, como o princípio unitário de tudo o que se origina, isso ele lera nos livros citados²³. Mas o pensamento de Plotino, com efeito, apresenta fortes resquícios da metafísica de Platão. No livro V, 8, 9 das *Enéades*, por exemplo, podemos verificar que o Uno (ou o inteligível), que, desde o livro I, se confunde com o *agathós*, é agora identificado com o belo. É por isso que o neoplatônico utiliza a expressão *Hén-Agathós* para fazer referência ao Uno [*Hén*]; ele, seguramente, estava qualificando-o como a famosa tríade platônica: o *agathós*, o belo e o verdadeiro.

Tal como ocorre com o *bonum*, o *agathós* também é passível de traduções diversas. O dicionário de Liddel-Scot apresenta para o termo *agathós* as seguintes traduções: “good” e “good, in moral sense”²⁴; e o de Bailly: “bon, au sens mor”²⁵, dentre outras versões oferecidas por eles. É exatamente no sentido moral que o *agathós*, deve ser compreendido, já que, no caso de Plotino, trata-se de uma alusão a Platão. E, como se sabe, para Platão, a Ideia que envolve todas as outras é a Ideia do *agathós*: um parâmetro moral transcendente, isto é, além do mundo sensível. A Ideia do bom é “a causa de tudo o que há de justo e belo”, e “é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública”²⁶, por isso, dizemos que a moralidade de uma dada ação pode, para Platão, ser avaliada *objetivamente*. Contudo, na visão de Hadot, Platão “não diz o que são as Formas [ou Ideias], nem a Razão, nem o Bom, nem a Beleza: tudo isso é

²¹ BROWN, P. *Op. cit.*, p. 60.

²² Segundo Brown, não se sabe exatamente quais teriam sido esses livros. Mas, ao que parece, estariam incluídos livros de Plotino na tradução para o latim do cristão Mario Vitorino, e possivelmente um livro de Porfírio. Brown ainda salienta que “em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão”, o que, para ele, constituía uma tentativa extremamente audaciosa de combinar o platonismo com o cristianismo. Ver BROWN, 2005, p. 111.

²³ AGOSTINHO. *Confessionum libri tredecim*, VII, IX, 13. “Aí [nos livros dos platônicos] li... no princípio era o verbo e o verbo estava junto de Deus e Deus era o verbo... e o mundo foi feito por ele”. Trata-se de uma análise do Evangelho de São João 1: 1-5. Segundo Bezerra, há, na verdade, para Plotino, uma distinção entre o Uno e Deus – o Uno precede Deus –, porém, de acordo com o texto das *Confissões*, Agostinho parece ter entendido o Uno e Deus como uma única coisa. Ver: Bezerra, 2006, pp. 66-74. Já Ullmann trata Uno e Deus como sinônimos: “Uno = Deus = Bem = Supra-Ser = Super-Belo”: ULLMANN, R. *Plotino: um estudo das Enéades*, p. 75.

²⁴ LIDELL-SCOT. *A greek-english lexicon*, p. 4.

²⁵ BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, p. 4.

²⁶ PLATÃO. *A República*, 517c.

inexprimível pela linguagem e inacessível a toda definição”; ele acrescenta que, ainda assim, as Formas, em geral, constituem “valores normativos”, independentes das circunstâncias, das convenções e dos indivíduos²⁷. Nas palavras de Havelock, a moral platônica é sintetizada da seguinte maneira: “na esfera moral (...), Platão estava inteiramente voltado para a tese de que os princípios da moralidade são fixos e finitos, e não formam uma série interminável e não estão estruturados em termos de uma adequação empírica a circunstâncias temporais. Aqui, sua oposição ferrenha ao relativismo certamente o alertava para o fato de que propor justiça e bondade como *conceitos* abstratos que precisamos aprimorar pela nossa própria inteligência abriria o caminho à invenção infundável de novas fórmulas e novos conceitos do que poderia ser a moral”²⁸. Essa “oposição ferrenha ao relativismo”, que Havelock menciona, diz respeito, certamente, ao relativismo de Protágoras, que Platão tanto refutava. Segundo Protágoras, o homem era a medida de todas as coisas, o que significa dizer que a noção de verdade, para o sofista, correspondia àquilo que cada sujeito julgava como verdade. Mas Platão se contrapõe à negação da verdade absoluta, ou à falta de critério de juízo objetivo, e defende a essência única e não-hipotética do bom²⁹.

A ascensão da alma ao mundo das ideias, Platão a descreve, especialmente, no livro VII d’A *República*, por meio da alegoria da caverna. Visto que a Ideia do bom é para todos a causa de tudo quanto há de justo e belo no mundo sensível, então, tudo o que é bom só o é porque participa do bom em-si³⁰. O mesmo vale para o que é belo, já que o bom e o belo são noções equivalentes, para Platão. A sacerdotisa Diotima, personagem do diálogo *O banquete*, defende, aliás, que o belo é bom e adequado a tudo o que é divino (o feio é mau e inadequado ao divino); e é na beleza e na bondade que reside a felicidade e bem-aventurança do homem³¹. Um homem bom é, portanto, um homem feliz, enquanto que um homem mau é infeliz. Mas apenas os filósofos conseguem, na visão platônica, atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo³², isto é, o modelo do que todo homem deve ser. E é por isso que, para Platão, os filósofos

²⁷ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*, p. 116.

²⁸ HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*, p. 277.

²⁹ PLATÃO. *A República*, 507 b-c.

³⁰ Para Zingano, “Platão nunca explicou claramente como se dá essa participação, mas via nela seguramente uma relação causal (a Ideia é causa dos objetos concretos) e uma função hierárquica (a Ideia é o que é primeiramente, é o modelo que os objetos concretos imitam perfeitamente)” (ZINGANO, 2005, p. 45).

³¹ PLATÃO, *O banquete*, 205a e 206d.

³² PLATÃO. *A República*, 484 b.

devem ser os governantes ou guardiães da cidade, pois “quando tiverem contemplado o bom em si, não de utilizá-lo como modelo para regular a cidade”³³. Mas o filósofo só chega à ideia suprema do bom através do método dialético, que, de maneira geral, consiste na destruição das hipóteses errôneas, visando, com isso, tornar mais seguros os resultados a caminho do autêntico princípio³⁴. Segundo Zingano, “não faz sentido, uma vez alçado ao domínio das Ideias, querer voltar ao mundo irregular e falho das coisas concretas. Platão estabelece um fosso entre um mundo e outro; o problema todo consiste, para ele, em sair do mundo enganoso das sensações e entrar no reino tranquilo e recompensador das Ideias, não em transitar continuamente de um mundo para outro”³⁵. Assim, ainda que a Ideia platônica do *agathós* tenha sido aqui tratada sucintamente, ela foi suficiente para percebermos o seu valor moral, já que ela constitui um parâmetro transcendente de bondade, justiça e beleza.

Seguindo a tradição platônica, Plotino atribui ao *Hén-agathós* o sentido moral, caracterizando-o, dentre outras qualidades, como o bom. Segundo Ullmann, para Plotino, o Uno é: “Super-Pensamento, Super-Bondade, Super-Ser”³⁶ e, portanto, seus “efeitos trazem o selo da bondade, porquanto derivam do Super-Bom”³⁷. Plotino mantém em sua filosofia o caráter duplo do mundo, entre sensível e inteligível, defendido por Platão. Mas ele identifica as realidades sensíveis (ou a matéria) com o mau. Ou melhor, ele “concebe a matéria como uma espécie de entidade negativa (causa da privação, mas sem ser em si privação)” e, ao mesmo tempo, assegura que “o mau, ou seja, a matéria poderia ser vista como o máximo afastamento do poder produtivo do Uno”³⁸. Para Richey, a consideração do mau como uma mera privação foi uma das mais importantes contribuições de Plotino ao pensamento agostiniano³⁹. A concepção plotiniana da matéria explica por que o seu discípulo Porfírio afirma que Plotino tinha vergonha de estar num corpo: “Plotino, o nosso filósofo contemporâneo, tinha o aspecto de quem se sente envergonhado de estar no corpo”⁴⁰. A libertação ou purificação da matéria só pode ser alcançada por meio da experiência mística, isto é, quando a alma

³³ Idem, 540 b. Na citação, troquei “bem” por “bom”.

³⁴ Idem, 533 d.

³⁵ ZINGANO, M. *Op. cit.*, p. 50.

³⁶ ULLMANN, R. *Op.cit.*; p.34.

³⁷ *Idem*, p. 51.

³⁸ ULLMANN, R. A. “O homem e a liberdade em Plotino” in *Teocomunicação*, Porto Alegre v. 38 n. 160 p. 252-269 maio/ago. 2008; p. 266.

³⁹ RICHEY, *Op. cit.*; p. 50.

⁴⁰ PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, p. 129.

“abandona” o mundo sensível e se encontra com o Uno. É nesse arrebatamento da alma, nesse êxtase que consiste a moral ascética plotiniana. Para Bezerra, a experiência mística em Plotino caracteriza-se por uma união essencialmente amorosa, “uma nostalgia por um Bem que é absolutamente só. O Nada transcendente”⁴¹. Nesse sentido, Plotino se distingue de Platão, já que a dialética não tem nada de místico, e, sim, constitui um exercício interno da razão consigo mesma⁴²; já a filosofia de Agostinho se assemelha a de Plotino no que concerne ao misticismo, para cujo êxtase o teólogo dá o nome de “graça”.

Assim, visto que o *summum bonum* agostiniano sofre grande influência da Ideia do *agathós* de Platão, e ambos constituem princípios de caráter moralmente bom, entendo, com isso, que a tradução mais correta para tais termos é ‘sumo bom’ e ‘bom’, pois assim preserva-se o sentido moral dos termos originais. Ademais, por que não tornar a tradução mais simples e utilizar simplesmente ‘bom’, ao invés de colocar em frente à palavra ‘bem’, e entre parênteses, “no sentido moral”? Pois, assim, dispensam-se explicações morais. O mesmo pode ser dito com relação aos termos usados na língua alemã, pois os filósofos alemães reservam, para as noções morais, os pares *gut* e *böse*. A tradução de *gut*, porém, irá depender do contexto, já que o vocábulo pode ser traduzido tanto por ‘bom’ quanto por ‘bem’, mas a melhor tradução para *böse* é ‘mau’.

Nietzsche nos permite verificar melhor como a oposição entre os pares “bom e mau” e “bem e mal” é tratada na língua alemã. Em sua primeira dissertação da *Genealogia da moral* (intitulada „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“), vemos claramente que *schlecht*, ao contrário de *böse*, não denota nenhuma noção moral. Com base nessa diferença entre os termos em alemão, Nietzsche nos assegura que os juízos de valor moral *gut* e *böse* (bom e mau) só passam a realmente ter importância histórica a partir da vingança dos sacerdotes. “Como são diferentes as palavras ‘mau’ [*böse*] e ‘mal’ [*schlecht*]”, afirma Nietzsche, “esse ‘mal’ [*schlecht*] de origem nobre e aquele ‘mau’ [*böse*] que vem do caldeirão do ódio insatisfeito”⁴³. O *schlecht* a que o filósofo alemão se refere era um termo usado para designar o homem simples, comum, ainda

⁴¹ BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*, p. 95. A palavra ‘Bem’ é mantida na citação, já que, para o autor, o Bem só é entendido como bom na medida em que produz a bondade: Cf. Bezerra, *Op. cit.*, p. 70. Para a mística em Plotino, ver: Bezerra, *Op. cit.*, pp. 87-97.

⁴² PLATÃO. *A República*, 532 b.

⁴³ NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*, §11, 5-15.

sem olhar depreciativo, considerado ‘mal’ apenas em oposição ao nobre⁴⁴, avaliado como o bem-nascido, e que, por isso, denotava o ‘bem’. Isso explica por que Nietzsche afirma que: “desde o início, a palavra ‘gut’ não é necessariamente ligada a ações não-egoístas (...) é apenas com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que toda essa oposição “egoísta” e “não-egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana”⁴⁵. *Gut*, nesse caso citado, está sendo tratado como o antônimo de *schlecht*, e não como antônimo de *böse*.

Na visão nietzschiana, o *bonus* representava na Roma antiga o guerreiro e o homem de disputa, e nisso consistia a bondade do ser humano, enquanto que ‘mau’ era o homem covarde. O cristianismo, entretanto, segundo Nietzsche, inverte tais valores: ““bom” passa a designar, então, o que outrora valia como mau e vice-versa”⁴⁶. Assim, os impotentes e covardes passam a ser considerados bons, e os guerreiros, maus. E, desse modo, Nietzsche destaca que, para ele, apenas ‘bom’ e ‘mau’ (*böse*) constituem, de fato, juízos de valor moral – o que nunca ocorre com o par ‘bem’ e ‘mal’ (*schlecht*), que tem origem aristocrática. Nesse sentido, ele encerra a dissertação supracitada dizendo o seguinte: “suponho que tenha ficado suficientemente claro o que eu quero com o meu último livro, escrito sobre o corpo: *Além do bom e do mau...* Pelo menos, isto não significa *Além do bem e do mal*” [“vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: „Jenseits von **Gut und Böse**“... Dies heisst zum Mindesten nicht „Jenseits von **Gut und Schlecht**“ (grifos meu)].”⁴⁷

É evidente que a distância moral que separa *böse* de *schlecht* existe não só para Nietzsche, mas ele nos permite vê-la com mais clareza, ao tratar os termos paralelamente. Matthias Köppler também usa *böse* para fazer alusão ao mau moral em Agostinho: “... über den freien Willen ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen...”⁴⁸. O tradutor da obra capital de Schopenhauer, Jair Barboza, afirma numa nota de rodapé d’ *O Mundo* que reserva ‘mau’, em termos morais, precisamente para *böse*⁴⁹, e num

⁴⁴ NIETZSCHE, *Op. cit.*, §4.

⁴⁵ NIETZSCHE, *Op. cit.*, §2.

⁴⁶ GIACOIA, O. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*, p. 23.

⁴⁷ NIETZSCHE, *Op. cit.*, §17, 20-25

⁴⁸ KOSSLER, M. *Empirische Ethik und christliche Moral*, p. 35.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. *MVRI*, p. 458.

artigo traduz a expressão *radicale Böse* por ‘mau radical’⁵⁰. Do mesmo modo, Valerio Rohden, na tradução da *Crítica da Razão Prática*, traduz *Böse* como ‘mau’, como podemos ver no seguinte exemplo:

a língua alemã tem a sorte de contar com expressões que não descuram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute* e *Wohl* [bom e bem-estar] e, para *malum*, *Böse* e *Übel* [mau e mal-estar/ infortúnio]/ (ou *Weh* [dor/ aflição]); de modo que se trata de dois ajuizamentos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu *Güte* e *Böse* [o seu caráter bom e mau] ou o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*) [o nosso estado de bem-estar e mal-estar]”⁵¹

No §65 d’*O Mundo*, Schopenhauer distingue *böse* de *schlecht*, de acordo com o seguinte critério: o primeiro conceito refere-se a seres cognoscentes, e o segundo, não. Isto é, “mau” diz respeito a seres humanos, enquanto que “mal”, a objetos e coisas. E, momentos antes, no mesmo parágrafo citado, o filósofo fizera uma insinuação à tríade platônica, assegurando que já havia falado do ‘verdadeiro’ e do ‘belo’ e que, a partir de então, versaria sobre o significado do ‘bom’. Porém, diferentemente de Platão, a vontade cósmica (ou o em-si do mundo) não constitui, para Schopenhauer, o ‘bom absoluto’; pelo contrário, ela acarreta o mau moral no mundo empírico. Pois, conforme a perspectiva schopenhaueriana, em virtude da essência do mundo (a vontade) constituir, ao mesmo tempo, a essência humana, cada um sempre *quer tudo para si e nada para os outros*⁵². E, assim, o homem acaba se opondo aos fins da vontade alheia. Ora, tal é a própria definição de mau, para o filósofo: se alguém se opõe aos fins da vontade alheia, ele é dito ‘mau’; se, ao contrário, ele não só não obsta à vontade alheia, mas ainda a fomenta, sendo generoso e prestativo, é dito ‘bom’⁵³. ‘Bom’ e ‘mau’ são, pois, conceitos puramente relativos para Schopenhauer. Desse modo, pode-se dizer que, no mundo empírico, em razão da essência do mundo, reina o mau moral, onde, nas palavras de Hobbes, o homem é o lobo do homem: *homo homini lupus*⁵⁴.

⁵⁰ BARBOZA, J. “Metafísica do irracional. Mau radical em Schelling e Schopenhauer” in *Filosofia Unisinos*, 10 (1): 57-64, jan/abr 2009.

⁵¹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, p. 205.

⁵² SCHOPENHAUER, A. SFM, III 667.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, I 426.

⁵⁴ *Idem*, I 175-6.

É apenas quando o homem “olha através do *principii individuationis*” que ele se torna capaz de realizar as boas obras, podendo chegar até mesmo a outro tipo de bondade, constituído pelo não-agir (o que representa, para Schopenhauer, a liberdade propriamente dita). Ao estado de não-ação, ou mesmo, de negação da vontade, que põe fim a toda afirmação da vontade do indivíduo, Schopenhauer denomina, mais precisamente, de ascetismo; e compara tal acontecimento à graça dos cristãos: “pois precisamente aquilo que os místicos cristãos chamam de efeito da graça e renascimento é para nós a única exteriorização imediata da liberdade da vontade”⁵⁵. No ascetismo, visto que nenhuma ação sequer é executada, pode-se dizer que todo o mau inerente às ações humanas é suprimido. É por isso que o filósofo considera a negação da vontade como o *summum bonum*, que ocorre quando a vontade do homem enfim se aquieta, e, com isso, toda a ação e, por conseguinte, todo o mau humano desaparecem⁵⁶. Portanto, nota-se que a graça aparece metaforicamente na filosofia de Schopenhauer conservando o mesmo papel moralizante que já possuía em Agostinho, a saber: ela torna o homem bom. Noutros termos, a graça é a solução (salvação) para o mau moral da natureza humana. Mas, para Schopenhauer, ela é uma solução momentânea, o homem torna-se bom apenas enquanto o seu caráter está suprimido, visto que a vontade de vida insiste em querer se afirmar; e, ora consegue, e ora novamente se nega. Por isso, Schopenhauer afirma:

nós não devemos pensar que, depois da negação da vontade de vida ter aparecido uma vez por meio do conhecimento, que se tornou um quietivo da vontade, ela não mais oscile, podendo descansar nela como numa propriedade adquirida. Pelo contrário, ela deve ser repetidamente conquistada através de novas lutas⁵⁷.

Assim, vemos que também no caso de Schopenhauer, a melhor tradução para *summum bonum* seria ‘sumo bom’ (e não sumo bem), porque desse modo conserva-se melhor o valor moralmente bom atribuído ao estado de negação da vontade. Porém, enquanto que, para Agostinho, o ‘sumo bom’ corresponde à essência do mundo (Deus), para Schopenhauer, ele corresponde à negação da essência do mundo (a vontade em-si) no plano empírico. Com efeito, a filosofia de Schopenhauer assemelha-se muito ao pensamento cristão, sobretudo quando o filósofo identifica o estado de graça com aquilo

⁵⁵ *Idem*, I 478.

⁵⁶ *Idem*, I 428.

⁵⁷ *Idem*, I 462-3.

que ele denomina de *moralische Freiheit* (liberdade moral): momento em que o homem torna-se moralmente livre. Isto é, um homem livre, para os cristãos e também para Schopenhauer, é um homem bom.

Enfim, com a apresentação realizada neste artigo, podemos perceber que Agostinho pertence a uma tradição platônica, segundo a qual o princípio do mundo se identifica com algo de caráter moralmente bom. Por isso, a fim de destacar tal valor moral, acredito que a melhor tradução, em português, para a expressão *summum bonum* é ‘sumo bom’, e, por conseguinte, as traduções para os termos latinos *bonum* e *malum*, frequentemente usados por Agostinho, devem ser, respectivamente, ‘bom’ e ‘mau’, que, em alemão, equivalem ao par “*gut und böse*”. Ademais, apenas os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ expressam, originariamente, os juízos da moralidade. E, por meio das traduções dos vocábulos mencionados, espero ter ressaltado o papel moralizante que o efeito da graça (negação da vontade, em termos schopenhauerianos) assume não somente na filosofia de Agostinho, mas também na filosofia de Schopenhauer.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. 2006. [Confessionum](#) libri tredecim in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

_____. 2006. *Contra Iulianum haeresis pelagiana defensorem libri sex* in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

_____. 2006. *De libero arbitrio libri tres* in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

_____. 2006. *De natura boni contra manichaeos liber unus* in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

_____. 2006. *De natura et gratia contra Pelagium, ad Timasium, et Iacobum liber unus* in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

_____. 2006. [Retractationum](#) libri duo in Patrologiae cursus completus. J. P. Migne. Turnhout, Bélgica: Brepols.

BARBOZA, J. 2009. Metafísica do irracional. Mau radical em Schelling e Schopenhauer. *Filosofia Unisinos*, 10 (1): 57-64, jan/abr.

BEZERRA, C. C. 2006. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. 2005. Tradução de Vera Ribeiro, 2ª. edição, Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record.

COSTA, M. R. N. 1996. O amor: princípio da moral interior em santo Agostinho. *Perspectiva filosófica*, UFPE, Recife, vol. IV, n. 9, p.117-128, jul./dez.

_____. 2002. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS.

EVANS, G. R. 1994. *Augustine on evil*. New York: Cambridge University Press.

GIACOIA, O. 1997. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas – SP: editora da Unicamp.

GILSON, É. 2006. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus.

HADOT, P. 1999. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola.

HAVELOCK, E. A. 1996. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky, Campinas: Papyrus.

KANT, I. 1994. *Critik der Reinen Vernunft*. London: Routledge/ Thoemmes.

_____. 2003. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden, São Paulo, SP: Martins Fontes.

KOSSLER, M. 1999. *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

NIETZSCHE, F. 1999. *Zur Genealogie der Moral*, Samtliche Werke; herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Munchen, Berlin; New York, N.Y.: Deutscher Taschenbuch Verlag: De Gruyter.

PLATÃO. 1973. *A República*. Tradução de J. Guinsburg, introdução e notas de Robert Baccou. São Paulo, SP: DIFEL.

_____. 2001. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Coordenação de Benedito Nunes. Belém, PA: Ed. UFPA.

PLOTINO. 1998. *Enéadas*. Tradução de Jesús Igal. Madrid: Gredos, Biblioteca clásica Gredos, 57.

PORFÍRIO. 1998. *Vida de Plotino*. Tradução de Jesús Igal. Madrid: Gredos, Biblioteca clásica Gredos, 57.

RICHEY, L. B. 1995. *The metaphysics of human freedom in Schopenhauer and Saint Augustine*. Milwaukee, Wisconsin. Tese de doutorado. Marquette University, 216 p.

SCHOPENHAUER, A. 1986. *Die Welt als Wille and Vorstellung*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2005. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Unesp.

_____. 1986. *Über die Freiheit des Willens*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1986. *Über die Grundlage der Moral*. Samtliche Werke, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ULLMANN, R. A. 2008. *Plotino: um estudo das Enéadas*. 2ª. edição, Porto Alegre: EDIPUCRS, Coleção Filosofia 134.

_____. 2008. O homem e a liberdade em Plotino. *Teocomunicação*, Porto Alegre v. 38 n. 160 p. 252-269 maio/ago.

ZINGANO, M. 2005. *Platão & Aristóteles: o fascínio da filosofia*. Coordenação de Marcelo Gleiser, 2ª. edição, Imortais da ciência, São Paulo: Odysseus Editora.

Dicionários:

BAILLY, A. 1985. *Dictionnaire grec-français*. Redige avec le concours de E. Egger. Paris: Hachette.

FARIA, E. 1962. *Dicionário escolar latino-português*, Campanha Nacional de Material de Ensino, Rio de Janeiro, 3ª. edição.

GLARE, P. G. W. 1968-1982. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Claredon.

HOUAISS, A. 2009. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 1ª. edição, Rio de Janeiro, RJ: Editora Objetiva.

LIDELL-SCOTT. 1996. *A greek-english lexicon*. Compiled by Henry George Lidell and Robert Scott. [9th ed.], rev. and augm. through by Sir Henry Stuart Jones; with assistance of Roderick McKenzie, and with the cooperation of many scholars. Oxford: Claredon.

MORA, J. F. 1980. *Dicionário de filosofia*. Madrid: Alianza.

SARAIVA, F. R. dos Santos. 1993. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.*, 10ª. edição, Rio de Janeiro, RJ: Livraria Garnier.

TORRINHA, F. 1915. *Dicionário latino-português*, 2ª. Edição. Porto: Editorial Domingues Barreira.

Recebido: 30/01/14

Received: 01/30/14

Aprovado: 13/02/14

Approved: 02/13/14