

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARICIANE MORES NUNES

LIVRE-ARBÍTRIO E AÇÃO MORAL EM AGOSTINHO
Um estudo a partir do *De Libero Arbitrio*

Porto Alegre
Janeiro de 2009

MARICIANE MORES NUNES

LIVRE-ARBÍTRIO E AÇÃO MORAL EM AGOSTINHO

Um estudo a partir do *De Libero Arbitrio*

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Alberto De Boni

Porto Alegre
Janeiro de 2009

AGRADECIMENTOS

- A Deus, em primeiro lugar, pelo dom da vida e por sua silenciosa e eloqüente presença ao longo desta pesquisa.
- À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que tornou possível, através de uma bolsa de estudos, a conclusão do Mestrado.
- Ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, pelas valiosas contribuições na elaboração do projeto de pesquisa.
- Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, por proporcionar as condições necessárias ao desenvolvimento deste trabalho e dos demais requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
- Ao meu Orientador, Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, pela competência, dedicação e carinho ao longo da elaboração desta dissertação.
- Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, modelo de disciplina, mestre de grande sabedoria, pelo apoio e amizade.
- Ao Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling, pelo incentivo, consideração e por sua marcante humildade.
- Aos colegas, que, com sua amizade constante, acompanharam-me ao longo desta caminhada.
- Aos meus pais, Carlos e Orilde, que, com sua simplicidade, ensinaram-me o valor da perseverança na conquista de meus objetivos.
- Ao meu esposo, Marcelo, pelo diálogo atencioso, pelas observações críticas, pelo incansável acompanhamento, enfim, pelo amor.

RESUMO

O problema do mal tornou-se uma constante inquietação na vida de Agostinho. Seu pensamento é marcado pelas mais diversas influências, sobretudo das doutrinas maniquêa e neoplatônica. Contudo, as respostas oferecidas por tais correntes filosóficas não satisfizeram o inquieto coração do hiponense. O ensaio de uma resposta a esse problema ocorreu tardiamente, em *O livre-arbítrio*, obra na qual Agostinho busca enfrentar, juntamente com seu interlocutor, Evódio, o problema da origem do mal moral, vinculando-o à vontade humana. Nesta dissertação, pretende-se evidenciar como o bispo de Hipona busca inocentar Deus da acusação de ser o autor do mal, mostrando que a causa da presença do mal no mundo deriva do abuso do livre-arbítrio, visto que, considerado em si mesmo, este atributo da vontade é um bem e um dom do Criador concedido ao homem.

Palavras-chave: Mal. Liberdade. Vontade. Livre-arbítrio. Responsabilidade. Ação moral.

ABSTRACT

The question about evil became a continual restlessness through out Augustine's life. His thought is characterized by so many influences, above all the Manichaeian and Neoplatonic doctrines. However, the answers offered by such philosophies didn't fulfill *the* Hipponensis restless mind. The attempt to answer this question occur later in his life, in *On Free Choice of the Will*, book in which Augustine tries to face, with Evodius, the moral evil origin question, connecting it to human will. In this master dissertation, we aim to show how the Hippo bishop tries to free God from being the evil creator, reasoning that the cause of evil presence in the world comes from free will misuse, inasmuch as taking it by itself, this will attribute is a good and a gift from Creator to men.

Key Words: Evil. Freedom. Will. Free Will. Responsibility. Moral Action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
I – A GÊNESE DO PROBLEMA DO MAL:	
O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE AGOSTINHO	13
1.1 – Aproximações ao problema do mal	13
1.2 – Adesão ao maniqueísmo.....	17
1.3 – Adesão ao neoplatonismo.....	23
II – A PERGUNTA SOBRE A ORIGEM DO MAL:	
O ENSAIO DE UMA RESPOSTA	31
2.1 – A criação em Agostinho	31
2.2 – O mal.....	36
2.3 – A razão	42
III – O CONHECIMENTO COMO BUSCA DA VERDADE	47
3.1 – A iluminação divina	48
3.2 – A memória.....	51
3.3 – A inteligência.....	55
3.4 – A vontade	60
IV – FÉ E RAZÃO EM AGOSTINHO	64
4.1 – Ciência e sabedoria	65
4.2 – A relação entre fé e razão	70

4.3 – A meta da teoria do conhecimento agostiniana	74
V – A CENTRALIDADE DO CONCEITO DE VONTADE.....	80
5.1 – A vontade livre e seus atributos.....	82
5.2 – <i>Uti e frui</i> na filosofia de Agostinho	89
5.3 – A busca pela felicidade	95
VI – LIVRE-ARBÍTRIO E AÇÃO MORAL.....	106
6.1 – O livre-arbítrio da vontade	107
6.2 – O mal e o livre-arbítrio.....	113
6.3 – O livre-arbítrio e a responsabilização do agente moral.....	116
VII – LIVRE-ARBÍTRIO E PRESCIÊNCIA DIVINA.....	121
7.1 – A doutrina do pecado original	122
7.2 – A presciência divina.....	129
7.3 – Conciliação entre livre-arbítrio e presciência divina	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
BIBLIOGRAFIA	145

INTRODUÇÃO

Esta dissertação centra-se em um problema específico presente no pensamento de Agostinho de Hipona: o problema da origem do mal e sua relação com a responsabilidade humana pelos atos livres. Para tratar com profundidade este tema, analisa-se uma obra em especial, *O livre-arbítrio*, sendo que, a partir dela, outros escritos de Agostinho serão também contemplados, na medida em que mantêm relação com a temática aqui discutida. A partir do primeiro livro de *O livre-arbítrio*, Agostinho busca enfrentar, juntamente com seu interlocutor, Evódio, o problema da origem do mal moral vinculando-o à vontade humana. Nesta obra, o bispo de Hipona pretende salvaguardar Deus da acusação de ser o autor do mal, provando que a única fonte do pecado é o abuso do livre-arbítrio, visto que, em si, este poder da vontade é um bem, um dom do Criador concedido ao homem.

No primeiro capítulo, trata-se da origem do problema do mal, mostrando como se apresenta, na trajetória do pensamento de Agostinho, o tema da liberdade humana ligado ao problema do mal moral. Tal problema não é algo que surge por acaso nos escritos de Agostinho, pois é fruto de uma longa caminhada que envolve a própria vida do hiponense. Ao desenvolver uma resposta à questão da origem do mal, Agostinho é influenciado por diversas correntes de pensamento, nas quais busca explicação às suas inquietações. Em *O livre-arbítrio*, observa-se a refutação ao pensamento maniqueu, uma vez que esta doutrina não ofereceu uma resposta satisfatória ao problema que atormentava a mente de Agostinho. Além do maniqueísmo, pode-se falar de outra corrente de pensamento igualmente importante no desenvolvimento da argumentação acerca do problema do mal, a

saber, o neoplatonismo. Contudo, Agostinho não se sente satisfeito com as respostas dos neoplatônicos. Valendo-se das idéias dos maniqueus e neoplatônicos, Agostinho sente-se desafiado a ultrapassar este pensamento e construir sua própria teoria a respeito do problema do mal.

No segundo capítulo, será possível perceber como Agostinho, após ter sido influenciado por outras teorias acerca da origem do mal, elabora uma resposta original para esta questão, levando em consideração a influência da visão cristã, recebida desde a infância através de sua mãe, Mônica, e, sobretudo, após seu contato com o bispo Ambrósio. Na verdade, apesar de seu longo distanciamento, jamais abandonou completamente a fé cristã. Para Agostinho, é importante mostrar que o mal não pode ser algo natural no contexto da criação, ou seja, tudo que provém de Deus é bom. Desse modo, o bispo de Hipona percebe que a origem do mal só pode estar no desvio voluntário do homem, que não sabe direcionar sua vontade segundo a reta razão. Nesse sentido, a razão é trabalhada como uma faculdade pela qual o homem percebe a reta ordem estabelecida pelo Criador, segundo a qual deve pautar suas ações.

No terceiro capítulo, será contemplada a ascensão do conhecimento feita por Agostinho no livro II de *O livre-arbítrio*, a fim de chegar a compreender e reconhecer a existência de Deus acima da própria razão. Para tanto, segundo os passos do bispo de Hipona, é preciso que se comece por admitir a ação da iluminação divina, presente desde o conhecimento mais simples, da parte dos sentidos, até a descoberta da alma dotada de memória, inteligência e vontade, faculdades que auxiliam o homem na ascensão a Deus, a sublime Verdade. Para Agostinho, é preciso que o homem perceba que, além de todas as suas capacidades, inclusive o privilégio de possuir a razão, existe uma Sabedoria e uma Verdade que é a única fonte do bem e da felicidade, Deus. Por isso, o homem, dotado de corpo e alma, deve direcionar seu livre-arbítrio a esta Verdade, evitando o desvio e a escravidão através do mal.

No início de *O livre-arbítrio*, Agostinho demonstra que o caminho a ser percorrido na busca da origem do mal e no estudo da vontade humana é um caminho que implica duas vias: fé e razão. Por isso, no quarto capítulo, será abordada a relação entre essas duas vias e a importância de o homem permanecer na busca da Sabedoria, de modo a abraçar a Verdade sublime, o Deus Criador. Num método ascensional, Agostinho quer reconhecer a

existência de Deus, autor de todo o bem, mostrando, assim, que o mal está justamente no afastamento, através do livre-arbítrio, daquele que é a fonte da sabedoria e da felicidade.

No quinto capítulo, faz-se necessário mostrar como a vontade é um elemento fundamental para guiar as ações do homem, desde o conhecimento e a interação com as coisas existentes no mundo até à fruição e o amor daquele que tudo transcende, Deus. Dotada do atributo de ser livre, a vontade é responsável por direcionar-se segundo as virtudes, de modo a alcançar o desejo tão buscado pelo homem, a felicidade. Querer ser feliz e sê-lo depende de uma vontade boa, que une e direciona todas as capacidades do homem ao conhecimento e ao amor daquele que é a fonte da vida feliz.

No contexto da discussão sobre a origem do mal, em função da argumentação empreendida por Agostinho e Evódio, o livre-arbítrio da vontade merece um lugar de destaque. Por isso, este atributo da vontade será tratado detalhadamente no sexto capítulo. O problema do mal está intimamente ligado a esse poder concedido ao homem, através do qual ele pode querer e optar pelo bem, ou desviar-se e perder-se no mal. Desse modo, Agostinho reconhece o livre-arbítrio como o único responsável pelas ações morais do homem.

No sétimo capítulo, retomando a força do livre-arbítrio e a função essencial que ocupa na questão referente à origem do mal, mostra-se como, desde o pecado original, o pecado dos primeiros pais, essa potência esteve presente. Ao lado desse atributo da vontade tão relevante para o pensamento agostiniano, o livre-arbítrio, existe um Criador que é presciente e providente sobre todas as coisas. Afirmadas essas duas realidades, o livre-arbítrio da vontade e a presciência divina, é preciso demonstrar como são perfeitamente conciliáveis e não se opõem em momento algum. Este é o tema que permeia todo o terceiro livro de *O livre-arbítrio*.

O interesse em trabalhar essas questões deve-se ao fato de que Agostinho não desenvolve, em *O livre-arbítrio*, um problema ultrapassado, sem relevância filosófica. Pelo contrário, trata-se de um tema atual e de decisiva importância. O bispo de Hipona experimentou em sua própria vida os problemas tratados em *O livre-arbítrio*. A origem do mal e o problema da responsabilidade do homem pelos seus atos, enquanto ser racional e dotado de livre-arbítrio, são questões sérias que, constantemente, desafiam o pensamento humano. São comuns entre os homens, em todas as épocas, as perguntas feitas

anteriormente por Agostinho: de onde vem o mal? Por que o praticamos? Por que Deus não impede os males?

Assim como o bispo de Hipona sentiu-se desafiado, a partir de sua própria experiência, a buscar uma possível solução para o problema do mal, suas perguntas e reflexões continuam provocando o desejo de compreendê-lo melhor, mergulhando profundamente em seus escritos:

Na pessoa de Agostinho a filosofia patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu. É certo que Agostinho não pode ser contado entre os mestres da síntese. Dir-se-ia que o seu espírito, sempre vivo e pujante, empenhado em concitar o homem a decisões éticas e teóricas sempre novas, não comporta sequer a idéia de um sistema. Seja como for, a história no-lo apresenta como a figura que – conjugando, da maneira mais feliz, o ardor púnico ao espírito helênico e à vontade romana – iria ser o pioneiro do pensamento cristão, o preceptor dos povos e o orientador dos séculos. De sua plenitude irão haurir as gerações de todo um milênio, sem jamais conseguir esgotá-la¹.

O método desta pesquisa

O método empregado nesta pesquisa visa estabelecer um itinerário lógico, segundo o qual é possível percorrer cada passo argumentativo realizado, em vista da consecução do objetivo central da investigação: aprofundar o conhecimento sobre os escritos de Agostinho, sobretudo *O livre-arbítrio* e, através de obras de caráter geral e de comentaristas especializados, decodificar os conceitos centrais de sua obra, apresentando, igualmente, uma interpretação pessoal ao analisar o tema proposto nesta dissertação.

Os passos constitutivos do método empregado não se apresentam ostensivamente: são estabelecidas algumas perguntas fundamentais, questões referentes ao tema central que estrutura a presente pesquisa, versando sobre pontos relacionados a esse problema específico, a fim de elucidar os principais conceitos do autor e, ao mesmo tempo, apresentar uma reflexão, ainda que apoiada nas contribuições de especialistas, de caráter original. Assim, tais passos argumentativos constituem um itinerário a ser percorrido, proporcionando uma visão sistemática do objeto de estudo em questão e facilitando, do mesmo modo, a compreensão do tema abordado ao longo das páginas que se seguem.

¹ BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 139.

O itinerário desta pesquisa

Sumariamente, gostaria de apresentar os passos metodológicos a serem trilhados para alcançar o objetivo desta pesquisa: mostrar a relevância do livre-arbítrio nas ações morais, a partir da obra *O livre-arbítrio*. Para tanto, o itinerário a ser percorrido, ao longo dos capítulos, será o seguinte:

I – Situar a gênese da temática em questão a partir do seu contexto histórico, apresentando as principais correntes filosóficas que influenciaram a resposta de Agostinho ao problema do mal, especialmente o maniqueísmo e o neoplatonismo.

II – Mostrar como Agostinho elabora sua resposta ao problema do mal, evidenciando como, segundo sua concepção, o mal não é algo natural na criação, mas fruto de uma desordem, introduzida pela livre vontade do homem. Para tanto, mostra-se como Agostinho examina o problema do mal em três níveis: físico, metafísico-ontológico e moral.

III – Examinar o processo de ascensão do conhecimento proposto por Agostinho (*O livre-arbítrio* II), a fim de chegar a reconhecer a existência do autor de todos os bens, Deus, para o qual devem voltar-se todas as capacidades do homem, especialmente a potência da vontade, que deve orientar-se pela reta razão, posto que, para Agostinho, somente os seres racionais possuem vontade livre. Assim, evidencia-se como a teoria do conhecimento e a teoria moral agostiniana relacionam-se entre si.

IV – Examinar a relação existente entre fé e razão, tendo em vista que a argumentação empreendida por Agostinho visa, através dessas duas vias, mostrar que o mal está justamente no afastamento, através do livre-arbítrio, daquele que é a fonte da sabedoria e da plena felicidade, Deus.

V – Mostrar a centralidade do conceito de vontade, evidenciando seu natural atributo e ser livre e autodeterminante bem como sua função de orientar as ações morais do homem, desde o conhecimento e a utilização (*uti*) das coisas presentes no mundo até aquele único que merece ser fruído (*frui*) e amado por si mesmo, o Deus criador, fonte da verdadeira felicidade.

VI – Caracterizar a relação existente entre o livre-arbítrio da vontade e a responsabilização do agente moral, mostrando que o problema do mal está intimamente ligado a este atributo da vontade, o livre-arbítrio, uma vez que Agostinho o reconhece como o único fator determinante da responsabilidade humana pelas ações morais.

VII – Mostrar a ausência de incompatibilidade entre a presciência divina e o livre-arbítrio da vontade.

I – A GÊNESE DO PROBLEMA DO MAL: O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE AGOSTINHO

Procurando-se traçar uma trajetória do pensamento de Agostinho², antes e depois da conversão, pode-se perceber como o hiponense depara-se muito cedo com o problema do mal³. Mesmo que não ainda de forma sistemática, mas, já na infância e juventude, o mal lhe aparece como uma questão muito intrigante e que o fez refletir desde a sua época de estudante. É importante perceber que, em todo esse caminho ou processo de evolução do pensamento do filósofo, o problema do mal não é algo isolado, mas fruto de uma longa caminhada, de uma trajetória de questionamentos.

1.1 - Aproximações ao problema do mal

Muitas vezes, ao longo de sua vida, Agostinho volta-se à reflexão sobre o problema do mal, elaborando passo a passo a sua argumentação, como vemos, por exemplo, em *O livre-arbítrio*, mas, em toda a análise de seu pensamento, fica nítido o embate com o problema que o envolve desde muito jovem e lhe faz perceber o alcance e a seriedade dessa questão⁴.

Em sua obra *Confissões*, Agostinho se reporta, já no primeiro livro, à sua infância e reflete sobre muitas de suas ações, nas quais deixa entrever como esteve envolvido com o problema do mal, desde essa época, identificando certas atitudes suas como más.

Agostinho nos mostra, então, que o problema do mal não é um problema meramente sistemático ou acadêmico, mas, ao contrário, deixa claro ser uma questão que envolve a vida e a sua

² Para tanto, sobretudo nos dois primeiros capítulos, tomo como referência o estudo realizado na seguinte obra: COSTA, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

³ Cf. *Id.* “Estrutura lógico-argumentativa do problema mal em Santo Agostinho”. *Dissertatio*, Pelotas, n° 13-14, 2001, p. 153.

⁴ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 9. Por sua consistência e profundidade, esta obra também servirá de auxílio nas reflexões empreendidas, especialmente neste capítulo, sobre o problema do mal.

própria experiência⁵. Primeiramente, o bispo de Hipona sente e encara o mal como um problema humano⁶. Antes de se defrontar com o mal, em seus escritos e cuidadosas argumentações, ele mesmo o sente e o experiencia em sua própria carne. Ou seja, o mal se torna, para ele, um problema tão próximo e instigante, que lhe provoca questionamentos e, conseqüentemente, o desejo de voltar-se a ele em escritos mais aprofundados. Se na infância ou no tempo de juventude o mal ainda não se apresentava como um problema tão grave para Agostinho, agora, na maturidade, ao lembrar-se e relatar seu envolvimento pregresso com o mal, percebe a força misteriosa que o envolvia e se vê perplexo diante dela.

Com o propósito de entender o quão era obscura essa ação ou força do mal em suas atitudes, Agostinho destaca alguns pontos importantes no relato sobre o furto das peras, em que ele e alguns amigos roubaram peras do pomar do vizinho. Este episódio, para Agostinho, apresentava inúmeros traços de uma ação má. Ele mesmo relata:

Tua lei, Senhor, condena certamente o furto, como também o faz a lei inscrita no coração humano, e que a própria iniquidade não consegue apagar. Nem mesmo um ladrão tolera ser roubado, ainda que seja rico e o outro cometa o furto obrigado pela miséria. E eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar, pelo pecado em si. Havia, perto da nossa vinha, uma pereira carregada de frutos nada atraentes, nem pela beleza nem pelo sabor. Certa noite, depois de prolongados divertimentos pelas praças até altas horas, como de costume, fomos, jovens malvados que éramos, sacudir a árvore para lhe roubarmos os frutos. Colhemos quantidade considerável, não para nos banquetearmos, se bem que provamos algumas, mas para jogá-las aos porcos. Nosso prazer era apenas praticar o que era proibido. Eis o meu coração, Senhor, o coração que olhaste com misericórdia no fundo do abismo. Que o meu coração te diga, agora, o que procurava então, ao praticar o mal sem outro motivo que não a própria malícia⁷.

⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 29-30: “No entanto, nesse período da meninice, que a meu respeito suscitava menores apreensões do que o da adolescência eu não gostava do estudo e detestava ser obrigado a ele. No entanto, eu era a isso obrigado, e para o meu bem. Mas eu não agia bem, pois só estudava quando coagido. Contra a vontade, ninguém procede bem, ainda que a ação em si mesma seja boa”. [In ipsa tamen pueritia, de qua mihi minus quam de adulescentia metuebatur, non amabam litteras et me in eas urgeri oderam; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene; non enim discerem, nisi cogere. Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit] (*Conf.* I 12,19). No original latino, as citações seguem a seguinte edição: AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia*. Patrologia Latina 32-47. ed. J.-P. Migne. Paris, 1841 (Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino>).

⁶ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 17.

⁷ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 48-49. “Furtum certe punit lex tua, Domine et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas; quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia. Et ego furtum facere uolui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato. Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosus. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret. Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia” (*Conf.* II 4,9).

Percebe-se, já nas *Confissões*, como o problema do mal está presente e envolve o pensamento de Agostinho. Entretanto, como problema teórico ou preocupação sistemática e intelectual, a questão do mal vem à tona com a descoberta da filosofia, em sua juventude, como estudante em Cartago⁸. Em suas *Confissões*, fala da conversão pela qual passou nesse período de estudos em Cartago, especialmente por ocasião da leitura do *Hortensius* de Cícero. A exortação feita por Cícero à filosofia mudou, de certa forma, a perspectiva de Agostinho⁹. Ele viu e sentiu o valor de buscar a sabedoria, vindo a nutrir o ardente desejo de alcançá-la¹⁰.

Seguindo o programa normal do curso, chegou-me às mãos o livro de um tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortensio*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos¹¹.

Neste momento, com a leitura do *Hortensius*, o mal aparece, para Agostinho, como um paradoxo frente ao princípio eudemonístico despertado em seu coração pelo referido livro. Como explicar o princípio aristotélico¹², que Agostinho encontra em Cícero, de que “todos os homens desejam, por natureza, a felicidade, e a realidade dos males praticados pelo homem, dentre os quais os cometidos pelo próprio Agostinho?”¹³

Contudo, apesar de ter abraçado o seu coração a leitura de Cícero, o que chocou Agostinho foi a proposta de Cícero, na qual ele coloca a felicidade apenas como uma busca racional, por caminhos exclusivamente racionais. Podemos imaginar que, para Agostinho, educado no cristianismo, filho de uma mulher cristã fervorosa e, imbuído da idéia da época de que Cristo era a

⁸ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 825; cf. também: COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 22.

⁹ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 256; 259.

¹⁰ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 27.

¹¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 63. “et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia” (*Conf.* III 4,7).

¹² Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *op. cit.*, p. 568-569: “Aristóteles (*eth. Nic.* 1. 7-8) afirma que a felicidade satisfaz as seguintes condições para ser o bem humano mais excelso: 1) como fim último, a felicidade é sumamente digna de ser escolhida, isto é, escolhida sempre e unicamente por si mesma e nunca por razão de nenhuma outra coisa; 2) é completa e global, incluindo as virtudes como bens intrínsecos e os bens externos enquanto asseguram 3) a auto-suficiência da felicidade, a saber, a inclusão de todas as coisas que são boas para os homens, especialmente aquelas sobre as quais temos controle, por exemplo, a virtude; 4) a felicidade não pode aumentar-se pela adição de qualquer outro bem, e 5) é sumamente agradável em si mesma”. As citações desta obra, ao longo do texto, são traduzidas por Mariciane Mores Nunes.

¹³ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 153.

sabedoria de Deus, tornava-se difícil e até mesmo impossível aceitar a idéia de uma sabedoria desvinculada da verdade cristã¹⁴. Chocava-o não ter encontrado nenhuma mensagem cristã no livro¹⁵.

A ânsia de buscar uma resposta ao problema do mal continuava invadindo o pensamento de Agostinho e, como em Cícero, esta resposta lhe foi insuficiente, lança-se agora às Sagradas Escrituras, já que, na própria leitura do *Hortensius*, sentiu a necessidade da sabedoria vinculada à verdade bíblica. Apesar de ter-se desviado moralmente da fé cristã, Agostinho sempre manteve em seu coração uma forte convicção cristã. A chama do cristianismo sempre abraçou o coração de Agostinho e era natural que buscasse, em algum momento, a verdade cristã como auxílio na resolução dessa questão que o ocupava em suas reflexões. É na Sagrada Escritura que ele vai buscar uma explicação para os grandes problemas do universo, da vida e, especialmente, para o problema do mal. No entanto, após ter lido Cícero, Agostinho sente uma ausência de cientificidade e uma dificuldade em ler, compreender e aceitar o conteúdo da Sagrada Escritura. Ela lhe parece um tanto modesta diante da sede e excitação que tinha lhe provocado a leitura de Cícero.

O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande¹⁶.

Em sua incessante busca pela solução do problema do mal, a Bíblia¹⁷ foi como que uma fonte na qual Agostinho bebeu, mas não se sentiu saciado e, nesse momento, optou por aderir à doutrina dos maniqueus, que será tratada com maior profundidade

¹⁴ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 570: “Enquanto para os eudaimonistas clássicos os meios de alcançar a felicidade eram a educação e a formação de hábitos, vemos que para Agostinho o caminho rumo à felicidade foi revelado por Deus através de Cristo”.

¹⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 64: “Mas, no meio de tanto fervor, havia uma circunstância que me mortificava: a ausência de Cristo no livro. Este nome, *por tua misericórdia, Senhor*, o nome do meu Salvador, do teu Filho, meu coração o havia sorvido, com o leite materno quando ainda pequenino, e o conservava no meu íntimo. Qualquer escrito que se apresentasse a mim sem esse nome, por mais literário, burilado e verdadeiro que fosse, não conseguia conquistar-me totalmente”. [sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen *secundum misericordiam tuam, Domine*, hoc nomen salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum non me totum rapiebat] (*Conf.* III 4,8).

¹⁶ *Ibid.*, p. 65. “Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar” (*Conf.* III 5,9).

¹⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 176: “Agostinho nunca viu uma Bíblia.[...] Embora em seu tempo já existissem manuscritos gregos que continham todos os textos das Escrituras, não há testemunho de que Agostinho vira jamais um deles”.

posteriormente, pois se trata de um tema central no *O livre-arbítrio*, obra em que Agostinho procura dar uma resposta consistente a este problema. Em tal escrito, ao ser questionado por Evódio sobre a razão pela qual praticamos o mal, Agostinho enfatiza como o maniqueísmo foi uma importante corrente de pensamento no que se refere à sua busca pela origem do mal.

Ag. Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade¹⁸.

1.2 - Adesão ao maniqueísmo

Quando contava vinte anos, recém-chegado a Cartago, a fim de estudar retórica, Agostinho tinha o cristianismo como uma religião muito próxima e familiar, pois fora educado por uma fervorosa cristã. Contudo, o cristianismo não era, para ele, algo muito enraizado, ainda que, em seu interior, ardesse de entusiasmo pela fé cristã. A busca de Agostinho era por trilhar um caminho que o conduzisse para uma vida mais elevada. Esta foi a sua odisséia espiritual e intelectual¹⁹.

Ao desejo de descobrir onde se encontrava a verdade e como melhor alcançá-la, aliava-se a necessidade de achar uma solução para o problema do mal no universo. Esta era uma questão que, em grande parte, atormentava a mente de Agostinho. Apesar do ardor pelo cristianismo, pareceu-lhe que os cristãos não ofereciam uma solução para a sua dificuldade. Assim, cansado da tentativa de buscar uma explicação para o problema que invadia e povoava sua mente, deixou-se levar pelos hereges maniqueus, esperando encontrar uma resposta à sua questão.

O maniqueísmo exerce grande fascínio sobre Agostinho, posto que reúne em si o apreço pela sabedoria a ele tão caro, despertado anteriormente pela leitura do *Hortensius* de Cícero. A sabedoria era vista como uma verdade que se coloca superior à própria fé, podendo o homem chegar a essa verdade por seus próprios esforços. Essa seita ainda trazia em si o nome de Cristo, pretendendo apresentar-se como o verdadeiro cristianismo. O maniqueísmo se propunha a apresentar uma

¹⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 28. “Aug. Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem” (*De Lib. Arb.* I 2,4).

¹⁹ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 23.

explicação racional do universo e da vida, principalmente uma solução para o problema do mal, que tanto preocupava Agostinho²⁰. Como ele mesmo ressalta, em seu escrito a Honorato, *Da utilidade de crer*, os maniqueus o atraíram e o apanharam em suas redes.

Tu sabes, de fato, ó Honorato: nós acabamos entre tais homens unicamente porque prometiam que, colocada de lado toda a autoridade que incute temor, com a pura e simples razão, teriam conduzido a Deus e libertado do erro aqueles que quisessem escutá-los. Que outra coisa, de fato, uma vez refutada a religião que me tinha sido incutida pelos meus pais desde a infância, me teria impelido a seguir e escutar diligentemente aqueles homens por quase nove anos, afora o fato que diziam que somos dominados pelo medo da superstição e que a fé nos vêm imposta primeiro pela razão, enquanto eles não impelem ninguém a crer se a verdade não foi primeiro discutida e esclarecida? Quem não seria atraído por essas promessas, sobretudo sendo um adolescente de ânimo desejoso do verdadeiro e reto, da mesma forma, soberbo e loquaz pelas discussões sustentadas na escola com alguns homens doutos? Assim, então, eles me encontraram: naturalmente, cheio de desprezo por aquelas que me pareciam fábulas de velhinhas e desejoso de possuir, para atingir-vos, a verdade revelada e íntegra, por eles prometida. Por outro lado, qual comprovado motivo me detinha de prender-me inteiramente a eles? Tanto que permaneci naquele estágio que chamam “dos ouvintes” e não renunciei às esperanças e às atividades deste mundo. Via que eram mais fecundos e ricos de argumentos no contestar a doutrina dos outros do que em serem firmes e seguros no demonstrar a própria. Mas por que devia falar de mim, que já era cristão e católico? Quase exausto e árido por uma profunda sede, me prendi com grande avidez a estas mamas e, gemendo e chorando profundamente, as agitava e espremia a fim de que saísse aquilo que a mim, quase enfraquecido, pudesse ser suficiente para restabelecer-me e restituir-me e esperança da vida e da salvação²¹.

Nesta carta a Honorato, percebemos como os maniqueus representaram uma etapa importante no pensamento de Agostinho. A teoria maniquéia pretendia oferecer-lhe um caminho de resposta às suas múltiplas questões, inclusive, o problema do mal, que foi a preocupação capaz, sobretudo, de mantê-lo escravo dos maniqueus por nove anos.

Os maniqueus, fundados no século III pelo profeta persa Mani, difundiram e propagaram rapidamente sua seita, enquanto crescia igualmente o número de seus adeptos.

Em síntese, podemos dizer que, para os maniqueus, havia duas divindades supremas a presidir o universo: o princípio do Bem e o princípio do Mal – a Luz e as Trevas. Como consequência

²⁰ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 154.

²¹ AGOSTINHO, Santo. *De la utilidad del creer*. In: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: BAC, 1948, v. 4, p. 819. “Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, sprete religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire; nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus: qualem me tunc illi invenerunt, spementem scilicet quasi aniles fabulas, et ab eis promissum, apertum et sincerum verum tenere atque haurire cupientem? Sed quae rursus ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu quem vocant Auditorum tenerem, ut huius mundi spem atque negotia non dimitterem; nisi quod ipsos quoque animadvertendam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere? Sed de me quid dicam, qui iam catholicus christianus eram? quae nunc ubera, post longissimam sitim pene exhaustus atque aridus, tota aviditate repetivi, eaque altius flens et gemens concussi et expressi, ut id maneret quod mihi sic affecto ad recreationem satis esse posset, et ad spem reducendam vitae ac salutis” (*De Utilitate Credendi ad Honoratum I,2*).

moral, afirmavam ter o homem duas almas, cada uma presidida por um desses dois princípios. Logo, o mal é metafísico e ontológico. A pessoa não é livre nem responsável pelo mal que faz. Este é necessário e é imposto ao ser humano.

O problema do mal, que se constituía como uma grande preocupação para Agostinho, se fazia presente e era fundamental na visão maniqueísta. Assim, Agostinho se deixa envolver neste emaranhado de ensinamentos e busca uma explicação para o que o atormenta e habita seu pensamento²².

O maniqueísmo tinha como princípio responder à questão da origem do bem e do mal²³. Para isso, os maniqueus elaboram uma doutrina que tira de Deus e dos homens toda a responsabilidade. Os maniqueus afirmam a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, que estão em constante luta. Eram como que dois reinos, dois mundos, duas naturezas. Uma boa, chamada Deus, e outra má, não criada por Deus. Falando dos dois princípios afirmados pelos maniqueístas, é importante perceber alguns detalhes. O primeiro é o Reino da Luz, a cidade da Paz, onde mora o Pai. Este Deus é de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa um espaço, embora não tenha necessariamente uma forma humana. Ainda enquanto adepto do maniqueísmo, diz Agostinho nas *Confissões*:

E a ti, vida de minha vida, também a ti eu te concebia como entidade que se estende por toda parte, e vai penetrando, através dos espaços infinitos, em todo o universo, e alastrando-se também fora dele na imensidão sem limites. Desse modo, a terra, o céu e todas as coisas te continham, e todas elas encontravam em ti seu limite, enquanto tu não eras limitado por nada. [...] E assim estarias presente nas várias partes do mundo, partindo-te aqui e ali em fragmentos maiores ou menores, conforme as partes maiores ou menores do universo. No entanto, não é assim, mas tu não me havias dissipado as trevas da mente²⁴.

Paralelamente a esse Reino da Luz, existe o Reino das Trevas, identificado como noite da matéria, da carne, do erro. Para os maniqueus, esses dois reinos são incriados, coeternos. Eles têm o mesmo poder, pois ambos podem criar suas emanções. Na luta, medem força em igualdade. Segundo o maniqueísmo, o Reino da Luz é superior ao Reino das Trevas e foram as qualidades do Reino da Luz que provocaram inveja no Reino das Trevas e, desde então, este foi o motivo da luta entre os dois reinos²⁵.

²² Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 58.

²³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 826.

²⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 160-161. “Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. [...] atque ita frustatim partibus mundi magnis magnas, brevibus breves partes tuas praesentes faceres. Non est autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas” (*Conf.* VII 1,2).

²⁵ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 67-68.

Percebe-se, então, que um ponto fundamental da doutrina maniqueísta é a forma como enfrenta as questões morais ou como procura resolver o problema do mal no homem²⁶. Agostinho pensava ter encontrado uma resposta para este problema, pois acreditou com intensidade que não era livre, mas que sua liberdade podia identificar-se com uma parte de si mesmo, que era sua alma boa. A outra parte, que era a matéria, ontologicamente má, contaminava a parte boa ao praticar o mal²⁷.

Nesse período, Agostinho pensava que estava determinado a fazer o mal. Segundo a doutrina dos maniqueus, há no homem uma alma, um eu original, que é ontologicamente bom. Porém, na fusão com o corpo, envenena-se, passando a ser uma alma má, um eu demoníaco. Desse modo, o pecado é considerado conatural à alma em situação carnal²⁸. O mal, para o jovem Agostinho, é algo natural, e não algo moral.

A fim de conseguir a libertação da alma, a moral maniqueísta exigia uma vida rigorosa, baseada num severo ascetismo²⁹. Por meio dela, julgava-se ser possível afastar o homem do mundo material e, assim, libertar a sua alma da matéria e conduzi-la às coisas mais elevadas. Para Mani, tal ascese tinha por objetivo libertar a alma humana das amarras do corpo e, desse modo, libertar a Luz presa na matéria. Tendo em vista que o pecado atrasaria a redenção do homem, isto é, a libertação da Luz aprisionada na matéria, a moral maniqueísta baseava-se numa vida austera, a fim de acelerar o processo de libertação da alma³⁰.

Para Agostinho, durante sua fase maniqueísta, o mal presente nele e em todo o universo não estava relacionado a Deus, que em sua natureza é bom. O mal provinha de um princípio ontológico independente, o reino das Trevas, tão poderoso quanto Deus, que impregnou e continua presente no universo. Além disso, enquanto estava com os maniqueus, Agostinho não via o mal como responsabilidade sua ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza: a matéria³¹. Sobre sua permanência no maniqueísmo, diz Agostinho:

²⁶ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. 2. ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 57; cf. também: COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 100-101.

²⁷ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 101.

²⁸ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 826.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 835.

³⁰ Cf. BROWN, P., *op. cit.*, p. 61-62: “A evitação elaborada de qualquer sentimento íntimo de culpa viria, mais tarde, a se afigurar a Agostinho como o traço mais evidente de sua fase maniqueísta. Os maniqueus eram homens austeros. Na época, eram reconhecidos por seus rostos pálidos, e, na literatura moderna, foram apresentados como provedores do mal soturno pessimismo. No entanto, reservavam esse pessimismo apenas para um lado de si mesmos. Viam o outro lado, sua “mente”, sua “alma boa”, como algo imaculado: tratava-se, literalmente, de uma migalha da substância divina. [...] Para Agostinho, a necessidade de salvar um oásis imaculado de perfeição dentro de si talvez tenha constituído o liame mais profundo de sua adesão aos maniqueus”.

³¹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 103-104.

Conservava ainda a idéia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia o meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu. Na realidade, tudo aquilo era eu, mas a impiedade me dividia contra mim mesmo³².

Por um longo tempo, Agostinho depositou suas esperanças nos maniqueus. Seu esquema parecia combinar com o que ele buscava. Até mesmo para um jovem que crescera em lar cristão, alguns pontos da doutrina dos maniqueus pareciam satisfazê-lo. Um ponto que parecia aproximar-se da visão de Agostinho, por exemplo, era a concepção do bem como oposto ao mal. Um outro ponto, seria a idéia do homem composto de corpo e alma, tendo como tarefa buscar o bem³³. Tais considerações, porém, não lhe foram suficientemente convincentes. O jovem Agostinho alimentava em si, ainda, o desejo de encontrar-se com Fausto, bispo maniqueu, a fim de obter melhores respostas aos seus questionamentos. Sua expectativa era grande, pois Fausto era considerado como um líder maniqueu³⁴.

A explicação maniquéia dispensava o jovem Agostinho de sondar o próprio coração, permitindo que desviasse sua atenção dos tormentos da própria consciência, facultando-lhe pensar e argumentar sobre grandes temas do universo, enquanto fechava os olhos a coisas mais profundas escondidas em seu interior. Enquanto esteve com os maniqueus, uma das questões que lhe parecia satisfatoriamente respondida foi justamente aquela que o inquietou por um longo tempo: o problema do mal.

Mais tarde, porém, percebendo a insuficiência da doutrina maniquéia, especialmente após seu decepcionante encontro com Fausto, Agostinho abandonará, gradualmente, o

³² AGOSTINHO, Santo. *Confissões. op. cit.* p. 121. “Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat” (*Conf. V 10,18*).

³³ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 31.

³⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 108-109: “Tinha vindo a Cartago um bispo maniqueu, chamado Fausto, grande armadilha do diabo, cuja melíflua eloquência envolvera já muitas pessoas. Embora grande admirador dessa eloquência, eu sabia distingui-la da verdade das coisas que era ávido de aprender; eu não reparava tanto no prato do discurso, mas que comida me servia esse famoso Fausto, tão citado pelos seus. Precedia-o a fama de homem competentíssimo nas ciências mais nobres e, em particular de erudito nas letras”. [Iam venerat Carthaginem quidam Manichaeorum episcopus, Faustus nomine, magnus laqueus diaboli, et multi implicabantur in eo per illecebram suaviloquentiae. Quam ego iam tametsi laudabam, discernebam tamen a veritate rerum, quarum discendarum avidus eram, nec quali vasculo sermonis, sed quid mihi scientiae comedendum apponeret nominatus apud eos ille Faustus intuebar. Fama enim de illo praelocuta mihi erat, quod esset honestarum omnium doctrinarum peritissimus et apprime disciplinis liberalibus eruditus] (*Conf. V 3,3*).

maniqueísmo³⁵, a fim de refutar os argumentos maniqueus e, posteriormente, construir uma teoria própria para explicar a origem do mal³⁶.

Embora o encontro com Fausto tenha decepcionado Agostinho, esta foi apenas uma das razões pelas quais veio a abandonar o maniqueísmo, pois, de fato, nunca fora um maniqueu convicto, um “eleito”, mas somente um “ouvinte”³⁷. Para o hiponense, o problema do mal permanece como uma questão não-resolvida³⁸.

³⁵ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 826: “O Agostinho cristão não foi nunca suficientemente capaz de libertar-se a si mesmo de certas heranças maniqueias em sua própria explicação do problema do mal: certo sentido de dicotomia entre o corpo e a alma e, desde logo, da incompatibilidade eterna entre ambos; certo sentido de luta eterna que existe no interior dos seres humanos; certo sentido de desconfiança com referência às coisas materiais, embora na profundidade de sua fé Agostinho encontrasse maneiras cristãs de abordar estes dilemas”.

³⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 113; 114-115; 115; 116: “Durante cerca de nove anos, em que meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, aguardava ansiosamente a chegada desse Fausto. Todos os outros maniqueus, com quem tivera ocasionalmente contato, não sabiam responder às objeções que eu lhes apresentava, e me prometiam que, à chegada dele, e num simples colóquio, seriam resolvidas, com extrema facilidade, essas e outras questões ainda mais graves que eu viesse a propor. Assim, quando ele chegou, travei conhecimento com um homem amável, de fala agradável, capaz de expor de forma muito mais atraente o que os outros dizem. [...] Quando, finalmente, me foi possível, com alguns amigos, fazer que ele me escutasse num momento oportuno, então lhe apresentei algumas dificuldades que me perturbavam. Descobri logo que ele nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o corriqueiro. Tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimas obras de Sêneca, algumas obras de poetas, e umas poucas, de seus correligionários, escritas em latim mais cuidado. E, como se exercitava diariamente na oratória, havia adquirido facilidade de falar, tornada ainda mais agradável e sedutora pelo emprego inteligente de seu talento e de certa graça natural. [...] Depois que me pareceu evidente ser aquele homem incompetente nas ciências em que o considerara competentíssimo, comecei a desesperar de sua capacidade para explicar e resolver os problemas que me angustiavam. [...] Quanto ao mais, o ardor que eu tivera em progredir na seita que abraçara, arrefeceu completamente logo que conheci esse homem, mas não a ponto de desligar-me radicalmente dos maniqueístas. Com efeito, não encontrando solução melhor, decidira contentar-me temporariamente com ela, até encontrar algo mais claro que merecesse ser abraçado. Nessas condições, aquele Fausto, que para muitos se constituía em armadilha mortal, começava já, involuntária e inconscientemente, a desfazer o laço no qual eu havia caído”. [Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum exspectabam istum Faustum. Ceteri enim eorum, in quos forte incurrissem, qui talium rerum quaestionibus a me obiectis deficiebant, illum mihi promittebant, cuius adventu collatoque colloquio facillime mihi haec et si qua forte maiora quaererem enodatissime expedirentur. Ergo ubi venit, expertus sum hominem gratum et iucundum verbis et ea ipsa, quae illi solent dicere, multo suavius garrientem. [...] Quod ubi potui et aures eius cum familiaribus meis eoque tempore occupare coepi, quo non dedeceret alternis disserere, et protuli quaedam, quae me movebant, expertus sum prius hominem expertem liberalium disciplinarum nisi grammaticae atque eius ipsius usitato modo. Et quia legerat aliquas Tullianas orationes et paucissimos Senecae libros et nonnulla poetarum et suae sectae si qua volumina latine atque composite conscripta erant, et quia aderat quotidiana sermocinandi exercitatio, inde suppetebat eloquium, quod fiebat acceptius magisque seductorium moderamine ingenii et quodam lepore naturali. [...] Nam posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaveram, satis apparuit, desperare coepi posse mihi eum illa, quae me movebant, aperire atque dissolvere; [...] Ceterum conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens eo, quo iam quoquo modo irrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret. Ita ille Faustus, qui multis laqueus mortis extitit, meum quo captus eram relaxare iam coeperat nec volens nec sciens] (*Conf.* V 6,10; 6,11; 7,12; 7,13).

³⁷ Sobre a opção de Agostinho em permanecer entre os “ouvintes”, afirma Cremona: “É verdade, na seita tinha preferido ficar entre os ‘ouvintes’, não obstante as solicitações dos hierarcas para levá-lo a entrar no rol dos ‘eleitos’. Mas os ouvintes podiam ter uma mulher, enquanto os eleitos, pelo menos explicitamente, não podiam; e aquele jovem, agora bispo, era de uma paixão tão ardente, que não podia dormir sem o amplexo de uma mulher” (CREMONA, C. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 13, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 129-130, nota 254).

³⁸ Cf. JOLIVET, R. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Traducción G. Blanco et al. Buenos Aires: Ediciones CEPA, 1932, p. 29, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 129-130, nota 254.

Desiludido com a doutrina maniqueia, Agostinho continua em busca de respostas para esta inquietante questão. Antes que possa escrever com maior profundidade sobre o problema do mal, Agostinho entrará em contato com a doutrina neoplatônica³⁹.

1.3 – Adesão ao neoplatonismo

Aos trinta anos de idade, Agostinho vinha para a cátedra de Milão como retor, levando consigo suas inquietudes intelectuais, trazidas do maniqueísmo em crise⁴⁰. Quando chegou a Milão, atraído pelo orador Ambrósio, resolveu, por curiosidade, escutar suas pregações, as quais, de certa forma, foram dissipando as dúvidas que Agostinho possuía dentro de si e que eram ainda do tempo em que estava no maniqueísmo⁴¹. Assim se expressa ao ouvir as palavras do bispo de Milão:

Enquanto abria o coração às palavras eloqüentes, entrava também, pouco a pouco, a verdade que ele pregava. Comecei então a notar que eram defensáveis suas teses, e logo vim a perceber não ser temerário defender a fé que eu supunha impossível opor aos ataques dos maniqueus. E isto sobretudo porque via resolverem-se uma a uma as dificuldades de várias passagens do Antigo Testamento que, tomadas ao pé da letra, me tiravam a vida. Ouvindo agora a explicação espiritual de tais passagens, eu me reprovava a mim mesmo por ter acreditado que a Lei e os Profetas não pudessem resistir aos ataques e insultos de seus inimigos. Todavia, não me sentia no dever de abraçar a fé católica, só pelo fato de que ela podia contar com doutos defensores, capazes de refutar as objeções dos adversários com argumentos sérios. Por outro lado, não me pareciam condenáveis as doutrinas que abraçara: os argumentos de defesa das duas partes equivaliam-se. A fé católica não me parecia vencida, mas para mim ainda não se afigurava vencedora⁴².

Ao entrar em contato com o bispo Ambrósio e com a filosofia neoplatônica, Agostinho encontrou os instrumentos conceituais necessários para recuperar os princípios cristãos que mantinha

³⁹ Cf. BROWN, P. *Agostinho: uma biografia*, p. 112-113: “Em algum momento, talvez no início do verão de 386, Agostinho foi apresentado a essas novas idéias. Obteve ‘através de certo homem, inflado por uma altivez arrogante, [...] alguns livros dos platônicos’. [...] Sugeriu-se, de maneira engenhosa mas sem base suficiente, que ele teria sido instigado a conseguir os escritos dos platônicos por haver observado o tom especificamente platônico de alguns dos sermões de Ambrósio. [...] Só nos é possível reconstituir com dificuldade quais teriam sido esses livros e quem os escreveu. Ao que parece, estariam incluídos muitos tratados de Plotino, na tradução de Mário Vitorino para o latim, e, possivelmente, pelo menos um livro de Porfírio, hoje perdido”.

⁴⁰ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 137.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 138-139.

⁴² AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 126-127. “Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem. Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt videri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes Manichaeos putaveram, iam non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque iridentibus resisti omnino non posse. Nec tamen iam ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam, quia et ipsa poterat habere doctos assertores suos, qui copiose et non absurde obiecta refellerent, nec ideo iam damnandum illud, quod tenebam, quia defensionis partes aequabantur. Ita enim catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret” (*Conf.* V 14, 24).

latentes em seu coração. Esse encontro com o bispo de Milão⁴³ iria culminar, mais tarde, em sua conversão, permitindo que Agostinho pudesse construir sua própria explicação ao problema do mal, com uma forte refutação à doutrina dos maniqueus⁴⁴.

Ao ouvir as Sagradas Escrituras lidas por Ambrósio, o espírito de Agostinho inquietava-se. Assim, começou a perceber que aquele santo homem poderia tirar as dúvidas que ele tinha dos santos livros. Procurou Ambrósio que, em seus sermões e conversas, despertou seu interesse em um ponto que seria de fundamental importância para o seu processo de conversão ao cristianismo, assim como para a superação e a refutação do maniqueísmo: o conceito de substância espiritual, que era desconhecido dele⁴⁵.

Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus: se me fosse possível conceber uma substância espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito. Mas não podia. [...] Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus. Parecia-me, nesse momento de dúvida, que não devia permanecer nessa seita, que eu colocava em plano inferior a alguns filósofos, se bem que recusasse terminantemente confiar a seus cuidados a fraqueza de minha alma, por ignorarem eles o nome de Cristo. Resolvi então permanecer como catecúmeno na Igreja católica, conforme o desejo de meus pais, até que alguma certeza viesse apontar-me o caminho a seguir⁴⁶.

Com Ambrósio, Agostinho daria seus primeiros passos no reencontro com a fé⁴⁷. Porém, o problema da origem do mal permanecia não-resolvido, mesmo com as pregações e as palavras do bispo de Milão. As palavras de Ambrósio aumentavam ainda mais os questionamentos e a preocupação referente à questão do mal. Se existe apenas uma origem ontológica de tudo, Deus, que criou tudo do nada, e não duas forças ontológicas originantes, o Bem e o Mal, como explicavam os maniqueus, como não atribuir a Deus a origem do mal?

⁴³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 125-126: “Assim que cheguei a Milão, encontrei o bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro como um dos melhores, e teu fiel servidor. Suas palavras ministravam constantemente ao povo a substância do teu trigo, a alegria do teu óleo e a embriaguez sóbria do teu vinho. Tu me conduzias a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti”. [Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer] (*Conf.* V 13, 23).

⁴⁴ Para um estudo detalhado da filosofia neoplatônica, cf. ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

⁴⁵ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 139-140.

⁴⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 127. “Tum vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram. [...] Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans Manichaeos quidem relinquendos esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse cui iam nonnullos philosophos praeponeram; quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Statui ergo tandiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem” (*Conf.* V 14, 25).

⁴⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 34.

Eis Deus, e eis as suas criaturas. Deus é bom, poderosíssimo e imensamente superior a elas. Sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente? Ou talvez não exista? Por que tememos então e evitamos o que não existe? Se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer. Portanto, ou o mal que tememos existe, ou o próprio fato de temê-lo é um mal. Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas, criador e criaturas, todos são bons. De onde então vem o mal?⁴⁸

De Ambrósio Agostinho aprendeu que Deus é Uno e Criador e não uma substância corporal ou material, mas espiritual e incorruptível. Também aprendeu a dimensão da espiritualidade da alma e mudou seu posicionamento quanto à autoridade da Bíblia e ao prestígio da Igreja católica⁴⁹. Esses elementos trouxeram grandes mudanças na concepção e na solução do problema do mal.

Enquanto ouvia atenciosamente os sermões de Ambrósio, Agostinho e seus amigos não deixaram de se preocupar com grandes questões intelectuais, dentre as quais merece destaque a questão sobre a origem do mal. No tempo em que fora maniqueu, este problema lhe parecera de fácil solução, uma vez que, segundo os maniqueus, o mal tem sua origem no princípio eterno das trevas. Porém, agora, com as pregações de Ambrósio, que apresentava um único criador, o qual criou todas as coisas do nada, tanto as coisas corpóreas como as incorpóreas, o problema acerca da origem do mal intrigava ainda mais a alma sedenta de Agostinho.

Contudo, mesmo em meio a tantos questionamentos e angústias, que envolviam sua mente, eis que lhe vem o que atribuiu, em suas *Confissões*, como sendo um consolo de Deus ou, como diz Agostinho, um “colírio de dores”⁵⁰:

*Tu, Senhor, permaneces para sempre, mas tua cólera contra nós não dura eternamente. Tu te compadeceste da terra e do pó, e quiseste reformar minhas deformidades. Com um agulhão secreto provocavas em mim a inquietude, para que eu me mantivesse insatisfeito, até que te tornasses uma certeza ao meu olhar interior. Meu tumor diminuía ao contato misterioso de tua mão benfazeja. A vista perturbada e obscurecida de minha inteligência melhorava dia a dia, graças ao colírio de dores curativas*⁵¹.

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 165. “Ecce Deus et ecce quae creavit Deus, et bonus Deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit; et ecce quomodo ambit atque implet ea: ubi ergo malum et unde et qua huc irrepsit? Quae radix eius et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimuletur et excrucietur cor, et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus. Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum?” (*Conf.* VII 5, 7).

⁴⁹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 144.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 152.

⁵¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 171. “Tu vero, Domine, in aeternum manes et non in aeternum irasceris nobis quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea. Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur” (*Conf.* VII 8, 12).

Ainda em Milão, chegam-lhe às mãos alguns livros platônicos, nos quais pôde beber uma filosofia diferente daquela que lera em Cícero e durante seus anos como maniqueu. Agostinho reconhece a importância do contato com a filosofia neoplatônica. É preciso notar os muitos conceitos que, de alguma forma, serviram de alicerce para tratar a questão da origem do mal e como tais conceitos ajudaram-no a refutar e superar a doutrina dos maniqueus. Entretanto, ainda assim, o neoplatonismo não foi suficiente para que Agostinho desse uma resposta à questão do mal, mas serviu como caminho pelo qual pôde elaborar sua própria solução para este intrigante problema:

Quiseste mostrar-me, antes de tudo, como fazes resistência aos soberbos e concedes tua graça aos humildes, e como em tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade, visto que o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens. Tu me proporcionaste, através de um homem inflado de orgulho imenso alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim [...]. Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio⁵².

Em contato com os neoplatônicos, Agostinho esclareceu seu pensamento fundamentado nas concepções platônicas, que estiveram sempre na base de sua própria doutrina⁵³. Plotino realizou uma verdadeira refutação da metafísica clássica e desenvolveu posições novas em relação a Platão e Aristóteles.

O ponto de partida da filosofia de Plotino⁵⁴ está no velho problema da filosofia grega: a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Plotino faz uma tentativa de sintetizar a teoria de Platão e Aristóteles, obtendo como resultado uma doutrina aparentemente dualista, mas com pretensões monísticas⁵⁵.

Na doutrina da emanção de Plotino, o maior problema está na relação entre as três hipóstases primordiais e as substâncias corpóreas, ou seja, na passagem do mundo inteligível ao sensível. “Como conciliar a unidade perfeita, espiritual, eterna, infinita,

⁵² AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 171-172; 175. “Et primo uolens ostendere mihi, quam *resistas superbis, humilibus autem des gratiam* et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod *Verbum* tuum *caro factum est et habitavit* inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos [...]. Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus*” (*Conf.* VII 9,13; 10,16).

⁵³ Cf. FITZGERALD, A. D. *Diccionario de San Agustín*, p. 1067: “Embora esteja sempre presente a autoridade da Escritura, o pensamento de Agostinho revela a influência plotiniana nos seguintes campos: sua concepção de beleza, sua visão de Deus e sua crença na iluminação divina, sua ênfase na alma, sua insistência na purificação da mente como requisito para entender a verdade, a idéia de que o mal é uma privação, sua concepção de tempo e eternidade, e seu desejo de comunidade espiritual e intelectual”. Cf. também: COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 156.

⁵⁴ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 110: “Tais homens [neoplatônicos] viam-se como participantes de um renascimento da filosofia. Um século antes, havia-se redescoberto a doutrina autêntica de Platão: as nuvens se haviam desfeito e este, que era o ensinamento ‘mais refinado e esclarecido’ da filosofia, pudera reluzir com todo o seu brilho nos textos de Plotino – uma alma tão próxima de seu antigo mestre que, nele, Platão parecia reviver. Esses homens chegavam mesmo a ter sonhos em que os filósofos lhes expunham ‘máximas platônicas’ durante seu sono. Damos e esse movimento o nome de ‘neoplatonismo’, porém, os participantes davam-se o nome de ‘platônicos’ – *Platonici* puros e simples, ou seja, herdeiros diretos de Platão”.

⁵⁵ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 157; 160.

imutável e necessária do *Uno* com a natureza finita, corporal, múltipla e contingente dos seres corpóreos, sem abandonar o monismo?”⁵⁶ Para Plotino, a questão não é a separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, mas a conciliação entre essas duas realidades.

Segundo Plotino, todo o ente é tal em virtude de sua unidade. Em retirando a unidade, retira-se também o ente. Há princípios de unidade, mas todos pressupõem um único princípio de unidade, que se denomina *Uno*. Na dimensão material, o licolitano o concebe como infinito e o caracteriza como potência produtora ilimitada. O termo que Plotino utiliza com frequência é Bem, ou melhor, aquilo que é o Bem para todas as coisas. Em suma, o Bem é absolutamente transcendente. O *Uno* é atividade autoprodutora e o Bem que dá origem a todas as outras coisas.

Plotino apresenta uma explicação metafísica do cosmo pela teoria da emanção, onde tudo é explicado a partir de um único ponto ontológico – o *Uno*. Ou seja, no Princípio, o *Uno* é tudo o que existe (monismo). E dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Por outra, Plotino procura mostrar que a passagem do *Uno* à multiplicidade dos seres não é direta, mas que tudo deriva do *Uno* por desdobramentos ou processões, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição⁵⁷.

No ápice de tudo está o *Uno*, a unidade perfeita, eterna, infinita e necessária. Dele procede a Inteligência ou *Noûs*, a qual, sendo a mais perfeita de todas as processões, marca o início da multiplicidade. A Inteligência traz consigo uma divisão interna. Por um lado, ela contempla o *Uno* e, por outro, ela é razão consciente de si mesma. A terceira hipóstase, a Alma do mundo, emana do poder criador da Inteligência ou *Noûs*. A Alma do mundo, a exemplo do *Noûs*, também apresenta uma divisão interna. De um lado, ela é atividade intelectual, voltada a contemplar o *Uno*. De outro, ela relaciona-se com o mundo sensitivo, multiplicando-se, sem se dividir ou perder sua unidade. Apesar de sua natureza espiritual e divina, a Alma do mundo, através das almas particulares, é chamada a unir-se à matéria sensível. Ela entra em íntima relação com o mundo sensitivo. Contudo, mesmo tendo essas duas faces, não significa que a natureza da Alma seja algo misto de corpóreo e incorpóreo. Plotino insiste em seu caráter imaterial e espiritual. A Alma do mundo é considerada como o princípio animador do universo, que dá vida a todos os corpos e a todos os seres. À Alma do mundo cabe o papel de fazer a transição ou garantir a conciliação entre o mundo sensível e o mundo inteligível⁵⁸.

Todavia, ao juntar-se à matéria, para com ela formar os corpos, a alma está sujeita à corrupção. De natureza divina, a alma é tocada pela matéria que, por sua vez, é o mal em potência. Desse modo, a alma poderá sofrer males, dentre os quais, os erros do conhecimento sensível,

⁵⁶ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 171-172.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 161-164.

provocados pela matéria, uma vez que, para Plotino, o mundo sensível, enquanto tal, é uma mentira⁵⁹.

Para Plotino, a matéria⁶⁰ é a responsável por conduzir nossa alma ao erro. É o engano provocado pelas nossas sensações que leva a alma à corrupção e ao desvio da verdade. O caminho pelo qual o mal chega a corromper e escravizar a alma é o caminho da matéria, da realidade sensível, pois é na matéria que está a possibilidade do mal.

A matéria é sempre o extremo limite do Uno, uma vez que, para além dela, não há mais processão alguma ou não existe mais nada. Ela é o lugar da obscuridade, da multiplicidade e, portanto, fonte e possibilidade do mal. Contudo, não significa dizer que a matéria seja um mal em si, como pensavam os maniqueus, mas o lugar onde o mal acontece, pois ela é a possibilidade do mal, ou seja, é o mal enquanto potência e não enquanto ato⁶¹.

Mesmo valendo-se de conceitos neoplatônicos, Agostinho não aceitaria a idéia da matéria como fonte de corrupção para a alma. Para ele, a matéria não pode ser considerada fonte do mal, uma vez que, foi o criador quem a fez e a formou. O grande autor do universo, Deus, fez todas as coisas boas e, desse modo, o mal não é algo natural em sua criação. Para o bispo de Hipona, o mal se dá através da livre vontade humana.

Ag. [...] Com efeito, não existe um só e único autor [do mal]. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário⁶².

Para Plotino, o mal exerce uma função necessária no cosmo. O mal faz parte, como elemento necessário, dentro da degradação da perfeição, expressa na multiplicidade das essências⁶³. Ele faz parte da ordem do universo. Para o licolitano, o mal é a negação do Bem maior. Segundo o autor das *Enéadas*, o mal não é senão uma necessária limitação do ser contingente. Desse modo, o mal não

⁵⁹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 176.

⁶⁰ Cf. PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, nota e bibliografia di Giuseppe Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice. Milano: Rusconi, 1996, p. 265: “Occupata dunque dai due <generi di esseri>, essa non è in atto nè l’uno nè l’altro, ma solo le è concesso di essere in potenza come un fantasma fragile e vago, incapace d’essere formato. Essa è dunque un fantasma in atto, e quindi una menzogna in atto, cioè una vera menzogna, o meglio il reale non-essere” (*En. II 5,5*). [Ocupada, pois, dos dois gêneros de ser, ela [a matéria] não é em ato nem um nem outro, mas somente lhe é concedido de ser em potência como um fantasma frágil e vago, incapaz de ser formado. Ela é, pois, um fantasma em ato, e, portanto, uma mentira em ato, isto é, uma verdadeira mentira, ou melhor, o real não-ser (*En. II 5,5*)]. A tradução desta citação é de minha responsabilidade:

⁶¹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 178-180.

⁶² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 26. “Aug. [...] non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Dei vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate” (*De Lib. Arb. I 1,1*).

⁶³ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 181.

incomoda a beleza do universo e é reduzido a um problema estético, mas isso não satisfazia o inquieto coração de Agostinho.

Apesar das diferenças entre o pensamento de Agostinho e a doutrina neoplatônica⁶⁴, o hiponense valeu-se de muitos conceitos neoplatônicos na construção de sua resposta ao problema do mal. Nesse sentido, é importante ressaltar uma noção neoplatônica que teria muitos reflexos no pensamento futuro de Agostinho. Trata-se da noção de “nada”, ou, como define Plotino, o “não-ser”. Plotino define o “não-ser” ou “nada” como o “informe”, o “indeterminado”. O licopolitano identifica o não-ser com a matéria. No entanto, tal noção plotiniana, para Agostinho, ainda não resolvia plenamente o problema do mal, uma vez que, o mal era colocado como algo natural, substancializado na matéria⁶⁵. É importante notar que, a partir da noção de uma origem natural do mal, defendida por Plotino, ainda não era possível conceber uma noção de culpa, ou melhor, de responsabilidade frente ao mal, problema de fundamental importância, que será enfrentado por Agostinho, sobretudo em sua obra *O livre-arbítrio*.

Outra noção neoplatônica que servirá de base para o desenvolvimento do pensamento de Agostinho é a noção de substância espiritual, que o ajudou, inclusive, a superar o materialismo maniqueu. Enquanto estava com os maniqueus, Agostinho aprendeu que toda substância, incluindo Deus, devia ser pensada como coisa corpórea. Com a noção de substância espiritual, ao contrário do que ensinavam os maniqueus, o hiponense confirma a idéia cristã, aprendida com Ambrósio, de que Deus é ser Uno, de substância espiritual e transcendente. A partir de então, Agostinho vê ser Deus uma substância espiritual que tudo transcende e tudo governa.

Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus, por ti suspiro *dia e noite*⁶⁶.

⁶⁴ Cf. TURRADO, A. El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en *La Ciudad de Dios de San Agustín*. *Revista Agustiniana*, Madrid, v. 38, n. 72, 1995, p. 762, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 181: “Para Agostinho, os males não podem ser naturais; para Plotino, sim. Sem eles, para Agostinho a ordem seria perfeita; para Plotino, ela não existiria. Para Plotino, o mal e o pecado não têm que se ajustar à ordem, formam parte necessária dela e a compõem. Para Agostinho, perturbam a ordem, da qual não formam parte natural; se se ajustam à ordem, é exercendo uma função acidental, não-essencial”.

⁶⁵ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 179-180.

⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 175. “Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte” (*Conf. VII 10,16*).

É nítida a importância do neoplatonismo para o pensamento de Agostinho. No entanto, é preciso ter em mente que, apesar de o Bispo de Hipona ter-se apropriado de muitas noções neoplatônicas, estas foram apenas um meio, um instrumento para que Agostinho se lançasse e progredisse sempre mais em sua própria vivência e visão do cristianismo, especialmente naquela questão que tanto o preocupava: a causa de praticarmos o mal. A conclusão a que Agostinho chega é a de que o mal é a privação de um bem⁶⁷. Sendo assim, o mal, considerado em si mesmo, não existe.

Em Agostinho, como veremos posteriormente, o mal é tratado como um problema moral, que envolve, fundamentalmente, a responsabilidade daquele que pratica a ação. Para o bispo de Hipona, a causa de procedermos mal está no livre-arbítrio da vontade.

⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões. op. cit.* p. 176: “Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem”. [Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumpetur, non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono] (*Conf.* VII 12,18).

II – A PERGUNTA SOBRE A ORIGEM DO MAL: O ENSAIO DE UMA RESPOSTA

A pergunta pela origem do mal continua presente no pensamento de Agostinho: “Se tudo provém de Deus, que é o Bem, de onde provém o mal?” Depois de ter permanecido durante um longo tempo no maniqueísmo, que propunha uma explicação dualista para o problema do mal, Agostinho encontra em Plotino alguns conceitos que lhe serão úteis para a solução dessa questão. No entanto, nem o maniqueísmo nem o neoplatonismo foram suficientes para responder aos questionamentos do inquieto coração de Agostinho.

Agostinho mostra que, no universo criado por Deus, não há espaço para a desordem e para o mal. Segundo a concepção agostiniana, o mal não é algo natural na criação, mas fruto de uma desordem, introduzida pela livre vontade do homem. Para chegar a tal conclusão, o bispo de Hipona analisa pormenorizadamente as características com as quais o mal se reveste. Desse modo, Agostinho examina o problema do mal em três níveis: físico, metafísico-ontológico e moral.

Para Agostinho, somente os seres dotados de razão podem ser responsabilizados pelo mal, pois somente os seres dotados de tal faculdade são capazes de distinguir a justa ordem estabelecida por Deus. Porém, por serem dotados de vontade, podem optar livremente em afastar-se da ordem estabelecida pelo criador, provocando a desordem, que é o mal, distanciando-se do caminho da felicidade.

2.1 – A criação em Agostinho

Ao falar sobre a criação, Agostinho observa a existência de um único criador, que fez tudo do nada e a tudo governa. Enfatiza, ainda, que toda a obra criada é boa:

Graças te damos, Senhor! Vemos o céu e a terra, tanto a parte corpórea superior e inferior, como também a criação espiritual e corpórea. [...] Vemos a face da terra ornar-se de animais terrestres e o homem feito à tua imagem e semelhança, isto é, tendo raciocínio e inteligência, superior a todos os animais irracionais. E como na alma do homem há uma parte que delibera, e por isso governa, e outra parte que é submissa pela obediência, assim vemos a mulher feita para o homem fisicamente. De fato, ela possui, quanto à inteligência racional, uma natureza igual a dele, mas, quanto ao sexo, é submissa ao sexo masculino, tal como o impulso para agir está subordinado à inteligência que concebe a norma de ação. Contemplamos todas essas coisas e vemos que cada uma é boa, e que todas em conjunto são muito boas⁶⁸.

Para Agostinho, toda a criação se assenta no princípio de que Deus é um ser único e criou todas as coisas por um ato livre de amor e a partir do nada⁶⁹. Deus é o único criador e todas as coisas dele procedem. Porém, para os neoplatônicos, embora todas as coisas procedam do Uno, não procedem diretamente Dele, mas há mediações realizadas pelo Noûs, que procede do Uno, e pela Alma do mundo que, por sua vez, procede do Noûs. Cabe à Alma do mundo organizar e governar o mundo sensível. Assim, a transcendência ou a excelsitude do Uno permanece inteiramente resguardada. Os maniqueus, diferentemente, defendiam que o mundo veio de dois princípios eternos: o Bem e o Mal. Os dois mundos ou reinos deles derivados são coeternos e eternos com seus respectivos criadores⁷⁰. No maniqueísmo, a matéria é eterna e aparece como um princípio independente de Deus. Procurando refutar as doutrinas das quais havia anteriormente se aproximado, Agostinho não se cansa de afirmar, contra o maniqueísmo, que, na visão cristã, a criação se dá *ex nihilo*⁷¹ e, contra o neoplatonismo, ressalta que não há diferença entre as pessoas da Trindade, o que ocorre com a chamada trindade plotiniana⁷².

O principal objetivo de Agostinho era o de refutar a idéia maniqueísta de que a origem do mal se encontra no universo físico, no princípio eterno das Trevas, o princípio do Mal, contrário

⁶⁸ AGOSTINHO, Santo. *Confissões. op. cit.* p. 413-414. “*Gratias tibi, Domine! Videmus caelum et terram, sive corporalem partem superiorem atque inferiorem sive spiritalem corporalemque creaturam, [...]. Videmus terrenis animalibus faciem terrae decorari hominemque ad imaginem et similitudinem tuam cunctis irrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intellegentiae virtute, praeponi. Et quemadmodum in eius anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud, quod subditur ut obtemperet, sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationalis intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam. Videmus haec et singula bona et omnia bona valde*” (*Conf. XIII 32,47*).

⁶⁹ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 175.

⁷⁰ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 228.

⁷¹ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E., *op. cit.*, p. 174: “Deus fez as coisas do nada, - não da Sua substância, mas por Seu poder; nem de alguma matéria pertencente a outrem ou anterior às coisas produzidas. As coisas foram feitas de matéria criada por Deus [...]”.

⁷² Cf. FRAILE, G. Plotino. *In: Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1956, p. 733, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 164, nota 50: “As três hipóteses, o Uno, a Inteligência e a Alma, é o que se têm chamado a trindade plotiniana. São três hipóteses distintas, inferiores uma às outras e não consubstanciais e idênticas em essência [...], são completamente distintas da Trindade do dogma católico”. Segundo a visão católica, “Embora a obra da criação seja particularmente atribuída ao Pai, é igualmente verdade de fé que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o único e indivisível princípio da criação. Só Deus criou o universo, livremente, diretamente, sem nenhuma ajuda. Nenhuma criatura tem o poder infinito que é necessário para ‘criar’ no sentido próprio da palavra, isto é, produzir e dar o ser àquilo que não o tinha de modo algum (chamar à existência ‘*ex nihilo*’)” (*Catecismo da Igreja Católica*, 316-318).

ao princípio eterno do Bem, da Luz. No entanto, o bispo de Hipona questionava-se constantemente sobre a presença do mal em meio à beleza da obra criada por Deus⁷³.

Para dar uma resposta ainda mais contundente aos maniqueus, Agostinho retoma o livro do Gênesis, afirmando que o mundo não é coeterno com Deus, ou seja, que a matéria não é preexistente, pois passou a existir no momento em que Ele a criou⁷⁴, mostrando que a “eternidade de Deus” difere da “eternidade dos tempos”⁷⁵.

Agostinho acreditava e defendia a posição de que Deus é o criador de todas as coisas, que foram feitas do nada. Para o bispo de Hipona, a criação aconteceu e continua acontecendo, até hoje, progressivamente. Para isso, a obra da criação é dividida em três momentos. Num primeiro momento (*creatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*, de acordo com o relato do livro do Gênesis. Primeiramente, a matéria foi feita sem forma, para que dela, mais tarde, se fizessem todas as coisas, ordenadas e formadas. A matéria informe é, pois, o substrato do qual irão sair todos os seres⁷⁶.

O que está escrito em seguida no livro do Gênesis: *Ora, a terra estava vazia e vaga*, é criticado pelos maniqueus, que dizem: “Como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra já era vazia e vaga?”. Desse modo, ao quererem criticar as Escrituras, em vez de procurar conhecê-las, não compreendem as coisas mais evidentes. O que se poderia dizer com maior clareza que o afirmado: *No princípio, Deus criou o céu e a terra: ora, a terra estava vazia e vaga?* Ou seja, no princípio, Deus criou o céu e a terra, mas a terra que Deus criou estava vazia e vaga, antes de Deus providenciar com variedade bem ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e fundamentos⁷⁷.

⁷³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 29: “Ag. [...] E ninguém terá de Deus um alto conceito, se não crer que ele é todo-poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se não fosse auto-suficiente. Isso porque tirou tudo do nada”. [Aug. [...] nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit; nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia] (*De Lib. Arb.* I 2,5).

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 28: “Ag. Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?”. [Aug. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum] (*De Lib. Arb.* I 2,4).

⁷⁵ Cf. *Id. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: Id. Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 504: “Não afirmamos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem a sua eternidade, a qual somente Deus possui. Pois o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou, e por isso se denominam tempos eternos. Contudo, os tempos não são eternos como Deus é eterno, porque Deus, que é o criador dos tempos, existe antes dos tempos”. [Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum] (*De Gen.* I 2,4).

⁷⁶ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 231-232.

⁷⁷ AGOSTINHO, Santo. *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: Id. Comentário ao Gênesis*, p. 505-506. “Quod autem sequitur in libro Geneseos: *Terra autem erat invisibilis et incomposita*, sic reprehendunt Manichaei, ut dicant: Quomodo fecit Deus in principio coelum et terram, si iam et terra erat invisibilis et incomposita? Ita, cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intellegunt. Quid enim manifestius dici potuit, quam hoc dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram; terra autem erat invisibilis et incomposita*; id est: In principio fecit Deus coelum et terram; terra autem ipsa quam fecit Deus, invisibilis erat et incomposita, antequam Deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret” (*De Gen.* I 3,5).

Partindo do princípio bíblico da criação a partir do nada e da noção de participação recebida de Plotino, Agostinho quer demonstrar, contra o dualismo maniqueu, que todos os seres do universo vieram de um único princípio: Deus. Além disso, para Agostinho, não existe necessitarismo algum da parte de Deus no ato da criação, mas um ato livre de amor⁷⁸.

A ordenação do informe por parte de Deus, “isto é, a formação dos seres, a partir da matéria informe”⁷⁹, dá-se no segundo momento da criação (*creatio secunda*)⁸⁰.

Há ainda um terceiro momento, no qual ocorre a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados, através das *rationes seminales*⁸¹. “Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua

⁷⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus*. In: *Id. Comentário ao Gênesis*, p. 504-505: “Do mesmo modo, todas as coisas que Deus criou são muito boas, mas não são tão boas quanto Deus é bom, porque ele as fez, porque foram feitas por ele. Não as gerou de si mesmo para serem o que ele é, mas as fez do nada, para não serem iguais nem sequer a ele pelo qual foram feitas, e nem a seu Filho, por meio do qual foram feitas. Isso está de acordo com a razão. Portanto, se eles [os maniqueus] disserem: “Por que aprovou a Deus criar o céu e a terra?”, deve-se responder-lhes que primeiramente aprendam o poder da vontade humana os que desejam conhecer a vontade de Deus. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Com efeito, se a vontade de Deus supõe uma causa, há de ser algo que anteceda à vontade de Deus; e isso não se deve pensar. Portanto, àquele que diz: “Por que Deus fez o céu e a terra?”, deve-se responder: porque quis. Pois a vontade de Deus é a causa do céu e da terra e, por isso, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Aquele que diz: “Por que quis criar o céu e a terra?”, está à procura de algo maior que a vontade de Deus; entretanto, nada maior se pode encontrar que ela”. [“sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt; iustum est enim. Si ergo isti dixerint, Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest] (*De Gen.* I 2,4).

⁷⁹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 232.

⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus*. In: *Id. Comentário ao Gênesis*, p. 510: “Acredita-se com toda razão que Deus criou todas as coisas do nada, pois, embora todas as coisas dotadas de forma tenham sido feitas desta matéria, contudo, esta matéria foi feita do nada absoluto. [...] O Deus todo-poderoso não recebeu ajuda de qualquer coisa que ele não fizera para fazer o que ele queria. Com efeito, se para aquelas coisas que queria fazer fosse ajudado por algo que ele não fizera, não seria onipotente. Pensar isso é sacrílego”. [Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. [...] Omnipotens autem Deus nulla re adiuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adiuvaebat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens: quod sacrilegum est credere] (*De Gen.* I 6,10).

⁸¹ Cf. *Id. Confissões*, p. 309: “O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criados. Ora, o que foi criado e todavia existe, em si nada tem que antes não existisse”. “Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat” (*Conf.* XI 4,6); COPLESTON, F. San Agustín. In: *Id. Historia de la Filosofía: de San Agustín a Escoto*. Traducción Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983, v. II, p. 83, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 233: “Deus criou, certamente, todas as coisas juntas, mas não criou todas nas mesmas condições; muitas coisas foram criadas invisivelmente, latentemente, potencialmente, em germes, em suas *rationes seminales*”. Ver também: BOEHNER, P.; GILSON, E., *op. cit.*, p. 178-179. É importante ter presente, ainda, que a idéia de *rationes seminales* não é algo original em Agostinho, mas “ocupava um lugar comum na filosofia, na época de Agostinho, e remonta ao *lógoi spermatikoi* dos estoicos” (MARKUS, R. A. Agustín. In: O’CONNOR, D. J. (comp.). *Historia crítica de la Filosofía Occidental (II): la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno*. Traducción Néstor Míguez. Barcelona: Paidós Studio, 1983, p. 63, *apud* COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 232-233, nota 35).

Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres”⁸². Assim, Deus continua a criação através dos tempos⁸³.

Ao meditar sobre a criação, Agostinho busca a presença de Deus nas obras por Ele criadas. Desse modo, percebeu a existência de uma ordem que tudo regia e dava beleza à criação. Deus teria projetado seres que fossem perfeitos e vivessem a perfeição. Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita. Contudo, para ele, o que permanece como uma incógnita é a questão do mal⁸⁴. Como falar da origem do mal, dentro de um universo criado e governado por Deus, no qual percebe-se a bondade do criador em cada criatura?

Na verdade, Agostinho percebeu que a desordem provinha do próprio homem e não da natureza em si. Havia homens que estavam contra a ordem estabelecida por Deus e, desse modo, provocavam a desordem na natureza devido ao seu mau comportamento diante da criação. Para Agostinho, o mal era a subversão da ordem criada por Deus⁸⁵.

Dado que Deus é todo-poderoso, tendo criado um mundo perfeitamente ordenado e acompanhando, em sua providência, as criaturas, a dificuldade relativa ao problema do mal se torna desconcertante. Tal questão aparece claramente retratada nas dúvidas de Evódio⁸⁶.

No que diz respeito ao problema do mal, Agostinho apresenta uma idéia muito diferente daquelas propostas por Plotino e pelos maniqueus. Para o licopolitano, a matéria é a possibilidade do mal⁸⁷; em Agostinho, a matéria é considerada boa por ter sido criada por Deus. Para o bispo de

⁸² Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 232.

⁸³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Comentário literal ao Gênesis*. In: *Comentário ao Gênesis*, p. 218: “Agora tanto estão concluídas como estão iniciadas as obras que Deus, ao criar o mundo, criou no princípio ao mesmo tempo para se desenvolverem nos tempos posteriores. Estão certamente concluídas porque não possuem em suas naturezas próprias, pelas quais agem no decorrer dos tempos, nada do que nelas não foi feito causalmente. Pelo contrário, estão iniciadas, porque havia como que sementes de coisas futuras que haveriam de brotar de seu estado latente para o visível em lugares adequados no decorrer dos tempos”. [Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creavit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata vero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda] (*De Gen. ad litt.* VI 11,18).

⁸⁴ Cf. *Id. Confissões*, p. 177: “De fato, o nosso Deus criou todas as coisas muito boas. [...] Em ti o mal não existe de forma alguma; e não só em ti, mas em quaisquer criaturas tomadas em sua universalidade. Porque, fora da tua criação nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida” [...] quoniam fecit Deus noster omnia bona valde [...] Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra te non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei] (*Conf.* VII 12,18; 13,19).

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 180: “E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores; e, esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente”. [Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras] (*Conf.* VII 16,22).

⁸⁶ Cf. *Id. O livre-arbítrio*, p. 54: “Ev. [...] Na verdade, cremos pela fé que o homem foi criado por Deus e formado de modo perfeito, e que foi por si mesmo e por sua própria vontade que se precipitou de lá, nas misérias desta vida mortal. Entretanto, mesmo guardando essas verdades com uma fé muito firme, eu ainda não consigo entender tudo isso muito bem”. [Ev. [...] Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata vita constitutum, ut ad aerumnas mortalis vitae ipse inde propria voluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intellegentia nondum assecutus sum] (*De Lib. Arb.* I 11b, 23).

⁸⁷ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 186.

Hipona, como veremos adiante, o mal reside na perversão da vontade humana diante da criação, ou seja, a origem do mal, enquanto possibilidade, está no livre-arbítrio, pois tal faculdade, enquanto criação de Deus, é perfeita em si mesma, mas permite que o homem se afaste da ordem estabelecida pelo criador. Para os maniqueus, diferentemente, há dois princípios: o princípio eterno da Luz, o princípio do Bem, e um princípio eterno das Trevas, o princípio do Mal, segundo o qual a origem do mal já está presente no universo físico⁸⁸.

2.2 – O mal

Ao problema da criação está ligado o grande problema do mal, que ocupou a mente de Agostinho desde a sua juventude. A explicação dada pelo bispo de Hipona ao problema do mal abarca, sobretudo, o desenvolvimento de sua obra *O livre-arbítrio*. Neste escrito, Agostinho procura, com afinco, responder ao problema do mal. Em *O livre-arbítrio*, a questão do mal constitui o pano de fundo para o diálogo de Agostinho com seu interlocutor Evódio. Refutando os maniqueus, os quais, negando o livre-arbítrio da vontade, pretendem fazer recair sobre Deus a responsabilidade pelo mal, Agostinho procura construir uma resposta própria para tal questão. No início do diálogo, fica evidente a preocupação em saber de onde provém o mal e quem será seu autor, ou seja, como explicar a origem e existência do mal no universo criado por Deus?

Evódio Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal? *Agostinho* Dir-te-ei se antes me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo “mal” em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal. *Ev.* Quero saber a respeito de um e de outro. *Ag.* Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo – , Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo – e negá-lo seria blasfêmia – , Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo – , Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo. *Ev.* Haverá então algum outro autor do primeiro gênero de mal, uma vez estar claro não ser Deus?⁸⁹

Com base na pergunta inicial de Evódio, Agostinho desenvolverá uma séria reflexão sobre a origem do mal. Durante séculos, a explicação dada por Agostinho a esse problema

⁸⁸ Sobre a moral maniqueia, cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 100-121.

⁸⁹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 25. “EVODIUS - Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali? AUGUSTINUS - Dicam, si planum feceris de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum. *Ev.* - De utroque scire cupio. *Aug.* - At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundum auctor est Deus. *Ev.* - Est ergo alius auctor illius mali, cuius Deum non esse compertum est?” (*De Lib. Arb.* I 1,1).

tornou-se ponto de referência, e, ainda hoje, conserva sua importância, pois, como o atesta Albert Camus, a questão parece não encontrar uma resposta satisfatória⁹⁰.

De fato, para Agostinho, o mal parecia não ter lugar na criação feita por Deus. Para o bispo de Hipona, no universo criado por Deus, não há espaço para a desordem natural, nem para o acaso, uma vez que tudo obedece à ordem estabelecida pelo Criador⁹¹. Assim, a realidade do mal não é algo natural e necessário no contexto da criação, pois todas as coisas que existem são boas. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma que tudo o que faz parte da ordem do universo foi assim disposto por aquele que é o criador e o sumo Bem, do qual todas as coisas dependem para a sua existência. Tudo o que provém de Deus é bom e foi feito para permanecer unido a ele, segundo a ordem por Ele estabelecida⁹².

Para Agostinho, o problema do mal sempre se apresentou como um paradoxo, visto que a preocupação do hiponense era a de poder encontrar uma explicação para a origem do mal no universo criado e governado por um Deus sumamente bom e onipotente. Se Deus é perfeita bondade e onipotência, então o mal não pode existir. Contudo, Agostinho percebia, desde a sua juventude, que o mal era uma realidade muito poderosa. Desse modo, como explicá-lo? Qual será sua origem? Se admitirmos a existência do mal, surge o desafio de buscar uma explicação para a sua origem. Quem será o autor do mal? Sendo assim, no que diz respeito à bondade do criador, ou temos de afirmar que Deus não é completamente bom e, dessa forma, permite o mal, ou afirmá-lo como o autor do mal. Outra alternativa, ainda, seria admitir que Deus não é onipotente e que, por isso, apesar de ser sumamente bom e querer evitar o mal, é impotente para impedi-lo. Assim, o dilema que se apresentava a Agostinho era o seguinte: como explicar a realidade do mal, admitindo um Deus sumamente bom e onipotente?⁹³

⁹⁰ Cf. CAMUS, Albert *apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 3: “Mal e dor, que são expressão do *absurdo* presente na vida humana, são não apenas inaceitáveis, mas também injustificados, caso se acredite na existência de um Deus Amor e Providência. Por que um Deus que *ama* as suas criaturas e que deveria protegê-las tolera, então, que elas sofram? Qual é a justificação, caso se acredite na existência de Deus, da presença do mal e da dor no mundo?”

⁹¹ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 159.

⁹² Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 192: “Ag. [...] Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tomando-a menos boa, ela é indubitavelmente boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa”. [Aug. [...] Quapropter quod verissime dicitur, omnis natura in quantum natura est, bona est: quia si incorruptibilis est, melior est quam corruptibilis; si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est] (*De Lib. Arb.* III 13,36b).

⁹³ Cf. EPICURO *apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*, p. 29: “Deus ou quer impedir os males e não pode ou pode e não quer; ou não quer nem pode; ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente – o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso – o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente; portanto, nem mesmo é Deus. Se quer e pode, que é o único conveniente a Deus, de onde provém, então, a existência dos males? Por que não os impede?”

A questão relativa ao mal sempre ocupou um lugar central nas especulações de Agostinho. A busca por uma resposta satisfatória a tal questão fez o hiponense percorrer um longo caminho, envolvendo diversas correntes filosóficas, segundo a descrição até aqui realizada. Nas palavras de Agostinho, percebe-se a sede profunda por encontrar uma solução aos seus questionamentos acerca da origem do mal⁹⁴.

Se tudo provém de Deus, que é sumamente bom e onipotente, de onde provém o mal? Após sua passagem pela doutrina maniqueísta e, tendo-se sentido insatisfeito com a explicação dualista de tal doutrina, Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão. Com os neoplatônicos, o hiponense aprendeu que o mal não é um ser, mas a deficiência e privação do ser. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho declara que toda natureza enquanto tal é boa, o mal não é uma substância, mas uma privação do bem:

Ag. [...] Toda natureza (*natura*) que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível; ou bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção a privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudicar. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim, esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção⁹⁵.

Ainda que o maniqueísmo e o neoplatonismo tenham constituído importantes passos na construção de uma resposta ao problema do mal, Agostinho aprofunda ainda mais a questão. O problema do mal passa a ser examinado em três níveis: metafísico-ontológico, físico e moral⁹⁶.

Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe nenhum tipo de mal. O que existe são graus diferentes de ser, uns superiores e outros inferiores. Em relação a Deus, que é infinito e superior a qualquer criatura, os demais seres por ele criados são limitados, contingentes e sujeitos às

⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 169-170: “Desse modo, ó meu Socorro, tu me havias libertado dessas cadeias. Eu, porém, continuava a procurar a origem do mal, e não encontrava resposta. No entanto, não permitias que o turbilhão de pensamentos me afastasse da fé. Eu acreditava em tua existência, na imutabilidade de tua substância, no teu governo sobre os homens, na tua justiça. Acreditava que em Cristo, teu Filho e Senhor nosso, e nas Sagradas Escrituras, garantidas pela tua Igreja católica, havias colocado o caminho da salvação para humanidade, a fim de atingir a vida que começará depois da morte. Essas verdades estavam firmes e bem arraigadas no meu espírito; eu, porém, estava ansioso para conhecer a origem do mal”. [Iam itaque me, *adiutor meus*, illis vinculis solveras, et quaerebam, unde malum, et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, Domino nostro, atque Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est. His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo quaerebam aestuans, unde sit malum] (*Conf.* VII 7,11).

⁹⁵ *Id.* *O livre-arbítrio*, p. 191-192: “*Aug.* [...] Omnis natura quae minus bona fieri potest, bona est; et omnis natura dum corrumpitur, minus bona fit. Aut enim non ei nocet corruptio, et non corrumpitur; aut si corrumpitur, nocet ei corruptio: et si nocet, minuit aliquid de bono eius, et eam minus bonam facit. Nam si penitus eam privat omni bono, quidquid eius remanebit, iam corrumpi non poterit; quia nullum erit bonum cuius ademptione possit nocere corruptio cui autem non potest nocere corruptio, non corrumpitur. Porro natura quae non corrumpitur, incorruptibilis est: erit ergo natura, quod absurdissimum est dicere, corruptione facta incorruptibilis” (*De Lib. Arb.* III 13,36b).

⁹⁶ Cf. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*, p. 8-9.

armadilhas do mal. Na hierarquia dos seres criados por Deus, o homem ocupa um lugar de destaque, visto que é o único ser dotado de razão. No entanto, observando o conjunto do universo, todas as coisas finitas e os diferentes graus de ser, mesmo os mais ínfimos, revelam-se como momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Desse modo, o mal metafísico-ontológico não constitui injustiça da parte de Deus, mas apenas a forma de ser contingente de cada criatura, pois só há um infinito, um necessário, Deus, o Criador⁹⁷. Em suas *Confissões*, Agostinho deixa claro que somente Deus é eterno e infinito, as demais criaturas são contingentes e limitadas. Toda criatura deve a Deus a própria existência⁹⁸.

A imperfeição ou a diferença entre os seres só é percebida, ao serem comparados entre si e estes com a suprema perfeição, que é Deus. Então, só resta um lugar no qual a corrupção possa acontecer, nos seres criados, que recebem a sua bondade ou o seu ser de Deus, embora não a plenitude do ser, mas apenas certa medida de participação. No entanto, ainda que os seres criados e, como tais, limitados e contingentes, estejam sujeitos à corrupção e ao mal, este não é parte intrínseca de seu ser, pois, como seres criados por um Deus sumamente bom, todas as criaturas são boas⁹⁹. Porém, como limitadas e finitas, estão sujeitas ao erro e à corrupção. Para Agostinho, toda a criatura só encontra sua plenitude ao permanecer unida ao Criador. Só Ele é o imutável, o infinito, o eterno:

Observando as outras coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és. Só existe realmente aquilo que permanece imutável. *Bom para mim é apegar-me com Deus*, porque, se eu não permanecer nele, tampouco poderei permanecer em mim mesmo. *Ele, imutável em si mesmo, renova todas as coisas. Tu és o meu Senhor, porque não tens necessidade de meus bens*¹⁰⁰.

Para Agostinho, no universo criado e governado por Deus, não há espaço para o mal físico. O mal não pode ser definido como uma substância, mas como ausência de um bem devido. Toda natureza enquanto tal é um bem, o mal cifra-se na diminuição do bem. Por isso, além do mal

⁹⁷ Cf. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*, p. 9-10.

⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 179: “Volvi o olhar para as outras coisas, e vi que devem a existência a ti e são todas limitadas em ti, porém de modo diferente, não como no espaço: na verdade, tu tens todos como na palma da mão, porque todas as coisas são verdadeiras enquanto existem, e não há falsidade senão quando pensamos existir o que não existe. Vi que cada coisa se harmoniza não só com seu lugar, mas também com sua época. Vi que tu, único ser eterno, não começaste a agir depois de incalculáveis espaços de tempo, porque todos esses espaços de tempo, passados ou futuros, não poderiam ir nem vir se tu não agisses, e não fosses permanente”. [Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate, et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est. Et vidi, quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec venirent nisi te operante et manente] (*Conf.* VII 15,21).

⁹⁹ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 160.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 176. “Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. *Mihi autem inhaerere Deo bonum est*, quia, si non manebo in illo, nec in me poterō. Ille autem *in se manens innovat omnia*, et *Dominus meus es, quoniam bonorum meorum non egēs*” (*Conf.* VII 11,17).

metafísico, Agostinho fala do mal físico, definindo-o como a privação daquilo que pertenceria à integridade do ser¹⁰¹. O mal físico pode advir como consequência das leis da natureza ou em virtude de faltas morais. Tal tipo de mal pode conter em si as doenças ou os castigos e sofrimentos. No caso dos sofrimentos e castigos, estes podem ser consequência do mau uso de nossa vontade livre. Cada ser humano, quando não usa corretamente a sua livre vontade, corre o risco de contrair ou propagar males físicos¹⁰².

Segundo Agostinho, aquilo que o homem chamou de mal ou desordem do universo não passa de um déficit ou falta de conhecimento por parte do ser humano. Falta-lhe uma visão da totalidade ou do conjunto do universo. Enquanto fazem parte do universo criado e governado por Deus, todas as coisas são boas e contribuem para a harmonia da criação. Os efeitos do mal não perturbam a ordem do universo governado por Deus, pois estes são perfeitamente abarcados pela ordem e contribuem para a harmonia do conjunto. O hiponense pensa que Deus há de fazer bom uso dos males para manter a ordem do universo¹⁰³, como, por exemplo, corrigindo o infrator, através do castigo, trazendo-o de volta à ordem.

Ag. [...] O criador da alma merece, pois, em tudo, louvores: – seja por ter posto na alma desde a sua origem um começo de aptidão para ascender até o sumo Bem; – seja porque Ele a ajuda a progredir; – seja porque dá a esses progressos contínuos um complemento e coroamento; – ou seja, enfim, porque, por uma muito justa e merecida condenação, ele a faz entrar na ordem conforme os seus deméritos, quando ela peca, isto é, quando recusa desde os seus primeiros passos se elevar para a perfeição, ou que retroceda após alguns progressos. Pois é certo que a alma não foi criada má, pelo fato de não ser ainda tão perfeita quanto a capacidade que recebeu de vir a sê-lo, ao progredir. Visto que bem abaixo de sua perfeição inicial encontram-se todas as perfeições dos corpos. Entretanto, apesar da inferioridade, esses corpos são em seu gênero dignos de louvor, conforme o bom julgamento de todo aquele que julga as coisas com sanidade. Logo, se a alma ignora o que há de fazer, é porque isso provém de uma perfeição ainda não obtida. Ela a obterá, porém, se usar bem o que lhe foi já dado. Ora, o que lhe foi dado é a capacidade de procurar com cuidado e piedade, caso o queira¹⁰⁴.

A resposta agostiniana ao problema do mal encontra seu fundamento em *O livre-arbítrio*, no qual Agostinho insiste que o criador fez toda a criatura participante de sua bondade e cada obra da criação contribui para a harmonia do universo por ele governado. Ao homem Deus concedeu uma

¹⁰¹ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 8.

¹⁰² Cf. STRIEDER, I. “Meditação sobre o mal: do mal radical à banalidade do mal”. In: ULLMANN, R. A. (org.). *Consecratio Mundi: consagração do mundo*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 440-441.

¹⁰³ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 159-160.

¹⁰⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 225-226. “Aug. [...] Creator vero eius ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit, vel quod eius profectum adiuvet, vel quod impleat proficientem atque perficiat, vel quod peccantem, id est aut ab initiis suis sese ad perfectionem attollere recusantem, aut iam ex profectu aliquo relabentem, iustissima damnatione pro meritis ordinat. Non enim propterea malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accipit; cum eius exordium perfectiones omnes corporum longe inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles esse iudicat, quisquis de rebus sanissime iudicat. Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit: sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit, bene usa fuerit. Accipit autem ut pie et diligenter quaerat, si volet” (*De Lib. Arb.* III 22,65).

alma racional, ou seja, dotada da capacidade de buscá-lo e nele permanecer, segundo o querer que é próprio do livre-arbítrio humano¹⁰⁵.

Desse modo, o único mal que pode ser chamado propriamente de mal é aquele trabalhado longamente por Agostinho em *O livre-arbítrio: o mal moral*¹⁰⁶. Este reside no desvio voluntário da liberdade humana que, distanciando-se da norma da razão, afasta-se, por intermédio de suas más ações, da reta ordem estabelecida pelo Criador¹⁰⁷. O mal moral, portanto, depende de nossa livre vontade, que representa o núcleo do agir humano. A vontade é um poder dado ao homem para que, seguindo a reta ordem da razão, pudesse, em suas ações, aproximar-se cada vez mais de Deus e, permanecendo unido a ele, gozar da plena felicidade. Porém, o homem pode, também, através de sua vontade livre, desviar-se da norma da razão, preferindo apegar-se às coisas mutáveis e passageiras ao invés de perseguir os bens que permanecem, aqueles que podem dar verdadeiro gozo à alma. Ao desviar-se das normas da razão, a vontade passa a tender aos bens criados e finitos e, dessa forma, perde-se neles, esquecendo-se que o verdadeiro sentido pelo qual ela foi dada ao homem é o de tender, através das coisas temporais, ao único bem que deve ser amado por si, o único eterno e imutável, Deus.

Ao afastar-se do seu verdadeiro sentido, a vontade subverte a ordem hierárquica da criação, preferindo as criaturas e os bens criados ao criador, apegando-se aos bens inferiores ao invés dos superiores:

Ag. [...] Logo, é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvuardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada. De onde se segue que a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados¹⁰⁸.

O mal deriva do fato de a vontade do homem dirigir-se, em suas escolhas, aos bens que não estão de acordo com a reta norma da razão. Existe um único bem absoluto, Deus, os demais bens dependem dele para existir. O engano cometido pela vontade está em apegar-se a esses bens passageiros e esquecer-se de que deve transcendê-los, a fim de buscar o bem supremo que satisfaz a alma humana. O fato de termos recebido de Deus uma vontade livre é, para nós, um grande bem. O problema está no mau uso dessa vontade livre.

¹⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 227 (*De Lib. Arb.* III 22,65).

¹⁰⁶ Cf. COSTA, M. R. N. “Estrutura lógico-argumentativa...”, p. 161.

¹⁰⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 830.

¹⁰⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 206. “Aug. [...] Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est. Quae si secundum naturam esset, conservaret utique naturam, nec ei perniciosam esset, et ideo non esset improba. Unde colligitur radicem omnium malorum non esse secundum naturam; quod sufficit adversus omnes qui volunt accusare naturas” (*De Lib. Arb.* III 17,48).

Para mostrar como o mal acontece em virtude do desvio voluntário da liberdade humana, Agostinho comenta longamente, em *O livre-arbítrio*, sobre a importância de uma faculdade dada ao homem, pela qual deve pautar as suas ações, a fim de evitar uma escolha equivocada por parte da vontade e que venha, posteriormente, acarretar sérias conseqüências em função do ato cometido. Trata-se da razão. É ela que permite ao homem conhecer e perceber a justa ordem estabelecida por Deus e, desse modo, escolher, através do livre-arbítrio da vontade¹⁰⁹, entre seguir esta ordem ou afastar-se dela, instaurando a desarmonia entre as criaturas e a desordem na criação, isto é, o mal.

2.3 – A razão

Para Agostinho, a razão caracteriza o ser humano, pois esta faculdade é um privilégio somente do homem face aos animais, posto que Deus e os anjos também são racionais. Segundo o bispo de Hipona, a razão “é a melhor porção da alma”¹¹⁰, ou seja, possuir uma alma racional é um dom precioso para o homem. É a razão que marca a excelência do homem sobre as demais criaturas¹¹¹.

O homem é o único ser que possui a alma dotada da faculdade da razão. Por isso, ele torna-se superior às demais criaturas, podendo, inclusive, exercer sobre elas o seu domínio. Em *O livre-arbítrio*, fica evidente a excelência concedida pela razão à alma humana. Em seu diálogo com Agostinho, Evódio ressalta a importância da razão, que permite ao homem uma relação mais complexa e aprofundada com o mundo e com as demais criaturas:

*Ev. [...] Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão?*¹¹²

¹⁰⁹ Cf. STRIEDER, I. “Meditação sobre o mal: do mal radical à banalidade do mal”. In: ULLMANN, R. A. (org.). *Consecratio Mundi*, p. 447: “O homem terá que conviver com o fenômeno do mal em todos os tempos, pois o mal tem suas raízes no próprio homem. O próprio homem, no entanto, poderá superar a ‘banalidade do mal’ na medida em que exercitar sua consciência crítica, buscando revelar a si e aos outros as dimensões de profundidade de seu ser. O certo é que nem anjos nem demônios poderão ser responsabilizados pelo bem que deixarmos de fazer ou pelo mal que fizermos. O fenômeno do mal é um fenômeno humano. E ele se efetiva pela vontade do homem”.

¹¹⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1112.

¹¹¹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 44. “Ag. [...] Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?”. [*Aug. [...] quatenus res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? An forte ipsa est quae ratio vel intelligentia dici solet?*] (*De Lib. Arb. I 7,16*).

¹¹² *Ibid.*, p. 44. “*Ev. [...] quandoquidem in animo est id quod belluis antecellimus: quae si exanimis essent, dicerem nos eo praestare, quod animum habemus. Nunc vero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil, neque parvum aliquid esse cuivis apparet; quid aliud rectius, quam rationem vocaverim?*” (*De Lib. Arb. I 7,16*).

Segundo a visão cristã, o homem pode saber, pela sua razão, que é um ser criado por Deus e para Deus. Porém, ao mesmo tempo, percebe que é um ser concreto, que vive em meio aos bens materiais, ou seja, embora tenha sido criado para viver neste mundo, o homem não foi feito para este mundo. Deus é a sua e única e verdadeira felicidade. Essa situação deixa o homem em conflito, uma vez que precisa conciliar a felicidade temporal, dada pelos bens materiais e corruptíveis, com os bens eternos, pois a verdadeira felicidade está em Deus, imutável e eterno¹¹³.

Para Agostinho, é preciso que o homem procure conhecer e interagir com o mundo e com os bens materiais, consciente de sua natureza, diferente da natureza dos animais, pois sua alma é dotada de razão. À razão cabe a função de orientar as ações do homem, enquanto criatura, que vive e tem a capacidade de sensoriar e conhecer o mundo sensível. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho deixa claro que somente a razão é capaz de guiar e ordenar o conhecimento humano, de modo a buscar a Verdade, permanecendo sempre voltado a ela¹¹⁴.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho já se mostra convicto de que existe um sentido interior pelo qual sensoriamos os objetos e que este sentido interior, por sua vez, é superior aos objetos sensíveis e aos sentidos corpóreos. Contudo, ao falar de um sentido interior, o bispo de Hipona não se refere ainda à razão, mas a um sentido interno, que tem sua sede na alma¹¹⁵. Tal sentido constitui o lugar onde se dá a sensação. Os objetos sensíveis são captados pelos sentidos corpóreos, mas somente através do sentido interior realiza-se a sensação. Evódio afirma que este sentido interno, superior aos sentidos corpóreos, até mesmo os animais o possuem¹¹⁶.

¹¹³ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 293.

¹¹⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 46-47: “Ag. [...] Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas”. [Aug. [...] Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur] (*De Lib. Arb.* I 8,18).

¹¹⁵ Cf. COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 43, n. 3, set. 1998, p. 491.

¹¹⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 83-84: “Ev. Eu penso, antes, que seria pela razão que nós compreendemos a existência desse certo sentido interior, ao qual os cinco sentidos externos transmitem todos os seus conhecimentos a respeito dos objetos. Pois por um sentido é que o animal vê e por outro, que ele evita ou busca aquilo que viu. Com efeito, o primeiro sentido tem sua sede nos olhos. Ao contrário, o segundo, no íntimo mesmo da alma. Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido e pelos outros sentidos corporais, são: procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de lhes serem nocivos. Mas esse sentido interior não se pode dizer que seja, nem a vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual. A razão é o que nos faz compreender isso, como já disse. Não posso, porém, identificar essa faculdade com a razão, porque está também manifestamente nos animais, e estes não possuem a razão”. [Ev. Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia et aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam ea quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est] (*De Lib. Arb.* II 3,8).

Ao falar de um sentido interno, isto é, uma luz que tem sua sede na alma, pela qual é possível a sensação, Agostinho enfatiza a necessidade de que, apesar de utilizar o corpo como um meio, a alma ultrapasse o nível dos sentidos corpóreos em direção à razão, sendo esta um sentido infinitamente superior. Para Agostinho, o sentido interior está a serviço da razão, pois é somente ela que conhece a operação dos sentidos corporais, seus objetos, e até mesmo sabe desse sentido interior.

Ag. Creio ser também evidente que esse sentido interior não somente sente as impressões que recebe dos cinco sentidos externos, mas percebe igualmente os mesmos sentidos. Se assim não fosse, o animal não se moveria de seu lugar para apoderar-se de algo ou para fugir de alguma coisa. Mas não o sente, de modo a ter conhecimento ordenado à ciência, porque isso é próprio da razão¹¹⁷.

Agostinho deixa claro que, somente colocando-se no caminho da razão, o sentido interno procederá rumo ao conhecimento em seu nível mais elevado. A razão é infinitamente superior, porém, não é ainda o nível mais alto no que concerne à teoria do conhecimento agostiniana. Esse nível mais elevado, o ápice do processo do conhecimento, exige que os sentidos corpóreos se coloquem rumo ao sentido interior, para ali se proceder a sensação. O sentido interno, por sua vez, precisa colocar-se a serviço da razão e, por ela, ascenderá ainda mais no processo do conhecimento. O método de Agostinho é ascendente, isto é, dos objetos exteriores aos sentidos corporais; destes ao sentido interno, deste à razão e desta decorre a busca daquele que é o sentido de todo o empreendimento feito pela teoria do conhecimento do hiponense, a saber, Deus¹¹⁸.

Segundo Agostinho, a razão é superior aos sentidos externos, que captam os objetos, e ao sentido interior, no qual se dá a sensação. No processo ascendente, a razão recebe sua importância por ser um caminho, mais um nível, superior aos anteriores, que, por sua vez, permanece firmemente ligada à Verdade imutável e é a ela que deve conduzir. É através da razão que o sujeito pensante sabe

¹¹⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 86-87. “*Aug. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae accepit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam hoc rationis est’ (De Lib. Arb. II 4,10).*”

¹¹⁸ Cf. *Id. Confissões*, p. 256-257: “Que amo então, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está acima de minha alma? Pela minha própria alma subirei até ele, ultrapassarei a força que me prende ao corpo e vivifica meu organismo. Mas não é por meio desta força que chegarei ao meu Deus. Se assim fosse, também o alcançariam o cavalo e a mula que não têm inteligência, e cujos corpos vivem graças àquela mesma força. Mas existe outra força, que não só vivifica, mas também sensibiliza o corpo que o Senhor me deu, ordenando aos olhos, não que ouçam, mas vejam; aos ouvidos, não que vejam, mas ouçam; e assim determinou a cada um dos outros sentidos a respectiva posição e atividade. É por meio deles que exerço as diversas funções, sem deixar de ser um único espírito. Ultrapassarei ainda outra força que igualmente o cavalo e a mula possuem, porque também possuem a sensibilidade corporal. Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou”. [Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et *equus et mulus, quibus non est intellectus*, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quem audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus] (*Conf. X 7,11*).

que existe, que vive em meio aos objetos sensíveis, num mundo material. É pela razão que ele se sabe capaz de sensação e, por isso, não somente sente, mas sabe que sente.

Ag. [...] Ora, o evidente até o presente é o seguinte: – que os sentidos corporais percebem os objetos corporais; – que esses mesmos sentidos não podem ter a sensação de si mesmos; – que o sentido interior percebe não só os objetos corporais por intermédio dos exteriores, mas percebe até mesmo esses sentidos; – enfim, que a razão conhece tudo isso e conhece-se a si mesma; – visto que todos esses conhecimentos tornam-se objeto de ciência¹¹⁹.

De acordo com a concepção agostiniana, somente o homem possui a faculdade da razão. Neste sentido, Agostinho define três realidades presentes e as explica claramente em *O livre-arbítrio*: “ser”, “viver”, “entender”¹²⁰. O bispo de Hipona ressalta que esta última realidade só é possível ao homem. Trata-se justamente da faculdade da razão.

Acima da razão ainda está a Verdade absoluta. A Verdade que, para Agostinho, não deve ser buscada no mundo externo, mas no interior do próprio homem¹²¹. No entanto, apesar de ser buscada na interioridade humana, a verdade não deve ser buscada apenas como subjetiva, ou como “minha verdade”. A Verdade é algo superior ao próprio homem. Neste momento, Agostinho questiona-se de onde poderá vir a Verdade para o homem. Ela não poderá vir dos sentidos externos, uma vez que estes nos apresentam apenas aparências do que é a realidade. Também não se poderá dizer que a Verdade está na razão, visto que esta é apenas um meio para alcançá-la. A razão é a mediadora entre o nosso sentido interior e a Verdade eterna, imutável e universal. A Verdade, então, não está fora, nem somente no interior do homem, ela está acima do homem:

¹¹⁹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 87-88. “Aug. [...] Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri” (*De Lib. Arb.* II 4,10).

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 92: “Ag. Portanto, acima da natureza – que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem”. [Aug. Cum ergo eam naturam quae tantum est, nec vivit nec intellegit, sicuti est corpus exanime, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam vivit, nec intellegit, sicuti est anima bestiarum; et rursus hanc praecedat ea quae simul et est et vivit et intellegit, sicut in homine mens rationalis] (*De Lib. Arb.* II 6,13).

¹²¹ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 739: “Agostinho é o fundador da tradição especificamente ocidental da interioridade ou do olhar em direção ao interior, e com ele abarca três conceitos inter-relacionados: o si mesmo interior, o voltar-se rumo ao interior, e os sinais exteriores como expressões de coisas interiores. Para dizer em outras palavras, baseando-se no pensamento de Agostinho, se desenvolveu no Ocidente o conceito do si mesmo como espaço interior privado [...], a idéia de que podemos nos voltar a este espaço para buscar a Deus [...], e a concepção da palavra e do sacramento como sinais exteriores que expressam realidades interiores”; cf. também: COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”, p. 485-486: “Ao rever a atitude de inquietação e angústia que dominou toda a sua vida, [Agostinho] dá-se conta de que, na realidade, nunca desejou outra coisa senão a verdade e que a verdade é o próprio Deus e que Deus se encontra no interior do homem, na sua alma. Logo, esta inquietação não é senão a ânsia por conhecer a si mesmo e a Deus. [...] Nesse sentido, a procura do homem, por si mesmo, é a procura de Deus; só no seu interior o homem pode encontrar Deus e só em Deus o homem encontra a sua ‘verdadeira felicidade’, pois que só em Deus o homem procura e encontra; só Deus é a sua possibilidade”.

Ag. Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus? *Ev.* Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior¹²².

Sabendo-se como um ser racional e dotado de vontade livre, o homem deve ordenar seu querer de forma a interagir e conhecer o mundo, com o único intuito de ascender à plena Verdade, que é Deus. Para Agostinho, somente assim o homem evitará apegar-se aos bens passageiros e mutáveis e aproximar-se-á do autor de todo o bem, evitando uma vontade desregrada e sujeita a recair no mal.

Agostinho reconhece que, a fim de alcançar a Verdade, que é o cume de sua busca, do caminho empreendido pela sua teoria do conhecimento, é preciso que ele seja iluminado por Deus. Desse modo, chegamos a algo essencial no pensamento agostiniano: a teoria da iluminação divina.

¹²² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 92-93. “*Aug.* Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? *Ev.* Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior” (*De Lib. Arb.* II 6,14).

III – O CONHECIMENTO COMO BUSCA DA VERDADE

Freqüentemente, em seus escritos, Agostinho alude ao tema da iluminação divina¹²³. Para o bispo de Hipona, não podemos falar da busca do conhecimento, sem levar em conta a luz divina do criador que ilumina a mente do sujeito cognoscente. O homem, partindo do conhecimento sensível e passando pela inteligência ou razão, precisa, agora, desprender-se da realidade apenas material e externa e voltar-se para o seu interior. Conhecer-se a si mesmo e voltar-se para a sua alma é o único meio de encontrar a Verdade, Deus, que reside, não no mundo exterior, mas no mais íntimo do ser humano. Na alma, no íntimo do homem, Agostinho fala de uma imagem da Trindade, que é essencial para prosseguir rumo ao conhecimento da Verdade: memória, inteligência e vontade. Desse modo, iluminado pela luz divina, o homem se vê diante de um único objetivo na longa jornada pela busca do conhecimento: conhecer-se a si, conhecer a alma e conhecer e amar a Deus¹²⁴.

No livro II da obra *O livre-arbítrio*, Agostinho propõe uma ascensão do conhecimento até Deus, última e suprema meta de toda busca humana. Enquanto ser racional, o homem, iluminado pela luz divina, é capaz de conhecer e interagir com o mundo, reconhecendo que o autor de todos os bens é um só, o Deus criador, o bem por excelência, para o qual deve voltar-se toda a energia da livre vontade humana.

¹²³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 696-697: “A teoria de Agostinho sobre a iluminação divina inclui pelo menos três pontos principais: 1) Deus é luz e ilumina em graus diferentes a todos os homens; 2) Há verdades inteligíveis, as *rationes aeternae*, que Deus ilumina, e, 3) as mentes humanas não podem conhecer as verdades divinas senão quando Deus as ilumina”. Para esclarecer alguns conceitos centrais da filosofia agostiniana, sirvo-me, especialmente nos capítulos terceiro e quarto, da obra aqui citada.

¹²⁴ Cf. SOUZA, J. Z. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 47: “O pensamento filosófico de Agostinho, no que diz respeito à teoria do conhecimento, não pode ser separado da prova da existência de Deus. É no segundo livro de *O livre-arbítrio* que ele expõe a prova da existência de Deus e também sobre o conhecimento humano, que inicia desde o sensível e animal até o pensamento intelectual e abstrato. O método de Agostinho é ascendente, isto é, dos objetos exteriores aos sentidos, dos sentidos externos aos sentidos internos;” destes ao “mundo inteligível e”, “do mundo inteligível, decorre necessariamente a existência de Deus”.

3.1 – A iluminação divina

No processo do conhecimento rumo à Verdade, Agostinho menciona, insistentemente, uma iluminação divina particular, uma ação imediata de Deus na produção das idéias, comparável ao auxílio da graça para o ato livre da vontade¹²⁵. Para o bispo de Hipona, a teoria da iluminação divina ocupa um lugar essencial no processo do conhecimento. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho fala da iluminação divina como uma “Mestra” que instrui interiormente o homem: “Deus há de me conceder, como o espero, que consiga te responder. Ou melhor, de conceder que tu mesmo te respondas, instruindo-te interiormente, por aquela Verdade – Mestra soberana e universal”¹²⁶.

Pode-se dizer que, possivelmente, Agostinho tenha concebido essa teoria da iluminação divina por influência do neoplatonismo¹²⁷. Pode-se atribuir à leitura das *Enéadas* de Plotino uma inspiração para a teoria da iluminação agostiniana. Para o hiponense, a presença dessa luz divina é essencial no caminho do conhecimento¹²⁸.

Ao falar da gradual ascensão do conhecimento na busca da Verdade, que é Deus, o imutável, o eterno, o sublime, Agostinho deixa claro o lugar essencial da iluminação divina que, de certa forma, permite a elevação da inteligência para que esta reconheça a Verdade como estando muito além, sendo superior aos sentidos e à razão. Entretanto, é importante perceber que a iluminação divina constitui um elemento essencial, a fim de proceder no caminho do conhecimento. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho reconhece a presença dessa luz e suplica o seu auxílio, visando alcançar a meta proposta em sua teoria do conhecimento.

¹²⁵ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 190.

¹²⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 76. “Aug. Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi eadem, quae summa omnium magistra est, veritate intus docente respondeas” (*De Lib. Arb.* II 2,4).

¹²⁷ Cf. *Id. A Cidade de Deus*: (contra os pagãos). parte I, Tradução de Oscar Paes Leme. 6. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 2001, p. 310-311: “Mas esses filósofos [os platônicos], tão verdadeiramente dignos de preferência aos demais, souberam distinguir entre o que o espírito descobre e o que o sentido apreende, sem que aos sentidos nada tirassem do que podem, nem lhes atribuísem poder que não têm. Disseram existir certa luz das inteligências que ensina todas as coisas e é o próprio Deus, por quem todas foram feitas”. [Hi vero, quos merito ceteris anteponimus, discreverunt ea, quae mente conspiciuntur, ab his, quae sensibus attinguntur, nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia] (*De Civ. Dei* VIII 7).

¹²⁸ Cf. *Id. Confissões*, p. 180-181: “Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí subi até o poder do raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência e, afastando o pensamento de suas cogitações habituais, desembaraçou-se do turbilhão de fantasias contraditórias, descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o imutável é preferível ao mutável”. [Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili] (*Conf.* VII 17,23).

Em suas referências à iluminação divina¹²⁹, Agostinho enfatiza a analogia entre a visão física e a visão mental. “Deus é para a alma o que o Sol é para o olho”¹³⁰. Na teoria da iluminação divina, Deus é uma luz que ilumina a todos os homens, visto que as mentes humanas não podem conhecer as verdades divinas, a não ser iluminadas por Deus¹³¹:

Ag. [...] Dessa maneira, assim como – apesar da diversidade e multiplicidade dos objetos que os homens vêm à luz do sol, entre os quais escolhem para deleite de sua contemplação – não há entretanto senão uma só e mesma luz na qual o olhar atento de cada um descobre e abraça como objeto de seu especial deleite. Do mesmo modo, apesar da multiplicidade e diversidade dos bens entre os quais cada um escolhe o que prefere para dele gozar, contemplando-o e possuindo-o e para fazer dele o seu real e verdadeiro Bem supremo, não obstante, é bem possível que a luz mesma da sabedoria, mediante a qual se pode contemplar e possuir esses bens, seja ela mesma única e comum para todos os sábios¹³².

Para Agostinho, “nossas mentes devem ser iluminadas por participação na luz de Deus. Para tudo o que fazemos – pensar, falar ou agir – necessitamos da ajuda de Deus”¹³³. Segundo Agostinho, a alma tem acesso ao conhecimento, graças à presença da iluminação divina¹³⁴.

Agostinho nos faz perceber que, através da luz do Sol, os objetos são vistos pelo olho corporal. O bispo de Hipona faz uma associação entre a visão física e a visão mental, isto é, com as idéias que o intelecto apreende, uma vez que os conceitos e os conhecimentos apreendidos por ele dependem da luz divina. Para Agostinho, o Sol é fonte de luz, no mundo natural, e Deus é a fonte da sublime e eterna Verdade. É a esta Verdade eterna e imutável que o intelecto, iluminado pela luz divina, deve-se voltar.

¹²⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 116-117: “Ag. Conseqüentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente e todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo” [Aug. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen] (*De Lib. Arb.* II 12,33).

¹³⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 696.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 697.

¹³² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 109. “Aug. [...] Sicut ergo ista multa et diversa sunt, quae in luce solis homines vident et eligunt ad fruendum, lux tamen ipsa una est, in qua videt et tenet quo fruatur uniuscuiusque intuitus aspectus: ita, etiamsi multa sunt bona eaque diversa, e quibus eligat quisque quod volet, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque constituat; fieri tamen potest ut lux ipsa sapientiae, in qua haec videri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis” (*De Lib. Arb.* II 9,27).

¹³³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 697.

¹³⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 390-391: “Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito” [sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus camis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus] (*De Trin.* XII 15,24).

Sendo os seres humanos mutáveis e contingentes, não podem conhecer por um contato direto as verdades eternas, visto que isso só é possível através de mediações, frutos da iluminação divina. Ao falar do contato com as verdades eternas, no processo do conhecimento, Agostinho utiliza-se de algumas imagens que nos ajudam a esclarecer a sua posição. O hiponense não tem dúvida de que as verdades eternas atuam em nós e, de certo modo, nos são impressas, mas sem perder a sua superioridade e transcendência. Como Agostinho afirma, em *A Trindade*, somente através das mediações, ditas por ele como normas ou regras que inspiram e iluminam o intelecto, será possível a este reconhecer a diferença entre o mutável e o imutável e, sem desprezar o mutável, voltar-se, no entanto, às verdades eternas e, assim, àquela Verdade última e imutável, que é Deus¹³⁵.

A iluminação divina não dispensa o conhecimento sensível, pois todo conhecimento do mundo exterior pressupõe a sensação. Também não dispensa o homem de possuir um intelecto próprio, mas pressupõe a sua existência, a fim de que este possa realizar seu juízo, guiado por esta luz. A iluminação tem a função de fazer o intelecto julgar corretamente em relação à ordem estabelecida pelo Criador¹³⁶, para que, assim, possa ascender, desde as coisas sensíveis e o mundo exterior, ao nível da razão e da inteligência, reconhecendo sempre a mediação da luz divina rumo àquela Verdade que transcende todas as coisas. Seguindo os preceitos dados pelo Criador, o homem evitará o mal, aproximando-se da plena Sabedoria, o Mestre interior, a fonte da iluminação¹³⁷.

¹³⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 469-470: “Onde, pois, estão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Entretanto, aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se daquela luz, pela qual, no entanto, é iluminado”. [Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur] (*De Trin.* XIV 15,21).

¹³⁶ Cf. SOUZA, J. Z. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*, p. 54.

¹³⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 121: “Ag. [...] Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo. Ora, há homens que à luz do sol fixam com agrado seus olhos sobre certo objeto para contemplar com deleite. Talvez haja entre esses homens alguns cujos olhos sejam mais vigorosos, mais sadios e potentes. Esses nada olham com maior prazer do que o próprio sol pelo qual são iluminados todos os outros objetos. E é justamente nesses objetos que os olhos dos mais fracos encontram o seu deleite. A mesma coisa acontece quanto a uma inteligência mais vigorosa e forte, depois de ter considerado, com certeza racional, um bom número de verdades imutáveis, seu olhar dirige-se para a Verdade mesma, da qual toda verdade recebe sua luz. Aderindo a ela, eles como que esquecem tudo mais, gozando nela só, e ao mesmo tempo de todas as outras coisas. Pois tudo o que agrada nas verdades particulares tira evidentemente o seu encanto da própria Verdade”. [Aug. [...] Haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, quae sibi suo captu intellegentes homines, vel singula, vel plura eligunt, quibus fruuntur. Sed quemadmodum illi qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur; in quibus si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam caetera quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, diriget se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruatur. Quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est] (*De Lib. Arb.* II 13,36).

A doutrina da iluminação divina representa o núcleo central no qual se cruzam os mais diversos problemas relacionados à teoria do conhecimento agostiniana. Para Agostinho, as verdades eternas e imutáveis têm sua sede em Deus, que é a suma Verdade. Conhecemos as verdades eternas mediante um ato de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. Em virtude dessa presença, a Verdade dá-se a conhecer à razão mediante a “recordação”, que lhe dá acesso à infinitude de Deus.

Para Agostinho, a memória é o lugar da iluminação divina. É na teoria da memória que o hiponense apresenta aspectos significativos de sua teoria do conhecimento.

3.2 – A memória

Agostinho apresenta um constante interesse pela teoria da memória¹³⁸ e, além disso, demonstra possuir uma profunda compreensão do tema. Nos escritos do hiponense, a memória exerce a função de elemento indispensável no processo do conhecimento. Agostinho considera a memória também como uma potência da alma sensitiva, utilizada pelo sábio, não como objeto de contemplação, mas como um meio para cumprir a tarefa de ensinar aos outros a Verdade.

Para Agostinho, a memória é como uma potência habitual para vincular imagens com entidades corpóreas conhecidas através dos sentidos¹³⁹:

Ag. [...] De modo que, de certa forma, a vontade se serve de tudo mais, serve-se de si mesma, tal como a razão que conhecendo o restante conhece-se a si mesma. Sucede igualmente o mesmo com a memória, que não só percebe todos os outros objetos dos quais nós nos lembramos. Pois, assim como não nos esquecemos que temos uma memória, esta retém, em nosso modo de viver, a si mesma em nós. Pois ela não se lembra unicamente das outras coisas, mas também de si mesma. Ou melhor, somos nós mesmos, por seu intermédio, que nos lembramos das outras coisas e dela mesma¹⁴⁰.

A memória tem, também, a capacidade de conservar inumeráveis coisas que são fruto da observação e da interpretação e que, por sua vez, tornam possível a invenção das artes e o

¹³⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 460-461: “Por isso, assim como, com respeito ao passado, chama-se memória a faculdade que possibilita o voltar-se a si e recordar, também em relação a essa presença da alma a si mesma, pode-se – sem dizer algo de absurdo –, denominar memória, a faculdade de estar presente a si mesma, podendo se compreender pelo pensamento, e enlaçarem-se as duas realidades pelo amor de si mesmo”. [Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi, et utrumque sui amore coniungi] (*De Trin.* XIV 11,14).

¹³⁹ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 880.

¹⁴⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 139-140. “Aug. [...] ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera. Nam et memoria non solum caetera omnia, quae meminimus comprehendit; sed etiam quod non obliviscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et caetera et ipsam per ipsam meminimus” (*De Lib. Arb.* II 19,51).

desenvolvimento da cultura. Principalmente após ter sido influenciado pelo neoplatonismo, Agostinho fala da memória, não somente ligada a imagens e realidades temporais, mas estende-se, também, ao campo das realidades permanentes e inteligíveis¹⁴¹. O bispo de Hipona desenvolve a concepção da memória como a razão mesma da vida autoconsciente e a continuidade da personalidade. Na memória, residem todos os princípios das artes, das ciências e todas as leis dos números e as dimensões. Afirma Agostinho:

Descobrimos assim que aprender as coisas – cujas imagens não atingimos pelos sentidos, mas que contemplamos interiormente sem imagens, tais como são em si mesmas – significa duas coisas: colher pelo pensamento o que a memória já continha esparsa e desordenadamente, e obrigá-lo pela reflexão a estar como que à mão, em vez de se ocultar na desordem e no abandono, de modo a se apresentar sem dificuldade à nossa reflexão. Quantas noções desse gênero contém a minha memória, noções já encontradas e, segundo a expressão usada anteriormente, como que à mão, e neste caso dizem que as aprendemos e conhecemos. Se, porém, deixamos de evocá-las, ainda que por pequeno espaço de tempo, elas de novo mergulham e se dispersam em remotos recessos. Então, é preciso que o pensamento as descubra, como se fossem novas, e as extraia (pois não têm outra habitação), e novamente as reúna, para que seja possível conhecê-las como que juntando-as depois de dispersas. Dessa operação deriva o verbo *cogitar*, sendo que *cogo* está para *cogito*, como *ago* está para *agito*, *facio* para *factito*. No entanto, a palavra *cogito* tornou-se exclusiva do espírito, de modo que agora *cogitar* significa a ação de colher, mas somente no espírito e não alhures. [...] A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que elas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas¹⁴².

A memória é, também, a base do desejo de uma felicidade que, até então, não se havia possuído jamais e o desejo mesmo implica algum conhecimento certo dessa felicidade. É preciso ter em mente que a felicidade, para o bispo de Hipona, é um regozijar-se na Verdade. Desse modo, a felicidade implica o conhecimento e o amor à Verdade, que é Deus, a única Verdade pela qual tudo mais é verdadeiro. Assim, Deus está presente na memória como sua iluminação, porém, como transcendente, está acima da mutabilidade da memória. De fato, o desejo da felicidade está impresso no interior de cada homem, a idéia de alegria se encontra impressa na

¹⁴¹ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, 880-881.

¹⁴² AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 262-263. “Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur. [...] Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt” (*Conf. X 11,18; 12,19*).

memória, contudo, Agostinho deixa claro que o escopo de sua busca não é qualquer alegria, mas aquela que faz o homem realmente feliz, ou seja, a Verdade das verdades, Deus:

Ag. [...] Portanto, como é certo que todos queremos ser felizes, é também certo que queremos possuir a sabedoria. Pois ninguém é feliz sem a posse do sumo Bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade que denominamos sabedoria. Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção da felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza, sem nenhuma hesitação afirmarmos que queremos ser felizes¹⁴³.

A concepção agostiniana de memória não é precisamente a noção de um depósito de coisas que ali são guardadas, nem sequer tem a ver somente com o passado. A memória contém os princípios de juízo, sem os quais o que chamamos de experiência não seria possível. A memória não somente se relaciona com as recordações do passado, mas é também fundamento para prestar atenção ao presente e ao que se espera no futuro¹⁴⁴. Todo o nosso conhecer depende radicalmente da recordação que se tem de si mesmo e da recordação de Deus. Agostinho enfatiza o desejo de se conhecer a si mesmo, num processo de interiorização e ascensão ao conhecimento da Verdade. Nas *Confissões*, o bispo de Hipona fala de sua constante busca para encontrar, em sua memória, Deus, que, para ele, é a plena felicidade¹⁴⁵.

Agostinho utiliza, principalmente em *Confissões*, uma série de metáforas para designar a extraordinária riqueza da memória. Estas imagens enfatizam a imensidão, a potência e a sacralidade da memória, deixando entrever no hiponense uma admiração. A memória representa o próprio espírito como uma fonte que transborda de modo inexaurível, oferecendo, assim, uma excelente proximidade com Deus em sua infinitude e potência criadora. Do conteúdo imenso da memória, Agostinho enfatiza as imagens impressas pela percepção de toda a espécie de coisas e de tudo o que cogitamos.

¹⁴³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 107. “Aug. [...] Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle” (*De Lib. Arb.* II 9,26).

¹⁴⁴ Cf. SANTOS, B. S. “A metafísica da memória no Livro X das *Confissões* de Agostinho”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 47, n. 3, set. 2002, p. 368.

¹⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 275-276: “Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei, referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci. Desde então permaneces em minha memória, e aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro. São essas as delícias que me deste em tua misericórdia, ao volveres teu olhar para a minha pobreza”. [Ecce quantum spatiatum sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissent, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam] (*Conf. X* 24,35).

Toda experiência passada presente em nós, deve-se à grandeza da memória, quer se trate de experiência direta ou indireta. A memória possibilita totalizar tanto a experiência interior, como a exterior, tecendo e entrelaçando a existência humana, na medida em que revive o passado, tornando-o presente e, ao mesmo tempo, projeta o futuro.

Ao refletir sobre a memória¹⁴⁶, Agostinho pressupõe que, em primeiro lugar, ela guarda todas as coisas apreendidas pelos sentidos, e mais do que isso, ela retém e recorda idéias adquiridas por meio de ensinamentos, sejam eles definições, questionamentos, distinções, relações, leis de números e medidas. Além disso, a memória armazena estados emocionais, paixões da mente e experiências variadas¹⁴⁷. Porém, quando fala de Deus, Agostinho tem o cuidado de não encerrá-lo na memória, uma vez que Ele a transcende. O bispo de Hipona quer enfatizar que impresso na memória está o desejo de buscar a felicidade e a verdade e, por conseguinte, o impulso de buscar a Deus, a Verdade transcendente. A memória é essencial e até mesmo indispensável na busca de Deus:

Em *A Trindade*, “a finalidade de Agostinho é mostrar, dentro da unidade substancial do espírito humano, uma trindade de potências ou atos que possam ilustrar, por analogia, a distinção e a inseparável unidade das três divinas pessoas”¹⁴⁸. Desse modo, o hiponense fala da memória, inteligência e vontade como três potências distintas, mas inseparavelmente unidas, com o escopo principal de buscar a Verdade no íntimo do espírito humano, sabendo que esta Verdade é sempre superior e transcendente.

¹⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 257-258: “Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: ‘Não somos nós talvez o que procuras?’ Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras. Outras sobrevêm dóceis, em grupos ordenados, à medida que as conclamo, uma após outra, as primeiras cedendo lugar às seguintes, e desaparecendo para reaparecer quando quero. Eis o que sucede, quando falo da memória”. [Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se prouunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: “Ne forte nos sumus?”. Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia facilliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter] (*Conf. X 8,12*).

¹⁴⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 881.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*

Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, conseqüentemente não são três substâncias, mas uma só. [...] Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso, o que se refere a cada uma ou a todas em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural. Mas são três enquanto são consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas. Não somente cada uma está contida em cada uma das outras, mas todas em cada uma¹⁴⁹.

Desse modo, a reflexão sobre a memória é apenas uma etapa da trajetória da alma para Deus. Agostinho não somente conclui o estudo sobre a memória, mas convida a superá-la, pois, além dela, deve-se encontrar Deus, a suprema Verdade¹⁵⁰.

No processo de ascensão de sua teoria do conhecimento, Agostinho propõe o estudo de uma segunda potência do espírito humano, com o escopo de chegar à Verdade: a inteligência. Nas palavras do bispo de Hipona, fica evidente o privilégio da alma humana em possuir esta faculdade que, estando a serviço da busca da Verdade, faz o homem progredir nessa meta, orientando-o no processo do conhecimento¹⁵¹.

3.3 – A inteligência

A inteligência é apresentada por Agostinho como uma potência que enobrece a alma humana e confere ao homem uma excelência face às outras criaturas, no que se refere à capacidade de ascender, no processo do conhecimento, até o amor daquele que é o núcleo de todo o processo, Deus. Em *O livre-arbítrio*, o bispo de Hipona apresenta a nobreza da potência do intelecto:

¹⁴⁹ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 331-332. “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. [...] Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur. Quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula; non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur” (*De Trin.* X 11,18).

¹⁵⁰ Cf. *Id. Confissões*, p. 268: “Percorro todas essas paragens, voando por aqui e por ali, e penetro o mais longe que posso, sem encontrar limites, tão grande é a força da memória, tão grande a força da vida do homem, que, no entanto, é mortal! Que devo fazer, meu Deus, ó minha vida verdadeira? Irei além dessa faculdade que se chama memória, para chegar a ti, ó doce luz. Que me dizes, subindo, através de minha alma, a ti, que estás acima de mim, transporei também essa minha faculdade que se chama memória, no desejo de alcançar-te onde podes ser atingido e prender-me a ti onde é possível fazê-lo”. [per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter! Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, *dulce lumen*. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest] (*Conf.* X 17,26).

¹⁵¹ Cf. *Id. O livre-arbítrio*, p. 92: “Ag. [...] Porque, manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais. Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui”. [*Aug.* [...] Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intellegentia dici potest, quam non habet natura bestiarum] (*De Lib. Arb.* II 6,13).

Ag. Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente? Ev. O entender. Ag. Por que te parece assim? Ev. Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. [...] Ag. E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver¹⁵².

Para Agostinho, a inteligência “é aquela atividade da alma ou mente pela qual ela percebe, entende e julga coisas inteligíveis com a luz divina da Verdade eterna”. Segundo o bispo de Hipona, “o intelecto encontra coisas inteligíveis e valora a veracidade e adequação das mesmas, e o faz por si mesmo e não por sensação corporal ou imaginação”¹⁵³. Agostinho procura apresentar minuciosamente as características de tal potência da alma. Em *A Trindade*, por exemplo, o bispo de Hipona explicita a atividade do intelecto¹⁵⁴.

Assim como os sentidos e a imaginação contemplam o mundo sensível, o intelecto tem como objeto o mundo da realidade inteligível. Agostinho utiliza o termo *inteligência* para falar do que se pode entender, ou seja, a atividade de entender e o estado de ter adquirido, discursivamente, os objetos do entendimento. Esses objetos são coisas inteligíveis, isto é, idéias, formas, espécies, razões, regras, noções, que subsistem na mente de Deus como idéias necessárias, imutáveis e como arquétipos da realidade¹⁵⁵. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho ilustra claramente este pensamento¹⁵⁶.

¹⁵² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 81. “Aug. Quid in his tribus tibi videtur excellere? Ev. Intellegentia. Aug. Cur tibi hoc videtur? Ev. - Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est [...] Aug. Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et vivere” (*De Lib. Arb.* II 3,7).

¹⁵³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 736.

¹⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 367: “Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana, não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais. Ora, fazemos juízos sobre tais realidades, baseados na razão de suas dimensões e figuras, e cuja razão nossa mente reconhece como imutável” [Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas; quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus de corporalibus iudicare. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit] (*De Trin.* XII 2,2).

¹⁵⁵ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 736-737.

¹⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte II, p. 30-31: “De acordo com isso, são chamadas simples as coisas que verdadeira e principalmente são divinas, porque nelas não é uma coisa a qualidade e outra a substância, nem são divinas ou sábias ou bem-aventuradas por participação de outras. Quanto ao mais, nas Santas Escrituras denomina-se múltiplo o Espírito da Sabedoria, porque tem em si muitas coisas; mas o que tem isso é e tudo nele é uno. Não são muitas, mas uma a sabedoria, em que são imensos e infinitos os tesouros das coisas inteligíveis, nas quais se encontram todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo dos visíveis e mutáveis por ela feitos”. [Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt] (*De Civ. Dei* XI 10,3).

Cada idéia é uma noção de verdade impressa no entendimento humano, descoberta na memória e vista sob uma luz que, de maneira nenhuma, pode ser dita corpórea, ao contrário, é uma luz divina, incorpórea, ou seja, trata-se de iluminação divina¹⁵⁷. Agostinho deixa claro que, no processo empreendido pela sua teoria do conhecimento, a iluminação divina desempenha um papel essencial, uma vez que é ela que ilumina a memória, esta potência interior da alma, em sua atividade e, ilumina, igualmente, a inteligência que, apesar de ser distinta da memória quanto à sua atividade, se encontra inseparavelmente unida a ela no objetivo único de alcançar a Verdade. O hiponense declara a importância de ser iluminado pela luz divina que, não somente conduz a contemplar as verdades aparentes e mutáveis, mas leva ao conhecimento sempre mais perfeito, à contemplação das verdades eternas:

Conclui-se daí, com razão, que uma coisa é alguém ver em si o que o outro poderá acreditar, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na própria verdade, o que outro também pode ver, tão bem quanto ele. O primeiro fato está sujeito às mutações dos tempos. E o outro é eterno e imutável. Pois não há de ser por ter visto previamente muitas almas com nossos olhos corporais que alcançaremos por comparação conhecimento geral ou parcial da mente humana. Mas contemplamos a verdade inviolável pela qual conseguimos definir de modo perfeito, o quanto podemos – não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme as razões eternas¹⁵⁸.

Para Agostinho, a mente (*mens*)¹⁵⁹ “é aquilo com o qual alguém conhece o que é inteligível” e a razão “é a atividade própria da mente, uma atividade que se exercita no ato de conhecer”. O intelecto, por sua vez, “é o conhecimento ou apreensão da verdade obtida pela razão, o produto da atividade racional juntamente com uma valoração desse produto quanto à sua veracidade e ao lugar que ocupa no conjunto”. Assim, “a atividade do entendimento é igualmente lógica, moral e

¹⁵⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 737.

¹⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 296-297. “Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat” (*De Trin.* IX 6,9).

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 494: “Abstraindo-nos do corpo e pensando apenas na alma, a mente é uma parte da alma como o é a sua cabeça, o olho ou a face; mas não devemos pensar nisso de modo corpóreo. A mente não é alma, mas o que há de mais nobre na alma” [Detraeto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur] (*De Trin.* XV 7,11); *Ibid.*, p. 553: “Foi outorgada a ela, certa percepção das coisas invisíveis; a ela que situada como que em lugar superior e interior e como na presidência de honra dos sentidos corporais, os quais lhe comunicam tudo o que é objeto de juízo. Acima dela, nada há a quem deva se submeter, a não ser a Deus” [cui quidam rerum invisibilium tributus est visus, et cui tamquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus; et qua non est superior, cui subdita regenda est, nisi Deus] (*De Trin.* XV 27,49). Ao comentar a passagem de *O livre-arbítrio* I 7,16, Nair de Assis Oliveira esclarece o sentido de termos essenciais para o pensamento agostiniano, incluindo o termo mente (*mens*): “Santo Agostinho distingue, além do princípio vital que nos é comum com as plantas, o qual chamamos simplesmente ‘vida’, duas espécies de alma: *anima* e *animus*. A primeira é a alma em geral, que se encontra também nos animais. A segunda é a alma que pensa e raciocina, própria ao homem. Enfim, nessa alma humana (*animus*) está a parte superior, que é a sede da sabedoria, também chamada espírito (*spiritus*) ou mente (*mens*)” (nota 21, p. 249).

estética”¹⁶⁰, uma vez que, atribui um juízo valorativo ao que vem como produto da atividade racional. É no intelecto¹⁶¹, nesta atividade interior da alma, que se encontram os parâmetros dos nossos julgamentos, ou seja, aquilo que permite não somente receber o que nos vem como produto da razão, mas atribuir-lhes um valor, aprovar ou reprovar, conforme se aproxima ou não da Verdade que buscamos:

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente *a forma* que serve de modelo a nosso ser, e conforme a qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior. E esse verbo não se afasta de nós ao nascer. Quando falamos aos outros, como o verbo permanece imanente em nós, utilizando-nos do serviço da voz ou de algum sinal corporal, para que ele passe para a alma do ouvinte por certa recordação sensível – alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração¹⁶².

Através da inteligência, torna-se possível a atividade de julgar, própria do homem, por possuir uma alma capaz de raciocínio. Para Agostinho, as regras morais, assim como outras noções ou normas imutáveis, são compreensíveis, graças à inteligência¹⁶³.

No exercício do pensar, o entendimento observa os dados presentes na memória, realizando, a partir de idéias centrais, um determinado juízo. O entendimento apreende uma verdade inteligível

¹⁶⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 737.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 1117-1118: “A razão humana, para Agostinho, está simultaneamente acima e abaixo, é intelectual e histórica, é sabedoria e ciência. Agostinho pode falar intercambiavelmente do humano e da mente humana como racional e intelectual, e pode designar ao intelecto como *razão superior*. A razão não é separada estritamente do intelecto, nem o conhecimento angélico do conhecimento humano [...]. No entanto, Agostinho preserva igualmente a hierarquia herdada e subordina a razão ao intelecto, o que é considerada como mente voltada para o alto, rumo à imutabilidade e à simplicidade. A razão existe como ciência, a qual, olhando o temporal, considera o que está na parte inferior da alma, embora, no temporal e no mutável, busque propriamente o imaterial e eterno [...]. Em contraste com a visão intelectual, aparece a mutabilidade da razão e a subordinação da razão à captação intelectual [...] A mente humana inclui todas as formas do conhecer, e a bem-aventurança requer a transformação da fé e da razão em contemplação intelectual. Como sabedoria (*sapientia*), a mente vê as idéias divinas eternas e imutáveis. O conhecimento intelectual, o fundamento necessário da comunicação, é possível unicamente por uma volta ao interior, em direção à alma racional mesma e em direção ao alto, rumo à intuição das idéias divinas, que permite o acesso a Deus de nosso olho interior”.

¹⁶² AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 299-300. “In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit.” (*De Trin.* IX 7,12).

¹⁶³ Cf. *Id.* *O livre-arbítrio*, p. 111-112: “Ag. [...] Basta que reconheças comigo e que me concedas como algo muito certo que essas verdades são como regras e espécie de luminares das virtudes; e ainda, que essas máximas são verdadeiras e imutáveis, prestando-se, seja isolada, seja conjuntamente, como um objeto comum de compreensão a todos aqueles que as podem perceber, cada um por meio de sua própria inteligência e razão” [*Aug.* [...] satis enim est quod istas tamquam regulas, et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiciere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis] (*De Lib. Arb.* II 10,29).

sem necessidade de um signo visível ou audível da mesma. “A idéia é anterior à representação lingüística ou imaginativa, como sucede quando se apreende um círculo sem desenhar um círculo na própria mente”. Agostinho distingue a visão intelectual da visão corporal, ou a impressão de uma imagem física na memória. O bispo de Hipona faz a distinção entre a visão intelectual e a visão espiritual, ou a capacidade para ver e manipular imagens na imaginação. “O mundo imutável das coisas inteligíveis é insinuado, apreendido apenas incompletamente e comunicado inadequadamente por meio de signos”¹⁶⁴. Por isso, Agostinho ressalta a necessidade de ultrapassar a realidade dos sentidos, o mundo corpóreo, não com a intenção de desvalorizar a sensação no processo do conhecimento, mas apenas para dizer que ela é somente o primeiro degrau de uma teoria do conhecimento que, não apenas almeja conhecer aparentemente as coisas como elas se apresentam, mas pretende ascender no processo de saber o que realmente elas são, iluminados pela luz divina da Verdade eterna e imutável. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho fala de três graus relativos à alma, dando ênfase ao grau da inteligência, o qual, para o bispo de Hipona, é um privilégio para o homem:

É certo que, no livro citado sobre os deuses seletos, o próprio Varrão declara haver três graus de alma em toda natureza e na natureza universal. O primeiro, que circula por todas as partes do corpo que vive e não tem sentido, mas apenas força para viver. Tal força, diz o referido autor, infiltra-se em nosso corpo, nos ossos, nas unhas e nos cabelos, do mesmo modo que no mundo as árvores se alimentam e crescem sem sentido e de certa maneira vivem. No segundo grau a alma é sensitiva e comunica a sensibilidade aos olhos, aos ouvidos, ao nariz, à boca e ao tacto. O terceiro grau, ou seja, o grau supremo, é o espírito, em que domina a inteligência, nobre privilégio de que, exceto o homem, todos os animais carecem¹⁶⁵.

A visão intelectual pode errar no caso de julgar de modo errôneo que uma semelhança é a realidade mesma, assentindo a uma ilusão ótica ou identificando equivocadamente um conjunto com suas partes ou vice-versa. O entendimento, em sua plena capacidade, “exige a purificação moral da alma para a atenção necessária para a verdadeira visão intelectual e para que o juízo identifique retamente os objetos que são dignos de contemplação”¹⁶⁶.

Rechaçando o materialismo maniqueu, Agostinho deseja que a alma pense incorporeamente. O bispo de Hipona insiste em que uma pessoa é capaz de conhecer o bem e ainda assim não querê-lo. Esta separação entre entendimento e vontade diz respeito à diferença entre a ordem do entendimento e a ordem do amor. O entendimento está a serviço do amor. É importante ressaltar que mente,

¹⁶⁴ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 737.

¹⁶⁵ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte I, p. 283. “Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quae vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales” (*De Civ. Dei* VII 23,1).

¹⁶⁶ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 738.

conhecimento e amor são termos da própria tríade proposta por Agostinho, a saber, memória, inteligência e vontade¹⁶⁷. Ao falar dessa tríade, não se trata somente de uma série de ilustrações, mas uma progressiva reflexão de imagens, nas quais a alma trata de dispor-se a si mesma em direção do seu próprio centro verdadeiro, reformando-se a si mesma de acordo com a imagem divina, que é sua própria natureza verdadeira, até que chegue a conhecer-se a si mesma como nada mais que memória de Deus, inteligência de Deus e vontade de Deus, ou amor a Deus, isto é, anseio por buscá-lo e o desejo de fruí-lo como verdadeiro bem amado. Em *A Trindade*, Agostinho deixa claro o processo da alma rumo ao conhecimento de si mesma¹⁶⁸.

Após examinarmos as potências da memória e da inteligência, chegamos à potência da vontade que, juntamente com as anteriores, constitui a imagem da Trindade no interior do homem, levando-o ao conhecimento e ao amor a Deus.

3.4 – A vontade

Ao falar da vontade¹⁶⁹, Agostinho refere-se ao conhecimento da alma que remete ao conhecimento de Deus. O conhecimento que a alma tem de si mesma implica que ela se reconheça como trindade, isto é, memória, inteligência e vontade¹⁷⁰. Numa clássica passagem de *A Trindade*, Agostinho observa dever a alma centrar-se na intenção da vontade, a fim de que possa averiguar se a vontade desviou-se ou não, tendendo a uma direção equivocada:

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência. De maneira semelhante, um conjunto abrange diversos elementos, considerando-se não haver senão uma só realidade, onde há diversos elementos bem diferentes¹⁷¹.

¹⁶⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 738-739.

¹⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 290: “Assim como são duas as realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade. E quando perfeitas, são também iguais”. [Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt] (*De Trin.* IX 4,4).

¹⁶⁹ Segue-se aqui a análise do conceito de *vontade* em *A Trindade*. Posteriormente, no quinto capítulo, tal conceito será analisado no contexto da obra *O livre-arbítrio*. No entanto, como veremos, é importante ressaltar que não podemos considerar desvinculados o sentido de *vontade* trabalhado por Agostinho em *A Trindade* e o sentido dado ao termo *vontade* em *O livre-arbítrio*. A análise do conceito de *vontade*, em ambas as obras, tem por objetivo reforçar a importância dessa potência da alma humana, fundamental no estudo do problema do mal, especialmente no que diz respeito ao tema da responsabilização do agente moral em função de sua livre vontade.

¹⁷⁰ Cf. CUNHA, M. P. S. *O movimento da alma*: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 24.

¹⁷¹ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 325. “Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit; sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt” (*De Trin.* X 8,11).

Agostinho descreve o papel unificador que a vontade desempenha na constituição da Trindade presente no interior do homem. Para o bispo de Hipona, cabe à vontade a unidade das potências da alma. Ainda falando sobre o papel unificador desempenhado pela intenção da vontade, o hiponense apresenta a estrutura da vontade como uma força que une entre si e regula os elementos díspares no processo do conhecimento. Por exemplo, o objeto sensível com o sentido da vista, no caso da percepção: para que o objeto sensível seja captado pelo sentido da vista, é necessário que haja uma força que direcione tal sentido. Para Agostinho, essa força é, justamente, a vontade. Pode-se caracterizar a vontade como uma força que move ou dirige um elemento até o outro, ou, como expressa o bispo de Hipona, o percipiente até o objeto da percepção:

Quanto à vontade, que daqui para ali leva e traz o olhar da alma para o informar e o ligar ao objeto; uma vez o tendo informado, se ela concentra-se toda nessa imagem interior e desvia totalmente o olhar da alma da presença dos seres que a rodeiam e dos próprios sentidos corporais – será encontrada tal semelhança entre a figura corporal impressa na memória com a expressão da lembrança, que nem a própria razão conseguirá discernir se o que vê é um corpo extrínseco, ou se é o pensamento formado em seu interior¹⁷².

Em *A Trindade*, Agostinho estabelece uma relação de identidade entre a vontade e o amor. O bispo de Hipona reflete sobre o esforço que motiva aquela busca o conhecimento em direção ao objeto desejado¹⁷³. O esforço empregado na busca do conhecimento está intimamente relacionado com o amor, pois o empenho para o conhecimento, que é uma forma de querer, converte-se em amor pela coisa conhecida, quando se atinge o conhecimento. “Na busca que a mente faz do conhecimento, a vontade, o amor, é o que une aquele que conhece com o objeto do conhecimento”¹⁷⁴:

Em sentido amplo, a vontade é a força que permite àquele que busca tender e alcançar o objeto almejado. Quando alguém busca o amor a Deus e ao próximo¹⁷⁵, segundo os preceitos de Deus, pode-se dizer que esse alguém possui uma vontade boa, que, por sua natureza, volta-se às coisas superiores, preferindo-as aos bens inferiores.

¹⁷² AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 345. “Voluntas vero illa quae hac atque hac fert et refert aciem formandam, coniungitque formatam, si ad interiorem phantasiam tota confluerit, atque a praesentia corporum quae circumiacent sensibus, atque ab ipsis sensibus corporis, animi aciem omnino averterit, atque ad eam quae intus cernitur imaginem penitus converterit; tanta offunditur similitudo speciei corporalis expressa ex memoria, ut nec ipsa ratio discernere sinatur, utrum foris corpus ipsum videatur, an intus tale aliquid cogitetur” (*De Trin.* XI 4,7).

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 307-308: “Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão de tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero. Pode-se, porém, já chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar e se o objeto da busca diz respeito ao conhecimento todo aquele que procura quer conhecer”. [Porro appetitus ille, qui est in quaerendo, procedit a quaerente, et pendet quodam modo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur. Qui appetitus, id est, inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quod id quod notum est, amatur; hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur; tamen ex eodem genere quiddam est. Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult] (*De Trin.* IX 12,18).

¹⁷⁴ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1342.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 1342-1343.

Na teoria do conhecimento agostiniana, é importante perceber que a vontade é colocada como amor¹⁷⁶, ou seja, uma energia que impulsiona a alma e suas demais faculdades, a saber, a memória e a inteligência, rumo àquele que é o objeto de sua busca, Deus, a Verdade plena¹⁷⁷.

Assim, o conhecimento de si mesmo e de Deus encontram-se em relação dialética. A alma volta-se ao seu interior, a fim de ascender a Deus. Esse conhecimento implica, por sua vez, um autoconhecimento profundamente renovado, uma nova concepção da estrutura da personalidade humana como essencial unidade das potências da alma, a saber, memória, inteligência e vontade.

A concepção trinitária da vida da alma tem profundas implicações na teoria do conhecimento agostiniana. Em *A Trindade*, Agostinho deixa claro que se apresenta, de fato, uma imagem da Trindade no interior do homem expressa nas três potências da alma. Ainda que distintas quanto à sua atividade, essas potências formam uma única unidade, ao atuarem no processo do conhecimento.

Pois, eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar-me entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira. O que não me lembro de minha memória, não está em minha memória. Nada, porém, existe tão presente na memória como a própria memória. Portanto, recordo-me dela em sua totalidade. Do mesmo modo, tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei. Portanto, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Igualmente, quando entendo as três faculdades, entendo todas ao mesmo tempo. Nada existe de inteligível que não entenda, a não ser o que ignoro. E o que ignoro, não recordo e não quero. E o inteligível que não entendo, não recordo nem quero. Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda minha inteligência e toda minha memória, quando uso do que entendo ou recordo. Concluindo, quando todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 308: “Há pois um desejo que precede o que a mente vai parir. Porque esse desejo procura e encontra o que desejamos conhecer. Nasce então essa prole que é o mesmo conhecimento. Por conseguinte, o desejo que concebe e dá à luz o conhecimento não pode, a se falar com propriedade, ser qualificado de algo concebido e gerado. E esse mesmo desejo que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecimento quando obtém e estreita a si essa prole na qual se compraz, isto é, no conhecimento, e o une ao princípio que o gerou”. [Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniando, nascitur proles ipsa notitia; ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam, gignentique coniungit] (*De Trin.* IX 12,18).

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 452. “Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est” (*De Trin.* XIV 7,10).

¹⁷⁸ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 332-333. “Memini enim me habere memoriam, et intellegentiam, et voluntatem; et intellego me intellegere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intellegere, totamque meam memoriam, et intellegentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego, intellegere me scio et scio me velle quidquid volo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intellegentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego, tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quidquid ergo intellegibilium memini et volo, consequenter intellego. Voluntatem etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia” (*De Trin.* X 11,18).

Fica evidenciado o papel da tríade memória, inteligência e vontade¹⁷⁹, representada pelos termos mente, conhecimento e amor. Ao falar dessa tríade, Agostinho procura esclarecer o processo da alma que se conhece a si mesma, através de suas potências profundamente unidas, não só pelo conhecimento que a alma tem de si mesma como trindade, mas pelo conhecimento que se remete a Deus, a fim de que, como anseia o bispo de Hipona, se possa conhecê-lo e amá-lo¹⁸⁰.

Agostinho continua sua incansável busca por alcançar aquele que, como expressa em *A Trindade*, deve ser conhecido e amado. Segundo o bispo de Hipona, conhecer e amar não são coisas isoladas, mas percorrem juntas o processo do conhecimento. Não se pode conhecer sem amar, e não se poderá amar sem conhecer. Um e outro pertencem à única essência da alma. Nesse intuito, o hiponense continua empreendendo o processo de ascensão, fazendo uma significativa distinção entre ciência e sabedoria, a fim de prosseguir em sua teoria do conhecimento.

¹⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 308: “Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente; seu conhecimento, que é a sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor. Esses três formam uma única unidade e são de uma mesma substância. A prole, ou seja, o conhecimento não é inferior à mente, se esta se conhece na medida de todo o seu ser. O amor também não é inferior, se a mente se ama a si mesma na proporção em que se conhece e existe”. [Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se novit mens quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est] (*De Trin.* IX 12,18).

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 461: “Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o”. [Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit] (*De Trin.* XIV 12,15).

IV – FÉ E RAZÃO EM AGOSTINHO

Agostinho afirma que toda a ascensão do conhecimento, partindo dos sentidos até ao reconhecimento daquele que transcende todas as coisas, inclusive a nossa razão, é um processo baseado em dois pilares: fé e razão. Reconhecer, através da fé e da razão, que o criador é a meta última de todo o homem e, por meio do conhecimento das coisas materiais, voltar-se unicamente a Ele, que merece ser fruído e amado pela alma humana, é essencial para a orientação moral do homem. Pela sua livre vontade e com o auxílio da graça divina, o homem deve empenhar todas as suas capacidades, especialmente o poder da razão, a fim de buscar a plena sabedoria, o Bem supremo, evitando, dessa forma, desviar-se de uma vida reta e virtuosa, o que implicaria optar pelo mal.

A busca pelo conhecimento empreendida pelo bispo de Hipona segue incessantemente sem descuidar de nenhum detalhe, a fim de ascender àquela que é a meta de todo o processo: o conhecimento e o amor a Deus, plena felicidade do homem. Para o hiponense, todo homem quer chegar a gozar de uma vida feliz. Porém, essa vida feliz só pode ser alcançada ao ascendermos à Verdade, que é o próprio Deus. Desse modo, toda a teoria do conhecimento agostiniana está voltada ao objetivo de conhecer e amar ao criador, para que cada homem possa alcançar uma vida bem-aventurada. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma que toda a argumentação a ser desenvolvida terá como base duas vias: a fé e a razão, que, segundo o pensamento do bispo de Hipona, são dois caminhos interligados¹⁸¹.

¹⁸¹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 78: “Ag. Mas então, se a respeito do problema da existência de Deus, a teu parecer julgas bastar crer, sem temeridade alguma, em homens dignos de fé – porque, pergunto-te, sobre os presentes pontos que estão sendo investigados por nós, como incertos e manifestamente desconhecidos pela inteligência, não pensas do mesmo modo, isto é: que devíamos crer firmemente na autoridade desses mesmos homens tão ilustres, e assim não mais nos cansarmos a investigar esses problemas? Ev. Sim, mas é que pretendemos saber e entender aquilo em que cremos”. [Aug. Si ergo utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse iudicavimus; cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tamquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? Ev. Sed nos id quod credimus, nosse et intellegere cupimus] (*De Lib. Arb.* II 2,5).

4.1 – Ciência e sabedoria

Agostinho concebe uma estrutura hierárquica da realidade. Segundo sua ontologia, Deus, o criador, está no ponto mais alto. Num patamar inferior, estão o mundo e os corpos. Num nível intermediário, encontra-se a alma. Para cada um desses níveis da realidade, há, de acordo com tal constituição afirmada pelo bispo de Hipona, um princípio ou razão correspondente.

No nível dos corpos, Agostinho fala das *rationes seminales*, que seriam como sementes ou germes que foram colocados pelo próprio Criador na natureza e nos elementos do mundo, a fim de que se desse a continuidade da criação. Esses princípios racionais, implantados por Deus, ao criar o mundo material, permitem o seu contínuo desenvolvimento¹⁸².

Para Agostinho, além das *rationes seminales*¹⁸³, existem as *rationes aeternae*, ou seja, as razões eternas, que subsistem no intelecto de Deus. Tais idéias apresentam as seguintes características: são eternas, necessárias e imutáveis. Segundo Fitzgerald, “as formas divinas são a causa exemplar e, portanto, o fundamento básico de toda realidade criada”¹⁸⁴. Neste sentido, Agostinho mostra que a “eternidade de Deus” difere da “eternidade dos tempos”, pois Deus criou todas as coisas a partir das idéias presentes em seu intelecto, posto que Deus, que criou os tempos, existe antes dos tempos¹⁸⁵.

O nível médio da realidade, decisivo para a reflexão moral agostiniana, justamente por tratar das características da alma humana, leva Agostinho a destacar a superioridade dos

¹⁸² Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1155.

¹⁸³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 124: “Encontram-se ocultas nos elementos corpóreos do mundo umas como que sementes de todas as coisas que vêm nascer com um corpo visível. (...) O criador das sementes invisíveis é também o criador de todas as coisas, pois tudo o que nasce e se mostra a nossos olhos recebe de sementes invisíveis o princípio de seu desenvolvimento, e crescem no devido tamanho e recebem diferentes formas de acordo com as regras do princípio da criação”. [Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. [...] *Invisibilium enim seminum Creator ipse Creator est omnium rerum*, quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt] (*De Trin.* III 8,13).

¹⁸⁴ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 1155.

¹⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 317: “Mas não é no tempo que tu precedes os tempos, pois, doutro modo não serias anterior a todos os tempos. Precedes, porém, todo o passado com a sublimidade de tua eternidade sempre presente, e dominas todo o futuro porque é ainda futuro, e, quando vier, tornar-se-á passado. *Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim*. [...] O teu hoje é a eternidade. Por isso, geraste coeterno contigo aquele a quem disseste: *Eu hoje te gerei*. Criaste todos os tempos e existes antes de todos os tempos. E não existia tempo quando não havia tempo”. [Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt*. [...] *Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te*. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus] (*Conf.* XI 13,16).

homens em relação aos animais. Em sua comparação, o bispo de Hipona ressalta a importância da *ratio hominis*¹⁸⁶, isto é, da alma racional do homem:

Ag. Podes, pelo menos, te lembrar facilmente do que dissemos há pouco [...], a saber: que os animais, domados e domesticados pelos homens, os dominariam por sua vez – como nos demonstrou a razão –, se os homens não possuíssem sobre eles alguma superioridade. Ora, essa superioridade não a descobrimos nos corpos. Assim, como nos pareceu, reside na alma. E não encontramos para ela outro nome mais adequado do que o de razão¹⁸⁷.

O hiponense indica duas funções da razão humana: a razão superior e a razão inferior. Para Agostinho, tais funções são distintas, mas são exercidas pela mesma alma, não existindo separadamente. Por ocuparem o segundo nível da realidade, os homens têm a possibilidade de elevar-se em direção à realidade superior ou eterna, por meio da razão superior, ou podem também dirigir seu olhar às realidades inferiores, em direção à realidade corpórea e visível, por meio da razão inferior¹⁸⁸.

Estas duas funções da razão humana¹⁸⁹ diferem em muitos aspectos. Podemos dizer que um dos aspectos é quanto ao seu objeto. A ciência refere-se ao mundo temporal e mutável; a sabedoria, por sua vez, ocupa-se com o conhecimento do mundo eterno e imutável, no qual existem as idéias eternas. Ao conhecimento adquirido pela razão inferior,

¹⁸⁶ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1155.

¹⁸⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 48-49. “Aug. Illud saltem facile est tibi recordari, quod paulo ante diximus, quemadmodum bestiae mansuefactae ab hominibus ac domitae serviant: quod ab eis vicissim homines, ut demonstravit ratio, paterentur nisi aliquo excellerent. Id autem non inveniebamus in corpore: ita cum in animo esse appareret, quid aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus” (*De Lib. Arb.* I 9,19).

¹⁸⁸ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 1155.

¹⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, 367-368: “Quanto a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão. Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las. [...] Por isso, esse algo de nossa alma racional – não a ponto de romper a unidade, mas como delegada para colaborar no bem do conjunto – é repartida para os encargos de sua ação própria. E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e nossa ação, ou seja, nosso conselho e execução; ou ainda, a razão e o apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: *Serão dois numa só carne* (Gn 2,24), também se pode dizer das duas funções da alma: são duas numa só alma”. [Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intellegibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. [...] Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationalem, vel si quo alio modo significatius dici possunt, una mentis natura complectitur; ut quemadmodum de illis dictum est: *Erunt duo in carne una*; sic de his dici possit: ‘Duo in mente una’] (*De Trin.* XII 3,3).

Agostinho chamou de ciência e, ao conhecimento adquirido pela razão superior, ele o denominou sabedoria¹⁹⁰:

Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectual das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual delas merece a precedência. Se acaso a diferença for outra, pela qual se distingam as duas realidades – diferença essa que o Apóstolo ensina ser bem marcante, ao dizer: *a um, o Espírito dá uma palavra de sabedoria, a outro, dá uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito* (1Cor 12,8) –, todavia esta diferença que estabelecemos entre as duas é bem evidente: a sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência¹⁹¹.

A ciência é um conhecimento racional das coisas temporais, enquanto a sabedoria é um conhecimento intelectual das coisas eternas¹⁹². A ciência conhece as coisas verdadeiras, ao passo que a sabedoria é o conhecimento da Verdade¹⁹³.

O erro quanto ao conhecimento é possível na ciência, mas não na sabedoria. A ciência utiliza o método da investigação, enquanto a sabedoria utiliza a intuição. Mas, é importante ter em mente que, apesar de suas distinções e da superioridade da sabedoria em

¹⁹⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1155-1156.

¹⁹¹ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 391-392. “Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare. Si autem alia est adhibenda discretio, qua dignoscantur haec duo, quae procul dubio distare Apostolus docet, dicens: *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum*; tamen etiam istorum duorum quae nos posuimus evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeferendam esse ambigit nemo” (*De Trin.* XII 15,25).

¹⁹² Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 170.

¹⁹³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 127-128: “Ag. Quando nós nos esforçamos para nos tornar sábios, o que fazemos a não ser concentrar toda nossa alma, com o maior zelo possível, ao que contemplamos com a mente, colocando-a aí de modo estável? Ela assim não se compraz mais com seu “eu” particular ligado às coisas transitórias, mas, despojada de toda afeição às coisas sujeitas ao tempo e ao espaço, procura abraçar o Ser, que é uno e sempre idêntico a si mesmo. Pois, na verdade, assim como a alma é toda a vida do corpo, do mesmo modo toda vida bem-aventurada da alma é Deus. Enquanto vamos executando esse trabalho até o levarmos à sua hora de perfeita realização, estamos ainda a caminho. E já que nos é concedido gozar desses bens verdadeiros seguros, embora sejam como espécie de lampejos em nossa viagem ainda tenebrosa, observa se não seria o que a Escritura diz sobre a Sabedoria, referindo-se à sua conduta em relação àqueles que a amam, que vêm a seu encontro e a procuram. Com efeito, está dito: “Ela se mostrará a eles, jubilosamente, nos caminhos e irá a seu encontro, com toda a solícitude” (Sb 6,16). Efetivamente, em qualquer lugar onde olhares, a sabedoria te fala pelos vestígios que imprimiu em todas as suas obras”. [*Aug.* Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi, atque stabiliter infigamus; ut non iam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est. Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus. Et quod istis veris et certis bonis, quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est, vide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quaerunt: dictum est enim, *In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis*. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit] (*De Lib. Arb.* II 16,41).

relação à ciência, por estar voltada às realidades divinas¹⁹⁴, Agostinho deixa claro que não se trata de ignorar o conhecimento obtido pela ciência. A ciência faz parte do processo do conhecimento rumo àquela suma Verdade, objeto da sabedoria¹⁹⁵.

Segundo Agostinho, a ciência e a sabedoria diferem também quanto a seus fins. O fim da ciência é a ação ou a realização. A ciência mantém seu lugar no mundo, visto que o homem, na busca de mais conhecimento, segue tentando sempre novas experiências. O homem é sedento por aperfeiçoar seus conhecimentos e, por isso, usa da ciência como um caminho para ir sempre mais longe, buscando os mais diversos benefícios. Enfim, os homens não costumam se acomodar e contemplar as maravilhas do universo ou adorar seu Criador¹⁹⁶. Pelo contrário, o cultivo da ciência ocorre porque a falta de conhecimento frustra o homem e o faz empreender sempre novos esforços por tentar uma coisa ou outra, um experimento ou outro:

Ora, agora estamos discorrendo sobre o homem interior e a ciência que diz respeito ao temporal e ao mutável. Quando o homem interior fixar sua atenção sobre algo, fosse mesmo a respeito das coisas relativas ao homem exterior, ele deve fazê-lo com a finalidade de tirar algum ensinamento que enriqueça o conhecimento da ciência racional. Por isso, o uso racional daquelas coisas que temos em comum com os irracionais pertence ao homem interior e não é certo dizer que usamos dessas coisas tal como os seres privados de razão¹⁹⁷.

Agostinho considera que a vida contemplativa possui um caráter superior ao da vida ativa, afirmando que a sabedoria, em última análise, tem por objetivo a contemplação. Com isso, evidentemente, o bispo de Hipona não pretendia atribuir uma superioridade da vida contemplativa no sentido de apregoar uma vida isolada do mundo. O hiponense não pregava uma fuga da realidade temporal, mas a necessidade de transcendê-la. Segundo o hiponense, a sabedoria é superior pelo fato de se ocupar com a aquisição da felicidade e o alcance da meta

¹⁹⁴ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1156.

¹⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 386-387: “A ciência também tem o seu lado bom, se o que ela incha ou costuma inchar, for sobrepujado pelo amor às coisas eternas, pois esse amor não incha, mas como sabemos edifica (1Cor 8,1). Com efeito, sem a ciência, não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna”. [Habet enim et *scientia* modum suum bonum, si quod in ea *inflat* vel *inflare* assolet, aeternorum caritate vincatur, quae non inflat, sed, ut scimus, *aedificat*. Sine scientia quippe nec virtutes ipsae, quibus recte vivitur, possunt haberi, per quas haec vita misera sic gubernetur, ut ad illam quae vere beata est, perveniatur aeternam] (*De Trin.* XII 14,21).

¹⁹⁶ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 1156.

¹⁹⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 398. “Nunc autem agimus de homine interiore, et eius scientia, ea quae rerum est temporalium et mutabilium: in cuius intentionem cum assumitur aliquid, etiam de rebus ad exteriorem hominem pertinentibus, ad hoc assumendum est ut aliquid inde doceatur quod rationalem adiuvet scientiam: ac per hoc rerum quas communes cum animantibus irrationalibus habemus, rationalis usus ad interiorem hominem pertinet; nec recte dici potest cum irrationalibus animantibus eum nobis esse communem.” (*De Trin.* XIII 1,4).

suprema da existência humana¹⁹⁸. Somente os homens que possuem a sabedoria logram alcançar a vida feliz.

Ao voltar-se para o eterno e imutável, o homem transcende a realidade temporal e submete-se a um poder que está além dele mesmo. Desse modo, o homem alcança a satisfação e a contemplação. A sabedoria é o caminho que conduz a essa contemplação. É ela que conduz a alma humana na direção do eterno¹⁹⁹. Ela suscita a piedade, o culto e a adoração a Deus, uma vez que, para Agostinho, só Ele pode proporcionar a verdadeira bem-aventurança.

Ag. Todavia, peço que me digas o que te parece precisarmos pensar a respeito da sabedoria. Julgas que cada um dos homens sábios possui uma sabedoria particular? Ou, então, crês que haja uma única sabedoria à disposição de todos, como um bem comum, ao qual, quanto mais uma pessoa participa, mais torna-se sábia? *Ev.* [...] Desse modo, como se trata agora entre nós de responder não conforme ao que cremos, mas conforme ao que admitimos com compreensão clara, ser-me-á impossível responder à tua questão, antes de saber não só pela fé, mas também pela luz da razão: em que consiste a sabedoria, ela mesma? Ag. Acaso, em tua opinião, será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem²⁰⁰.

Em nenhum momento, Agostinho quer dizer que a ciência não tem importância alguma. A ciência é indispensável para a vida prática, para o curso de nossas ações. A superioridade da sabedoria reside no sentido de ela ser um fim, uma meta, enquanto que a ciência é um meio para a realização deste fim²⁰¹. Ciência e sabedoria, mantidas em seus devidos lugares, ocupam um espaço essencial na teoria do conhecimento agostiniana.

¹⁹⁸ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1156.

¹⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 119: “Ag. Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime que a nossa mente e nossa razão (cf. II, 6, 14). Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a se o podes. Que ela seja o teu gozo! “Põe tuas delícias no Senhor e ele concederá o que teu coração deseja!” (Sl 36,4). Pois o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade?”. [*Aug.* Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruire illa, et *delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?] (*De Lib. Arb.* II 13,35).

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 105-106. “*Aug.* Verumtamen, quaeso te, quid de ipsa sapientia putas existimandum? Singulas quasque suas arbitraris singulos quosque homines habere sapientias? an vero una praesto est communiter omnibus, cuius quanto magis quisque fit particeps, tanto est sapientior? *Ev.* [...] Quamobrem cum id nunc agatur inter nos, ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intellegentia teneamus, nullo modo ad id tibi quod interrogasti respondere potero, nisi quod credendo teneo, contemplando etiam et ratione cernendo noverim, quae sit ipsa sapientia. *Aug.* Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?” (*De Lib. Arb.* II 9, 25-26).

²⁰¹ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 1156.

No processo do conhecimento²⁰² percorrido por Agostinho, existe um elemento que não pode passar despercebido. Na história do pensamento, especialmente no período denominado Patrística, o bispo de Hipona apresenta um problema que não só ocupará este período, mas se estenderá por toda a Escolástica, já na Idade Média: trata-se da relação entre fé e razão. Na teoria do conhecimento agostiniana, a fé aparece como um elemento imprescindível e necessário para a razão²⁰³.

No período denominado Patrística, Agostinho figura entre os principais nomes, por cunhar a expressão: *Credo ut intelligam*, isto é, Creio para entender. Desse modo, é importante analisar a relação entre fé e razão, tão cara ao bispo de Hipona.

4.2 – A relação entre fé e razão

Agostinho procura renovar a especulação filosófica sobre o homem e sobre a sua busca pela felicidade que, segundo ele, reside na Verdade, que é o próprio Deus.

Desde que Cícero passou pela alma de Agostinho, através da leitura do *Hortensius*, o hiponense buscou e chegou a crer, mesmo durante sua etapa maniquéia, que podia chegar à verdade, ou seja, à vida plenamente feliz. Porém, Agostinho deixa claro, em suas *Confissões*, que não se contentava com o fato de que esta busca apresentava-se apenas pela via racional. O hiponense, que havia sido criado em um ambiente familiar profundamente religioso, alimentado por uma fé profunda, que brotava do coração da mãe, Mônica, uma cristã fervorosa, sentia falta de algum elemento a mais nesta busca que, para ele, parecia somente filosófica e natural, comandada apenas pela razão. Comentando a importância da obra de Cícero, por meio da qual despertou para o amor à sabedoria, Agostinho adverte que, mesmo deleitando-se nas belezas da filosofia, jamais esteve disposto a abandonar as raízes de sua fé. Ao lado da busca racional pela felicidade, é preciso admitir a fé em Cristo

²⁰² Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 393: “procuramos com bastante cuidado diferenciar a função da mente nas coisas temporais – onde não somente se desenvolve nosso conhecimento, mas também nossa ação –, da outra função mais excelente da mesma mente, entregue à contemplação do eterno e que se realiza apenas pelo conhecimento”. [satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur, ab excellentiore eiusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione finitur] (*De Trin.* XIII 1,1).

²⁰³ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 9: “É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão”.

que Agostinho aprendera, desde a infância, ser a fonte da verdadeira sabedoria e, conseqüentemente, da vida feliz²⁰⁴.

Desse modo, Agostinho transforma o princípio puramente filosófico e natural em um princípio filosófico-religioso, ou seja, ao esclarecimento e discussão racional, segue-se a fé. Ao introduzir o elemento da religião na busca filosófica, o bispo de Hipona introduz um importante elemento para a compreensão de sua especulação filosófico-racional, isto é, a fé revelada, o que confere um caráter original ao seu pensamento²⁰⁵. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma a importância dos dois caminhos: o crer e o compreender.

Ag. [...] O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer”, mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17,3). Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurai e encontrareis” (Mt 7,7). Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender²⁰⁶.

²⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 63-64: “Era entre tais companheiros que, na idade da inexperiência, eu estudava retórica, esforçando-me por ser o primeiro, com a intenção deplorável e vã de satisfazer à vaidade humana. [...] Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria. Começava a levantar-me para voltar a ti. Eu contava dezenove anos e meu pai tinha morrido havia dois anos. Não era para apurar a linguagem que eu lia esse livro [*Hortensius*, de Cícero], motivo pelo qual eu recebia o dinheiro de minha mãe: o que me apaixonava era o seu conteúdo, e não a maneira de dizer. Como eu ardia, ó meu Deus, em desejos de voar para ti, abandonando as coisas terrenas! No entanto, eu não sabia o que pretendias fazer de mim! Em ti reside a sabedoria. Ora, o amor da sabedoria, pelo qual eu me apaixonava com esses estudos, tem o nome grego de filosofia. Há quem seduza o próximo pela filosofia, colorindo e mascarando os próprios erros com nome grandioso, fascinante e nobre. Quase todos os filósofos dessa época e de épocas anteriores, que assim o fizeram, são censurados e denunciados neste livro. Aparecem suas páginas o salutar conselho que deste por intermédio de teu servo fiel: *Tomai cuidado para que ninguém vos escravize pela filosofia e pela sua vã sedução, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo. Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade*”. [Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae [...] Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevicesimum iam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! *Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per seruum tuum bonum et pium: Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*] (*Conf.* III 4,7-8).

²⁰⁵ Cf. COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”, p. 486.

²⁰⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 79. “*Aug.* [...] Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait, Haec est autem vita aeterna ut credant; sed, *Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*. Deinde iam credentibus dicit, *Quaerite et invenietis*: nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus” (*De Lib. Arb.* II 2,6).

A relação entre fé e razão²⁰⁷ é um problema muito tematizado por Agostinho. O bispo de Hipona deixa entrever que a razão é um elemento importante no que concerne à sua busca pelo conhecimento, mas não se pode perder de vista a raiz da fé. Na antropologia filosófica agostiniana, a fé é a condição da procura que não teria guia nem direção sem ela. A fé é o início e o término da procura. A busca encontra seu fundamento na fé e a fé se consolida, por sua vez, na busca.

Agostinho faz uma conciliação entre a fé, primeira condição para alcançar a Deus, e a razão. O bispo de Hipona enfatiza a necessidade de crer para compreender. Na teoria do conhecimento agostiniana, fé e razão estão em constante relação. Crer para que a fé ajude o intelecto a entender e, da mesma forma, entender para que o intelecto procure a fé. Agostinho distingue entre razão e fé, fazendo notar que a fé é um passo dado no entendimento, uma disposição com relação ao objeto do conhecimento. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho mostra que a primeira condição para se compreender a Verdade é a fé:

Ag. [...] Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: “Se não o crerdes não entenderéis” (Is 7,9, na LXX)²⁰⁸.

O intento de obter o conhecimento ou a compreensão sem a necessidade da fé, como muitos filósofos pretendiam, é, para Agostinho, um intento vão e sem sentido. A fé é uma etapa no caminho em direção ao conhecimento²⁰⁹. Ela não é a compreensão, mas a busca pela compreensão. Segundo o bispo de Hipona, só é possível compreender por intermédio da fé.

No âmbito de uma filosofia cristã, como a que foi desenvolvida por Agostinho, a razão e a fé são diferentes modos de apreender uma só verdade. O importante na religião é passar da fé ao entendimento, isto é, à visão intelectual. Na religião cristã, na qual Agostinho foi educado, a razão é necessária para que a fé tenha um objeto. A razão é mais um passo rumo ao objetivo principal da teoria do conhecimento agostiniana.

²⁰⁷ Cf. COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”, p. 487.

²⁰⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 78-79. “Aug. [...] Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset, *Nisi credideritis, non intellegetis*” (*De Lib. Arb.* II 2,6).

²⁰⁹ *Id.* *A Trindade*, p. 270: “É porque, desejando compreender o quanto possível a eternidade, a igualdade e a unidade da Trindade, torna-se necessário crer antes de compreender, e estar atentos para que nossa fé seja sincera. É da Trindade que havemos de gozar para vivermos felizes”. [Quamobrem quoniam Trinitatis aeternitatem, et aequalitatem, et unitatem, quantum datur, intellegere cupimus, prius autem quam intellegamus credere debemus, vigilandumque nobis est, ne ficta sit fides nostra. Eadem quippe Trinitate fruendum est, ut beate vivamus] (*De Trin.* VIII 5,8).

Assim como a fé culmina no entendimento, o entendimento recorre continuamente à fé²¹⁰. A fé é movida pelo amor para chegar ao entendimento. Agostinho insiste constantemente em que crer e compreender são duas vias que conduzem ao alcance da vida bem-aventurada, que consiste no conhecimento e no amor àquele que é a plena felicidade, Deus. O bispo de Hipona esclarece que conhecer a si mesmo e conhecer a Deus são duas realidades intimamente entrelaçadas:

Ag. [...] É porque, dóceis aos preceitos do Senhor, sejamos constantes na busca. Porque aquilo que procuramos, sob a divina exortação, nós o encontraremos, graças a ele. Isso o quanto podem ser encontradas essas maravilhas nesta vida e por homens como somos nós. Com efeito, é preciso que creiamos – nós mesmos, e as melhores pessoas, enquanto vivem neste mundo. E certamente, depois desta vida, todos os homens bons e piedosos possuirão e contemplarão essas coisas com mais evidência e perfeição. Quanto a nós, podemos esperar que assim também será conosco. Nessa esperança, desprezando os bens terrestres humanos, desejemos e amemos com todas as forças as verdades divinas²¹¹.

Para Agostinho, há uma vinculação entre fé e razão. Assim, não há uma separação radical entre ambas, pois o hiponense as nivela em um único plano de uma filosofia cristã. Fé e razão, portanto, constituem duas vias que confluem para refletir sobre aquele que é considerado o problema do homem por excelência: o problema da busca da felicidade, que, por assim dizer, é o problema da filosofia em sua totalidade²¹². Com a leitura de muitos outros filósofos, especialmente Cícero, o hiponense percebe que a busca por uma vida feliz é uma constante busca do homem.

Agostinho imprime um caráter muito específico à busca do homem pela felicidade. Em sua teoria do conhecimento, o bispo de Hipona deixa claro que a procura por uma vida feliz não é somente uma busca racional. No pensamento agostiniano, fé e razão são diferentes vias que entram em íntima relação ao almejam o único objetivo, o principal escopo da busca pelo conhecimento, a saber, o gozo do conhecimento e do amor ao Criador²¹³.

²¹⁰ Cf. BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 10: “ Mesmo submetendo-se voluntariamente às exigências da fé, o filósofo cristão não faz da fé o objetivo de sua filosofia. Pois a fé, ou seja, a aceitação de uma verdade por causa da autoridade de outrem, é menos perfeita que o conhecimento evidente do objeto em si mesmo. Cabe, pois, à razão analisar e aprofundar as verdades reveladas, procurando descobrir-lhes um fundamento acessível ao saber natural, a fim de transformar as convicções religiosas em evidências racionais. É o que fazem os pensadores cristãos quando procuram demonstrar racionalmente, por exemplo, a verdade revelada da criação do mundo. Destarte a fórmula ‘*Fides quaerens intellectum*’ torna-se uma divisa para toda filosofia cristã”.

²¹¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 79. “*Aug.* [...] Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est; et nobis ita fore sperandum, et ista contemptis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt” (*De Lib. Arb.* II 2,6).

²¹² Cf. COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”, p. 487.

²¹³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte I, p. 311: “Não é feliz, por conseguinte, quem goza do que ama e ama o verdadeiro e soberano bem? Não é o cúmulo da miséria negá-lo? Ora, o verdadeiro e soberano bem é Deus mesmo, di-lo Platão. Por isso, quer que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus, amar a Deus é ser feliz”. [Quisquis ergo fruatur eo, quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miseriam negat? Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit] (*De Civ. Dei* VIII 8).

4.3 – A meta da teoria do conhecimento agostiniana

Em sua busca pelo conhecimento, Agostinho apresenta um processo que pode parecer muito complexo, no entanto, possui um único escopo, um único ponto de chegada: conhecer e amar a Deus, a Verdade sublime²¹⁴:

Ag. [...] Agora, se em vista disso estás perplexo, recorda aquilo em que cremos conforme o ensino sagrado de Cristo, ou seja, que existe o Pai da Sabedoria. Lembra-te desta outra doutrina pertencente também à nossa fé: que a sabedoria gerada pelo Pai eterno lhe é perfeitamente igual. É porque nada há mais a discutir, no momento, a respeito desse ponto, mas somente guardarmos esse ensino com fé inabalável. Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento. Mas basta-nos isso para podermos explicar os outros aspectos de nosso assunto. A não ser que tenhas alguma objeção a opor a essas conclusões? *Ev.* Quanto a mim, sinto-me inundado por uma alegria realmente incrível. Minhas palavras não conseguem exprimi-la. Aceito estas tuas conclusões, proclamando-as certíssimas. Exclamo, pois, com minha voz interior, a qual exprime o desejo de ser atendido pela Verdade mesma, e de unir-me a ela. E essa união eu o confesso, não somente é um bem, mas o sumo Bem, fonte de beatitude²¹⁵.

Contudo, esta busca por Deus, por conhecê-lo e amá-lo, passa por uma inquietante procura por descobrir-se a si mesmo. O processo do conhecimento percorrido pelo bispo de Hipona é o processo da própria alma que se reconhece como potência capaz de buscar a Verdade. O problema do conhecimento, segundo o hiponense, passa pelo problema do homem. Para Agostinho, o importante é o gozo da felicidade, um problema que envolve o homem todo e perpassa toda sua teoria do conhecimento. A felicidade é o ponto de chegada ao qual está dirigida toda a busca pelo conhecimento. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho esclarece como esta

²¹⁴ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 172: “Todas as criaturas, inclusivamente as humanas, são simples degraus da escada que sobe a Deus. A doutrina agostiniana da sabedoria já permite entrever que na esfera criatural não há lugar para a pesquisa tomada como um fim em si mesmo. Pesquisa desta índole não passaria de uma forma condenável de curiosidade. O estudo das criaturas deve subordinar-se ao último fim: o conhecimento e o amor de Deus. Quando interrogada sobre Deus, as criaturas, até as mais humildes, respondem a uma voz: não somos Deus; foi Ele quem nos criou; busca-O acima de nós”; FITZGERALD, A. D. *Diccionario de San Agustín*, p. 412.

²¹⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 125-126. “*Aug.* [...] Nam si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse Patrem Sapientiae; memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est Sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum. Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus; quod quaestioni susceptae sufficit, ut caetera quae ad rem pertinent, explicare possimus: nisi quid habes adversus ista quae opponas. *Ev.* Ego vero incredibili omnino, et quam tibi verbis explicare non possum, laetitia perfusus accipio ista, et clamo esse certissima. Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate, et illi inhaerere: quod non solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo” (*De Lib. Arb.* II 15,39).

busca da felicidade está presente em todos os homens. A felicidade é a sede, a inquietude e a fome que suscita à alma racional do ser humano a disposição para buscar o conhecimento²¹⁶.

Ao ter contato com o *Hortensius* de Cícero, Agostinho se havia imbuído da idéia de buscar uma vida feliz. Ao ler tal obra, o hiponense percebeu, porém, que esta busca pela felicidade, apesar de ter seu fundamento no alcance da sabedoria, não lhe era totalmente satisfatória. Para Agostinho, educado no cristianismo, a sabedoria a ser possuída não podia se desviar da visão cristã. A sabedoria buscada por Agostinho está intimamente relacionada com a busca de uma vida feliz²¹⁷.

A busca da felicidade converte-se na busca de Deus, o único que pode lhe dar um fundamento e uma sólida consistência. Em suas *Confissões*, Agostinho coloca-se numa constante e inquietante busca por Deus, o criador. Em sua procura, o hiponense chega à conclusão de que Deus não reside no mundo exterior, mas no interior do homem. A Verdade sublime, Deus, habita no íntimo do ser humano:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz²¹⁸.

Ao rever a atitude de inquietação e angústia que dominou toda a sua vida, Agostinho percebe que, na realidade, nunca desejou outra coisa que não a Verdade e que a Verdade é o próprio Deus. Esse Deus, por mais que o tenha procurado no exterior, reside no íntimo de sua

²¹⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*, parte I, p. 369: “É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões, em que os filósofos gastaram tempo e esforços, discussões que não quero, em absoluto, lembrar e em que não quero deter-me agora”. [Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Qui autem sint vel unde fiant dum mortalium quaerit infirmitas, multae magnaue controversiae concitatae sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt, quas in medium adducere atque discutere et longum est et non necessarium] (*De Civ. Dei* X 1,1).

²¹⁷ Cf. *Id. Confissões*, p. 149: “Pereça tudo isso, abandonemos todas essas vãs frivolidades. Dedicuemo-nos inteiramente à busca da verdade. [...] Por que não me decido então a abandonar as esperanças do mundo para dedicar-me inteiramente à busca de Deus e da verdadeira felicidade?”. [Pereant omnia et dimittamus haec vana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. [...] Quid cunctamur igitur relicta spe saeculi conferre nos totos ad quaerendum Deum et vitam beatam?] (*Conf.* VI 11,19).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 277. “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surdidatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” (*Conf.* X 27,38).

alma. Desse modo, toda a sua busca pelo conhecimento converte-se na ânsia e na sede de conhecer a si mesmo, a sua alma e a Deus, a eterna Verdade. Deus e a alma estão intimamente ligados no processo do conhecimento. Eles constituem uma só investigação. Deus habita na alma e, por isso, buscá-lo é procurar conhecer a própria alma, pois, ali Ele reside. A fim de procurar a própria alma e, desse modo, conhecer a Deus, é preciso que o homem transcenda a realidade material, desprendendo-se dos simples dados dos sentidos e voltando-se para o seu interior, procurando, assim, conhecer-se no mais íntimo de sua alma²¹⁹. Só assim poderá alcançar o conhecimento e o amor à Verdade. O objetivo de Agostinho é de se dirigir com todas as suas capacidades, impulsionado pela potência de sua vontade, ao alcance e ao gozo da plena Sabedoria:

Assim, todo aquele que se dirige para a sabedoria constata, olhando e considerando as criaturas do universo, que essa sabedoria revela-se a ele, no caminho. Ela vem a seu encontro, com um semblante alegre, plena de toda solicitude e providência. É porque o seu ardor em percorrer esse caminho inflama-se tanto melhor quanto mais o próprio caminho recebe sua beleza daquela sabedoria junto a qual deseja ardentemente chegar²²⁰.

O conceito de verdade, que é o objeto de investigação de Agostinho, durante toda sua vida, fonte das normas e dos juízos de que dependem nossas mentes, fonte identificada com Deus, é um conceito que o hiponense esclarece em suas explicações acerca do conhecimento e da vida feliz. A Verdade, que é Deus, é o objeto último de sua busca pelo conhecimento. Só por ela e nela mesma, o homem poderá gozar da vida feliz²²¹.

²¹⁹ Cf. COSTA, M. R. N. “Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho”, p. 486.

²²⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 132-133. “Intuitus ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi: et tanto alacrius ardescit viam istam peragere, quanto et ipsa via per illam pulchra est, ad quam exaestuat pervenire” (*De Lib. Arb.* II 17,45).

²²¹ Cf. *Id. Confissões*, p. 274: “Essa felicidade, essa vida que é a única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade. Conheci muitos com desejo de enganar aos outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram essa felicidade, senão onde conheceram a verdade? Se de fato não querem ser enganados é porque amam também a verdade. E já que amam a felicidade que nada mais é que a alegria oriunda da verdade, amam certamente também a verdade. No entanto, não a amariam se dela não tivessem alguma noção na memória. Por que não se alegram nela? Por que não são felizes? Por que se empolgam demais com outras coisas, que os tornam felizes mais facilmente do que a verdade os faria felizes, a verdade que tão debilmente eles recordam. E ainda *resta um pouco de luz* entre os homens; que eles prossigam, prossigam no caminho, para que a escuridão não os alcance”. [Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum. Cur ergo non de illa gaudent? Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt. *Adhuc enim modicum lumen est in hominibus; ambulent, ambulent, ne tenebrae comprehendant*] (*Conf.* X 23,33).

No processo do conhecimento em direção à verdade, Agostinho parte do dado da fé. Ela é a condição primeira para se chegar a Deus. Contudo, o hiponense valoriza também o dado da razão. Esta é de capital importância para o conhecimento de Deus.

Para Agostinho, o homem não busca a verdade somente para ser sábio, mas para obter a vida feliz. O bispo de Hipona tem a convicção de que a felicidade reside na posse de um bem imutável. Desse modo, a plena felicidade será encontrada somente em Deus, pois Ele é a Verdade por excelência:

Por certo, os homens dizem-se felizes quando abraçam belos corpos, objetos de seus ardentes desejos, sejam os de suas esposas, sejam os de suas amantes. E duvidaríamos nós de nossa felicidade, quando abraçamos a Verdade? Proclamam-se felizes os homens quando, para refrescar a garganta ressequida pelo calor, chegam até uma fonte abundante e pura. Ou quando famintos, encontram para saciar a fome a refeição do meio-dia ou a da noite, abundante e esmerada. E negaríamos nós que somos felizes, quando a mesma Verdade sacia nossa sede e nossa fome? Muitas vezes, ouvimos a voz daqueles que se dizem felizes, porque descansam em leito de rosas e flores variadas. Ou ainda, deleitam-se com os mais delicados perfumes. Mas existe algo mais perfumado, algo mais agradável do que o sopro da Verdade? E duvidaríamos nós de nos dizer felizes quando a aspiramos? Muitos põem a felicidade de sua vida em ouvir cantos de vozes humanas e o som de instrumentos musicais. Se lhes faltam tais prazeres, consideram-se infelizes. Mas caso lhes sejam devolvidos, transbordam de alegria. E nós? Quando certo silêncio eloqüente e harmonioso da Verdade penetra, por assim dizer, sem qualquer ruído em nossa mente, haveríamos de procurar outra vida feliz, em vez de gozarmos desta tão presente e segura em nós?²²²

Agostinho passa por muitos processos em sua teoria do conhecimento, antes de chegar a afirmar o conhecimento da suprema Verdade de Deus. O bispo de Hipona parte, em primeiro lugar, do homem como ser existente, ou seja, em princípio, o homem precisa existir. Somente do dado da existência é que o hiponense parte para os dados da sensação e da inteligência. Ou seja, o homem não somente existe, mas ele vive, isto é, é capaz de sensação. Além disso, o homem sabe de sua existência e, sendo assim, pensa. Somente tendo chegado a afirmar o dado da inteligência é que Agostinho busca a prova da existência de Deus e, assim, sabendo e afirmando que Ele existe, o homem procura conhecê-lo. Ao concluir a argumentação sobre a existência de Deus, Agostinho afirma que, além de nossa alma racional, está a Verdade, totalmente transcendente e eterna:

²²² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 119-120. “An vero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita, sive coniugum, sive etiam meretricum amplexantur; et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitabimus? Clamant homines se beatos esse, cum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium coenamve ornatam copiosamque reperiunt; et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque veritate? Solemus audire voces clamantium se beatos, si iaceant in rosa et aliis floribus, vel etiam unguentis odoratissimis perfruantur: quid fragrantius, quid iucundius inspiratione veritatis? et dubitamus nos cum ab illa inspiramur, dicere beatos? Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia: et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quaerimus, et tam certa et praesente non fruimur?” (*De Lib. Arb.* II 13,35).

Ag. Ora, (Evódio), tu admitiste que se te eu demonstrasse a existência de uma realidade superior à nossa mente, reconhecerias ser Deus essa realidade. Mas só no caso de nada existir acima dessa realidade. E ao aceitar essa concessão, disse eu, que me bastaria, com efeito, fazer tal demonstração. Pois se houvesse alguma realidade mais excelente, essa precisamente seria Deus. E se não houvesse nada mais excelente do que ela, então, imediatamente, essa mesma verdade seria Deus. Em ambos os casos, todavia, não poderias negar que Deus existe. E precisamente era esta a questão que nós nos tínhamos proposto debater e discutir²²³.

No *cogito* agostiniano, está presente, de uma forma clara, o pensamento do hiponense: para que o homem possa conhecer e amar a Verdade que está em Deus, é preciso partir de sua existência e capacidade de entender. Para provar a existência de Deus, a Verdade suprema, procurada por Agostinho em toda teoria do conhecimento, o hiponense parte do sujeito cognoscente²²⁴. É do indivíduo que se coloca no processo de conhecimento, estando sujeito, inclusive, à dúvida, que Agostinho afirma a existência e a capacidade de inteligência presentes no

²²³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 125. “Aug. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta” (*De Lib. Arb.* II 15,39).

²²⁴ Ao questionar-se sobre a liberdade humana, Josef Seifert estabelece uma interessante comparação entre o *cogito* agostiniano e o cartesiano: “Podemos atingir o conhecimento da existência real da nossa liberdade no experimentar atual dela a partir de dentro – como parte da evidência indubitável do *cogito*; ela pode ser conhecida com a mesma imediatividade que a nossa própria existência, ou, num sentido, até mais imediatamente; porque, como diz Agostinho, mesmo se estivéssemos enganados, *per impossibile*, sobre a nossa existência, seria ainda evidente a nós que *não quereríamos* ser enganados, e nesse *não querer ser enganado* experimentamos a nossa liberdade com evidência. Naturalmente, objetivamente o conhecimento da existência da nossa liberdade depende da evidência da nossa existência no *Cogito, sum*, mas concretiza-o numa direção extremamente significativa, de que podemos entendê-lo tão claramente que a evidência deste conhecimento de algum modo excede aquela de qualquer outro conhecimento. Assim, podemos dizer que nada é mais evidente a nós do que a nossa liberdade: a nossa existência mesma e vida consciente não são dadas de maneira mais indubitável – embora, talvez, mais facilmente entendidas do que a nossa liberdade. E realmente sabemos da nossa liberdade com o mesmo tipo de evidência imediata e, ademais, reflexiva com a qual sabemos da nossa própria existência. A consciência da nossa própria vontade livre – um conhecimento que é tão evidente que não pode ser um engano – é de fato parte da evidência do famoso *Cogito* de Descartes e mais ainda na sua versão mais rica e adequada em Agostinho. A existência da vontade livre em nós é tão evidente que a sua evidência é num certo sentido mais primária e indubitável do que aquela de todas as outras verdades evidentes dadas no *Cogito*. Naturalmente, essa prioridade não deve ser entendida absolutamente: pois, sem a evidência da nossa existência e atividade de pensar, também a nossa liberdade e vontade não poderiam ser dadas. Contudo, a observação de Agostinho é válida *secundum quid*, no seguinte sentido: se assumíssemos, *per impossibile*, que todas as outras verdades dadas no *Cogito* seriam duvidáveis, poderíamos ainda estar certos de que *quereríamos* livremente e *desejaríamos* evitar o erro e alcançar a verdade. Pois, mesmo se pudéssemos estar em erro sobre todas as coisas, ainda permaneceria verdadeiro que não queremos estar em erro, e dessa vontade livre podemos ter conhecimento certo” (SEIFERT, J. “Somos livres?”. p. 7-8. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Conferência proferida na PUCRS em 28.11.07); Sobre a questão do *cogito* agostiniano, afirma Christoph Horn: “A avaliação de que Descartes é o fundador da filosofia moderna não se fundamenta, naturalmente, no fato de o período de vida do racionalista francês cair na era das descobertas geográficas e científicas, das guerras confessionais e das formas incipientes do capitalismo. Antes, parece existir uma inovação filosófica notável, e característica para a modernidade, na convicção de Descartes de ter descoberto um fundamento inabalável do conhecimento e, com isso, a asseguarção de todo o saber humano na certeza do eu pensante. Por isso, resulta surpreendente que argumentos nos quais a automanifestação imediata daquele que pensa desempenha um papel importante já possam ser descobertos na Pai da Igreja da Antiguidade Tardia isto é, em Agostinho. Em analogia à concepção cartesiana de um *cogito*, (*ergo sum*, alguns historiadores da filosofia falam também, nesse sentido, de um *cogito* agostiniano” (HORN, C. “Qual o significado do *cogito* agostiniano? (*De Civitate Dei* XI 26)”. p. 1. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Conferência proferida na PUCRS em 25.05.2006).

homem, garantindo a possibilidade de que este se volte à verdade, ao conhecimento e ao amor a Deus, Verdade suprema²²⁵.

A única aspiração de Agostinho era conhecer a Deus e conhecer a sua própria alma. Todos os passos presentes na caminhada do conhecimento, desde o primeiro degrau até o cume, fazem parte deste processo. A totalidade do conhecimento, desde o conhecimento sensível e do conhecimento inteligível, é parte de um único anseio pelo qual se desenrola toda teoria do conhecimento agostiniana. Todos os nossos conhecimentos e todos os nossos amores, desde os mais baixos até os mais elevados, são aspectos da única tendência do inquieto coração do Agostinho: descansar no conhecimento e no amor a Deus, a Verdade plena, que foi o motivo de toda a sua busca:

*Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande a tua força, e a tua sabedoria não tem limite. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti*²²⁶.

Para Agostinho, o mal consiste justamente no distanciamento de Deus, por parte do homem, que, por sua livre vontade, escolhe direcionar todo o seu amor às coisas inferiores, inclusive a si mesmo, gerando o orgulho em detrimento do amor devido a Deus, única realidade a ser buscada e amada por si mesma, a fonte da plena felicidade. Desse modo, torna-se necessário analisar novamente a potência da vontade, sob um novo prisma, a saber, sua centralidade na obra *O livre-arbítrio*. A potência da vontade, sendo dotada de livre-arbítrio, torna o homem responsável pelos seus atos.

Ao propor uma trajetória ascensional do conhecimento, que parte da realidade sensível até chegar a Deus, Agostinho deixa claro que a meta de tal processo é orientar todas as forças da alma ao Bem supremo, à vida feliz. Este é o papel da vontade: ser a potência que orienta e impulsiona o homem, enquanto ser racional, a optar e abraçar a virtude e o bem, evitando as seduções do mal e a queda no pecado.

²²⁵ Cf. BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 154: “Estamos aqui em face de um acontecimento de capital importância na história da filosofia. É pela primeira vez que deparamos uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber: na existência da consciência conhecente. Não só isso: Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento. Esta primeira certeza implica três verdades: visto que o sujeito que pensa não pode pensar sem viver, nem viver sem existir, ele sabe que pensa, que vive e que existe”.

²²⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 15. “*Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*” (*Conf. I 1,1*).

V - A CENTRALIDADE DO CONCEITO DE VONTADE

No contexto do pensamento agostiniano, a vontade ocupa um lugar central e em torno dela se desenvolve toda a teoria moral de Agostinho. Em *O livre-arbítrio*, percebe-se como a vontade é um conceito profundamente desenvolvido pelo bispo de Hipona, pois toda a argumentação empreendida por Agostinho baseia-se, em última análise, neste conceito. Será através dele que o hiponense explicará a responsabilidade do agente moral por seus atos, isentando Deus de qualquer responsabilidade pela presença do mal no mundo.

Em *A Trindade*, Agostinho apresenta o tema da vontade como uma potência ligada à memória e à inteligência, ou seja, um elemento que colabora no processo do conhecimento trilhado pelo homem, desde as coisas materiais, presentes no mundo sensível, até ao conhecimento mais pleno, o contato com a Sabedoria e o reconhecimento de Deus como um ser transcendente e eterno, além de todas as nossas capacidades. É a vontade, definida por Agostinho como “amor” que, junto com a “memória de Deus” e a “inteligência de Deus”, conduz ao conhecimento e ao amor daquele a quem o homem deve sempre estar voltado, Deus, a plena felicidade. A vontade, juntamente com a memória e a inteligência constituem o que Agostinho chama de *a Trindade interior presente no homem*, o que remete ao Deus Uno e Trino.

Embora o conceito de vontade seja trabalhado por Agostinho de formas distintas em *A Trindade* e em *O livre-arbítrio*, não podemos considerar desvinculados, como veremos a seguir, os sentidos de vontade empregados em tais obras.

Todo o pensamento de Agostinho, desde os seus primeiros escritos, tem por único objetivo conhecer e amar a Deus, meta de sua incessante procura. Ora, o homem busca a Deus a partir de sua realidade de ser humano presente e atuante no mundo, interagindo com ele através de sua capacidade de conhecimento. Tanto em *A Trindade* como em *O livre-arbítrio*, a

vontade é uma potência que deve, por seu natural atributo de ser livre, conduzir o homem, desde o conhecimento e a interação com o mundo sensível até o amor daquele que transcende toda a realidade e todo pensamento, Deus, o único que deve ser fruído e amado pelo homem.

Por trás dos sentidos do conceito de vontade, trabalhados em ambas as obras, está a busca de Agostinho por encontrar-se e repousar naquele que é a meta de toda a sua procura, o Deus criador. Ainda que se reconheçam, em *A Trindade* e em *O livre-arbítrio*, duas formas utilizadas por Agostinho para trabalhar o mesmo conceito, fundamental no conjunto de sua obra, a saber, a vontade, pode-se dizer que ambas remetem à dinâmica da condição humana²²⁷, ao processo da história da humanidade, desde o pecado original, momento em que o homem, através de seu livre-arbítrio, distanciou-se da reta ordem estabelecida pelo criador. A busca de todo o homem e a busca constante do homem Agostinho é a de reconhecer a necessidade de interagir e conhecer o mundo, considerando-o apenas como um meio – e não como fim – para alcançar a plena felicidade, que só se encontra em Deus. Assim, em *O livre-arbítrio*, a dinâmica da vida humana revela-se como um processo que retrata a vontade como um movimento da alma em constante luta, provocada pela liberdade, atributo essencial da vontade, que faz o homem mover-se entre querer e não querer alguma coisa. Em *A Trindade*, a vontade manifesta-se como uma potência presente no interior do homem, que o move a conhecer o mundo, as coisas que o rodeiam, conhecer-se a si mesmo e, desse modo, voltar-se sempre mais para Deus. Em ambas as obras, portanto, apesar de os conceitos serem trabalhados de formas distintas, a finalidade é a mesma, ou seja, a busca incessante pelo Bem supremo, Deus. Assim, os sentidos do conceito de vontade apresentados por Agostinho, embora distintos, não devem ser considerados isoladamente.

Para Agostinho, a vontade é uma potência interna, automovente, livre e dotada de livre-arbítrio, que é o poder de escolha da vontade. Os sentidos dados por Agostinho ao conceito de vontade revelam que o ser humano deve, enquanto criatura, estar sempre ligado ao criador, de modo que sua vontade não se desvie de sua principal meta: a busca da plena felicidade e do único repouso para a alma humana, Deus.

²²⁷ Cf. CUNHA, M. P. S. *O movimento da alma*, p. 102-103: “Sem vontade não há felicidade, pois a sabedoria decorre da vontade boa, do amor, da graça, e é através dela que podemos também levar uma vida miserável. A vontade é expressão da singularidade de cada um [...]. Na complexa interação da vontade com a graça, isto é, na vontade como liberdade, no direcionamento da vontade para o mutável e na preferência desmedida por este, no relacionamento da vontade com a memória e a inteligência, vemos delinear-se o ser humano agostiniano e as tensões de sua realidade, da vida humana. A vontade está presente na vida intelectual e moral, e conduz a ambas; na verdade esses dois domínios são contíguos e não se separam. A influência da vontade no domínio do conhecimento sensível se dá através das funções de dirigir, manter e unir. No conhecimento de si e de Deus se dá como amor. Na vida moral é a vontade que nos impulsiona. Ela é o eixo tanto da vida moral como da intelectual, visto ser o eixo do ser humano: somos o que amamos e o que amamos é o que determina o que fazemos, é a nossa vontade”.

5.1 – A vontade livre e seus atributos

Na busca pela origem do mal, tema que permeia a obra *O livre-arbítrio*, Agostinho deixa transparecer, desde o início, a presença do elemento da vontade livre. Ao ser questionado por Evódio sobre qual a origem do mal, o bispo de Hipona salvaguarda sempre a imagem de Deus e procura tal origem nos atos voluntários do homem:

Seja como for a respeito desse problema – quer o deixemos definitivamente, quer o suspendamos por certo tempo, para examinarmos melhor mais tarde –, nada impede constatar claramente esta conclusão: as almas estão sujeitas a um castigo merecido por seus próprios pecados, sem que seja atingida em nada a integridade, a justiça e a irredutível firmeza e imutabilidade do Criador, em sua natureza e majestade. Porque os pecados, como já expusemos longamente, não devem ser atribuídos senão à própria vontade. E não é para se buscar outra causa além dessa²²⁸.

A partir do pensamento desenvolvido por Agostinho, em *O livre-arbítrio*, pode-se perceber a centralidade do conceito de vontade, que exerce um papel fundamental no diálogo entre Agostinho e Evódio. A vontade é analisada no contexto da pergunta pela origem do mal²²⁹. Para Agostinho, a vontade livre deve ser contada entre os bens concedidos ao homem pelo Criador. Entre as grandes verdades defendidas por Agostinho, a saber, que Deus existe e é autor de todos os bens criados, reside a verdade da existência de uma livre vontade concedida ao homem, desde o momento de sua criação²³⁰.

Para o bispo de Hipona, é motivo de louvor termos recebido de Deus tão grande bem, que é a vontade. Ainda que o homem possa fazer mau uso desse dom recebido do Criador, a vontade livre continua sendo considerada como um bem. Assim como os membros do corpo são um bem concedido ao homem, para que possa interagir com o mundo, e, contudo, são usados, muitas

²²⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 224. “Quoquo modo autem se istud habeat, sive omnino omittendum, sive nunc differendum et alias considerandum sit, praesens tamen quaestio non impeditur, quominus appareat integerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate et substantia Creatoris, supplicia peccatorum suorum animas luere: quae peccata, ut iam diu disserimus, non nisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda” (*De Lib. Arb.* III 22,63).

²²⁹ Cf. PICH, R. H. “Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 2, jun. 2005, p. 187-188: “Agostinho pouco se preocupa com uma prova de que Deus não pode causar o mal. Para tanto, já existem premissas teológicas suficientes. O mal não vem de Deus – primeiro nível de teodicéia –, mas das criaturas que Deus criou – segundo nível de teodicéia. A primeira teodicéia segue esta formulação: O Deus único é a causa única de todo existente; Há, porém, o mal; o Deus único é a causa única da realidade do mal. A segunda teodicéia segue esta formulação: O Deus único é a causa única de todos os entes que causam o mal voluntariamente; Os seres humanos causam o mal voluntariamente; O Deus único é a causa única do fato de que os seres humanos causam o mal voluntariamente”.

²³⁰ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 135: “Ora, essas duas verdades: que Deus existe e que todos os bens vêm dele, nós já admitimos com fé inabalável. Entretanto, nós as expusemos de tal forma que a terceira verdade também se torna plenamente evidente, a saber: que a vontade livre deve ser contada entre os bens recebidos de Deus”. [Quae duo tamen, id est, Deum esse, et omnia bona ex ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numerandam liberam voluntatem, manifestissime appareat] (*De Lib. Arb.* II 18,47).

vezes, com a intenção de praticar o mal, a vontade é um dom recebido do Criador²³¹, ainda que o homem possa abusar desse bem²³².

A existência da vontade livre no homem é, segundo o pensamento de Agostinho, uma verdade incontestável²³³. Privado da vontade livre, o homem não poderia viver retamente, uma vez que é pela vontade que ele escolhe afastar-se do mal e aproximar-se do Criador, autor de todos os bens. A possibilidade do mal reside no abuso desse dom recebido de Deus, o que faz com que o homem o utilize, não para o fim para o qual ele lhe foi dado, mas para pecar:

Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: “Eu te castigo porque não usaste de tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti”? Isto é, para agires com retidão²³⁴.

Em Agostinho, a vontade é apresentada como um movimento, uma tensão entre o querer e o não querer. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho declara que está em poder da própria vontade a escolha por inclinar-se para o bem, isto é, para as coisas superiores, que conduzem ao Bem Supremo, o Criador, ou perder-se nas coisas inferiores, abandonando a meta principal de repousar na Verdade²³⁵.

²³¹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 313-314. Ver também: EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 173.

²³² Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 136: “Por conseguinte, do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à vontade livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão. Deves reconhecer: que ela é um bem e um dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós”. [Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisset fatearis] (*De Lib. Arb.* II 18,48).

²³³ Cf. COSTA, M. R. N. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 29, n. 125, set. 1999, p. 447.

²³⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 74-75. “Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datum vel hinc intellegi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim iuste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi, Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum?” (*De Lib. Arb.* II 1,3).

²³⁵ Cf. EVANS, G. R., *op. cit.*, p. 171.

A vontade tem o poder de autodeterminar-se, ou seja, determinar-se como boa vontade. Em si mesma, a vontade é um movimento espontâneo de escolha livre. Em seu diálogo com Evódio, Agostinho esclarece o valor de se ter uma boa vontade. Segundo o bispo de Hipona, quando a vontade, em virtude de seu poder espontâneo e livre, escolhe por determinar-se como boa vontade, o homem comporta em si um grande tesouro²³⁶.

Ao dizer que a vontade tem o poder de “determinar-se como boa vontade”, aparece um elemento muito importante ligado ao conceito de vontade, em Agostinho: a autodeterminação. “O sentido de depender de si” coloca a vontade como um “poder autodependente”. A potência da vontade “traz em si a primazia causal de determinada escolha ou ação”²³⁷. Voltar-se para o mal e tornar-se má ou tender para o bem e permanecer voltada a ele, tornando-se boa, depende inteiramente do poder livre e espontâneo da vontade de mover-se entre essas duas realidades, o bem e o mal. É a vontade que pode determinar-se a si mesma como boa ou então desviar-se, provocando o mal. Depende do querer da vontade o gozo do homem em possuir uma boa vontade:

Ag. Portanto, penso que agora já vê: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder²³⁸.

²³⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 56. “Ev. O que vem a ser a boa vontade? Ag. É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade, ao querermos essas coisas. [...] Ag. Ser-nos-á preciso, então, alegrar-nos só um pouco, por possuírmos em nosso espírito esse tesouro, quero dizer, essa boa vontade? Em comparação a ela, seria preciso julgar dignos de desprezo todos aqueles outros bens sobre os quais nos referimos. No entanto, para a sua posse, vemos multidão de homens não recuar diante de nenhum cansaço, de perigo algum. Ev. É preciso alegrar-nos e muito, por possuírmos a boa vontade”. [Ev. Quid est bona voluntas? Aug. - Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam. [...] Aug. - Parumne ergo gaudendum est habere nos quiddam in animo, hanc ipsam dico bonam voluntatem, in cuius comparatione abiectissima sint ea quae commemoravimus, pro quibus adipiscendis multitudinem videmus hominum nullos labores, nulla pericula recusare? Ev. - Gaudendum vero, ac plurimum] (*De Lib. Arb.* I 12,25).

²³⁷ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”. Porto Alegre: PUCRS, 2005 [mimeo], p. 5-6. Sobre a liberdade enquanto poder de autodeterminação, comenta Seifert: “A liberdade é um daqueles dados-originais que não pode ser definido em termos de alguma outra coisa ou reduzido a qualquer coisa além de si mesmo. Ele inclui, entretanto, muitas dimensões e traços que podem ser desdobrados e analisados: não é apenas uma *liberdade de* causas determinantes, um ‘Eu posso, mas eu não tenho de’, mas também o poder de *autodeterminação* que faz atos livres definitivamente diferentes dos eventos-do-acaso, com os quais Heisenberg e muitos físicos e filósofos da ciência a confundiram. A liberdade, portanto, envolve uma forma especial de posse do ser de alguém, a qual é possível apenas na e através da consciência racional do agente livre e da capacidade de autocontrole e autodeterminação. Corresponde a uma pessoa que se determina livremente e governa a si mesma, portanto, o ser governado e determinado por si mesmo da pessoa” (SEIFERT, J. “Somos livres?”. *op. cit.* p. 3).

²³⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 56-57. “Aug. - Vides igitur iam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, voluptatibusque omnibus corporis longe anteponeundum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiores omnibus bonis in potestate nostra non constitutis” (*De Lib. Arb.* I 12,26).

Falar de autodeterminação é falar de uma qualidade fundamental da vontade. Autodeterminação pressupõe que uma potência, no caso, a vontade, tenha a capacidade de automover-se, isto é, ser a causa de seu movimento para determinado querer²³⁹. A vontade tem o poder de mover-se entre dois tipos de querer, o querer bem e o querer mal. Voltar-se para o bem depende somente de seu movimento, de como ela quer determinar-se²⁴⁰.

No pensamento agostiniano, a vontade é, em seu fundamento, uma vontade livre²⁴¹. A liberdade – aqui entendida como autodeterminação – é um elemento essencial da vontade. O poder da vontade de tender para o bem ou para o mal indica o seu atributo de ser livre. Através da liberdade da vontade chega-se à idéia de uma responsabilidade moral do agente perante suas ações²⁴².

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho defende que a vontade livre foi dada ao homem com a intenção de fazê-lo viver retamente, mas, por ser livre, a vontade pode também desviar-se da retidão e provocar o mal. Desse modo, a vontade livre foi concedida ao homem para que ele possa, segundo o querer de sua vontade, optar por uma vida reta e, com isso, experimentar a recompensa por ocasião de sua escolha, ou, então, optar por desviar-se do bem e, dessa forma, provar da justiça que inflige o castigo aos que se desviaram do bem e a alegria da recompensa aos que escolheram viver retamente. Nas palavras de Agostinho:

²³⁹ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 6-7: “Autodeterminação não é uma propriedade simples de definir. Pressuponho que é propriedade essencial de uma potência ativa; se digo que há ‘determinação’, entendo que a potência se determina ao que é o seu estado e o seu papel na ação, isto é, à vontade como disposição e como querer ou volição constitutiva da ação moral; se digo que ela se ‘autodetermina’, entendo que a potência possui reflexividade e põe a si mesma como objeto de sua ação, isto é, depende ao menos principalmente de si para causar *sua* disposição e realizar *seu* querer: *para causar-se*. Ao descrever Agostinho a perda da boa vontade como resultado do amor ao que não está ‘*in potestate nostra*’, insiste-se ademais que a constituição de uma boa vontade pode ser obtida ‘pela vontade sozinha’ (*‘sola voluntas’*) e ‘por si mesma’ (*‘per se ipsam’*). Para a sua própria constituição, ou seja, para o tipo de vontade que se é e se exerce na ação, a vontade é auto-suficiente: basta-se para determinar-se como boa vontade, pode tê-la ‘quando quiser’. E, para o mesmo, a vontade é automovente, ela o meio pelo qual move a si mesma à constituição da boa vontade”.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 7: “Brevemente, autodeterminação é, em *De Libero Arbitrio* I 12,26, propriedade da vontade como potência ativa, causadora do estado e do papel *da mesma* na ação, implica reflexividade, auto-suficiência ao objeto da ação e automovimento para causar-se. Através da autodeterminação, o que é e deve ser o ser humano interior – e não qualquer fato exterior – pode ser alcançado, e mesmo perdido, quando se quer, de modo “fácil”: basta ter a vontade para tanto”.

²⁴¹ Cf. FITZGERALD, A. D. *Diccionario de San Agustín*, p. 1341.

²⁴² Cf. PICH, R. H. “Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo”, p. 175: “É aparente que o tema filosófico da liberdade da vontade recebe hoje acento maior na primeira parte da expressão, a saber, a *liberdade*. A filosofia testemunha grandes esforços intelectuais para definir e provar a liberdade da vontade. É sabido que a liberdade da vontade diz respeito a pelo menos duas perguntas filosóficas inevitáveis e de grande significado, isto é, perguntas que decidem a realidade humana: (a) o que significa que o ser humano *age* de modo livre? E ainda: (b) o que significa que o ser humano é *responsável* por suas ações? Se a primeira pergunta pressupõe a necessidade de uma determinação metafísica da constituição humana, fica não menos evidente que ela traz consigo, simultaneamente, a pergunta decisiva da filosofia moral, na medida em que alguma forma de liberdade de ação é uma condição necessária para a ação e a responsabilidade morais”.

Ev. Mas o que poderia haver de mais verdadeiro do que as seguintes asserções: tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom. Ora, existe algo mais justo do que o castigo advir aos pecadores, e a recompensa aos que procedem bem? Donde a conclusão: é Deus que atribui o infortúnio aos pecadores e a felicidade aos que praticam o bem. [...] *Ev.* Além de que, já o afirmei antes, e tu o aprovaste, todo bem procede de Deus. Isso nos faz compreender que o homem também procede de Deus. Porque o próprio homem, enquanto homem, é certo bem, pois tem a possibilidade, quando o quer, de viver retamente²⁴³.

O problema perseguido por Agostinho refere-se à utilização da vontade livre. O bispo de Hipona tem certeza de que ela é um bem necessário, sem o qual o homem não teria a possibilidade de viver retamente. O que está sendo desenvolvido, em *O livre-arbítrio*, é o uso que o homem faz desse bem a ele concedido pelo próprio Criador²⁴⁴.

No diálogo com Evódio, Agostinho se vê diante de grandes questões colocadas por seu interlocutor, que o fazem pensar qual é mesmo o valor e a função da vontade e como, sendo livre, pode alcançar a perfeição e o repouso no Ser supremo, desviando-se de tudo aquilo que a afasta do bem. Evódio deixa transparecer sua dificuldade em admitir como a vontade livre, dada ao homem para viver retamente, pode ainda assim levá-lo a pecar, afastando-o da retidão:

Ev. Eu já admito que Deus nos concedeu a vontade livre. Mas não te parece, pergunto-te, que se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveria poder levar-nos a pecar. É o que acontece com a própria justiça dada ao homem para viver bem. Acaso alguém poderia viver mal, em virtude da sua retitude? Do mesmo modo, ninguém deveria poder pecar por meio de sua vontade, caso esta lhe tivesse sido dada para viver de modo honesto²⁴⁵.

Em *Confissões*, Agostinho se ocupa com a questão da vontade livre como possibilidade de praticar o mal. A liberdade é um elemento intrínseco da vontade. Por ser livre, a vontade vive em constante tensão entre o bem e o mal. Ao mesmo tempo em que a vontade livre confere um estatuto de individualidade²⁴⁶, no conflito do ser humano consigo próprio, no ato de suas escolhas e decisões, ela mesma torna-se um problema para Agostinho, ao tratar da origem do mal. Em *O livre-arbítrio*, o bispo de Hipona retoma, muitas vezes, a questão: como

²⁴³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 74. “*Ev.* - Sed quid verius quam omne bonum ex Deo esse, et omne iustum bonum esse, et peccantibus poenam recteque facientibus praemium iustum esse? Ex quo conficitur a Deo affici, et peccantes miseria, et recte facientes beatitate. [...] *Ev.* - Deinde ex eo quod ego posui, tuque concessisti, omne bonum ex Deo esse, etiam hominem ex Deo esse intellegi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est; quia recte vivere, cum vult, potest.” (*De Lib. Arb.* II 1,1-2).

²⁴⁴ Cf. BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 191.

²⁴⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 75-76. “*Ev.* - Iam concedo eam Deum dedisse. Sed nonne tibi videtur, quales te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse converti? sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene vivendum: numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data est ad recte faciendum” (*De Lib. Arb.* II 2,4).

²⁴⁶ Cf. COSTA, M. R. N. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”, p. 441-442.

pode a mesma vontade, dada para viver retamente, voltar-se também para o mal?²⁴⁷ É importante perceber como o tema da vontade livre ocupa o pensamento de Agostinho, desde os seus primeiros escritos. O hiponense quer entender a origem ou a causa de praticarmos o mal²⁴⁸. Ora, a reflexão sobre a liberdade da vontade torna-se indispensável para resolver ou, pelo menos, aproximar-se desse problema.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho insiste na necessidade de direcionar a vontade livre ao único objetivo pelo qual ela foi concedida ao homem: viver retamente. Em si mesma, a vontade pode tender ao bem e à retidão, como pode desviar-se e provocar o mal. Contudo, se ela for bem-direcionada e usada, torna-se um dom através do qual o homem alcança e goza da participação na felicidade²⁴⁹.

A vontade livre é considerada por Agostinho como um bem médio, ou seja, entre o sumo Bem, que é Deus, e os bens inferiores, isto é, as coisas utilizadas pelo homem com o

²⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 75 (*De Lib. Arb.* II 2,4).

²⁴⁸ Cf. *Id. Confissões*, p. 162-163: “Esforçava-me por compreender o significado do que ouvia dizer sobre a livre determinação da vontade, como causa do mal que praticamos, e o teu reto juízo como motivo de sofrermos esse mal. Mas era incapaz de ver isso claramente. Eu tentava arrancar o meu espírito do abismo, mas afundava de novo, e, apesar de reiterados esforços, afundava muitas e muitas vezes. A erguer-me para a tua luz, ajudava-me o fato de estar seguro de ter tal vontade, assim como tinha a certeza de estar vivo. Tinha a certeza de que, sempre que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro quem queria, e via cada vez melhor que aí estava a causa de meu pecado. Do mesmo modo, estava convencido de que as ações que eu praticava contra a minha vontade eram sofridas por mim enquanto vítima, e não as considerava faltas, e, refletindo sobre a tua justiça, não tinha dificuldade em reconhecê-las como merecido castigo. Por outro lado, continuava a me perguntar: “Mas quem me criou? Não foi o meu Deus, que não somente é bom, mas é ele a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tenda para o mal e não para o bem? Será isso talvez uma punição justa? Quem plantou em mim esses germes de sofrimento e os alimentou, uma vez que sou criatura do meu Deus que é cheio de amor? Se foi o diabo, de onde vem ele? Se também ele se tornou diabo por sua própria vontade perversa, ele que era um anjo bom inteiramente criado por um Deus de bondade, de onde lhe veio essa vontade má que o tornou diabo?” E eu ficava novamente deprimido diante de tais reflexões, e sentia-me sufocado, mas de modo algum arrastado àquele inferno do erro, *em que ninguém te confessa*, preferindo crer que estás sujeito ao mal a considerar o homem capaz de cometê-lo” [Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et *rectum iudicium tuum* ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum. Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere. Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animadvertēbam. Quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar. Sed rursus dicebam: “Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle? Ut esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? Si diabolus auctor, unde ipse diabolus? Quod si et ipse perversa voluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?”. His cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar, sed non usque ad illum infernum subducebar erroris, ubi nemo tibi confitetur, dum tu potius mala pati quam homo facere putatur] (*Conf.* VII 3,5).

²⁴⁹ Cf. SOUZA, J. Z. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*, p. 68: “Todos os homens desejam ser felizes, mas quando a vontade deseja coisas más não conseguimos esta felicidade. Não chegamos à felicidade e fazemos com que o mal se instale entre nós. Pois como já vimos, o mal é a privação do bem. Tudo isto, ou seja, a infelicidade e o mal são o resultado da má vontade”.

fim de alcançar o Bem supremo²⁵⁰. A vontade pode escolher, por seu atributo de ser livre, entre permanecer voltada às coisas inferiores, que lhe conferem uma felicidade imediata e passageira, ou utilizar e conhecer estes bens, mantendo o olhar voltado ao Bem supremo, do qual dependem todos os outros bens. Se escolher e optar por manter-se voltada a Deus, a vontade alcançará a felicidade plena e merecida, uma vez que realizou o fim pelo qual foi concedida, a saber, o de viver com retidão. Afirma Agostinho:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao afastar-se do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo, é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos. Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias, o infortúnio que se segue será um castigo justo e merecido²⁵¹.

O livre-arbítrio da vontade, sobre o qual discorreremos no próximo capítulo, juntamente com a liberdade da vontade e a autodeterminação, é um elemento fundamental ao se falar sobre o tema da vontade em Agostinho. Desse modo, constatando que a vontade é

²⁵⁰ Cf. CUNHA, M. P. S. “Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o *De Libero Arbitrio*”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 42, n. 3, set. 1997, p. 495: “O cristianismo trouxe muitas mudanças a respeito da concepção do homem e de seu lugar no universo. Suas ações não são determinadas por fatores físicos ou sociais, cada homem deve ser visto como único autor de sua conduta, tendo responsabilidade integral por ela. É este o ensinamento cristão correspondente à noção de livre-arbítrio. A doutrina da graça, unindo-se à do livre-arbítrio leva-nos à noção da liberdade cristã. Ressalte-se que a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com outros, mas no próprio interior do homem, em suma, ela se interioriza e passa pelo livre-arbítrio. Entretanto, diferentemente de uma liberdade interior que permanece no plano da independência da consciência, num plano, por assim dizer, puramente horizontal, ela se verticaliza, remetendo ao bem supremo. Para Agostinho a liberdade plena significa acima de tudo a escolha, por livre decisão (através do livre-arbítrio), do sumo bem, da verdade”.

²⁵¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 141-142. “Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit: atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est; quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus; sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.” (*De Lib. Arb.* II 19,53).

autodependente, livre e dotada de livre-arbítrio, cabe agora pensar sobre as escolhas feitas pelo homem. Com o intuito de lançar uma luz sobre a maneira pela qual o homem pode aproximar-se sempre mais de uma conduta reta, perseguindo, assim, a felicidade perfeita no sumo Bem e a recompensa por seus atos livres, importa refletir sobre dois conceitos fundamentais na filosofia agostiniana: *uti* e *frui*.

5.2 – *Uti e frui* na filosofia de Agostinho

A distinção entre *uti* e *frui* desempenha um papel essencial na filosofia agostiniana. Ao falar de *uti* e *frui*, o bispo de Hipona faz menção a dois modos diferentes de relacionar-se com os bens criados. Como um ser moral, isto é, dotado de vontade livre, o homem é chamado a diferenciar entre essas duas formas de agir, o utilizar e o fruir²⁵², a fim de ordenar corretamente o seu amor.

Agostinho deixa claro, em seus escritos, que a meta do homem é conhecer e amar o Bem supremo, aquele que abarca todos os demais bens. Em *O livre-arbítrio*, o bispo de Hipona faz emergir a questão do *uti* e do *frui* ao falar da posição do homem, dotado de vontade livre, diante dos bens materiais e das coisas com as quais interage:

Ag. Assim, pois, as mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mau. E quem se serve mal é aquele que se apega a tais bens de maneira a se embarçar com eles, amando-os demasiadamente. Com efeito, submete-se àqueles mesmos bens que lhe deveriam estar submissos. Faz dessas coisas bens aos quais ele mesmo deveria ser um bem, ordenando-as e fazendo delas bom uso²⁵³.

Para Agostinho, as coisas enquanto tais são boas, uma vez que são bens criados por aquele que é o sumo Bem²⁵⁴. Ao buscar a origem do mal, o bispo de Hipona situa-o na forma de o homem relacionar-se com as coisas que o rodeiam. O problema não está nos bens materiais, mas no uso que o homem faz deles. É a vontade livre do homem a responsável por orientar-se bem ou mal nas escolhas e ações, face às coisas deste mundo. Deus concedeu ao homem a vontade livre, para

²⁵² Cf. AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original latino cotejada com versões em francês e espanhol; introdução, adaptação de notas, índices e organização geral por Nair de Assis Oliveira; [tradução e cotejo Nair de Assis Oliveira; revisão. H. Dalbosco e P. Bazaglia]. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 54: “Frui é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso”. [Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est] (*De doc. christ.* I 4,4).

²⁵³ *Id.* *O livre-arbítrio*, p. 66. “Aug. - Cum igitur eisdem rebus alius male, alius bene utatur; et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens, quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum” (*De Lib. Arb.* I 15,33).

²⁵⁴ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 262.

que, vivendo retamente, utilizasse bem as coisas materiais e, dessa forma, pudesse orientar a sua vontade e o seu querer ao amor daquele único que deve ser amado e fruído, Deus, o Criador, a fonte de todos os bens:

Ag. Tínhamo-nos proposto de procurar a definição do que seja cometer o mal (malefacere) (cf. I 3,6). Foi nesse intento que dissemos tudo o que precede até aqui. Em consequência, agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não se pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria²⁵⁵.

Agostinho identifica o homem sábio como aquele capaz de utilizar-se bem das coisas materiais e passageiras, conservando sua vontade livre sempre voltada em direção ao Deus eterno, com o intuito de só a ele abraçar e fruir. Para o bispo de Hipona, é fundamental ao homem evitar o *uti* imoderado e mau, visto que conduz o homem a afastar-se dos bens divinos e duráveis para apegar-se às coisas temporais e passageiras, desviando a vontade de sua meta principal: a de viver com retidão, buscando o sumo Bem. Em *A doutrina cristã*, Agostinho ilustra a importância de saber orientar a vontade do homem a um *uti* moderado e bom para, dessa forma, fruir somente daquele que transcende todas as coisas e o único a ser amado antes e acima de todos os bens, o Criador. O bispo de Hipona compara o homem a um peregrino cuja pátria é o Bem supremo²⁵⁶.

Considerando que somente Deus merece ser amado em si mesmo, o homem deve ordenar o seu amor, de modo a desejar unicamente fruir dele. A ordem do amor diante das

²⁵⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 68. “nam quaerere institueramus quid sit male facere, et propter hoc omnia quae dicta sunt, diximus. Quocirca licet nunc animadvertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruatur, et per seipsam percipit, et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus hominis partem vilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi videntur includi” (*De Lib. Arb.* I 16,34).

²⁵⁶ Cf. *Id. A doutrina cristã*, p. 54: “Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade. É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal (2 Cor 5,6). Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, devemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus (Rm 1,20), isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas”. [Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possumus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus] (*De doc. christ.* I 4,4).

coisas criadas exige que o homem reconheça o valor devido a elas e a sua contingência diante daquele que é o sumo Bem, o Ser necessário²⁵⁷.

Todas as coisas, pelo fato de existirem, são em si um bem, pois foram criadas por Deus. Contudo, todas elas dependem do Criador para a sua existência, isto é, Ele existe antes de tudo e é o princípio de tudo. A tarefa moral do homem é, pois, a de reconhecer que todas as coisas, enquanto existentes, merecem valor à medida que conduzem ao amor e à fruição do Ser superior, imutável e do qual a criação inteira recebe sua perfeição:

Todavia, todos os seres, pelo fato de existirem, são, com todo direito, dignos de serem apreciados. Porque, pelo simples fato de existirem, são bons. Assim, pois, quanto mais amares a existência tanto mais desejarás a vida eterna e aspirarás a te transformar, de tal maneira que tuas disposições não sejam transitoriamente impressas em ti, como que gravadas pelo amor das realidades efêmeras. Pois as coisas temporais nada são antes de existirem; ao existirem, passam; e tendo passado, voltam ao nada. Logo, quando são futuras ainda não existem; ao terem passado não existirão mais. Como pois retê-las a fim de que permaneçam, essas realidades para as quais iniciar a existir é idêntico a caminhar para o nada? Mas quem ama a existência aprova e utiliza essas coisas caducas, enquanto existem, mas dá o seu grande amor ao Ser que permanece sempre. E se o amor daquelas realidades o tornava inconstante, fortificar-se-á por esse amor ao Ser que sempre é. E caso se desesperar amando coisas passageiras, firmar-se-á amando o Ser que é permanente. Fixar-se-á e obterá daquele mesmo Ser que desejava quando temia deixar de existir e não podia se fixar, arrastado pelo amor das coisas fugazes²⁵⁸.

Segundo Agostinho, o homem precisa admitir uma hierarquia de valores, do grau mais ínfimo, devido às coisas materiais, ao grau supremo, devido somente a Deus. Mesmo o grau mais ínfimo dos seres, constituído pelos bens externos, merece ser valorizado²⁵⁹. A origem do mal não está na matéria, mas no uso que se faz dela. Se for capaz de utilizar os bens externos de forma moderada e correta, o homem demonstrará seu senhorio e liberdade em relação a

²⁵⁷ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 194: “Sendo que só Deus merece um amor ilimitado, com o fim de repousar nesse objeto por excelência do amor, e de fruir dele, é mister pormos certos limites ao nosso amor a outros objetos, consoante o valor de cada um deles. Nossa primeira tarefa moral é, pois, a de ajuizar de todas as coisas segundo o seu verdadeiro valor, e de conformar o nosso amor a esta valoração. O resultado de tal procedimento será a instauração da ordem do amor pela prática da virtude, que outra coisa não é senão o amor bem ordenado [...]. O vício, por sua vez, é a inversão desta ordem do amor”.

²⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 172-173. “Omnia tamen eo ipso quo sunt, iure laudanda sunt; quia eo ipso quo sunt, bona sunt. Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae: quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, munitur in illius; et si difflebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium” (*De Lib. Arb.* III 7,21).

²⁵⁹ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E., *op. cit.*, p. 194.

eles. Para o bispo de Hipona, cristão convicto, o homem precisa saber usar bem de todas as coisas e, sendo livre, sujeitar-se somente a Deus, o único que merece fruição²⁶⁰.

O homem precisa ser capaz de ordenar livremente o seu amor de modo a utilizar-se das coisas a ele oferecidas como um meio para chegar à fruição e ao pleno gozo da felicidade, que está somente em Deus. Este é o caminho trilhado pelo bispo de Hipona, que coloca a dinâmica do utilizar e do fruir como um elemento fundamental em sua filosofia e, sobretudo, em sua teoria moral:

[Ag.] Assim, quem se serve dessas coisas de modo ordenado mostra que elas são boas, não para si, pois elas não o tornam nem bom nem melhor, mas antes é ele mesmo que as torna melhores. Por isso, ele não as ama até se deixar prender e não faz delas como se fossem membros de sua própria alma – o que seria feito, caso as amasse a ponto de rezear que elas, vindo a lhe faltar, lhe fossem como cruéis e dolorosos ferimentos. Mas se ele se mantiver acima dessas coisas, pronto a possuí-las e governá-las, caso seja preciso, e mais ainda, pronto a perdê-las ou a se passar delas. Visto que assim é, crês que seria preciso condenar o ouro e a prata por causa dos avarentos; ou o vinho por causa dos que se embriagam? Ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros; e assim em relação a tudo mais? Especialmente quando podes ver um médico fazer bom uso do fogo e um envenenador, uso criminoso até do pão? *Ev.* Isso é bem verdade, não se pode considerar as coisas por elas mesmas, mas sim os homens que podem fazer mau uso delas²⁶¹.

Acima dos bens externos, Agostinho coloca o homem²⁶². Por ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, o homem ocupa um lugar de excelência na hierarquia das coisas que devem ser amadas. Contudo, em que reside a grandeza do homem? Para o bispo de Hipona, o homem é algo de muito grande por ser composto de corpo e alma. É na alma, no mais íntimo do homem, que reside sua grandeza, pois é na alma racional que se encontra a imagem e a semelhança com o Criador.

Agostinho não pretende de forma nenhuma desprezar o corpo, mas quer deixar claro que o comando de nossas ações deve provir da alma racional. A alma está unida ao corpo,

²⁶⁰ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 195: “O respeito a esta ordem do amor tem por corolário a mais perfeita sujeição ao Criador. E esta sujeição nos torna livres em face de todas as criaturas. Só agora é que o conceito do “uti” assume o seu significado mais profundo. O indivíduo que apenas usufrui um bem não tem o direito de dispor dele senão em vista de outro bem. Mas aquele que “usa” um bem, dispõe plenamente dele, exerce verdadeiro domínio sobre ele; enfim, é senhor de tal bem. Ora, ser senhor de alguma coisa significa dispor livremente dela. Logo, o cristão que faz uso de todas as coisas é livre em face de tudo. O mais alto grau de liberdade consiste em não estar sujeito senão a Deus”.

²⁶¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 66-67. “[Ag.] ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi; non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt: et ideo non eis amore agglutinetur, neque velut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum reseccari coeperint, eum cruciatu ac tabe foedent; sed eis totus superferatur, et habere illa atque regere, cum opus est, paratus, et amittere ac non habere paratior: cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas, aut cibos propter voraces, aut vinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adúlteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum, et pane scelerate veneficum? *Ev.* - Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.” (*De Lib. Arb.* I 15,33).

²⁶² Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E., *op. cit.*, p. 194.

formando com ele uma só substância, que é o homem. Em *O livre-arbítrio*, fica clara a função da alma racional do homem de permanecer na ordem estabelecida por Deus, conduzindo, desse modo, o homem por inteiro, dotado de corpo e alma, ao gozo e fruição do Bem supremo:

Ev. É bem como dizes e eu concordo em que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas, ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde. Contudo, é próprio de uma alma pervertida e desordenada escravizar-se a elas. A razão é que, por ordem e direito divinos, foi a alma posta à frente das coisas inferiores, para as conduzir conforme o seu beneplácito²⁶³.

Segundo Agostinho, o homem deve ordenar o seu amor de acordo com o grau de valoração das coisas. Por mais nobre que seja a alma humana, ela não deve ser amada em si e por si mesma. A alma não é o Bem supremo, o ponto mais alto ao qual se deve dirigir o nosso amor. Ser dotado de corpo e alma racional faz do homem algo a ser amado e preferido face ao grau mais ínfimo devido aos bens externos. Porém, ainda que seja superior e mereça excelência com relação aos bens externos, o homem não deve ser fruído e amado em si mesmo. Sua alma racional indica um meio de descobrir-se como imagem e semelhança do Criador, ao qual deve buscar com todas as forças de sua alma e de seu corpo. Para o bispo de Hipona, somente Deus merece ser fruído e amado em si mesmo²⁶⁴.

O homem deve ordenar o seu amor, de modo a utilizar-se corretamente dos bens externos, respeitando o grau de valoração dos mesmos. Além disso, deve amar-se a si mesmo como homem, substância dotada de corpo e alma, devotando igualmente amor aos outros homens, não por si mesmos, mas por causa de Deus, de modo que, mantendo a sua alma sempre voltada ao único objeto a ser fruído, possa direcionar o seu amor a Deus, Criador e digno de ser amado em si mesmo e sobre todas as coisas. Como diz Agostinho, em *O livre-*

²⁶³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 68. “*Ev.* - Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant; perversi tamen animi est et inordinati, eis sequendis subici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac iure praelatus est” (*De Lib. Arb.* I 16,35a).

²⁶⁴ Cf. COSTA, M. R. N. “O amor, fundamento da moral interior em Santo Agostinho”. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 28, n. 121, set. 1998, p. 358-359: “Agostinho defende que, na ordem dos valores, não devemos antepor as coisas superiores às inferiores, mas dar a cada um o que é seu. Para defender essa idéia, o Santo Doutor parte do conceito ciceroniano de justiça (fundado no direito natural), segundo o qual é justo dar a cada um o que é seu [...], dando-lhe um caráter religioso, tendo como fundamento o duplo preceito da caridade: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”, ou seja, dar a cada um o amor devido; a Deus, em primeiro lugar, e a si mesmo e ao próximo, em segundo lugar. [...] Partindo do pressuposto de que a finalidade da moralidade é garantir a perfeita ordem, ou a reta ordem dos valores, Agostinho desenvolve os conceitos de *uti-frui* como princípio da moralidade, através do qual, pela vontade livre, o homem distingue as coisas a serem gozadas das coisas a serem usadas”.

arbítrio, toda a vida do homem deve ser direcionada à busca e ao gozo do sumo Bem, no qual todos os outros bens existem e do qual todos dependem:

[Ag.] Os homens crêm-se felizes quando – deleitados com o brilho do ouro ou da prata, com o brilho das pedras preciosas ou de outros objetos coloridos ou com o esplendor e encanto da própria lua destinada a iluminar nossos olhos corporais, venha ela do fogo da terra, das estrelas, da luz ou do sol – não são afastados desse deleite, por desgosto nem necessidade alguma; sentem-se deveras felizes e desejariam viver para sempre desse modo, a fim de gozar de tais prazeres. E nós, temeríamos pôr a felicidade de nossa vida na contemplação da luz da Verdade? [...] Ag. Muito pelo contrário, já que é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem!²⁶⁵

O amor bem ordenado tem seu ponto culminante na fruição de Deus, o supremo Bem. É na sujeição ao Criador, reconhecendo-o como o único digno do verdadeiro e pleno amor por parte do homem, que a liberdade encontra o seu sentido mais profundo. A vontade livre do homem, quando orientada para a retidão, conduz à capacidade de utilizar-se das coisas de modo ordenado, com o intuito de fruir apenas de Deus, o único que dá à alma humana o repouso e a felicidade. Reconhecendo-se como criatura e colocando sua liberdade e sua fruição no Criador, o homem experimenta em si a força de uma vontade livre direcionada ao Bem. Ainda que, por sua liberdade, o homem possa provocar e causar o mal, pode também, ordenando o amor de sua vontade, converter-se à busca do sumo Bem²⁶⁶.

O verdadeiro sentido do *uti* agostiniano reside na utilização de alguns bens em vista da fruição do Bem supremo. O indivíduo se coloca como senhor dos bens que utiliza, não se deixando escravizar por eles, mas utilizando-se deles segundo sua livre vontade. Este é o cerne da filosofia agostiniana no que se refere aos conceitos de *uti* e *frui*. O bispo de Hipona insiste em que o homem faça bom uso de todas as coisas, exercendo seu domínio sobre elas através da vontade livre. O mais alto grau de liberdade é reconhecer que somente Deus merece ser

²⁶⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 120. “Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, sive ipsius lucis quae ad hos oculos pertinet, sive in ignibus terrenis, sive in stellis vel luna vel sole, claritate et iucunditate delectati homines, cum ab ista laetitia nullis molestiis, nulla indigentia revocantur, beati sibi videntur, et propter haec semper volunt vivere: et nos in luce veritatis beatam vitam collocare metuimus? [...] Imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono” (*De Lib. Arb.* II 13,35-36).

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 121: “Ag. Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,31-32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança”. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: *Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos*. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate” (*De Lib. Arb.* II 14,37).

fruído e amado em si mesmo. As demais coisas devem ser consideradas como um bem por causa dele, o Criador de todos os bens. O *uti* e o *frui* constituem duas possíveis formas de o homem ordenar o querer e o amor de sua vontade.

Na teoria moral agostiniana, é nítida a necessidade de o homem saber direcionar o seu amor segundo o grau de valor inerente a cada bem. Em última instância, somente Deus Uno e Trino merece ser fruído como o grau último e mais elevado de todo o amor²⁶⁷.

Em toda a trajetória do pensamento agostiniano está presente o anseio por gozar da verdadeira felicidade. Agostinho reflete incansavelmente sobre a busca humana por uma vida feliz. A busca empreendida pelo bispo de Hipona por repousar na felicidade converte-se em uma procura apaixonada por Deus, o único que pode oferecer ao homem uma felicidade permanente e completa.

5.3 – A busca pela felicidade

Para Agostinho, o desejo da felicidade está presente em todo o homem. A busca por uma vida feliz é inerente à natureza humana. A felicidade se traduz na satisfação e na auto-realização do homem, o que implica uma constante busca, que se prolonga durante toda a existência²⁶⁸. Nesta procura pela felicidade, a Filosofia adquire um importante papel, pois o filosofar está relacionado ao alcance de uma vida feliz. Segundo Agostinho, o homem é colocado em um “mar tempestuoso” e, durante sua vida, precisa saber orientar o leme de sua vontade, a fim de navegar seguro ao porto da Sabedoria, no qual encontrará acesso às suas aspirações por uma vida feliz. A Filosofia não é o ponto culminante, mas o caminho capaz de conduzir o homem ao repouso na felicidade, que, para o bispo de Hipona, está somente em

²⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*, p. 55: “O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única coisa a ser fruída (*una quaedam summa res*), bem comum de todos. Se é que pode ser chamada Coisa e não, de preferência, a causa de todas as coisas – se também puder ser chamada causa. Não é fácil encontrar um nome que possa convir a tanta grandeza e servir para denominar de maneira adequada a Trindade. A não ser que se diga que é um só Deus, de quem, por quem e para quem existem todas as coisas (Rm 11,36)”. [Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile nomen quod tantae excellentiae conveniat, inveniri potest, nisi quod melius ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia] (*De doc. christ.* I 5,5).

²⁶⁸ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 568: “O eudemonismo de Agostinho, como o de seus antecedentes clássicos, sustenta que a beatitude (*beatitudo*) é um estado objetivamente desejável de bem-estar que representa a satisfação pelo alcance ou auto-realização da natureza humana. Sua teoria acerca da felicidade se ajusta a critérios platônicos, aristotélicos ou estoicos, porém o conteúdo da felicidade e os meios de alcançá-la se acham determinados por sua fé cristã”.

Deus²⁶⁹. Em *A vida feliz*, Agostinho ilustra essa navegação empreendida em busca do porto da felicidade²⁷⁰.

Em Agostinho, percebe-se a insistente procura por alcançar a felicidade, que vem traduzida em cada um de seus escritos, pois se trata de uma busca existencial do hiponense. Ao falar do anseio por uma vida feliz, o bispo de Hipona não quer refletir somente uma sede própria, de sua alma, mas uma insaciável sede de todo o homem. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma:

Ag. Perfeitamente! Mas na tua opinião haverá um só homem sequer que não queira e deseje, de todos os modos, viver vida feliz? *Ev.* Todo homem a deseja. Quem pode duvidar disso? *Ag.* Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós o dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E assim recebem o que merecem²⁷¹.

²⁶⁹ Cf. PAVIANI, J. “Alegoria do porto em Santo Agostinho: filosofia e vida feliz”. In: STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 108-109: “Santo Agostinho classifica em três classes os homens ou os navegantes que chegam ao porto da filosofia. O porto é um lugar seguro, é o lugar da felicidade. As diversas classes de homens dirigem-se ao porto, isto é, o desejo da felicidade é universal. O porto é meta, finalidade. Navegar até o porto é tarefa, requer ação. O navegar não se basta a si. O homem que navega não se realiza apenas no ato de navegar. É preciso regressar ao porto, donde se partiu para alcançar a finalidade, a totalidade, a felicidade. [...] Em primeiro lugar, a alegoria menciona os que, possuindo a ‘idade da razão’, podem, com pequeno esforço manejar os remos e, ‘afastando-se da proximidade’, recolher-se à ‘tranqüilidade’, donde com o sinal luminoso de suas obras, advertem e acolhem os outros cidadãos. Em segundo lugar, a alegoria aponta aqueles que avançando mar adentro e, peregrinando longe da pátria, buscam o afago dos prazeres e da honra. Os que não se afastam muito longe, na aventura da navegação, não sofrem grandes contrariedades, pois seguem ‘os livros de homens eruditos e sábios’. Mas, quando eles despertam no porto, ‘nenhuma promessa os tira deste mar de sorriso tão enganador’. Em terceiro lugar, a alegoria situa os que, desde o início de sua adolescência ou já há muito tempo vagando pelo mar, contemplam ‘sinais’ que os levam a recordar, ainda no meio das ondas, sua pátria e, então, enfrentando qualquer modalidade de viagem ou de dificuldades, a ela regressam”.

²⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. In: *Soliloquios; A vida feliz*. Tradução Nair de Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia de Roque Frangiotti; revisão H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998, p. 117: “Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz –, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a lá chegar seria ainda mais diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles. Com efeito, estamos lançados neste mundo, como em mar tempestuoso, e por assim dizer, ao acaso e à aventura – seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino (*necessitas*), seja ainda por nossa própria vontade. Sucessivamente, por algumas dessas conjunturas, ou talvez, por todas elas reunidas. A questão é muito obscura, mas tu já resolveste desvendá-la. Poucos saberiam qual o caminho do retorno ou que esforços empenhar, caso não se levantasse alguma tempestade – considerada pelos insensatos como calamitosa –, para dirigi-lo à terra de suas ardentes aspirações. Pois são navegantes ignorantes e errados”. [Si ad philosophiae portum, de quo iam in beatæ vitæ regionem solumque proceditur, vir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus, et voluntas ipsa perduceret; nescio utrum temere dixerim, multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant. Cum enim in hunc mundum, sive Deus, sive natura, sive necessitas, sive voluntas nostra, sive coniuncta hominum aliqua, sive simul omnia (res enim multum obscura est, sed tamen a te iam illustranda suscepta) veluti in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit; quotusquisque cognosceret quo sibi nitendum esset, quæ redeundum, nisi aliquando et invitos contraque obtinentes aliqua tempestas, quæ stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret?] (*De beata vita* I 1).

²⁷¹ *Id.* *O livre-arbítrio*, p. 61-62. “*Aug.* - Recte: sed censesne quemquam hominum non omnibus modis velle atque optare vitam beatam? *Ev.* - Quis dubitat omnem hominem velle? *Aug.* - Cur igitur eam non adipiscuntur omnes? Dixeramus enim atque convenerat inter nos, voluntate illam mereri homines, voluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant” (*De Lib. Arb.* I 14,30).

O bispo de Hipona reconhece como sua navegação rumo à terra firme da felicidade foi constituída por várias etapas. Desde Cícero até a descoberta da Verdade Suprema, que é Deus, fonte e ápice de toda a vida feliz, Agostinho remou incansavelmente em mares bravios, sendo ameaçado por inúmeras dúvidas, questionamentos, tempestades que pareciam atrasar sua chegada ao porto final da felicidade. Contudo, certo de onde queria ancorar seu barco, Agostinho segue sua viagem, deixando claro que alcançar a felicidade depende de não desviar-se ou perder-se em uma aparente vida feliz, mas, guiado pela razão e com o leme da vontade, buscar a felicidade onde ela realmente se encontra, no Bem supremo. Assim, o alcance de uma vida feliz depende fundamentalmente de uma vontade bem-ordenada, que conduz retamente o barco da vida humana, sem desvios, até chegar à meta final da viagem: o gozo de uma vida feliz. Citando o *Hortênsio* de Cícero, afirma Agostinho:

“Há certos homens – certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens”²⁷².

A busca por uma vida feliz adquire, em Agostinho, traços fortemente cristãos. Para o bispo de Hipona, a felicidade não pode ser buscada somente por meios racionais²⁷³. Apesar de seus esforços contínuos, o homem, por si só, não é capaz de lograr a plena felicidade. Nos escritos de Agostinho, o elemento da fé, em profunda relação com a razão, é fundamental para que o homem possa trilhar o caminho da verdadeira vida bem-aventurada. A graça divina caminha lado a lado com os anseios e buscas da vontade livre. Segundo o hiponense, ainda que o anseio pela felicidade seja algo inerente a todo o homem, nem todos sabem onde buscá-la²⁷⁴.

²⁷² AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. In: *Soliloquios; A vida feliz*, p. 128. “*Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni (Cicerone, fram. 39 t. B.)*” (*De beata vita* II 10).

²⁷³ Cf. SANGALLI, I. J. “A Beatitudo como Bem Supremo em Agostinho”. In: STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens*, p. 97.

²⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 402-403: “Havendo um só desejo de alcançar e conservar a felicidade por parte de todos, é de se admirar a variedade e a diversidade de desejos acerca da mesma felicidade. Não porque alguém não a queira, mas porque nem todos a conhecem. Se todos a conhecessem, uns não a situariam na força da alma; outros, nos prazeres do corpo; estes em ambos; aqueles e mais alguns nisso ou naquilo. Nas coisas que mais os deleitam, nelas fizeram consistir a vida feliz”. *Mirum est autem cum capessendae atque retinendae beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus varietas atque diversitas voluntatum, non quod aliquis eam nolit, sed quod non omnes eam norint. Si enim omnes eam nossent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi; aliis, in corporis voluptate; aliis, in utraque; et aliis atque aliis, alibi atque alibi. Ut enim eos quaeque res maxime delectavit, ita in ea constituerunt vitam beatam*” (*De Trin.* XIII 4,7).

Apesar de servir de caminho seguro para a busca da felicidade, a Filosofia não é o ponto final da busca, mas apenas o acesso a ele. Guiado pelo seu poder racional, o homem busca o amor à Sabedoria, e assim, tornando-se sábio, adquire melhor capacidade de orientar sua vontade ao que, para Agostinho, constitui a origem de todos os bens e o repouso verdadeiro de uma vida feliz, a Verdade por excelência, a plena Sabedoria. Desse modo, a razão precisa andar de mãos dadas com a fé, a fim de que o homem possa evitar os ventos que tentem desviá-lo do seu verdadeiro objetivo: saciar a alma da plena felicidade²⁷⁵.

Ao refletir sobre a felicidade, em *O livre-arbítrio*, Agostinho esclarece que não é suficiente o desejo de uma vida feliz, é preciso mais do que isso: o homem deve saber como buscar essa felicidade tão almejada²⁷⁶. A procura por uma vida feliz implica uma vontade direcionada à retidão, isto é, um querer voltado para o bem, à ordem, evitando que o homem se perca e provoque o mal. O papel da vontade livre é fundamental na busca por uma vida feliz:

Com efeito, como se explica que os homens sofram voluntariamente uma vida infeliz, se de modo algum ninguém quer viver no infortúnio? E como se explica que, sendo por sua própria vontade que o homem obtém vida feliz, quando acontece que tantos são infelizes, apesar de todos quererem ser felizes? Será que isso não vem do fato de que uma coisa é querer viver bem ou mal e outra coisa muito distinta é merecer o resultado por uma boa ou má vontade? Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. Nada de estranhar, então, que os homens desventurados não obtenham o que querem, isto é, vida feliz. Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem o que ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não o querem²⁷⁷.

²⁷⁵ Cf. SANGALLI, I. J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 146-147: “Agostinho retoma alguns conceitos fundamentais da Filosofia greco-romana e os introduz, na sua teorização em torno dos problemas teológicos, buscando um novo caminho para a verdade, a partir do movimento de regresso a Deus. Mais especificamente, dada a existência sensível, a qual o homem não deve ficar preso – a própria possibilidade de salvação não está limitada à vontade humana, pois é somente pelo dom da graça divina que é possível encontrar este rumo para a verdadeira vida – deverá, a partir dela, mergulhar na interioridade de sua própria alma, que é a morada da verdade e, daí, transcender para Deus, que é o princípio e o fim último de todas as criaturas e a própria verdade. O pano de fundo dessa busca da *vera sapientia*, que visa a *vera beatitudo*, em torno da qual gravitam todas as suas idéias, movimenta-se na tensão fundamental que caracterizará o pensamento medieval, isto é, a relação entre a fé e a razão. Porém, para Agostinho, ambas (fé e razão) são como que complementares, como o atesta sua fórmula *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*”.

²⁷⁶ Cf. *Id.* “A Beatitudo como Bem Supremo em Agostinho”. In: STEIN, E. (org.), *op. cit.*, p. 104.

²⁷⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 62. “Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint? An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt” (*De Lib. Arb.* I 14,30).

Segundo Agostinho, o homem sábio é aquele que possui uma vontade boa, isto é, direcionada à retidão. Através de uma boa vontade, o homem poderá escolher entre os bens passageiros, ou seja, aqueles que se poderão perder a qualquer momento, mesmo contra a própria vontade, como as honras, a reputação, as riquezas, e os bens permanentes, eternos, duráveis, capazes de conduzir ao autor de todo o bem²⁷⁸. Em *A vida feliz*, o bispo de Hipona enfatiza a necessidade de desapegar-se dos bens passageiros, dedicando todo o amor da vontade aos bens permanentes, os únicos capazes de proporcionar a verdadeira felicidade²⁷⁹.

A boa vontade constitui um elemento central na teoria da vontade livre agostiniana. Segundo Agostinho, depende da vontade ordenar-se ao bem, querer profundamente a reta ordem e, dessa forma, determinar-se como boa vontade. A boa vontade é um tesouro para o homem²⁸⁰.

Em seu diálogo com Evódio, Agostinho enfatiza o papel da boa vontade na busca por uma vida feliz. É ela o tesouro pelo qual o homem não só quer uma vida feliz, mas busca viver com retidão, de modo a alcançar a felicidade tão esperada. O bispo de Hipona fala de duas espécies de leis às quais o homem deve submeter sua vontade, a fim de que possa guiar-se retamente em meio aos bens mutáveis e passageiros, não se apegando demasiadamente a eles, mas devotando seu amor somente ao sumo Bem. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho estabelece uma diferença entre a função dessas duas leis:

Ag. Logo, a lei eterna ordena desapegar-nos do amor das coisas temporais e voltar-nos purificados para as coisas eternas? Ev. Realmente, ela ordena. Ag. E por seu lado, a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas?²⁸¹

Enquanto a lei temporal cuida de resguardar o bom uso dos bens temporais, a fim de proporcionar um desenvolvimento ordenado e justo da sociedade, à lei eterna cumpre punir os que se apegam em demasia aos bens temporais, confundindo o amor e o querer de sua vontade, perdendo-se

²⁷⁸ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 220-221.

²⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. In: *Solilóquios; A vida feliz*, p. 129: “- Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro”. [Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi] (*De beata vita* II 11).

²⁸⁰ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 9: “Obviamente, há agora condições para se definir a boa vontade, conceito este que desempenha, em seguida, função decisiva para a caracterização da liberdade. Boa vontade é aquela do que ama a sua boa vontade (“*diligit voluntatem bonam*”), do que grandemente “pende para” a sua boa vontade. Ela é a vontade virtuosa, constituída pela razão, que se dispõe a querer a si mesma como único bem “não-passageiro” – cuja posse depende de todo da vontade mesma. O prudente (o virtuoso) sabe desse bem e quer exatamente esse bem”.

²⁸¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 64-65. “Aug. - Iubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna. Ev. - Iubet vero. Aug. - Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo iure possideant, quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest?” (*De Lib. Arb.* I 15,32).

em meio a esses bens. Apesar de estar ligado ao mundo sensível, o homem deve saber que o verdadeiro tesouro reside em sua alma racional, no mais íntimo do seu ser. É em seu interior que o homem descobre-se como imagem do Criador e capaz de transcender a todos os bens passageiros, com a única meta de alcançar a vida feliz naquele que tudo governa e pelo qual tudo existe, Deus²⁸².

Para Agostinho, a busca da felicidade exige que o homem se coloque sob os ditames da lei eterna. A vontade livre precisa estar direcionada ao uso moderado dos bens temporais, com o fim de amar os bens eternos e realmente duráveis, aqueles responsáveis por oferecer a plena felicidade. Ao homem que se deixa guiar pela lei eterna, o jugo da lei temporal não pesará, uma vez que esta última impõe penas aos insensatos que, não sabendo utilizar-se corretamente dos bens que estão em sua posse, causa a desordem e o mal na sociedade. Cabe, então, ao homem voltar-se ao seguimento da lei eterna, para que, cumprindo-a, possa viver retamente na sociedade²⁸³ e buscar, assim, o único bem almejado: a vida bem-aventurada²⁸⁴.

²⁸² Cf. COSTA, M. R. N. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”, p. 444: “Para compreendermos a opção de Agostinho pela beatitude, ou vida contemplativa, devemos tomar como princípio básico que, no cristianismo, o principal objetivo da vida humana é chegar a Deus, verdadeira felicidade. Aqui, sob a influência do neoplatonismo, Agostinho estabelece uma distinção entre ‘homem externo’, ligado ao mundo sensível, e ‘homem interior’, que realiza na esfera do pensamento a ‘essência da natureza humana’. É na mente, ou pela mente, que o homem realiza plenamente sua ‘natureza humana’; é na vida contemplativa que o homem encontra o caminho da verdade – Deus. Assim, aquele que busca essa forma perfeita de vida busca a beatitude”.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 449: “Pelo livre-arbítrio, Agostinho coloca a vontade no sujeito individual, na sua relação consigo mesmo. Pela beatitude, este radicaliza a liberdade individual, onde, além da vontade ou da escolha, ele transforma a ação num ato interior, também individual, libertando o homem dos condicionamentos exteriores. Por fim, pela graça, este coloca o sujeito individual, solitário, na sua relação com Deus. Pela graça, o homem alcança a sua liberdade plena em Deus, sem com isso, perder sua individualidade, já que a graça é um dom dado por Deus a homens individuais, aos escolhidos ou predestinados pela providência divina. Entretanto, Agostinho reconhece que no mundo real o homem não vive isolado, ele vive em sociedade, em relação concreta com os demais homens. Como colocar os homens em relação uns com os outros, sem perder sua individualidade? Para preencher essa lacuna, Agostinho introduz o princípio do amor, ou caridade cristã, como força motriz de toda a caminhada do homem sobre a terra. As relações têm como sangue e energia o amor. Dentro da ordem estabelecida por Agostinho, o amor é transformador da desordem para a ordem; da injustiça para a justiça. O amor é a força motriz da vontade que culmina na liberdade. Para Agostinho, Deus é o supremo Bem, para onde tudo se dirige. Esse amor dirigido a Deus é a caridade. Pelo amor, ele faz a ponte entre o homem individual e o homem social, onde a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens, na caridade”.

²⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 64: “Ag. Logo, é evidente que há duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais. E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal. Dize-me, caso tenhas o senso da justiça: quais desses homens devem estar colocados entre os submissos à lei eterna e quais à lei temporal? *Ev.* A resposta, penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo da lei temporal. *Ag.* Julgaste bem, contanto que tenhas como certo, o que aliás a razão já demonstrou claramente, isto é: os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal. Compreendestes isso suficientemente, ao que me parece. *Ev.* Compreendi tudo o que disseste”. [Cum igitur manifestum sit alios esse homines amatores rerum aeternarum, alios temporalium, cumque duas leges esse convenerit, unam aeternam, aliam temporalem; si quid aequitatis sapis, quos istorum iudicas aeternae legi, quos temporali esse subdendos? *Ev.* - Puto in promptu esse quod quaeris: nam beatos illos ob amorem ipsorum aeternorum sub aeterna lege agere existimo; miseris vero temporalis imponitur. *Aug.* - Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae iusta sunt, iusteque variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intellegis. *Ev.* - Teneo quod dicis] (*De Lib. Arb.* I 15,31).

Novamente, é a vontade livre do homem que ocupa um papel central com relação ao que pode ser buscado e abraçado, na procura de uma vida feliz. Pela vontade, o homem pode optar por coisas que lhe trarão infortúnios e insegurança, mas, pela mesma vontade, pode aproximar-se cada vez mais da felicidade, através de uma vida reta e sensata²⁸⁵. A força motivadora para um e outro tipo de querer é a vontade. O único anseio é a vida feliz, contudo ela é um merecimento por uma vontade boa e bem-direcionada:

[Ag.] Ora, a lei eterna, em consideração da qual já é tempo de voltar a nossa atenção, decretou com firmeza irremovível o seguinte: o merecimento está na vontade. Assim, a recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura. É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos por aí que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio precedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz. A menos que tenhas alguma objeção a fazer. *Ev.* Não, nada tenho a opor²⁸⁶.

A vida feliz é fruto de uma vontade boa, ou seja, direcionada à retidão. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho fala de quatro virtudes cardeais, que são como pilares sobre os quais deve assentar-se o exercício da boa vontade²⁸⁷. Num primeiro momento, o bispo de Hipona fala da virtude da prudência, que ajuda o homem a direcionar o seu querer segundo a retidão e o bem. Ao lado da prudência, Agostinho exalta a virtude da força. É ela a energia motivadora de nossa vontade, de modo que o querer do homem se volte ao que realmente possa satisfazê-lo. Uma vontade livre assentada na fortaleza é uma energia com a disposição de desprezar todos os bens que a escravizam e direcionar-se àqueles bens que a conduzirão à felicidade. Outro importante pilar que sustenta a nossa vontade é a temperança, capaz de fazer com que o homem regule e modere o querer livre de sua vontade entre as coisas que devem ser desejadas e as coisas que devem ser evitadas. A vontade livre dotada de temperança é capaz de evitar abusos quanto ao

²⁸⁵ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 223-224; 225: “A que, então, um homem ‘deve’ aspirar? Que vontade o torna feliz e santo? Como jovem, Agostinho cometeu o erro de buscar suas satisfações nos termos que os filósofos lhe sugeriam; nos lugares, onde podia de fato encontrá-las, descobriu apenas substitutivos medíocres e por fim insatisfatórios, que mais tarde considerou como zombarias da realidade. [...] Todo o argumento do *De beata vita* pode-se resumir numa série de proposições equivalentes; ser feliz é não ter nenhuma ‘falta’ na mente. Ser feliz é estar livre de ‘insensatez’. Ser feliz é ser sábio. Ser feliz é buscar a sabedoria. Ser feliz é buscar a verdade. Ser feliz é buscar a Cristo. (Pois a sabedoria é verdade e a Verdade é Cristo)”.

²⁸⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 62-63. “Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit; in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium. Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse, nec possunt; non enim volunt omnes recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur: nisi quid habes adversus haec dicere. *Ev.* - Ego vero nihil.” (*De Lib. Arb.* I 14,30).

²⁸⁷ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 8-9.

uso de determinados bens, a fim de utilizá-los corretamente e de forma ordenada. Finalmente, o quarto pilar é a justiça²⁸⁸, que permite ao homem conviver em sociedade, utilizar-se dos bens que estão em sua posse, sem com isso causar desordem e abusos em relação aos demais homens. O homem que vive sob os ditames da justiça não deve temer o jugo da lei temporal, pois saberá salvaguardar a ordem e a boa convivência social:

Ag. Considera, agora, se a prudência não te parece o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. *Ev.* Parece-me que assim é. Ag. Pois bem! E a força, não é ela aquela disposição da alma pela qual nós desprezamos todos os dissabores e a perda das coisas que não estão sob nosso poder? *Ev.* Assim o penso. Ag. E quanto à temperança, é ela a disposição que reprime e retém o nosso apetite longe daquelas coisas que constituem uma vergonha o ser desejadas? Ou acaso és de outra opinião? *Ev.* Pelo contrário, penso como dizes. Ag. E finalmente sobre a justiça, o que diremos ser ela, senão a virtude pela qual damos a cada um o que é seu? *Ev.* Conforme minha opinião é essa a definição da justiça e nenhuma outra²⁸⁹.

Agostinho insiste na necessidade de o homem conformar sua vontade à prática dessas virtudes, pois, com isso, será possuidor de uma boa vontade voltada à vida reta. Possuindo uma boa vontade assentada nas virtudes, o homem poderá considerar-se muito próximo de alcançar o tesouro de uma vida feliz. Mais do que apenas querer uma vida feliz, é preciso merecê-la. Contudo, o bispo de Hipona está certo das dificuldades enfrentadas pela vontade livre do homem, uma vez que é limitada e sujeita a optar erroneamente, provocando o mal. Segundo Costa, Agostinho enfrenta o problema de pensar como a vontade poderá vencer os

²⁸⁸ Sobre o tema da justiça em Agostinho, ver: COSTA, M. R. N. “O lugar da justiça na doutrina ético-política de Santo Agostinho”. In: STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens*, p. 118: “Assim como em Cícero, ‘para santo Agostinho a justiça é a pedra angular da sociedade civil’, pois, ‘desterrada a justiça que é todo o reino senão pirataria?’ (*De civ. Dei*, IV, 4). Entretanto, para este, enquanto pensador cristão, para que haja uma república, não basta que esta esteja fundada na justiça, ou que seja ‘uma associação de homens baseada no consenso do direito e na comunidade de interesses’, como dizia Cícero. Pois ‘a pirataria também é um punhado de homens, rege-se pelo poderio do príncipe, liga-se por meio de pacto de sociedade, reparte a presa de acordo com certas convenções’ (*De civ. Dei* IV, 4). No entanto, não podemos chamar a pirataria de república. Para Agostinho, a justiça não se encerra no puro conceito filosófico natural, mas adquire um sentido filosófico-religioso, o qual tem uma estreita relação com a ‘*vera pietas*’ ou ‘*vera caritas*’, cujo objetivo principal é o sumo bem do homem ou a ‘verdadeira felicidade’ a ser alcançada em Deus”. Ver também: HORN, C. “Justiça política em Cícero e Agostinho”. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (traduzido do alemão por Roberto Hofmeister Pich. Dados do texto original: *Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Verlag J. B. Metzler, 2 (2002), p. 181-204).

²⁸⁹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 57-58. “*Aug.* - Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. *Ev.* - Videtur. *Aug.* - Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? *Ev.* - Ita existimo. *Aug.* - Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas? *Ev.* - Imo ita ut dicis sentio. *Aug.* - Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? *Ev.* - Nulla mihi alia iustitiae notio est.” (*De Lib. Arb*, I 13,27).

condicionamentos e armadilhas que se apresentam durante a navegação rumo ao porto da felicidade²⁹⁰.

O querer da vontade é fundamental para o alcance da vida feliz. Querer uma vida feliz e merecê-la depende de uma vontade boa, isto é, fundada nos pilares da prudência, fortaleza, temperança e justiça, que ajudam a regular as ações e escolhas do homem ao longo do percurso da busca pela felicidade²⁹¹. Portanto, possuindo uma boa vontade, sustentada pelas virtudes e, ajudado pela graça divina, o homem poderá seguir de forma segura sua viagem com destino final bem-definido: o encontro com a felicidade.

Ag. Portanto, se por nossa boa vontade amamos e abraçamos essa mesma boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação não depende de nosso querer, a conseqüência será, como nos indica a razão, que nossa alma esteja dotada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e a honestidade. De onde se segue esta conclusão: todo aquele que quiser viver conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um si e mesmo ato. [...] Ag. Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranqüilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz²⁹².

A vontade é responsável por conduzir ou afastar o homem do grande tesouro de uma vida feliz. Com traços marcadamente cristãos, Agostinho afirma a busca da felicidade como um processo que tem seu coroamento apenas na Verdade absoluta, que é Deus²⁹³. Ainda que

²⁹⁰ Cf. COSTA, M. R. N. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”, p. 445: “Ao identificar a beatitude como vida reta, ou caminho à felicidade, Agostinho abandona a idéia grega de que o caminho à felicidade é a ação política. Pelo contrário, esta poderá até ser um obstáculo à “verdadeira felicidade”, ao bem universal – Deus – que só será alcançado pela interiorização da vontade e da ação. O grande problema é que, dados os condicionamentos exteriores, a vontade nem sempre consegue discernir qual o caminho que leva à felicidade; daí que Agostinho é levado a procurar uma causa superior à própria vontade, que a guie ou a impulsione ao Bem. Essa causa superior só pode ser algo superior à própria vontade – Deus”.

²⁹¹ Cf. PAVIANI, J. “A alegoria do porto em Santo Agostinho: filosofia e vida feliz”. In: STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens*, p. 112.

²⁹² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 61. “Aug. - Hanc igitur voluntatem, si bona itidem voluntate diligamus atque amplectamur, rebusque omnibus quas retinere non quia volumus possumus, anteponamus; consequenter illae virtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere idipsum est recte honesteque vivere. Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit. [...] Aug. - Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata vita dicitur” (*De Lib. Arb.* I 13,29).

²⁹³ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 222: “Ela [a receita cristã para a felicidade] envolve um compromisso com um mundo cheio de males. O estóico faz-se invulnerável à dor mental e espiritual, mas não deseja com paixão erguer-se ao bem mais alto, ou descobrir onde está a verdade. Não tem nenhuma necessidade de Deus. Como Sêneca entende (*Quaestiones naturales* II, 35), a prece torna-se mero artifício para acalmar a mente enferma. Preces urgentes, preces que expressam desejo de algo além de sua experiência presente, estão fora de propósito. Os estóicos assumem a idéia de que os fados governam a existência humana, e eles não podem ser movidos pela prece. Em todo caso, ele não se permite pensar que as coisas poderiam ser melhores no caso de ele ficar em desconforto pelo desejo de que elas fossem tais. O estóico é homem feliz numa gaiola, homem que não ousa levantar os olhos, para não ver uma possibilidade de felicidade além de sua imaginação presente. Agostinho e os cristãos buscam felicidade mais alta”.

seja ajudado pela graça divina, a opção em aproximar-se e gozar da plena vida feliz ou distanciar-se e perder-se dela é da livre vontade humana:

Ag. Muito bem! Nós já começamos a compreender, penso eu, qual seja o valor da lei eterna. E reconhecemos também até onde pode ir a lei temporal, em sua repressão com castigos. Distinguimos também, com clareza suficiente, as duas espécies de realidades, umas eternas e outras temporais. E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, pode destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto²⁹⁴.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho parte do homem como ser dotado de alma racional, a qual impulsiona os sentidos ao conhecimento do mundo. A fim de provar que Deus existe e está acima de todas as potências da alma humana, como a memória, a inteligência e a vontade, o bispo de Hipona parte da necessidade de conhecer-se a si mesmo, sondar sua própria alma e, desse modo, reconhecendo-se como imagem e semelhança do Criador, conhecer e amar a Ele acima de tudo. Deus é a meta suprema para a qual deve voltar-se a alma humana, através de uma vontade livre bem-ordenada e disposta a abraçar o único Ser necessário e absoluto²⁹⁵. A busca da felicidade converte-se na busca e no amor ao Criador, que, para Agostinho, é a única fonte capaz de saciar a sede humana por uma vida feliz²⁹⁶.

Para o bispo de Hipona, o mesmo Criador que desperta e suscita no homem a sede da felicidade é o ápice e o ponto final da procura. Como navegantes, guiados pela razão, movidos pelo leme da vontade livre e impulsionados pelo amor à Sabedoria, cabe aos homens reconhecer que a terra firme na qual deve se atracar a embarcação está muito além de toda a realidade, é a Verdade luminosa e plena, o Deus Criador:

²⁹⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 67. “Aug. - Recte: sed quoniam et quid valeat aeterna lex, ut opinor, videre iam coepimus, et quantum lex temporalis in vindicando progredi possit, inventum est; et rerum duo genera, aeternarum et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum aeternas, aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt: quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in voluntate esse positum constitit; nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi voluntate” (*De Lib. Arb.* I 16,34).

²⁹⁵ Cf. PAVIANI, J. “A alegoria do porto em Santo Agostinho: filosofia e vida feliz”. In: STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens*, p. 114: “A verdadeira conclusão do diálogo está na justificação transcendental do desejo da felicidade. O desejo nasce de uma admoestação, *admonitio*, que consiste no fato de Deus nos exortar à felicidade. O desejo em forma de admoestação age no sentido de o homem se lembrar de Deus, de procurá-lo, de desejá-lo. Ele (Deus) é um sol misterioso que ilumina as almas, é uma fonte de verdade. Ele nos possibilita, apesar de nossos olhos recém-abertos, contemplá-lo na totalidade. Esse Deus onnipotente é também absolutamente perfeito”.

²⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 140. “Conseqüentemente, quando a vontade – esse bem médio – adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém, do mesmo modo aquela Verdade da qual temos dito tantas coisas, sem nada termos podido falar dignamente – quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz”. [Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas; tenet homo beatam vitam] (*De Lib. Arb.* II 19,52).

Certo impulso interior [*admonitio*] que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito e sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda a perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso. [...] Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança de que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade²⁹⁷.

Sendo a vontade responsável por conduzir o homem na procura pela felicidade, é imprescindível falar de um atributo da vontade livre, central na obra de Agostinho: o livre-arbítrio. Para Agostinho, é o livre-arbítrio a energia pela qual o querer da vontade manifesta-se na busca ou no afastamento do sumo Bem. O livre-arbítrio é um tema fundamental na teoria moral agostiniana.

²⁹⁷ AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. In: *Solilóquios; A vida feliz*, p. 156-157. “Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiāmus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediēte perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus. [...] Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducī, solida fide, alacri spe, flagrante caritate praesumendum est” (*De beata vita* IV 35).

VI – LIVRE-ARBÍTRIO E AÇÃO MORAL

No decurso da obra *O livre-arbítrio*, Agostinho busca salvaguardar Deus da acusação de ser o autor do mal. O bispo de Hipona desenvolve uma séria argumentação acerca da origem do mal, concluindo que a causa das más ações está no livre-arbítrio da vontade. O livre-arbítrio ocupa um lugar central na argumentação agostiniana por ser uma potência necessária para responsabilização moral do agente. É importante entender o que Agostinho define por livre-arbítrio da vontade e qual sua relação com a origem do mal. Falar sobre o livre-arbítrio é abordar um elemento indispensável no contexto das ações morais do homem. Junto com a autodeterminação e a liberdade da vontade, o livre-arbítrio é mais um atributo que descreve o poder e a importância do conceito de vontade:

a contribuição de Agostinho para a elaboração do conceito de vontade é tripla. Primeiro, ao situar a vontade na *mens*, ao lado da *memoria* e da *intelligentia*, prepara a noção de vontade como faculdade intelectual. Segundo, e essa seria a sua contribuição mais original, ele associa a vontade à afetividade, especialmente ao amor, e é assim que influencia a tradição posterior. Terceiro, a vontade seria portanto ao mesmo tempo dependente e independente; suas decisões sempre estariam ligadas aos apetites, aos hábitos, às afecções ou paixões, o que a tornaria vulnerável e mutável. Entretanto, conforme a opção de cada um pela *aversio a Deo* ou *conversio ad Deum*, a vontade torna-se *cupiditas* ou *caritas* gerando a felicidade ou infelicidade do homem²⁹⁸.

Em vista disso, tal conceito é fundamental na tarefa empreendida por Agostinho em *O livre-arbítrio*.

²⁹⁸ CUNHA, M. P. S. “Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o *De libero arbitrio*”, p. 496.

6.1 – O livre-arbítrio da vontade

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho manifesta a certeza de que existe no homem uma vontade livre, a qual precisa ser reconhecida como um dom de Deus. Contudo, ainda que esta vontade tenha sido concedida para viver retamente, ela possui em si mesma um movimento capaz de afastar-se ou aproximar-se do Bem imutável. Ser livre é um poder natural da vontade. Antes mesmo de falarmos do livre-arbítrio, precisamos reconhecer uma potência natural da vontade: a liberdade. Como uma potência autodeterminante, a vontade pode tender ao bem ou ao mal, pois para isso ela é livre. Porém, Evódio se questiona de onde vem esse impulso capaz de fazer a vontade afastar-se do Bem imutável e voltar-se para os bens inferiores²⁹⁹.

No diálogo entre Agostinho e Evódio, fica claro que o homem possui, diante do querer livre da vontade, em face da tensão entre o bem e o mal, uma decisão, um *arbitrium*. Em sua raiz latina, *arbitrium*³⁰⁰ significa justamente o poder de decisão, de escolha diante de dois tipos de querer, ou tender ou afastar-se do Bem imutável. Dotado da capacidade de arbitrar, ou seja, decidir, escolher, o homem torna-se responsável perante os outros e diante de Deus pelas suas ações morais. Assim, o bispo de Hipona declara ser o livre-arbítrio o responsável pela submissão do homem às paixões e pelo seu afastamento do sumo Bem:

Ag. Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio. Ev. Não vejo conclusão nenhuma tão necessária quanto essa³⁰¹.

²⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 147: “Ev. Vejo já, claramente, que é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada. Nessas condições, desejo agora saber de ti, caso o julgues oportuno, de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se daquele Bem universal e imutável, para se voltar em direção a bens particulares, alheios e inferiores, todos, aliás, sujeitos a mutações”. [Ev. - Quoniam satis mihi manifestatum est, inter bona, et ea quidem non minima, numerandam esse liberam voluntatem, ex quo etiam fateri cogimur eam divinitus datam esse, darique oportuisse: iam si opportunum existimas, cupio per te cognoscere unde ille motus existat, quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria vel aliena vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona] (*De Lib. Arb.* III 1,1).

³⁰⁰ Cf. VVAA. *Pequeno Dicionário Latino-Português*. Revisto por Fernando de Azevedo. 8. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 23: “arbitrium, i, s. m. testemunho; arbitramento, sentença, parecer, decisão; arbítrio, vontade; taxa, tabela”.

³⁰¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 52. “Aug. - Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium. Ev. - Nihil tam necessarium restare video” (*De Lib. Arb.* I 11,21).

Para melhor compreender o conceito de livre-arbítrio, é preciso perceber a sutil diferença que ele assume ao ser relacionado com a liberdade da vontade. Nesse sentido, pode-se recorrer a uma imagem elucidativa usada por Pich ao comentar Frankfurt, com relação à volição de primeira ordem e a volição de segunda ordem³⁰².

Esta imagem ajuda a entender a concepção dada por Agostinho ao livre-arbítrio da vontade. Falar do livre-arbítrio é mencionar uma potência que é livre decisão, escolha, querer interno, que se encontra até mesmo anterior ao movimento da vontade na ação. O livre-arbítrio não implica mais somente a vontade ligada à ação. A vontade não é livre somente com relação às ações. Ter livre-arbítrio faz da vontade uma potência livre, primeiramente, em relação a si mesma³⁰³.

Ao expressar-se e realizar-se na ação, a vontade já está manifestando o fruto do seu querer livre em relação a si mesma. Ou seja, ela é livre para exercer ou não uma ação virtuosa, uma boa vontade na ação. O livre-arbítrio é o querer interno que coloca a vontade frente a frente consigo mesma, e depende dela, como potência livre, realizar este querer na ação ou, então, deixá-lo tornar-se apenas um mero querer, não realizado e frustrado. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho deixa claro como depende da vontade determinar-se como boa ou má vontade na ação:

³⁰² Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 12-13: “a diferença entre *a vontade que se opera à boa vontade e a vontade bem constituída que se é e se exerce numa ação* é semelhante àquela invocada na teoria hierárquica da vontade de FRANKFURT, para a construção do conceito de pessoa, entre *volição de primeira ordem* (volição que cumpre papel na ação) e *volição de segunda ordem* (volição de uma volição). Mencioná-la aqui é elucidativo da estrutura da autodeterminação e dos conceitos de felicidade e liberdade. FRANKFURT, na verdade, distingue entre desejos ou volições de primeira ordem e desejos ou volições de segunda ordem, em que uma volição consiste num desejo efetivo – assim, por exemplo, um movimento de segunda ordem para certa constituição da vontade pode permanecer frustrado (mero desejo) ou realizar-se (volição). De fato, um conflito entre ambas as ordens é um caso básico de vontade dividida. Independente disso, a liberdade da vontade depende de que, (a) havendo volições de segunda ordem, (b) volições de primeira ordem estejam em concordância com volições de segunda ordem e (c) volições de primeira ordem sejam *tais por causa* do comando das volições de segunda ordem”.

³⁰³ Cf. COSTA, M. R. N. “O amor, fundamento da moral interior em Santo Agostinho”. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 28, n. 121, set. 1998, p. 363-364: “Ao separar a vontade da ação dela decorrente, Agostinho estabelece uma diferença fundamental entre “querer” e “poder”. O querer é uma faculdade interior, independente de toda e qualquer manifestação do mundo exterior. O poder pode, ocasionalmente, participar da escolha do querer, mas não participa de sua essência. Assim, em Agostinho, o exercício da vontade, ou do livre-arbítrio, não exige, necessariamente, uma ação no mundo, mas uma ação interior. Para Agostinho, a escolha por si só já é uma ação, mesmo que não se manifeste no mundo exterior. Dessa forma, além de transformar o conceito de vontade, ele transformou, também, o conceito de ação. Para ele, o querer já é uma ação, pois, mesmo que o homem não concretize uma ação, se a escolheu ou a quis, já a praticou, pelo menos na sua intenção, ou no seu coração. [...] A interiorização da vontade e da ação significa transformar a moral individual em moral das intenções, pois cada ato resulta de uma decisão da vontade, cuja essência não é o “fazer”, mas a intenção”.

Ag. Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum. Desse modo, não sei por que tu te empenhas tanto em procurar outra causa fora da vontade. Além do mais, qualquer que seja a causa da vontade, ou ela será justa ou injusta. Se for justa, quem quer que lhe obedeça o impulso não pode pecar. Se for injusta, que cada um resista a ela, e não mais pecará³⁰⁴.

Logo, não basta à vontade querer manifestar-se como boa na ação, precisa determinar-se como boa e amar e querer o bem, a fim de poder exercer na ação a boa vontade. Em Agostinho, antes mesmo de a vontade exercer externamente o bem, ela precisa estar internamente ordenada a um querer bem. Se ela quer manifestar-se como verdadeira liberdade da vontade, deve orientar o seu querer interno a esta volição e, desse modo, amar este querer que consiste em expressar-se na ação como boa. A vontade será verdadeiramente livre, quando, dotada de livre-arbítrio, este querer interno da vontade humana, ordenar-se a si mesma de acordo com o bem e exercer este bem na ação³⁰⁵.

O livre-arbítrio pode ser comparado ao querer de segunda ordem da vontade, isto é, “um querer do querer”. O que se tem não é apenas a vontade imediatamente na ação, mas um querer interno que, inclusive, independe até mesmo de tornar-se ação ou permanecer ignorado. Sendo um querer de segunda ordem, o livre-arbítrio pode ir até mesmo contra o querer de primeira ordem imediato na ação. Diante do querer interno de ser feliz, a vontade é livre para coadunar-se e adequar-se a este querer, ordenando-se na ação segundo esta volição interna, ou, então, pode ignorar este movimento interno para o bem e direcionar-se independentemente dele no momento da ação. Ao falar do homem verdadeiramente feliz, Agostinho quer significar aquele homem possuidor de uma vontade que sabe não só querer uma vida feliz, mas ordenar-se internamente, amando esta volição e buscando direcionar-se a ela. Em palavras mais simples, pode-se dizer que não seria somente um querer ser feliz, mas um adequar-se em seu querer interno, de modo a

³⁰⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 207. “Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est; et a radice ista voluntatis non recedetur: aut non est voluntas; et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti: sed nescio cur aliud te quaerere libeat. Deinde quaecumque illa causa est voluntatis, aut iusta profecto est, aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperaverit non peccabit: si iniusta, non ei obtemperet, et non peccabit.” (*De Lib. Arb.* III 17,49).

³⁰⁵ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 14: “Liberdade ou verdadeira liberdade da vontade é a constituição e o exercer da vontade virtuosa sob a lei eterna: a vontade é livre porque ama, em primeira ordem, a lei eterna, a sua adequação à ordem racional: quer bem e exerce na ação a boa vontade”.

merecer a vida feliz³⁰⁶. Ao referir-se ao livre-arbítrio, Agostinho afirma esse poder como um dom de Deus:

Ev. Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar. *Ag.* Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não dever ter sido dado. *Ev.* O quanto me parece ter compreendido no livro anterior, é que nós não só possuímos o livre-arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos. *Ag.* Também me recordo de termos chegado à evidência a respeito desse ponto. Mas, no momento, eu te pergunto o seguinte: esse dom que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes que foi Deus quem no-lo concedeu? *Ev.* Na minha opinião, ninguém senão ele, pois é por ele que existimos. E é dele que merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou ao proceder bem³⁰⁷.

Nesse sentido, o livre-arbítrio é um elemento fundamental na decisão da vontade. Ao referir-se aos que querem uma vida feliz, mas não a alcançam, Agostinho deixa explícito o papel do livre-arbítrio no anseio pela felicidade. Segundo o bispo de Hipona, não é suficiente apenas o querer, a volição primeira de uma vida feliz, pois esta é comum a todos os homens. É preciso que este querer se conforme a uma constituição interna ordenada do sujeito, que não somente quer uma vida feliz, mas ama esta vontade, este seu querer, o que poderia ser expresso da seguinte forma: “*querer querer ter uma vida feliz*”, isto é, direcionar o seu *arbitrium*, decisão, eleição ao bem, ao que realmente o conduzirá à vida feliz³⁰⁸.

Cabe ao querer de primeira ordem, o querer imediatamente ligado à ação, ordenar-se ao impulso interno bom, provindo do livre-arbítrio, o querer de segunda ordem da vontade, de modo a evitar uma vontade cindida e possuir uma verdadeira vontade livre, que queira o bem e, para tanto, ordene-se internamente para alcançá-lo. Em *Confissões*, Agostinho sofre com uma vontade dividida e dilacerada. Por um lado, quer muito buscar e gozar de Deus, a meta de sua procura,

³⁰⁶ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 11-12.

³⁰⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 73. “*Ev.* - Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset. *Aug.* - Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisset non putas? *Ev.* - Quantum in superiori libro intellegere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus. *Aug.* - Ego quoque memini iam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogavi utrum hoc quod nos habere, et quo nos peccare manifestum est, Deum nobis dedisse scias. *Ev.* - Nullum alium puto. Ab ipso enim sumus; et sive peccantes, sive recte facientes, ab illo poenam meremur aut praemium.” (*De Lib. Arb.* II 1,1).

³⁰⁸ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 13-14: “Para a felicidade, a concordância se dá entre querer bem e ter uma boa vontade – uma concordância obtida livremente, mas adequada à natureza da vontade. [...] Essa leitura se confirma na idéia de que o quer viver retamente (“quer bem” ou quer uma vontade virtuosa) tem vontade boa e é feliz (possui vontade virtuosa e exerce-a). O que não quer viver retamente (“quer mal” ou não quer uma vontade virtuosa) tem vontade má e é infeliz (não possui vontade virtuosa nem a exerce)”.

mas, por outro, é escravo e prisioneiro de um querer interno desviado, pervertido e desordenado³⁰⁹.

Transparece claramente, na confissão de Agostinho, o seu querer direcionado à busca de Deus, contudo, por outro lado, a sua estrutura interna é dominada por uma volição desordenada, um livre-arbítrio pervertido, que o impede de chegar ao seu objetivo, isto é, ao repouso na felicidade. Neste caso, não há uma verdadeira liberdade da vontade, pois uma coisa é o que se quer e outra é a direção para a qual estão voltadas as forças interiores do sujeito da ação moral. Por isso, reconhecendo-se dotado de um livre-arbítrio, um querer interno propulsor da ação da vontade, o homem não deve deixar-se escravizar por nenhuma força que o desvie de seu objetivo central, que, segundo Agostinho, é o de gozar de uma vida feliz, que está somente em Deus.

– Queremos todos ser felizes? Apenas havia pronunciado tais palavras que a uma só voz e espontaneamente aprovaram. – E que vos parece: quem não tem o que quer é feliz? – Não, responderam em uníssono. – Como? Mas então, quem tem o que quer será feliz? Minha mãe, nesse ínterim, tomou a palavra: – Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado. Sorrindo, e deixando transparecer minha alegria, disse a minha mãe: – Alcançaste, decididamente, o cume da Filosofia³¹⁰.

O livre-arbítrio mostra que a vontade faz suas escolhas, mas isso não implica que este querer esteja diretamente ligado à sua realização ou a expressão dessa escolha num ato. A pessoa, em seu centro mais íntimo, é possuidora de livre-arbítrio, ou seja, mesmo que ela não

³⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 199-200: “O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia) mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontada, a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava. Com efeito, neste último caso, já não era eu que vivia, pois, em grande parte, o sofria mais contra a vontade, do que o praticava deliberadamente. Contudo, por minha culpa, o hábito tornou-se mais forte contra mim, pois eu voluntariamente chegara aonde não queria”. [Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstructum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo *caro* concupisceret *adversus spiritum* et *spiritus* *adversus carnem*, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbavam, quam in eo, quod in me improbavam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram] (*Conf.* VIII 5,10-11).

³¹⁰ *Id.* *A vida feliz*. In: *Solilóquios; A vida feliz*, p. 128. “Atque ego rursus exordiens: *Beatos esse nos volumus*, inquam? Vix hoc effuderunt, occurrerunt una voce consentientes. Videtur vobis, inquam, beatus esse qui quod vult non habet? Negaverunt. Quid? omnis qui quod vult habet, beatus est? Tum mater: Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est. Cui ego aridens atque gestiens: Ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti” (*De beata vita* II 10).

realize o seu querer, no momento em que decide, escolhe fazer algo, já realizou uma ação. Esta escolha, este querer interno, muitas vezes, pode ser desconhecido para as demais pessoas, mas, para aquele que quis, haverá algum tipo de consequência³¹¹.

O livre-arbítrio expressa um querer interno da vontade que pertence a cada pessoa como sujeito de uma ação moral³¹². Para Agostinho, pode-se até mesmo obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas ninguém pode obrigá-lo a querer tal coisa. O querer interno do homem é intocável e, mesmo Deus, que tudo pode e a tudo governa, respeita o livre-arbítrio do homem. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho diz que o *arbitrium*, poder de escolha da vontade, manifesta a volição mais íntima de cada homem:

*Ev. Vejo, e por assim dizer, toco e percebo a verdade do que dizes. Pois não sinto nada de mais firme e mais íntimo do que o sentimento de possuir uma vontade própria e de ser por ela levado a gozar de alguma coisa. Ora, não encontro realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quem atribuir a não ser a mim mesmo?*³¹³

O livre-arbítrio da vontade é condição indispensável para a ação moral, visto que responsabiliza o homem, não somente diante da ação praticada, mas também face à intenção causadora de determinada ação. Ou seja, não se refere somente à ação, mas à intenção pensada que, muitas vezes, pode nem sequer tornar-se ação. O livre-arbítrio indica uma estrutura interna do sujeito moral³¹⁴. No livre-arbítrio da vontade não se tem apenas o querer livre na

³¹¹ Cf. SEIFERT, J. “Somos livres?”, p. 1: “Dificilmente poderia haver algo mais fundamental para o entendimento do ser humano como pessoa do que a compreensão da natureza da liberdade e uma resposta à questão, se nós, humanos, somos livres. Já uma apreensão puramente filosófica da pessoa é o bastante para ver a ligação inseparável entre pessoa e liberdade, de modo que se pode dizer, sob bases puramente filosóficas: uma “pessoa não-livre” é uma *contradictio in adiecto*, uma contradição em si – tal como “madeira de aço”. A liberdade pertence tão essencialmente ao ser-pessoa que nenhum ente poderia ser chamado de pessoa se, em princípio e como sujeito despertado para a vida consciente racional, fosse inteiramente determinado de fora, por forças físicas, pela sua natureza, por outras pessoas e mesmo por Deus – ao invés de ser capaz de produzir atos pelo seu próprio centro, por si mesma. Mesmo a experiência pré-filosófica de liberdade da criança é o bastante para ver que, se uma pessoa não fosse livre, responsabilidade e moralidade não poderiam existir, bem e mal seriam ilusões, não haveria culpa e nenhum mérito; estima e rejeição seriam tão sem sentido quanto punição e recompensa, e a consciência moral que nos força a fazer o bem quando hesitamos fazê-lo e torna presente a nós as nossas obrigações, adverte-nos a não fazer o mal, ou repreende-nos por ter feito algo errado, seria baseada numa grande ilusão; prometer ou manter promessas, ou então dar um presente, tudo isso cessaria de ser o que é e seria reduzido à sua aparência. A gratidão ou a censura seriam tolice absurda – todas essas dimensões tão essenciais à vida humana pessoal estariam desprovidas da sua fundamentação, se os seres humanos não fossem livres”.

³¹² Cf. COSTA, M. R. N. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”, p. 442: “Em Aristóteles, há um vínculo entre vontade e ação, e entre esta e a cidade, de tal forma que não se pode falar em liberdade individual, sem evocar, ao mesmo tempo, o mundo político. Em Agostinho, o problema muda de terreno. A liberdade é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores. A vontade transforma-se em livre-arbítrio”.

³¹³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 150. “*Ev. - Video, et quodammodo tango, et teneo vera esse quae dicis: non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea: quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi?*” (*De Lib. Arb.* III 1,3).

³¹⁴ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 10.

ação, mas a volição provinda de uma estrutura interna, ou seja, um querer de segunda ordem³¹⁵. Aquele que busca exercer uma ação reta, encontrando com isso o bem e a vida feliz, necessita amar internamente esse querer, ordenando-se para possuí-lo:

[Ag.] aquele que ama viver retamente tem certamente prazer nisso, de tal modo que encontra não apenas o bem verdadeiro, mas ainda real doçura e alegria. Essa pessoa não há de apreciar também sobre todas as coisas, com dileção especial, essa lei em virtude da qual a vida feliz é atribuída à boa vontade e a vida infeliz, à má vontade? *Ev.* Sem dúvida, ama-a, e com veemência, porque é observando-a que ele vive como o faz³¹⁶.

Portanto, é preciso entender a relação existente entre o livre-arbítrio, a força de decisão da vontade, e o mal, pois é pelo livre-arbítrio que optamos por abraçar o bem e receber a recompensa ou, então, desviar-nos, desordenando o querer de nossa vontade e merecendo, conseqüentemente, os castigos por uma má vontade.

6.2 – O mal e o livre-arbítrio

Para Agostinho, é evidente que Deus não pode ser culpado como o autor do mal. Contudo, o hiponense reconhece que esta certeza não é fruto de uma descoberta imediata³¹⁷. Em seu diálogo com Evódio, o bispo de Hipona busca uma causa pela qual o praticamos. Buscar a origem do mal é um longo caminho trilhado por Agostinho, retomando muitas vezes as questões centrais trazidas desde o início de *O livre-arbítrio*.

O livre-arbítrio da vontade é colocado como fator fundamental na busca da origem das más ações morais. Segundo Agostinho, o livre-arbítrio é um dom concedido pelo próprio

³¹⁵ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 17: “Se a resposta à pergunta pela origem da ação moral (“*unde male faciamus*”) já tinha como premissa a vontade existente, agora a ‘origem’ da vontade disposta na ação é o querer-eleger indeterminado da vontade chamado de ‘livre-arbítrio da vontade’ (“*ex libero voluntatis arbitrio*”). O querer-eleger é ‘decisão’ (“*arbitrium*”) e, como é indeterminado entre dois tipos de querer, é decisão ‘livre’ (“*liberum*”). O ‘livre-arbítrio’ ou a ‘livre decisão’ é como o sujeito da reflexividade da vontade, a volição de segunda ordem da vontade. E como é *da* vontade, ele imputa irredutivelmente a vontade à própria vontade como disposição e vontade que se exerce. Se condições de ação responsável são as que explanam o livre-arbítrio, elas são também descritíveis como condições *da* vontade. [...] Antes disso, ‘*liberum arbitrium*’ já indicava, em *De libero arbitrio* I 11,21, uma instância diferenciada da vontade. Ela agora é uma ‘faculdade’ (“*facultatem*”) dada ao ser humano, em sua constituição, pelo Criador: o ser humano, desde sempre, foi dotado de livre-arbítrio (“*liberum arbitrium*”).

³¹⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 63. “*utrum qui recte vivere diligit, eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque iucundum, amet hanc legem, habeatque carissimam, qua videt tributam esse bonae voluntati beatam vitam, malae miseram? Ev. - Amat omnino ac vehementer: nam istam ipsam sequens ita vivit.*” (*De Lib. Arb.* I 15,31).

³¹⁷ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 170-171: “Se nos restou a idéia de que fazemos o mal por nós mesmos, é difícil ver por que as almas que Deus criou, e que, por isso, são boas, devam agir de maneira iníqua, e, se assim o fazem, parece que sua maldade se deva atribuir, em certa medida, se bem que só obliquamente (*parvo intervallo*), ao Deus que as fez (*De Lib. Arb.* I, II, 11). Sem a ajuda divina, admite Agostinho, ele nunca teria encontrado a solução deste problema, que tanto o inquietou desde a juventude”.

Criador. Porém, uma vez que o livre-arbítrio é o único responsável por conduzir o homem a pecar³¹⁸, qual a razão para Deus tê-lo concedido ao homem? E não seria melhor que nos tivesse privado desse dom, visto que, sem ele, o homem não poderia pecar?³¹⁹ Essas insistentes questões são levantadas por Evódio, a fim de que a pergunta pela origem do mal seja esclarecida e Deus seja salvaguardado da acusação de ser o seu autor. Nas palavras de Evódio:

Ev. Mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações³²⁰.

Diante da polêmica levantada por Evódio, Agostinho segue argumentando gradativamente em busca de uma solução. Num primeiro momento, o bispo de Hipona esclarece que a intenção de Deus, ao conceder o livre-arbítrio ao homem, foi a de que, através desse dom, ele pudesse viver retamente. Contudo, através do livre-arbítrio pode também desviar-se e optar pelo mal. Como um bem médio, o livre-arbítrio está entre o Bem absoluto, que é Deus, e os bens inferiores, mutáveis e passageiros³²¹. Através do livre-arbítrio, o homem pode escolher entre aproximar-se do sumo Bem ou aprisionar-se nos bens inferiores, merecendo uma vida infeliz e cheia de infortúnios. Desse modo, o homem merecerá a recompensa pela sua ação ou, o castigo por ter-se desviado e deixado escravizar-se pelos bens passageiros. Sabendo usar o livre-arbítrio, o homem cumprirá o objetivo pelo qual ele lhe foi dado: alcançar a vida reta e feliz³²².

³¹⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 68-69: “Ao mesmo tempo, o outro problema que nós nos tínhamos proposto, após a primeira questão: “O que é proceder mal?”, parece-me já termos resolvido com clareza, a saber: “De onde vem praticarmos o mal?” (cf. I 2,4). Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade (cf. I 11a 21c)”. [Et illud simul mihi videre iam videor absolutum atque compertum, quod post illam quaestionem, quid sit male facere, deinceps quaerere institueramus, unde male facimus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio] (*De Lib. Arb.* I 16,35).

³¹⁹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 307-308.

³²⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 69. “Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus; et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.” (*De Lib. Arb.* I 16,35).

³²¹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 316.

³²² Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 75: “Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. Conclusão, era necessário que Deus desse ao homem vontade livre”. [Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam. Debit autem et in supplicio, et in praemio esse iustitia; quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex Deo. Debit igitur Deus dare homini liberam voluntatem] (*De Lib. Arb.* II 1,3).

Para Agostinho, é preciso reconhecer que Deus é o supremo Bem ao qual o livre-arbítrio do homem deve tender. No entanto, a fim de aproximar-se do sumo Bem, o homem deve conformar seu livre-arbítrio segundo as virtudes da prudência, fortaleza, temperança e justiça, grandes bens, que ajudam o homem na busca de uma vida feliz. O homem tem ainda a seu serviço os bens mutáveis, os quais deve usar corretamente, de maneira virtuosa, a fim de não perder o foco de sua busca, o Bem imutável e eterno³²³. É pelo livre-arbítrio, que o homem pode evitar os abusos com relação aos bens materiais, usando-os de uma forma moderada, visando a fruição do sumo Bem:

Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal; todavia dos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se fazer seja bom, seja mau uso. O motivo pelo qual ninguém usa mal das virtudes é que a obra virtuosa consiste precisamente no bom uso daquelas coisas das quais podemos também abusar. Ora, o bom uso nunca pode ser um abuso³²⁴.

Possuindo o livre-arbítrio, o homem tem em seu poder uma potência capaz de conduzi-lo ao gozo da vida feliz, mas, sendo um poder de decisão, o mal também se torna uma possibilidade, dependendo de como essa potência será usada. Segundo Seifert, o homem “quer livremente”, e esse querer livre, interno a toda pessoa, implica que, apesar de o livre-arbítrio ter sido dado com a intenção de capacitar o homem à escolha de uma vida virtuosa e feliz, o agente moral pode falhar e, livremente, tender ao mal, para uma vida desafortunada e infeliz³²⁵.

³²³ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 315.

³²⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 138-139. “Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt: potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur: caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur.” (*De Lib. Arb.* II 19,50).

³²⁵ Cf. SEIFERT, J. “Somos livres?”, p. 4: “A primeira perfeição da vontade, a responsiva, pode não somente afirmar livremente um bem sem escolher em sentido próprio, mas também inclui a liberdade de escolha. Livre escolha, ao menos em pessoas finitas, não está restrita à escolha dos meios próprios para alcançar o bem como fim último: uma pessoa livre não quer, com necessidade, como fim último o bem intrínseco ou a vida feliz, ou a realização de valores morais e a resposta adequada à verdade e, especialmente, a bens moralmente relevantes. Antes, ela pode falhar em querer o primeiro e mais importante fim objetivo da liberdade – conformar a sua vida à verdade e aos bens verdadeiros. Ela pode, ao invés disso, escolher uma vida de satisfação subjetiva, indiferente aos valores intrínsecos e bens moralmente relevantes, mesmo em indiferença ao seu próprio bem objetivo. Afinal, uma pessoa finita livre pode escolher entre fins últimos, entre o bem e o mal, entre o amor a Deus até o abandono do eu (*amor Dei ad contemptum sui*) e o auto-amor e o prazer até o abandono de Deus (*amor sui usque ad contemptum Dei*). Essa escolha entre os fins últimos é o drama principal da liberdade humana”.

Às inquietações de Evódio sobre a razão pela qual Deus teria concedido ao homem o livre-arbítrio e o valor dessa potência para as ações morais, Agostinho responde, com firmeza, que, apesar de o livre-arbítrio ter o poder de levar a pecar, a provocar o mal, ainda assim é um presente do Criador³²⁶. Com todos os outros bens, sejam eles mínimos ou grandes, o livre-arbítrio, como bem médio, vem de Deus. É motivo de louvor o fato de o homem possuir esse poder que lhe permite abraçar a vida reta e virtuosa. O bispo de Hipona tem convicção de que o livre-arbítrio é um bem necessário, uma vez que, mesmo os que vivem desregradamente podem, possuindo livre-arbítrio, voltar à vida ordenada e virtuosa, convertendo-se ao bem e à virtude³²⁷. Para isso, basta que o queiram:

Assim Deus, na superabundância e na grandeza de sua vontade, pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos bens médios do que pelos pequenos. Todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado. Pois isso é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos³²⁸.

Portanto, o homem é responsável pelo uso do seu livre-arbítrio. Por este, pode-se falar de responsabilização do agente moral diante de suas escolhas livres e conscientes, de modo que o mal não deve ser imputado a ninguém mais, a não ser ao possuidor do livre-arbítrio.

6.3 – O livre-arbítrio e a responsabilização do agente moral

Em *O livre-arbítrio*, fica claro que Deus não é o autor do mal. Deus é o Criador de todos os bens e todos recebem dele a sua perfeição. Mesmo os bens mínimos são, em si, merecedores de valor. O Criador concedeu ao homem o livre-arbítrio, para que, através dele, pudesse escolher livremente e, desse modo, merecesse o castigo ou a recompensa, conforme sua escolha. O livre-arbítrio está intimamente ligado às ações morais, uma vez que, possuindo essa potência, o homem torna-se responsável perante suas opções e diante de seus atos. É pelo poder do livre-arbítrio, que o homem escolhe entre abraçar o bem ou voltar-se ao mal:

³²⁶ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 173.

³²⁷ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 314.

³²⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 139. “Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis: sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset” (*De Lib. Arb.* II 19,50).

Ag. Penso, portanto, que tu te lembrás como em nosso primeiro diálogo (I 11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário³²⁹.

Por isso, para Agostinho, o livre-arbítrio constitui-se num grande bem para o homem. Ainda que através dele o sujeito possa vir a pecar, a posse desse dom torna o agente moral capaz de escolher e abraçar voluntariamente o bem. Mesmo estando imerso no pecado, o homem pode, através do livre-arbítrio, converter-se a uma vida virtuosa³³⁰. Em *O livre-arbítrio*, o bispo de Hipona compara o movimento da vontade humana ao movimento natural de uma pedra, a fim de mostrar como o livre-arbítrio é um bem necessário para o homem³³¹.

Desse modo, pelo livre-arbítrio da vontade, o homem pode evitar o mal e tender ao bem. Diferentemente da pedra, que possui um movimento natural de tender para baixo, não podendo deter nem evitar tal movimento, o homem possui livre-arbítrio, o que faz com que, mesmo podendo tender ao mal³³², voluntariamente detenha este movimento e volte-se às virtudes, ao bem. O livre-arbítrio foi concedido ao homem com o objetivo de fazê-lo optar pelas virtudes e aderir paulatinamente ao bem imutável. Contudo, pelo mesmo livre-arbítrio, ele pode ser responsabilizado

³²⁹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 149-150. “Aug. - Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius” (*De Lib. Arb.* III 1,2).

³³⁰ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 320.

³³¹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 150: “[Ag.] Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. Tanto assim que, se fosse dito a pedra cometer pecado porque por seu próprio peso ela tende para baixo, seríamos julgados, não digo, mais estúpidos do que uma pedra, mas indiscutivelmente uns loucos. Ao contrário, podemos acusar a alma de pecado, quando verificamos que claramente ela prefere os bens inferiores, em abandono dos superiores”. [in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi: verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora diligit; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius. Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens iudicatur: animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere] (*De Lib. Arb.* III 1,2).

³³² Cf. DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 273: “Como diz Agostinho, o mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem. Em suma, é uma *privação*. Nenhum dos dois tipos de mal deve, por conseguinte, ser referido a Deus: nem o pecado, nem a punição do pecador. O pecado nasce quando a vontade se *ausenta e falta*, é uma carência, uma nadificação da vontade; o castigo não é nada mais que a consequência do pecado”.

pelas suas ações morais³³³, de modo que receba a recompensa, o louvor ou, então, a advertência em função de seus atos:

[Ev.] Certamente, quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por esse Deus tão bom. Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. Nesse sentido, não se deveria exortar a desprezar os bens transitórios para adquirir os bens eternos? E a renunciar à má vida para viver honestamente? Ora, quem quer que estime não haver motivo para serem dadas aos homens essas espécies de advertência merece ser excluído do número dos viventes³³⁴.

O livre-arbítrio é condição necessária para que um agente seja moralmente responsável pelos seus atos. Se o homem fosse determinado, desde o início, para agir bem ou para agir mal, não teriam valor nem a recompensa, nem o castigo. Como se pode louvar alguém pelo seu reto agir, se é próprio de sua natureza que assim o faça? E seria justo imputar a culpa e o castigo a um agente por ter optado e agido conforme o mal, se era próprio de sua constituição natural agir assim? Ou ainda, como alguém pode ser responsabilizado por sua má ação, se não tinha a possibilidade e a capacidade de agir de outro modo? Sendo assim, fica claro que o livre-arbítrio é um poder que o homem tem nas mãos pelo qual escolhe e ordena o seu agir, segundo a retidão ou o mal, sabendo que, por esta escolha, será responsabilizado³³⁵ e digno de receber o reconhecimento devido.

Em suma, pelo livre-arbítrio, o homem pode ser dito responsável pelos seus atos, uma vez que está em suas mãos o poder de decidir por usar desse dom concedido por Deus no intuito de não ser arrastado pelas coisas inferiores, mas exercer a capacidade e a força de reter o movimento de queda através de um querer virtuoso e reto. O homem é responsável por infligir a si mesmo o castigo e o infortúnio ou, então, merecer o prêmio e a vida feliz. Para

³³³ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 171-172.

³³⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 151. “Cum enim bonus Deus me fecerit, nec bene aliquid faciam nisi per voluntatem, ad hoc potius datam esse a bono Deo, satis apparet. Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna vellet adipisci, atque ut male nollet vivere, vellet autem bene. Hoc autem monendum non esse hominem, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.” (*De Lib. Arb.* III 1,3).

³³⁵ Cf. PICH, R. H. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”, p. 18: “Um agente é moralmente responsável por um ato, se e somente se (I’), (II’), (III’): (I’) Um agente é moralmente responsável por um ato, somente se o ato é causalmente determinado por potência cognitivo-desiderativa sobre-natural, isto é, pela vontade indeterminada, pelo livre-arbítrio, à sua ordenação natural ou ao contrário disso; (II’) Um agente é moralmente responsável por um ato, somente se o ato é causalmente determinado pela potência da vontade interna ao agente – e por nada externo; (III’) Um agente é moralmente responsável por um ato, somente se a disposição da vontade ao agir e o seu ato são causalmente determinados só pelo livre-arbítrio da vontade”.

isso, basta que saiba conformar o querer da vontade ao Bem imutável. A vida desafortunada e infeliz não é atribuída senão ao querer desregrado da vontade³³⁶.

Assim sendo, conformar-se à virtude, com o intuito de gozar da plena felicidade no Bem imutável, depende de cada homem. Cada um recebeu do Criador o livre-arbítrio, pelo qual é responsável por orientar suas ações de acordo com a retidão. Gozar da vida feliz e do prêmio pelas ações morais retas e virtuosas implica que o homem seja responsável perante seus atos, mantendo uma vontade firme e voltada ao sumo Bem. Por ser moralmente responsável pelas suas ações, o homem sabe que será premiado ou advertido de acordo com o uso que fizer do seu livre-arbítrio:

[Ag.] Mas não é graças à felicidade de outrem que alguém adquire a felicidade, pois mesmo quando este, para vir a ser feliz, imita o primeiro, aspira a tornar-se feliz pelos meios os quais vê que ele assim se tornou, a saber, pela verdade comum e imutável. Do mesmo modo, ninguém torna-se prudente pela prudência de determinada pessoa. Nem forte, nem temperante, nem justo, pela força, pela temperança ou pela justiça de outro homem. Mas sim, conformando seu espírito àquelas regras imutáveis, aqueles luzeiros de virtudes que subsistem inalterados numa vida incorruptível, no seio mesmo da Verdade e da Sabedoria, comum a todos. Regras às quais ele mesmo se conformou e uniu seu espírito, isto é, aquelas virtudes às quais se propôs imitar³³⁷.

Sabendo-se possuidor de livre-arbítrio, cabe ao homem orientar, de forma correta, essa potência. O livre-arbítrio designa o homem como moralmente responsável perante seus atos. Agostinho deixa clara a responsabilidade do homem como possuidor de uma vontade dotada de livre-arbítrio. Para o bispo de Hipona, o livre-arbítrio da vontade humana deve estar sempre voltado ao objetivo de viver retamente, buscando o Bem imutável. Tendo recebido o livre-arbítrio, o homem pode direcioná-lo ao bem, alcançando a felicidade tão almejada.

Seifert elenca algumas condições capazes de comprovar a existência da liberdade no homem. Relevante para a nossa análise acerca do livre-arbítrio e das ações morais é a quinta

³³⁶ Cf. SOUZA, J. Z. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*, p. 67: “Neste caso, o livre-arbítrio é a liberdade como possibilidade. E a liberdade é o fim do livre-arbítrio, pois este é o princípio da liberdade. Explicando melhor: o livre-arbítrio é a liberdade como possibilidade, porque dependendo do que escolhermos, como já foi dito, podemos ter uma vida feliz ou infeliz. Agora, após a escolha, se esta foi uma boa escolha aí temos a liberdade. Logo, a liberdade é a boa vontade. O livre-arbítrio é a liberdade como possibilidade do bem, para chegar à liberdade como necessidade do bem. A liberdade como necessidade é fim, é resultado, a partir da liberdade como possibilidade. Esse amor necessário ao Bem é a liberdade agostiniana”.

³³⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 140-141. “Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus; quia et cum eum imitatur ut sit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa scilicet incommutabilis communique veritate. Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iustus iustitia hominis alterius quisquam efficitur; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit.” (*De Lib. Arb.* II 19,52).

condição, que trata da evidência da liberdade a partir dos atos humanos. Segundo ele, cada ação realizada pelo homem só tem sentido porque é realizada livremente. Louvar, premiar, condenar ou repreender alguém por alguma ação só é possível admitindo que cada um é responsável perante suas escolhas e ações³³⁸.

Tendo argumentado sobre a necessidade de o homem possuir o livre-arbítrio, Agostinho depara-se agora com outro problema: como conciliar o livre-arbítrio humano com a presciência divina? Esta questão será desenvolvida no próximo capítulo.

³³⁸ Cf. SEIFERT, J. “Somos livres?”, p. 10: “Um quinto modo de alcançar o conhecimento de que as pessoas humanas são livres é investigar as condições ontológicas e antropológicas de um grande número de atos dirigidos a nós mesmo ou a outras pessoas, bem como as evidências concernentes ao seu objeto e sujeito nos quais esses atos estão baseados. Assim, seria possível mostrar como, não apenas o ato de dar votos ou prometer, mas também o ato essencialmente autodirigido de arrependimento dos próprios pecados ou o ato essencialmente *alter*-dirigido de gratidão ou perdão, e muitos outros atos humanos fundamentais, pressupõem a evidência da liberdade, não apenas na pessoa-sujeito, mas também na pessoa-objeto. No ato de gratidão, por exemplo, vemos que está enraizado numa evidência da liberdade tanto da pessoa-sujeito (uma gratidão forçada não seria gratidão em absoluto, mas um “aço de madeira”) quanto da pessoa-objeto *a quem* somos gratos e que deu-nos livremente um presente. Ora, não faria sentido agradecer a alguém se não entendemos e cremos que agiu livremente e bondosamente para conosco ou as pessoas caras a nós. Não podemos agradecer a uma máquina ou uma marionete. Também no ato de arrepender-se encontramos evidência da nossa liberdade em sua raiz: seria absolutamente sem sentido arrepender-se do que a nossa natureza nos compeliu a fazer. Semelhantemente, quando perdoamos algo feito erradamente contra nós por outra pessoa, necessariamente pressupomos, mas também possuímos, certo grau de evidência de que ela é um agente livre. O mesmo é verdade quando exortamos ou louvamos, admoestamos, repreendemos, condenamos ou encorajamos alguém. Portanto, nesse modo quántuplo, podemos saber, realmente, que somos livres e responder à questão [...] “Somos livres?” – com uma resposta inambígua: “Sim, somos livres!” E, o que é melhor de tudo, todos nós, ao menos no mais íntimo de si, sabe (*sic*) dessa verdade imensamente importante desde a infância, sobre a qual a filosofia pode apenas trazer para fora da escuridão até a luz como uma parteira auxilia a criança, já existente, a alcançar a luz do dia”.

VII – LIVRE-ARBÍTRIO E PRESCIÊNCIA DIVINA

Para Agostinho, há duas realidades muito claras: a presciência de Deus sobre todas as coisas e o livre-arbítrio da vontade humana. Em *O livre-arbítrio*, surge o problema de como conciliar essas duas realidades. Se Deus conhece de antemão todos os nossos atos, como afirmar, então, a existência de uma vontade livre?³³⁹ Esta questão é central no diálogo entre o Bispo de Hipona e Evódio.

Ao conceder ao homem o livre-arbítrio, o Criador sabia que, com essa potência da vontade, o ser humano poderia pecar. Segundo a teoria agostiniana da criação, Deus fez todas as coisas boas e perfeitas, uma vez que participam da perfeição de seu autor. Ao homem, Deus concedeu a nobreza de possuir uma alma racional e dotada de livre-arbítrio, para que, voluntariamente, pudesse aproximar-se do Criador e permanecer voltado a Ele. Contudo, através do mesmo livre-arbítrio, o homem optou por afastar-se do bem e, conseqüentemente, decaiu e perdeu-se no mal, longe do Criador. Este afastamento, que deriva do pecado original é de responsabilidade do homem, pois, apesar de saber que através do livre-arbítrio existiria a possibilidade do mal, Deus jamais obrigou ou arrastou o homem a este precipício.

Portanto, no pecado original está a prova de que o Criador concedeu a força da vontade livre ao homem, com intenção de que, espontaneamente, pudesse optar pelo bem. Porém, o homem não soube usar do poder que estava em suas mãos, orientando-se para o mal. Entender o problema do pecado original é uma parte essencial para a compreensão do tema acerca do livre-arbítrio e de sua conciliação com a presciência divina.

³³⁹ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 329.

Desse modo, de um lado, temos um Deus bom, Criador presciente e providente. Ele governa sobre todas as coisas. De outro lado, temos o livre-arbítrio da vontade humana, que implica uma escolha livre do homem em aproximar-se do bem e, em última análise, do autor de todos os bens. Contudo, também há a possibilidade de afastar-se dele e provocar o mal, em virtude de uma vontade desregrada. Cabe, agora, perseguir os passos de Agostinho, tentando conciliar essas duas realidades: o livre-arbítrio e a presciência divina.

7.1 – A doutrina do pecado original

Em seu estudo sobre o problema do mal, Agostinho preocupa-se com uma questão de destaque na moral cristã: o pecado original³⁴⁰. Com a doutrina do pecado original, o bispo de Hipona quer reforçar que, desde o início, o Criador concedeu ao homem o livre-arbítrio, o que o torna responsável perante suas escolhas ou ações. No desenvolvimento do tema em questão, o bispo de Hipona utiliza-se inúmeras vezes das palavras do apóstolo Paulo. Os escritos paulinos foram muito importantes durante a trajetória do pensamento agostiniano. Em *Confissões*, Agostinho declara a importância da leitura de Paulo:

Lancei-me avidamente à venerável Escritura inspirada por ti, especialmente à do apóstolo Paulo. Desvaneceram-se em mim as dificuldades, segundo as quais parecia-me, algumas vezes, haver contradição na Bíblia e incongruência entre os textos dos discursos dele e os testemunhos da Lei e dos Profetas. Compreendi o aspecto único de sua fisionomia e aprendi a exultar com tremor. Começando a leitura, descobri que tudo o que de verdadeiro tinha encontrado nos livros platônicos, aqui é dito com a garantia da tua graça, para que não se ensoberbeça quem consegue ver, como se não tivesse recebido, não só aquilo que vê, mas até a própria faculdade de ver³⁴¹.

Com a doutrina do pecado original, Agostinho quer afastar a hipótese de Deus ser considerado como o autor do mal. Ao criar o homem, Deus lhe concedeu a capacidade de permanecer em contato com a sabedoria e o bem. Contudo, o Criador não o obrigou ou lhe impôs qualquer força para que assim o fizesse. Desse modo, o homem, dotado de livre-arbítrio, tinha também a possibilidade de não aceitar o preceito divino e desviar-se, deixando-se seduzir

³⁴⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1018.

³⁴¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, p. 185. “Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici. Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat” (*Conf.* VII 21,27).

pela tentação do mal. Porém, ainda assim, o Criador merece ser louvado, pois o homem tinha a capacidade de receber e entender o preceito divino, obedecendo-o voluntariamente³⁴².

Ao livre-arbítrio do primeiro homem apresentavam-se dois preceitos muito distintos: um Deus bondoso, que ajudava o livre-arbítrio a escolher o bem e a sabedoria e a tentação do mal, que impulsionava o homem ao afastamento dos preceitos divinos. De um lado, os preceitos do Criador e, de outro, a sugestão da serpente. Sendo livre, o homem tinha capacidade de receber um e outro preceito e, assim, escolher livremente entre resistir ao mal e permanecer voltado ao Criador, tornando-se ainda mais sábio e feliz ou, diferentemente, afastar-se da sabedoria e sucumbir às sugestões do mal, preferindo a insensatez e a condenação pela sua escolha. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho apresenta esses dois preceitos³⁴³.

Valendo-se das palavras do apóstolo Paulo, Agostinho enfatiza como o homem, desde Adão e Eva, por causa do orgulho, rejeita os preceitos divinos, caindo nas armadilhas do tentador e provocando o mal. Reconhecer-se como criatura e ver em Deus o único Criador, o maior bem a ser buscado pelo livre-arbítrio é um desafio que implica uma escolha, por parte do homem. O orgulho do primeiro homem em querer ser tão poderoso quanto aquele que o criou, de modo a bastar-se a si mesmo, sem depender da graça divina e obedecer aos seus preceitos, custou-lhe o afastamento da luz da sabedoria, uma vez que a escuridão da insensatez cegou e seduziu o livre-arbítrio, desviando-o do único e verdadeiro Bem:

³⁴² Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 235: “Conseqüentemente, de que não deve ser louvado o Criador do homem? Pois o homem é um bem superior ao animal, em virtude de ser capaz de receber um preceito. E ele torna-se ainda melhor, depois de o ter aceito. E muito mais ainda, após ter obedecido a ele. Enfim, é ainda muitíssimo melhor do que tudo isso, quando a luz da sabedoria eterna o torna bem-aventurado. Por outro lado, o pecado é um mal que consiste em negligenciar: seja o aceitar um preceito, seja de observá-lo; seja de perseverar na contemplação da sabedoria. De onde se pode compreender como o primeiro homem, mesmo tendo sido criado sábio, podia no entanto ser seduzido. E, como a esse pecado cometido livremente, seguiu-se justamente o castigo, por disposição divina”. [Quid ergo est unde non laudandus sit hominis Creator? Bonum est enim aliquod homo, et melius quam pecus, ex eo quod praecepti capax. Et hoc melius, cum praeceptum iam cepit. Rursus, hoc melius, cum praecepto paruit. Et his omnibus melius, cum aeterno lumine sapientiae beatus est. Peccatum autem malum est in negligentia vel ad capiendum praeceptum, vel ad observandum, vel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intellegitur, etiamsi sapiens primus homo factus est, potuisse tamen seduci. Quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iustam, divina lege, poena consecutam] (*De Lib. Arb.* III 24,72).

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 238: “Assim, no paraíso terrestre, havia como objeto percebido: vindo do lado superior, o preceito divino, e vindo do lado inferior, a sugestão da serpente. Pois nem o que o Senhor ia prescrever, nem o que a serpente ia sugerir foi deixado ao poder do homem. Contudo, ele estava certamente livre de resistir à vista das seduções inferiores, pois o homem tendo sido criado na sanidade da sabedoria achava-se isento de todos os liames que dificultavam a sua escolha”. [Velut in paradiso visum ex superioribus, praeceptum Dei; visum ex inferioribus, suggestio serpentis. Nam neque quid sibi praeciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate. Quam sit autem liberum et ab omnibus difficultatis vinculis expeditum, in ipsa sapientiae sanitate constituto, non cedere visis inferioris illecebrae] (*De Lib. Arb.* III 25,74).

Assim fala o apóstolo Paulo: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se néscios” (Rm 1,22). Pois o orgulho, com efeito, afasta a sabedoria e a insensatez é uma consequência dessa aversão. A insensatez é uma espécie de cegueira, como diz o mesmo Apóstolo: “Seu coração insensato obscureceu-se” (Rm 1,21). Ora, de onde vem esse obscurecimento, a não ser porque o homem se afasta da luz da sabedoria? E de onde vem esse afastamento, a não ser de que o homem, do qual Deus é o único bem, quer se tornar ele mesmo, o seu próprio bem, como Deus o é para si? É porque está dito: “No dia em que comerdes o fruto, os vossos olhos vão se abrir e sereis como deuses” (Gn 3,5)³⁴⁴.

Para Agostinho, o primeiro homem foi criado com a capacidade de buscar, através do livre-arbítrio, a sabedoria. Porém, já que não é, desde o início, totalmente sábio, pois só o Criador é assim, o homem pode ser seduzido pelas intenções da serpente, entregando-se às suas armadilhas e caindo na insensatez. Desde Adão e Eva, o pecado exerce uma força misteriosa sobre o livre-arbítrio humano. Por isso, como afirma Evans, não são suficientes os esforços da vontade. A reintegração do homem de sua condição de queda necessita da ajuda da graça divina³⁴⁵.

Ser insensato, para o bispo de Hipona, significa não saber utilizar a capacidade concedida pelo Criador, a saber, o livre-arbítrio, com o intuito de escolher e abraçar as coisas que conduzem ao Bem supremo, evitando aquelas que dele afastam e precipitam o homem nas trevas do pecado. Ser sábio, por outro lado, quer dizer possuir e gozar de um livre-arbítrio voltado à vida reta, de modo a resistir fortemente às sugestões do mal. Dotado de razão, o homem compreende e tem conhecimento dos preceitos do Criador, assim como da sugestão da serpente. É por isso que, voluntariamente, optou por desviar o seu querer, abandonando a senda da sabedoria e deixando-se dominar pela insensatez. Em si mesmo, o primeiro homem encontrava-se num estado intermediário entre a insensatez e a sabedoria. Cabe a ele, dotado de livre-arbítrio, tender a um ou a outro, e, assim, merecer as consequências devidas³⁴⁶.

³⁴⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 235-236. “Ita dicit etiam apostolus Paulus: *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*. Superbia enim avertit a sapientia: aversionem autem stultitia consequitur. Stultitia quippe caecitas quaedam est, sicut idem dicit: *Et obscuratum est insipiens cor eorum*. Unde autem haec obscuratio, nisi ex aversione a lumine sapientiae? unde autem haec aversio, nisi dum ille cui bonum est Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicuti sibi est Deus? Itaque, *Ad meipsum*, inquit, *conturbata est anima mea*: et, *Gustate, et eritis sicut dii?*” (*De Lib. Arb.* III 24,72).

³⁴⁵ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 183: “O efeito do pecado está além de tudo o que o indivíduo possa reparar por seus próprios esforços. Os homens morrem por causa do pecado. [...] Existe, pois, uma consequência do pecado que não se pode corrigir por mero esforço. O homem não pode reintegrar-se por si mesmo na condição do Adão não-decaído. Por isso alguma coisa se deve fazer em sua ajuda”.

³⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 237: “E quando o primeiro homem passou do santuário da sabedoria para a insensatez, essa passagem não pertencia nem à sabedoria nem à insensatez. Acontece o mesmo no caso da passagem do sono para o estado de vigília. Estar prestes a pegar no sono não é precisamente a mesma coisa do que estar acordado, mas sim uma certa transição de um estado para outro. Há, porém, uma diferença: esses últimos atos (do dormir e acordar) acontecem o mais freqüentemente, de modo involuntário. Ao contrário, aqueles primeiros atos (concernentes à sabedoria e à insensatez) não se realizam nunca, a não ser voluntariamente. É porque sanções muito justas são a consequência”. [ita et ex arce sapientiae, ut ad stultitiam primus homo transiret, nec stultus, nec sapiens transitus ille fuit. Velut in somno et vigiliis, neque id est dormire quod obdormiscere, neque id est vigilare quod expergisci, sed transitus quidam ex altero in alterum. Verum hoc interest, quod sine voluntate plerumque ista fiunt: illa autem nunquam nisi per voluntatem; unde iustissimae retributiones consequuntur] (*De Lib. Arb.* III 24,73).

Segundo Agostinho, a fonte de todo o pecado é o orgulho³⁴⁷. Fazendo mau uso do livre-arbítrio de sua vontade, o primeiro homem desviou-se da presença do Criador. O sentido de um *arbitrium* livre plenifica-se, quando o homem, orientado pela reta razão, sabe usar desse poder, com a intenção de abraçar o bem e evitar o mal. A liberdade consiste em que, sabendo identificar, através da razão, os preceitos da virtude, o homem possa optar por eles e, conseqüentemente, afastar-se das sugestões e armadilhas do mal, alcançando sempre mais a sabedoria. Diante da ordem do Criador e tomando conhecimento dela, Adão e Eva, e neles toda criatura humana, pecaram por deixar-se escravizar e, em lugar de um arbítrio livre em sentido pleno, preferiram amarrá-lo às cadeias da soberba, do orgulho, aceitando a sugestão da serpente:

Esse é o sentido das palavras: “O orgulho é o começo de todo pecado” (Eclo 10,13). E destas outras: “O início do orgulho humano é afastar-se de Deus” (Eclo 10,12). Foi esse o pecado do demônio que acrescentou a inveja, a mais odiosa, até persuadir ao homem esse mesmo orgulho, em razão do qual ele tinha consciência de ter sido condenado. Mas aconteceu que a punição infligida ao homem foi destinada a corrigi-lo, mais do que dar ao mesmo homem a morte³⁴⁸.

Pelo pecado original, provocado pelo mau uso do livre-arbítrio, a natureza humana ficou sujeita à concupiscência. A inclinação para o mal é uma realidade inevitável, a partir da primeira sujeição da vontade às suas armadilhas. Porém, o que o pecado do primeiro homem pode representar para os seus descendentes? A situação do homem atual, sujeito ao pecado, evoca alguma referência ao pecado original? Em *O livre-arbítrio*, Agostinho apresenta a questão³⁴⁹.

Mesmo gozando de perfeita e plena liberdade, o primeiro homem sujeitou-se às seduções do mal. Essa queda custou aos seus descendentes uma mancha, uma inclinação, que faz a liberdade humana sofrer e, muitas vezes, ser arrastada por uma forte concupiscência, de modo a cair e provocar o mal³⁵⁰. Se pelo orgulho o homem causou para si mesmo um mal, pois afastou-se do sumo Bem, que é Deus, em conseqüência, sofreu a pena por essa ação. Desse modo, o homem pode ser culpado pela sua queda e, ele mesmo impõe para si o mal que sofre,

³⁴⁷ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 972.

³⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 240. “Et hoc est, *Initium omnis peccati superbia*; et, *Initium superbiae hominis apostatare a Deo*. Superbiae autem diaboli accessit malevolentissima invidia, ut hanc superbiam homini persuaderet, per quam sentiebat se esse damnatum. Unde factum est ut poena hominem susciperet emendatoria potius quam interfectoria” (*De Lib. Arb.* III 25,76).

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 210-211: “Apresenta-se aqui aquela questão que algumas pessoas costumam comentar entre si. [...] Declaram elas: se foram Adão e Eva que pecaram, que fizemos nós, pobres infelizes, para nascermos na cegueira da ignorância e nos tormentos da dificuldade?”. [Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consuerunt [...]. Dicunt enim: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur] (*De Lib. Arb.* III 19,53).

³⁵⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 1020: “A natureza humana existencial é o produto da história pessoal e da história corporativa. Consiste em uma tríplice herança recebida de Adão: ignorância, concupiscência e morte. Como resultado desta morte na alma, não podemos nem discernir o bem que devemos fazer (ignorância herdada) nem somos capazes de realizá-lo (concupiscência herdada)”.

a pena merecida pelo seu pecado. De Libera comenta sobre o mal enquanto relacionado à culpa e também em relação à pena sofrida pelo pecador³⁵¹.

Desde o pecado dos primeiros pais, a humanidade toda sofre com as conseqüências de uma inclinação para o mal. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho elucida, através de várias passagens bíblicas, o caráter da culpa inerente ao pecado de Adão e transmitido a todos os homens. Para o bispo de Hipona, o orgulho dos primeiros pais provocou o afastamento de Deus, o que define o pecado original³⁵². Esse afastamento do Bem supremo custou a toda descendência humana a escravidão da concupiscência. O livre-arbítrio humano ficou marcado com a tendência ao mal, que procura seduzir a alma às trevas do erro e do pecado³⁵³.

Influenciado pelos escritos paulinos, Agostinho descreve a luta do homem em vencer os desejos e tentações do mal, que exercem sobre ele forte sedução. Ao longo de sua vida, o hiponense trava um combate entre o seu querer de voltar e repousar no Bem, que é Deus, e as forças do mal que agem sobre o seu livre-arbítrio³⁵⁴.

Segundo Agostinho, hereditariamente, o homem traz em si a necessidade de unir-se e repousar em Deus, retomar aquela união perdida no pecado original. Por outro lado, também hereditariamente, traz consigo a concupiscência, a mancha do pecado original, que o inclina a provocar o mal. Essa é a luta do hiponense e a luta de todo o homem por vencer a força do pecado e retornar, por uma vida virtuosa, Àquele do qual um dia se distanciou:

Existem também ações condenáveis, ainda que praticadas por necessidade. Isso quando o homem pretende agir bem e não o consegue. Pois de onde viriam estas palavras: “Não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero”? E estas outras: “Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo” (Rm 7,19.18)? E ainda: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias às da carne. Opõem-se reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (Gl 5,17)? Mas tudo isso pertence aos homens, enquanto suas ações são derivadas da primitiva condenção à morte³⁵⁵.

³⁵¹ Cf. DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*, p. 273.

³⁵² Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1016.

³⁵³ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 345: “Apesar de afirmar categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, essa parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de perfeita ou plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição. E, mais do que isso, ele transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes, de modo que, quanto aos demais homens, descendentes de Adão, Agostinho admite que não gozam plenamente da liberdade, mas sofrem ou, pelo menos à primeira vista, parecem sofrer de uma “certa dose de necessitarismo”, por trazerem em si as manchas do pecado original. Nesse caso, fechando o ciclo de sua explicação, quando, num primeiro momento, ao colocar o pecado (soberba) como causa do mal no homem, o mal aparecia como culpa (*malum culpae*), agora ele aparece, também, como efeito ou pena imposta aos homens descendentes de Adão, pelo primeiro pecado cometido por este (*malum poenae*)”.

³⁵⁴ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 237.

³⁵⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 208. “Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: nam unde sunt illae voces, *Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago*; et illud, *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio*; et illud, *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis?* Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium” (*De Lib. Arb.* III 18,51).

Embora possuindo uma vontade dotada de livre-arbítrio, o homem nem sempre é capaz de praticar o bem, ainda que o queira. Essa é a consequência do pecado original. Para gozar de plena liberdade, de modo que o querer e o poder praticar o bem não sejam separados, mas um só, é preciso que o homem vença as tentações que o inclinam ao mal, libertando-se dos seus empecilhos³⁵⁶.

Entretanto, apesar de os homens herdarem a mancha do pecado original, ainda assim, poderão reordenar o seu querer e voltá-lo a uma vida virtuosa. Não se poderá culpar apenas o primeiro homem pelos pecados e inclinações ao mal cometidos até hoje pelos seus descendentes. Contudo, esse esforço do homem em reerguer-se de sua situação de miséria e pecado necessita, segundo a doutrina agostiniana, de um elemento essencial: a graça divina³⁵⁷.

Se os primeiros pais caíram por sua própria vontade, e, em consequência, todos os demais homens ficaram sujeitos ao pecado, agora, o homem tem a capacidade de esforçar-se e tender à bem-aventurança, resistindo às sugestões e forças do mal, através da graça de Deus:

Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. É porque, do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade³⁵⁸.

Na teoria agostiniana do pecado original, firmam-se duas teses principais: a herança do pecado original e a graça divina, que ajuda a vontade humana a reerguer-se da condição de pecado. Porém, sustentando essas teses, Agostinho combate uma importante heresia do século IV, a saber, o pelagianismo³⁵⁹.

O afastamento do Criador, por parte do primeiro homem, reflete-se no combate interior do livre-arbítrio humano por vencer o mal e as suas amarras, aproximando-o cada vez mais da única felicidade e repouso para a alma humana. Para isso, o homem conta com a graça divina, a fim de que possa retornar ao Bem que um dia perdeu³⁶⁰.

³⁵⁶ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 192.

³⁵⁷ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 190.

³⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 143. “Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus” (*De Lib. Arb.* II 20,54).

³⁵⁹ Cf. MONDIN, B. *Curso de Filosofia*. Tradução do italiano de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985, v. I, p. 146.

³⁶⁰ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 213: “Na verdade, não era justo que o primeiro homem gerasse filhos melhores do que ele mesmo era. Por outro lado, convinha, ao se converter para Deus, que qualquer pudesse triunfar do castigo que havia merecido ao nascer, no afastamento de Deus. Outrossim, não convinha que essa boa vontade de regresso a Deus fosse impedida. Pelo contrário, que fosse ajudada”. [Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat] (*De Lib. Arb.* III 20,55).

Na teoria de Pelágio, a vontade livre adquiriria uma onipotência moral. Assim como o homem pode pecar por sua própria vontade, ele pode, igualmente, reerguer-se pela mesma vontade. Assim, nega-se a ajuda da graça divina e a redenção perde totalmente seu valor. Sendo que a humanidade não herdou dos primeiros pais o pecado original, não é necessária a intervenção da graça de Deus, pois o homem, por si só, é capaz de evitar o mal e querer e realizar o bem³⁶¹.

As teses pelagianas requerem de Agostinho uma forte luta por sustentar a doutrina do pecado original, segundo a qual a graça divina é necessária para ajudar o livre-arbítrio humano. Agostinho assume a polêmica contra os pelagianos como forma de manter intactos os ensinamentos da Igreja e reforçar a imagem de um Deus que não é autor do mal, mas que auxilia o livre-arbítrio, sendo este último o responsável pela queda do homem. Mondin comenta o esforço de Agostinho por combater a heresia pelagiana³⁶².

Desse modo, foi sobre o livre-arbítrio humano que agiu a sugestão da serpente. A graça divina não quer, de forma nenhuma, anular a eficácia e o poder do livre-arbítrio. Para Agostinho, a redenção e a graça de Deus exigem o livre-arbítrio da vontade. O bispo de Hipona quer destacar a utilidade da graça como auxílio na luta contra o pecado³⁶³. Se, pelo livre-arbítrio, o primeiro homem desviou-se do bem, agora, a humanidade, marcada por esse primeiro desvio, causando o pecado e o sofrimento, pode querer e ouvir os preceitos divinos, contando com a graça de Deus, de modo a cumpri-los:

Dessa maneira, aprouve, muito justamente a Deus, que governa soberanamente todas as coisas, que nascêssemos daquele primeiro casal, com ignorância e dificuldade no esforço e na mortalidade. Isso porque, ao pecarem, eles foram precipitados no erro, na dor e na morte. Assim, na origem do homem devia se manifestar a justiça daquele que pune; e no decorrer de sua vida, a misericórdia daquele que liberta. Posto que, se os primeiros homens, desde a sua condenação, perderam a sua felicidade, não perderam por aí a sua fecundidade. Logo, a sua descendência, mesmo carnal e mortal, poderia tornar-se em seu gênero certo elemento de honra e ornamento para o universo³⁶⁴.

³⁶¹ Cf. CUNHA, M. P. S. *O movimento da alma*, p. 79.

³⁶² Cf. MONDIN, B. *Curso de Filosofia*, v. I, p. 146.

³⁶³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1028.

³⁶⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 212-213. “Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent, et in errorem, et in aerumnam, et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori summo Deo iustissime placuit; ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis, et in propectu misericórdia liberantis. Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole eius, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum” (*De Lib. Arb.* III 20,55).

Assim, permanecem invioláveis estas duas realidades: a presciência de Deus sobre todo o universo e o livre-arbítrio da vontade humana. Tendo situado o papel do livre-arbítrio, presente desde a criação do primeiro homem, constata-se ser ele um dom do Criador. É preciso analisar, então, a outra grande realidade afirmada por Agostinho, a presciência divina sobre todas as coisas, para que, posteriormente, se possa mostrar como o livre-arbítrio e a presciência são perfeitamente conciliáveis entre si.

7.2 – A presciência divina

Ao desenvolver sua teoria da criação, Agostinho afirma a existência de um só Criador, pelo qual tudo foi feito e do qual tudo depende para existir. Nesse ponto, se reconhece uma importante verdade declarada pelo bispo de Hipona, a saber, a presença de um Deus providente e presciente sobre todas as coisas³⁶⁵.

Ser providente implica governar a criação por inteiro, sem que nada escape aos olhos do Criador. A presciência indica o poder de Deus em ter conhecimento de tudo o que se sucedeu, se sucede, ou ainda se sucederá, antes mesmo que qualquer coisa aconteça. Para o bispo de Hipona, os atributos da providência e presciência são intimamente ligados em Deus, de modo que não se poderá subtrair nenhum deles, sob pena de negar a natureza divina. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho mostra-se confiante na Providência de Deus, governando toda a criação:

Isso é para que se compreenda também que todas as coisas são governadas por uma Providência. Visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria. É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência. Esses seres realizam-se, movem-se, conforme os números de suas próprias perfeições. Realmente, essas realidades não teriam existência se aquela Suma Perfeição não existisse³⁶⁶.

Para Agostinho, toda a criatura deve chegar à compreensão da existência de um Bem supremo acima de todas as coisas. Em *A doutrina cristã*, o bispo de Hipona refere-se a Deus como o ser mais excelente entre todos os seres. Procurando firmar os atributos da providência

³⁶⁵ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 57-58.

³⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 132. “Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset” (*De Lib. Arb.* II 17,45).

e presciência divinas, o hiponense trata de elevar o Criador ao *status* de soberano em relação às coisas criadas³⁶⁷.

Ao longo de sua trajetória, Agostinho sempre defendeu a imagem do Deus cristão, que aprendeu desde a infância. Sua obra *O livre-arbítrio* é um exemplo disso, no sentido de que o bispo de Hipona desenvolve toda a argumentação em defesa do Deus Criador, que, de forma nenhuma, pode ser acusado como autor do mal, mas sim adorado como o maior de todos os bens. Agostinho salvaguarda sempre a imagem de um Deus eterno, imutável, providente e presciente. Contra os maniqueus, a corrente de pensamento mais combatida em *O livre-arbítrio*, o bispo de Hipona pretende provar dois pilares essenciais de sua teoria moral: o livre-arbítrio humano e a presciência divina.

Com efeito, alguns admitem, de bom grado, que nenhuma Providência divina preside as coisas humanas. E assim, abandonando ao destino sua alma e corpo, entregam-se a toda espécie de vícios que os golpeiam e despedaçam. Negando os julgamentos de Deus, e menosprezando os dos homens, crêem livrar-se dos que os acusam, apelando para a proteção da sorte. Acostumaram-se a representar essa sorte pintando-a como pessoa cega. Assim, pensam ter eles mesmos mais valor do que ela, pela qual se crêem governados. Ou, então, confessam partilhar sua cegueira, ao sentir e falar dessa maneira. Poder-se-ia, sem absurdo, conceder a tais pessoas que todas as suas atividades são uma seqüência de acasos, visto que caem em cada uma de suas ações³⁶⁸.

Com o intuito de reafirmar a idéia de um Deus providente, Agostinho indica a necessidade de conceber o Criador como o autor de todas as coisas e, como tal, conhece cada uma de suas obras, uma vez que tudo teve origem nele e tudo está nele, ainda antes de ter sido criado. Deus continua sustentando sua criação no tempo presente. Em *Confissões*, o bispo de Hipona fala de Deus através de alguns atributos que definem sua grandeza, transcendência e majestade³⁶⁹.

³⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*, p. 56-57: “Ao se representarem o único Deus entre todos os deuses – inclusive aqueles homens que imaginam, invocam e adoram outros deuses, seja no céu, seja na terra –, representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente”. [Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere] (*De doc. christ.* I 7,7).

³⁶⁸ *Id.* *O livre-arbítrio*, p. 153. “Aut enim nullam divinam providentiam praeesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt se ferendos et dilaniandos libidinibus, divina iudicia negantes, humana fallentes, eos a quibus accusantur, fortunae patrocínio propulsare se putant; quam tamen caecam effingere ac pingere consuerunt, ut aut meliores ea sint a qua se regi arbitrantur, aut se quoque cum eadem caecitate et sentire ista fateantur et dicere. Nec enim talibus absurde etiam conceditur casibus eos agere omnia, quando agendo cadunt” (*De Lib. Arb.* III 2,5).

³⁶⁹ Cf. *Id.* *Confissões*, p. 17-18. (*Conf.* I 4,4).

Para Agostinho, é fundamental que se creia na presença da Providência divina a gerir os acontecimentos humanos e a governar toda a criação³⁷⁰. Contudo, ao lado da existência de um Deus providente, é preciso conceber a presença da liberdade humana, uma vez que as ações do homem não são determinadas pela presciência ou providência do Criador, mas frutos de uma livre opção. Liberdade e responsabilidade humana são perfeitamente compatíveis com a existência de um Deus presciente. O bispo de Hipona quer reafirmar cada um desses conceitos, a liberdade humana e a presciência divina, a fim de provar a perfeita conciliação entre eles:

Há outras pessoas que, sem ousar negar que a Providência de Deus governa a vida humana, preferem crer, entretanto, por erro ímpio, que essa Providência é impotente, injusta, até mesmo má. Isso ao invés de confessarem os seus próprios pecados com piedade suplicante. Não obstante, se todas as pessoas se deixassem persuadir, pensando no melhor dos Seres, o mais justo e poderoso, creriam que a bondade, a justiça e o poder de Deus são bem maiores e mais elevados do que todas as concepções do próprio espírito³⁷¹.

Ao falar de Deus, a criatura deve saber-se sempre como limitada e incapaz de compreendê-lo totalmente em sua eternidade e transcendência³⁷². Agostinho atesta que só podemos reconhecer a majestade divina, se a relacionamos com as criaturas. Os conceitos aplicados a Deus são muito limitados e não podem jamais nos dizer de Deus o que ele é em si mesmo, mas nos ajudam a entender sua grandeza diante das criaturas³⁷³.

Segundo a concepção agostiniana, Deus é o Ser por excelência. O Criador é o princípio gerador de todas as coisas e para o qual todas devem tender. Afirmar a presciência e providência divinas sobre toda a criação é dizer que tudo está sob o seu poder e, ainda, que tudo depende e necessita de sua bondade e graça para existir. Compreendendo a importância da vontade livre do homem, é preciso também entender como a presença de um Deus onipotente, presciente e providente é indispensável no pensamento do bispo de Hipona. Em *A Trindade*, Agostinho ressalta a soberania do Criador:

³⁷⁰ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 1101.

³⁷¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 153-154. “Alii vero quamquam negare non audeant praesidere humanae vitae providentiam Dei, malunt tamen eam vel infirmam, vel iniustam, vel malam nefario errore credere, quam sua peccata pietate supplici confiteri. Qui omnes si persuaderi sibi paterentur, ut cum de optimo et iustissimo et potentissimo cogitant, bonitatem et iustitiam et potentiam Dei longe maiorem superioremque esse crederent, quam quidquid cogitatione concipiunt” (*De Lib. Arb.* III 2,5).

³⁷² Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.), *op. cit.*, p. 419-420: “Ao longo de toda sua carreira Agostinho insiste na suprema incompreensibilidade de Deus. Para Agostinho, podemos e devemos chegar a uma compreensão do que Deus não é; porém chegar a um sentido do que Deus é, isso é sumamente difícil. [...] A importância central deste tema para o pensamento de Agostinho deve conduzir-nos a recordar que a aplicação da linguagem da simplicidade e do ‘Ser mesmo’ a Deus não pretende ser uma linguagem descritiva de um objeto compreensível. Tal linguagem serve para plasmar nossa maneira de falar de Deus e para ajudar-nos a expressar os princípios revelados da teologia trinitária, porém Deus segue estando para além de nossa captação, levando-nos adiante até chegar à visão que substituirá à fé e ao juízo”.

³⁷³ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 173.

É porque antepomos, sem qualquer sombra de dúvida, o Criador às coisas criadas, é preciso que confessemos que Deus é a própria vida em plenitude, que tudo percebe e entende; que não pode morrer, corromper-se ou mudar-se; que não é dotado de corpo, mas é espírito, sumamente poderoso, justo, belo, ótimo e o mais feliz entre todos os espíritos³⁷⁴.

O Criador está além de qualquer limite de tempo ou de espaço, ou seja, Ele a tudo transcende e em tudo está presente. Segundo Agostinho, o Criador conhece e sabe de todas as coisas ainda antes que qualquer uma delas fosse feita. Para Deus, tudo é sempre atual e presente. Assim desenrola-se a presciência divina, o conhecimento que Deus tem de tudo o que ocorre na criação, inclusive, os atos humanos, antes mesmo que se realizem. Ullmann oferece uma explicação detalhada sobre a presciência divina³⁷⁵.

Segundo Agostinho, o objeto da presciência divina é a vontade livre do homem. Sendo a vontade uma potência capaz de causar os atos humanos, Deus sabe da existência desse poder, visto que foi Ele quem o concedeu. Como uma potência livre, a vontade tem o poder de causar um querer bom ou um querer voltado ao mal. Em si mesma, ela foi concedida pelo Criador, a fim de que, através dela, o homem pudesse optar e abraçar o bem. Ao conceder a vontade ao homem, o Criador sabia, de antemão, o poder da vontade e previu sua capacidade livre, antes mesmo que ela fosse concedida. Assim, a vontade livre é considerada por Agostinho como um dom concedido por Deus, que, junto com a presciência divina, constitui dois fundamentos sólidos de sua teoria moral:

Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência. E por outro lado, não seria ato de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder. Portanto, Deus também previu esse poder³⁷⁶.

³⁷⁴ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*, p. 487. “Ac per hoc quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intellegere; et mori, corrumpi, mutarique non posse; nec corpus esse, sed spiritum omnium potentissimum, iustissimum, speciosissimum, optimum, beatissimum fateamur.” (*De Trin.* XV 4,6).

³⁷⁵ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 32-33: “Sendo Deus onisciente, ele conhece as coisas que aconteceram, acontecem e acontecerão e até as que nunca sucederão, mas que poderiam dar-se, se um ser humano se visse em tal ou qual situação. Trata-se dos futuros contingentes ou futuríveis. [...] Quem sabe *a priori* todas as coisas não pode, sem dúvida, ignorar, entre as coisas, nossa vontade, que Deus sabe, de antemão, ser causa de nossos atos humanos. Nisso consiste a presciência, sabedora do bem e do mal que praticaremos. Deus conhece tudo quanto a liberdade humana de fato realiza ou pode realizar nesta ou naquela circunstância, como também conhece o passado de cada um dos bilhões de “eus” livres que já existiram, existem e existirão. Para ele tudo é presente!”.

³⁷⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 158-159. “Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius” (*De Lib. Arb.* III 3,8).

Entendida a importância do livre-arbítrio da vontade que, desde o primeiro homem, tem papel fundamental nas escolhas e ações e, tendo compreendido a concepção agostiniana de um Deus providente e presciente, agora, é o momento de conciliar esses dois conceitos essenciais do pensamento de Agostinho.

7.3 – Conciliação entre livre-arbítrio e presciência divina

Em seu diálogo com Agostinho, Evódio mostra-se preocupado com a questão de como conciliar a presciência divina e o livre-arbítrio humano. Para Evódio, torna-se difícil compreender a existência de uma vontade livre ao mesmo tempo em que se concebe a presença de um Deus que tudo prevê e tudo sabe. Se Deus, por sua presciência, conhece todas as coisas de antemão, então Ele sabia que o primeiro homem haveria de pecar, assim como sabe que todos os descendentes de Adão haveriam de cair no pecado. Contudo, neste ponto reside a dificuldade de conceber uma vontade livre, pois, se Deus conhece tudo e prevê todas as coisas, parece que tudo o que acontece na criação aconteceria necessariamente. Assim, também seria possível pensar que os próprios atos humanos não seriam mais frutos de uma vontade livre, mas de uma determinação do Criador, que previu todas as coisas. No questionamento de Evódio, fica clara a dificuldade de conciliar o livre-arbítrio e a presciência divina:

Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? [...] Desse modo, não digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável?³⁷⁷

Voltamos à questão inicial de *O livre-arbítrio*: é Deus o autor do mal? Se se admitir que as ações do homem, desde a primeira queda, por ocasião do pecado original, até a submissão ao pecado, através das ações de todos os homens, não são fruto de uma vontade dotada de livre-arbítrio, mas de uma determinação por parte do Criador, será possível acusá-lo como autor do mal cometido pelas criaturas. Sendo o homem um ser determinado, porque

³⁷⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 152. “Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. [...] non itaque dico, non eum faceret; sed hoc dico, quoniam peccatum esse praesciverat, necesse erat id fieri, quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?” (*De Lib. Arb.* III 2,4).

Deus sabia de suas ações, o homem não pode ser considerado responsável pelos seus pecados, visto que Deus previa que o primeiro homem haveria de pecar. Essa tentativa tão combatida por Agostinho, que consiste em acusar Deus pela origem do mal, é comentada por Seifert³⁷⁸.

Segundo Agostinho, o homem deve reconhecer-se culpado, por não usar bem do seu livre-arbítrio, ao invés de acusar o Criador pela origem do mal. Após a queda provocada pelo pecado original, o homem deve admitir a fraqueza de sua vontade livre e a necessidade da graça do Criador. O ser humano precisa reconhecer Deus como único capaz de oferecer-lhe o remédio da graça, a fim de reabilitar as forças de sua vontade³⁷⁹.

Para o bispo de Hipona, o primeiro passo para a compreensão de como conciliar a vontade livre do homem com a presença de um Deus presciente é crer e admitir a impossibilidade de o Criador, sumo Bem e autor de todos os bens, ser considerado a causa do mal, pois só assim o homem pode reconhecer-se como responsável perante suas ações morais. Referindo-se à preocupação de Evódio, diz Agostinho:

Insististe com veemência! Que a misericórdia de Deus nos venha em ajuda e abra a porta, a nós que nela batemos. Contudo, eu acreditaria facilmente que, se os homens em sua maioria são atormentados por essa questão, o único motivo é que eles não procuram a solução com piedade. E estão mais prontos a se desculparem do que a se acusarem de seus pecados³⁸⁰.

Agostinho quer manter firmes os dois fundamentos de *O livre-arbítrio*, a saber, a vontade livre e a presciência divina. É preciso conciliar essas duas realidades para não correr o risco de destruir um ou outro pilar de sua teoria moral. Por isso, o bispo de Hipona esforça-se por entender o problema colocado por Evódio, a fim de que, ao longo da argumentação, seja mantida a imagem do Criador como onipotente, providente, presciente e fonte de todo o bem, assim como a responsabilidade humana pelo bom uso do livre-arbítrio:

³⁷⁸ Cf. SEIFERT, J. “Somos livres?”, p. 1-2: “*Sem o reconhecimento da liberdade da pessoa criada, Deus seria origem de todos os males e, portanto, uma entidade hiper-demoníaca*: toda metafísica que nega a liberdade dos seres humanos e anjos, e mais precisamente o abuso da liberdade, acusa a Deus como fonte e causa primeira de todos os males de diferentes tipos, que obviamente existem no mundo, ou, caso se trate de um ateu, acusa uma causa natural não-livre. [...] – se seres humanos e anjos não fossem livres e se, portanto, admitida a sua existência, Deus tivesse trazido ao mundo toda a vileza, todas as mentiras, todo o adultério, todo o perjúrio, estupros, assassinatos, roubos, torturas, ódio e inveja, genocídio e outros crimes (incluindo os pecados de Satanás e dos seus anjos), ou se ele tivesse determinado anjos e humanos a cometê-los, ele seria a única causa última do mal (que não pode ser dito de Lúcifer). Não se pode imaginar uma destruição mais terrível da idéia de Deus. Deus seria um anti-Deus”.

³⁷⁹ Cf. SOUZA, J. Z. *Agostinho*: buscador inquieto da verdade, p. 69.

³⁸⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 153. “Pulsasti vehementer misericordiam Dei. Adsit, aperiaturque pulsantibus. Verumtamen maximam partem hominum ista quaestione torqueri non ob aliud crediderim, nisi quia non pie quaerunt, velociusque sunt ad excusationem, quam ad confessionem peccatorum suorum” (*De Lib. Arb.* III 2,5).

Com efeito, eis o que é causa de preocupação e admiração: como não admitir contradição e repugnância no fato de Deus, por um lado, prever todos os acontecimentos futuros e, por outro, nós pecarmos por livre vontade e não por necessidade? Tu dizes: realmente, se Deus prevê o pecado do homem, este há de pecar necessariamente. Ora, se isso é necessário, não há portanto decisão voluntária no pecado, mas sim irrecusável e imutável necessidade. E desse raciocínio, receias precisamente chegarmos a uma das duas seguintes conclusões: ou negar em Deus, impiamente, a presciência de todos os acontecimentos futuros; ou bem, caso não possamos negá-lo, de admitir que pecamos, não voluntária, mas necessariamente³⁸¹.

No contexto de *O livre-arbítrio*, a vontade representa um elemento central. Como uma potência livre, a vontade não é determinada por nenhuma força externa, isto é, ela é um poder auto-movente. Este poder livre foi concedido ao homem, desde o primeiro momento da criação. Desse modo, a vontade concedida, desde o princípio, pelo Criador, foi a causa da queda do primeiro homem³⁸².

O Criador, em sua presciência, sabe da potência da vontade e de sua capacidade de produzir atos livres. Sabendo, desde sempre, em sua onisciência, da existência de uma vontade livre, Deus não impedirá sua realização, uma vez que foi Ele mesmo que a concedeu. Desse modo, Agostinho reafirma que não há contradição entre o livre-arbítrio humano e a presciência divina:

Considera, agora, eu te rogo, com quanta cegueira dizem: “Se Deus previu minha vontade futura – visto que nada pode acontecer senão o que ele previu – é necessário que eu queira o que ele previu. Ora, se isso fosse necessário, não seria mais voluntariamente que eu quis – forçoso é reconhecê-lo –, mas por necessidade”. Ó insólita loucura! Pois como não pode acontecer nada senão o que foi previsto por Deus – a vontade da qual ele previu a existência futura é vontade livre!³⁸³

Agostinho insiste na conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina, no intuito de reforçar a responsabilidade do homem pelos seus atos e, ao mesmo tempo, evitar e combater

³⁸¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 154-155. “Certe enim hoc te movet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur times, ut aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari” (*De Lib. Arb.* III 3,6).

³⁸² Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 247.

³⁸³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 157. “Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur, Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit: si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praescivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit?” (*De Lib. Arb.* III 3,8).

os que buscam a origem do mal em Deus, alegando que foi Ele quem concedeu a vontade livre e, em sua presciência, sabe da possibilidade desta vontade conduzir o homem ao pecado³⁸⁴.

O bispo de Hipona argumenta, no sentido de provar o absurdo existente na acusação feita ao Criador pela origem do mal, visto que, se Ele previu a possibilidade do mal em virtude da liberdade da vontade, esta ação de prever não implica forçar ou obrigar. Sendo presciente, Deus sabe que, possuindo o livre-arbítrio, o homem poderia usá-lo de maneira equivocada e, abusando desse dom, recair no erro, nas trevas do pecado, mas Deus jamais o obrigou a isso. Ou seja, a responsabilidade pelas ações morais continua sendo do livre-arbítrio da vontade. Desse modo, ficam preservados o poder livre da vontade e a grandeza de Deus, onipotente, providente e presciente:

De modo maravilhoso a verdade se manifestou por tua voz! Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos. Eis porque nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará disposta à execução. Assim, podemos muito bem dizer: não envelhecemos voluntariamente, mas por necessidade. Ou: não morremos voluntariamente, mas por necessidade. E outras coisas semelhantes. Contudo, que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa? É porque, ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre³⁸⁵.

Mesmo prevenido a possibilidade de o homem perder-se no mal e nas trevas do pecado, através do mau uso do livre-arbítrio da vontade, o Criador não poderá jamais ser culpado por esta queda, pois é de inteira responsabilidade do homem o ordenamento do querer de sua vontade³⁸⁶.

³⁸⁴ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 333: “Contra o determinismo materialista dos maniqueus, que negavam tanto a presciência divina como a liberdade humana; contra o fatalismo dos astrólogos e matemáticos, que também negavam a liberdade do homem e atribuíam os fatos ao acaso; contra o naturalismo dos estóicos, que negavam o livre-arbítrio da vontade e acreditavam no destino; contra o voluntarismo de Cícero, que negava a presciência do porvir e atribuíam tudo à liberdade da vontade e, finalmente, contra a posição religiosa representada em Evódio, que, para salvar a presciência de Deus, acaba por duvidar da liberdade humana, Agostinho insurge-se com uma posição extremamente original, ao buscar uma resposta que conciliasse, ao mesmo tempo, o livre-arbítrio da vontade e a presciência de Deus”.

³⁸⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 156-157. “Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, Non voluntate senescimus, sed necessitate; aut, non voluntate infirmamur, sed necessitate; aut, non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem, quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus” (*De Lib. Arb.* III 3,7).

³⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 166: “Ora, mesmo quanto àquela criatura sobre a qual Deus previu não somente que ela pecaria, mas ainda que perseveraria em sua vontade de pecar, nem dela Deus afastou a efusão de sua bondade, deixando-a de criar. Pois do mesmo modo que um cavalo que se extravia é melhor do que uma pedra que não pode se extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltar-lhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca por sua vontade livre é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre”. [Nam neque ab illa creatura, quam praescivit Deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suae, ut eam non conderet. Sicut enim melior est vel oberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret; ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem] (*De Lib. Arb.* III 5,15).

Ao longo da argumentação agostiniana, Evódio compreende a impossibilidade de excluir qualquer uma das realidades, o livre-arbítrio ou a presciência divina. Na afirmação do Gênesis, de que o homem foi criado à imagem e semelhança do Criador, já se encontra implícita a liberdade. Assim, o Criador, sendo inteligente e livre, criou o ser humano essencialmente livre e dotado de inteligência³⁸⁷.

Porém, ainda que a liberdade seja algo tão essencial à alma humana, parece difícil conciliá-la com a presciência divina. Se, concedendo a vontade livre ao homem, Deus previu que ele poderia pecar, como poderá puni-lo, agora, em seu pecado, se esta era uma realidade já prevista? É preciso que fique provada a vontade livre e a responsabilidade intrínseca ao agente moral por suas ações. Além disso, deve-se esclarecer que a presciência divina não implica uma ação de Deus em forçar a vontade livre do homem ao pecado. Deus prevê que, sendo livre, a vontade do homem pode optar pelo mal, desviando-se do verdadeiro Bem supremo, mas, de nenhuma forma, Deus obriga a vontade, determinando-a para qualquer tipo de querer³⁸⁸.

Deus sabia que, através do livre-arbítrio da vontade, o mal se tornaria uma opção possível. Entretanto, a tese fundamental a ser compreendida é que o desvio ou o agir reto da vontade depende inteiramente do querer do homem, tornando-o responsável pelas suas ações, de modo a merecer o prêmio ou o castigo conforme a sua opção. Assim, a justiça de Deus é perfeita, pois, se é voluntariamente que o homem peca, é também pela mesma vontade que merece ser julgado. Responde Agostinho a Evódio:

Compreende, destarte, com que justiça Deus pune os pecados: pois ainda que os sabendo futuros, ele não é quem os faz. Porque se não tivesse de castigar os pecadores porque prevê os seus pecados, ele não teria tampouco de recompensar os que procedem bem. Visto que não deixa de prever tampouco as suas boas ações. Reconheçamos, pois, pertencer à sua presciência o fato de nada ignorar dos acontecimentos futuros. E também, visto o pecado ser cometido voluntariamente, ser próprio de sua justiça julgá-lo, e não deixar que seja cometido impunemente, já que a sua presciência não os forçou a serem cometidos³⁸⁹.

³⁸⁷ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 28.

³⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 159-160: “Não ousou negar nenhuma dessas verdades. Entretanto, confesso que não vejo ainda como não se contradizem estes dois fatos: a presciência divina de nossos pecados e a nossa liberdade de pecar. Porque, enfim, Deus é justo. É preciso reconhecê-lo. E ele prevê tudo. Mas quisera saber em virtude de que justiça ele castiga os pecados que não podem deixar de acontecer. Ora, como o que ele previu não pode deixar de acontecer necessariamente, como não se há de atribuir ao Criador o que em suas criaturas inevitavelmente acontece?”. [Nihil horum prorsus audeo negare: sed tamen, fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur haec duo, praescientia Dei de peccatis nostris, et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum Deum necesse est fateamur, et praescium. Sed scire vellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri; aut quomodo non sit necesse fieri quae futura esse praescivit; aut quomodo non Creatori deputandum est, quidquid in eius creatura fieri necesse est] (*De Lib. Arb.* III 4,9).

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 161. “Hinc ergo iam intellege qua iustitia Deus peccata puniat, quia quae novit futura, non facit: nam si propterea non debet retribuere supplicium peccantibus, quia praevidet peccaturos, nec recte facientibus debet praemia retribuere, quia et recte facturos nihilominus praevidet. Imo vero fateamur et ad praescientiam eius pertinere ne quid eum lateat futurorum, et ad iustitiam, ut peccatum, quia voluntate committitur, ita iudicio eius impune non fiat, sicut praescientia non cogitur fieri” (*De Lib. Arb.* III 4,11).

Na argumentação empreendida por Agostinho, a fim de provar que o livre-arbítrio da vontade humana e a presciência divina conciliam-se perfeitamente, é preciso, antes de qualquer coisa, reconhecer que se está tratando de um filósofo cristão. O bispo de Hipona reforça sempre a presença das duas vias que o acompanham e constituem o seu método de trabalho: fé e razão. Para demonstrar a incontestável presença da liberdade no homem, Agostinho parte do próprio Criador como um ser livre. A liberdade está na base da própria criação. O Deus cristão, no qual crê Agostinho, é um ser que cria na liberdade, ou seja, seu ato criador não se dá por necessidade³⁹⁰.

O bispo de Hipona expressa em suas obras a existência de um Deus onipotente e presciente. Além disso, o Criador é, acima de tudo, um ser livre. Seifert declara, em seu comentário sobre a potência da liberdade, que, negar o poder de ser livre, seria abalar as bases fundamentais da fé cristã, marcante característica da vida e obra de Agostinho. A própria concepção de homem, no contexto de uma filosofia cristã, depende essencialmente do atributo da liberdade³⁹¹.

Desde o pecado do primeiro homem, fica intacta a sua decisão livre, sobre a qual Deus não exerce nenhuma imposição ou determinação. A partir do pecado dos primeiros pais, o Criador, prevendo a fraqueza que dominaria a vontade do homem, oferece sua graça como uma possibilidade de reerguer o livre-arbítrio humano decaído³⁹².

Apesar de saber que, através do livre-arbítrio, o homem teria à sua disposição os preceitos do bem e os preceitos do mal, o Criador, em sua presciência, não poderia destruir ou interferir em uma vontade que Ele sabia de antemão ser livre. Portanto, não se pode atribuir a Deus a responsabilidade pelo pecado, mas somente a autoria de todos os bens, entre eles a vontade dotada de livre-arbítrio. O único responsável por escravizar-se nas tentações e provocar o mal é o próprio homem, visto não saber usar do dom a ele concedido:

³⁹⁰ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 334-335.

³⁹¹ Cf. SEIFERT, J. “Somos livres?”, p. 2: “Ao negar a liberdade divina, angelical e humana, a revelação judaico-cristã por inteiro está sendo negada, e a Escritura Sagrada considerada um livro sem valor: Deus não seria o nosso Criador, o nosso redentor, nem haveria perdão divino dos pecados, nem razão para qualquer gratidão com relação a Deus pela nossa criação, redenção ou para o perdão dos nossos pecados, porque, se essas não fossem obras da livre-escolha divina, elas nada seriam. Semelhantemente, sem a liberdade de Deus, dos anjos e dos seres humanos, todos os conteúdos e ensinamentos antropológicos da Escritura Sagrada e da Igreja perderiam a sua função: não seríamos criaturas, mas momentos numa vida de Deus, que desdobra a si mesmo necessariamente. [...] Numa palavra: sem liberdade, não há cristianismo! E, portanto, nenhum judaísmo e nenhum islamismo, que reconhecem muitas das mesmas verdades sobre Deus e o ser humano! Portanto, dificilmente qualquer verdade é mais importante, não somente para a metafísica da pessoa e a nossa vida pessoal, mas também para a fé cristã e qualquer fé teísta, do que essa: que a pessoa, seja humana e finita ou divina e infinita, é livre”.

³⁹² Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 148.

Nessas condições, as pessoas afastam-se muito da verdade, ao supor que têm direito de atribuir ao Criador os pecados das criaturas, dizendo que aquilo que Deus previu como futuro deva acontecer necessariamente. Longe da verdade também estavas tu, (ó Evódio), ao dizeres que não compreendias como não atribuir ao Criador o que em sua criatura acontece necessariamente. Eu, pelo contrário, não encontro, e mesmo certifico de que não existe, nem pode existir, meio de atribuir a Deus o que em suas criaturas acontece necessariamente. Ao contrário, que tudo se realiza de tal forma que sempre fica intacta a vontade livre do pecador³⁹³.

Desde o momento em que recebeu a vontade livre, foi imputada ao homem uma responsabilização diante de todas as suas escolhas³⁹⁴. O homem tornava-se, desde então, capaz de direcionar a vontade ao propósito de evitar o mal e optar pela virtude. Deus previu essa capacidade de o homem ordenar os seus atos segundo os preceitos do bem. Contudo, a mancha do pecado original tornou possível a ilusão do pecado. Ambos os poderes, o de fazer o bem e o de provocar o mal, estão inteiramente abarcados no poder presciente de Deus³⁹⁵.

Assim, pensar que Deus, em sua presciência, pudesse determinar as ações dos homens, de modo a excluir o ato livre da vontade, seria um absurdo, pois, desde o primeiro homem, a vontade livre foi o fator fundamental e decisivo diante da opção por atender às sugestões da serpente e afastar-se do Paraíso doado pelo Criador. Essa mesma vontade livre não moveu apenas nossos primeiros pais, mas continua movendo todos os seus descendentes, pois Deus previu, desde sempre, a realização dessa potência livre. Novamente, percebe-se como não há contradição entre o livre-arbítrio e a presciência divina:

Se não me engano, não se segue da tua previsão que tu forçarias a pecar aquele de quem previste que haveria de pecar; nem a tua presciência mesma o forçaria a pecar. Ainda que, sem dúvida, ele houvesse de pecar, pois de outra forma não terias tido a presciência desse acontecimento futuro. Assim também, não há contradição a que saibas, por tua presciência, o que o outro realizará por sua própria vontade. Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade³⁹⁶.

³⁹³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 169. “Quae cum ita se habeant, tantum abest a vero, quod Creatori deputanda existimantur peccata creaturae, quamvis necesse est fiant quae ipse futura praescivit, ut cum tu dixeris non te invenire quomodo non ei deputetur quidquid in eius creatura fieri necesse est; ego contra non inveniam modum, neque inveniri posse atque omnino non esse confirmem, quo ei deputetur quidquid in eius creatura ita fieri necesse est, ut voluntate peccantium fiat” (*De Lib. Arb.* III 6,18).

³⁹⁴ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 25-26: “Podemos imaginar a seguinte situação: um pai quer por à prova a resistência do filho ao mal moral. Joga, então, uma moeda de ouro no corredor da casa, para ver se o filho resiste à tentação. Com tal procedimento expõe-no ao pecado. Ao mesmo tempo, porém, propociona uma excelente oportunidade de ele praticar a virtude. De si, o ter atirado a moeda no corredor não obriga o filho a furtá-la. Sob o aspecto moral, é de todo em todo indiferente. O pai apenas deseja conhecer as tendências do filho e, conforme o caso, corrigi-las. Na hipótese de o filho efetivamente cometer o pecado, o pai não o intendeu, nem *per accidens*. A intenção era provar-lhe a lealdade. O furto não era necessário ao filho. Ofereceu-lhe tão-somente a escolha entre virtude e pecado”.

³⁹⁵ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 217.

³⁹⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 160. “Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccatum esse praescires; neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt” (*De Lib. Arb.* III 4,10).

A liberdade do homem é fundamental para a realização da justiça de Deus. Se o ser humano fosse programado apenas para fazer o bem, a recompensa perderia seu sentido. Da mesma forma, se ele fosse criado apenas para provocar o mal, o castigo perderia seu valor. Se a opção por provocar o mal não fosse de responsabilidade do homem, a punição seria injusta. Portanto, a vontade livre foi concedida ao homem, para que, espontaneamente, pudesse optar entre as sugestões do bem e do mal. Sendo responsáveis por suas ações, os homens serão dignos de receber o prêmio ou a advertência, conforme a justiça do Criador³⁹⁷.

Deus, em sua plena justiça, exige que os atos humanos, seja o bem praticado ou a opção em provocar o mal, sejam voluntários, frutos de uma ação livre. Sendo assim, o Criador, perfeitamente bom e perfeitamente justo, prevê e requer a existência do livre-arbítrio, sem o qual toda a ação perderia seu valor:

Por que, pois, como justo juiz, não puniria ele os atos que sua presciência não forçou a cometer? Porque, assim como tu, ao lembrares os acontecimentos passados, não os força a se realizarem, assim Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força. E assim, como tens lembrança de certas coisas que fizeste, todavia não fizestes todas as coisas de que te lembras, do mesmo modo Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem contudo ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, ele é o justo punidor³⁹⁸.

Portanto, livre-arbítrio e presciência divina andam de mãos dadas no contexto da teoria moral agostiniana. Deus não destrói o poder do livre-arbítrio, mas apenas prevê a possibilidade de queda inerente a uma potência livre. Desde o início de *O livre-arbítrio*, a vontade tem um papel central e é somente por ela que se chega à idéia de uma responsabilização do agente moral por seus atos. Ullmann esclarece a questão da função da vontade livre, que faz o homem ser responsável por seus atos, inclusive, pelo desvio e sujeição ao pecado, de modo que a acusação feita a Deus de ser o autor do mal torna-se absurda³⁹⁹.

Se, desde o início, Deus previu o poder de livre decisão da vontade, é este poder que deve se realizar, ainda que, por ele, o primeiro homem tenha caído e os seus descendentes continuem sujeitos ao pecado. O que o Criador previu acontece necessariamente: isto vem a ser a sua presciência. Prevendo a existência do livre-arbítrio da vontade, ele necessariamente deverá realizar-se como potência livre e estará sob o poder do homem, ao qual Deus concedeu

³⁹⁷ Cf. COSTA, M. R. N. *O problema do mal...*, p. 343.

³⁹⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 160-161. “Cur ergo non vindicet iustus, quae fieri non cogit praescius? Sicut enim tu memoria tua non cogit facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor” (*De Lib. Arb.* III 4,11).

³⁹⁹ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 26-27.

a vontade livre, desde o primeiro momento da criação. O Criador, em sua presciência, não poderia anular ou destruir algo que Ele mesmo concedeu. Neste caso, a presciência divina não poderá jamais excluir a ação do livre-arbítrio:

[Ag.] Logo, essa presciência não me tira o poder. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciência daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria. *Ev.* Eis que agora não nego mais, antes admito que tudo o que Deus previu acontece necessariamente. Mas se ele previu os nossos pecados, foi de tal forma que haveríamos de guardar nossa vontade. E esta não deixa de ser livre, e estar sempre posta sob nosso poder⁴⁰⁰.

Assim, ficam preservadas e guardadas as duas realidades da teoria moral agostiniana: Deus é presciente e providente, e o homem é o possuidor do livre-arbítrio da vontade, o que o faz responsável perante suas ações. A tentativa de acusar Deus como autor do mal não encontra mais fundamento, pois o mal está unicamente no afastamento do livre-arbítrio humano daquele que não originou o mal, mas, ao contrário, é o maior de todos os bens⁴⁰¹.

A pergunta inicial de *O livre-arbítrio* desencadeia toda a argumentação da obra. A partir da questão: “será Deus o autor do mal?” Agostinho busca salvaguardar a imagem do Criador ao mesmo tempo em que, reconhecendo o poder misterioso do mal, procura a sua origem no mau uso da vontade livre. Buscar a responsabilização pelo mal torna-se, para o bispo de Hipona, um empreendimento desafiador⁴⁰².

Todo o caminho percorrido por Agostinho em *O livre-arbítrio* pode ser resumido em algumas idéias centrais. O bispo de Hipona parte do homem e de suas capacidades como ser racional e livre presente no mundo. Possuindo uma alma racional, o homem tem a capacidade de conhecer e interagir com a criação. Desde os sentidos, que experimentam o mundo, até a capacidade da razão e compreensão da realidade, o que é privilégio do homem perante os animais, realiza-se um processo de ascensão rumo ao reconhecimento de que acima de todas as realidades, até mesmo da capacidade racional, está Deus, a Verdade por excelência. Dotado de

⁴⁰⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, p. 159. “[Ag.] Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit. *Ev.* - Ecce iam non nego ita necesse esse fieri quaecumque praescivit Deus, et ita eum peccata nostra praescire, ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita potestate” (*De Lib. Arb.* III 3,8).

⁴⁰¹ Cf. ULLMANN, R. A. *O mal*, p. 28: “Volta, então, a pergunta: agiu Deus corretamente ao criar um mundo em que os homens podem pecar? Com Santo Agostinho, é mister dizer que o mal moral é unicamente mau uso da vontade livre e que sem ela não poderiam existir ações virtuosas. Por isso a criação do homem livre é digna de louvor. O mal moral cifra-se na escolha do desvalor, quando algo valioso deveria ter sido escolhido ou preferido. É impossível atribuir-se a Deus qualquer culpa de haver criado um mundo em que há gradações de valores ou bens. Ao homem há que imputar-se a culpa de decidir-se por um bem passageiro em vez de um valor superior, eterno”.

⁴⁰² Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 14.

livre-arbítrio, o homem torna-se responsável e agente ativo no processo de busca do Bem supremo, ordenando a Ele a vontade e o querer. O Criador, em sua plena sabedoria e Providência, conta com as capacidades humanas, sobretudo, a vontade livre, condição indispensável para a ação da graça divina⁴⁰³.

A coluna vertebral de todo o pensamento agostiniano é a busca do Bem supremo, o Deus Criador. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho não pretende apresentar a força do mal, mas defender a majestade e excelência do Bem. Nesse sentido, segundo Evans, Agostinho assume uma postura totalmente nova em relação ao problema do mal⁴⁰⁴.

Portanto, em *O livre-arbítrio*, impera o esforço de Agostinho em demonstrar que o mal é fruto do livre-arbítrio da vontade humana que se desvia da virtude e, conseqüentemente, se sujeita às tentações do mal, afastando-se do Criador. Assim, para o bispo de Hipona, Deus não é o autor do mal, mas o Criador de todo o bem. O mal moral está no abuso do livre-arbítrio, o que é de responsabilidade do agente possuidor de vontade.

⁴⁰³ Cf. FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín*, p. 830.

⁴⁰⁴ Cf. EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*, p. 218-219: “O problema do mal está diante dele finalmente em sua inteireza, mas não mais o tornava ansioso. Paradoxalmente, o problema do mal se contraiu para ele à medida que sua percepção de suas ramificações cresceu, porque veio a reconhecer mais plenamente o tamanho e o poder do Bem, sua atividade expedita e vigorosa contra o mal. Ele encontrou na idéia de uma graça divina irresistível um princípio que diminui tanto o mal que este veio a lhe parecer, não insignificante, mas indizivelmente ridículo. Enquanto antes se conscientizara de sua perversidade e vazio, de sua colossal escuridão e de seu emaranhado desconcertante de nós, agora por fim veio a sentir sua essencial trivialidade em comparação com a luz e o poder do Bem. Ao identificar o mal como nada, Agostinho assumiu uma visão sumamente otimista do problema do mal”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada apresentou alguns aspectos fundamentais do pensamento agostiniano contidos na obra *O livre-arbítrio*. Num primeiro momento, fica claro o objetivo de Agostinho, que pretende salvaguardar Deus das acusações de ser o autor do mal. Num segundo momento, torna-se evidente que o mal é fruto do mau uso do livre-arbítrio humano. São dois, portanto, os problemas abordados em *O livre-arbítrio*: a origem do mal e a responsabilização do agente moral por suas ações, enquanto ser racional e dotado de vontade livre.

Os problemas tratados em *O livre-arbítrio* não são fruto do acaso ou questões isoladas de toda a obra de Agostinho. Assim, fica implícito, desde o início do trabalho, como os temas do mal e do livre-arbítrio humano acompanham a própria experiência do hiponense. Agostinho experimenta o problema do mal em sua própria carne. É a partir da preocupação interior provocada por essa questão que o bispo de Hipona busca, em várias correntes de pensamento, especialmente no maniqueísmo e no neoplatonismo, uma possível resposta para o problema da origem do mal.

É importante perceber que a resposta ao problema do mal apresentada em *O livre-arbítrio* está profundamente marcada pela visão cristã, que serviu de base para a defesa agostiniana contra os maniqueus e para a construção do pensamento original do hiponense. Todo o itinerário percorrido por Agostinho em busca de uma solução à questão do mal desemboca no pensamento cristão, segundo o qual, tudo o que o Criador fez é bom e merece ser louvado, pois participa da bondade suprema de Deus. No contexto de uma filosofia cristã, o mal é fruto de uma vontade desregrada do homem, enquanto responsável pelo dom recebido do Criador, a saber, o livre-arbítrio.

Para Agostinho, Deus é o Ser supremo, o Bem por excelência. É para Ele que o livre-arbítrio humano deve voltar-se. Enquanto ser existente no mundo, o homem deve orientar sua

vontade livre segundo a razão, de modo a utilizar-se dos bens passageiros apenas como um meio para alcançar e fruir da única felicidade completa, o repouso no Deus Criador. A razão é um poder concedido à alma humana, a fim de que possa ascender, desde os conhecimentos sensíveis até o reconhecimento de que há uma Verdade totalmente transcendente, o Sumo Bem. Pelo poder racional, o homem move-se, enquanto ser cognoscente e moral, de acordo com a reta ordem estabelecida pelo Criador. O mal reside no afastamento dessa reta ordem, fazendo com que o homem ceda à concupiscência do pecado.

Em *O livre-arbítrio*, o método de argumentação agostiniano se dá através de duas vias: fé e razão. Por meio delas, Agostinho pretende demonstrar a existência de uma Verdade absoluta e suprema, para a qual deve tender a vontade humana. Enquanto potência autodeterminante e dotada de livre-arbítrio, a vontade torna o homem responsável perante suas ações. Desse modo, o objetivo de Agostinho de salvaguardar Deus da acusação de ser o autor do mal é alcançado, pois, ao invés de ser a causa do mal, o Criador é considerado o autor de todos os bens. Assim, a responsabilidade pela origem do mal é inteiramente atribuída ao agente moral dotado de livre-arbítrio.

O livre-arbítrio da vontade merece um especial destaque na discussão sobre a origem do mal por ser a potência que determina a responsabilização do homem pelas ações morais. Mesmo diante de um Deus presciente e providente, o poder do livre-arbítrio é preservado, pois, sabendo, desde sempre, que a vontade humana é uma potência livre, o Criador não atentará jamais contra ela. Desde o primeiro homem, decaído por ocasião do pecado original, está presente a força do livre-arbítrio. Sabendo Deus, por ser presciente, que todo o ser humano estaria marcado pela concupiscência, oferece sua graça no intuito de reerguer o livre-arbítrio enfraquecido pelo pecado dos primeiros pais. Assim, presciência divina e livre-arbítrio são perfeitamente conciliáveis.

Portanto, todas as questões abordadas neste trabalho podem ser resumidas em algumas idéias centrais: [1] Deus não pode jamais ser considerado o autor do mal, pois [2] o homem é um ser racional e dotado de livre-arbítrio, o que o torna o único responsável por suas ações. Sendo assim, o mal moral tem origem no livre-arbítrio da vontade humana. O problema do mal, pois, está intimamente relacionado com a responsabilidade humana pelos atos livres. Finalmente, como ser racional e livre, cabe ao homem orientar-se segundo as virtudes, a fim de que possa buscar a plena felicidade, que está somente em Deus. Assim, livre-arbítrio e ação moral são inseparáveis na obra de Agostinho, pois a pergunta pela origem do mal só é respondida mediante o poder interno de livre decisão da vontade, o livre-arbítrio, determinante para a responsabilização do agente moral.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Agostinho:

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 6. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 2001.

_____. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos), parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. *A Doutrina Cristã*: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original latino cotejada com versões em francês e espanhol; introdução, adaptação de notas, índices e organização geral por Nair de Assis Oliveira; tradução e cotejo de Nair de Assis Oliveira; revisão de H. Dalbosco e P. Bazaglia. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *A vida feliz*. In: *Solilóquios; A vida feliz*. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *De la utilidad del creer*. In: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: BAC, 1948, v. 4.

_____. *Diálogo sobre a ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva; revisão da tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Edição bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Solilóquios*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993.

AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia*. Patrologia Latina 32-47. ed. J.-P. Migne. Paris, 1841-. (Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino>).

Obras de referência:

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulinas / Loyola / Ave-Maria, 1993 (Texto típico latino: Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992).

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, nota e bibliografia di Giuseppe Faggini. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice. Milano: Rusconi, 1996

Obras citadas:

BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COPLESTON, F. San Agustín. In: *Id. Historia de la Filosofía: de San Agustín a Escoto*. Traducción Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983, v. II.

COSTA, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

CREMONA, C. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990.

CUNHA, M. P. S. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FITZGERALD, A. D. (dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

FRAILE, G. Plotino. In: *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1956, v. I.

JOLIVET, R. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Traducción G. Blanco et al. Buenos Aires: Ediciones CEPA, 1932.

MONDIN, B. *Curso de Filosofia*. Tradução do italiano de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985, v. I.

O'CONNOR, D. J. (comp.). *Historia crítica de la Filosofía Occidental (II): la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno*. Traducción Néstor Miguez. Barcelona: Paidós Studio, 1983.

SANGALLI, I. J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SOUZA, J. Z. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STEIN, E. (org.). *A cidade de Deus e a cidade dos homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ULLMANN, R. A. (org.). *Consecratio Mundi: consagração do mundo*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

ULLMANN, R. A. *O mal*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Obras consultadas:

ARMAS, G. *La moral de San Agustín*. Madrid: Asilo de Huerfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1965.

BOMBARDA, M. *A consciência e o livre-arbítrio*. 2ª ed. Lisboa: A. M. Pereira, 1902.

CLOTA, J. A. *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.

COSTA, M. R. N. *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

COUÉ, É. *Il dominio di se stessi*. Torino: Émile Coué, 1923.

DE BONI, L. A. (org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. (org.). *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DE CAPITANI, F. *Il De Libero Arbitrio di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

FELTES, H. P. M; ZILLES, U. (orgs.). *Filosofia: diálogo de horizontes*. Caxias do Sul / Porto Alegre: EDUCS / EDIPUCRS, 2001.

GHISALBERTI, A. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HAMMAN, A. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980.

HAMON, A. *Determinismo e responsabilidade*. Lisboa: Biblioteca d'Educação Nova, 1900.

HARTOG, F. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

JAGOT, Paul C. *Il pottere della volontà: sopra se stessi, gli altri, il destino*. 2ª ed. Milano: Bocca, 1999.

MORENO PALACIOS, P. *Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002.

PAGLIACCI, D. *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova, 2003.

PICANÇO, A. T. *Arbítrio e Liberdade: Direitos do homem*. Rio de Janeiro, PENELUC, 1999.

SILVA, R. C. *Justiça e Paz na obra "A cidade de Deus" de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: PUCRS, 2003 [Dissertação de Mestrado].

SOAJE RAMOS, G. *La moral agustiniana*. (Ensaio e Conferências 8). Porto Alegre: Instituto de Filosofia da UFRGS, 1960.

SOUZA, D. G. (org.). *Amor scientiae*. Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, J. A. C. R. (org.). *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2006.

_____. (org.). *O Reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. (org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

TEIXEIRA, E. F. B. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TER REEGEN, J. G. J.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. R. N. (orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

Artigos e conferências:

COSTA, M. R. N. "Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho". *Veritas*. Porto Alegre, v. 42, n. 3, 1998, p. 483-496.

_____. “Estrutura lógico-argumentativa do problema do mal em Santo Agostinho”. *Dissertatio*, Pelotas, n. 13-14, 2001, p. 153-168.

_____. “O amor, fundamento da moral interior em Santo Agostinho”. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 28, n. 121, set. 1998, p. 357-367.

_____. “Santo Agostinho e o problema da liberdade individual na Filosofia Antiga”. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 29, n. 125, set. 1999, p. 433-452.

CUNHA, M. P. S. “Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 42, n. 167, 1997, p. 453-503.

HORN, C. “Justiça política em Cícero e Agostinho”. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (traduzido do alemão por Roberto Hofmeister Pich. Dados do texto original: *Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Verlag J. B. Metzler, 2 (2002), p. 181-204).

HORN, C. “Qual o significado do *cogito* agostiniano? (*De Civitate Dei* XI 26)”. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. (Conferência proferida na PUCRS em 25.05.2006).

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. “Memória e confissão como exercício prático do conhecimento da verdade de Deus no pensamento de Agostinho”. *Veritas* (Porto Alegre), v. 48, n. 3, 2003, p. 343-349.

PICH, R. H. “Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo”. Porto Alegre: PUCRS, 2005 [mimeo].

_____. “Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 198, 2005, p. 175-206.

_____. “Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 199, 2005, p. 139-157.

_____. “Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio. Sobre a vontade em *De libero arbitrio* I”. Porto Alegre: PUCRS, 2005 [mimeo].

SANTOS, B. S. “A metafísica da memória no livro X das *Confissões* de Agostinho”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 47, n. 3, 2002, p. 365-375.

SEIFERT, J. “Somos livres?”. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. (Conferência proferida na PUCRS em 28.11.07).

STRIEDER, I. “Meditação sobre o mal: do mal radical à banalidade do mal”. In: ULLMANN, R. A. (org.). *Consecratio Mundi*: consagração do mundo. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 438-447.

TURRADO, A. “El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en *La Ciudad de Dios* de San Agustín”. *Revista Agustiniiana*, Madrid, v. 38, n. 72, 1995, p. 733-789.