

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

ÉMILIEEN VILAS BOAS REIS

**A FACULDADE DA VONTADE NA
POLÊMICA ANTIPELAGIANA EM
SANTO AGOSTINHO**

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Orientador

Porto Alegre
2010

ÉMILIEEN VILAS BOAS REIS

A FACULDADE DA VONTADE NA POLÊMICA
ANTIPELAGIANA EM SANTO AGOSTINHO

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2010

ÉMILIE N VILAS BOAS REIS

A FACULDADE DA VONTADE NA POLÊMICA
ANTIPELAGIANA EM SANTO AGOSTINHO

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUC/RS)

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUC/RS)

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite (PUC/RS)

Prof. Dr. Alfredo Culleton (UNISINOS)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (UFPEL)

À Deus;
à minha esposa Juliana, eterno amor;
à Adelson e Dulce, meus pais;
ao meu irmão, Maximiliano.

AGRADECIMENTOS

Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Para Juliana, esposa, companheira, incentivadora, amiga, cúmplice, paciente e futura mãe dos meus filhos. Obrigado por tudo! (desculpe a bagunça...).

Aos meus pais, Adelson e Dulce, por sempre apoiarem e acreditarem em todos os momentos.

Ao meu irmão, Max, pelo amor fraterno.

Ao professor Roberto Pich, o que dizer... amigo, mestre e exemplo acadêmico (obrigado pela confiança).

Ao meu Amigo e “compadre” Mário, pela leitura e sugestões, acolhimento e carinho de sempre.

À PUCRS, por possibilitar a concretização deste objetivo, e por incentivar o estudo da Filosofia Medieval no Brasil.

Aos professores Ulmann (*in memoriam*) e Zilles, por terem sido os primeiros críticos do trabalho. Suas sugestões foram importantes para o desenvolvimento restante.

Aos amigos do trabalho, professores Mauro, René, Robson, Pe. Edmar e Pe. Edvaldo.

Às instituições que leciono, Escola Superior Dom Helder Câmara, nas figuras do diretor Pe. Paulo, e das coordenadoras Anacélia e Valdênia (obrigado por acreditarem); e à Faculdade Arquidiocesana de Mariana – Dom Luciano Mendes de Almeida, nas figuras do diretor Pe. José Carlos e do coordenador Pe. Edmar.

Aos meus alunos, por potencializarem meu lado acadêmico, e por servirem de incentivo.

Aos familiares pela força.

A Santo Agostinho.

ABREVIATURAS

Ad. Simplic. – De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum

B.V. – De Beata Vita

C. Ac. – Contra Academicos

Conf. - Confessiones

Cont. duas ep. – Contra duas epistolas pelagianorum

Contra Iul. – Contra Iulianum haeris pelagianaе defensorem

De anim. - De anima et eius origine

De Ciu. Dei. – De Ciuitate Dei

De Correp. et grat. – De Correptione et Gratia

De dono persev – De dono perseverantiae

De Gestis. – De Gestis Pelaggi

De Grat. et Lib. Arb – De Gratia et Libero Arbitrio

De Grat. et Pecc. – De gratia Christi et De peccato originali

De Lib. Arb. – De Libero Arbitrio

De Mor. - De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum

De Nat. et Grat. – De Natura et Gratia

De nupt. – De Nuptiis et Concupscientia

De Pecc. - De peccatorum meriti et emissionem et de baptismo parvulorum

De Perf. – De Perfectione Iustitiae Homini

De Praed. Sanct. – De praedestinatione sanctorum

De Spir. et Litt. – De Spiritu et Littera

De Trin. – De Trinitate

Opus imp. - Contra Iulianum opus imperfectum

Retrac. – Retractationes

Sol. – Soliloquia

RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre a teoria da vontade dentro do pensamento de Santo Agostinho. Procura mostrar como a faculdade da vontade é “descoberta” por Agostinho no *De Libero Arbitrio*. Utilizando o Livro VIII da obras *Confessiones*, mostra como a vontade está decaída e não tem mais a capacidade de fazer o que quer. Com o *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* é mostrado qual a causa da vontade estar decaída, o pecado original, e a solução para superar tal problema: a graça. Por fim, valendo-se das obras do chamado período antipelagiano, faz um estudo comparativo entre uma teoria da vontade dos pelagianos e uma teoria da vontade em Agostinho.

Palavras chaves: Filosofia, Filosofia Medieval, Patrística, Cristianismo, Vontade, Santo Agostinho, pelagianismo e teoria da ação.

ABSTRACT

This paper is a study of the theory of will in the thought of St. Augustine. It seeks to show how the power of will is "discovered" by Augustine in *De Libero Arbitrio*. Dealing with *Confessions*, Book VIII, the paper shows how the will is fallen and no longer has the ability to do what they want. In the *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* is shown the cause of fallen of will, the original sin, and what is the solution to overcome this problem: grace. Finally, drawing upon the works of the period called antipelagianism, the paper makes a comparison between a theory of the will of the pelagianism and a theory of the will in Augustine

Words Keys: Philosophy, Medieval Philosophy, Patristic, Christianic, Will, Sant Augustine, pelagianism and action theory

SUMÁRIO

| | |
|--|--------|
| INTRODUÇÃO | p. 12 |
| I – A “DESCOBERTA” E AS PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A VONTADE (<i>VOLUNTAS</i>) NO <i>DE LIBERO ARBITRIO</i> | p. 17 |
| 1.1 – A descoberta propriamente da vontade | p. 17 |
| 1.2 – Por que a vontade escolhe mal? | p. 29 |
| 1.3 – É a vontade um mal? | p. 36 |
| 1.4 – Por que a vontade peca e quais as suas conseqüências? | p. 47 |
| 1.5 – Considerações sobre a faculdade da vontade no <i>De Libero Arbitrio</i> | p. 57 |
| II - A DUALIDADE DA VONTADE NO LIVRO VIII DAS <i>CONFESSIONES</i> | p. 61 |
| 2.1 – Algumas considerações biográficas e um prelúdio para o Livro VIII das <i>Confessiones</i> | p. 61 |
| 2.2 – O Livro VIII das <i>Confessiones</i> | p. 69 |
| 2.3 - Considerações sobre a faculdade da vontade no Livro VIII da obra <i>Confessiones</i> | p. 83 |
| III - A VONTADE PENSADA A PARTIR DE PAULO NA OBRA <i>DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM</i> | p. 88 |
| 3.1 – Uma breve introdução | p. 88 |
| 3.2 – A análise do 1º Livro da obra <i>De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum</i> e sua relação com o conceito da vontade | p. 93 |
| 3.2.1 – Primeira parte do Livro I | p. 93 |
| 3.2.2 – Segunda parte do Livro I | p. 101 |

| | |
|---|--------|
| 3.3 - Considerações sobre a faculdade da vontade na obra <i>Diversis Quaestionibus ad Simplicianum</i> | P. 111 |
| IV – A VONTADE DENTRO DA POLÊMICA ANTIPELAGIANA | P. 114 |
| 4.1 – A figura de Pelágio e o pelagianismo | p. 114 |
| 4.2 – A concepção de vontade no pelagianismo | p. 118 |
| 4.2.1 – As primeiras remissões ao pelagianismo: <i>De peccatorum Meritis et Remissiones et De Baptismo Parvulorum</i> (412) e o <i>De Spiritu et Littera</i> (412) | p. 119 |
| 4.2.2 – As noções de Pelágio no <i>De Natura et Gratia</i> (413-415) e de Celéstio no <i>De Perfectione Iustitiae Hominis</i> (415) em relação à faculdade da vontade | p. 122 |
| 4.2.3 – Noções pelagianas sobre a faculdade da vontade na obra <i>De Gestis Pelagii</i> (417) | p. 127 |
| 4.3 – A concepção de vontade em Agostinho nas obras antipelagianas | p. 133 |
| 4.3.1 - <i>De peccatorum Meritis et Remissiones et De Baptismo Parvulorum</i> (412) | p. 135 |
| 4.3.2 - <i>De spiritu et littera</i> (412) | p. 144 |
| 4.3.3- <i>De natura et gratia</i> (413-415) | p. 148 |
| 4.3.4- <i>De perfectione iustitiae hominis</i> (415); <i>De gestis pelagii</i> (417) e <i>De gratia Christi et De peccato originali</i> (418) | p. 151 |
| 4.4- A faculdade da vontade e assuntos correlatos nas obras contra os semipelagianos | p. 161 |
| 4.5- A faculdade da vontade e assuntos correlatos nas obras contra Juliano de Éclano: as posições de Agostinho e Juliano | p. 172 |
| 4.6 – Considerações sobre a faculdade da vontade nas obras antipelagianas | p. 195 |
| CONCLUSÃO | p. 200 |
| BIBLIOGRAFIA | p. 205 |

INTRODUÇÃO

O tema sobre a faculdade da vontade sempre foi e sempre será muito debatido. Em várias áreas do saber há tentativas de justificar ou questionar sua existência. Hoje em dia está em voga entre estas áreas mais questionar do que buscar uma confirmação para ela. Teorias sociológicas, psicológicas, biológicas, neurológicas e filosóficas buscam argumentos e experimentos para “comprovar” a não existência da faculdade da vontade. Alguns tentam mostrar como a vontade seria uma das invenções fadadas a serem abandonadas no meio filosófico. Vivemos, pois, numa era de extremos determinismos. Por esta questão, este trabalho já faria jus de sua escrita. A existência ou não da faculdade da vontade é um assunto apaixonante, onde encontramos defensores ferrenhos de ambos os lados.

A análise sobre a vontade nos possibilita estudar aquilo que há de mais fundamental no ser humano, o que os latinos chamam de “*mens*”. Mente ou alma seria o lugar (que lugar?) das interações no interior do ser humano. Por isso, uma de nossas primeiras preocupações é verificar como a vontade, se é que ela existe, coloca-se e interage com outras faculdades interiores do ser humano.

Quando alguém externaliza um ato, seja por gestos, seja por palavras ou seja por omissões, percorremos um caminho que se inicia no interior do ser humano. Há uma interação entre as faculdades internas, antes da ação ser exteriorizada. Nem sempre os homens explicaram as ações da mesma forma. Os gregos, por exemplo, precisavam de duas “faculdades” internas para explicarem uma ação: desejo e razão. O primeiro era entendido como um impulso, que deveria estar submetida ao segundo, para que houvesse uma boa ação. O racionalismo grego tem um dos seus fundamentos nesta visão de como se formula a ação exterior. O agir errado ocorre por uma inversão entre as faculdades. Será que tal visão explica porque alguém, mesmo agindo através da razão, e tendo o perfeito conhecimento de uma determinada situação, poderia optar por cometer um ato equivocado? Ao falarmos de ação, inevitavelmente, entramos no campo da ética.

Por que estudar um autor do séc. V d.C para formular uma teoria da ação? Talvez não saibam os contemporâneos que se questionamos a existência de uma “vontade”, isso se deve em grande parte ao antigo bispo de Hipona. A “descoberta” da vontade, por si só, colocaria Agostinho no bastião dos grandes autores da humanidade. Gostaríamos de esclarecer esta “descoberta” ao longo desse trabalho. Enganam-se aqueles que acham que a “vontade” sempre esteve presente no pensamento humano. A vontade não é e não foi uma “ideia” que pairou sobre o pensamento humano desde sempre, mas um constructo de muito empenho. Se hoje se fala, vulgarmente, em atos voluntários e intenções, e se tais conceitos fazem parte do imaginário humano, deve-se ressaltar que tivemos um início para tais conceitualizações.

Agostinho de Hipona é um autor que deve ser sempre retomado. Este autor talvez figure numa lista com outros dois, Platão e Aristóteles, como aqueles que, para o bem ou para o mal, concordando ou discordando, são fontes inesgotáveis para o saber. Particularmente, a influência de Agostinho pode ser sentida em várias áreas do conhecimento. É espantoso como um autor do séc. V d.C, com tão pouca bibliografia em mãos, foi capaz de intuir tantos conceitos que perpassaram o pensamento ocidental, e que, ainda hoje, fazem parte do arcabouço teórico contemporâneo. Além do mais, como disse outrora Alexandre Koyré, Agostinho é um autor retomado sempre em momentos de crise, como esta nossa época.

Um dos aspectos mais importantes de Agostinho é a capacidade que este pensador tem de servir de referência a pensamentos antagônicos, ou com percepções diferentes entre si. Talvez isto caracterize um grande autor. Franciscanos e dominicanos, Duns Scotus e Tomás de Aquino, Descartes e Pascal, católicos e luteranos, Kierkgaard e Hegel, são autores ou correntes que têm em comum alguma influência de Agostinho, que, muitas vezes, será lido e interpretado de maneira completamente diferente entre eles. Qual desses autores ou correntes é o mais fidedigno? Não importa, o importante é a capacidade de influência que continua a existir para tão gabaritados intérpretes.

Autor cuja vida se relaciona intrinsecamente com suas ideias (como poucos autores serão na história do pensamento ocidental), foi do debate cotidiano que suas ideias foram sendo formuladas. Será a partir de uma questão concreta e difícil, que iniciaremos nosso percurso: “É Deus o autor do mal”? Agostinho não irá jamais colocar em dúvida a existência de Deus, ponto tão seguro para ele; mas será preciso que encare o problema do mal como um problema concreto. O mal, como entenderam Agostinho e os cristãos de maneira brilhante, não é apenas uma questão teórica, mas uma questão real. Pode-se falar que o mal é um pseudo-problema, uma invenção do ser humano, algo que não pode ser sequer descrito em palavras, como muitos autores já falaram; entretanto, basta poucas horas de vida neste mundo para qualquer um perceber o mal. Para um cristão como Agostinho, o problema se torna muito mais complexo, pois em sua resposta deve conter a noção de um Deus criador, bom e feitor de todas as coisas boas. Não será tarefa fácil. Este será um dos nossos temas no primeiro capítulo.

Dentro ainda do primeiro capítulo, queremos mostrar o percurso pelo qual passa Agostinho a fim de “descobrir” a faculdade da vontade. Este deve ser primeiro objetivo a ser alcançado. A obra que servirá de referência é o *De Libero Arbitrio*. Esta obra contém, além da descoberta, um indício de como a faculdade da vontade não está em sua perfeita condição. Temos um aparente paradoxo. Ao mesmo tempo em que há a descoberta da faculdade da vontade, percebe-se que esta faculdade tem alguns problemas. Mostraremos que, ao longo do *De Libero Arbitrio*, há indícios destes problemas, mas será apenas um primeiro momento de análise.

Para aprofundar a questão sobre os problemas da vontade, a obra principal de análise será o Livro VIII da *Confessiones*. Nesse livro devemos perceber como a vontade está dividida, como a vontade não faz aquilo que quer. Teremos possibilidade de verificar, através de uma análise do fenômeno vontade, como ela se caracteriza atualmente. Pode-se dizer que a vontade é uma vontade decaída. Esse texto será objeto de estudo de nosso segundo capítulo.

Por que a vontade atual não é capaz de fazer aquilo que lhe é próprio? Esse terceiro ponto deverá ser respondido através de elementos cristãos. É mérito de Agostinho e do cristianismo (com Paulo) terem tido a percepção de que a vontade não é auto-suficiente. Esta noção, que hoje em dia é levantada por várias teorias sociais, psíquicas e científicas, fora levantada pela primeira vez dentro do ambiente cristão. É um fato perceptível que a vontade não é auto-suficiente. Entretanto, as justificativas para tal fenômeno variam de acordo com as premissas colocadas. Para Agostinho, há um evento histórico narrado nas escrituras que explicaria este fato: o pecado original. Agostinho irá aprofundar em Paulo para desenvolver a questão da causa da vontade decaída. Devemos explicar o que é o pecado original dentro da perspectiva da faculdade da vontade. Esse ponto terá como base a obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*. Analisando esta mesma obra procuraremos esclarecer também se é possível uma superação a esta trágica situação do ser humano, para isso, deveremos analisar a noção de “*gratia*” e sua relação com a “*voluntas*”.

Em nosso último, e mais importante capítulo, procuraremos construir uma teoria da vontade em Agostinho, levando em consideração as nossas descobertas dos capítulos anteriores, além de contrapor esta teoria com uma teoria da vontade nos pelagianos, que também procuraremos construir. Para esse trabalho levaremos em conta as obras agostinianas do período antipelagiano, que somam 16 obras! Um trabalho de grande fôlego. Nesse período verificaremos a consolidação e o aprimoramento da teoria da vontade em Agostinho. Os pelagianos serão grandes adversários, que defenderão uma faculdade da vontade auto-suficiente e em perfeito estado, e, com isso, obrigarão Agostinho a aprofundar a noção que tem sobre a vontade e sobre as questões que lhe estão próximas.

A obra de Agostinho é imensa e inesgotável. Ao longo de tratados filosóficos, teológicos, polemistas, cartas, homilias, biográficas, pastorais, exegéticas, e outros gêneros, encontramos dizeres de Agostinho sobre a vontade em várias perspectivas. Está ainda por vir um trabalho que abarque toda sua obra sobre a questão da vontade. Talvez seja obra para uma vida. Por isso, é inevitável e necessário o corte de leitura que fizemos para este trabalho. É claro que há escolhas pessoais, e que julgamos acertadas, por isso, procuraremos atravessar os momentos que julgamos mais oportunos da obra agostiniana

sobre a questão da vontade: Descoberta da vontade no *De Libero Arbitrio* → dualidade da vontade no Livro VIII das *Confessiones* → causas e soluções para a dualidade da vontade na obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* → teoria agostiniana da vontade versus teoria pelagiana da vontade.

Nosso trabalho se pautará em uma leitura e interpretação dos textos agostinianos. Todas as obras referidas foram lidas e assimiladas. Quando necessário, utilizaremos bibliografia secundária para corroborar ou informar aspectos importantes dos textos trabalhados. Valendo-nos do texto original, que está escrito no difícil latim do séc. V d.C, procuraremos transcrever partes e traduzi-los para deixar o leitor a par das nossas referências. Para alguns assuntos e obras a bibliografia secundária é extensa, em outros, é bem restrita, havendo textos com mínimas referências secundárias. Isto nos obrigará a tratar o texto agostiano com muito esmero, além de ser um incentivo para interpretações pessoais. Outro aspecto importante é que, pelo fato de Agostinho ser um autor que escreve muito, em uma obra cujo tema é bem específico, ele costuma falar sobre diferentes questões, assim, teremos que lidar com os textos como grandes mosaicos, que deverão ser juntados de maneira cuidadosa. Tal análise possibilitará a construção de uma teoria da vontade em Agostinho. Essa dispersão em Agostinho também provoca, fatalmente, uma repetição entre as obras, principalmente entre as obras do período antipelagiano. Tentaremos evitar ao máximo tal repetição, mas que, às vezes, se fará inevitável ao longo de nossa formulação.

No final de cada capítulo, faremos uma observação provisória sobre pontos importantes do respectivo capítulo. Eles serão uma espécie de síntese do capítulo, sem ser uma repetição do mesmo. Isto posto, comecemos nossa análise.

I – A “DESCOBERTA” E AS PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A VONTADE (*VOLUNTAS*) NO *DE LIBERO ARBITRIO*

1.1- A “DESCOBERTA” PROPRIAMENTE DA VONTADE NO LIVRO I

Para estudarmos o conceito de vontade (“*voluntas*”) em Agostinho, devemos começar estudando a obra em que este filósofo trata pela primeira vez da vontade de maneira explícita¹. Esta é o *De Libero Arbitrio*². O problema que o texto levanta talvez tenha sido a primeira grande questão da vida de Agostinho: “Por que fazemos o mal?”³ A entrada de Agostinho para a seita maniqueísta⁴ se explica pela resposta dada por eles a este problema⁵. A obra *De Libero Arbitrio* está situada no período denominado antimaniqueísta, período em que Agostinho passa a combater com veemência as doutrinas e argumentos utilizados pelos maniqueístas.

¹ PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho sobre justiça e paz. in BAVARESCO, Agemir (ed), Filosofia, Justiça e Direito. Pelotas: Educat, 2005. afirma que “[...] *De Libero Arbitrio* é tanto a primeira *análise* da vontade e da escolha livre feita por Agostinho quanto a primeira obra da filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada hoje: como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia da faculdade da razão e da faculdade do desejo.”

² A obra em questão, composta por 3 livros, foi iniciada por Agostinho em 388 (Livro I) ainda em Roma, após seu batismo em Milão e sua estadia em Cassiciaco em 387, e terminada apenas entre 391 e 395 (Livros II e III) na África, já como presbítero (391) e como bispo de Hipona (395).

³ Para uma visão geral sobre problema do mal no início do pensamento de Agostinho ver COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 390.

⁴ “O maniqueísmo era uma seita gnóstica secreta, fundada no século III, na Ásia, por um monge asceta de nome Mani.” Ver in: COSTA, 2002, p. 52. Por sua vez, assim os descreve Peter Brown: “Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagememente perseguidos. Tinham a aura de uma sociedade secreta [...] Eles eram os ‘bolcheviques’ do século IV: uma ‘quinta coluna’ de origem estrangeira, determinada a se infiltrar na Igreja cristã e portadora de uma solução singularmente radical para os problemas religiosos da época.” BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro e São Paulo: Ed. Record, 2005, p.669, p.57.

⁵ O próprio Agostinho justifica em *De Lib. Arb.* I, 2, 4 sua entrada na seita maniqueísta com esta justificação: “Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit”. (“ Colocas esta questão, que até o limite me atormentou, veementemente na adolescência, e, fatigado, avançava e caía nos heréticos.”). Obs. Todas as traduções desta tese são de nossa autoria.

A questão feita por Evódio⁶, na abertura do diálogo é uma das questões que atormentara Agostinho até aquele momento: “Ev: Diga-me, por favor, se Deus não é o autor do mal?”⁷ Por 9 anos, período em que permaneceu ligado à seita maniqueísta⁸, a visão dualista sobre a criação do mundo respondeu ao problema do mal à Agostinho. A lógica maniqueísta era a seguinte: a) O mal é um fato observado por todos; mas b) não se deve imputar a Deus o mal; logo, c) há um outro princípio que traz o mal. Assim, para os maniqueístas, o mundo é formado por dois coprincípios: um princípio da luz (Deus-Bem), e um princípio das trevas (Demônio-Mal). O que os maniqueus proporcionavam com esta visão era a total ausência de culpa do indivíduo sobre seu ato mau⁹, pois, como tudo no universo, o homem também é formado por estes dois princípios.

A resposta maniqueísta retira de Deus a culpa pelo mal humano cometido; entretanto, para um cristão convertido como Agostinho, esta resposta estaria fora de propósito. Um dos primeiros princípios do cristianismo é que só há um Deus e ele é criador de todas as coisas: “No princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1). O cristianismo torna mais complexa a tentativa de resposta ao problema do mal. O que estaria implícito na

⁶ Sobre Evódio comenta McNAMARA O. P, Marie Aquinas. *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: The University Press, 1958, p.231., p. 112: “Evodius, like Augustine, Alypius, and Severus, was born in Thagaste, and was very likely one of Augustine’s childhood companions. He had become separated from him through the years, however, because of the divergence of their careers. [...] Evodius was one of Augustine’s few early friends who arrived at Christianity without first stopping, through his influence, at Manicheism. He was converted and baptized before Augustine and independently of him. Augustine welcomed him joyfully into his group at Milan, for he found that they were of one mind and heart”.

⁷ *De Lib. Arb.* I, 1, 1: “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?”

⁸ O próprio Agostinho é quem afirma isto na sua obra *Confessiones* in *Conf.* IV, 1, 1: “Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis.” (“Pelo mesmo tempo de nove anos, dos meus dezenove anos de idade até aos vinte e oito, cercado de muitas paixões, era seduzido e seduzia, enganador e enganava com várias paixões, e emboscada por doutrinas, que chamavam liberais, ocultas ou com o falso nome de religiões.”) As antíteses apresentadas no texto supracitado se referem aos maniqueus (*seducebamur/falsi*) e enquanto professor de retórica (*seducebamus/fallentes*)

⁹ Em BABCOCK, William, S. *Augustine on Sin and Moral Agency*. in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, (pp. 87-113), p. 89 podemos conferir: “The first version of Christianity to fire Augustine’s enthusiasm was Manicheism, and the Manichees offered an account of sin that exempted the self from moral agency in evil. We sin not because we ourselves, exercising control, determine which action of those open to us will be realized. Rather we sin because we are compelled by the dark power of evil operating upon us from within. Behind this view of sin – and, in late Latin antiquity, the Manichees were the great interpreters of the human experience of evil as a power that simply overwhelms us and drags us, in spite of ourselves, in its wake – lay the notion that the soul, the self, would not otherwise turn away from the good”.

questão formulada por Evódio é: a) Só há um Deus; b) Ele é criador de todas as coisas; c) há o mal; logo, d) Deus seria o autor do mal¹⁰.

Este raciocínio do parágrafo anterior está incompleto, pois, nas três primeiras premissas expostas, falta outra, que os cristãos também proclamam em relação a Deus: “Deus é bom¹¹”. Deus não é o autor do mal. Como há o mal, é necessário uma análise pormenorizada sobre a origem do mal, pois, como afirma Agostinho:

Cremos em um Deus, que faz ser todas as coisas que existem, e, ainda, que Deus não é o autor do mal. Porém, perturba-nos a alma: se os pecados vem daquelas almas criadas por Deus, e, por outro lado, se as almas existem a partir de Deus, como não referendar à Deus os pecados, dado a relação intrínseca entre pecado e alma?¹²

Além de ser bom (não praticar o mal), Deus também é justo, dá a cada um o que lhe é devido; recompensas aos bons e castigos aos maus¹³. E como cada um só pode ser julgado por Deus a partir de sua própria ação, “[...] não é, pois, um só alguém (autor do mal), mas cada malvado é o autor de suas más ações [...] Pois, não seriam punidos justamente, a não ser que viessem (as más ações) da vontade”¹⁴.

Com a opção de que o mal possa ser ensinado, Agostinho irá afirmar que a instrução (“*disciplina*”) é uma coisa boa, pelo fato de depender daquilo que é o melhor do ser humano, a inteligência (“*intellegentia*”)¹⁵, assim, “todo aquele, pois, que aprende,

¹⁰ PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho sobre justiça e paz. in: BAVARESCO, Agemir (ed), Filosofia, Justiça e Direito. Pelotas: Educat, 2005 afirma que “Uma vez que Agostinho rejeita o dualismo maniqueísta, ele tem de considerar o argumento de que, segundo esta premissa, e sob a acepção *prima facie* da realidade fática do mal, Deus deve ser tomado como a sua causa primeira.”

¹¹ De Lib. Arb. I, 1, 1: “At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit” (“Mas se Deus é bom, sabes ou crês, e não é pois lícito de outra maneira direito, não faz o mal.”)

¹² De Lib. Arb. 1, 2, 4: “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.” E como afirma BABCOCK, 1991., p. 93: “If God is the author of souls and souls are the authors of evil, then only a narrow interval, a tiny space, separates God from responsibility for evil”.

¹³ Cf. De Lib. Arb. I, 1, 1.

¹⁴ De Lib. Arb. I, 1, 1: “[...] non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. [...] Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate”.

¹⁵ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2007, p. 542, p. 96, nota 1 (c), esclarece a noção de *intelligentia* em Agostinho desta forma: “Os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas escrituras

compreende, e todo aquele que compreende, faz bem”¹⁶. Apesar da concepção antropológica por trás desta visão positiva sobre a inteligência, mesmo que se mostre como fazer o mal, em última instância, quem o faz é o indivíduo particular, que acata fazê-lo¹⁷.

Instigado pelas respostas de Agostinho, Evódio, aceitando que Deus não é o autor do mal, nem que o mal possa ser ensinado, muda a sua questão para: “diga-me, donde fazemos o mal?”¹⁸ A resposta a esta questão é o conceito que estamos trabalhando: vontade. Por uma razão metodológica, Agostinho, primeiramente, passa a questionar o que seja proceder mal¹⁹. Tomando o exemplo de Evódio do adultério como sendo um ato mau, Agostinho rechaça a primeira justificativa do seu interlocutor, que afirma ser o adultério um ato mau, dado que ninguém quer passar por isso. Agostinho o contesta, afirmando que poderia existir alguém que, por ventura, entregasse sua mulher a outro indivíduo voluntariamente. Numa segunda justificativa, Evódio afirma que o adultério é um ato mau porque é um ato condenado (pela Igreja ou Estado, por exemplo). Mais uma vez, contrapondo-se a Evódio, Agostinho afirma que o ato exterior, por si só, não pode ser posto como objeto de condenação (considerado mau), dado que há vários atos condenados pelos homens que, na verdade, são boas ações (tais como as ações dos apóstolos e mártires)²⁰.

Nesse sentido, fica exposto que o ato exterior isoladamente não pode ser condenado. Alguém poderia querer cometer um ato mau e não poder concretizá-lo, por estar impedido de alguma forma. Antes do ato concreto exterior, praticado pelo homem, há algo no interior

(Epist. 147, XVIII, 45, vol. 33, col. 617); ambos significam uma atividade superior da razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto na *mens*, de mais eminente (*De Lib. Arbit.*, I, 1, 3; vol. 32, col. 1223); pela mesma razão confunde-se com *intellectus* (‘intellectus uel intelligentia...’. Enarr. in. Ps. 31, 9; vol. 36, col. 263). E continua em (d) Em suma, a inteligência é uma visão interior (Enarr. in. Ps. 32, 22; vol. 36, col. 296) pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina descobre para ele”.

¹⁶ *De Lib. Arb.* I, 1, 3. “[...] omnis enim qui discit, intellegit; et omnis qui intellegit, bene facit.”

¹⁷ Cf. *De Lib. Arb.* I, 7, 16 – 11, 22, e nossa análise posterior.

¹⁸ *De Lib. Arb.* I, 2, 4: “[...] dic mihi unde male faciamus”

¹⁹ *De Lib. Arb.* I, 3, 6: “Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere” (“Procuras, certamente, a causa de procedermos mal: primeiramente, então, é para discutir o que seja fazer o mal.”)

²⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 3, 6-7.

do ser humano que o possibilita proceder mal: a “paixão” (“*libido*”)²¹, que Agostinho também denominará como um mau “desejo” ou “concupiscência” (“*cupiditas*”)²².

Entretanto, desejar (“*cupere*”) não é sinônimo de ato mau. O que determinará se o ato do desejo é bom ou mal é o objeto apetecido pelo homem. Como exemplo, Agostinho afirma que “certamente, deseja algum bem quem deseja vida livre de medo²³”. Se assim não fosse, todo e qualquer desejo seria condenado. O desejo, mesmo o desejo de viver sem medo, pode ser ou não positivo. Por exemplo, se alguém deseja viver sem medo abdicando das coisas que se podem perder independentemente da vontade (“*invitus*”)²⁴, das coisas passageiras, esta pessoa é boa; mas, se alguém deseja viver sem medo em prol das coisas perecíveis, esta pessoa é má²⁵. Diferentemente do que fará numa obra do mesmo ano (388), o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, Agostinho não identifica este objeto que não se pode perder independentemente da vontade com Deus,

²¹ De *Lib. Arb.* I, 3, 8: “Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur”. (“Na verdade, a fim de que compreendas o que seja a libido, usando como exemplo o mal no adultério, se alguém não tem a capacidade de deitar-se com outro conjugue, mas se, parece, que de um modo ou de outro, é o seu intento, e que, se pudesse, faria, segue-se que não é menos culpado do que se fosse surpreendido de fato.”).

²² Cf. De *Lib. Arb.* I, 4, 9. Sobre a terminologia usada por Agostinho PICH, Roberto, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. in: Veritas, V. 50, nº 2, junho, 2005 (pp. 175-206), p.189, esclarece dizendo que “O que faz de uma ação como o adultério uma ação má é um elemento que lhe é intrínseco (a natureza do desejo presente na ação em função de uma potência do agente como causa) e que é interno ao agente (a natureza do desejo no sujeito em função de uma potência de um agente como causa): a ‘paixão’ (libido) ou o ‘desejo’ (*cupiditas*) é o mal no adultério. [...] Aqui, a precisão terminológica é recomendável, uma vez que Agostinho procura descrever um componente chave da estrutura interna das ações. Opto por traduzir ‘libido’ por ‘paixão’, no sentido de ‘desejo inadequado’ ou mesmo de um ‘pathos’, na acepção deste termo tipificada pela moral estóica, e ‘cupiditas’ simplesmente por ‘desejo’, embora esta expressão possa parecer muito fraca para um termo latino que, em si, pode corresponder a ‘desejo inadequado’, ‘cobiça’ ou ‘cupidez’, em resumo àquilo contido sob o termo grego de ‘epithymia’ ”

²³ De *Lib. Arb.* I, 4, 9: “certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam”. Sobre estes termos PICH, *op. cit.*, p.189, nota 80 chama a atenção para o fato de que: “Ainda se está distante da idéia geralmente aceita por Agostinho de que ‘desejo’ conota um ‘vitium’, a fraqueza característica da humanidade caída, deficiência com respeito à plenitude do ser pela qual o demônio é responsável. Aqui ‘desejo’ seria precipuamente ‘concupiscentia’, em particular no ambiente da controvérsia entre Agostinho e Juliano de Eclano sobre a natureza da sexualidade”.

²⁴ Sobre a palavra *invitus* nos remetemos a REIS, Émilien Vilas Boas. *O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução?* Porto Alegre: PUCRS, 2006 (dissertação), (p. 105), p. 74, nota 202: “A tradução literal de *invitus* seria algo como “que age contra a vontade”, e no contexto da obra como “perdido contra a vontade”, termo usado por várias traduções. Julgamos que tal tradução não abarca a complexidade filosófica de tal termo em Agostinho, que também aparece em *De Libero Arbitrio* Livro I (I, 4, 10). Em nossa concepção a tradução “perdido independentemente da vontade” exprime esta complexidade, que significa algo que depende apenas da vontade para ser possuído ou “perdido”

²⁵ De *Lib. Arb.* I, 4, 9.

único bem capaz de tornar o homem feliz²⁶. No ambiente do Livro I do *De Libero Arbitrio*, como Agostinho está lidando com o interior do ser humano, este objeto ao qual ele se refere é a própria vontade²⁷.

Prosseguindo a argumentação, Agostinho, para especificar se um ato é bom ou mau, volta-se para o que o homem deseja. Se o desejo for pelas coisas temporais, é um mau desejo; entretanto, se o desejo for pelas coisas não-perecíveis, o desejo é bom. Aparentemente, a sociedade civil é feita de escolhas por estes bens perecíveis²⁸. Por exemplo, a sociedade civil tolera, em legítima defesa, que um viajante mate um possível assaltante; ou que uma mulher, às vias de ser estuprada, mate seu agressor; ou ainda, que um soldado mate seu inimigo em campanha²⁹. Excetuando-se, talvez, o exemplo do soldado em campanha, que está pautado por uma lei que pretende defender a sociedade, todos os outros exemplos levam em consideração um bem que se pode perder contra a vontade, seja a vida corporal, seja o pudor³⁰. Fica demonstrado que, mesmo que a lei da sociedade permita tais revides fatais contra os agressores, não necessariamente se deva concretizá-los. O que estes exemplos limites colocam, é que o homem civil não é obrigado a fazer tudo o que a lei social permite. Agostinho não está propondo um levante contra as leis positivas ou

²⁶ Cf. *De Mor.* I, III, 4: “Aut quomodo summum est, si est aliquid melius quo pervenire possimus? Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. (“Ou como será o soberano bem, se existe qualquer coisa de melhor que nós podemos conseguir? Tal coisa, pois, se existe, tal deve ser que não se pode perdê-lo independentemente da vontade”). E Cf. *De Mor.* I, VI, 10: Hoc igitur aliud, quod sequendo anima virtutis atque sapientiae compos fit, aut homo sapiens est, aut Deus. Sed supra dictum est, tale quiddam esse debere quod inviti amittere nequeamus. Quis vero cunctandum putet, hominem sapientem, si eum sequi satis putaverimus, auferri nobis non modo recusantibus sed etiam repugnantibus posse? Deus igitur restat quem si sequimur, bene, si assequimur, non tantum bene sed etiam beate vivimus (“Tal outra coisa, que seguindo a alma em busca dela lhe faz composta de sabedoria e virtude, ou é o homem sábio, ou Deus. Mas foi supracitado, tal que deve ser, que não se pode deixar escapar independentemente da própria vontade. Quem verdadeiramente pode para exitar que o homem sábio, se este seguir tenha suficientemente purificado, arrancado a nós sem nosso consentimento mas também apesar do poder? Resta, pois, Deus, a quem se o seguirmos vive-se bem, e se o atingirmos, não tão só o bem, mas também viveremos felizes”). Para uma explanação das citações referidas do *De Mor.* nos remetemos a REIS, Émilien Vilas Boas, *op.cit.*, pp. 72-80.

²⁷ PICH (2005), p. 193 afirma que neste caso: “‘Passageiro’ e ‘não passageiro’ designam objetos de amor cujo conteúdo deve ser entendido filosoficamente; mais precisamente, aquelas expressões significam ‘perdível independente de mim’ e não-perdível independente de mim’”.

²⁸ WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, (p.246), p. 66, esclarece que: “The definition is now closer to what Augustine needs to delineate the internal source of evil in sin, but it requires further precision. If sin were merely a matter of finding satisfaction in temporal pursuits, it would be hard to maintain the legitimacy of ordinary social interaction. The demands of life in a civil society, where citizens are asked to make commitments to the continuing, temporal welfare of the *civitas* would all seem to be invitations to sin”.

²⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 11.

³⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 12.

as coisas terrenas. Está implícito um uso moderado em relação aos bens passageiros, como Agostinho irá propor mais adiante³¹. É claro que Agostinho não rejeita as leis civis, pois elas garantem a ordem e a paz na sociedade civil³².

As leis humanas têm por característica serem úteis às sociedades das quais se originam. Essas leis, feitas por homens, são mutáveis e sujeitas ao tempo, tal qual é o homem; o que explica a diversidade de leis positivas. Estas leis não têm os seus fundamentos nas sociedades temporais. É preciso buscar o fundamento fora delas. Este fundamento é a lei eterna (“*lex aeterna*”). Será a partir da análise desta lei, que descobriremos como a vontade humana é responsável, em última instância, pelos atos humanos. Uma lei temporal (“*lex temporale*”) só será justa se tiver como fundamento a lei eterna. Em que consiste a lei eterna? Vejamos:

Quanto àquela lei, que é denominada suma razão, que sempre é obedecida, e pela qual aos maus é merecida a miséria, e aos bons é merecido à vida feliz, e, pela qual, finalmente, dissemos que a (lei) chamada temporal, obtém retidão e modificações. Pode, quem possui inteligência, não ver ser (a lei eterna) imutável e eterna? Ela pode alguma vez ser injusta, quando faz os maus miseráveis, ou quando torna os bons felizes?³³

Dentro da mais antiga tradição jusnaturalista ocidental, Agostinho clama uma lei que sirva de parâmetro para a lei temporal. Só quando estiver embasada pela lei eterna, a lei temporal poderá ser chamada de justa e legítima. Será a partir desta lei eterna que todas as coisas estarão ordenadas, ou como nos coloca Agostinho: “A fim de exprimir brevemente a noção de lei eterna, que está impressa em nós, o quanto vale explicar em palavras, ela é o justo pelo qual todas as coisas estão ordenadíssimas”³⁴.

³¹ *De Lib. Arb.* I, 15, 32. “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?” (“Tu, declaras, que a lei temporal garante aos homens o que no tempo possuem, aquilo necessário para a satisfação pessoal, bens estes que estão em seus poderes, e que, por ela, sejam preservadas a paz e a sociedade humana?”)

³² Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 13.

³³ *De Lib. Arb.* I, 6, 15: “Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint?”

³⁴ *De Lib. Arb.* I, 6, 15: “Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima”.

Por causa desta ordem, os bens não perecíveis são preferíveis aos bens perecíveis, justificando a afirmação anterior. Há uma ordem intrínseca no universo, como esclarece PICH:

A lei eterna, aqui, é metafísica nos seguintes termos: é o conhecimento da própria interioridade, do sentido da ordem que realiza a própria natureza, que é adequada, racional e preservadora do ser humano senhor de si, em conhecimento e liberdade. Daí ser ela uma lei sobre as motivações das ações, segundo a qual somente uma motivação que começa na liberdade estrutural da vontade-razão pode gerar ações moralmente boas e desenvolver a virtude. Deste modo, se o si mesmo é preservado, a ação será moralmente legítima³⁵.

Em suma, é esta ordem universal que coloca o homem em uma determinada posição dentro do universo criado; é o que garante à interioridade humana papel fundamental nas ações humanas. Através desta ordem, o homem não pode ser subjugado por nada exterior a ele, se ele estiver ordenado.

Como tudo no universo ordenado por Deus, o homem também tem um papel dentro desta ordem. Para demonstrar o lugar do homem, Agostinho inicia sua argumentação perguntando a Evódio se “podes distinguir que: uma coisa é estar vivo, e outra coisa é conhecer que se vive?”³⁶ Embutido nesta questão está o fato do homem ser a criatura que sabe que vive, por ter algo que o difere das outras coisas criadas. Para ilustrar, Agostinho irá procurar descrever a relação dos homens com os animais (“*bestias*”). Os homens têm uma capacidade de dominar os animais, que, por sua vez, obedecem aos homens por instinto. Além do mais, por mais forte e feroz que possa ser o animal, este não tem a capacidade de dominar o homem. O que permite ao homem dominar as feras é o que Agostinho denomina razão (“*ratio*”) ou inteligência (“*intelligentia*”)³⁷. Os homens sabem que vivem porque possuem razão, enquanto aos animais restam-lhes viver.

³⁵ PICH (2005), p. 194, nota 97.

³⁶ *De Lib. Arb.* I, 7, 16: “[...] illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere?”

³⁷ *De Lib. Arb.* I, 7, 16. De acordo com GILSON, 2005, p.96, nota 1 (c): “A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-se e dissociando-se: ‘Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens:...’ *De Ordine*, II, 11, 30; vol. 32, col. 1009). Percebamos como estes conceitos são flexíveis em Agostinho, sendo que *ratio* e *intelligentia* em *De Lib. Arb.* são tomados como sinônimos.

O homem tem a capacidade de não ser dominado internamente por um animal que, obviamente, lhe é exterior. O animal pode até ser mais forte e vencer o homem exteriormente pela força, mas, o animal, não tem a capacidade de dominar o interior humano. O homem, por sua vez, a partir de seu interior, tem a capacidade de dominar o animal³⁸. De certa maneira, temos o prenúncio de um argumento que será fundamental para a “descoberta” da vontade: algo exterior ao homem não pode subjugar seu interior, isto é, as ações humanas dependem exclusivamente do interior do homem.

Não é por possuir a razão que o homem é superior aos animais, pois, é preciso que a razão esteja com um certo ordenamento, para que o homem, dentre outras coisas, não seja semelhante aos animais:

Tudo aquilo que coloca o homem acima dos animais, seja denominado mente, espírito, sejam chamados corretamente um e outro (na verdade encontramos um e outro nos Livros divinos), se, domina no homem, e comanda todas as demais coisas que o constituem, então, estão os homens ordenados³⁹.

O que significa a parte superior do homem dominar a parte inferior? É fato que o homem, além de pautar a vida pela razão, também pode levar uma vida em que busca os prazeres do corpo ou foge da dor, vida esta que se assemelha aos animais. O homem também pode buscar o amor ao elogio, a glória e o desejo de dominar. Todas estas coisas são denominadas apetites (“*appetitus*”). Assim, o homem pode ter duas posturas na realidade: ou sua “*ratio*”, a melhor parte do homem, domina todos os “*appetitus*”, ou os “*appetitus*” subordinam a “*ratio*”. Estar ordenado é justamente “dar a cada um o que é seu”, como clamou a tradição ocidental desde os helênicos. Agostinho interpreta, neste caso, o

³⁸ Sobre esta dedução PICH (2005), p. 196 elucida da seguinte forma: “É evidente que seres humanos são superiores aos animais por causa da racionalidade e da capacidade de saber. Superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano internamente não se deixe dominar de fora, ainda que possa ser dominado corporalmente de fora. Naquele primeiro sentido, ele pode dominar de dentro para fora e não pode ser dominado de fora para dentro. As bestias são inferiores: elas não podem dominar de dentro para fora e podem ser dominadas de fora para dentro, independente que possam fazer algo com isso. É exatamente nesse sentido, de poder dominar de dentro para fora e de não poder ser dominado de fora para dentro, que a superioridade do ser humano por meio da ‘razão’ (‘*ratio*’) ou do ‘entendimento’ (‘*intelligentia*’), elementos especiais do animus humano, pode ser garantida”.

³⁹ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum”.

“dar a cada um o que é seu” como subjugar a pior parte à melhor parte, isto é, o mais forte deve dominar o mais fraco. O homem ordenado é o homem que se guia pela razão. E, por sua vez, levar vida ordenada é algo que se fundamenta na própria lei eterna⁴⁰. Este homem ordenado é o sábio (“*sapiens*”)⁴¹, figura exemplar do pensamento antigo, que será assimilada por nosso pensador.

Já nas obras de Cassiciaco (386) Agostinho falara sobre a figura do sábio. Na obra *Contra Academicos* o homem excelente será mostrado como aquele que vive com sua melhor parte, chamada “*mens*” ou “*ratio*”⁴², dominando as demais. Este homem será denominado feliz por buscar e encontrar a verdade (“*veritas*”)⁴³, claramente, numa contraposição à figura cética, que julga o homem não poder encontrar a verdade. Nessa mesma obra, o sábio será também identificado com aquele que possui a sabedoria (“*sapientia*”). Na obra *De Beata Vita* Agostinho, do mesmo modo, nos oferece algumas características do sábio que encontraremos no *De Libero Arbitrio*, ou seja, que a alma do sábio é perfeita por viver de forma ordenada, ou por levar em consideração a lei eterna, não sentindo falta de nenhum bem exterior perecível⁴⁴. É sabido que, no final do *De Beata Vita*, Agostinho iguala sabedoria, verdade e outros conceitos à sabedoria de Deus (“*Dei Sapientia*”)⁴⁵, mas, para nosso fim, as afirmações acima são as mais essenciais, a fim de verificarmos como Agostinho retoma e pressupõe certos conceitos de Cassiciaco no *De Libero Arbitrio*.

Voltemos ao argumento do *De Libero Arbitrio*. Os animais não podem dominar os homens, porque, estes últimos, possuem a razão, que, para ser excelente, deve estar

⁴⁰ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur: an tibi non videtur? [...] Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus”. (“Assim, quando com a razão é dominado os movimentos da alma, o homem é dito ordenado. Não há, pois, reta ordem, ou o que se chama toda ordem, onde o melhor está sucumbido ao pior. A ti não é visto? [...] Então com esta razão, ou mente ou espírito rege os movimentos irracionais da alma. Aqueles, evidentemente, são dominados no homem, cujo domínio é devido àquela lei que descobrimos ser eterna”.

⁴¹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 9, 19.

⁴² Cf. *C. Ac.* I, 2, 5.

⁴³ Cf. *C. Ac.* I, 9, 25.

⁴⁴ Cf. *B. V.* IV, 25.

⁴⁵ Cf. *B. V.* IV, 34. Para entendimento sobre o percurso feito por Agostinho no *De Beata Vita* ver REIS (2006), pp. 26-35.

ordenada. Entretanto, existe também entre os homens uma diferença que ficou implícita em nossa exposição anterior, ou seja, por um lado, há os homens sábios que são ordenados, cuja razão domina os “*appetitus*”; por outro lado, há aqueles que não são ordenados, cujas partes inferiores subjugam a razão, e estes são denominados estultos (“*stultos*”)⁴⁶.

Tendo como pressuposto que o pior não pode dominar o melhor, como demarca a lei eterna, Agostinho deve fazer um paralelo entre a figura do sábio e a figura do estulto. O homem sábio, dotado de ordem interior, homem que possui todas as virtudes⁴⁷, ao se relacionar com o homem estulto, que é o homem desordenado e vicioso, ele é colocado de maneira superior ao segundo tipo. Isso significa que um homem cheio de vícios, não pode dominar um homem ordenado⁴⁸. A mente, em hipótese alguma, caso esteja ordenada, pode ceder ante os desejos, pois isto caracteriza uma alma desordenada. Está implícita nesta conclusão da relação entre sábio e estulto, a premissa posta por Agostinho no início da argumentação: o que é exterior (homem desordenado) não pode obrigar o superior (homem ordenado) a cometer atos maus.

Todavia, mesmo que um homem, aparentemente “ordenado”, tentasse submeter outro homem ordenado ao vício, ele não conseguiria, pois, ao invés de ser ordenado, como era pressuposto, o homem em questão seria desordenado⁴⁹, por tentar levar outro a cometer o mal. Assim, fica mais uma vez confirmada que uma alma desordenada não leva uma alma ordenada a cometer o mal. O que Agostinho com este exemplo quer enfatizar é que um

⁴⁶ Cf. *De Lib. Arb.* I, 9, 19. Evidentemente, está implícita nesta categorização de sábio e estulto aquelas pessoas que amam as coisas que não se podem perder independentemente da vontade (isto é, o sábio); e aquelas pessoas que amam as coisas que se podem perder, mesmo sem ter desejo de perdê-las (o estulto); como confirma BABCOCK, William, op.cit., p. 93: “In the person who is wise, who is oriented to the eternal things which the mind alone can grasp and hold, the mind governs the affective life of the self in the light of those goods”.

⁴⁷ Para um aprofundamento sobre a noção de virtude nas primeiras obras de Agostinho, incluindo o 1º livro do *De Libero Arbitrio* conferir nossa obra já citada REIS, Émilien Vilas Boas. *O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução*. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (dissertação), p. 105. Sem entrarmos em toda a argumentação, podemos afirmar que: “A virtude, no *De Libero Arbitrio* Livro I é uma conformidade interna ordenada que depende da vontade para acontecer, ou, sendo mais específico, virtude é a vontade se dispondo racionalmente como uma boa vontade. Nesse sentido, ela é uma disposição da alma volitivo-cognitiva” (REIS (2006), p.70).

⁴⁸ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

⁴⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

homem não pode obrigar outro homem a praticar o mal. Fica demonstrado que “algo” do exterior não pode obrigar o interior humano a cometer o mal.

Agostinho ainda lançará mão de um argumento “teológico”, ao afirmar que Deus, ser supremo e justo por natureza, não pode constranger a mente ordenada a se submeter às paixões⁵⁰. Este exemplo apenas corrobora o que já está explícito há algum tempo: por meio da lei eterna, o homem, dotado de mente/razão (“*mens*”/ “*ratio*”), parte superior; e desejo (“*cupiditas*”), parte inferior, não pode ser obrigado por algo de seu exterior a subjugar a mente em relação às paixões. Haverá, pois, uma terceira parte no homem que o faz ceder ante às paixões. Esta parte será denominada vontade (“*voluntas*”).

Se para o pensamento helênico o homem peca por ceder a razão ante à paixão, por uma falta de entendimento de toda a situação, para Agostinho, a vontade “descoberta”, passa a ser a “causa” do mal. O homem pode conhecer plenamente uma situação que se mostra errada e, mesmo assim, optar por cometer o mal. Vejamos o próprio Agostinho neste momento crucial para nossa argumentação:

Então, resta que um ser igual ou superior à mente, dotada de imperatividade e dotada de virtude não pode se render escravo das paixões, por causa da justiça. Também um ser inferior não o pode fazer, porque é ser pior, como já fora constituído entre nós. Nenhuma outra coisa faz a mente companheira da concupiscência, a não ser a própria vontade e o livre arbítrio⁵¹.

A mente não pode ser constrangida por nada neste mundo. É, unicamente, pela vontade, que o homem comete um ato mal. O autor do pecado é a própria vontade livre⁵², e, por ser o autor do pecado, o homem deve pagar por tal equívoco. No início ainda de sua análise sobre o mistério do pecado, pela primeira vez, nesta obra, Agostinho nos afirmará algumas consequências deste pecado mortal para o homem. Agostinho não fará jamais do pecado original um exemplo que não deva meramente ser seguido. As consequências dele

⁵⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 11, 21

⁵¹ *De Lib. Arb.* I, 11, 21: “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”.

⁵² Cf. BABCOCK (1991), p. 94.

se darão no nível ontológico, na própria constituição do ser humano. Os efeitos retratados são sintetizados no fato da alma pecadora passar a ser dominada pela paixão (vício), e não ser mais virtuosa, o que leva a algumas trágicas sequelas: a) aprovar a falsidade em detrimento da verdade; b) suspender o juízo (ceticismo); c) ceder às paixões, ficando alheia aos vários tipos de vícios, tais quais a avareza, a luxúria, a ambição, etc⁵³. As primeiras consequências descritas por Agostinho, sobre o mau uso da vontade, se referem ao cognitivo humano. Agostinho não afirma que o homem deixa de conhecer a lei eterna, pelo fato de ter cometido o pecado. Ela só não será mais seguida; e não é seguida porque o homem não quer segui-la⁵⁴. O erro moral é causado pela vontade, e, não apenas, por causa do desconhecimento da situação. O que Agostinho explica em nível filosófico no *De Libero Arbitrio* será aprofundado posteriormente nas intensas análises dos textos paulinos na obra *Ad Simplicianum De Diversis quaestionibus* (396), onde será demonstrado que o conhecimento da lei sagrada não significa o seu cumprimento. Não se pode falar com Agostinho e com o cristianismo de uma auto-suficiência humana após o pecado original.

1.2- POR QUE A VONTADE ESCOLHE MAL?

A perspicácia do interlocutor de Agostinho, o futuro bispo e amigo Evódio, ao não se dar por satisfeito com a “descoberta” da vontade, instigará Agostinho a trabalhar uma questão que, até então, fora deixada em aberto: partindo da concepção que a vontade é a autora do mal, por que a vontade faz o que faz, isto é, por que a vontade escolhe o mal? Para Evódio é difícil compreender como o homem, criado por Deus e de modo perfeito, pode optar por deixar aquela vida perfeita e se rebaixar a uma vida atual de sofrimentos e misérias, pois, como afirma o próprio Evódio: “Na verdade, esta é uma grande e justa pena, caso alguém, já colocado em sublime sabedoria, de lá resolve descer para se servir das

⁵³ Cf. *De Lib. Arb.* I, 11, 22.

⁵⁴ Cf. PICH, Roberto, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo* (continuação e fim). in: *Veritas*, V. 50, nº 3, junho, 2005, (pp. 139-157), p. 144.

paixões. Por outro lado, é incerto como alguém queira estar nessa situação, e o motivo pelo que fez”⁵⁵.

Mesmo para cristãos novos, como Agostinho e seu interlocutor, já estava claro que o Deus onipotente é, ao mesmo tempo, um Deus que cria todas as coisas boas⁵⁶, inclusive o homem. Mesmo assim, o homem optou pelo mal. Este acontecimento que acompanha todo o mundo cristão, e que é percebido com certa angústia, deve ser entendido por Agostinho, que não pretende ficar apenas com a segurança das escrituras. É preciso tentar compreender aquilo que se acredita.

O ponto de partida tomado por Agostinho é a questão da vida feliz⁵⁷: “Agora, na verdade, tu vejas isto: tens alguma vontade de que seja sua vida feliz?”⁵⁸ O que Evódio responde sem exitar: “De fato, não se pode negar que tenhamos a vontade”⁵⁹. Assim, como todos os assentimentos dos indivíduos passam pela vontade, o querer ser feliz também depende da vontade. Todo ato desiderativo depende da vontade, tal como o ato desiderativo de se possuir uma boa vontade (“*bona voluntas*”). Agostinho, abruptamente, passa a falar da boa vontade em relação à felicidade. Esta mudança poderia parecer estranha se não soubéssemos que Agostinho igualará o homem feliz ao homem de boa vontade⁶⁰. Em que consiste a boa vontade? “É a vontade pela qual desejamos viver de modo reto e

⁵⁵ *De Lib. Arb.* I, 11, 23: “Magnam quidem istam poenam esse iudico, et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae collocatus, inde descendere ac libidini servire delegerit: sed utrum esse quisquam possit incertum est, qui haec aut voluerit facere, aut velit”

⁵⁶ Cf. Gn 1.

⁵⁷ O problema da felicidade fora o grande problema do pensamento antigo, que também se torna uma das grandes questões para Agostinho. Para uma visão geral sobre este ponto sugerimos a obra clássica de HOLTE, Ragnar. *Beatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, p. 435. Desde cedo este problema acompanhou Agostinho, tanto que uma de suas primeiras obras é chamada *De Beata Vita* que, como o próprio nome sugere, diz respeito à busca da vida *feliz*. Provavelmente a exortação à busca da felicidade Agostinho encontrou na obra de Cícero chamada *Hortensius*, que o próprio Agostinho nos relata nas *Confessiones* III, 4 seu encontro com esta obra, que ele resume como sendo uma exortação ao estudo da filosofia (“Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*”). O estudioso BEIERWALTES, Werner *Regio beatitudes. Il concetto agostiniano di felicità*. in: Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 63 afirma isto: “Nell’*Hortensius* di Cicerone, lo scritto che, come il protretico di Aristotele, contiene quella exhortatio al filosofare che Agostino ha sentito con entusiasmo e che há representado il decisivo punto de parteza della sua convenzione al cristianesimo, si trova la frase: ‘tutti vogliamo certamente essere beati’ (*beati certe omnes esse volumus*). Questa frase ricorre continuamente in Agostino quase come um assunto indubitabile”.

⁵⁸ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: “Iam vero de te tu ipse videris, utrum tibi voluntas nulla sit beatae vitae tuae”.

⁵⁹ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: “Fateor, negari non potest habere nos voluntatem”

⁶⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 13, 28.

honestamente, e pela qual atingimos a suma sabedoria⁶¹”. Ainda sem explicitar completamente o que seja a boa vontade, Agostinho, de certa maneira, nos oferece algumas características: a) é uma vontade; de b) viver com retidão e honestidade, que c) nos oferece a suprema sabedoria.

Como a boa vontade depende da própria vontade para se obtê-la, este “objeto” não se compara com as coisas que estão fora da vontade, e que, podem, ou não, serem obtidas pela vontade, tais como as riquezas, honras ou prazeres do corpo, pois, há uma distância imensa no homem entre querer um objeto exterior, através da vontade, e alcançá-lo, dado que a posse dos objetos que estão fora da vontade, depende de situações circunstanciais. Ao se referir à boa vontade Agostinho afirma que: “Já vejas, pois, como creio, que está em nossa vontade, o gozo ou a privação de tão grande e verdadeiro bem⁶²”. Agostinho demarca com a expressão “*in voluntate nostra*”⁶³ a vontade como sendo aquela faculdade pela qual o homem tem um desígnio ou ação que, ao querer a si própria, tem a segurança de se obter. Como a perda dos bens traz infelicidade aos seres humanos, já que a felicidade é a posse de algum bem, a felicidade estará assegurada através do bem que não se pode perder independentemente da vontade. No *De Libero Arbitrio* o bem que não se pode perder independentemente da vontade é identificado com a própria vontade. Assim, nenhum outro bem depende mais da vontade que a própria vontade⁶⁴.

O percurso estudado acima, nos leva a caracterizar a vontade como autodeterminante⁶⁵. A vontade tem a capacidade de se “auto-causar”. Esta característica se torna clara ao notarmos que a vontade, ao se determinar, tomando-se como objeto, torna-se

⁶¹ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: “Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire”.

⁶² *De Lib. Arb.* I, 13, 26: “Vides igitur iam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono”.

⁶³ Sobre a expressão “*in voluntate nostra*” PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo> esclarece dizendo que: “A expressão ‘*in voluntate nostra*’ já cumpre plenamente a função da expressão grega ‘*to eph’ hemin*’, que desde Aristóteles e no estoicismo antigo, mesmo no estoicismo romano que a conheceu no cunho ciceroniano ‘*in nostra potestate*’ – usado conscientemente pelo próprio Agostinho em *De Libero Arbitrio* I, 5, 12 –, identifica o fato de uma potência trazer para si, internamente, a primazia causal de determinada escolha ou ação”.

⁶⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 12, 26.

⁶⁵ Para uma explanação sobre a “autodeterminação” da vontade no *De Libero Arbitrio* Livro I ver PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>.

uma boa vontade. Isto significa que a boa vontade depende apenas da própria vontade para se efetivar. Em suma, como nos diz PICH sobre a autodeterminação, ela é uma “propriedade da vontade como potência ativa, causadora do estado e do papel da mesma na ação, que implica reflexividade, auto-suficiência ao objeto da ação e automovimento para causar-se⁶⁶”.

A vontade, então, é auto-suficiente? Agostinho sofrerá acusações dos pelagianos de que sua concepção de vontade no *De Libero Arbitrio* se assemelha às suas próprias concepções. Um dos pontos mais frisados pelos pelagianos será esta autodeterminação. Realmente, a vontade fora criada como sendo auto-suficiente, mas, sem anteciparmos o que trataremos com mais cuidado posteriormente, o próprio Agostinho afirmará nas *Retractaciones*⁶⁷, por exemplo, que o assunto tratado na obra de 388 não dizia respeito à graça. O fato é que Agostinho não teria plena consciência sobre a graça neste escrito, ou, propositalmente, trabalhara exclusivamente a vontade, nesse Livro I do *De Libero Arbitrio*, como ela fora concebida por Deus antes da queda de Adão. Tendemos a pensar na segunda possibilidade. O que significa que as características da vontade nesse Livro I dizem respeito à vontade tal qual criada por Deus.

A autodeterminação da qual falamos acima fica mais evidente com a transformação que Agostinho faz em relação às virtudes⁶⁸. A noção de virtude (“*arete*”/ “*virtus*”) esteve presente em toda tradição ocidental desde suas primeiras remissões nos poemas homéricos⁶⁹. Não temos a intenção de descrever as mudanças que a noção de virtude recebeu ao longo do pensamento grego até Agostinho, mas é importante salientar que até a “descoberta” da vontade, Agostinho identificava, como ele explicita na obra *Soliloquia* (386-387), a virtude como sendo a “razão reta e perfeita”: “O olhar da alma é a razão: mas como não se segue que todo que olha vê, o olhar reto e perfeito, isto é, ao qual se segue a

⁶⁶ PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>.

⁶⁷ Cf. *Retrac.* I, 9, 1-6.

⁶⁸ Para uma análise pormenorizada da transformação que Agostinho faz em relação aos antigos filósofos sobre as virtudes, sugerimos nosso trabalho já referido REIS, Émilien Vilas Boas. *O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução*. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (dissertação), disponível em http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=333.

⁶⁹ Cf. HOMERO, *Ilíada*, p.ex. 15 e 20.

visão, se chama virtude: a virtude é, então, ou a reta ou a perfeita razão”⁷⁰. A obtenção da virtude para o Agostinho do *Soliloquia* depende da faculdade da razão. A virtude é uma disposição cognitiva da alma, ou seja, é o saber intelectual que garante a posse das virtudes. Para o Agostinho anterior ao *De Libero Arbitrio* a virtude só ocorre ao sábio que possui uma alma ordenada, através do conhecimento⁷¹.

Quando Agostinho retoma as noções de virtudes cardeais no *De Libero Arbitrio*, ele passa a associá-las com a vontade. As virtudes são prudência (“*prudentia*”), fortaleza (“*fortitudo*”), temperança (“*temperantia*”) e justiça (“*iustitia*”). De certa maneira, Agostinho retorna às concepções clássicas de cada uma dessas virtudes, mas passa a associá-las à faculdade da vontade, ou, mais especificamente, à boa vontade. A prudência é “a ciência das coisas desejadas e evitadas”⁷²; a fortaleza “não é aquela afecção da alma, pela qual desprezamos todas as incomodidades e coisas danosas, que não estão em nosso poder?”⁷³; a temperança “é a afecção que refreia e coibe o apetite daquelas coisas que são desejadas vergonhosamente?”⁷⁴ e, por fim, a justiça “não é a virtude pela qual atribui-se a cada um?”⁷⁵. A perspicácia de Agostinho faz com que ele associe cada uma destas clássicas definições de virtude⁷⁶ ao homem que possui boa vontade. Esse homem ama somente aquilo que não lhe pode ser retirado, isto é, a própria vontade. Assim, o virtuoso deseja a vontade acima de tudo (prudente); não estima as coisas que podem ser perdidas sem o consentimento da vontade (corajoso); rejeita todas as concupiscências em favor de sua boa vontade (temperante), e só faz o bem, dando a cada um o que é seu (justo)⁷⁷. As virtudes, até então associadas à razão, passam estar relacionadas à vontade. O homem é prudente, corajoso, temperante e justo se ele quiser, e este querer advém da faculdade da vontade.

⁷⁰ Sol. I, 6, 13. “Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio.”

⁷¹ Cf. REIS (2005), pp. 35- 44.

⁷² *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “[...] prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia”

⁷³ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?”

⁷⁴ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur.”

⁷⁵ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?”

⁷⁶ Cf. CARNEY, Frederick, S. The Structure of Augustine’s Ethic. In: BABCOCK, William (ed.). The Ethics of St. Augustine. Atlanta: Sholars Press, 1991, (pp. 11-37), p.14.

⁷⁷ Cf. *De Lib. Arb.* I, 13, 27.

Se a vontade pode se autodeterminar, certamente, a vontade possui o desejo de atingir a felicidade, já que todo homem busca esta felicidade, evitando a vida infeliz. O homem feliz é aquele homem ordenado e virtuoso, “Portanto, o homem feliz é o que ama a sua boa vontade, e que, em todos os casos, despreza todo outro bem, cuja perda pode acontecer, ainda que, persista a vontade de possui-lo⁷⁸”. Com esta afirmação voltamos à noção de que para se atingir a felicidade é preciso um bem que não se pode perder independentemente da vontade, que é a vontade como boa vontade. Nesse sentido, o homem de boa vontade é o homem feliz (“*beatus*”), que possui as quatro virtudes cardeais descritas. Em contrapartida, o homem infeliz (“*miser*”) é o homem que quer os objetos passageiros, e que não é amante de sua própria vontade. Portanto, a vontade é o único objeto onde o querer e o possuir se igualam⁷⁹.

Se através da vontade adquire-se a vida feliz, por que nem todos possuem este tipo de vida, já que a vontade é algo presente em cada homem? A vontade, sem dúvida, é uma faculdade pertencente a todos os homens, e ela tem a capacidade de se dirigir a diferentes bens. Quando alguém se dirige aos bens passageiros ele passa a ter má-vontade, o que lhe impede de atingir a vida almejada por todos, isto é, a vida feliz, dado que é a própria lei eterna quem determina que o direcionamento da vontade para ser feliz deve ser ao objeto que não é passageiro. Fica evidente que a existência da vontade não garante a vida feliz, pois é preciso que a vontade queira a vida feliz e que, também, viva uma vida que lhe traga a felicidade. Esta vida é vivida por quem utiliza a vontade de modo bom, e este é o querer bem (“*velle bene*”), o querer a própria vontade, possuindo, assim, a boa vontade. O contraponto ao querer bem é o querer mal (“*velle male*”), entendido como o querer da vontade às coisas passageiras⁸⁰.

⁷⁸ *De Lib. Arb.* I, 13, 28: “Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contentementem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi Manet”.

⁷⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 13, 29: “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” (“Do que se conclui que para quem deseja viver reta e honestamente, deixando de lado os bens passageiros, é assegurado com tanta facilidade que o poder seja o querer”).

⁸⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 14, 30: “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” (“Na verdade, aqueles que são felizes, e que também precisam ser bons, não são felizes porque queriam viver felizes; na verdade, isto os maus também quiseram, mas são felizes porque quiseram viver reto, o que os maus não quiseram”).

Retomando as noções de lei eterna e lei civil, Agostinho afirma que o homem que ama sua própria vontade, possuidor da boa vontade, está seguindo a lei eterna e imutável, lei esta que serve de parâmetro para a lei civil, e que determina, desde sempre, que o amante de sua vontade receba a vida feliz; e que aquele que possui a má-vontade tenha vida infeliz⁸¹. Nesse sentido, todos estão sob a lei eterna, e, enquanto o primeiro está sob esta lei com a própria vontade, o segundo é “forçado” a viver sob a lei eterna. A retomada destas duas leis possibilita Agostinho explicitar outra concepção fundamental à concepção da vontade: liberdade (“*libertas*”). O homem bom vive sob a lei eterna, mas, estando também no mundo dos homens, isto é, na cidade (“*ciuitas*”) temporal, vive também sob as leis temporais, mesmo que não precise delas para agir bem⁸². Quanto mais a lei temporal se aproxima da lei eterna, mais justa é esta lei. Ao descrever os bens que a lei temporal deve assegurar, Agostinho fala sobre a liberdade. Diferenciando a liberdade civil da verdadeira liberdade, da liberdade da vontade⁸³, nosso autor afirma que a liberdade civil é a liberdade de não estar sob o comando de ninguém. De certa maneira, esta é a liberdade entendida pelo vulgo. Entretanto, Agostinho faz uma afirmação que pode passar despercebida pelo leitor, mas que se mostrará, ao longo do nosso trabalho, como sendo essencial para a concepção de “liberdade da vontade”: “Liberdade, não é a verdadeira, a não ser a dos felizes, que aderiram a lei eterna⁸⁴”. Agostinho afirma que a liberdade da vontade advém do “querer bem”. Se retomarmos o caminho percorrido até aqui fica muito claro esta última afirmação: a) Livre é o homem feliz; b) feliz é o homem que segue a lei eterna; c) quem segue a lei eterna é amante de sua vontade; d) quem ama sua vontade possui boa vontade; e) quem possui boa vontade é quem quer bem.

A descrição da liberdade da vontade nos leva a apontar um erro comum entre os que afirmam que a vontade por si é livre. O fato de possuímos vontade não significa liberdade. A vontade é livre, “apenas”, quando escolhe bem. Tal concepção será defendida por

⁸¹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31.

⁸² Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31.

⁸³ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 32.

⁸⁴ *De Lib. Arb.* I, 15, 32: “Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium”. PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>, também esclarece afirmando que: “‘Liberdade’, enfim, não é propriedade dada pela natureza, mas obtida como constituição interna natural. Ela é genuína liberdade metafísica como disposição da vontade. A liberdade que o ser humano não perde senão dependendo de si é a ‘verdadeira liberdade’, em que Agostinho conecta, num mesmo período, as expressões ‘*libertas*’ e ‘*vera*’.

Agostinho até sua última obra, inacabada, contra Juliano de Eclano. No *De Libero Arbitrio* escolher bem é escolher a própria vontade. O homem livre é o homem ordenado, detentor das quatro virtudes cardeais. Este homem é o homem que está sob a lei eterna e, conseqüentemente, é aquele que possui a boa vontade. Em suma, liberdade não é algo dado, mas “adquirido” pelo homem. Fica claro, portanto, que a vontade por si não pode ser considerada livre. É preciso uma autodeterminação que, por sua vez, depende daquele ordenamento interno do qual falamos. Esta é a liberdade que podemos denominar de Metafísica⁸⁵.

Findando o Livro I do *De Libero Arbitrio*, Agostinho pode afirmar que cometer mal, isto é, o pecado, é trocar os bens eternos pelos bens perecíveis. Esta escolha é feita pela vontade. Nesta escolha, pois, encontra-se mais uma característica da vontade: o livre arbítrio da vontade (“*ex libero voluntatis arbitrio*”)⁸⁶. O livre arbítrio significa que a vontade tem o poder de escolher ou decidir sobre as coisas. O conceito de “*liberum arbitrium*” é fundamental para o entendimento do pecado, como sendo algo causado pela vontade. Deve-se, assim, diferenciar a “*libertas*” do “*liberum arbitrium*”, ou seja, o primeiro como sendo a escolha do bem, e o segundo como a possibilidade de escolha. Nesse sentido, visivelmente, a vontade pode escolher mal porque possui o livre arbítrio, o que a torna causadora do pecado.

1.3- É A VONTADE ALGO MAU?

Se o livre arbítrio da vontade é a causa do pecado, “[...] Aquele que nos fez foi oportuno de dar a nós (a vontade)? É visto, pois, que não seríamos pecadores, se disto estivessemos privados, e é, também, certamente, aterrorizante pensar isto: Deus como o

⁸⁵Em PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>: “Por último, é evidente que a liberdade da vontade não é condição alguma da responsabilidade moral e mesmo da liberdade irrestrita da ação. Ela é o resultado da autodeterminação como condição necessária de responsabilidade e certo modo de liberdade metafísica”.

⁸⁶ Cf. *De Lib. Arb.* I, 16, 35: “[...] unde male facimus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio.” (“De onde fazemos o mal? A não ser que esteja enganado, tal como mostrou a razão, o fazemos pelo livre arbítrio da vontade”.)

autor de nosso fazer mal⁸⁷”. O levantamento de Evódio no final do Livro I do *De Libero Arbitrio* retoma o complexo problema da causa do mal para um cristão, que crê em um Deus criador e princípio único de todas as coisas.

Deixando aberta a questão até o Livro II⁸⁸, a resposta de Agostinho nos levará a mais algumas considerações sobre a faculdade da vontade. Para Evódio, talvez fosse melhor que Deus não tivesse criado a vontade⁸⁹, pois a inexistência do livre arbítrio, dado que ele é a causa do mal, faria com que o homem não pecasse. A falta de perspicácia de Evódio leva-o a pensar a vontade apenas como causadora do pecado. A vontade não é para causar o mal. Sem a vontade o homem também não é capaz de fazer o bem⁹⁰, e conseqüentemente, ser livre, pois, “não é porque aquela (vontade) também é para pecar, que se acredita que Deus a tenha nos dado⁹¹”. Tal afirmação é importante se soubermos que Agostinho, mesmo quando se tornar o “Doutor da Graça”, jamais irá negligenciar o papel da vontade nas obras boas do homem. Além do mais, a vontade foi criada para que o homem pudesse levar a vida reta. Se alguém não vive sua vida retamente, Deus, justíssimo, julgará essas ações, que dependem, necessariamente, da vontade para ocorrer⁹².

O fato de Deus ter criado a vontade com a possibilidade de optar pelo bem ou mal, leva Evódio a insistir se o livre arbítrio da vontade é um bem, e se Deus fez certo em tê-lo concedido ao homem, e, ainda, se teria sido o próprio Deus quem o concedera, caso a vontade seja algo mau⁹³. Na visão de Agostinho faltava a Evódio responder alguns pontos que ele tomava como crença: a) Se Deus existe; b) se todo bem vem de Deus; c) se a vontade é um bem, pois, como diz o próprio Agostinho: “Parece certo, suficientemente, quando opinamos, que (a vontade) seja dada aos homens reta⁹⁴”. A partir destas questões

⁸⁷ *De Lib. Arb.* I, 16, 35: “[...] 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”.

⁸⁸ Que será retomado por Agostinho, de acordo com algumas fontes, no continente africano, entre os anos 391 e 395.

⁸⁹ Cf. *De Lib. Arb.* II, 1, 1.

⁹⁰ Cf. *De Lib. Arb.* II, 1, 3.

⁹¹ *De Lib. Arb.* II, 1, 3: “Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est”.

⁹² Cf. *De Lib. Arb.* II, 1, 3. Neste ponto Agostinho não explicita o papel da graça, o que irá fazer apenas em II, 20, 54.

⁹³ Cf. *De Lib. Arb.* II, 2, 4-5.

⁹⁴ *De Lib. Arb.* II, 3, 7: “Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit”

postas, começa aquilo que a tradição passou a chamar de “prova da existência de Deus”, neste Livro II do *De Libero Arbitrio*⁹⁵. Não temos a intenção de pormenorizar os passos de Agostinho para a ascensão até Deus, mas devemos passar por ela, para que possamos mostrar que as questões (a) e (b) não são postas de maneira alheia em relação à questão da vontade (c). A demonstração da existência de Deus⁹⁶ oferece a possibilidade de caracterizar a natureza de Deus, que é bom e que, por sua vez, cria todas as coisas boas, incluindo a vontade.

Tomando como ponto inicial o fato evidente de que o homem existe, e que há diferentes instâncias do ser, a saber, existir, viver e entender, Agostinho associará cada uma delas a uma criatura, a fim de esclarecer cada uma das instâncias. Assim, por exemplo, a pedra existe, o animal vive e o homem entende, sendo que viver pressupõe existir, e entender, por sua vez, pressupõe existir e viver⁹⁷. Cada uma destas instâncias, por sua vez, será analisada a partir dos diferentes tipos de conhecimento humano: a) sensitivo; b) racional e c) intelectual. Assim, para (a) conhecimento sensitivo, pode-se afirmar que o homem conhece as coisas exteriores a ele através dos cinco sentidos corporais (“*corporis sensibus*”) (visão, audição, olfato, paladar e tato)⁹⁸. Entretanto, não é por meio destes sentidos que os homens ou os animais, por exemplo, se aproximam ou se afastam dos objetos exteriores. Agostinho denominará tal sentido de sentido interior (“*interiorem sensum*”), que, por também estar presente nos animais, não pode ser chamado de razão⁹⁹. A razão (“*ratio*”) será aquilo que possibilita ao homem ter a ciência, por exemplo, sobre a

⁹⁵ Para LÖSSL, Josef, *De Peccatorum meritis et remissione y De Spiritu et littera: Su dependencia respecto a De Libero Arbitrio y a De Diversis quaestionibus ad Simplicianum* in AVGVSTINUS n° 45, 2000, (pp.109-146), pp. 122-123, a demonstração da existência de Deus neste livro tem também como objetivo mostrar a necessidade da graça (II, 19, 52-53) para a vontade se tornar boa vontade.

⁹⁶ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2007, (p. 542), p. 32, nos esclarece afirmando que “Na realidade, ao tomar os textos de Agostinho, o que se lê não é que nenhum homem ignora a existência de Deus, mas que não é permitido a qualquer homem ignorá-lo. Em outras palavras, é possível que alguns homens de fato ignorem Deus, mas é uma deficiência deles, pois Deus lhes é presente e demanda apenas ser conhecido por eles”. Podemos dizer que a “prova da existência de Deus” para Agostinho é uma etapa para se provar outras questões, dado que a existência de Deus em hipótese alguma é questionada por ele. Podemos afirmar também que esta prova está inserida na visão de Agostinho para compreender as coisas dadas pela fé.

⁹⁷ Cf. *De Lib. Arb.* II, 3, 7.

⁹⁸ Cf. *De Lib. Arb.* II, 3, 8.

⁹⁹ Cf. *De Lib. Arb.* II, 3, 8.

divisão dos sentidos exteriores, e sobre a sua própria constituição¹⁰⁰. Isto é o que Agostinho denomina (b) conhecimento racional.

Há uma hierarquia entre os sentidos corporais, sentido interior e a razão. Por exemplo, pode-se dizer que o objeto percebido seja algo que apenas exista, e que possua um corpo que seja percebido pelos sentidos¹⁰¹. Os seres que percebem pelos sentidos exteriores, dado que têm percepção, possuem, além da existência, a vida, o que os torna superiores aos corpos inertes. Os seres que possuem vida (animais e homens) também possuem o sentido interior, que subordina e organiza os sentidos exteriores, direcionando-os ou não, por exemplo, aos objetos exteriores¹⁰², ou, nas palavras do próprio Agostinho: “[...] o sentido interior julga os sentidos do corpo, que ele aprova a integridade e exige um débito¹⁰³”. Assim, o sentido interior é superior aos sentidos corporais por subjugar-los, e, por sua vez, a razão será superior ao sentido interior por também julgá-lo, sendo, pois, superior:

O fato é que os corpos, os sentidos corporais e o sentido interior são inferiores a ela (razão), sejam eles uns melhores que os outros. A razão é superior a todos, pois ela constata tudo isto. Porque, certamente, de nenhum modo, poderia hierarquizá-los, a não ser pelo próprio juízo da razão¹⁰⁴.

O homem, único ser dotado de razão, tem a capacidade de julgar todas aquelas coisas inferiores, colocando-se acima dos outros seres que, apenas existem (seres inanimados), ou que existem e vivem (animais), pois o homem, além de possuir a existência e a vida, possui a inteligência, que é o mesmo que possuir a mente/alma racional (“*mens rationalis*”)¹⁰⁵. A hierarquização dos seres proposta por Agostinho está terminada. Há algo acima da razão?

¹⁰⁰ Cf. *De Lib. Arb.* II, 3, 9.

¹⁰¹ Note-se que o objeto puramente corporal percebido é inferior ao sentido que lhe percebe. O primeiro existe, o segundo vive e existe.

¹⁰² Cf. *De Lib. Arb.* II, 5, 11-12.

¹⁰³ *De Lib. Arb.* II, 5, 12: “[...] sensum illum interiore de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem probat, et debitum flagitat”

¹⁰⁴ *De Lib. Arb.* II, 6, 13: “Namque in iis ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat? quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret.”

¹⁰⁵ *De Lib. Arb.* II, 6, 13: “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” (Já que, então,

Fica claro que o caminho para se buscar algo acima da razão é se elevar acima do homem, dado que a razão é aquilo que há de melhor no ser humano. Procurar algo acima da razão não significa encontrar Deus propriamente, pois, para se encontrar Deus, deve-se tê-lo como aquilo que não há mais nada superior¹⁰⁶. Assim, a busca por Deus será concluída se houver algo acima da razão, e que não seja superior a Deus.

Após caracterizar cada um dos sentidos corporais¹⁰⁷, Agostinho se volta para o conhecimento da razão, o que lhe permitirá chegar à verdade última, Deus. Se, por um lado, os objetos do conhecimento empírico são perecíveis, por outro lado, os objetos da razão têm como característica a inalterabilidade¹⁰⁸. Em outras palavras, os objetos da razão são verdadeiros, são proposições necessárias e imutáveis¹⁰⁹. Como exemplo de conhecimento racional, Agostinho descreve a soma sete mais três, que sempre e em todo lugar será dez, e que será apreendida por todos que possuem razão¹¹⁰, uma vez que as leis dos números não podem ser fruto da captação dos sentidos, que apreendem o que é perecível. Tal como os números, outras tantas verdades podem ser alcançadas pela razão, caracterizando-se por serem imutáveis e necessárias. Tais verdades constituem a sabedoria (“*sapientia*”), que está presente em todos os seres humanos¹¹¹. Com a afirmação da noção de sabedoria, Agostinho tem em mente duas colocações: a) afirmar que esta sabedoria é mesma coisa que verdade (“*veritas*”), pela qual se apreende e contempla o sumo bem (“*summo bono*”), e que, inevitavelmente, torna a pessoa feliz¹¹²; b) afirmar que todos os homens possuem uma

acima da própria natureza (vontade) não está, nem o que só vive, nem o que só pensa, como é o corpo inanimado; que precede a própria natureza que não existe somente, mas também vive, e não pensa, como é a alma dos animais, e, ainda uma vez, que precede aquilo que, simultaneamente, existe, vive e pensa, tal como a alma racional do homem”.)

¹⁰⁶ Cf. *De Lib. Arb.* II, 6, 13-14. GILSON (2007), p. 39, confirma esta última afirmação ao dizer que “Entretanto, santo Agostinho percebeu, com uma notável profundidade metafísica, que descobrir uma realidade superior ao homem não é necessariamente descobrir Deus. Com efeito, toda nossa busca tende a um ser necessário, imutável, eterno, tal que não exista nada de maior e que por consequência seja Deus. Então, não é suficiente ultrapassar no homem algo tal que o que se encontre além dele possa ser Deus”.

¹⁰⁷ Cf. *De Lib. Arb.* II, 7, 15-19.

¹⁰⁸ Cf. *De Lib. Arb.* II, 8, 20.

¹⁰⁹ Cf. GILSON (2007), p. 40.

¹¹⁰ Cf. *De Lib. Arb.* II, 8, 21.

¹¹¹ Cf. *De Lib. Arb.* II, 8, 23.

¹¹² *De Lib. Arb.* II, 9, 26: “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” (Como, então, consta-nos querer ser felizes, assim consta-nos querer ser sábios. Ninguém, pois, é feliz, a não ser com o Sumo Bem, que se conhece e possui na própria verdade, que chamamos sabedoria.). De certa maneira, nesta primeira noção de sabedoria, Agostinho retoma a

única e mesma sabedoria, que comunica a mesma verdade a todas as razões¹¹³, o que reforça a noção de que as diferentes razões são capazes de chegar àquelas noções que não dependem do tempo e espaço para se situar, como afirma Agostinho:

Do mesmo modo, para viver justamente, deve-se subordinar as coisas inferiores aos superiores, e saber comparar a parte das partes, e atribuir o que é próprio de cada coisa [...] Quem pode negar ser o incorruptível melhor que o corruptível, o eterno melhor que o temporal e o inviolável melhor do que o violável¹¹⁴?

As leis eternas, trabalhadas no Livro I, passam a ser interpretadas como princípios de sabedoria, que são incriadas e imutáveis. Tanto estes princípios, quanto os números, que estão acima da razão humana, mas que são apreendidas por ela, têm uma fonte que não pode ser o homem, ser perecível e mutável. Em suma, verdades matemáticas e morais têm uma única fonte de origem, já que as razões humanas chegam às mesmas verdades: “É por isso que, de nenhum modo, tenhas negado existir uma verdade imutável, e que contém

transvalorização em relação aos gregos quanto à noção de sabedoria, feita no diálogo *De Beata Vita*: “Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor I, 24): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc convivium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: Ego sum Veritas (Jo 14, 6). Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: Veritas. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum” (Mas que sabedoria será digna deste nome, a não ser a Sabedoria de Deus? Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (1Cor 1, 24); e o Filho de Deus, evidentemente é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus. Sobre isso, todos nós já concordamos, no início de nosso festim. Mas na vossa opinião, qual há de ser essa Sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’. Ora a Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida. E tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Está escrito: “A Verdade!” Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade, será Feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus). Sabemos, pois, que Agostinho, mesmo sem ainda explicitar, entende o sumo bem como Deus, o que, claramente, diferencia a concepção de sumo bem neste Livro II do *De Libero Arbitrio* ao Livro I, que tomava a boa vontade como sumo bem.

¹¹³ Cf. *De Lib. Arb.* II, 10, 28.

¹¹⁴ *De Lib. Arb.* II, 10, 28: “Item, iuste esse vivendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda [...] Quid incorruptum melius esse corrupto, aeternum temporali, inviolabile violabili, poteris negare?”

todas as coisas que são verdadeiras e imutáveis”¹¹⁵. Se há uma verdade que é princípio das verdades apreendidas pela razão, claramente, a verdade (fonte) é superior à razão (receptora)¹¹⁶, transcendendo-lhe.

Ao explicitar o que seja a verdade, Agostinho irá, antes de concluir a “prova da existência de Deus”, associar verdade e liberdade (“*libertas*”): “Isso é nossa liberdade: estar submetido à verdade; e é o nosso próprio Deus que nos liberta da morte, da condição de pecadores¹¹⁷”. Estar submetido à verdade é poder viver sem se preocupar em perder Deus (Verdade e Sabedoria), bem que não se pode perder independentemente da vontade, diferentemente dos bens inferiores e passageiros. Há uma mudança de perspectiva em relação ao Livro I, onde o objeto que não pode ser perdido independentemente da vontade era a própria vontade. A posse de Deus é o que oferece segurança aos homens, e é o único objeto no qual a vontade deve se voltar a fim de se tornar livre. Há uma diferença entre liberdade e livre arbítrio; diferença esta que se tornará essencial para o perfeito entendimento da noção de vontade em Agostinho. Se livre arbítrio é a possibilidade de escolha, liberdade é escolher o bem, e escolher o bem é escolher a Deus. Deve ser observado neste momento, que Agostinho não explicita a noção de graça neste trecho, como elemento importante para a liberdade humana. Tal perspectiva ficará mais clara em outras ocasiões.

A “prova da existência de Deus” é um passo para que se possa retornar à questão da vontade. A prova é concluída com a verificação de que existe algo superior à razão, e que não há nada superior a esta descoberta. Concluindo: “Existe, pois Deus, e ele é sumo e verdadeiro. Na verdade, não é somente indubitável, mas testemunhado, e, também, certo, tanto quanto sabemos até aqui, que atingimos este conhecimento de forma tenuíssima¹¹⁸”. Agostinho faz valer seu lema do “crer para entender e entender para crer”, mas expõe, consolado, que qualquer prova da existência de Deus não é capaz de tocar na essência do

¹¹⁵ *De Lib. Arb.* II, 12, 33: “Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem”.

¹¹⁶ Cf. *De Lib. Arb.* II, 12, 34.

¹¹⁷ *De Lib. Arb.* II, 14, 37: “Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati”.

¹¹⁸ *De Lib. Arb.* II, 15, 39: “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”.

Deus Uno-Trino. Além do mais, nesta passagem, é como se Agostinho percebesse que aquele “ímpio” que não acredita em Deus (Sl 52, 1) não será convencido pelo entendimento, pois, como ele mesmo diz no início da “prova” do *De Libero Arbitrio*: “A não ser que antes acredite, é que se poderá conhecê-lo (a Deus)¹¹⁹”. A questão de fundo sobre a crença ou não na existência de Deus passa pelo livre arbítrio da vontade.

Comprovada a existência de Deus, guardando as ressalvas do próprio Agostinho, nosso pensador irá pressupor que Deus é o criador de todas as coisas. A criação é mutável, porque sai do nada, e porque tende ao nada. Nesse sentido, a criação não possui a mesma perfeição ontológica de Deus. Isto significa que Deus não precisa de nada, ele é todo perfeito, por isso, imutável. Entretanto, a criação é imperfeita, no sentido de que é mutável, e sendo mutável é capaz de caminhar em alguma direção para atingir a perfeição¹²⁰. Como seres imperfeitos, as coisas criadas não têm a capacidade de se auto-aperfeiçoarem, o que significa que o homem, e todas as coisas criadas, recebem sua perfeição do criador, que governa tudo com sua providência¹²¹. Isto significa que todos os seres, perfeitamente hierarquizados no início da exposição de Agostinho (como: a- os que existem; b- os que existem e têm vida; c- os que existem, têm vida e inteligência), são criados e governados por Deus¹²². Todos os bens são criados por Deus, desde a parte mais ínfima da criação até o homem e os anjos. Duas das três questões propostas no início da argumentação estão respondidas: a) Deus existe e b) todos os bens são oriundos de Deus. A terceira questão nos possibilita retornar ao nosso objeto de estudo: c) A vontade é um destes bens criados por Deus? A resposta às duas primeiras questões propostas no início do Livro II, por consequência, responde à terceira questão¹²³: c) A vontade é um bem criado por Deus, pelo fato de que Deus existe e é o criador de todos os bens (todas as coisas criadas).

¹¹⁹ *De Lib. Arb.* II, 2, 6: “[...] nisi ante crediderit quod est postea cogniturus”.

¹²⁰ *De Lib. Arb.* II, 17, 45: *Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim* (“Pois toda coisa mutável, também é necessário que seja formada. Do mesmo modo, por outro lado, dissemos mutável o que podes mudar, assim, o que tenha sido chamado formado pode formar”).

¹²¹ Cf. *De Lib. Arb.* II, 17, 45.

¹²² Cf. *De Lib. Arb.* II, 17, 46.

¹²³ Cf. *De Lib. Arb.* II, 18, 47.

A solução de Agostinho sobre o problema do mal irá passar pela maneira como o homem lida com os bens criados por Deus. Por exemplo, as mãos, os pés e os olhos são considerados bens em si, pois, além de terem sido feitos por Deus, fazem parte do ordenamento do corpo, entretanto, os homens têm a capacidade de praticarem atos maus com suas mãos, pés e olhos¹²⁴. Isto significa que estas partes do corpo são más? Não nos parece. É interessante anteciparmos que Agostinho, em suas obras contra os pelagianos, e, principalmente, contra Juliano, defenderá esta mesma tese frente o matrimônio. O matrimônio é um bem dado por Deus, logo, não pode ser considerado um mal, como os pelagianos interpretarão a visão de Agostinho. Mal é o que se faz equivocadamente no matrimônio. A mesma lógica será usada por Agostinho quanto à vontade: “[...] assim, sobre a livre vontade, sem a qual ninguém pode viver retamente, ser bom e ser divino, é preferível censurar aqueles que usam mal este bem, do que declarar que não devesse ter sido dado”¹²⁵.

Além de ilustrar a vontade como um bem criado por Deus, Agostinho chama a atenção para algo que dissera no início deste Livro II (II, 1, 3), ou seja, sem a vontade ninguém é capaz de viver de modo reto, e é, justamente, pelo fato de se poder usar bem a vontade, que ela pode ser considerado um bem. Este ponto é frisado por Agostinho ante Evódio:

[...] e duvidar sobre o livre arbítrio, sem o qual não se pode viver retamente, mesmo que vivam péssimos? E, certamente, agora responda, por favor, o que a ti é visto ser em nós o melhor: aquilo que se pode viver reto; ou aquilo sem o qual não se pode viver reto¹²⁶?

A questão que se levanta com a dedução de que a vontade é um bem criado por Deus é dramática, pelo fato do homem poder usar bem ou mal a vontade. O homem comete o mal pela vontade, mas, também, faz o bem com esta mesma vontade. Isto significa que a

¹²⁴ Cf. *De Lib. Arb.* II, 18, 48.

¹²⁵ *De Lib. Arb.* II, 18, 48: “[...] 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”.

¹²⁶ *De Lib. Arb.* II, 18, 49: “et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest”.

vontade é um bem, mas um bem que pode ser usado mal. Certamente, a vontade se diferencia de bens que só podem provocar boas ações nos indivíduos, a saber: a justiça e as virtudes cardeais. A posse desses bens torna, necessariamente, reta a ação dos seres humanos. Por esta razão, estes bens são chamados de excelentes. De certa forma, Agostinho retoma àquela perspectiva trabalhada nas definições das virtudes no Livro I, onde mostra que o homem virtuoso pode, “inevitavelmente”, praticar boas ações ao possuir as virtudes. Em contrapartida, os bens do corpo são bens mínimos, pois, em si mesmos, não são capazes de permitirem que a vontade aja de maneira reta. É necessário o bem “vontade” para se agir bem, mas ele também é capaz de má ação, por isso, não pode ser considerado um bem excelente em si, mas um bem médio. A nomeação “bem médio” pode ser entendida como um bem que é um meio termo entre o bem e o mal, pois pode-se usá-lo bem ou mal¹²⁷.

Falta-nos detalhar o que significa para a vontade fazer o bem ou fazer o mal (pecado). Se no Livro I o homem feliz é o amante de sua boa vontade, neste livro II, há uma mudança de perspectiva. A vontade é caracterizada por se voltar aos diferentes objetos, sejam os criados ou o próprio Deus. Sendo assim, a vontade é boa quando se dirige ao único bem imutável, que está disponível em comum a todas as vontades: Deus. Possuir a Deus é o mesmo que possuir a Verdade, Sabedoria e Sumo Bem, que, inevitavelmente, gera a vida feliz¹²⁸. Agostinho explicita aquilo que vimos¹²⁹ estar presente na obra *De moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, de 388. Esta noção será retomada em toda sua obra posterior. A posse de Deus gera todas as virtudes cardeais, que só podem ser usadas bem. A boa escolha da vontade passa pela escolha de Deus. Voltar a vontade para quaisquer outros bens é o que podemos denominar pecado, ou seja:

A vontade, porém, desviada do bem imperecível e universal, e, voltada para um bem particular, exterior ou inferior, peca. Volta-se ao particular, quando presume estar no seu poder. E, dirige-se ao exterior, quando se preocupa em conhecer as coisas que não lhe são pertinentes; e, dirige-se aos inferiores, quando se deleita ao prazer dos

¹²⁷ Cf. *De Lib. Arb.* II, 19, 50.

¹²⁸ Cf. *De Lib. Arb.* II, 19, 52.

¹²⁹ Vide nota 26.

corpos. E, assim, o homem é soberbo, curioso e feito lascivo, e é acolhido a uma vida própria, que, em comparação à vida superior, é morte¹³⁰.

Todo pecado consiste no afastamento de Deus, pela vontade, que se volta aos objetos passageiros e inferiores. Desta forma, a bela passagem citada acima nos descreve o pecado de ontem, de hoje e de amanhã, o que significa que, sem citar o acontecimento mortal para a humanidade, Agostinho descreve também as causas do pecado original: soberba, curiosidade e devassidão. Estas três causas do pecado são retiradas da Epístola de João: “Pois tudo o que há no mundo – os maus desejos da carne, a cobiça dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo¹³¹”. Agostinho, em sua análise nas *Confessiones*, irá tomar este trecho como síntese de todos os pecados humanos¹³². Estes são os equívocos do homem pecador: voltar-se para si, voltar-se para as coisas do mundo e voltar-se para o corpo. Agostinho, ao narrar a atitude do homem pecador, pensa na queda de Adão e nas consequências para a vida humana, que, antes, é morte.

Ao descrever o pecado, Agostinho não está condenando as coisas do mundo, e nem pode fazê-lo, pois Deus é o criador de todos os bens, incluindo a faculdade da vontade. Como diz o próprio Agostinho: “O mal é a própria aversão ao bem imutável e conversão aos bens mutáveis¹³³”. O pecado é a inversão de valores, por assim dizer, que a vontade faz em relação aos objetos, pois deve preferir um bem imutável em relação a um bem mutável. A inversão também pode ser vista como uma perversão da vontade¹³⁴. Certamente, Deus está eximido de ser o causador do pecado. Por que o homem escolhe o mal? Em outras palavras, por que o homem não quis permanecer em Deus? Agostinho sente a grande

¹³⁰ *De Lib. Arb.* II, 19, 53: “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.

¹³¹ 1 Jo 2, 16.

¹³² Cf. p.ex, *Conf.* II, 6, 13.

¹³³ *De Lib. Arb.* II, 19, 52: “Sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona”.

¹³⁴ É assim que denomina NOVAES FILHO, Moacyr Ayres, *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, (p.378), p.292: “Que movimento então gera o mal? Na verdade este movimento é a renúncia ao impulso, ou vocação natural, de procurar e se dirigir ao Criador. O mal consiste em a vontade voltar as costas ao rumo que deveria tomar segundo sua natureza. Se o impulso correto pode ser qualificado de conversão, analogamente, o mal será caracterizado como perversão da vontade, isto é, não apenas um movimento diferente, mas uma ausência de movimento, que ofende, que contraria a natureza dela mesma, vontade.

dificuldade que é responder a estas questões, ao afirmar que não sabe porque o homem se volta para o pecado, que é um nada. Nosso autor, ao pensar o pecado como nada, tem em vista o mal ontológico, tal como responderam os neoplatônicos, e como ele próprio irá reinterpretá-los no Livro VII das *Confessiones*. Ao afirmar que o pecado é nada, Agostinho, mais uma vez, exime Deus de ser a causa do pecado, dado que Deus é o criador, e, por conseguinte, aquele que dá o ser, e nunca o não ser¹³⁵. É pelo querer da vontade que o homem peca, isto é, se volta para o nada. Este será o ponto de partida para o Livro III do *De Libero Arbitrio*, que passaremos a analisar a seguir.

No final do Livro II Agostinho deixa bem claro, apesar de não aprofundar neste momento, como fará nas obras antipelagianas, que o homem tem o “poder” de pecar, mas apenas Deus pode reerguê-lo com sua graça:

Entretanto, visto que, do mesmo modo, o homem foi ferido mortalmente por vontade própria, assim também não pode, por vontade própria, levantar-se. Do alto estende-se a nós a mão direita de Deus, isto é, o Nosso Senhor Jesus Cristo, que seguramos com firme fé, esperamos com certa esperança, e desejamos com ardente caridade¹³⁶.

Aquela vida de morte, vida atual, passa pela queda da vontade. A graça entrará como um elemento catalisador da vontade. Sobre a queda da vontade, esperemos nossa análise do Livro VIII das *Confessiones*, e sobre a graça, aguardemos nossa análise a partir da obra *De Diversus quaestionibus ad Simplicianum*. Por enquanto, Agostinho não explicita nenhuma destas questões, pressupondo-as, apenas.

1.4- PORQUE A VONTADE PECA E QUAIS AS CONSEQUÊNCIAS?

A insistência de Evódio em saber se existe algo que force a vontade a se voltar para os bens percíveis, possibilita Agostinho um terceiro Livro da obra *De Libero Arbitrio*. Se a vontade, por natureza ou necessidade, peca, então não se pode condenar a vontade por se

¹³⁵ Cf. *De Lib. Arb.* II, 20, 54.

¹³⁶ *De Lib. Arb.* II, 20, 54: “Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; correctam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus”.

voltar aos bens inferiores, não há culpa da vontade¹³⁷. Agostinho, ao levantar a culpabilidade da vontade, tem em mente as consequências do pecado de Adão. Pela primeira vez, Agostinho passa a falar pecado de origem (“*peccato originalis*”), tema este que será recorrente em nossa análise posterior.

Um movimento natural é, por exemplo, o movimento da pedra para baixo¹³⁸. Dado que sua natureza lhe impele a cair, obviamente, não se pode condenar tal “ato” da pedra, pois ela, inevitavelmente, tende para baixo. Caso a vontade humana tendesse, por exemplo, para os objetos inferiores; se fosse algo inevitável de sua natureza, não se poderia, em hipótese alguma, condenar a vontade por tal movimento. Isto significa que a vontade tem o poder de se voltar para as coisas inferiores a Deus¹³⁹. Estes dois exemplos mostram a diferença entre um movimento natural, necessário, ou, violento da pedra, e um movimento livre da alma, que pode, ela mesma, optar entre os vários objetos aos quais se dispõem, não sendo forçada a fazer tais movimentos, tendo, pois, um auto-controle¹⁴⁰.

De certa forma, a questão levantada acima irá possibilitar a análise de um problema que atormentou o pensamento anterior a Agostinho¹⁴¹, mas que será retomado com muita

¹³⁷ Cf. *De Lib. Arb.* III, 1, 1.

¹³⁸ Cf. *De Lib. Arb.* III, 1, 1.

¹³⁹ Cf. GILSON (2007), p. 279.

¹⁴⁰ Sobre o exemplo concebido por Agostinho da diferença de movimento entre uma pedra e a vontade da alma, afirma WETZEL (1992), p. 77: “The two cases are alike, Augustine supposes, because in each case the origin of motion can be attributed properly to the moving subject. The stone is not moved by an external force in its downward flight; hence its movement originates with it. The soul is in no way compelled or coerced to seek its beatitude in temporal things; hence its movement is similarly a self-movement. The cases differ, however, in that the soul alone has the capacity to arrest its motion. Whereas the stone necessarily moves downward in a free fall, the soul can resist whatever attraction drawn it towards inferior satisfactions. This ability of the soul to control its own movement establishes the crucial difference between the voluntary self-movement of a rational being and the natural self-movement of a stone”. Ver também THONNARD, François-Joseph. *La notion de liberté en philosophie augustinienne*. in: *Revue des études augustinienne*, Vol. XVI, 3-4, 1970, (pp.243, 270), pp.250-251: “[...] le mouvement *violent*, imposé à la pierre du dehors, par celui qui la lance vers le ciel, opposé au mouvement *spontané* qui vient du mobile lui-même (ab intrinseco) ; et dans ce dernier, il distingue nettement le mouvement *naturel* qui est *nécessaire*, parce qu’on est entraîné par lui sans pouvoir le dominer, comme la pierre qui tombe ; et le mouvement *volontaire* que est *libre*, parce que l’agent est capable de le diriger et de l’arrêter”.

¹⁴¹ COSTA (2002), p.333, faz uma síntese dos pensamentos aos quais Agostinho se deparou sobre questão da relação entre presciência divina e a liberdade dos atos humanos: “Contra o determinismo materialista dos maniqueus que negavam tanto a presciência divina como a liberdade humana; contra o fatalismo dos astrólogos e dos matemáticos, que também negavam a liberdade do homem e atribuam 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 atribuía tudo à liberdade da vontade e,

propriedade pelo próprio Agostinho, em meio à polêmica antimaniquêa¹⁴²: a relação entre presciência divina e a liberdade dos atos humanos. Mais uma vez, levanta-se a questão de uma possível necessidade da vontade, o que eliminaria sua responsabilidade por seus atos. Nas palavras de Evódio: “[...] de que modo pode ser que Deus tenha a presciência de todo o futuro, e que nós não pequemos por necessidade¹⁴³?” O fato de Deus ter onisciência, incluindo o primeiro pecado humano, não decorre que isto adveio necessariamente? É possível coexistir uma vontade livre e a presciência divina? Os argumentos implícitos nestas questões são de que: a) Deus conhece todas as coisas desde sempre, pois ele é onisciente, o que significa que as coisas ocorreriam, necessariamente, em relação ao conhecimento de Deus; b) a vontade, para ser responsável pelos seus atos, não deve ser coagida; c) não é possível conciliar o conhecimento de Deus, que tornaria as coisas necessárias, e uma vontade humana livre; d) ou se exclui a presciência divina, ou se exclui os atos voluntários livres, o que, por sua vez, excluiria a culpa do homem sobre o pecado cometido pela vontade¹⁴⁴.

Para salvaguardar a presciência divina, Evódio, não vendo possibilidade de conciliação entre presciência divina e livre vontade, exclui a liberdade da vontade, e, por

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 divina”.

¹⁴² Apesar da questão entre presciência divina e/ ou o determinismo da vontade ser um problema que nos remete a várias escolas e pensamentos anteriores a Agostinho, claramente nosso autor tem como maior adversário no *De Libero Arbitrio* o fatalismo do pensamento Maniqueu, como enfatiza ARMAS, Fr. Gregório, O. R. S. A., *Teologia agustiniana del pecado*. in: Augustiniana, 1956, Vol. I. (169-186), p.174: “San Agustín empléu toda la agudeza de su genio en reivindicar a Dios de la blasfemia maniquea que le imputaba los pecados humanos. Admitida la hipótesis fatalista, no existe pecado alguno, pues el hombre no hace sino lo que necesariamente debe hacer em virtud de una invencible exigencia de la propia naturaleza”.

¹⁴³ *De Lib. Arb.* III, 2, 4: “[...] quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus”

¹⁴⁴ *De Lib. Arb.* III, 3, 6: “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: an aliquid aliud te movet?” (“Certamente, já que tal coisa te move e tal coisa te assombra, de modo que não seja contraditório e repugnante, que Deus prevaja todo o futuro, dizes, que é necessário que o homem peque. Se, porém, não está pecando no arbítrio da vontade, peca na inevitável e imóvel necessidade. Por onde raciocina, é claro que se conclui: ou nega-se, impiamente, que Deus não prevê todo o futuro, ou, se tal coisa não podemos negar, confessa, o pecado não pela vontade, mas pela necessidade. Outra coisa te move?”)

consequência, a culpa do homem em relação ao pecado¹⁴⁵. Caberá a Agostinho o acordo entre presciência divina e liberdade da vontade. Este acordo consistirá na coexistência destas duas coisas.

Agostinho quer excluir a noção de que haja uma possível necessidade das próprias ações divinas. Se Deus tem a presciência de todas as coisas, ele também teria, previamente, o conhecimento de suas ações, logo, Deus não agiria com liberdade, mas por necessidade. O embaraço da questão leva Evódio a recuar e afirmar que sua fala inicial só se remete às criaturas¹⁴⁶. Prossequindo seu raciocínio, Agostinho retoma a noção daquele desejo universal humano de possuir felicidade. O desejo de atingir a felicidade é de cada um dos indivíduos humanos, mesmo que tal desejo só se realize pela vontade de Deus em sua presciência. Entretanto, ninguém é feliz, sem querer ser feliz, e este querer depende da faculdade da vontade de cada indivíduo. Este mesmo raciocínio está presente em uma vontade livre que escolhe mal. O fato de Deus prever a queda do homem, não significa que Deus tenha obrigado o homem a pecar¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. *De Lib. Arb.* III, 3, 6.

¹⁴⁶ Cf. *De Lib. Arb.* III, 3, 6. Apesar de não aprofundarmos neste momento sobre a liberdade divina, sugerimos a obra supra citada de THONNARD (1970), pp. 245-249 sobre este tema. Podemos dizer que o autor afirma que Agostinho explora a liberdade divina a partir da liberdade humana, pois o homem é criado à imagem e semelhança de Deus. As características principais da vontade divina são ser: a) Sans obstacle: “Dieu pur Esprit, agit toujours par sa volonté, et celle-ci est libre, parce qu’il est *tout-puissant*, rien ne peut lui résister” (p.247); b) Sans besoin: “Dieu, évidemment, qui est la plénitude de perfection, n’a besoin de rien [...]” (p. 248); c) Sans aucun défaut: “La même évidence métaphysique montre que toute décision libre de Dieu sera conforme au bien moral. Il est rigoureusement impossible à celui qui est le Bien par essence de choisir ce qui est *peche* ou même ce qui implique la moindre imperfection morale [...]” (p.248).

¹⁴⁷ *De Lib. Arb.* III, 3, 7: Nos dizes do próprio Agostinho: “[...] sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum. Cum igitur praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit quam ille praescivit, alioquin nulla praescientia est; non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a veritate seclusum, non te volentem beatum futurum. Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit”. ([...] mas, digo que, quando no futuro ficares feliz, não é independentemente da tua vontade, mas, através da tua vontade. Já que, por conseguinte, Deus é presciente de tua futura felicidade, e, nem de outra maneira alguém pode fazer o que ele previu, se não, de outra maneira, não seria presciência. Contudo, não são, por este fato, condições para pensar que você irá ser feliz, se não quiser a felicidade futura. Seria um absurdo e longe da verdade. Do mesmo modo, porém, a tua vontade de felicidade, com a tua cooperação para esta felicidade, não a retira a presciência de Deus, que hoje está certa sobre o futuro de tua felicidade. Assim, também, a vontade culpável, se alguém no futuro verificar em ti esta razão, não deixará de ser tua vontade, ainda que Deus tenha previsto seu futuro”.)

Pode-se perceber que, mesmo sendo Deus aquele que garante a felicidade humana, está no poder do homem o querer a felicidade, como também está no poder do homem o desejo a outro objeto qualquer. Este querer é a atividade da vontade, e é este querer que pode garantir a liberdade da vontade. Percebermos a relação íntima entre querer, poder e liberdade:

[...] pois, podemos dizer que nós não temos o poder, a não ser, durante o tempo, em que está presente em nosso querer. Queremos, mas se a própria vontade deixar de atender a nós, evidentemente não queremos. E se é absurdo que não queremos quando queremos, está, evidentemente, presente naquele querer a vontade. E está no poder, apenas o ato que está presente em quem quer. A vontade, então, não é nossa vontade, a não ser que estivesse em nosso poder. Efetivamente, o que está em nosso poder, é pela nossa liberdade. Não é, pois, por nossa liberdade, o que não temos em nosso poder, e, não pode não ser, o que temos no poder ¹⁴⁸.

Mais do que uma contraposição entre a vontade e a presciência divina, o fato de Deus prever, por exemplo, a falta do ser humano, é algo que garante a escolha da vontade, pois, de maneira alguma, Deus obrigou o homem a pecar, apesar de saber, desde sempre, que o homem pecaria; assim como, também, poderia saber, desde sempre, que o homem não pecaria. O fato da vontade ter o “poder” de sua escolha indica a possibilidade que o homem tinha de pecar ou não pecar: “assim, Deus a ninguém conduz ao pecado, porém prevê aqueles que pecarão pela própria vontade¹⁴⁹”. Desta feita, a resposta à questão “por que o homem peca?” é: vontade.

O primeiro homem a pecar foi o primeiro homem criado, Adão, e, com ele, toda a humanidade. Este pecado é chamado pecado original. A partir deste ponto, no restante de nossa análise sobre a vontade na obra *De Libero Arbitrio*, passaremos a analisar a vontade após a primeira queda. Podemos dizer que a análise de Agostinho sobre a vontade nos livros I e II dizem respeito à vontade antes da queda, isto é, a vontade como uma faculdade plena, sem restrições ou problemas. Por isso, os pelagianos viram com bons olhos a obra

¹⁴⁸ *De Lib. Arb.* III, 3, 8: “[...] non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus[...]”.

¹⁴⁹ *De Lib. Arb.* III, 4, 9: “[...] ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt”.

De Libero Arbitrio, pois, em muitos aspectos, era conveniente aos seus pensamentos. Nosso exame a seguir sobre o livro III é importante para captar as primeiras impressões de Agostinho sobre a intrigada questão do pecado original e suas complicações para a faculdade da vontade.

O homem pecador está inserido em uma ordem universal, difícil de ser notada pela razão finita e limitada do ser humano. Se Deus, em sua presciência divina, sabe que a vontade escolherá o mal, por que criar a vontade como ela é? Por que não fazer a vontade “melhor”? Ou, nas palavras de Evódio: “[...] como não atribuir ao Criador tudo o que seja feito necessariamente em suas criaturas¹⁵⁰”? Tal visão questiona, ao mesmo tempo, a ordem do universo e a onipotência divina. A primeira postura proposta por Agostinho ante a tal questionamento é a piedade (“*pietatis*”) de conceder graças ao criador por todas as coisas criadas¹⁵¹. Em se tratando da vontade humana, é próprio dela ter o poder de pecar ou não, dentro do que fora estabelecido pelo ordenamento divino. Dentro deste ordenamento pode-se perceber sobre a criatura homem que: “[...] perdeu voluntariamente a felicidade com o pecado, mas não está perdido a recuperação da felicidade¹⁵²”. Esta frase é um complemento da situação do homem, que Agostinho já tratara no final do Livro II¹⁵³, isto é, que o homem peca, mantém a possibilidade de contemplar a Deus, mas depende de uma ajuda exterior à sua vontade para realização desta contemplação: a graça. É importante notar que, mesmo nesta condição miserável, dentro da hierarquia dos seres, a alma pecadora é superior aos objetos meramente corporais¹⁵⁴.

Ao falar da ordem universal no momento em que retoma a noção de pecado original no livro III, Agostinho tem a pretensão de afirmar, mesmo sem perceber ou dissertar adequadamente sobre a situação do homem atual (como fará na luta contra os pelagianos), que o universo se mantém na ordem dirigida por Deus, através de sua

¹⁵⁰ *De Lib. Arb.* III, 5, 12: “[...] quomodo non Creatori deputandum sit quidquid in eius creatura fieri necesse est.”

¹⁵¹ Cf. *De Lib. Arb.* III, 5, 12.

¹⁵² *De Lib. Arb.* III, 5, 15 : “[...] amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate”.

¹⁵³ Cf. *De Lib. Arb.* II, 20, 54.

¹⁵⁴ Cf. *De Lib. Arb.* III, 5, 16.

providência. Nesse sentido, a própria queda e o pecado têm razão de ser dentro deste universo criado, já que nada está fora do alcance de Deus criador¹⁵⁵.

Como o próprio Agostinho afirma, o pecado tem duas fontes: a) o pensamento espontâneo; b) a persuasão de outro. A segunda fonte leva em consideração o ocorrido entre Adão, Eva e o Demônio: o homem foi persuadido pelo Demônio a cometer o pecado original. O que há de comum entre estas duas fontes, é que ambas são cometidas de modo voluntário. Cometer o pecado por si mesmo ou levar em consideração uma outra parte para se cometer o pecado, dependem da vontade de quem pecou¹⁵⁶. O segundo caso leva em consideração aquele que é persuadido por outro a cometer um pecado, como alguém que “aceitou” a persuasão, cometendo o ato com sua própria vontade. Este também é chamado de pecador¹⁵⁷. Tal visão exclui a inocência do homem frente ao Demônio, fazendo com que o homem “deva” pagar pelo pecado original. Por ter influenciado, o Demônio pagará de forma permanente, mas o homem, por ter sido influenciado, pagará com a possibilidade de salvação e restauração, por meio do Verbo de Deus encarnado¹⁵⁸.

Na ordem do universo, da qual todos os seres participam, também se encontra o homem. E como tudo o que Deus criou é bom, o homem, que possui uma vontade que pode pecar, também é bom. Assim, mesmo uma coisa que pode vir a ser pior, continua sendo algo bom na natureza¹⁵⁹, e este é o caso da vontade. Caso a vontade opte por permanecer em Deus, esta vontade é boa, caso opte por se afastar de Deus, torna-se má¹⁶⁰. Esta é uma particularidade da vontade, que, como tal, deve ser tomada como motivo de louvor ao Deus criador. A vontade se torna pecadora se possuir vício, se for contrária à sua natureza¹⁶¹,

¹⁵⁵ Cf. *De Lib. Arb.* III, 9, 26 :

¹⁵⁶ Cf. *De Lib. Arb.* III, 10, 29.

¹⁵⁷ STUMP, Eleonore, *Augustine on free will*. in: *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge: Cambridge University, 2001, (pp. 124-147), p. 145, nota 31: According to this passage, when someone does a morally culpable act, the ultimate cause of the act is the agent's own intellect and will, whether he has been persuaded by another or not. And even if he was persuaded by someone else, his own intellect and will remain the ultimate cause of his act. The attempts of A to persuade B to do something will have any force with B only B accepts A's persuasions.

¹⁵⁸ Cf. *De Lib. Arb.* III, 10, 29-30.

¹⁵⁹ Cf. *De Lib. Arb.* III, 12, 36. Conferir a influência que Agostinho sofreu do neoplatonismo sobre a gradação dos seres no Livro VII das *Confessiones*.

¹⁶⁰ Cf. *De Lib. Arb.* III, 12, 37.

¹⁶¹ Cf. *De Lib. Arb.* III, 13, 38.

que, neste caso, significa a vontade de se dirigir às coisas inferiores. Por isso, o homem racional, que possui uma vontade, é visto como pecador e culpado de suas más ações, pois abdica daquilo que lhe torna bom¹⁶². Não se pode falar em uma natureza pecadora intrínseca à vontade, pois ela fora criada para se voltar a Deus, a vontade não tinha necessidade de pecar. Na verdade, pecar é contrário à sua natureza. A vontade não é obrigada a pecar, pois, em última instância, ela, por sua escolha, cede ante às persuasões alheias. Desta feita, ninguém pode ser forçado por algo interno ou externo a pecar¹⁶³. Resta, portanto, que a causa do primeiro pecado é a vontade.

A análise de Agostinho sobre a queda original do homem no *De Libero Arbitrio* é um primeiro passo que Agostinho fará em relação a este complexo problema, que será retomado constantemente em suas obras. A análise do pecado original se deve ao fato de Agostinho afirmar que há mudanças significativas na natureza humana após a queda. Dentre estas mudanças encontra-se a situação atual da faculdade da vontade. Esta parte final do Livro III do *De Libero Arbitrio* é um prelúdio para nossa análise sobre a vontade no livro VIII das *Confessiones*, onde Agostinho dissertará sobre a vontade dividida. Só se entende esta situação conflitante da vontade atual, na visão de Agostinho, por causa do pecado original. Há uma contraposição entre a vontade criada por Deus, e a vontade corrompida após o pecado.

Na obra *De Libero Arbitrio*¹⁶⁴, Agostinho se remete, dentre outros, ao trecho da Carta aos Romanos de Paulo, que servirá de apoio para a sua constatação de que os homens, e ele mesmo, não são senhores de suas ações: “Não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero¹⁶⁵”. Por que a vontade não controla suas ações? Por que, mesmo sabendo o que deve fazer, o homem não consegue praticar? Seja por ignorância do que é o sumo bem, seja por falta de controle da vontade, o homem não mais consegue agir conforme sua natureza, pois está submetido à pena do primeiro pecado. Nas palavras de Agostinho: “Entretanto, tudo isto são dos homens, por aquela danação de morte que caem

¹⁶² *De Lib. Arb.* III, 15, 44.

¹⁶³ Cf. *De Lib. Arb.* III, 15, 44.

¹⁶⁴ Cf. *De Lib. Arb.* III, 18, 51.

¹⁶⁵ Rm 7, 19.

sobre eles. Na verdade, se não é isto pena dos homens, mas natureza, estes não são pecados¹⁶⁶”.

Tais condições descritas acima são “provas” para Agostinho de que o homem se encontra em um estado diferente de sua criação, provas no sentido de constatação, amparadas, primeiramente, nas Escrituras Sagradas. Este estado é fruto de uma pena justa aplicada por Deus, referente a um delito cometido pelo homem. Este estado atual é trágico, pois, como dissemos, não permite ao homem conhecer ou se voltar para aquilo que lhe é melhor, situação esta que Agostinho denomina com os nomes de ignorância (“*ignorantia*”), que se reporta à impossibilidade do intelecto em conhecer o sumo bem; e a falta (“*difficultate*”), que diz respeito à falta de autonomia da vontade¹⁶⁷:

Na verdade, realmente, existem para toda alma pecadora estas duas penas: ignorância e falta. Através da ignorância há o erro desonesto; pela falta, a tortura aflige. Mas, aprovar as coisas falsamente em lugar da verdade, errar sem querer, suportar a dor dos grilhões carnis, não podendo deixar de fazer as obras libidinosas, não é a natureza final dos homens, mas pena de condenação. Quando, por outro lado, se fala sobre a livre vontade reta, se fala, evidentemente, daquela vontade pela qual o homem foi feito¹⁶⁸.

Este trecho acima é paradigmático para que se compreenda a vontade atual como sendo algo incontrolável, e, também, para se perceber que as características trabalhadas até este ponto sobre a vontade dizem respeito à vontade com a qual o homem foi criado. Neste sentido, os pelagianos agem de grande má-fé ao utilizar textos diferentes do *De Libero Arbitrio* para desenvolver seus pontos de vista, mais de 15 anos depois do término da obra. A análise da vontade no Livros I, II e parte do Livro III diz respeito à vontade anterior à queda do homem. A vontade posterior à queda não tem mais a autonomia da vontade analisada nestes primeiros capítulos. O Livro III procura mostrar a situação do homem pós-queda. Por que o restante da humanidade sofre as consequências do primeiro pecado? Há

¹⁶⁶ *De Lib. Arb.* III, 15, 51: “Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt”.

¹⁶⁷ Cf. também STUMP (2001), p. 132: “Elsewhere, when Augustine is trying to explain why post-Fall human beings do not will the good, his explanation is couched in terms of intellect and will as well”.

¹⁶⁸ *De Lib. Arb.* III, 18, 52: “Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnis vinculi, non posse a libidinis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur”.

uma grande dificuldade para qualquer autor cristão responder a esta espinhosa questão, fato é que o homem atual já se encontra na ignorância do intelecto e na dificuldade em cumprir aquilo que a vontade determina.

O pecado de Adão é o pecado do homem que não cumpriu um preceito determinado por Deus. Através de sua vontade o homem tinha a capacidade de observá-lo, mas acabou negligenciando tal preceito, preferindo praticar o que Agostinho, juntamente com Paulo (Rm 1, 21), chama de insensatez (“*estultitia*”), afastar-se de Deus. Pelo fato de tal ato ser praticado com a vontade, o homem pode sofrer justamente¹⁶⁹.

A vontade só pode se direcionar se tiver algum objeto em foco. Tal visão coloca a vontade como uma faculdade que depende de algum objeto, que será encarado como um bem para a vontade. No caso de Adão ele opta por um objeto inferior à Deus, o que torna seu ato pecaminoso. Vejamos a seguir o importante trecho que demarca a vontade como algo que se move através de um objeto:

Entretanto, o que não estimula a vontade, não lhe provoca, a não ser aquilo visto. O que, porém, cada um aceita ou rejeita, está em seu poder, mas, por aquilo que a visão é tocada, não está no poder. É confessado que para o superior e para o inferior procura a alma tocar do sujeito racional, escolhendo uns ou outros, e que, pelo mérito, seguir-se-á a miséria ou a felicidade¹⁷⁰.

Pelo fato da vontade possuir autonomia para escolher um objeto é que Adão, mesmo no paraíso, pode escolher algo diferente de Deus. A vontade não pode estar condicionada, caso contrário, não teria mérito ou sanção que lhe coubesse.

¹⁶⁹ Cf. *De Lib. Arb.* III, 24, 72.

¹⁷⁰ Cf. *De Lib. Arb.* III, 25, 74 : Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur.

1.5 – CONSIDERAÇÕES SOBRE A FACULDADE DA VONTADE NO *DE LIBERO ARBITRIO*

A obra *De libero Arbitrio*, em relação ao problema da vontade, pode ser dividida em dois momentos distintos. No Livro I temos a “descoberta” da faculdade da vontade em Agostinho. Pode-se dizer que é a primeira teoria sobre esta faculdade no ocidente. A noção sobre a faculdade da vontade irá surgir num ambiente cristão, que deve tentar responder a uma problemática, presente em todos os tempos: “O que é o mal”?

O cristianismo tem um item diferente em relação aos gregos frente à questão do mal: Deus. A crença na existência de um Deus bom, criador de todas as coisas, sendo que todas as coisas também são boas, está na essência do cristianismo. Agostinho terá a revelação como suporte, mas é preciso tentar fundamentar racionalmente aquilo que crê. Nesse sentido, as escrituras serão sempre o ponto de partida e chegada, mas o constructo depende da razão humana.

Para explicar a existência do mal, Agostinho lançará mão de argumentos convincentes e sólidos. O mal não tem um único autor, mas vários. Cada homem é responsável pelo mal que pratica. Para chegar a consolidar tal visão, Agostinho precisará construir uma teoria do interior do homem. Internamente a “*mens*” (mente) do homem é constituída de “*cupiditas*”, que traduzimos como desejo ou concupiscência, a parte da qual o homem utiliza enquanto age meramente pelo impulso; e temos também a parte denominada “*ratio*” ou “*intelligentia*”, que denominamos razão e inteligência. Se o homem se vale de sua “*cupiditas*”, ele se iguala aos animais, por exemplo, ao agirem, por impulso. Valendo-se da “*ratio*” o ser humano efetiva a sua superioridade aos demais seres, utilizando uma faculdade que só ele tem em sua constituição interna.

No universo ordenado pela “*lex aeterna*” concebido por Agostinho, o homem também deve estar ordenado. Quando a parte superior comanda a inferior, tem-se este ordenamento. Esta ordem está presente tanto no exterior quanto no interior do homem; assim, internamente, para haver ordem a parte superior (“*ratio*”) deve comandar a parte inferior (“*cupiditas*”). O homem que assim está é chamado “*hominem ordinatissimum*”.

O que internamente faz com que um homem cometa um pecado? Tendo sempre que no universo ordenado o superior comanda o inferior, pode-se dizer que o homem ordenado, chamado “*sapiens*”, não pode ser dominado pelos animais, que tem, apenas, a “*cupiditas*”. Este mesmo homem não pode ser dominado por um “*stultus*”, que é caracterizado por deixar sua parte inferior dominar sua parte superior, fazendo, pois, que haja uma inversão ao perfeito ordenamento. Um “*sapiens*” também não pode obrigar outro “*sapiens*” a pecar, pois o primeiro deixaria de ser sábio. Por fim, Deus não pode obrigar quem quer que seja a pecar.

Os exemplos descritos acima demonstram que nada exterior pode obrigar alguém a cometer o mal. Deve-se buscar algo interno que seja a causa do mal. Sem dúvida é a faculdade da “*voluntas*”. O homem se torna conluído da paixão devido à própria vontade, que direciona a mente para tal estado.

O segundo momento da obra *De Libero Arbitrio* consiste na relação da “descoberta” da faculdade da vontade com a visão de mundo cristã, o que possibilita esclarecimentos quanto a conceitos importantes. A resposta de que a “*voluntas*” é a causa do pecado isenta o criador de ter criado o mal. Teria acertado Deus, ao criar o livre arbítrio da vontade, podendo, assim, pecar? O fato da vontade ter sido criada com a possibilidade de se fazer o mal, não significa que ela não deveria ter sido criada. O livre arbítrio (“*liberum arbitrium*”) é a possibilidade que a vontade tem de escolher fazer o bem ou o mal. A liberdade (“*libertas*”) consiste em fazer o bem, que, no universo cristão, é voltar-se para o Sumo Bem, que é Deus. A dignidade do ser humano está nesta possibilidade de escolher o bem com a sua vontade. Nesse ponto, deve-se voltar para a visão cristã de mal, que consiste em se afastar deste Sumo Bem, preferindo os bens transitórios e perecíveis.

O parágrafo anterior possibilita uma chave de leitura para a visão cristã de mundo. Nas Escrituras é narrado que Deus criou todas as coisas boas, inclusive o ser humano. Também é narrado que o homem se afastara de Deus. Com a “descoberta” de Agostinho, é possível ler a história do livro do Gênesis nesta perspectiva. O homem (Adão) comete o mal ao optar pelos bens inferiores virando-se contra o Sumo Bem, Deus. O homem troca o

Bem imutável pelos bens transitórios, e este fato é explicado pela escolha de seu livre arbítrio da vontade. Ao fazer tal escolha o homem inverte aquela ordem implícita ao universo, escolhendo algo inferior em prejuízo a algo superior.

A partir da “descoberta” da vontade e da leitura que Agostinho refaz sobre o episódio do Gênesis, podemos enfatizar três conceitos essenciais nesta teoria da vontade que estamos formulando em Agostinho:

a) A faculdade da vontade (“*voluntas*”) → consiste em uma das faculdades da “*mens*” humana, juntamente com a “*cupiditas*” e a “*ratio*”, sendo autônoma em relação a estas duas faculdades. Ela tem a capacidade de escolher independentemente da situação exterior ao indivíduo, sendo a última instância de escolha no indivíduo.

b) O livre arbítrio da vontade (“*libero arbitrio voluntatis*”) → consiste na capacidade que a faculdade da vontade tem de escolher dentre várias possibilidades. Esta capacidade, como veremos, está presente no primeiro homem, e, mesmo após o pecado original, continua sendo uma atividade do arbítrio.

c) A liberdade (“*libertas*”) → consiste na escolha do Sumo Bem. É a escolha boa do livre arbítrio. Veremos que o ser humano é criado com a capacidade de escolher bem, mas esta é perdida após o pecado original.

A escolha equivocada de Adão, que agirá por “*stultitia*” será denominada pecado original. Adão, possuindo a faculdade da vontade e, conseqüentemente, o livre arbítrio, opta por um bem inferior ao sumo bem. Tal acontecimento, que está baseado nas escrituras, trará trágicas conseqüências para a condição ontológica do homem, incluindo a sua faculdade da vontade. No *De Libero Arbitrio* Agostinho, sem se aprofundar muito, vai

afirmar que as duas penalidades que o homem tem pelo seu ato equivocado são: a) a “*ignorantia*”, que irá trazer como consequências o erro e o engano, principalmente no que se refere ao Sumo Bem; o homem perde a capacidade de saber qual é o seu Sumo Bem; b) a “*difficultas*”, que torna o homem escravo do pecado, não tendo mais condições de comandar sua vontade, ficando a mercê da “*cupiditas*”, o que lhe causará uma inversão permanente em relação a ordem universal. A faculdade da vontade estará submetida a esta última pena.

Se Adão possuía no seu livre arbítrio da vontade a capacidade de ser livre, após a queda, a vontade perde aquela sua condição inicial, não podendo agir por si para ser livre. Será necessário algo exterior a ela para que lhe ajude a ser livre. Nesse sentido, podemos dizer que o livro I do *De Libero Arbitrio* trata a vontade em seu perfeito estado e condição. A vontade atual não tem mais aquelas capacidades descritas. Entre a primeira vontade e as vontades atuais temos o evento do pecado original. Pode-se, então, falar em Agostinho sobre a faculdade da vontade em dois estados bem distintos.

Como se encontra a vontade em seu estado atual? Não devemos buscar resposta completa no *De Libero Arbitrio*. Para tal, precisamos nos voltar para a obra *Confessiones*, mais especificamente o Livro VIII, para caracterizar a faculdade da vontade atualmente. Ali encontraremos uma narração fenomenológica sobre a faculdade da vontade posterior ao pecado original.

II – A DUALIDADE DA VONTADE NO LIVRO VIII DAS *CONFESSIONES*

2.1 – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES BIOGRÁFICAS E UM PRELÚDIO PARA O LIVRO VIII DAS *CONFESSIONES*

Notadamente, o livro *Confessiones* é o livro mais famoso de Agostinho. Para este trabalho o Livro VIII desta obra é de suma importância para a verificação de uma significativa mudança em relação ao tema da vontade visto até aqui. Apesar de trabalhar no livro III do *De Libero Arbitrio* alguns aspectos sobre a vontade não auto-suficiente, é no Livro VIII das *Confessiones* que fica claro que a vontade está cingida. Para fins de esclarecimentos, o Livro VIII trata da tentativa de conversão de Agostinho ao cristianismo. Esta evolução espiritual tem um determinado percurso, que será narrado ao longo da obra *Confessiones*, culminando no Livro VIII. Nossa intenção é percorrer brevemente este trajeto, a fim de situarmos o Livro VIII dentro do corpo da obra. Isto nos proporcionará uma visão mais detalhada sobre este Livro e sua importância para nosso trabalho. Para tal empreendimento, nos deteremos sobre alguns aspectos biográficos de Agostinho, pois, como explicita Hanna Arendt: “Regressamos à questão da Vontade nas *Confissões*, que são quase totalmente não argumentativas e ricas naquilo que hoje chamaríamos descrições <fenomenológicas>¹⁷¹” .

A primeira grande transformação da vida de Agostinho ocorre com a leitura de uma obra de Cícero chamada *Hortensius*, hoje perdida, ainda enquanto estudante de retórica em Cartago:

[...] e já era usado, frequentemente, pelos alunos, chegar a atingir um livro pertencente a Cícero, cuja linguagem faz todos admirarem, não ainda o coração. No entanto, o livro, propriamente, contém uma exortação à filosofia e se chama *Hortensius*. Aquele livro, verdadeiramente, mudou meus afetos, e, para Ti próprio, Senhor, mudou minhas preces, fez e colocou meu desejo a Ti. Fez para mim, de repente, vãs todas as esperanças, e a imortal sabedoria desejou ardentemente o ardor do coração¹⁷².

¹⁷¹ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: Vol 1 – Querer*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 273.

¹⁷² *Conf.* III, 4, 7: “[...] 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

Agostinho direcionará todas as suas forças à procura da Sabedoria. Certamente, influenciado pelo cristianismo de sua mãe Mônica, Agostinho até tenta uma primeira aproximação com as Sagradas Escrituras, que se mostrará decepcionante para alguém de sua formação clássica, acostumado com as obras dos autores latinos trabalhadas com grande esmero, dentre os quais Cícero e Virgílio¹⁷³.

A ansiedade em encontrar a Sabedoria fará com que Agostinho se aproxime da seita dos maniqueístas¹⁷⁴: “Assim, caí sobre homens orgulhosamente delirantes, demasiadamente carnis e faladores¹⁷⁵”. Ao mesmo tempo, Agostinho lerá aquelas exortações do *Hortensius* de Cícero como uma forma de racionalização em sua busca pela sabedoria. Nesse sentido, a seita maniqueísta será apoio para sua busca. Com um grande sincretismo religioso, incluindo o cristianismo¹⁷⁶, e com um pretense racionalismo, durante nove anos, o maniqueísmo resolvia, aparentemente, os grandes dilemas da vida de Agostinho, a saber: a) o problema do mal; b) o problema de Deus; c) a interpretação bíblica:

Desconhecia, pois, outro, que era verdadeiro, e era como que movido em sutileza, pelo crédito dos estultos enganadores, que a mim informavam donde está o mal; se Deus é limitado por forma corpórea e se tinha cabelos e unhas; e se era estimado de justiça aqueles que tinham simultaneamente muitas esposas, matavam homens e sacrificavam animais¹⁷⁷.

Para os maniqueístas as respostas ante as questões acima são respectivamente: a) o homem e tudo o mais no universo são feitos através de dois princípios, um bom e um mau, o que significa que o homem age mal por causa do princípio mau; b) Deus, assim como tudo no universo, é material; c) exclusão do antigo testamento.

vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili [...]”.

¹⁷³ Cf. *Conf.* III, 5, 9.

¹⁷⁴ Cf. Cap. I, notas 4, 8 e 10.

¹⁷⁵ *Conf.* III, 6, 10: “Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces”.

¹⁷⁶ Cf. *Conf.* III, 6, 10.

¹⁷⁷ *Conf.* III, 7, 12: “Nesciebam enim aliud, vere quod est, et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum et utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus”.

A primeira questão tem implicação direta no tema sobre a vontade. Tomando os maniqueístas como parâmetro, Agostinho julgava que o mal era uma substância: “[...] nesta que, na verdade, não sabia ser uma divisão irracional da vida, vi uma substância e natureza sumo má, que não era só substância, mas era toda vida, embora não viesse de Ti, meu Deus, por meio do qual todas as coisas existem¹⁷⁸”. O mal para os maniqueístas provinha de outra substância, que não era Deus, que era tomado como a substância boa. A substância má era vista como co-criadora, juntamente com Deus. A visão maniqueísta retira a culpabilidade do homem frente o mal. Nas palavras de Agostinho:

Ate aqui, pois, era visto, a mim, não serem nós que pecamos, mas, não sei que outra natureza peca em nós. E deleitava a minha soberba, de ser exterior a culpa, e que alguma coisa fazia o mal. Não me reconhecia executor, para que pudesse curar minha alma, que a Ti pecava. Mas amava me desculpar, e acusar não sei que coisas, que comigo estavam e pensava que não estava. Verdadeiramente, porém, era todo eu, e contra a minha impiedade, me dividia. E isto, era um pecado incurável: que não pensava eu ser um pecador¹⁷⁹.

Enquanto estivera na seita dos maniqueístas durante nove anos, Agostinho teve como verdade absoluta a crença de que o mal praticado pelos homens era culpa de sua própria natureza, o que eximia cada ser humano da culpa particular pelos atos maus. Nestes tempos de maniqueu, a noção de vontade e sua culpabilidade pelos atos humanos estavam longe de serem compreendidos por Agostinho.

Não é sem sentido que passamos por estas linhas autobiográficas de Agostinho. A evolução espiritual que começa com a leitura do *Hortensius* de Cícero, e que irá culminar com sua “conversão” ao cristianismo, tem como questão implícita o “meio” pelo qual Agostinho fará tais passagens. Devemos perceber como a vontade atua no momento da conversão. Isto nos possibilitará dissertar sobre a “nova” visão de Agostinho sobre a vontade.

¹⁷⁸ *Conf.* IV, 15, 24: “[...] in ista vero divisione irrationalis vitae nescio quam substantiam et naturam summi mali, quae non solum esset substantia, sed omnino vita esset et tamen abs te non esset, Deus meus, *ex quo sunt omnia* (1 Cor 8, 6; Rom 11, 36) [...]”

¹⁷⁹ *Conf.* V, 10, 18: “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 (Sl 40, 5), 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 (Mt 12, 26), et id erat peccatum insanabilius, quo me peccatorem non esse arbitrabar [...]”

O próprio convívio dentro do maniqueísmo irá minar a visão que Agostinho tinha em relação à seita. Literalmente, foi uma questão de tempo para sua saída. Após um encontro frustrado com um dos líderes da seita, Fausto¹⁸⁰, e uma percepção sobre a fragilidade do discurso maniqueísta, o próximo passo de Agostinho seria continuar a perseguir aquela sabedoria tão almejada. As mudanças subsequentes de Cartago para Roma¹⁸¹ e de Roma para Milão¹⁸² serão fundamentais para o futuro bispo africano abandonar o maniqueísmo.

Em Milão ocorrerá talvez um dos encontros mais importantes da vida de Agostinho, o encontro com o bispo de Milão, Ambrósio: “E em Milão encontrei o bispo Ambrósio, conhecido em toda a terra como um dos teus melhores e devotos servidor, que ainda ministrava vivamente com eloquência rebuscada a teu povo teus trigos, a alegria do óleo, e a sóbria embriaguês do vinho¹⁸³”.

Agostinho, primeiro por curiosidade de conhecer um dos maiores retóricos do império, e, depois, por deleite, passa a ouvir com frequência os discursos de Ambrósio. Aos poucos Ambrósio foi mostrando a Agostinho que as Sagradas Escrituras não são tão rústicas quanto ele imaginara. Ambrósio irá transmitir em seus sermões o sentido alegórico da Bíblia, fazendo com que Agostinho tivesse uma primeira abertura ao Antigo Testamento, e, conseqüentemente, uma nova visão das leis e dos profetas¹⁸⁴. Sem ainda crer para compreender e compreender para crer, postura que tanto marcará sua experiência de vida e intelectual, Agostinho, sem o entusiasmo de outrora que tivera frente ao maniqueísmo, e sem o alento na doutrina céptica dos amigos Acadêmicos que conhecera em Roma¹⁸⁵, toma uma decisão que será o prenúncio da transformação total de sua vida, mas

¹⁸⁰ Cf. *Conf.* V, 6-7.

¹⁸¹ Cf. *Conf.* V, 8, 14.

¹⁸² Cf. *Conf.* V, 13, 23.

¹⁸³ *Conf.* V, 13, 23: “Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui (Sl 80, 17; 147, 14) et laetitiam olei (Sl 44, 8) et sobriam vini ebrietatem (Sl 4, 8) populo tuo”.

¹⁸⁴ Cf. *Conf.* V, 13, 23.

¹⁸⁵ Cf. *Conf.* V, 10, 19. Os acadêmicos eram os filósofos da academia de Platão que se tornaram cépticos em um dado momento de sua história. Para perceber como Agostinho percebera a história dos acadêmicos verificar a obra de Agostinho *Contra Academicos*.

que, não estava em seu poder de decisão levar adiante tal transformação. Nesta nova fase, Agostinho se faz catecúmeno da Igreja com Ambrósio¹⁸⁶.

A importância de Ambrósio não consiste apenas em mostrar uma visão mais madura do cristianismo para Agostinho, mas também, por ser o exemplo de cristão a ser seguido. Começa o maior dos dilemas da vida de Agostinho até então: como se tornar cristão, e ser coerente com este tipo de vida? De onde virá a força para tanto?: “que o próprio Ambrósio era para mim um homem feliz segundo o juízo mundano, porque respeitavam-lhe tanto seu poder. O seu celibato, porém, era visto por mim como tão grande trabalho¹⁸⁷”. Agostinho deixa claro a dificuldade em mudar de vida e seguir o celibato.

A alma de Agostinho passa a sofrer muito. À medida que vai ouvindo Ambrósio, instigado pelas palavras e por seus próprios pensamentos, Agostinho nota a terrível situação em que se encontra. Era o início de sua transformação: “Como era miserável! E a razão vulnerável Tu fazia sofrer, para que abandonasse tudo convertendo-se para Ti, que é superior a todas as coisas, e, sem o qual, nenhuma coisa existia. Era convertido e curado¹⁸⁸”. São palavras duras, que se tornarão comuns até o momento de sua conversão nas suas *Confessiones*.

Agostinho passa a conviver com um dilema: de um lado as coisas mundanas que aspirava: honras, riquezas, casamento, cargo, amigos poderosos¹⁸⁹; de outro uma vida dedicada e entregue a Deus. Num primeiro momento, as primeiras opções serão, aparentemente, mais fortes, mas Agostinho passa a pagar um alto preço: “[...] E levava de dia a dia viver em Ti, e não levava todos os dias eu mesmo morrer. Amando a vida feliz,

¹⁸⁶ Cf. *Conf.* V, 14, 25.

¹⁸⁷ *Conf.* VI, 3, 3: “[...] ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur”.

¹⁸⁸ *Conf.* VI, 6, 9: “Quam misera erat! Et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te (Sl 50, 15), qui es super omnia (Rm 9, 5) et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur (Is 6, 10 ; Mt 13, 15)”.

¹⁸⁹ Cf. *Conf.* VI, 6, 9 e VI, 11, 19.

temia aquela vida em sua sede, e fugia dela procurando ela. Julgava, pois, haver de estar muito miserável, se privado dos braços de uma mulher¹⁹⁰”.

A grande dificuldade para que Agostinho pudesse devotar sua vida a Deus, era o fato de não conseguir viver sem a companhia de uma mulher: “[...] e ligado à doença da carne, arrastava com mortífera suavidade a minha cadeia, temendo dissolver¹⁹¹”, pois “Grande, porém, era, impetuosamente, o hábito de saciar a insaciável concupiscência, que me torturava e capturava¹⁹²”. A evolução espiritual de Agostinho atingirá um estágio onde ele irá realmente querer se voltar para Deus. Entretanto, este querer não será suficiente para que nosso pensador largue tudo e comece uma nova vida.

Fato é que Agostinho, antes de se aprofundar no problema da vontade no Livro VIII, irá explanar uma noção do livre arbítrio da vontade (“*liberum arbitrium voluntatis*”):

E tinha a intenção, para que distinguisse o que ouvia ser o livre arbítrio da vontade a causa para que façamos o mal, e para que teu reto juízo esteja presente. Mas não podia vê-lo claramente. Assim, penetrei forçosamente educar a mente sobre o abismo, mergulhei pela segunda vez e, muitas vezes, forçosamente, mergulhei repetidas e repetidas vezes. Levantei, pois, a mim, para dentro de tua luz, que tanto sabia que tinha uma vontade quanto sabia que eu vivia. Assim, com aquele querer ou não querer, estava certíssimo que não era um outro que a mim queria ou não queria, e aí está a causa do meu pecado, já e já notava. Que, porém, o fazer sem o querer da vontade, vejo sofrer mais forte que o querer, e isto não é culpa, mas é uma pena aplicada, que a mim não é injusto o justo sofrer, penso, confessando rapidamente¹⁹³.

A longa citação acima se justifica pelo fato dela ser a primeira citação de Agostinho nas suas *Confessiones* sobre a vontade. O lugar onde ela se encontra é no famoso Livro VII,

¹⁹⁰ *Conf.* VI, 11, 20: “[...] et differebam de die in diem (Ecl. 5, 8) vivere in te et non differebam quotidie in memetipso mori; amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam. Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus [...]”.

¹⁹¹ *Conf.* VI, 12, 21: “[...] et deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens [...]”.

¹⁹² *Conf.* VI, 12, 22: “Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat [...]”.

¹⁹³ *Conf.* VII, 3, 5: “Et intendebar, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum (Sl 118, 137) 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”.

onde Agostinho falará sobre suas impressões em relação aos *libri platoniorum*¹⁹⁴, e sua visão sobre o problema ontológico do mal no universo. O que nos interessa agora é como a noção de vontade é tomada na longa citação que fizemos acima, antes de nos determos no objeto principal de nosso estudo neste capítulo, o Livro VIII.

É interessante notar que Agostinho, ainda num momento de luta contra os maniqueístas, começa a fazer a “experiência da autonomia humana¹⁹⁵”, tomando o homem como agente moral. Há explicitado no trecho acima dois tipos de mal: a) o mal praticado (pecado) por agentes morais; b) o mal recebido como pena do pecado, dado como punição por Deus. O segundo tipo de mal pode ser encarado como sendo um mal justo, dado que Deus é justo, e negar isso seria blasfêmia. Deus, sendo justo, “dá a cada um o que é seu”, aos bons a salvação, aos maus o castigo. Sem se aprofundar muito, Agostinho afirma que “aquilo que se faz contra a vontade” é um padecimento do mal, pena pelo pecado. Agostinho nota que a vontade não é tão auto-suficiente como se poderia crer. Seria este o motivo de Agostinho não conseguir se converter totalmente ao cristianismo?

Retornado ao primeiro tipo de mal, nosso pensador afirma que ele, e, por sua vez, os homens, são os causadores dos atos maus. O mal dos homens ocorre pelo livre arbítrio da vontade (*“liberum arbitrium voluntatis”*). Neste momento, para explicar o problema da vontade, Agostinho afirma que “sabe” possuir um livre-arbítrio da vontade: “Levantei, pois, a mim para dentro de tua luz, que tanto sabia que tinha uma vontade quanto sabia que eu vivia”. O trecho em questão se destaca pelo fato de Agostinho usar como argumento para falar do livre arbítrio da vontade uma certeza interior. Isto significa que Agostinho, apenas, “sabe” que possui uma vontade, como “sabe” que vive. Tal frase nos remete ao “*cogito*” agostiniano¹⁹⁶. Há tanto uma intuição em relação ao existir, quanto ao possuir uma

¹⁹⁴ Cf. *Conf.* VII, 9, 13.

¹⁹⁵ CLARK, Mary T. *Augustinian Freedom*. in: AVGVSTINUS n° 39, 1994, (pp 123-129), p. 124: “We have here the Augustinian experience of human autonomy, the lived conviction that free choice originates actions. In the experience of evil Augustine discovered his possession of free choice”.

¹⁹⁶ Sobre os argumentos do cogito agostiniano cf. *B. V.* 2, 7; *Sol.* II, 1, 2; *De Lib. Arb.* II, 3, 7; *De Ciu. Dei.* XI, 26; *De Trin.* X, 10, 13-16; XV, 12, 21.

vontade¹⁹⁷. Neste momento, Agostinho não tem interesse em demonstrar a existência da vontade com argumentos explicativos, mas com o argumento do *cogito*¹⁹⁸. A análise do homem interior leva Agostinho a afirmar a existência de algo chamado vontade. É na percepção e na auto-análise do seu querer ou do não querer que Agostinho “sabe” possuir uma vontade, como ele mesmo nos diz: “Assim, com aquele querer ou não querer, estava certíssimo que não era um outro que a mim queria ou não queria, e aí está a causa do meu pecado, já e já notava”. Não há um agente externo que obriga a vontade escolher algo, assim como, também, não há um princípio “mau” que condicione alguém a agir mal, como argumentavam os maniqueus. Ninguém pode fazer a vontade agir sem ela quiser. “Eu” quero ou “Eu” não quero¹⁹⁹.

Agostinho volta a destacar que a vontade não tem a capacidade de ser auto-suficiente, pois ela padece de uma punição divina: “Que, porém, o fazer sem o querer da vontade, vejo sofrer mais forte que o querer, e isto não é culpa, mas é uma pena aplicada, que a mim não é injusto o justo sofrer, penso, confessando rapidamente”. De maneira alguma, o trecho acima entra em contradição com o que afirmamos sobre o “Eu” querer e o “Eu” não querer. Na verdade, a vontade em si não sofre qualquer pressão exterior em seu querer, porém, esta mesma vontade já não consegue, em seu estado atual, levar adiante aquilo que quer, e isto é o que Agostinho denomina “sofrer” o mal. Se Deus, pelo fato de ser justo, pune o homem, há punição por algum fato ocorrido? Percebemos que Agostinho não explicita qual fato seja, mas, claramente, Agostinho tem em mente o “*peccato originalis*”²⁰⁰, que ele começara a expor no livro III do *De libero Arbitrio*.

O que é “fazer o que não se quer”? O que significa a “vontade dividida”? Qual a punição de Deus para a má escolha do livre arbítrio? Em suma, qual a consequência para a

¹⁹⁷ Cf. HARRISON, Simon. *Do we have a will? Augustine's way into the will*. in: MATTHEWS, Gareth B. (ed.). *The Augustinian tradition*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1999. p. 195-205.

¹⁹⁸ Cf. HARRISON (1999), p. 196: “[...] but it is clearly marked as a particular kind of Augustinian thought, a cogitolike argument”.

¹⁹⁹ HARRISON (1999), p. 199: “This means that, when I will (or indeed do not will), then it really is I that am doing the willing and not, say, something other than me, something from which I can disassociate myself. My willing is thus entirely my responsibility”.

²⁰⁰ HARRISON (1999), p. 200: “This just punishment, to go beyond our passage here, implies an early voluntary evil action and hence implies that we need some sort of theory of ‘original sin’”.

vontade do pecado original? Passemos a analisar tais questões tendo como base o Livro VIII da *Confessiones*, obra mais importante para este capítulo deste trabalho.

2.2- O LIVRO VIII DAS *CONFESIONES*

O Livro VIII das *Confessiones* marca uma mudança significativa da análise da vontade na obra de Agostinho. Se no *De Libero Arbitrio* Agostinho falara sobre a queda de Adão e Eva, é no Livro VIII de sua obra mais conhecida que nosso pensador fará uma análise mais refinada sobre as consequências para a faculdade da vontade do ato dos primeiros pais no paraíso. Mais do que uma análise argumentativa sobre a vontade, sua análise decorre das descrições dos acontecimentos de sua vida²⁰¹. No Livro VIII Agostinho narrará a tentativa de sua conversão definitiva à Deus.

O Livro VIII situa o dilema de Agostinho em relação à sua conversão. Ao longo dos livros anteriores, o bispo africano narra a sua entrada na seita maniqueísta, a sua desilusão intelectual, o seu encontro com o bispo de Milão, Ambrósio, que terá um papel definitivo em sua conversão, e, por fim, o seu encontro com os *libri platoniorum*, que lhes trarão o suporte intelectual para abandonar de vez o maniqueísmo e, assim, aderir ao cristianismo. Entretanto, sua conversão não ocorrerá de maneira tão tranquila, e é sobre este momento crucial da vida de Agostinho, que trata o Livro VIII das *Confessiones*, que narra a vontade em guerra.

O início do Livro VIII é a chave de leitura para o restante deste mesmo Livro: “Meu Deus, que eu fosse recordado em ação de graça a Ti, e confesse as tuas misericórdias sobre mim²⁰²”. A conversão definitiva de Agostinho dependerá de Deus. Entretanto, como isto ocorrerá, e como isto se relaciona com a faculdade da vontade? Agostinho já tem certeza que quer voltar sua vida para Deus: “[...] não desejava adquirir agora uma maior certeza de

²⁰¹ ARENDT (1999), p. 101: “Regressemos à questão da Vontade nas *Confissões*, que são quase totalmente não argumentativas e ricas naquilo que hoje chamaríamos descrições <fenomenológicas>”.

²⁰² *Conf.* VIII, 1, 1: “Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me (SI 85, 13)”.

Ti, mas desejava tornar-me mais firme em Ti”²⁰³. Contudo, Agostinho não conseguira avançar em definitivo para sua conversão. Sobre a questão da conversão, nos primeiros capítulos do Livro VIII, o nosso autor descreverá duas conversões ao cristianismo, que serão exemplos para a sua própria conversão. Em *Confessiones* VIII, 3-5, Agostinho narra a conversão de um famoso personagem histórico da antiguidade chamado Mário Vitorino. Tal conversão será narrada pelo sucessor de Ambrósio em Milão, Simpliciano²⁰⁴. A narrativa de Simpliciano sobre Mário Vitorino não é, de modo algum, aos olhos de Agostinho, aleatória²⁰⁵. Vitorino era um homem, como o próprio Agostinho nos diz, “[...] aquele douto velho e perito em todas as doutrinas liberais, leu e julgou muitas e muitas obras dos filósofos, mestre de tantos nobres senadores [...]”²⁰⁶. A quem não fosse especificado, tais características poderiam ser remetidas ao próprio Agostinho, pois, excetuando-se a idade, Agostinho também era um homem douto e perito, com formação nas artes liberais, leitor de obras filosóficas e homem de confiança de políticos. Entretanto, algo separava Agostinho radicalmente de Vitorino. Prosseguindo a narração, Simpliciano afirma que Vitorino estava cansado de não ter se tornado cristão publicamente, apesar de, intimamente, já se considerar um. Vitorino clama a Simpliciano: “Vamos para a Igreja, quero me fazer cristão”²⁰⁷. Pouco tempo depois Vitorino se fará batizar, e, assim como usou da retórica publicamente, resolve fazer sua profissão de fé de modo público²⁰⁸, fazendo-se cristão.

A narração sobre Vitorino mostra bem a situação de Agostinho antes da conversão e o que estava em jogo. A vida pré-conversão era uma vida de renome e grande prestígio. Ao

²⁰³ *Conf.* VIII, 1, 1: “[...] ablata mihi erat, nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam”.

²⁰⁴ Falaremos sobre Simpliciano no próximo capítulo. Mas podemos antecipar que Simpliciano, através de algumas questões propostas à Agostinho, servirá de inspiração para a obra *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, que será analisada no terceiro capítulo.

²⁰⁵ BROWN, (2005), p.125 também nos sugere que o próprio Simpliciano não tenha escolhido aleatoriamente a história da conversão de Mário Vitorino para narrar à Agostinho: “É interessante que Simpliciano tenha escolhido justamente esta historietta para contar a Agostinho na primeira vez que o procurou. É lícito suspeitarmos que o padre idoso e sagaz tenha aquilatado seu visitante: viu em Agostinho um homem como Vitorino – um professor de retórica, admirador dos platônicos pagãos, e, quando muito, meramente tolerante para com o catolicismo”.

²⁰⁶ *Conf.* VIII, 2, 3: “[...] quemadmodum ille doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa legerat et diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum [...]”.

²⁰⁷ *Conf.* VIII, 2, 4: “Eamus in ecclesiam: christianus volo fieri”. Vamos para a Igreja, quero me fazer cristão

²⁰⁸ Cf. *Conf.* VIII, 2, 5.

decidir converter-se, Vitorino abre mão de tudo isso, correndo o risco²⁰⁹ de cair no ostracismo e na clandestinidade perante o mundo pagão, já que, durante o reinado do imperador Juliano, uma lei fora promulgada proibindo os cristãos de ensinarem literatura e oratória²¹⁰. Sem dúvida, Vitorino era um exemplo de vida para Agostinho. Um homem bem sucedido como retórico, e que recebia todas as glórias por tal posição social. Era tudo o que Agostinho sempre havia almejado conquistar. Vitorino resolve abandonar tudo, fazendo com que Agostinho, tomando o relato como um exemplo, entrasse em conflito interno²¹¹. Em suma, a conversão de Vitorino mostra a Agostinho que para se tornar cristão, ele deveria deixar de lado uma vida de soberba, vaidade e glória, tornando-se humilde perante o Verbo encarnado, exemplo máximo de humildade²¹².

Antes de nos determos na análise do conflito interno de Agostinho, iremos nos deter sobre a segunda narrativa de conversão que temos dentro do Livro VIII das *Confessiones*. Em *Confessiones* VIII, 6, 14-15, temos a narração de Ponticiano a respeito da conversão de dois funcionários romanos. De acordo com Agostinho, Ponticiano, numa visita a ele e a Alípio, encontra sobre a mesa um códice de Paulo, o que lhe remete, primeiramente, à história de Santo Antão, pai do monasticismo egípcio²¹³, e, depois, a história de como dois funcionários do império, ao caminharem perto das muralhas, no entorno da cidade de Tréveris, ao entrarem em uma cabana, provavelmente de algum eremita²¹⁴, se depararam com um livro sobre a vida de Antão. Um deles tomou o códice para si, e quanto mais lia, mais era arrebatado pela história. O militar, então, decide abandonar a carreira para tornar-se amigo de Deus (“*amicus dei*”). Em seguida, o amigo do militar também toma o livro

²⁰⁹ WETZEL (1992), p. 127: “When he finally decides to make a public profession of his Christian faith, he risk his reputation among his cultured pagan friends, who are likely to ridicule his decision, and forfeits his position as a professor of rhetoric at Rome”.

²¹⁰ Cf. *Conf.* VIII, 5, 10.

²¹¹ BRACHTENDORF, Johannes, *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, (p. 318), p. 158: “Vitorino seguramente serviu de exemplo nos planos de carreira de Agostinho. Ele é professor de retórica como Agostinho, e alcançou aquele alto grau de fama e reconhecimento a que aspirou o jovem Agostinho. Mas é justamente Vitorino que se decide pela renúncia a essas coisas para se tornar cristão. O relato sobre a conversão de Vitorino abala, pois, o próprio desejo de fama e honra de Agostinho e põe seus valores em questão”

²¹² BRACHTENDORF (2008), p.158: “A narrativa de Simpliciano desperta em Agostinho a compreensão de que o ideal de vida cristão da humildade exige abandonar a avidez por glória”.

²¹³ WETZEL (1992), P. 127.

²¹⁴ Cf. BRACHTENDORF (2008), p. 158.

sobre os olhos e também decide voltar sua vida para Deus. E como eles eram noivos, ao saberem do ocorrido, as noivas também decidem tornar-se castas²¹⁵.

As duas narrativas servem de exemplos para Agostinho. Elas mostram que atrás do ideal de vida cristã, que Agostinho tanto almeja, é preciso abandonar as honras e glórias, como fez Mário Vitorino, e também abandonar os desejos sexuais, como mostram as decisões dos envolvidos na história narrada por Ponticiano²¹⁶. As duas conversões mostram a Agostinho que há a possibilidade dele também se converter, e colocar sua vida à disposição de Deus. No entanto, o futuro cristão irá, literalmente, sentir dentro de si a dificuldade que existe em se converter, pois não basta querer. Aqui começa nossa análise sobre a “guerra da vontade”.

Como o próprio Agostinho nos narra após ouvir Simpliciano: “Entretanto, e quando narrou isto a mim Simpliciano, teu homem, sobre Vitorino, inflamou-me para imitá-lo: para tal coisa, então, ele narrou isto²¹⁷”. Se a vontade fosse auto-suficiente, o desejo de imitar Vitorino seria suficiente para Agostinho atingir tal objetivo. Porém, Agostinho ainda estava preso à sua própria vontade: “Esta coisa, então, suspirava, ligado, não a um grilhão alheio, mas pelo grilhão de minha vontade²¹⁸”. Apesar de se sentir atraído pela história de conversão dos dois jovens, e ter o desejo de seguir seus exemplos, desde a leitura do *Hortensius* de Cícero, queria desprezar as coisas terrenas, e se dedicar ao estudo da sabedoria, mas não conseguia se converter²¹⁹. Este adiamento expressa a falta de força da vontade em se direcionar para o objeto que Agostinho tanto ama desde o final da adolescência. O que significa estar preso sobre a própria vontade e a falta de força de vontade? Começemos nossa análise com a extensa citação:

O inimigo dominava o meu querer, e de lá fazia a cadeia para mim e me encadeiava. De fato, a libido é produzida pela vontade perversa; e, enquanto se serve à libido, é feito o costume; e, enquanto não resiste ao costume, é feito a necessidade. Como uma espécie de anéis entrelaçados (por isso lhes chamei cadeia), me segurava apertado em dura escravidão. A vontade, porém, nova, que começava a existir em mim, para Te

²¹⁵ Cf. *Conf.* VIII, 6, 14-15.

²¹⁶ Cf. BRACHTENDORF (2008), p. 159.

²¹⁷ *Conf.* VIII, 5, 10: “Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat”.

²¹⁸ *Conf.* VIII, 5, 10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate”.

²¹⁹ Cf. *Conf.* VIII, 7, 17

dar graça e Te querer fruir, Deus, única felicidade segura, não estava digna a superar a primeira, velha fortificada. Assim, duas vontades minhas, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, batalham entre si, e, discordando, destrói a minha alma²²⁰.

O “inimigo” ao qual Agostinho se refere é a sua própria vontade. Agostinho não pode mais acusar um princípio “mal” inerente ao homem, como fizeram os maniqueístas, nem pode buscar algo externo à vontade que lhe submeta, como ele esclarecera no *De Libero Arbitrio*. A coerção que a vontade sofre é da sua própria vontade. Aqui, nas *Confessiones*, Agostinho irá explicitar a vontade do homem decaído²²¹. Nesse sentido, sua análise avança em relação ao *De Libero Arbitrio*. O que Agostinho faz na obra agora analisada é mostrar como a vontade é fraca, e quais as consequências para ela²²². Continuando a análise, a vontade má (“*voluntas perversa*”), com o tempo, torna-se costume/hábito (“*consuetudo*”), que, quanto mais permanece nesta situação, mais torna-se uma necessidade (“*necessitas*”). Tal percurso de uma “vontade má”, para um “costume”, que culmina em “necessidade”, é o percurso da vontade de Agostinho. A situação em que se encontra, como é uma necessidade, não permite mais a Agostinho se desvencilhar de tal estado. Agostinho está preso nas cadeias da libido. Tal “*necessitas*” será o maior empecilho para sua conversão²²³.

²²⁰ *Conf.* VIII, 5, 10: “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 obstrictum 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”.

²²¹ Cf. BRACHTENDORF (2008), p. 167 e HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética*. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (NO PRELO): “Desde que, a saber, o ser humano infringiu no paraíso o mandamento de Deus, ele está contaminado, para todas as gerações seguintes, com a punição de possuir uma vontade não unitária, uma vontade cindida”.

²²² Cf. HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética*. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (NO PRELO) e KENT, Bonnie. Augustine’s ethics. in: STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 205-233, p.220: “Augustine writes at length in his Confessions of feeling two wills at war in himself. He longed to convert to Christianity, yet he continued to resist and delay: a conflict so painful, he says, that it tore his soul apart. We are all familiar with milder versions of inner conflict, as when people want to stop drinking, or smoking, or even to get out of bed when their alarm clock first buzzes, but somehow cannot seem to muster the will to do it”.

²²³ *Conf.* VIII, 7,, 17: “Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo” (Dai-me a castidade e a continência, mas não neste momento.)

Agostinho, realmente, quer direcionar sua vontade à Deus, mas aqui inicia a sua guerra interna, pois, ao mesmo tempo em que a vontade quer se voltar para Deus, esta mesma vontade, friso, mesma vontade, ainda está presa na “velha vontade”. Neste ponto, Agostinho se remete a Paulo de Tarso e suas epístolas. Teremos que, necessariamente, voltar às análises que Agostinho faz das escrituras, principalmente de Paulo, na questão da vontade. Pela primeira vez nas *Confessiones*, no trecho que destacamos acima, Agostinho, ao se referir à problemática da vontade, se remete à Paulo. Os fragmentos implícitos no trecho acima são:

A) para a distinção Homem Velho/ Homem Novo:

Ef. 4, 22-24: “Vocês devem deixar de viver como viviam antes, como homem velho que se corrompe com paixões enganadoras [...] e se revistam do homem novo, criado segundo Deus na justiça e na santidade que vem da verdade”.

Col. 3, 9-10: “Não mintam uns aos outros. De fato, vocês foram despojados do homem velho e de suas ações, e se revestiram do homem novo que, através do conhecimento, vai se renovando à imagem do seu criador”.

B) para a distinção carnal/ espiritual:

Rm. 7, 14: “Sabemos que a Lei é espiritual, mas eu sou humano e fraco, vendido como escravo ao pecado”.

1Cor. 3, 1: “Quanto a mim, irmãos, não pude falar a vocês como a homens maduros na fé, mas apenas a uma gente fraca, como a crianças em Cristo”.

Sobre a distinção entre homem novo/homem velho, Agostinho interpreta “homem novo” como sendo aquela vontade nova, renovada em Cristo, que tem a capacidade de se voltar para Deus; já a noção de “homem velho” é a vontade velha, antiga, presa em velhos hábitos, e que não consegue se voltar para Deus. Não são duas vontades em um mesmo

homem, mas uma única vontade, dividida em conflito interno, que não será resolvido pelo próprio Agostinho. A distinção carnal/espiritual de Paulo também será retomada por Agostinho, explicitando o conflito interno da vontade dividida, cujo “carnal” se remete à vontade velha, que não se volta para Deus, enquanto o “espiritual” se remete à vontade nova, que quer se voltar para Deus.

A análise sobre a situação da vontade é feita a partir do próprio conflito interno pelo qual Agostinho está passando: “Assim, compreendia o que lia, experimentando em mim próprio, como a ‘carne’ deseja o conflito contra o espírito e o espírito contra a carne. Eu, na verdade, estava nos dois lados, mas eu estava mais naquele, que em mim aprovava, do que naquele, que em mim desabrovava.²²⁴”. A distinção entre carnal e espiritual é retomada por Agostinho, a fim de representar o conflito interno da vontade, mas com a ressalva que uma das partes (“carne”) se sobressai frente à outra (“espiritual”). A experiência interna de Agostinho está destacada no trecho acima. “Eu” vivo em ambos (“carne” e “espírito”) e “Eu” quero viver mais em “uma” vontade (espiritual) do que “outra” (carnal), apesar de não ter o domínio sobre o “Eu”. Isto leva Agostinho a afirmar em seguida que uma espécie de “não Eu” (“*non Ego*”) representa a vontade carnal: ‘Aqui, então, já não era mais eu, porque, na maior parte do tempo, isto suportava, independentemente da vontade, ao invés do que fazia o querer²²⁵’. Agostinho denomina o “eu” de “não eu”, não porque queira explicitar duas faculdades da vontade, mas, porque a vontade, que é una, denominada carnal, não faz aquilo que a vontade quer; o eu, de certa forma, está dividido²²⁶.

²²⁴ Conf. VIII, 5, 11: “Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo *caro* concupisceret *adversus spiritum et spiritus adversus carnem* (Gal. 5, 17), ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbavam, quam in eo, quod in me improbavam.”

²²⁵ Conf. VIII, 5, 11: “Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens”.

²²⁶ RODRIGO, J. A. G. *Doctrina Agustiniiana acerca de la voluntad*. in: AVGVSTINVS, vol. XVII, 1972, (pp. 357-355), p. 348: “El ‘yo’ es asumido por la voluntad; pero la voluntad, en ultima instancia, es el consentimiento o aprobación del ‘yo’ a unas motivaciones o tendencias; por lo que el ‘yo’ siempre sigue a la voluntad. Por eso, en definitiva, niega la realidad de “yo” al asumido por la voluntad carnal, porque advierte que ello es algo que no es el “yo” sino ‘algo del yo’ (por lo que, en cierto modo, se le puede llamar ‘yo’). Es decir, es algo que ópticamente pertenece al ‘yo’, pero que psíquicamente no está integrado em él, porque la voluntad, asumiendo al ‘yo’ y uniéndolo a unas tendencias determinadas, ha escindido psíquicamente al ‘yo’ del ‘no yo’ y las tendencias que lo asumen o com que se identifican”.

A vontade é arrastada por certas tendências e impulsos que fogem ao seu controle, mas que em última instância, estão dentro da própria vontade, que se mostrará por isso mesmo corrompida. Nosso autor corrobora tal visão, quando, na sequência dos textos supracitados, afirma: “Entretanto, ainda, o costume contrário que me combatia era causado por mim, porque com o querer não chegava a atingir. E com que direito se objetará, quando uma justa pena dirige-se ao pecador²²⁷”? Em suma, o “não Eu” é a própria vontade, que, em guerra, não se mostra mais auto-suficiente, por causa do pecado original cometido pelos primeiros pais. Agostinho se percebe prisioneiro na lei do pecado (“*in lege peccatis*”) (Rm 7, 22-25) , e o hábito é mais forte que o próprio querer, fazendo com que Agostinho clame, juntamente com Paulo: “Quem me livrará deste corpo mortal, senão a vossa graça, por Jesus Cristo Nosso Senhor”.

Dissemos que Paulo foi um importante interlocutor de Agostinho. Nosso autor não se remete pura e simplesmente ao apóstolo, ele o retoma interpretando. Sem dúvida alguma, Paulo confirma nas escrituras o que Agostinho sente em si mesmo: o homem tem uma vontade dividida. Em nosso próximo capítulo sobre a obra *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, iremos analisar com detalhes trechos da Carta aos Romanos. Gostaríamos, apenas, de enfatizar, neste ponto, que ao longo de toda análise do Livro VIII das *Confessiones* a voz de Paulo se faz presente. A Carta aos Romanos contém a explicitação do que sentia Agostinho naquele momento:

Rm 7, 22- 25: [22] Como homem interior, ponho toda a minha satisfação na Lei de Deus; [23] mas sinto em meus membros outra lei, que luta contra a lei de minha mente e me aprisiona na lei do pecado, que está nos meus membros. [24] Infeliz que eu sou! Quem me libertará deste corpo de morte? [25] Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. Em suma: pela minha mente sirvo à Lei de Deus, mas pela carne sirvo à lei do pecado.

O trecho em questão é importantíssimo para mostrar como Paulo e, por conseguinte, Agostinho, têm uma diferente interpretação sobre o agir humano em relação aos gregos.

²²⁷ *Conf.* VIII, 5, 11: “Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quonollem perveneram. Et quis iure contradiceret, cum peccantem iusta poena sequeretur?”

Em certo sentido, para os gregos o mau agir é fruto ou de uma ignorância²²⁸, tomar o errado julgando que é certo, ou a prevalência dos desejos (irracional) sobre a razão²²⁹. Para os gregos, o perfeito conhecimento de uma dada situação é suficiente para o bom agir. Para Paulo e Agostinho (que o segue nesse sentido), o conhecimento não é suficiente para a boa escolha. Por isso, Paulo afirma que possui a “lei de Deus” em sua razão, entretanto, ele escolhe a “lei do pecado²³⁰”. Agostinho toma para si esta visão, pois, apesar de conhecer há muito tempo que Deus é o objeto pelo qual a vontade deve se dirigir, isto não lhe basta para a conversão. Somente com a ajuda da graça de Cristo ele efetivará sua conversão. Devemos, contudo, continuar nossa análise sobre a vontade cindida, antes de falarmos sobre a graça.

Retomando aquelas narrações sobre a conversão de Mário Vitorino e dos dois soldados romanos, Agostinho se percebe muito aquém daquele ideal. Apesar de saber que Deus é o fim da vontade, sua vontade está cindida: “Na verdade, não somente o ir, também o verdadeiro atingir nada mais era do que aquele querer ir, mas o querer mais forte e integrado, não aquela vontade ferida, que se modifica e volta, numa luta que, por um lado, levanta, e, por outro lado, cai²³¹”. Mesmo em uma vontade decaída e cindida, o querer existe em sua configuração. O grande mistério para Agostinho é que este querer não é suficiente para dirigir completamente a vontade a um determinado objeto. A vontade em guerra permanece em uma luta sem trégua, que culmina na não realização do bom querer. Agostinho, ainda, não entende como Mário Vitorino e os dois soldados foram capazes de

²²⁸ Sobre a noção de mal nos gregos como sendo ignorância verificar a obra *Protágoras*, 352A-358D de Platão.

²²⁹ Sobre a noção de mal nos gregos como sendo o desejo superior à razão verificar as obras de Platão *A República* IV 436B e Fedro 253D e a obra de Aristóteles *Ética* a Nicômaco VII 1146A 31-1147B 17.

²³⁰ HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética*. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (NO PRELO) “Manifestamente, Paulo de fato utiliza um conceito de vontade que se justapõe ao conceito intelectualista da filosofia antiga. De acordo com isso, encontro em mim uma vontade que quer o bem, isto é, anseia somente por aqueles objetos que valem a pena querer. Paulo afirma nesse sentido: ‘Eu quero o bem’ e a vontade é a ‘lei de Deus’ e a ‘lei da minha própria razão’. Contudo, muito diferentemente da filosofia antiga, Paulo não quer dizer, de maneira alguma, que ao pecador falta meramente o conhecimento correto sobre aquilo que é o bem. Antes, diz que o pecador faz o que é errado sob o claro conhecimento acerca daquilo que seria bom que fosse feito”.

²³¹ Conf. VIII, 8, 19: “Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem”.

abandonar tudo e se voltar para Deus, enquanto ele, por mais que queira se converter, não consegue efetivar tal conversão.

Um dos aspectos mais impressionantes para Agostinho é que a vontade é capaz de mover, por exemplo, o corpo e seus membros com um simples querer, a alma manda que a mão, a cabeça ou as pernas se movam e elas se movem; entretanto, o querer não é suficiente para mover a própria vontade, a alma não é suficiente para mover a própria alma: “Donde este monstro? E por que isto?”²³². Mais tarde o bispo Agostinho se aprofundará sobre a causa original deste “*monstrum*”, o pecado original. Por agora, nosso pensador sabe, efetivamente, que é na própria vontade que se deve buscar a resposta para a divergência entre querer e poder dentro da alma: a vontade humana não é plena. Isto significa que a vontade pode querer e não querer ao mesmo tempo, ela pode ter diferentes inclinações ao mesmo tempo: “Por conseguinte, não é monstro parte querer, parte não querer, mas é doença da alma [...] E isto são duas vontades, pois uma parte não é toda ela, pois o outro querer não está presente, e para o total querer a vontade deve estar toda presente²³³”. Aparentemente, este conflito, não há solução, pois a unificação das vontades não pode ocorrer através de uma das vontades cindidas, dado que “cada” vontade não é a vontade total²³⁴, não tendo, pois, o poder de superar a outra vontade²³⁵. Em outras palavras, a vontade é inimiga de si mesma, no que tange ao direcionamento para o bem supremo.

Agostinho tem a preocupação de não se aproximar da posição maniqueísta dos dois princípios supremos, o que, em tese, explicaria o conflito entre duas vontades, já que o ser humano teria duas almas: uma boa, outra má. A teoria agostiniana é mais complexa do que a visão maniqueísta. A teoria da vontade cindida de Agostinho não se encerra no conflito dual da vontade.

²³² *Conf.* VIII, 9, 21: “Unde hoc monstrum? Et quare istuc?”

²³³ *Conf.* VIII, 9, 21: “Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est [...] Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri”.

²³⁴ Cf. HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética*. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (NO PRELO).

²³⁵ O Próprio Agostinho em outro trecho enfatiza isso em *Conf.* VIII, 10, 22 quando diz: “Nec plene volebam nec plene nolebam”. (Nem plenamente queria, nem plenamente não queria).

Nosso autor enfatiza: “Quando eu deliberava, para que já servisse o Senhor meu Deus, do mesmo modo, durante muito tempo tinha proposto, era eu que queria, eu que não queria; eu, era eu²³⁶”. É interessante voltar-se para o texto latino para perceber a repetição da palavra “*Ego*” (Eu) neste trecho, a fim de enfatizar que é o próprio Agostinho quem queria e não queria ao mesmo tempo. Há cinco vezes a repetição da palavra latina, o que possibilita perceber como Agostinho usou o pronome latino para enfatizar o conflito interior. O verbo “*Esse*” (Existir, Viver, Estar, Morar, Haver) na maioria das vezes, na construção de frases, é usado sem o pronome “*Ego*”, na conjugação da 1ª pessoa, como na famosa frase cartesiana “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo sou/existo). Na frase destacada acima, Agostinho faz questão de ressaltar o termo “eram” (1ª pessoa do imperfeito do verbo “*esse*”) com o pronome “*Ego*”: “*Ego eram*” (Era eu), ou seja, era “Eu” que queria e era “Eu” que não queria²³⁷. As direções boas e más da vontade se encerram na própria vontade.

Um aspecto importante na luta de Agostinho contra os maniqueístas²³⁸ é a determinação da causa da vontade cindida. Se para os maniqueus, há duas naturezas no ser humano, Agostinho, apesar de não aprofundar como fará nos escritos antipelagianos, afirma, juntamente com Paulo, que a alma recebe um castigo de sua própria ação “E isto já não era eu que operava aquilo, mas porque habitava em mim o pecado, por causa do castigo do pecado aos filhos, porque era filho de Adão²³⁹”. Em outras palavras, o pecado original é a causa da vontade cindida, e o pecador, justamente por ter a vontade cindida, não consegue mais unificar tal vontade, perpetuando o pecado. O homem atual não consegue voltar sua vontade para o bem supremo, preferindo os bens inferiores.

²³⁶ *Conf.* VIII, 10, 22: “*Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram*”.

²³⁷ Quem nos chama a atenção para este aspecto é KENT (2001), pp. 220-221: “Latin authors need not use the pronoun ‘I’ to say, for example, ‘I run’ or ‘I exist’. The first-person form of verb, such as *sum* (‘I am, I exist’) suffices without the pronoun, as in Descartes’s well-known pronouncement, ‘*Cogito, ergo sum*’. Augustine, however, repeatedly uses the emphatic *ego*. It was I who refused, I who tore myself apart: it was I”.

²³⁸ De acordo com WETZEL (1992), p.129, nota 21, o motivo de Agostinho retomar os maniqueístas neste ponto do livro VIII se justificaria da seguinte maneira: “This section (*Conf.* VIII, 10, 22-24) interrupts the main interest of book VIII – Augustine’s agonized description of his own conflicted will and its ultimate and dramatic resolution – in order to refuse the Manichaean theory of two souls. Although the polemical intent of the section is oddly out of keeping with the introspective focus of the rest of book VIII, the placement of this critique does indicate how seductive Augustine must have found the Manichaean rendering of internal conflict.

²³⁹ *Conf.* VIII, 10, 22: “*Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum (Rm 7, 17) de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam*”.

Há alguns parágrafos acima afirmamos que a visão agostiniana sobre a vontade cindida era mais complexa do que uma visão dual dessa cisão, como se observa nos maniqueístas. Se o argumento maniqueísta infere que duas naturezas, uma boa e outra má são as causas da cisão da vontade, como explicar, por exemplo, que alguém possa ter dúvidas quanto a uma coisa má e também uma outra coisa má? “Na verdade, se tantos são contrários à natureza, quanto são as vontades em si resistentes, já não são duas, mas serão muitas²⁴⁰”. Agostinho quer mostrar que não há limites no número de objetos pelo qual a vontade pode se voltar, se não, cair-se-ia na metafísica maniqueísta que, para se sustentar, deveria passar a inferir infinitas naturezas boas e más. Um dos exemplos que Agostinho propõe contra seus adversários, hipoteticamente, é que caso um homem ficasse na dúvida entre ir ao teatro (o que é tomando como algo mau pelos próprios maniqueístas) ou se dirigir a alguma Igreja Católica (o que também é mau, na visão maniqueísta), como dariam conta desta questão? Na verdade, eles teriam que optar por uma dentre estas duas possibilidades: a) que a vontade boa quer que o homem se dirija à Igreja; b) que haveriam duas vontades más, e não duas vontades boas²⁴¹. Para Agostinho, se escolhessem (a), eles se voltariam para a Verdade, mas, se escolhessem (b), o que seria mais provável, a teoria da vontade dual (boa e má) cairia, pois teríamos duas vontades más.

A vontade caracteriza-se por uma indefinição de possibilidades, por causa das diferentes inclinações. Pode ocorrer conflito entre inclinações más. Também é possível, haver conflitos entre inclinações boas, por exemplo: indecisão ou em se deleitar com a leitura de Paulo, ou com a escuta de um Salmo, ou com o comentário do Evangelho²⁴².

Entretanto, o conflito mais crucial da vontade é entre o Bem Supremo versus bens temporais. De certa forma, toda análise sobre o conflito da vontade em Agostinho se volta para este conflito. A nosso ver, este problema não é tomado por último no capítulo 10 do Livro VIII das *Confessiones* ao acaso:

²⁴⁰ *Conf.* VIII, 10, 23: “Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt”.

²⁴¹ Cf. *Conf.* VIII, 10, 23.

²⁴² Cf. *Conf.* VIII, 10, 24.

Assim, também, quando o superior nos deleita nas eternidades; e a boa vontade retém os bens inferiores temporais, aquela é a alma toda a querer, mas aquela não é toda vontade. E, isso, porque a alma está despedaçada de grave moléstia. Assim, aquela verdade propõe, e isso não lhe é familiar²⁴³.

O conflito de Agostinho era entre a vida antiga que levava, vida de honras e incontínuências, mas de infelicidade, e uma vida nova, pela qual estaria disposto a largar tudo para se voltar em direção à Deus. Agostinho já conhece o caminho para Deus, quer largar a vida antiga, conhece exemplos de homens que largaram tal vida, mas continua preso, forçosamente, às coisas temporais, que tanto deseja se libertar. A vontade cindida, pena do pecado original, talvez não tenha solução pela própria vontade humana. Este conflito entre a direção da vontade para Deus e a direção da vontade para os bens temporais é o maior conflito da vontade. Na visão de Agostinho, a grande dificuldade da vontade é voltar-se para Deus. Esse passo decisivo não poderá ser dado por força meramente humana.

A força do hábito prendeu Agostinho em relação à incontínuência. Naquele momento, Agostinho até não se preocupava com a honra, mas era difícil pensar em se manter casto. Num momento crucial de sua pré-conversão, a alma, figurada através do hábito, está a questionar Agostinho:

Tu não poderias ser como eles? Na verdade, eles, por si mesmos, poderiam ser assim sem o Senhor seu Deus? O Senhor seu Deus lhes consagrou. Quem Te apoias ou não apoias? Lança-te Nele, não tenha medo. Não se retire, para não cair. Lança-te seguro, e Ele te acolherá e curará²⁴⁴.

Com uma genialidade incomum, Agostinho avança em relação aos gregos por demonstrar que o homem não é tão auto-suficiente como eles julgavam. Uma última coisa ocorre a nosso pensador: o fato de saber a causa da vontade estar dividida, o pecado original e o fato de perceber como está, na atual situação, a vontade decaída, não garantem ao homem a solução para o conflito da vontade. A nossa última citação explícita de vez que

²⁴³ *Conf.* VIII, 10, 24: “Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.”.

²⁴⁴ *Conf.* VIII, 11, 27: “Tu non poteris, quod isti, quod istae? An vero isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te”.

a vontade cindida não pode se voltar para Deus sozinha, pois é preciso que Deus “consagre” os indivíduos. Afinal, como a vontade pode se dirigir ao Bem Supremo? A resposta: pelo próprio Bem Supremo, através de um socorro divino chamado “graça”. Deixaremos o problema da graça para os capítulos posteriores que, de certa forma, sua característica é apenas sugerida nas *Confessiones*. Em nosso capítulo seguinte iremos falar sobre ela, e sobre a relação entre graça e vontade.

Após todo aquele conflito interior, que quase o exaurira, Agostinho, não aguentando sua situação, em grande pranto, ouve uma voz, que não sabe ser de menino ou de menina, dizendo “Tolle lege, tolle, lege” (“toma lê, toma lê”). Saindo da casa onde se encontrara Agostinho, por um minuto, reflete o que poderia ser aquela voz, e, sua conclusão, é que o próprio Deus estaria lhe sugerindo abrir o Códice (Epístolas de São Paulo) para ler o que primeiro lhe viesse aos olhos: “Não em orgias e bebedeiras, prostituição e libertinagem, brigas e ciúmes; mas vistam-se do Senhor Jesus Cristo, e não sigam os desejos dos instintos egoístas (Rm 13, 13-14)²⁴⁵”.

Agostinho fica sereno, interpretando tal fato da seguinte forma, findando, assim, o Livro VIII:

Converteste-me, assim, para Ti, para que nem quisesse esposa, nem qualquer esperança do século, para que permanecesse nesta regra de fé, na qual revelaste a ela (Mônica) a tantos anos, e converteste o seu luto em alegria muito mais abundante, do que queria; e muito mais alegre e casta, do que exigia sobre os filhos de minha carne²⁴⁶.

Como o próprio Agostinho entende, sua conversão fora obra de Deus. Este seria o primeiro passo para uma vida devotada a Deus. O restante da história fica para um outro momento.

²⁴⁵ No Latim está da seguinte maneira: “Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis”

²⁴⁶ Conf. VIII, 12, 30: Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaveras, et *convertisti luctum eius in gaudium* multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.

2.3 – CONSIDERAÇÕES SOBRE A FACULDADE DA VONTADE NO LIVRO VIII DA OBRA *CONFESSIONES*

Talvez a obra *Confessiones* seja o texto essencial para quem deseje conhecer ou estudar Agostinho. Ao longo desta “biografia”, há diversos assuntos tratados em suas linhas. Dentre esses assuntos nos deparamos com o problema da faculdade da vontade. Encontram-se comentários sobre a *voluntas* ao longo de toda obra, mas é o Livro VIII o mais importante para esta temática.

Ao ver narrada a definitiva “conversão” de Agostinho ao cristianismo, nos deparamos com um grande conflito interno. Mesmo já sendo um bispo, um homem influente em seu universo, temos a descrição do quão são difíceis tais mudanças de vida. Será justamente em suas narrações nas *Confessiones* que teremos elementos suficientes para analisarmos a faculdade da vontade em seu estado atual, pós-pecado original; estado este que difere completamente da situação colocada no Livro I do *De Libero Arbitrio*.

É interessante notar que o mesmo autor que “descobre” a faculdade da vontade, para explicar a questão do mal, vai descrever esta mesma faculdade em sérias dificuldades. Não há contrasenso algum, o que temos, pois, por um lado, é a descoberta de uma faculdade autônoma em relação ao desejo e a razão, faculdades estas há muito tempo trabalhadas pelos gregos; e, por outro lado, tem-se a constatação (que todo ser humano pode fazer por experiência própria) de que esta faculdade não é auto-suficiente.

Um exemplo concreto, a tentativa frustrada de conversão ao cristianismo, é o mote para que Agostinho descreva fenomenologicamente a faculdade da vontade. Ter todo o conhecimento de uma determinada situação não é garantia alguma de efetivar uma determinada ação. A “*voluntas*” não será capaz de cumprir uma determinada exigência da própria “*mens*”. A vontade move o corpo, os braços, pernas, cabeça, mas não é capaz de se mover. Por isso, o homem é denominado “*mostrum*” por Agostinho.

Agostinho descreve, e poderiam ser diferentes exemplos, sua dificuldade em se tornar um homem casto para dedicar sua vida a Deus. A justificativa para o fenômeno descrito é que uma “*voluntas*”, após agir sempre de uma determinada maneira má torna-se uma “*voluntas perversa*”. Ao permanecer agindo, frequentemente, como uma “*voluntas perversa*”, cria-se um “*consuetudo*”, que, por sua vez, originará uma “*necessitas*”, uma espécie de segunda natureza. A “*voluntas*” estará submetida a esta “*necessitas*”, não tendo mais a capacidade, por si só, de sair desta situação. A vontade é completamente arrastada para onde não quer estar e nem permanecer. A vontade era auto-suficiente? Era antes do pecado original. Este evento é o motivo pelo qual a vontade passa a estar em permanente conflito consigo, pois, o homem atual está submetido à lei do pecado em seus membros.

Temos, pois, a existência da faculdade da vontade, que continua sendo uma faculdade da “*mens*”, autônoma em relação à razão e ao desejo, mas que não cumpre suas funções, como descritas no capítulo anterior.

O conflito interno pode ser identificado como o conflito entre as diferentes “vontades” que, na verdade, é uma única vontade, que se direciona para diferentes objetos. O “eu” quer isto, e o mesmo “eu” não quer isso. O “eu”, por exemplo, quer parar de fumar, mas o mesmo “eu” não quer parar de fumar. Há, pois, uma resitência da vontade em relação à própria vontade. Entretanto, o conflito não se resume a uma dicotomia. Percebe-se um conflito entre inúmeras possibilidades, das quais, muitas vezes, a vontade não é capaz de tomar uma decisão. Na maioria dos casos as “decisões” são tomadas por ímpetos, que não têm nenhuma relação com uma decisão voluntária.

Temos aqui, no nascedouro de uma teoria sobre a vontade, a descrição do conflito interno da vontade. A experiência pessoal de cada indivíduo possibilita constatar o conflito diário que a vontade enfrenta consigo. Muito antes de teorias que questionam a auto-suficiência da vontade, Agostinho teve a capacidade de descrever, brilhantemente, este conflito. Não há, jamais em Agostinho, uma negligência quanto à faculdade da vontade, mas, Agostinho procura ilustrar como a faculdade é mais complexa do que se poderia

imaginar. Um dos grandes méritos de Agostinho é descrever a faculdade da vontade com seus conflitos internos.

As explicações sobre os conflitos da vontade podem ser inúmeras. Pode-se falar em teorias sociais, psíquicas e biológicas. Agostinho, no entanto, explica estes conflitos através de uma visão cristã de mundo. Para ele, é fato que Deus criou o homem de maneira perfeita, mas, com o pecado original, há mudanças significativas na constituição ontológica do ser humano. Esta mudança afeta profundamente a faculdade da vontade, que passa a não fazer aquilo que quer.

Podemos tomar esta teoria da vontade para exemplificar casos do cotidiano, entretanto, no fundo desta temática, como dissemos, o verdadeiro conflito que Agostinho procura descrever é aquele sobre a tentativa frustrada de conversão. Agostinho tem todos os elementos necessários para devotar sua vida ao Bem Supremo. As histórias narradas sobre conversão seriam exemplos perfeitos a serem seguidos, mas o passo definitivo não ocorre.

O verdadeiro conflito interno para Agostinho é o conflito entre se voltar para Deus, o Bem Supremo, ou permanecer atrelado aos bens inferiores, isto é, aos bens temporais. Aqui, as palavras de Paulo se fazem ouvir “faço o mal que não quero e não faço o bem o que quero”. Para Agostinho a maior dificuldade da vontade é voltar-se para Deus, seu verdadeiro bem, o objeto que ira lhe causar deleite.

Há, inevitavelmente, um paradoxo percebido. Se a) Deus é o Criador de todas as coisas; se tudo sai de Deus; b) Se todas as criaturas, inclusive o homem, foram criadas para que se voltassem para Deus e c) Se Deus é o fim de todas as coisas; como, então, conciliar com d) o fato do homem não ter mais a capacidade de se voltar para Deus? Será preciso uma intervenção de Deus na vontade humana para que a vontade possa direcionar sua vida ao seu fim.

O conflito descrito ocorre porque o livre arbítrio da vontade ainda é capaz de escolher. No último caso exemplificado, Agostinho tem a capacidade de querer devotar sua

vida a Deus, mas isto não se concretiza. O querer permanece como uma possibilidade de ação do livre arbítrio, mas, este querer não significa poder. Deve-se enfatizar que passa haver uma grande distância entre querer e poder. O querer do livre arbítrio só se concretiza quando escolhe mal. Neste caso, o livre arbítrio tem a possibilidade de concretizar a sua escolha, assim, querer e poder se igualam. Entretanto, caso o livre arbítrio escolha um bem, pois o querer continua sendo algo de sua natureza, esta escolha não se concretiza, fazendo com que querer e poder não se igualem. Só há uma possibilidade do querer se igualar ao poder: é preciso uma intervenção exterior.

Devemos nos voltar àqueles conceitos essenciais para que vejamos como eles se caracterizam após a queda do pecado original.

a) A faculdade da vontade (“*voluntas*”) → mesmo após a queda do pecado original, a vontade permanece sendo uma faculdade da alma humana, mas, com algumas mudanças em sua essência.

b) O livre arbítrio da vontade (“*libero arbitrio voluntatis*”) → esta capacidade da vontade permanece após o pecado original. A vontade continua tendo a capacidade de escolher. O livre arbítrio é capaz de escolher tanto bem como mal. Na má escolha, a vontade continua tendo o poder de concretizar tal escolha. Será necessária uma intervenção exterior, para que o querer bem se concretize. Tais condições fazem com que os homens sejam responsáveis por seus pecados pessoais.

c) A liberdade (“*libertas*”) → após o pecado original a vontade não tem mais a capacidade de ser livre, isto é, não tem mais a capacidade de fazer o bem. Será necessária a graça divina para efetivar a liberdade da vontade. Tal condição será explicitada no capítulo posterior.

Temos apontado as características da vontade antes e depois do pecado original. É preciso explicitar como ocorre e quais as características da intervenção de Deus na vontade humana. Isso se chama “*gratia*”, e sua caracterização ocorrerá a partir da obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, que passaremos a comentar no próximo capítulo III.

III - A VONTADE PENSADA A PARTIR DE PAULO NA OBRA *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM*

3.1- INTRODUÇÃO AO *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM*

A obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*²⁴⁷, primeira obra escrita após Agostinho se tornar bispo em Hipona, é uma obra essencial dentro do percurso em nossa análise sobre a faculdade da vontade em Agostinho, demarcando uma nova crítica que chegará nas obras antipelagianas. As questões que, o então bispo de Milão, Simpliciano, coloca à Agostinho, no ano de 397, em relação à *Epístola aos Romanos* de Paulo, permitirá que Agostinho postule soluções que serão debatidas à exaustão 15 anos depois, quando ocorre o início do debate com Pelágio e seus seguidores.

Esta obra não será a primeira análise de Agostinho sobre a Epístola de Paulo aos Romanos. Em 394, Agostinho fez uma primeira análise desta carta, em duas obras chamadas *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad romanos* e *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*²⁴⁸. Entretanto, nestas obras, Agostinho ainda está aquém de sua visão, que podemos chamar “definitiva”, sobre sua interpretação da Epístola aos Romanos. Em suas primeiras análises da carta de Paulo, Agostinho não se aprofunda em uma interpretação sobre a predestinação e a graça divina, que o acompanhará até seu último debate contra o bispo de Eclano, a saber, Juliano. A graça divina independe das obras, como também a própria fé só ocorre por meio da intervenção da graça. As primeiras interpretações sobre Paulo foram frutos de uma necessidade em apresentar a

²⁴⁷ Nos remeteremos à obra como *Ad. Simplic.*

²⁴⁸ Propositamente, deixamos de lado a análise detalhada destas obra, já que nosso interesse principal, o estudo da vontade, com ênfase no período pelagiano, é deveror da obra *Ad. Simplic.* Claramente, podemos notar um avanço significativo da segunda análise de Agostinho sobre a carta de Paulo, o *Ad. Simplic.*, em relação às suas primeiras análises (*Expositio quarundam propositionum ex epistula ad romanos* e *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*). Para o corpo da tese, a análise das primeiras obras sobre a Carta aos romanos não é necessário, além do que, haveria um aumento significativo de nosso estudo. Por isso, nossas poucas referências às duas obras se justificam, ficando para um outro momento uma análise específica comparativa entre as três obras.

Epístola aos Romanos aos seus amigos de Cartago, tendo abandonado tal empreitada no meio de sua análise²⁴⁹.

Como o próprio nome da obra nos sugere, o texto *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* tem como inspiração algumas questões colocadas por Simpliciano, o mesmo personagem que já vimos na obra *Confessiones*, cuja narração sobre a vida de Mário Vitorino, terá papel importante na conversão de Agostinho. Simpliciano assume o bispado de Milão em 397, devido a morte de seu antecessor, Ambrósio, a quem havia batizado. Fora um homem que vivera grande parte de sua vida em Roma, antes de ir à Milão, sendo bastante culto, conhecedor de teologia e filosofia²⁵⁰, e com grande apreço pela filosofia neoplatônica²⁵¹.

O primeiro encontro entre Agostinho e Simpliciano ocorrera em 386, pouco antes da conversão definitiva de Agostinho; encontro este que pudemos comentar no capítulo anterior. Após se tornar presbítero em 390, e bispo em 395, na cidade norte-africana de

²⁴⁹ Cf. BROWN (2005), p.186, que também nos chama a atenção para a “descoberta” de Paulo no final do séc. IV em alguns meios: “Na Igreja latina, as últimas décadas do século IV bem poderiam ser chamadas de ‘a geração de São Paulo’: o interesse comum por este último reuniu pensadores muito diferentes e os aproximou mais uns dos outros que de seus predecessores. Na Itália, Paulo já recebera comentários do platônico Mario Vitorino e de um leigo anônimo, provavelmente um burocrata aposentado, conhecido por nós como ‘Ambrosiastro’. Na África, o interesse por Paulo levava o leigo donatista Ticônio a se aproximar mais de Agostinho que de seus próprios bispos. Nessa época, acima de tudo, Agostinho tinha em mente os expositores mais radicais e confiantes de Paulo, os maniqueístas: eles foram responsáveis pela maioria das questões específicas que Agostinho teve de resolver para sua platéia em Cartago. Dado esse interesse generalizado, não admira que, exatamente na mesma época em que Agostinho discorria sobre Paulo em Cartago, seu futuro adversário, Pelágio, apresentasse um Paulo radicalmente diferente a seu círculo de amigos, num dos grandes palácios de Roma.

²⁵⁰ Como podemos conferir em McNARAMA (1958), p. 65: “Simplicianus was a holy priest who had spent much of his life in Rome. A distinguished scholar, he was widely travelled and well versed in philosophy and theology. He had baptized Ambrose and remained with him to help him in his work as bishop. When Augustine met him in 396 he was already an old man”.

²⁵¹ Como pode-se notar nos dizeres de Agostinho na obra *Confessiones* VIII, 2, 3: “Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam, rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in Latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius mundi, in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum” (“Quando, porém, comemorei que tivesse lido alguns livros dos platônicos, que Vitorino, retor da cidade de Roma, de quem ouvira dizer ter morrido cristão, traduziu em língua latina, (Simpliciano) deu-me as felicitações por que não caí nos escritos dos outros filósofos, cheios de falácias e enganos, segundo os elementos deste mundo. Nestas, porém, é insinuado de todos os modos, Deus e o seu Verbo”).

Hipona, o contato entre os dois, só voltará acontecer quando Simpliciano se tornar bispo de Milão em 397²⁵².

O contato, após alguns anos sem se verem, ocorre por causa de certas dúvidas que Simpliciano levantará a Agostinho, referentes à Epístola aos Romanos. A forma literária empregada neste tipo de obra é um gênero de “*quaestiones et responsiones*”²⁵³; questões feitas por Simpliciano, e respondidas por Agostinho. Como é um tipo de obra que, a princípio, tem como público alvo, aqueles que formulam as questões, muitas vezes, de grande complexidade, e que, normalmente, eram feitas por pessoas mais letradas, a obra se diferencia das obras dirigidas ao grande público.

As questões levantadas por Simpliciano, permitirão a Agostinho mostrar o avanço de sua leitura referente à Paulo, ao longo de mais de 10 anos de estudo. Nesse tempo, ele se fizera catecúmeno, havia sido batizado, tornara-se presbítero, tendo, por fim, sido consagrado bispo de Hipona. Ao longo desse trajeto, sua leitura de Paulo tornara-se mais refinada, permitindo a Agostinho adentrar nas mais profundas questões que Paulo colocara aos cristãos. Sem dúvida alguma, dentre essas questões está a noção de vontade. Paulo fora um homem de gênio, capaz de penetrar no âmago do cristianismo, mas Agostinho, também o sendo, não será apenas um compilador de Paulo, mas fará uma grande transformação do pensamento paulino²⁵⁴, como já começamos a demonstrar em nosso capítulo anterior.

A carta enviada por Simpliciano, com as questões a Agostinho, não existe mais. Existe, apenas, a carta de resposta de Agostinho (Carta 37), juntamente com as duas obras,

²⁵² McNAMARA (1958), p.66: “When he was chosen to succeed Ambrose as bishop of Milan in 397, he renewed his contact with Augustine”.

²⁵³ Cf. Saint Augustin. *Ouvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, vol. 10 (Mélanges doctrinaux), 1950, introduction, p. 383.

²⁵⁴ BROWN, (2005), p.188 com muita felicidade enfatiza o avanço de Agostinho em relação à sua própria leitura sobre Paulo: “O próprio caráter deliberado de seus primeiros passos viria a tornar ainda mais impressionante a interpretação agostiniana final de Paulo: no decorrer de uma década, ele já havia vasculhado muitas camadas da teologia paulina (e cada camada poderia levar a vida inteira de um homem menos dotado), a fim de produzir sua síntese revolucionária. Nisso podemos ver a marca de gênio: Agostinho exibiu capacidade inabalável de elaborar, com detalhes precisos e convincentes, uma intuição que pairava sob forma parcial e confusa, nos recônditos do pensamento de seus contemporâneos”.

que formarão as duas partes da obra *Ad. Simplic.* Como a carta é curta, e contém muito do espírito que veremos na própria obra, resolvemos transcrevê-la em sua íntegra:

CARTA 37: A SIMPLICIANO (397)

“Agostinho, ao beatíssimo senhor e venerável pai, Simpliciano, aceito com respeito de uma mais sincera caridade, saúde no senhor.

[1] Recebi a carta de vossa Santidade cheia de alegria doce que me diz que você lembra de mim, que você ainda me ama e se alegra com todos os dons que Deus graciosamente concedeu-me, sem qualquer mérito da minha parte. Nesta carta, eu provei o amor paterno de seu coração tão terno: ele não era nem novo nem repentino, mas se eu já sabia, por experiência, senti novamente, bendito Senhor, que eu devo abraçar com respeito a uma caridade muito sincera.

[2] De onde vêm ao nosso trabalho literário uma tal felicidade, que você se dignou a ler alguns dos livros que temos escrito com grande dificuldade? Sem dúvida o Senhor, para quem a minha alma está sujeita, queria me confortar nos meus interesses e superar o medo inerente a este tipo de trabalho, enfrentando a verdade por ignorância ou inadvertidamente, mesmo quando a pé em uma planície cheia de verdade. Quando aquilo que escrevo lhe agrada, eu sei a quem agrada, porque eu sei quem vive em ti. O mesmo Espírito, Doador e Distribuidor de todos os dons celestes, confirma a minha obediência. De todos aqueles escritos que vos dá prazer, Deus disse pelo meu ministério: faça-se, e está feito; em tua verdadeira aprovação Deus diz que está bom.

[3] As perguntas as quais você dignou-me responder, mesmo se a minha lentidão mental me impediu de compreender, teu mérito me ajudou a obter esclarecimento. Ore a Deus por minha fraqueza; e nestes pontos onde você queria praticar uma bondade paterna, além de todos os outros pontos que possa enviar-lhe às mãos, (como eu reconheço, não só os dons que vêm de Deus, mas também os erros que vêm de mim), eu vos peço não somente, que se

dê o trabalho de ler, mas também de querer fazer o suficiente para assumir ser o censor corretor. Até mais”²⁵⁵.

A carta de Agostinho à Simpliciano indica que as respostas de Agostinho às interpelações do antigo amigo, deveriam ser extremamente bem trabalhadas. O bispo de Milão, um homem de idade avançada, tinha experiência dentro do cristianismo, para ser um leitor atento das respostas de Agostinho. Por isso, Agostinho tinha, ao mesmo tempo, confiança e ansiedade no aceite de Simpliciano. Em sua obra de resposta, Agostinho estaria criando as bases do cristianismo latino. O cristianismo deveria se decidir entre duas interpretações, a de Agostinho e a de Pelágio. Ainda precisaremos analisar o embate entre estes dois homens de gênio, dentro da questão da vontade.

Na carta resposta de Agostinho, é possível perceber uma síntese da obra na afirmação de que o “acerto vem de Deus, e o erro vem do próprio homem”. Na questão sobre a faculdade da vontade, esta afirmação pode ser relacionada com a vontade decaída, que depende da graça divina para se consolidar no acerto e no bem. Se nas *Confessiones*

²⁵⁵ Epistola 37: Domino beatissimo et venerabiliter sincerissima charitate amplectendo patri Simpliciano, Augustinus, in Domino salutem.

[1]. Plenas bonorum gaudiorum litteras, quod sis memor mei, meque ut soles diligas, magnaue gratulationi tibi sit quidquid in me donorum suorum Dominus conferre dignatus est misericordia sua, non meritis meis, missas munere Sanctitatis tuae accepi: in quibus affectum in me paternum de tuo benignissimo corde non repentinum et novum hausii, sed expertum sane cognitumque repetivi, domine beatissime, et venerabiliter sincerissima caritate amplectende.

[2]. Unde autem tanta exorta est felicitas litterario labori nostro, quo in librorum quorundam conscriptione sudavimus, ut a tua Dignatione legerentur? nisi quia Dominus, cui subdita est anima mea, consolari voluit curas meas, et a timore recreare, quo me in talibus operibus necesse est esse sollicitum, necubi forte indoctior vel incautior, quamvis in planissimo campo veritatis, offendam. Cum enim tibi placet quod scribo, novi cui placeat; quoniam quis te inhabitet novi. Idem quippe omnium munerum spiritalium distributor atque largitor per tuam sententiam confirmavit obedientiam meam. Quidquid enim habent illa scripta delectatione tua dignum, in meo ministerio dixit Deus, Fiat, et factum est: in tua vero approbatione *vidit Deus quia bonum est*.

[3]. Quaestiunculas sane, quas mihi enodandas iubere dignatus es, etsi mea tarditate implicatus non intellegere, tuis meritis adiutus aperire. Tantum illud quaeso, ut pro mea infirmitate depreceris Deum, et sive in iis quibus me exercere benigne paterneque voluisti, sive in aliis quaecumque nostra in tuas sanctas manus forte pervenerint, quia sicut Dei data, sic etiam mea errata cognosco, non solum curam legentis impendas, sed etiam censuram corrigentis assumas. Vale.

temos a análise fenomenológica do estado atual da vontade, na obra *Ad. Simplic.* há a análise sobre a vontade, a partir da Carta aos Romanos de Paulo de Tarso.

A obra *Ad. Simplic.* contém a resposta de Agostinho sobre trechos bíblicos enviados como dúvidas por Simpliciano. A 2ª parte da obra, o Livro II, lida com questões sobre os *Livros dos Reis* do Antigo Testamento. Para o corpo de nosso estudo, esta parte da obra não é importante. Isto justifica porque nossa análise se deterá no Livro I da obra. Neste Livro, Agostinho irá responder às dúvidas de Simpliciano, no que diz respeito a dois trechos da Carta aos Romanos, mais especificamente Rm 7, 7-25 e Rm 9, 10-29. Assim, passemos a analisar da obra em questão.

3.2 - A ANÁLISE DO PRIMEIRO LIVRO DA OBRA *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM* E SUA RELAÇÃO COM O CONCEITO DE VONTADE.

3.2.1 – PRIMEIRA PARTE DO LIVRO I

A carta, hoje perdida, de Simpliciano a Agostinho, pedia ao bispo de Hipona que desdobrasse o sentido de duas passagens da Carta aos Romanos de Paulo. Já no prefácio do Livro I, Agostinho chama a atenção por já ter trabalhado nestas cartas, mas, não satisfeito, abandonara tal empreitada. Agostinho vê, nestas questões de Simpliciano, uma grande oportunidade de aprofundar tais escritos paulinos²⁵⁶. O primeiro trecho que passaremos a analisar, diz respeito à interpretação agostiniana de Rm 7, 7-25²⁵⁷.

²⁵⁶ *Ad. Simplic.* I, praefatio.

²⁵⁷ Rm 7, 7-25: [7] Que diremos então? Que a Lei é pecado? De modo algum. Mas foi através da Lei que eu conheci o pecado. Nem mesmo a cobiça eu conheceria, se a lei não dissesse: “Não cobiçarás. [8] Aproveitando a ocasião oferecida pelo preceito, o pecado produziu em mim toda espécie de cobiça. Pois, sem a Lei, o pecado é coisa morta. [9] Outrora, sem lei, eu vivia; sobrevivendo o preceito, o pecado começou a viver, [10] e eu morri, pois o preceito feito para a vida se tornou, para mim, fator de morte. [11] O que houve é que o pecado, aproveitando a ocasião oferecida pelo preceito, me seduziu e acabou me matando. [12] Assim, a Lei é santa, como também o preceito é santo, justo e bom. [13] Então, o que é bom se tornou morte para mim? De modo algum. Mas o pecado, a fim de se tornar conhecido como pecado, se serviu do que é bom para me matar. E assim, através do preceito, o pecado mostrou ao extremo seu caráter pecaminoso. [14] Sabemos que a Lei é espiritual; eu, porém, sou carnal, vendido ao pecado como escravo. [15] De fato, não entendo o que

Nossa intenção não é trabalhar o texto de Paulo, mas, sim, a interpretação que Agostinho faz do trecho enviado por Simpliciano, e quais as consequências importantes para a nossa questão presentemente analisada. Nesse sentido, passemos a fazer uma análise minuciosa de uma obra, muitas vezes, negligenciada pelos próprios comentadores de Agostinho.

Como o apóstolo chama a atenção no versículo 7, a lei não foi dada para que o homem pecasse, mas para que ele pudesse conhecê-la, e, conseqüentemente, conhecer o que é o pecado, ou, como Agostinho denomina, a concupiscência (“*concupiscentia*”)²⁵⁸. A lei em questão é a lei de Deus, que servirá de parâmetro e regulador das ações humanas. Fazer o contrário do que a lei determina é o que se denomina pecado. Entretanto, mais do que deixar claro aos homens o que não se deve fazer, o paradoxo percebido por Paulo, seguido de perto por Agostinho, é que com a lei há um desejo de agir contrariamente à lei. Pela primeira vez, Agostinho, em nossas obras analisadas, vai usar a palavra graça para explicitar que sem ela não é possível o homem agir de acordo com a lei, pois os impulsos da concupiscência são mais fortes do que a vontade humana, claramente decaída:

Que resulta, por outro lado, que não se pode resistir à concupiscência enquanto não se aceita a graça (“*gratia*”). Também fazia crescer, pois, as maiores forças da concupiscência, unida às prevaricações criminais, e, que, também, agia contra a lei, porque havia uma lei que proibisse²⁵⁹.

faço, pois não faço o que quero, mas o que detesto. [16] Ora, se faço o que não quero, estou concordando que a Lei é boa. [17] No caso, já não sou eu que estou agindo, mas sim o pecado que habita em mim. [18] De fato, estou ciente de que o bem não habita em mim, isto é, na minha carne. Pois querer o bem está ao meu alcance, não, porém, realizá-lo. [19] Não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero. [20] Ora, se faço aquilo que não quero, então já não sou eu que estou agindo, mas o pecado que habita em mim. [21] Portanto, descubro em mim esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. [22] Como homem interior, ponho toda a minha satisfação na Lei de Deus; [23] mas sinto em meus membros outra lei, que luta contra a lei de minha mente e me aprisiona na lei do pecado, que está nos meus membros. [24] Infeliz que eu sou! Quem me libertará deste corpo de morte? [25] Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. Em suma: pela minha mente sirvo à Lei de Deus, mas pela carne sirvo à lei do pecado.

²⁵⁸ *Ad. Simplic.* I, 1, 2

²⁵⁹ *Ad. Simplic.* I, 1, 3: “Consequens autem erat ut, quoniam nondum accepta gratia concupiscentiae resisti non poterat, augetur etiam, quia maiores vires habet concupiscentia criminis praeveraricationis adiuncto, cum etiam contra legem facit, quam si nulla lege prohiberetur”.

O pecado existia antes da lei, mas com a lei ele, o pecado, se fortalece, pois há uma “necessidade” de transgredir a lei²⁶⁰. A vontade não é capaz de seguir a lei por conta própria. O próprio Agostinho já havia vivido isso, no momento anterior de sua conversão, ao saber o que é o soberano bem, mas sem conseguir ter força na vontade para se voltar para ele.

Nosso autor percebe que o conhecimento sobre a lei não garante o seu cumprimento e os atos corretos. A lei leva ao pecado, no sentido de que se peca sabendo o que se está transgredindo, e que, sem a graça, o homem, de certa forma, é atraído pelo que é proibido:

Enganador, pois, é a doçura (da transgressão). Pior é alcançar os amargores da pena. Pois, então, os homens que ainda não receberam a graça espiritual, cometem com maior gosto aquilo que é proibido. O pecado engana com falsa doçura, pois, na verdade, também, caminha a culpa da transgressão, e causa da morte²⁶¹.

A lei em si mesma é boa, o mal é o vício de transgredi-la. Aquele que cumpre a lei, na visão de Agostinho, irá cumpri-la com humildade, por causa da graça divina²⁶². A vontade, que vimos ser dividida, na análise das *Confessiones*, terá a graça divina como suporte para fazer o bem, pois, “[...] a graça perdoa os pecados e infunde o espírito de caridade; e que não exista inquietação, e que exista a fecunda justiça²⁶³”. Sem a graça o homem cai ante as paixões (“*cupiditas*”)²⁶⁴, e sua vontade permanece escrava delas. A vontade não consegue deixar de fazer o mal, ou, ainda, não consegue escolher bem.

A graça é explicitamente colocada por Agostinho. Nosso autor não mais falará da capacidade de agir bem da vontade sem falar da graça. A partir desta obra, o bispo de Hipona estará particularmente interessado na relação entre a graça e a vontade. Ao falar da graça, Agostinho não estará jamais negligenciando a faculdade da vontade humana. De

²⁶⁰ O próprio Agostinho fala desta necessidade de transgressão valendo-se do famoso episódio do roubo das pêras nas *Confessiones* II, 6, 12

²⁶¹ *Ad. Simplic.* I, 1, 5: “Fallax enim dulcedo est, quam plures atque maiores poenarum amaritudines consequuntur. Quia ergo ab hominibus nondum spiritalem gratiam percipientibus suavius admittitur quod vetatur, fallit peccatum falsa dulcedine; quia vero etiam accedit reatus praevaricationis, occidit”.

²⁶² Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 6.

²⁶³ *Ad. Simplic.* I, 1, 7: “[...] gratia donante peccata et infundente spiritum caritatis, quo et non sit molesta et sit etiam iucunda iustitia”.

²⁶⁴ Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 7.

certa forma, a graça torna a vontade efetivamente completa, ao possibilitar a escolha do bem, dado que, sem a graça, o homem decaído não tem tal capacidade.

O versículo 15 é um dos mais célebres da *Carta aos Romanos*: [15], e isto se deve, em grande parte, à análise que Agostinho fará sobre tal passagem. Em nossa análise do livro VIII das *Confessiones*, trouxemos um trecho desta Carta aos Romanos 7, 22-25. Se tivéssemos que identificar um versículo que servisse para expressar a situação de Agostinho antes de sua conversão, e de todo homem após a queda no paraíso, seria, justamente, o versículo [15], juntamente com o versículo [19], que são semelhantes. Para Agostinho, a situação de não fazer o que se quer lhe era muito conhecida, pois, vivenciara na vontade o querer fazer sem o consentimento da vontade. Paulo expressara em palavras o que Agostinho sentira internamente, por isso o apóstolo ter tido grande apreço de Agostinho. Agostinho interpretará o não entender/saber (“*ignoro*”) de tal versículo como sendo não aprovar²⁶⁵. Não aprovar o que se detesta, não é garantia de não se praticar tal ato, pelo contrário, é uma espécie de “incentivo” para a prática daquilo que se detesta.

A grande influência que Paulo terá sobre Agostinho será sobre a constatação de que o homem sabe o que não deve fazer, e, mesmo assim, faz, pois lhe falta a graça.: “É vencido, pois, o que ainda não é libertado (“*liberatus*”) pela graça, ainda que, pela lei, se renove o mal fazer, e não queira (cometer o pecado)²⁶⁶”. Importantíssima a interpretação agostiniana neste trecho, pois, explicitamente, nosso autor afirma que a graça liberta o homem. É claro que o homem é libertado do pecado, na interpretação de Paulo, mas, esta liberdade, por causa de nossa análise da vontade, também pode ser lida em relação à vontade; a vontade volta a ser livre (fazer o bem), mediante a graça. Podemos falar em “solução” para a situação atual da vontade, a graça que liberta.

Para Agostinho, o homem pecador será arrastado pela força da concupiscência. Esta situação fará com que o homem esteja preso às paixões (“*cupititas*”), o desejo pelas coisas inferiores a Deus. Inevitavelmente, o homem irá ceder sempre às paixões, sem conseguir

²⁶⁵ Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 8.

²⁶⁶ *Ad. Simplic.* I, 1, 9: “*Vincitur enim nondum per gratiam liberatus, quamvis iam per legem et noverit se male facere et nolit*”.

voltar a sua vontade para o Bem Supremo. O único modo de se livrar das paixões (do mau desejo) e da força do hábito é por meio da graça²⁶⁷. A graça irá atuar sobre a vontade humana, refreando os maus desejos com a continência. Só com a graça, a lei poderá ser cumprida, não sendo motivo para o pecado²⁶⁸.

Um trecho do versículo [18] “De fato, estou ciente de que o bem não habita em mim, isto é, na minha carne”, será inspiração para Agostinho se questionar sobre o motivo da carne estar sob o mal:

Que alguém se questione isso: onde, pois, está aquilo que se diz habitar em sua carne e que não é bom, isto é, o pecado? Onde, a não ser na mortalidade e na assiduidade da volúpia? Aquele, é da pena do pecado de origem (“originalis peccati”); este, é a pena de pecados frequentes. Com aquele, nascemos nesta vida, com o outro, acrescentamos vivendo. Aquelas duas, evidentemente, a natureza e o hábito, juntas, fazem robustíssima e invencível as paixões (“*cupiditatem*”), que é chamada pecado e se diz habitar na carne, isto é, obtém um domínio e, por assim dizer, um reino.²⁶⁹

Este importante trecho nos possibilita explicar várias questões pertinentes ao estudo da faculdade da vontade. Agostinho afirma porque o corpo é lugar do pecado. As duas respostas usadas são essenciais dentro do pensamento agostiniano. Uma das respostas sugeridas é que o homem, através da sua mortalidade, carrega em si a pena do pecado original, ou, literalmente, pena do pecado de origem (“*poena originalis peccati*”). Quando Agostinho afirma isto, tem em mente o pecado cometido por Adão no paraíso. Pela primeira vez, levando-se em conta todos os seus escritos, nosso autor usa a expressão “*peccati originalis*”²⁷⁰. A pena que todo homem carrega consigo, foi causada pelo equívoco

²⁶⁷ Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 9.

²⁶⁸ WETZEL (1992), p. 155 afirma que “Being *sub lege* continues to mean being under the dominion of carnal habit. Out of carnal habit emerges desire (*cupiditas*), whose influence on willing overrides our acknowledgment of the law’s disapprobation of sin. The familiar impasse between our knowledge of the good and our disposition defines the boundary between law and grace”.

²⁶⁹ *Ad. Simplic.* I, 1, 10: “Quod si quaesierit aliquis: Unde hoc est, quod dicit habitare in carne sua non utique bonum, id est peccatum? Unde nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis? Illud est ex poena originalis peccati, hoc ex poena frequentati peccati; cum illo in hanc vitam nascimur, hoc vivendo addimus. Quae duo scilicet tamquam natura et consuetudo coniuncta robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem, quod vocat peccatum et dicit habitare in carne sua, id est, dominatum quemdam et quasi regnum obtinere”.

²⁷⁰ Como nos chama a atenção SAGE, Athanase. *Peché origel. Naissance d’un dogme*. In: *Revue des etudes Augustiniennes*. V. XIII, n° 3-4, 1967, (pp. 211-248), p.218-219: “Qu’il nous suffise d’en appeler, dans la réponse à la première demande de Simplicien sur le chapitre VII, versets 7-25, de l’Épître aux Romains, aux

dos primeiros pais. Apesar de Agostinho falar sobre o pecado original, de maneira alguma, nosso autor se prende ao primeiro pecado como sendo a única causa dos pecados atuais. A segunda causa do pecado é o costume (“*consuetudo*”), termo que já não nos é estranho, como visto nas *Confessiones*²⁷¹. Os costumes continuam tendo papel preponderante para as ações pecaminosas do homem atual. De certa forma, isto é um indício de que Agostinho jamais negligenciou a vontade própria de cada indivíduo, no que diz respeito à ação pecaminosa. Lembremos que uma má ação, repetidamente produzida, com o passar do tempo, torna-se um costume/hábito, que, por sua vez, com o tempo, torna-se uma necessidade. Assim, neste trecho, Agostinho afirma como pecado original e o costume fazem parte de uma combinação terrível, no que diz respeito à concupiscência; às ações pecaminosas²⁷². Quando há a relação entre estes dois fatores, a vontade não consegue mais sair das forças do pecado sozinha, necessitando da ajuda da graça divina²⁷³.

Apesar do que foi dito acima, isto não significa que o livre arbítrio da vontade deixe de existir para Agostinho após o pecado original. Na verdade, existe uma relação intrínseca da vontade com a força dos costumes. Ao analisar a segunda frase do versículo [18]: “Pois querer o bem está ao meu alcance, não, porém, realizá-lo”. Nosso autor faz esta outra importante afirmação, que mostra claramente a existência do livre arbítrio da vontade, mesmo após o pecado original:

Com estas palavras, por exemplo, os que não levam retamente a inteligência negam o livre arbítrio. Entretanto, como se pode negar quanto ao que está escrito: ‘O querer está em mim’. Certamente, pois, o próprio querer está em nosso poder, porque está em nosso alcance, mas, realizar o bem, não está em nosso poder, por causa do mérito pertinente do pecado de origem²⁷⁴.

paragraphes 10 et 11 où pour la première fois apparaît sous la plume d’Agustin l’expression de péché originel”.

²⁷¹ Cf. *Conf.* VIII, 5, 10.

²⁷² SAGE (1967), p.219 também enfatiza a relação entre estes dois fatores para dar origem à invencível concupiscência (“*cupiditas*”): Cette très vigoureuse et invincible cupidité ne s’identifie pas avec le péché contracté de naissance”.

²⁷³ Cf. *Ad. Simpl.* I, 1, 10.

²⁷⁴ *Ad. Simpl.* I, 1, 11: “His verbis videtur non recte intellegendibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat: *Velle adiacet mihi?* Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati”.

Agostinho confirma a existência do livre arbítrio da vontade, mesmo após a queda original. A vontade continua a querer algo, se direcionar para algum bem. Nas *Confessiones*, ao longo de todo Livro VIII, Agostinho já afirmara e percebera ser a vontade capaz de querer várias coisas ao mesmo tempo. Após o pecado original o querer, referente ao sumo bem, não é capaz de se concretizar. Se no capítulo anterior a causa da fraqueza da vontade estava implícita o tempo todo, o *Ad. Simplic.* explicita esta causa. Se a causa da fraqueza da vontade é o pecado original, houve um tempo em que a vontade era capaz de efetivar o seu querer. Podemos falar, pois, em duas constituições para a vontade, uma primeira, antes do pecado original, outra, após o pecado original: “Não é, pois, esta a primeira natureza dos homens, mas pena da falta, pela qual é feita a própria mortalidade, como uma segunda natureza, a qual nos liberta a graça do Criador, submetidos a ele pela fé²⁷⁵”.

Podemos falar em Agostinho de uma vontade anterior à queda, capaz de querer e realizar este querer. Esta vontade é a vontade dos primeiros pais, Adão e Eva. Após o pecado original, a vontade perde aquelas características que, agora podemos afirmar, foram trabalhadas no primeiro Livro da obra *De Libero Arbitrio*, onde a vontade é vista como sendo auto-suficiente. Será necessário um olhar revisionista em relação àquela obra, a fim de não afirmarmos uma contradição em Agostinho sobre sua caracterização da vontade. A análise do Livro I do *De Libero Arbitrio*, mostra a condição de origem da vontade, ou, como Agostinho afirma, a primitiva natureza (“*prima natura*”) do homem. Nesse sentido, a análise da vontade deve levar em consideração a vontade antes e depois do pecado original. Após passarmos pelas *Confessiones* e pela obra *Ad. Simplic.*, não podemos mais afirmar aquelas condições da vontade descritas no Livro I do *De Libero Arbitrio*, como sendo características da vontade atual. A vontade atual está numa condição de divisão, consequência da pena do pecado original, que também é o causador da própria mortalidade do homem. Esta condição atual da vontade, só pode ser superada se houver uma relação

²⁷⁵ *Ad. Simplic.* I, 1, 11: “Non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem”.

entre a vontade decaída e a graça divina, relação que não pressupõem uma superação ou exclusão da vontade, mas um complemento da graça em relação à vontade²⁷⁶.

Não há nada mais fácil para o homem do que querer algo, mas, outra coisa, imensamente mais difícil, é querer fazer o bem e, efetivamente, fazê-lo. Na condição atual do homem, o livre arbítrio da vontade continua sendo capaz de querer o bem, mas não realizá-lo; contudo, o livre arbítrio da vontade é capaz de agir mal sozinho. Sem a ajuda da graça do libertador (“*gratiam liberatoris*”)²⁷⁷, graça dada por intermédio de Jesus Cristo, é vã a tentativa da vontade humana de superar a “*cupiditas*”. Em outras palavras, o homem, cativo ao pecado, não pode pressupor as próprias forças²⁷⁸. O clamor por Jesus Cristo para oferecer a graça é sugerida por Paulo, a quem Agostinho segue de perto, quanto à solução da vontade dividida: “[24] Infeliz que eu sou! Quem me libertará deste corpo de morte? [25] Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor” A interpretação de Agostinho quanto a estes versículos é crucial para verificarmos qual o papel que cabe ao livre arbítrio da vontade após a queda: “Isto, então, resta nesta vida mortal ao livre arbítrio, não que o homem realize a justiça com o querer, mas que se converta de súplica piedade, para Aquele, cujo dom, possibilite realizar a justiça²⁷⁹”. A vontade não pode mais ser tomada como capaz de se voltar para o sumo bem sozinha, seu papel é pedir a Deus que lhe conceda a graça para cumprir tal objetivo. Contudo, façamos uma ressalva: Agostinho não quer dizer com a citação acima que o homem seja capaz, através da oração, de persuadir Deus a conceder-lhe a graça, pois, caso contrário, deixaria de ser graça.

Sobre o primeiro capítulo da primeira questão no *Ad. Simplic.* julgamos ter falado suficientemente; passemos, agora, para a segunda questão, que irá analisar um outro trecho

²⁷⁶ RODRIGO, Jose A. Galindo. Libertad y Libre Albedrio en San Agustín. in: AVGVSTINVS 31, 1986, (343-355), p. 352, nos fala sobre esta relação: “Sencillamente, el libre albedrio es un estrato previo y necesario en la realización del bien (que en la economía actual de la salvación es siempre un bien sobrenatural); es un factor en esa misma realización; pero se precisa de otro estrato, de otro factor, que es la gracia, para que el bien, *de hecho*, se lleve a cabo. Pero, para evitar el sinergismo, habría que decir con más precisión que el libre arbitrio y la gracia son dos coprincipios, dos sujetos constitutivos de una, misma y sola realidad: la acción buena que siempre es sobrenatural”.

²⁷⁷ Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 12.

²⁷⁸ Cf. *Ad. Simplic.* I, 1, 13.

²⁷⁹ *Ad. Simplic.* I, 1, 14: “Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere”.

da Carta aos Romanos de Paulo, lembrando que, o que nos interessa é a interpretação que Agostinho fará destas passagens, relacionando-as com a questão sobre a vontade.

3.2.2 – SEGUNDA PARTE DO LIVRO I

A segunda questão abrange as dúvidas de Simpliciano ao trecho da Carta aos Romanos que compreende o capítulo 9, versículos 10-29²⁸⁰. Como o próprio Agostinho afirma no início de seu comentário, Paulo, nesta Epístola, tem o seguinte fim: “Isto é, pois, que ninguém se glorie sobre as obras do mérito”²⁸¹. A Epístola aos Romanos irá explicitar, na visão de Agostinho, o papel da graça e suas características. Em outras palavras, a graça se antepõe a todo e qualquer mérito humano. Isto significa que a graça depende, exclusivamente, de um dom divino, que, no caso da vontade, irá atuar sobre ela, a fim de garantir sua correta escolha. Se a graça dependesse de uma influência humana “a graça já não é graça”²⁸².

²⁸⁰ **Rm 9, 10-29:** [10] E não é só. Há também Rebeca, que concebeu gêmeos de um só homem, Isaac, nosso pai, [11] e antes mesmo de eles nascerem e terem feito algo de bem ou de mal, para que fosse confirmado o propósito de livre escolha de Deus, [12] que depende daquele que chama, e não de ações humanas, foi-lhe dito: “O mais velho servirá ao mais novo”, [13] conforme está escrito: “Amei mais a Jacó do que a Esaú”. [14] Que diremos então? Haveria, porventura, injustiça em Deus? De modo algum. [15] Pois ele disse a Moisés: “Farei misericórdia a quem eu quiser e terei piedade de quem eu quiser”. [16] Portanto, a escolha de Deus não depende da vontade ou dos esforços do ser humano, mas somente de Deus que usa de misericórdia. [17] Pois a Escritura diz a respeito do faraó: “Eu te deixei de pé precisamente para mostrar em ti meu poder e para tornar meu nome conhecido por toda a terra”. [18] Assim, pois, ele faz misericórdia a quem ele quer e endurece a quem ele quer. [19] Então me dirás: “Que tem ele ainda a censurar? Pois, quem pode jamais resistir à sua vontade?” [20] Pensa bem, homem! Quem és tu para contestares a Deus? Porventura vai o vaso de barro dizer a quem o modelou: “Por que me fizeste assim?” [21] Acaso não pode o oleiro, da mesma massa, fazer um vaso de luxo e outro vulgar? [22] Se, pois, Deus, embora quisesse manifestar sua ira e tornar conhecido seu poder, suportou com muita paciência “vasos de ira” já preparados para a destruição; [23] se, a fim de tornar conhecida a riqueza de sua glória para com os “vasos de misericórdia” que de antemão preparou para a glória...[24] Nós é que somos estes vasos de misericórdia que ele chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os pagãos. [25] É isso que ele diz no livro do profeta Oséias: “Aquele que não era meu povo, eu o chamarei meu povo, e a não amada chamarei amada; [26] e lá onde lhes foi dito: ‘Vós não sois meu povo’, ali serão eles chamados filhos do Deus vivo”. [27] Por seu lado, Isaías brada a respeito de Israel: “Mesmo se o número dos filhos de Israel for como a areia da praia, o resto é que será salvo; [28], pois o Senhor cumprira, plena e prontamente, sua palavra sobre a terra”. [29] É como predisse ainda Isaías: “Se o Senhor dos exércitos não nos tivesse deixado um germe, nos teríamos tornado como Sodoma e teríamos ficado iguais a Gomorra.

²⁸¹ *Ad. Simplic.* I, 2, 2: “Haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur”.

²⁸² *Ad. Simplic.* I, 2, 2: “[...] gratia iam non est gratia” (Rm 11, 6).

Retomando a visão de Paulo sobre a história de Esaú e Jacó, Agostinho interpretará a visão paulina, sobre a história dos filhos de Isaac, como sendo paradigma em relação à noção de graça. Há como premissa da análise um trecho da Epístola aos Efésios (2, 8-9): [8] É pela graça que fostes salvos, mediante a fé. E isso não vem de vós: é dom de Deus! [9] Não vem das obras, de modo que ninguém pode gloriar-se”. Agostinho associará tal parte com um trecho da Epístola aos Romanos²⁸³.

Agostinho, influenciado por Paulo, verifica que Deus, dentre os dois irmãos, escolhe Jacó, concedendo-lhe a graça, através de sua vontade eterna, antes que eles tenham nascido, antes que eles possam ter agido de qualquer modo. Como a graça influencia o livre arbítrio da vontade? Dado que o homem decaído não consegue mais efetivar o bem, a graça, concedida gratuitamente, irá atuar na vontade, possibilitando as boas obras. Quando Deus afirma “[13] Amei mais a Jacó do que a Esaú”, Jacó torna-se exemplo de quem recebe a graça, pois ele agirá bem, não por mérito próprio, mas porque Deus atuou sobre a sua vontade; em contrapartida, Esaú não recebe a graça, pois não fora escolhido por Deus, não tendo, pois, a capacidade de agir bem:

É chamado, então, graça. Percebe-se, na verdade, que as boas obras são consequência da graça, que não produzem a graça, mas elas são produzidas pela graça. Não é, pois, o fogo que aquece para queimar, mas, porque queima (então, aquece); nem, da mesma forma, a roda corre bem para que seja redonda, mas, porque é redonda (corre bem). Assim, ninguém, portanto, age bem para receber a graça, mas porque recebeu (age bem) [...] A graça, por outro lado, justifica, para que o justo possa viver justificado. O primeiro é, pois, a graça, o segundo é a boa obra [...]²⁸⁴

Para Agostinho, está excluída a possibilidade do homem, através de sua vontade, e, conseqüentemente, através de suas obras, merecer o recebimento da graça. Na verdade, as boas obras serão precedidas pela graça. Como o homem está com a vontade dividida, fruto do pecado original, o único meio de completar as boas obras é através da graça,

²⁸³ Rm. 9, 10-13

²⁸⁴ *Ad. Simplic.* I, 2, 3: “Vocantis est ergo gratia, percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; nec ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est. Sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit [...] iustificat autem gratia, ut iustificatus possit iuste vivere. Prima est igitur gratia, secunda opera bona [...]”.

juntamente com a própria vontade, que, corroboramos, não fica negligenciada nesta operação da graça.

Deus não escolhe alguém para conceder a graça por causa de sua natureza, o que é exemplificado pela escolha de Deus sobre Jacó, dado que tanto Esaú quanto Jacó têm o mesmo pai, a mesma mãe, a mesma concepção e o mesmo criador²⁸⁵. A eleição (“*electio*”) de Deus, no entendimento de Agostinho, também não ocorre pelas futuras obras dos homens, já conhecidas pela onisciência divina; nem mesmo pela fé futura dos homens. As obras futuras e fé futura são nulas, pois não há alguém que as realize no presente²⁸⁶. Além do mais, tanto as obras, quanto a fé, dependerão da graça divina, e não, apenas, da própria vontade humana. A escolha de Jacó não significa a exclusão de Esaú por Deus. Esaú faz parte, juntamente, com toda a humanidade, da massa de pecadores (“*massa peccati*”), descendentes do pecado de Adão. O homem, para Agostinho, é completamente dependente de Deus. O eleito, para ter a capacidade de fazer boas obras, e, conseqüentemente, ter uma boa vontade, depende da vontade de Deus, que concederá livremente a graça²⁸⁷. Em suma, Deus elege os eleitos²⁸⁸.

²⁸⁵ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 4.

²⁸⁶ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 5.

²⁸⁷ Em *Ad. Simplic.* I, 2, 6 encontramos os seguintes trechos que corroboram tal visão: “[...] cum ergo nulla esset electio bene agentis secundum quam maneret propositum Dei, non ex operibus sed ex vocante, id est ex eo qui vocando ad fidem gratia iustificat impium, dictum est ei: Quia maior serviet minori. [...] sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi, nec recte diceretur: ‘Quis accusabit adversus electos Dei?’ (Rm 8, 33) [...] Hic autem quod ait: Non ex operibus sed ex vocante dictum est ei quia maior serviet minori, non electione meritorum, quae post iustificationem gratiae proveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit intellegi, ne quis de operibus extollatur ([...] então, ninguém é eleito segundo as boas ações, que reside nos propósitos de Deus. Não pelas obras, mas, através da vontade daquele que chama, através da graça, concedendo a fé que justifica o ímpio. Disto foi dito ‘que o maior serve ao menor’. [...] mas, permanece ainda, aquele desígnio, a fim de justificar os que crêem, por isso, são as obras pelas quais elege para o reino dos céus. Na verdade, a não ser que não haja eleição, não há eleitos, e nem o reto dizer: ‘Quem acusará, contrariamente, aos eleitos de Deus?’ [...] Ao dizer, pois: Não pelas obras, mas através da vontade, que é dito isto, ‘que o maior serve ao menor’. Não a eleição dos méritos, que provém após a justificação da graça, mas, da liberdade dos dons de Deus que quis doar, a fim de que ninguém se extasie das próprias obras”.

²⁸⁸ BROWN (2005), p.189, sugere como Agostinho exclui as demais possibilidades: “Com efeito, Agostinho não deixou a Simpliciano ‘nenhuma saída’. Sua resposta à ‘Segunda Questão’ é um clássico de sua implacável técnica dialética. Foi essa capacidade de excluir todas as alternativas a sua própria interpretação, tomando-as por logicamente incoerentes com uma *intentio* única, um sentido fundamental de São Paulo, que lhe permitiu fazer o que Ambrósio nunca poderia ter feito: derivar de um texto aparentemente nada ambíguo uma complexa síntese da graça, livre-arbítrio e da predestinação. Pela primeira vez, Agostinho passou a ver o homem como absolutamente dependente de Deus, até mesmo em sua iniciativa primeira de acreditar nele”.

A fé também depende da graça divina, pois, o homem decaído não é capaz de voltar a sua própria vontade para Deus. De certa forma, Agostinho antecipa a contraposição à corrente do semipelagianismo²⁸⁹, que propõe a fé como algo que parte do próprio ser humano. Entretanto, para Agostinho: “Ninguém, então, crê se não é chamado²⁹⁰”. Como as boas obras dependem da justificação, e esta, só é dada tendo a fé como base, “então, anterior a todo mérito está a graça²⁹¹”. Apenas a vontade de Deus explica a escolha de Deus por Jacó, como também explica a não escolha em relação a Esaú²⁹².

O fato do homem não receber a graça por sua própria vontade, não significa que a faculdade da vontade tenha sido esquecida por Agostinho. Agostinho irá relacionar a vontade com a graça. Em uma passagem que pode ser interpretada de diferentes maneiras, Agostinho afirma: “Ninguém, assim, crê se não é chamado, mas nem todos os chamados crêem. Muitos, pois, são os chamados, poucos, porém são os eleitos. Alguns que são chamados desdenharam, outros, estão seguindo ao crerem. Sem dúvida, acreditaram com a vontade²⁹³”. Um problema que se levanta com o trecho anterior é a difícil questão se o livre arbítrio da vontade tem a capacidade de recusar a graça divina. Em nossa visão, Agostinho não concebe para a vontade a capacidade de querer ou não querer receber a graça. Continuando seu raciocínio, nosso autor chama a atenção de que tanto o querer (“*velle*”), quanto o esforço/correr (“*currere*”) dependem da graça divina. Será também pela graça que o homem alcança o que deseja, chega a sua meta, produz boas obras e vive feliz. Na relação vontade humana e graça divina, por um lado, Deus participa com o seu chamado, por outro lado, o homem participa ao seguir o chamado²⁹⁴. O fato é que Agostinho precisa relacionar certas passagens bíblicas que afirmam a capacidade do homem em aceitar a ajuda divina, através de sua própria vontade, daquelas passagens que não tomam a ajuda humana. Em sua obra *Ad. Simplic.* Agostinho abre espaço para uma atuação da vontade, mesmo ela sendo

²⁸⁹ Trataremos do semipelagianismo no capítulo posterior.

²⁹⁰ *Ad. Simplic.* I, 2, 7: “Nemo enim credit qui non vocatur”.

²⁹¹ *Ad. Simplic.* I, 2, 7: “Ergo ante omne meritum est gratia”.

²⁹² Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 8.

²⁹³ *Ad. Simplic.* I, 2, 10: “Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus; *multi enim vocati, pauci autem electi* (Mt 22, 14), utique hi qui vocantem non contempserunt sed credendo secuti sunt. Volentes autem sine dubio crediderunt”.

²⁹⁴ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 10.

corrupta. Entretanto, e o mais importante, para que a vontade humana “atue”, ela necessita da graça divina.

Ao recorrer a uma passagem da Carta de Paulo aos Filipenses (Fil. 2, 12.13): [12] “(...) realizai a vossa salvação, com temor e tremor. [13] Na verdade, é Deus que produz em vós tanto o querer como o fazer, conforme o seu agrado”. nosso autor afirma que a boa vontade (“*bona voluntas*”), termo que Agostinho já trabalhara no *De Libero Arbitrio*, não dependerá da atuação da própria vontade, mas, exclusivamente, da atuação de Deus. Na afirmação seguinte percebe-se que Agostinho julga a graça capaz de atuar na cooperação da vontade para com a graça divina:

É manifesto que, frustra-nos o nosso querer, a não ser pela misericórdia de Deus. O querer, porém, a não ser que nós queiramos, é em vão a misericórdia de Deus. Se, pois, Deus é misericordioso, também queremos. Isto, de fato, refere-se à misericórdia, o fato de quereremos [...] ²⁹⁵.

O texto acima pode ser lido como a confirmação de que Deus, através de sua misericórdia – pois, todo homem é pecador - auxilia a vontade humana a ratificar o seu bom querer. Sem a graça divina o homem não é capaz de querer bem ²⁹⁶. Isto não significa que o homem responda, através da sua vontade, à graça divina. Na verdade, é pela própria graça divina que o homem responde positivamente ao chamado da graça, produzindo a boa vontade. Se a vontade humana fosse capaz de, por si, aceitar ou não a graça divina, poder-se-ia dizer que a misericórdia de Deus seria insuficiente para o bom querer ²⁹⁷:

‘Muitos são os chamados, poucos os escolhidos’. E, assim, embora muitos foram chamados de uma só maneira, todavia, nem todos foram afetados da mesma maneira, Só seguem o chamado aqueles que são levados pelas mãos, convenientemente; de modo que não seja menos verdadeiro o dito. Por isso, nessas circunstâncias, nem o querer, nem o esforço, mas é o Deus de compaixão, que chamou no modo apto àqueles que seguiram a vocação?’ A outros, porém, vieram, na verdade, o chamado, entretanto, como eles foram aqueles que não se moveram,

²⁹⁵ *Ad. Simplic.* I, 2, 12: “At illud manifestum est frustra nos velle, nisi Deus miseretur. Illud autem nescio, quomodo dicatur frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus. Ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus [...]”

²⁹⁶ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 12.

²⁹⁷ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 13.

nem estavam aptos a serem apanhados, pode-se dizer que foram chamados, decerto, mas não eleitos²⁹⁸.

Os homens pecadores podem ser chamados por Deus, mas se não tiverem sido eleitos, eles não terão a capacidade de aceitarem o chamado de Deus. Este chamado pode ser interpretado como sendo a graça que Deus concede à vontade, tornando-a apta a corresponder à própria graça. Podemos perceber que Agostinho fala em dois tipos de chamados: a) um que será aceito, porque a vontade chamada foi eleita; e b) um chamado que será recusado, pois a vontade que recebeu a graça não foi eleita²⁹⁹. Não há nenhuma imposição violenta da graça divina na vontade humana. Há uma coordenação entre a vontade humana, preparada por Deus, e a graça divina, para que o homem aceite o chamado de Deus³⁰⁰. Deus move a vontade humana para que ela se direcione ao bem, pois afeta, com a graça, esta mesma vontade. A vontade precisa de algo para se mover, algo que lhe dê prazer e que lhe deleite³⁰¹.

O que permanecerá um mistério para o homem é porque Deus escolhe uma determinada vontade e não outra. De maneira alguma pode-se afirmar que Deus é injusto em sua escolha: “Assim, é necessário crer, com a maior tenacidade e maior firmeza isto mesmo, que Deus ‘cujo querer é misericordioso e a quem o querer tem paciência’, isto é,

²⁹⁸ *Ad. Simplic.* I, 2, 13: “[...] ‘Multi vocati, pauci electi’, ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem qui ei capiendae reperiuntur idonei, et illud non minus verum sit: Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem? Ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit, qua moveri non possent nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi”.

²⁹⁹ WETZEL (1992), p. 157: “In particular, if Augustine wants to build human response to a calling into the divine initiative (thus making faith a gift of grace), he needs to distinguish two modes of calling. One mode fails to elicit faith because the recipient has not been elected. The other mode manages somehow to cause the consent of the recipient to the life of faith. Strictly speaking, the first mode is more a punishment than a calling. The second mode, though a calling in the truest sense, seems to involve a contradiction. Can consent be both voluntary and caused? For Augustine the conjunction must hold. If consent is not voluntary, it is not consent. If consent is not caused, God does not have control over the calling. Augustine’s solution is simple and brilliant. When God calls those who have been elected for redemption, he suits the calling to the needs of their situation”.

³⁰⁰ WETZEL (1992), 157-158: “In a suitable calling (*vocatio congruens*) the recipient is not forced to consent (a contradiction in terms), but is draw out in a divinely contrived environment of choice to assent to a new way of life. The efficacy of the suitable calling (its irresistibility) results from the providential coordination of willing with the availability of the right sources of delight”.

³⁰¹ Como esclarece BROWN (2005), p.189: “Agostinho chegou a essa conclusão após uma reavaliação da natureza da motivação humana. Foi essa descoberta psicológica que conferiu poder de convicção a sua interpretação de Paulo. Em resumo, Agostinho analisou a psicologia do ‘deleite’. O ‘deleite’ é a única fonte possível de ação, nada mais é capaz de mover a vontade. Portanto, o homem só pode agir se puder mobilizar seus sentimentos, se for ‘afetado’ por um objeto prazeroso”.

quando o querer de Deus é misericordioso e quando o querer de Deus não é misericordioso, é parte de uma justiça oculta e de sobre-humana medida de investigação [...]”³⁰².

A possibilidade que Agostinho encontra para justificar a postura de Deus é voltar a falar do pecado original (“*peccati originalis*”). Pelo pecado original o gênero humano não passa de uma massa de pecado (“*massa peccati*”)³⁰³, pecadora com Adão, em quem “todos os homens morreram” (1 Cor. 15, 22). Como Deus é justo, a humanidade tem uma dívida para com Ele; assim, todos os homens são pecadores e estão condenados. Como a dívida deverá ser paga a Deus, o criador pode exigir a dívida ou perdoar, o que significa que Deus, mesmo escolhendo alguns dentre a massa condenada, é justo³⁰⁴.

Quase no término de sua segunda resposta a Simpliciano³⁰⁵, Agostinho retoma a concepção de pecado que ele havia começado a desenvolver no segundo Livro do *De Libero Arbitrio*. Tendo, implicitamente, a noção de que há uma ordem intrínseca no universo criado por Deus, que coloca cada coisa em seu devido lugar, nosso autor irá afirmar que Deus não odeia Esaú por ele ser homem, já que ele é um homem constituído de corpo e alma, criados pelo próprio Deus, e que, como todas as obras da criação, são boas. O criador odeia em Esaú seu pecado, que Agostinho define da seguinte forma: “É, pois, o pecado dos homens uma desordem e perversão, isto é, uma satisfatória aversão ao Criador supremo, e uma conversão às criaturas inferiores”³⁰⁶. Todas as coisas criadas por Deus são boas, mas, ao direcionar a vontade a estas criaturas, abandona-se o Criador, Sumo Bem, invertendo a ordem hierárquica dos bens³⁰⁷. Este foi o erro de Adão e este é o pecado de

³⁰² *Ad. Simplic.* I, 2, 13: “Atque ita tenacissime firmissimeque credatur id ipsum, quod Deus cuius vult miseretur et quem vult obdurat, hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis [...]”

³⁰³ Sobre a expressão *massa peccati* afirma SAGE (1967), pp. 219-220: “Dans la réponse à la seconde question de Simplicien sur l’*Épître aux Romains* chapitre IX, apparaît de nouveau La mention de *massa: massa peccati, massa peccatorum*; on rencontre même: *uma conspersio omnium*. Saint Paul, dans Le chapitre IX de l’*Épître aux Romains*, entend souligner, explique Augustin, l’absolue liberté de Dieu dans la dispensation de ses misericordes essentiellement gratuites. Dieu ne peut jamais être taxe d’arbitre”.

³⁰⁴ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 16.

³⁰⁵ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 18.

³⁰⁶ *Ad. Simplic.* I, 2, 18: “Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditoris aversio et ad condita inferiora conversio”

³⁰⁷ ARMAS (1956), p. 171, afirma que “No pecamos por amar cosas malas, sino por amar desordenadamente cosas buenas, porque nada malo hizo Dios. Buenos son los cuerpos, bueno el oro, bueno los mares, bueno los astros, cuanto vuela, cuanto repta, cuanto serpea y cuanto anda. Pero existe jerarquía en los bienes: hay un

todo pecador em todas as épocas. Como a vontade atual está completamente corrompida, ela não tem mais a capacidade de se voltar para o sumo bem, se não por intermédio do auxílio da graça divina, concedida por pura misericórdia. O livre arbítrio da vontade sem a graça pode escolher bem ou escolher mal, mas o querer só se efetiva no querer mau, em direção às criaturas, bens inferiores a Deus.

Na hierarquização de bens propostas por Agostinho, nosso autor nos oferece um exemplo que explicita bem a condição do homem atual quanto ao não cumprimento desta ordem universal. Agostinho toma como ponto de partida um trecho do *Eclesiástico*, 33, 10-15³⁰⁸. Todo o gênero humano foi criado com uma ordem intrínseca ao seu ser, que lhe possibilitava controlar o corpo através da alma. Isto ocorria porque na ordem universal a alma é superior ao corpo, assim, a primeira mandava e a segunda obedecia. Entretanto, após o pecado original, o gênero humano se torna massa pecadora³⁰⁹, arrastando consigo o crime do pecado original. Nesta situação, o gênero humano carrega a concupiscência da carne (“*concupiscentia carnalis*”), que não permite a ordenação interior, que era inerente à espécie humana³¹⁰. Aquela distinção entre os homens, propostas no livro do *Eclesiástico*, será interpretada por Agostinho como sendo a distinção entre a massa condenada, que é desordenada, e que não se direciona ao sumo bem; e aqueles que Deus abençoou, exaltou, santificou e aproximou de si; aqueles a quem Deus concede sua graça e que têm a capacidade de se voltarem para o bem supremo.

Bien sumo y hay bienes ínfimos; hay bienes eternos y bienes temporales; bienes espirituales y bienes sensibles; bienes celestiales y bienes terrenales. Amar los segundos con menosprecio de los primeros, perder aquéllos por conseguir o retener éstos, es amar desordenadamente, porque se prefiere lo menor a lo mayor, lo accesorio a lo principal, lo perjudicial a lo necesario”.

³⁰⁸ Ecl. 33, 10-15: [10] Alguns dentre eles Deus os exaltou e engrandeceu, e a outros incluiu no número dos dias comuns. Assim também todos os seres humanos vieram do mesmo solo, como da terra foi criado Adão. [11] Pela grandeza da sua Sabedoria, porém, o Senhor os distinguiu e diversificou os seus caminhos: [12] a alguns abençoou e exaltou, a alguns santificou e aproximou de si; a outros amaldiçoou e humilhou e os removeu de suas posições. [13] Como a argila está nas mãos do oleiro para que a molde e dela disponha a seu bel prazer, [14] assim o ser humano está nas mãos de Quem o fez, o qual o recompensará segundo o seu julgamento. [15] Em face do mal está o bem e, em face da morte, a vida; assim também, em face do justo está o pecador. Considera, assim, todas as obras do Altíssimo: duas a duas, uma oposta à outra.

³⁰⁹ SAGE (1967), p.221 afirma que: “Augustin n’affirme pas qu’en cette masse tous sont des des pécheurs au sens plein du mot et il s’en explique plus join. Cette masse est constituée par la concupiscence charnelle, dès là qu’elle règne *iam regnans* (par le fait des péchés personnels, ainsi qu’ill a été déjà exposé); cette concupiscence emmêle l’universalité du genre humain en une seule et même pâte, l’imputation originelle (*originali reatu*) demeurant en tous ces effets”.

³¹⁰ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 20.

Apesar da constatação de que a vontade humana, após o pecado original, não tem a capacidade de se reerguer sozinha, Agostinho, ainda assim, enfatiza o livre arbítrio da vontade. Agostinho jamais irá negar ao livre arbítrio da vontade um lugar nas ações humanas: “O livre-arbítrio da vontade vale muitíssimo³¹¹”. De que vale a vontade se ela não é capaz de viver retamente, nem dirigir-se à vida feliz sozinha? Bem, é através dela que a graça irá atuar no ser humano, tornando-o capaz de viver retamente e se dirigir à vida feliz³¹². Pode-se afirmar que a vontade coopera com a graça, que lhe é anterior e operante³¹³:

Quando, portanto, nos deleitamos por algo que pode nos elevar a Deus, isto é inspirado e dado pela graça de Deus, não resultado de nós mesmos, de nossas habilidades ou dos méritos de nossas obras, pois, para que haja um ato de nossa vontade, para que haja as habilidades de estudo, e para que haja as ações de caridade fervorosa, Ele distribui, Ele nos concede³¹⁴.

A vontade decaída necessita desta ajuda divina. Agostinho não está negligenciando a vontade humana, na verdade, ele está exaltando o lugar de Deus em toda a sua criação. E o homem que, como criatura, peca com sua vontade, também irá se reerguer com sua própria vontade, mas tendo um incentivo determinante da graça divina. A graça é como um atrativo gravitacional da vontade. Com a ajuda da graça, o homem tem, através da vontade, a capacidade de se voltar para o próprio Deus. Aqui, aparece com ênfase a noção de “deleite”. A vontade precisa de algo que lhe mova, e este algo, após a queda original, foge

³¹¹ *Ad. Simplic.* I, 2, 21: “Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet”.

³¹² Como enfatiza WETZEL (1992), p 158: “The central difference between ordinary instances of consent and divinely inspired ones is that in the latter the fit between disposition and environment is so good that no margin remains for hesitation or irresolution. We do not need to make a choice. Our choice is, as it were, built into God’s offer”.

³¹³ Sobre a graça “preveniente” e “operante” BRACHTENDORF (2008), pp. 177-178: “Em *Ad. Simplicianum*, Agostinho não revoga sua teoria da *gratia subsequens et cooperans*, mas vai além dela e fundamenta com mais precisão, na medida em que também já compreende o querer o bem e o início da fé como uma dádiva da graça. Ele faz a graça que se segue ao desejo do bem e coopera na determinação das aspirações da vontade ser precedida por uma graça que se antecipa a esse querer e o produz (*gratia praeveniens et operans*). De acordo com isso, o querer o bem já é produzido por Deus, não pelo homem. Ele não deixa, por causa disso, de ser um ato da vontade efetuado pelo homem, mas a causação desse ato e o movimento da vontade rumo ao bem devem-se à atuação de Deus”.

³¹⁴ *Ad. Simplic.* I, 2, 21: “Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebeatur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur, quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur”.

ao controle do homem, sendo algo alheio, exterior e oculto³¹⁵, a graça, que é irresistível: “A vontade própria, a não ser que ocorra algo que a deleite e atraia o ânimo (“*animus*”), não pode, de modo algum, se mover. Tal coisa, por outro lado, a fim de que ocorra, não está no poder do homem³¹⁶”.

Ainda não foi respondida a questão “quem são os eleitos por Deus?”. A resposta simples e completa é: nós não sabemos!. O que resta ao homem é saber que Deus, como ordenador do universo, dispõe todo o universo criado de número, peso e medida (“*numero*”, “*pondere*”, “*mensura*”)³¹⁷, e, que, apesar do pecado ser uma espécie de aberração neste universo, Deus continua sendo capaz de ordená-lo de maneira justa, misericordiosa e soberana, o que possibilita aos homens, mesmo com a vontade corrompida, esperar que sejam escolhidos e acolhidos por Deus para agir bem. Mais uma vez dizemos, não é o homem rebaixado por Deus, na verdade, Deus é exaltado pelos homens e por todo o universo. Agostinho constata a dificuldade da vontade em se voltar para o bem, em fazer o bem que quer, e será o cristianismo, e sua leitura de Paulo de Tarso que lhe possibilitará descobrir a causa desta anomalia e sua solução.

³¹⁵ Como enfatiza mais uma vez BROWN (2005), p.190 sobre a noção de deleite: “Agostinho passou a encarar o ‘deleite’ como a mola mestra da ação humana; mas esse deleite escapava ao autocontrole do homem. Era descontínuo, espantosamente errático”.

³¹⁶ *Ad. Simplic.* I, 2, 22: “Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animus, moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate”.

³¹⁷ Cf. *Ad. Simplic.* I, 2, 22.

3.3 – CONSIDERAÇÕES SOBRE A FACULDADE DA VONTADE NA OBRA *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM*

A obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* é uma obra paradigmática dentro do pensamento agostiniano, pois demarca uma nova visão sobre o problema da vontade. É uma obra pré-antipelagiana, mas que contém elementos antecipatórios frente à questão pelagiana. Apesar da leitura e escritos anteriores sobre as obras de Paulo de Tarso, será na obra *Ad. Simplic.* em que Agostinho se aprofundará nas epístolas de Paulo tendo elementos suficientes para continuar suas análises sobre a faculdade da vontade e as questões correlatas.

Para a nossa questão, a obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* é um avanço às obras *De Libero Arbitrio* e *Confessiones*. Se na primeira Agostinho “descobre” a vontade, e nas *Confessiones* ele caracteriza a vontade atual, na obra dedicada a Simpliciano busca a explicação para a característica atual da vontade e como ela pode superar esta trágica situação.

A situação atual do homem é tão calamitante que a vontade não só deixa de fazer o bem que quer, mas também faz o mal que não quer. Deus, através de sua palavra sagrada, mostra ao homem o que ele deve fazer para ganhar a vida eterna, mas, ao contrário de ajudá-lo, a lei torna-se motivo de pecado, pois há uma necessidade intrínseca à vontade humana de transgredi-la. Temos explicitada uma diferença crucial dos cristãos em relação aos gregos: o correto conhecimento de uma determinada situação pecaminosa não é garantia alguma de que o homem deixe de agir de maneira ilícita.

Só há uma maneira da vontade fazer aquilo que quer, e deixar de fazer aquilo que não quer: é preciso que a “*gratia*” atue nela. Através da graça o homem será capaz de buscar o Sumo Bem, e, também, será capaz de afastar-se dele. Em que consiste esta graça?

A graça é aquilo que reconduz a vontade à liberdade. Podemos dizer que a graça é uma ajuda divina. Liberdade para a vontade, como já afirmado, é fazer o bem. Sem a graça o homem está preso na “*cupiditas*”, arrastado ao pecado, sem poder se direcionar ao bem. O livre arbítrio continua existindo, escolhendo bem e mal, mas, sem a possibilidade de concretizar o bem, caso não receba a ajuda divina da graça. De forma alguma Agostinho negligencia a faculdade da vontade. Alguns irão interpretar Agostinho como sendo fatalista, mas, podemos perceber que a graça catalisa a vontade. A graça torna a vontade capaz de voltar ao seu estado de natureza como fora criada.

Como o próprio nome sugere, “*gratia*” é dada de forma gratuita por Deus aos homens. Como a vontade humana não é capaz de se voltar para Deus, e nem praticar obras boas, não se pode pressupor que Deus escolha os homens por causa do mérito próprio, pois, após o pecado original, não se pode falar em mérito próprio sem que haja intervenção divina. A “*electio*” de Deus também não se pauta por qualquer natureza humana, já que todos os homens fazem parte da “*massa peccati*”.

Aqueles que “aceitam” a graça aceitam-na porque Deus “preparou” a vontade. Não se pode, de maneira alguma, falar em qualquer auto-suficiência da vontade humana nesta condição decaída. Agostinho, apesar de constatar a situação crítica da vontade humana, não está rebaixando o ser humano, mas elevando Deus. Em uma visão onde o universo é criado, o criador está e sempre estará como protagonista na história universal. Nesse sentido, Agostinho só chama a atenção para um dos aspectos para se colocar Deus no centro deste universo criado. Há uma dependência ontológica de toda criatura ao Criador, e por mais trágica que seja a condição da vontade atual, a graça divina explicita esta dependência da criatura para com o criador.

A escolha de Deus não está ao alcance do homem. Deve-se levar, porém, dois aspectos para esta escolha: a) Deus é justo; b) Deus é misericordioso. Isto significa que por (a), a humanidade irá pagar pelo pecado original; e por (b), alguns dos homens (não se sabe quantos) receberão a graça divina.

Assim, pode-se falar em três momentos dentro dos conceitos essenciais sobre a vontade:

| | ADÃO | HOMEM DECAÍDO | HOMEM C/ GRAÇA |
|------------------------|--|---|--|
| <i>VOLUNTAS</i> | EXISTE, É UMA FACULDADE DA <i>MENS</i> | EXISTE, É UMA FACULDADE DA <i>MENS</i> | EXISTE, É UMA FACULDADE DA <i>MENS</i> |
| <i>LIBERO ARBITRIO</i> | EXISTE E É CAPAZ DE ESCOLHER BEM E MAL | EXISTE E É CAPAZ DE ESCOLHER BEM E MAL. MAS, HÁ O CONFLITO ENTRE OS DIFERENTES QUERER | EXISTE E É CAPAZ DE ESCOLHER BEM E MAL. MAS, DEIXA DE ESCOLHER MAL COM A ATUAÇÃO DA GRAÇA. |
| <i>LIBERTAS</i> | É LIVRE POR SI | NÃO É CAPAZ DE SER LIVRE POR SI | É LIVRE COM A AJUDA DA GRAÇA DIVINA. |

IV- A VONTADE DENTRO DA POLÊMICA ANTIPELAGIANA

4.1- A FIGURA DE PELÁGIO E O PELAGIANISMO

No fim da primeira década do séc. V d.C., Agostinho será forçado a voltar a falar sobre a faculdade da vontade e os assuntos em torno dela. Apesar das várias considerações, e do avanço que pudemos acompanhar nos capítulos precedentes, uma nova corrente herética, possibilitará que Agostinho faça novas considerações sobre a faculdade da vontade. O homem por detrás dessa nova heresia ficou conhecido como Pelágio, e a escola derivada de suas reflexões será conhecida como pelagianismo.

A figura de Pelágio está envolta em alguns mistérios. As informações que temos deste importante autor, que representa todos os pensadores e correntes de pensamento que propõem uma auto-suficiência humana e que tem um grande otimismo com respeito ao ser humano, são desconstruídas, e, muitas vezes, meras hipóteses. De acordo com alguns autores, Pelágio nasceu na Grã-Bretanha dirigindo-se à Itália na mesma época que Agostinho, na primeira metade da década de 80 do séc. IV d.C., permanecendo em Roma por vários anos³¹⁸.

Iremos nos deter com maiores detalhes sobre as doutrinas de Pelágio, o que possibilitará fazer uma contraposição entre ele e Agostinho. Por agora, pode-se dizer que, a auto-suficiência humana, a que nos referimos acima, se deve à visão pelagiana sobre o significado de liberdade. A liberdade, para o autor bretão, é poder agir através de seu próprio querer e vontade. É poder agir com esforço próprio, seguindo os desígnios de Deus, explicitados em seus mandamentos. Cada homem é o responsável último por seus próprios

³¹⁸ Como nos sugere BROWN (2005), pp. 424-425: “Sabemos muito pouco sobre Pelágio. Como Agostinho, ele vinha de uma província: havia saído da Grã-Bretanha para Roma exatamente na mesma época em que Agostinho pôs os pés na Itália pela primeira vez, em busca de sua sorte. Mas enquanto Agostinho havia retornado à terra natal depois de apenas quatro anos, Pelágio permanecera em Roma”. Também LAVENDER, E. *Evolución del pensamiento pelagiano. Un movimiento ascético de finales del siglo IV em Roma*. Trad. M. A. Eguílaz. in: *AVGVSTINVS*, n° 40, 1995, (179-186), p.180 nos oferece algumas informações a esse respeito: “Aparentemente Pelagio había venido a Roma cursar los estudios de derecho. Dado que venía de una prestigiosa familia británica, quizás al servicio del gobierno romano, Pelagio fue bien recibido entre las proeminentes familias cristianas de Roma”.

méritos e salvação. Cristo não passaria de um grande exemplo, seguido por aqueles homens que seguem às leis de Deus, com sua própria vontade³¹⁹. Os homens são capazes de praticar obras de justiça, tal qual Cristo teria praticado.

Um dos aspectos mais interessantes da visão de Pelágio, é que ele se julgava intérprete das Epístolas de Paulo. E, como todo intérprete, colocava-se em uma posição de verdadeiro comentador de Paulo³²⁰. A luta entre Agostinho e Pelágio fora uma luta entre intérpretes das Epístolas de Paulo. Em linhas gerais, pode-se afirmar que, para Pelágio, as Cartas de Paulo são uma unidade literária, sendo que, a Carta aos Romanos, tem como objetivo principal explicitar o mistério da salvação universal³²¹. Será nesta carta que Pelágio buscará fundamentação para sua visão de graça, que será identificada com o conhecimento da verdade, explicitada por Paulo, para que, cada homem, com suas próprias forças, pudesse seguir a lei de Deus, a fim de conseguir a salvação eterna³²².

O ambiente do pelagianismo é o final do séc. IV d.C. Período de grandes conflitos teológicos e sociais, dentro e fora da Igreja Católica. Nesse momento, os cristãos estão debatendo entre si o “melhor” tipo de vida para um cristão, com grande ênfase no ideal de vida ascético³²³. Sem dúvida alguma, Pelágio também está atrás do “melhor” estilo de vida

³¹⁹ PLINVAL, Georges de. *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?* in. Revue des Études Augustinienne, V. XIX, n° 1-2, 1973, (pp. 158-162), p.158: “Cela étant, quel est le fond de la doctrine de Pelage? C’est assurément l’idée de Liberte, étant bien entendu qu’il ne s’agit d’un ‘laisser-aller’, d’une liberte indifférente ou indifférenciée, mais du droit suprême accordé à l’homme de se diriger *volontairement* selon la loi de Dieu, de se déterminer par son propre mérite et de se sanctifier [...] Cette Liberte est une force que nous possédons de naissance par notre statut d’homme et d’être raisonnable, mais qui se trouve orientée et activée en nous par la Loi de Dieu et par l’exemple de Christ”.

³²⁰ Como relata. BROWN (2005), p. 426: “Pelágio se havia juntado a esses homens em discussões sobre São Paulo. Tais discussões tinham constituído as bases de suas *Exposições das cartas de São Paulo*, a fonte mais segura de suas idéias teológicas [...]”.

³²¹ Como nos atenta em seu minucioso estudo sobre as primeiras reações agostinianas contra Pelágio MARTINETTO, Giovanni. *Les premières réactions antiaugustinienne de Pélage*. in. Revue des Études Augustinienne, V. XVII, n° 1-2, 1971, pp. 83- 117, p. 90: “[...] il est utile de rappeler que Pélage consirère l’*Epître* comme une unité littéraire qui a um contenu et um but bien determines. S. Paul écrit aux Romains em leur révélant en toute clarté le mystère du salut universel [...]”.

³²² MARTINETTO (1971), pp. 91-92: “[...] et il veut leur inspirer un sens inspirer un sens profond de la grâce, qui est, à ses yeux, la connaissance fondamentale, condition préalable et nécessaire pour n’importe quel progrès dans la science et l’avie christienne”.

³²³ Como constata LAVENDER (1995), p.179, neste interessante artigo sobre os movimentos ascéticos neste período “El ambiente teológico romano a finales del s. IV era muy complejo. Uno de los muchos temas debatidos era el de las prácticas ascéticas de la comunidad cristiana. Por mediación de Atanasio y otros personajes, los ascetas del desierto se habían convertido em una fuente de fascinación y de controversia”.

cristão. Não se pode deixar de perceber uma extrema coerência e honestidade na visão que Pelágio tinha sobre o cristianismo. O pensador bretão acreditava, piamente, após os estudos de autores anteriores, que sua visão estava de acordo com a tradição da Igreja e de seus pensadores, tais como, Lactâncio, Hilário, Ambrósio e João Crisóstomo³²⁴. A sua moral era extremamente exigente, o que colocava em questão o tipo de vida da elite do império romano³²⁵. Na busca por esse ideal de vida, Pelágio irá defender a perfeita constituição do ser humano, com sua vontade em perfeito estado, pois, só assim, o homem seria capaz de atingir a perfeição³²⁶.

Para Pelágio, a graça seria a possibilidade de levar a vida sem pecado, e este seria o ideal de vida ascético do autor bretão³²⁷. Pelágio não concede importância à noção de pecado original, que justificaria a natureza decaída do ser humano. Tal noção lhe parecia confusa e infundada, pois, impossibilitaria o homem atingir o ideal de perfeição ascética³²⁸. Para Pelágio, é o próprio Deus quem possibilita o homem levar uma vida sem pecado, criando-o e mantendo-o com tal aptidão ao longo da história humana³²⁹.

³²⁴ LAVENDER (1995), p.181: “[...] y estaba convencido de que estaba de acuerdo con la tradición ortodoxa de la Iglesia. Indubidablemente, su seguridad venía del hecho de que había investigado los escritos de las autoridades de la Iglesia anteriores a él, y había encontrado las respuestas necesarias”.

³²⁵ DIDIER, J.C. *Sant Augustin et le baptême des enfants*. in. *Revue des Études Augustiniennes*, V. II, n° 1-2, 1956, (pp. 109-129), p.118: “Elle (Pélage) profita de ce large appel à l’ascétisme, à la virginité, au monachisme que toute une élite chrétienne entendait dans les dernières années du IV^e siècle, en contraste avec l’attitude des masses dont le christianisme, désormais officiellement favorisé par l’Empire, demeure souvent superficiel, accommodant avec le siècle et peu dégagé des vieilles formes païennes”.

³²⁶ BROWN (2005), p. 427: “Pelágio nunca duvidou, nem por um momento, de que a perfeição fosse obrigatória; seu Deus era, acima de tudo, um Deus que ordenava obediência sem questionamento. Fazia os homens executarem suas ordens e condenaria ao fogo do inferno qualquer um que não cumprisse uma só dentre elas. Mas o que Pelágio estava interessado em defender, com fervor especial, era que a natureza humana fora criada para que se atingisse tal perfeição”.

³²⁷ LAVENDER (1995), p.179: “Para Pelagio, la humanidad, por la gracia de la creación, redención y revelación, había recibido la posibilidad de vivir libre de pecado. Por Cristo la voluntad humana tenía la posibilidad de liberarse de las pasiones de la carne. Pero esto solo podía ocurrir merced a la estricta observancia de las prácticas ascéticas fomentadas por Pelagio”.

³²⁸ BROWN (2005), pp. 427-428 “Pelágio não tinha paciência com a confusão que parecia imperar a respeito da capacidade da natureza humana. Ele e seus adeptos escreviam para homens ‘que queriam mudar para melhor’. Pelágio recusava-se a considerar que essa capacidade de auto-aperfeiçoamento tivesse sido irreversivelmente prejudicada; a idéia de um ‘pecado original’, capaz de tornar os homens incapazes de não pecar ainda mais, parecia-lhe totalmente absurda”.

³²⁹ MARTINETTO (1971), p. 94: “[...] que l’homme possède le pouvoir de ne pas pécher, pouvoir que Dieu a inséré dans sa nature et qu’il maintient et enrichit par une progressive ‘dispensatio’”.

Para o adversário de Agostinho, um Deus justo só pode ser um Deus que possibilita aos homens exercerem o mérito de suas ações, visando uma vida santa e justa. Isso só se realizaria se cada indivíduo pudesse exercer uma livre decisão³³⁰. Deus, como ele deduz de sua leitura de Paulo, ofereceu o conhecimento da lei aos homens e a capacidade de cumprirem a lei, por causa de sua livre escolha.

Historicamente, especula-se que Pelágio escreveu seus primeiros escritos em Roma, antes de 410. Na capital do Império Romano vai fazendo seguidores e admiradores. Talvez, seu grande fiel interprete e divulgador tenha sido outro personagem interessante da antiguidade tardia, seu nome: Celéstio³³¹, estudante de direito em Roma, onde, provavelmente, ouviu *in loco* as pregações de Pelágio.

Muitas ideias que veremos Agostinho combater, referentes aos pelagianos, são de Celéstio. Realmente, o antigo estudante de direito assimilará e acrescentará ideias aos pensamentos de Pelágio. Celéstio não mais abandonará os ideais e o homem Pelágio. Tanto é assim que, Celéstio foi para a África quando Pelágio para lá se dirigiu.

Mal havia ajudado a derrotar a heresia Donatista³³², Agostinho toma conhecimento de uma nova heresia que se contraporia às suas ideias, já expressas nas obras *Confessiones* e *De Diversis Quaestionibus Ad Simplicium*, idéias que mostram a dependência da vontade humana em relação à graça divina. Essas idéias eram o pelagianismo, que

³³⁰ MARTINETTO (1971), p. 95: “Dieu est just à l’égard de tous les hommes et il donne à chacun ce qu’il mérite selon sa réponse libre, celle-ci n’engage que la destinée de celui qui reponde. Dans sa justice, Dieu offre à tous les hommes les mêmes chances fondamentales et par conséquent il adapte son appel aux difficultés et aux circonstances de vie d’un chacun”.

³³¹ Sobre a figura de Celéstio BROWN (2005), p. 427: “A formação jurídica produzia debatedores habilidosos e excelentes especialistas em tática; levava os jovens sérios a se preocuparem sinceramente com os problemas da responsabilidade e da liberdade e, o que não é de se surpreender, a se intrigarem com o Deus do Velho Testamento, cuja justiça, em Seus castigos coletivos e Seu ‘endurecimento’ deliberado do coração dos indivíduos, estava longe de ser óbvia. Celéstio, um desses jovens: rapaz de família nobre, cedo se impressionou com Pelágio; abandonou o mundo e escreveu cartas urgentes *Sobre o mosteiro* a seus pais”.

³³² Por motivo metodológico, deixamos o estudo sobre os donatistas para uma outra oportunidade. Nossa intenção, depois de haver estudado o pensamento de Agostinho em sua pós-conversão ao cristianismo (386-388) na dissertação REIS (2006), “*O problema da virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução?*” e com o estudo da fase final de Agostinho com esta tese sobre o período anti-pelagiano (412-430), é nos deter em outras fases de seu pensamento, e, dentre elas, o período da polêmica donatista.

Agostinho se depara pela primeira vez através das cartas do conde Marcelino³³³, cristão fervoroso, comissário imperial no norte da África do imperador Honorato, presidente da conferência entre católicos e donatistas em 411, e amigo no qual Agostinho dedicou inúmeras obras. Marcelino será a fonte de informações da região central do império romano ao bispo africano³³⁴.

Mal sabia Agostinho que ele precisaria despender todo seu esforço para enfrentar a nova heresia que estava em seu início. Haveria de enfrentar nomes de grande gênio. Pelágio, Celéstio e Juliano de Eclano se mostrarão duros adversários, que, ao enfrentarem Agostinho, ajudaram a firmar o nome do futuro doutor da Igreja, que ficará conhecido como Doutor da Graça.

4.2- A CONCEPÇÃO DE VONTADE NO PELAGIANISMO

Passaremos a analisar a faculdade de vontade no pensamento pelagiano e as questões periféricas. Nós nos deteremos nas próprias obras de Agostinho, que, por sua grande honestidade intelectual, nos oferece uma completa descrição do pensamento de Pelágio, Celéstio e Juliano. Além do mais, o que nos resta das obras de Pelágio, Celéstio e Juliano são trechos, muitas vezes, encontrados nas obras que Agostinho escreveu para combatê-los. Nossa ideia é fazer um contraponto entre o pensamento de Agostinho e dos pelagianos.

³³³ McNARAMA (1958), pp. 134-137, nos oferece as seguintes informações sobre Marcelino: “Marcellinus was well-educated, cultured, and a fervent Christian. [...] Because of his integrity Marcellinus was appointed president of the great conference of 411 which, it was hoped, would end the strife between Donatists and Catholics. [...] He (Augustine) dedicated several of the most beautiful and powerful of his works to Marcellinus. These were the monumental *De Civitate Dei*, and the *De Peccatorum Meritis* and the *De Spiritu et Littera*. At his request Augustine also composed the *De trinitate* and his books on Genesis [...] (the donatists) accused him (Marcellinus) falsely of a plot in which he had no part and had him thrown into prison. [...] He (Augustine) continued to make every effort to save him, but when he seemed most hopeful of effecting his release he learned that the Count Marinus had had (sic) him put to death suddenly on September 13, 413”. Por uma fatalidade, acabou sendo acusado injustamente de traição e sentenciado à morte em 413, em meio aos apelos em vão de Agostinho a favor do amigo.

³³⁴ Sobre as fontes de informação que Agostinho recebia sobre o centro do império, na época anterior e posterior ao ataque dos bárbaros à Roma em 410 BROWN (2005), p. 428 afirma; “Suas informações dependiam de cartas do conde Marcelino, sua fonte costumeira, na época, com respeito às queixas e perplexidades dos refugiados romanos”.

A polêmica pelagiana tem início, para Agostinho, com a carta que Marcelino lhe envia, pedindo socorro contra a nova heresia, que ganhara força em Roma. A carta, hoje perdida, será respondida por Agostinho através de uma obra chamada *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, que passaremos a denominar *De Pecc.* Nessa obra, começa a reação agostiniana contra o pelagianismo.

4.2.1 AS PRIMEIRAS REMISSÕES AO PELAGIANISMO: *DE PECCATORUM MERITIS ET REMISSIONE ET DE BAPTISMO PARVULORUM* (412) E O *DE SPIRITU ET LITTERA* (412)

As primeiras obras de Agostinho contra o pelagianismo são marcadas pelas suas primeiras respostas à nova heresia. Agostinho ainda tem receio de atacar frontalmente a figura de Pelágio, provavelmente, por ter boas referências da intelectualidade do monge bretão. As nossas primeiras menções às posições de Pelágio e do pelagianismo ocorrerão com as duas primeiras obras do período antipelagiano (412-430): O *De peccatorum meriti et emissione et de baptismo parvulorum* (412) e o *De Spiritu et Littera* (412). A primeira obra foi incentivada pela carta de Marcelino, a segunda foi escrita como complementação da primeira.

Iniciando a análise pelo *De Pecc.*, Agostinho afirma que os pelagianos³³⁵ interpretam a “morte” no trecho de Paulo: “Pois como o pecado entrou no mundo por um só homem e, através do pecado, a morte [...]” (Rm 5, 12), como sendo a morte da alma, através de uma imitação do ato do pecado de Adão, e não a morte do corpo. Isso significa que o pecado não é transmitido aos descendentes de Adão. As graves consequências que podem ser percebidas, nesta primeira constatação, é que o pecado original (“*originalem peccatum*”)³³⁶, amplamente difundido por Agostinho³³⁷, é visto como algo totalmente infundado. Cada homem teria uma natureza inocente, no instante do seu nascimento.

³³⁵ Cf. *De Pecc.* I, 9, 9.

³³⁶ De acordo com SAGE (1962), p.233: “L’expression « peché originel » apparaît pour la première fois dans le *De Peccatorum meritis* avec une nouvelle acception qui répond à une nouvelle conception du péché que nous contractons d’Adam”.

³³⁷ E que, na visão de Agostinho, está totalmente de acordo com a tradição da Igreja Universal, que sempre administrou o batismo infantil. Cf., por exemplo, *De Pecc.* III, 1, 1.

Assim, os pelagianos interpretarão as escrituras, e tomarão passagens que, aparentemente, corroborem com suas posições³³⁸. Na visão pelagiana, o batismo infantil é algo desnecessário para extirpar um “pecado original”. Por isso, para os pelagianos, Adão é um mero exemplo de pecador³³⁹.

Sobre os que negam o pecado original e tomam a vontade como auto-suficiente, pode dizer Agostinho: “Existem, pois, quem presume tanto as forças do livre arbítrio da vontade humana, que, para não haver pecado, não é necessário a ajuda divina, uma vez que é concedido à nossa própria natureza o arbítrio da vontade livre³⁴⁰”. De uma só vez, os pelagianos rejeitam o pecado original, a natureza decaída do ser humano, a fraqueza da vontade, a necessidade do batismo infantil e a graça divina, como socorro à faculdade da vontade. Tais posições serão uma constante ao longo de todo pelagianismo. Para Agostinho, estes homens se tornariam seus grandes adversários até o final de sua vida.

Agostinho se colocará na posição de porta voz do cristianismo católico contra esse, no seu entender, cristianismo distorcido. Apesar de tecer alguns elogios à figura de Pelágio, como sendo um varão santo, cristão e de grande virtude³⁴¹, não poupará críticas a esta nova heresia.

No Livro III do *De Pecc.*, Agostinho explanará algumas visões de Pelágio sobre as questões relacionadas à vontade. Nesse Livro, Agostinho fala pela primeira vez o nome de Pelágio abertamente³⁴². Na visão dos pelagianos, caso o pecado de Adão tivesse como consequência a queda para todos os homens, que não cometeram o pecado, propriamente dito, a salvação de Cristo, também, seria para todos os homens da terra, inclusive para os que não crêem, o que não levaria em conta o mérito do próprio indivíduo. Como a moral

³³⁸ Como é enfatizado por SAGE (1962), p. 239: “Dans leur conviction de l’innocence des enfants, qui procédait à la fois de leur opinion sur l’origine des âmes et de leur conception unilatérale du péché, ils s’accrochaient à tous les textes qui pouvaient s’interpréter ou qu’ils interprétaient comme une négation du péché originel”.

³³⁹ Cf. *De Pecc.* I, 15, 19.

³⁴⁰ *De Pecc.* II, 2, 2: “Sunt enim quidam tantum praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, ut ad non peccandum nec adiuuandos nos divinitus opinentur semel ipsi naturae nostrae concessio liberae voluntatis arbitrio”.

³⁴¹ Cf. *De Pecc.* III, 1, 1.

³⁴² Cf. *De Pecc.* III, 1, 1.

pelagiana prega, justamente, o contrário, isto é, a salvação por esforço pessoal, Pelágio recusa, veementemente, a noção de pecado original³⁴³.

Na obra *De Spiritu et Littera*, a única remissão que por hora faremos, diz respeito à posição pelagiana ante a lei. Os pelagianos partem do pressuposto que a vontade humana faz aquilo que deseja por ela ser totalmente auto-suficiente. Nesse sentido, quando Deus concede a Lei aos homens, através da revelação, os homens são capazes de cumpri-la, bastando-lhes o querer³⁴⁴. Em outras palavras, pode-se afirmar que o homem se justifica perante Deus, através do uso do livre arbítrio, ao cumprir a lei. Para os pelagianos, Deus concede a lei, e o homem, através da vontade, tem a capacidade de cumprir, se quiser.

O marco do debate entre Agostinho e os pelagianos que mais nos interessa, é sobre a visão que ambos têm sobre a vontade. Pelas poucas linhas colocadas até agora, é possível notar que a posição do pelagianismo é totalmente antagônica à posição de Agostinho, que vimos nas *Confessiones* e no *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Os pelagianos têm uma confiança extrema na vontade, pois, através dela, o homem é capaz de cumprir a lei de Deus. Tal visão impede os pelagianos de afirmarem a existência de um pecado original, e, portanto, de uma natureza decaída, dado que, uma das consequências do pecado original é a queda da vontade e sua incapacidade de se voltar para o Sumo Bem. Em resumo, a vontade para os pelagianos é uma faculdade capaz de cumprir todos os seus desejos, não sendo limitada por nada exterior a ela. Se isso soa parecidíssimo com o Agostinho do primeiro Livro do *De Libero Arbitrio*, motivo pelo qual, os próprios pelagianos, tomaram-no como referência, não podemos afirmar que tal percepção está de todo equivocada. O próprio Agostinho fará a ressalva de que ele tratara, naquela parte da obra, a vontade em seu estado natural. A visão pelagiana sobre a vontade é semelhante à noção de vontade antes da queda dos primeiros pais, que Agostinho concebe. A grande diferença entre pelagianos e Agostinho é que entre eles há o trágico evento do pecado original e sua consequência à faculdade da vontade.

³⁴³ Cf. *De Pecc.* III, 2, 2.

³⁴⁴ Cf. *De Spir. et Litt.* VIII, 13.

4.2.2 – AS NOÇÕES DE PELÁGIO NO *DE NATURA ET GRATIA* (413-415) E DE CELÉSTIO NO *DE PERFECTIOE IUSTITIAE HOMINIS* (415) EM RELAÇÃO À FACULDADE DA VONTADE

Entre 413 e 415, aquela postura cautelosa de Agostinho frente à Pelágio acaba de vez. Agostinho acabara de ler a obra de Pelágio intitulada *De Gratia*. Agostinho irá criticar o monge Bretão num sermão³⁴⁵, proferido após a leitura da obra *De Gratia*. A resposta mais detalhada sobre a obra de Pelágio será a obra *De Natura et Gratia*³⁴⁶. Teremos mais elementos, ao analisar esta obra, para comentarmos sobre o pelagianismo e o possível contraponto a ser feito com o pensamento agostiniano.

Agostinho ressalta que Pelágio e o pelagianismo negam a necessidade da graça, que teria o papel de contribuir ao homem para a boa escolha. Pelágio nega que a natureza humana precise de um médico, o Cristo, como aquele que redime o pecado original, pois a natureza humana está sã³⁴⁷. Há, fortemente, a negação de qualquer mancha de nascença no homem, devido a um pecado original, cometido pelos primeiros pais. Para Pelágio, a natureza humana é íntegra, não fazendo, pois, sentido, afirmar uma natureza humana corrompida. Nesse caso, basta o homem levar vida santa e justa, através do seu próprio querer, para ter uma vida sem pecado, pois, como a natureza é pura, a vontade também o é. Pelágio conclui que é possível existir pessoas sem pecado nesta vida³⁴⁸. Pode-se perceber o grande otimismo que Pelágio tem em relação à natureza humana.

Pelágio, também, não entende o pecado de Adão como tendo a capacidade de ser transmitido para as gerações futuras. Em sua visão, o homem peca “juntamente” com Adão, não porque a humanidade esteja toda com Adão, em seu ato pecaminoso, mas, porque, em qualquer época da história, o homem, através de sua vontade, pode ser um “imitador” daquele primeiro pecado³⁴⁹. Só a vontade individual é capaz de tornar o homem cúmplice do pecado adâmico. Além do mais, Pelágio não concebe o pecado como uma substância,

³⁴⁵ O sermão em questão é o de n° 294, proferido na festa de São João Batista.

³⁴⁶ Que passaremos a nos remeter como *De Nat. et Grat.*

³⁴⁷ Cf. *De Nat. et Grat.* VI, 6 e XXI, 23.

³⁴⁸ Cf. *De Nat. et Grat.* VII, 8.

³⁴⁹ Cf. *De Nat. et Grat.* IX, 10.

Não podendo, pois, ser transmitido para as gerações futuras³⁵⁰. Já vimos nas *Confessiones*, e veremos novamente nas análises antipelagianas, que para Agostinho o pecado também não é uma substância, mas Pelágio e Agostinho trarão consequências diferentes sobre este aspecto.

Como a faculdade da vontade é aquilo capaz de fazer o homem pecar, Pelágio quer excluir a ideia de que há pecados que são cometidos inevitavelmente, como seriam certos pecados veniais. Para o monge, todo e qualquer pecado é apto de correção³⁵¹. Algo necessário não faz parte da natureza da vontade. A noção de liberdade da vontade em Pelágio está associada à possibilidade de escolha; à possibilidade de se fazer o bem ou o mal. Ser livre é ser possível, o que excluiria toda noção de necessidade. Para Pelágio, há uma diferença entre o arbítrio da vontade e a necessidade natural: “O arbítrio da vontade – diz (Pelágio) –, e tudo aquilo constrangido por uma necessidade natural, seria privado das deliberações³⁵²”.

Para Pelágio, os pecados cometidos sucessivamente não tornam o homem condicionado a pecar novamente, pois a vontade, por si, é capaz de mudar de posição, bastando-lhe o seu próprio querer. Não se pode falar em hábito como uma “segunda natureza” para Pelágio. Assim, como nada exterior é capaz de influenciar a vontade, é natural que Pelágio negue uma necessidade de oração a Deus, para que não se cometa o pecado³⁵³, pois uma intervenção divina contraria a natureza da vontade.

Pelágio não pode entender a graça de Deus como sendo misericórdia, que ajuda a superar uma natureza decaída. Como grande otimista da natureza humana, o opositor de Agostinho defende a vontade, como único meio para se agir bem e praticar a justiça³⁵⁴. A misericórdia de Deus será entendida como o perdão dos pecados cometidos, pelas ações

³⁵⁰ Cf. *De Nat. et Grat.* XX, 22.

³⁵¹ Cf. *De Nat. et Grat.* XII, 13.

³⁵² *De Nat. et Grat.* XLVI, 54: “Voluntatis enim arbitrio” inquit “ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur”.

³⁵³ Cf. *De Nat. et Grat.* XVIII, 20. Apesar de verificarmos que neste mesmo trecho Pelágio confessar a necessidade da oração para se pedir perdão pelos pecados cometidos.

³⁵⁴ Cf. *De Nat. et Grat.* XXIII, 25.

feitas. Para Pelágio, é inconcebível uma graça que influencie nas ações vindouras³⁵⁵, em outras palavras, “não é preciso rezar para não cair em tentações”.

Pelágio não exclui a importância da figura do Cristo para o viver bem. Entretanto, o Cristo de Pelágio é, meramente, o exemplo de homem de como se deve agir bem; é um homem de extrema sabedoria³⁵⁶. O Evangelho seria o livro, por excelência, que ensina a viver. Não há força sobrenatural que seja capaz de influenciar a vontade humana, toda ação da vontade do homem ocorre no nível natural. O bem viver para Pelágio depende, pois, do exemplo do Cristo, da própria natureza do homem e do arbítrio da vontade humana³⁵⁷.

Um último ponto interessante para a obra *De Nat. et Grat.* é um ponto curioso. O próprio Agostinho serviu de autoridade para Pelágio pensar a vontade como auto-suficiente. Na obra ora estudada, Agostinho cita uma passagem do *De Natura* de Pelágio, onde o monge bretão faz uma longa citação de uma das obras de Agostinho, já estudada por nós, o *De Libero Arbítrio*. Por sua curiosidade citemos a seguir:

Então, diz, o bispo Agostinho em seu livro *De Libero Arbítrio*: “Seja qual for a causa que move a vontade, se a ela não se puder resistir, não há pecado em sedê-lo. Se, porém puder resistir, não irá sedê-lo, e não será pecado. E se, por acaso, engana os incautos? Então, precaviria, para não ser enganado. Ou, se for tanta falácia, que contra ela não posso inteiramente precaver. Se é isto, então, não são pecados. Quem, então, peca, naquilo que não se pode de nenhum modo prevenir? Por outro lado, então, é pecado se posso prevenir (*De Libero Arbítrio* III, 18, 50)³⁵⁸.

Pelágio interpreta o texto acima como um argumento de autoridade, que lhe permite refletir que Agostinho também pensa (ou pensou) que o homem é capaz, por si mesmo, de

³⁵⁵ Cf. *De Nat. et Grat.* XXXIV, 39.

³⁵⁶ O que temos neste trecho é a noção que Agostinho e Pelágio têm sobre a *Sapientia*. Na visão de Pelágio *Sapientia* se confunde com a vida prática do Cristo. Não nos aprofundaremos na visão de Agostinho, mas, podemos adiantar que ele critica este reducionismo de Pelágio, pois, em sua visão, a *Sapientia* do Cristo transcende este plano. DODARO, Robert. *Sacramentum Christi: Agustín sobre la Cristologia*. Trad. Mateo Blásquez in: *AVGVSTINVS* 40, 1995, (pp.87-93), p.87 enfatiza tal diferença: “Aunque su común educación retórica se traducía em una semejanza patente en sus métodos de exégesis, Agustín y Pelagio diferencian grandemente em su manera de entender la *sapientia*”.

³⁵⁷ Cf. *De Nat. et Grat.* XL, 47.

³⁵⁸ *De Nat. et Grat.* LXVII, 80: "Item, inquit, Augustinus episcopus in libris *De libero arbitrio*: Quaecumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla ergo peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod caveri nullo modo potest? Peccatur autem; caveri igitur potest”.

evitar o pecado. A auto-suficiência humana estaria comprovada através de uma das maiores autoridades cristãs de seu tempo. Em sua leitura, Agostinho afirma que algo necessário não pode ser considerado pecado, assim, a vontade é livre para escolher o bem ou o mal (pecado).

Na obra *De Perfectione Iustitiae Hominis* (415), obra do mesmo período do *De Natureza et Gratia*, o alvo principal de Agostinho passa ser Celéstio. Pretensamente, Agostinho irá responder uma obra de Celéstio chamada *Definitiones*, entretanto, o próprio Agostinho afirma ser esta obra uma compilação de outras obras de Celéstio, provavelmente feitas por outras pessoas, mas que contém, essencialmente, o pensamento do discípulo de Pelágio³⁵⁹. Muitas das posições de Célestio são idênticas às posições de Pelágio

Para Celéstio, o homem, por si mesmo, é capaz de evitar o pecado, pois, se o pecado fosse algo necessário, não poderia ser chamado pecado³⁶⁰. Deve-se perguntar se o pecado é voluntário ou necessário. Se for necessário, algo que não se pode evitar, não pode ser chamado pecado, mas, se for algo que tem a vontade como origem, então, se pode denominá-lo pecado³⁶¹. A afirmação de que o homem é auto-suficiente para os pelagianos, quer dizer que a vontade do homem é capaz de fazer ou evitar algo, através do querer, sem haver necessidade de algo exterior a ele.

O discípulo de Pelágio fornece algumas informações sobre o pecado: a) não pode ser denominado natural, intrínseco à natureza humana, pois, desta forma, o pecado não poderia ser evitado, tornando-se algo necessário, o que vimos ser uma possibilidade excludente para Celéstio; b) Caso o pecado fosse algo acidental, ele não seria necessário, pois poderia não ocorrer, ou, nas palavras de Celéstio, o pecado “pode desaparecer”, isto é, ser evitado³⁶²; c) O pecado também não pode ser chamado de substância, pois, caso contrário, necessitaria de um criador, que, não sendo o Deus justo cristão, deve ser aferido a outro ser diferente de Deus, o que, para Celéstio, é impossível. d) Caso o pecado seja ato,

³⁵⁹ Cf. *De Perf.* I, 1.

³⁶⁰ Cf. *De Perf.* II, 1.

³⁶¹ Cf. *De Perf.* II, 2.

³⁶² Cf. *De Perf.* II, 3.

também pode ser evitado, pois aquilo que é em ato, antes deve ser em potência, pode não ser efetivado³⁶³.

Para Celéstio, não faz sentido afirmar que o homem vive em pecado, pois, seria o mesmo que dizer que o homem é obrigado a pecar, dado que seria algo de sua essência. Só resta a opção de trabalhar o pecado através da noção de possibilidade, o que exclui a obrigação de pecar³⁶⁴. A conclusão que o pelagiano chega é que o homem é capaz de evitar o pecado³⁶⁵, através de sua própria vontade.

O pelagiano chega a conclusão de que a faculdade da vontade possui o livre arbítrio. Neste sentido, a vontade tem a capacidade de pecar ou evitar o pecado. Como o livre arbítrio, também, é uma criação de Deus, seria absurdo afirmar que ele está condicionado a pecar, pois, um Deus bom, teria que ter criado uma vontade má, o que seria algo contraditório³⁶⁶. Celéstio entende a vontade atual como sendo a mesma vontade criada por Deus no primeiro homem, Adão. Toda a visão que Celéstio e os pelagianos têm sobre a faculdade da vontade depende de tal visão. Celéstio conclui que pecado é: “ou fazer aquilo que é proibido, ou não fazer aquilo que é ordenado³⁶⁷”. Na visão de Celéstio, Deus manda ou proíbe os homens através de diretrizes (leis). Através da sua vontade, o homem é capaz de cumprir ou não os mandamentos de Deus³⁶⁸. A causa do pecado é a vontade, mas não porque ela tenha necessidade de pecar, mas, porque, ela tem a possibilidade de agir bem ou mal³⁶⁹.

Celéstio não concebe uma necessidade da vontade em pecar, pois, para ele, é inconcebível esta noção de necessidade, com a visão de um Deus justo³⁷⁰. Por Deus ser justo é que a vontade possui o livre arbítrio, o que permite ao homem pecar ou não. Nada

³⁶³ Cf. *De Perf.* II, 4.

³⁶⁴ Cf. *De Perf.* II, 5.

³⁶⁵ Cf. *De Perf.* III, 7.

³⁶⁶ Cf. *De Perf.* IV, 9.

³⁶⁷ *De Perf.* V, 11: “[...] si aut illa fiant quae prohibentur aut illa non fiant quae iubentur”.

³⁶⁸ Cf. *De Perf.* IV, 9.

³⁶⁹ Cf. *De Perf.* VI, 12.

³⁷⁰ Cf. *De Perf.* VI, 15.

exterior ao homem é capaz de lhe obrigar a pecar, e nada intrínseco à sua vontade também é capaz de lhe obrigar a pecar.

4.2.3 NOÇÕES PELAGIANAS SOBRE A FACULDADE DA VONTADE NA OBRA: *DE GESTIS PELAGII* (417)

Neste item, temos a intenção de dissertar sobre o *De Gestis Pelagii*, que complementa nossa análise sobre a faculdade da vontade nos pelagianos. Esta obra não fora escolhida de forma aleatória, mas, na certeza de que contém mais elementos do que outras do mesmo período, a fim de trabalharmos a noção da faculdade da vontade nos pelagianos. No capítulo dedicado, exclusivamente, a Agostinho, falaremos sobre as demais obras, que não foram trabalhadas nestes primeiros itens.

A obra *De Gestis Pelaggi* (417) é um comentário de Agostinho sobre um documento (atas) produzido a partir do Concílio de Diáspolis (415). Temos nessas atas trechos das obras de Pelágio e Celéstio, além de suas falas no encontro. Pelágio, frente aos bispos do Concílio de Diáspolis, dará várias interpretações diferentes a trechos do seu próprio texto. Pelágio estava sobre forte pressão diante dos bispos católicos. Sua maneira de abrandar os trechos de suas obras fora uma saída encontrada pelo monge bretão de não ser penalizado formalmente pela Igreja. Nesse sentido, deve-se desconsiderar trechos nos quais Pelágio muda radicalmente sua interpretação.

Para Pelágio, a Lei divina é uma ajuda (graça) de Deus, que tem como fim mostrar ao homem o caminho que ele deve seguir para buscar a vida eterna. Vivendo de acordo com a lei divina, o homem não peca. Por isso, Pelágio afirma: “Não posso estar sem pecado, a não ser que tenha conhecimento da lei”³⁷¹. Tendo o conhecimento da lei, através da vontade, pode-se agir de acordo com o que lei de Deus determina.

³⁷¹ *De Gestis*. I, 2: “ Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit”.

Pelágio irá usar da boa fé dos bispos em Diáspolis, para rechaçar todas as acusações que caíam sobre suas obras. Uma das saídas de Pelágio será acusar seu discípulo Celéstio de todos os erros que caíam sobre sua própria doutrina. Assim, Pelágio chega ao cúmulo de corroborar, com os bispos presentes, os supostos “erros” de Celéstio, mas que, como já vimos, são posições que ele mesmo defendera. As posições repelidas podem ser sintetizadas em a) Adão foi criado mortal; b) seu pecado só lhe prejudicou; c) a lei, isoladamente, conduz ao céu; d) antes de Cristo, viveram homens sem pecados por sua própria força; e) os recém nascidos são como Adão antes de pecar; f) os homens não morrem em Adão, nem renascem em Cristo; g) os meninos sem batismo alcançam a vida eterna; h) os ricos batizados, caso não se desfaçam de seus bens, não terão a vida eterna³⁷².

A doutrina de Celéstio, pelo menos no concílio, será tratada de forma diferente da doutrina de Pelágio. Apesar de verificarmos que o próprio Pelágio “condenou” as proposições de Celéstio, sabemos que seu discípulo nada mais fazia do que confirmar as teses que partiram do próprio mestre. Pelágio, para salvar seus próprios escritos, abandona seu mais fiel discípulo.

Celéstio (e também Pelágio) não entende a graça como um auxílio para a vontade decaída (devido ao pecado original), pois, trata a faculdade da vontade, como auto-suficiente. Graça será entendida como sendo o próprio livre arbítrio da vontade, com a sua possibilidade inerente de fazer o bem, mas, também, o mal. Graça, também, será entendida como sendo a lei e a doutrina, que servem de norteadores para as boas ações³⁷³. Não é de estranhar que Celéstio não consiga conciliar o livre arbítrio da vontade com a ajuda divina (exterior), pois o mérito humano viria pela própria obra humana³⁷⁴.

No final da obra *De Gestis Pelagii*, há uma interessante síntese sobre as proposições do pelagianismo. Mesmo que Pelágio tenha criticado determinadas proposições que ele mesmo defendera, tais afirmações ficarão associadas às doutrinas pelagianas. Vejamos as

³⁷² Cf. *De Gestis*. XI, 23-24.

³⁷³ Cf. *De Gestis*. XIV, 30.

³⁷⁴ Cf. *De Gestis*. XVIII, 42.

proposições em sua formulação completa, nos oferecendo um sumário do pensamento pelagiano:

- a) Que Adão foi criado mortal e que, caso pecasse, ou caso não pecasse, estava destinado a morrer.
- b) Que o pecado de Adão prejudicou somente ele próprio, e não ao gênero humano.
- c) Que a lei conduz ao Reino do mesmo modo que o Evangelho.
- d) Que os recém-nascidos estão no estado que Adão estivera antes da prevaricação.
- e) Que nem pela morte ou prevaricação de Adão está morto todo o gênero humano, nem pela ressurreição de Cristo ressuscita todo o gênero humano.
- f) Que as crianças, mesmo não batizadas, têm a vida eterna.
- g) Que os batizados, a não ser que renunciem a todas as coisas, ainda que creiam fazer boas coisas, não lhes servem, nem podem ter o reino de Deus.
- h) Que a graça de Deus e sua ajuda não são concedidas aos atos singulares, mas, consiste no livre arbítrio, na lei e na doutrina.
- i) Que a graça de Deus é dada segundo nosso mérito; e, por tanto, a própria graça está colocada na vontade do homem, ora se faça digno, ora seja indigno.
- j) Que não se podem chamar filhos de Deus, se não puderem estar livres do pecado.
- k) Que o esquecimento e a ignorância não subjazem ao pecado; porque não provêm segundo a vontade, mas segundo a necessidade.
- l) Que não existe o livre arbítrio, caso ele necessite do auxílio de Deus; pois, cada um, é dom de sua própria vontade, para fazer ou não fazer.
- m) Que nossa vitória não seja devido ao auxílio divino, mas através do livre arbítrio.
- n) Que daqueles, que diz Pedro, ‘nós somos consortes da natureza divina’ (2 Pe 1, 4), resulta, conseqüentemente, que posso estar sem pecado, do mesmo modo que Deus.
- o) Que os que vêm de penitência não é concedido segundo a graça e misericórdia de Deus, mas, segundo o mérito e trabalho deles, que, pela penitência, foram dignos de misericórdia³⁷⁵.

³⁷⁵ *De Gestis*. XXXV, 66: “ (a) Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. (b) Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum. (c) Quod Lex sic mittat ad regnum, quemadmodum et Evangelium. (d) Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem. (e) Quod neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur,

Temos acima uma perfeita abreviação do pensamento pelagiano. Pode-se perceber como as proposições vão ao encontro de nossa temática sobre a faculdade da vontade. Tomemo-nos a liberdade de analisar cada uma das proposições pelagianas, relacionando-as, com nossa temática:

a) Que Adão foi criado mortal e que, caso pecasse, ou caso não pecasse, estava destinado a morrer. → Nesta proposição pode-se perceber que os pelagianos negam, frontalmente, o pecado original, dado que a mortalidade de Adão independe do pecado. Eles encaram a mortalidade adâmica como algo natural. Como os pelagianos tomam a vontade, absolutamente, apta a cumprir suas determinações, não lhes é necessário o conceito de pecado original.

b) Que o pecado de Adão prejudicou somente ele próprio, e não ao gênero humano → Como os pelagianos são descrentes quanto ao pecado original, não lhes é necessário falar das consequências deste primeiro pecado. Por conseguinte, não se pode falar na transmissão da queda e, consequentemente, da vontade decaída como efeito do pecado original.

c) Que a lei conduz ao Reino do mesmo modo que o Evangelho → Mais do que levar o homem a cometer o pecado, como diz Paulo, a lei de Deus para os pelagianos leva ao Reino, da mesma forma que o Evangelho. A vontade auto-suficiente é capaz de apreender a lei e o Evangelho em benefício próprio, ao seguir seus preceitos. Como a vontade está bem, em seu estado natural, a força da própria vontade, para seguir a lei divina, é o único requisito para a salvação.

neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. (f) Quod infantes, etsi non baptizentur, habeant vitam aeternam. (g) Quod divites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non eis reputetur, neque regnum Dei posse habere. (h) Quod gratia Dei et adiutorium non ad singulos actus detur; sed in libero arbitrio sit, et in lege atque doctrina. (i) Quod Dei gratia secundum merita nostra detur; et propterea ipsa gratia in hominis sit posita voluntate, sive dignus fiat, sive indignus. (j) Quod filii Dei non possint vocari, nisi omnino absque peccato fuerint effecti. (k) Quod oblivio et ignorantia non subiaceant peccato; quoniam non eveniant secundum voluntatem, sed secundum necessitatem. (l) Quod non sit liberum arbitrium, si indigeat auxilio Dei; quoniam propriam voluntatem habeat unusquisque aut facere aliquid, aut non facere. (m) Quod victoria nostra ex Dei non sit adiutorio, sed ex libero arbitrio. (n) Quod ex illo, quod ait Petrus, *divinae nos esse consortes naturae*, consequens sit ut ita possit esse anima sine peccato, quemadmodum Deus" [...] (o) Quod poenitentibus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum meritum et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericórdia”.

d) Que os recém-nascidos estão no estado em que Adão estivera antes da prevaricação

→ Excluída a noção de pecado original, transmitida para toda a humanidade, não há porque os pelagianos não afirmarem que os recém-nascidos encontram-se no estado natural de Adão. Isto significa três pontos: 1º) elimina-se a noção de pecado original, e, conseqüentemente, 2º) o pecado de Adão não influencia as naturezas futuras; 3º) a vontade do recém-nascido está pura, podendo tornar-se má, pelas suas más escolhas, ao longo da vida do indivíduo. Em suma: só depende da própria vontade agir bem ou mal.

e) Que nem pela morte ou prevaricação de Adão está morto todo o gênero humano, nem pela ressurreição de Cristo ressuscita todo o gênero humano

→ Este ponto, notadamente, vai além das perspectivas de nosso trabalho. Entretanto, talvez, seja um dos pontos mais importantes a serem debatidos sobre o pelagianismo. Não que os pelagianos excluíssem a figura do Cristo, pois eles mesmos se diziam cristãos, entretanto, as conseqüências de suas afirmações foram além do que eles propuseram. O gênero humano não cai juntamente com Adão, assim, a figura de Cristo perde sua centralidade, pois toda a economia da salvação está na ideia de que o Cristo salva a humanidade. Para os pelagianos, permenece, apenas, o exemplo da vida de Cristo, a ser seguido pelos homens, através da vontade auto-suficiente.

f) Que as crianças, mesmo não batizadas, têm a vida eterna → Como não há pecado original, as crianças nascem em estado de pureza, e, caso venham falecer, por não terem pecados próprios, têm garantidas a vida eterna.

g) Que os batizados, a não ser que renunciem a todas as coisas, ainda que creiam fazer boas coisas, não lhes servem, nem podem ter o reino de Deus

→ Sem entrarmos no mérito da questão, tal proposição se assemelha às proposições donatistas, que pregavam a pobreza absoluta. Pode-se, também, perceber a ausência de crença sobre a salvação do batismo, já que, é preciso, necessariamente, certas obras para garantir a salvação. Sobre a questão da vontade, pode-se perceber que a vontade do homem, por si, é capaz de moldar e mudar a vida humana, quando lhe aprouver.

h) Que a graça de Deus e sua ajuda não é dada aos atos singulares, mas consiste no livre arbítrio, na lei e na doutrina → O tema da graça está, implicitamente, presente na temática sobre a vontade em Agostinho. Os pelagianos não negam a graça divina, mas não a tomam como atuante na vontade do indivíduo, pois, a vontade não pode sofrer influência alguma de coisas exteriores a ela. Nesse sentido, a graça será assimilada, nesta afirmação, como sendo três coisas: a) o livre arbítrio, para poder agir bem, bastando-lhe um simples desejo para tal; b) a lei, que é um norteador para o agir bem; c) a doutrina, que pode ser seguida com a vontade.

i) Que a graça de Deus é dada segundo nosso mérito; e, por tanto, a própria graça está colocada na vontade do homem, ora se faça digno, ora seja indigno → Para os pelagianos, como a vontade não pode sofrer influência exterior para agir, podemos ver tal proposição de duas formas: 1º) o próprio livre arbítrio da vontade é uma graça para os pelagianos, como visto em (h); 2º) a graça de Deus não advém como um auxílio divino ao homem para agir bem, na verdade, ao agir bem, a vontade recebe o mérito de Deus. Como a vontade é auto-suficiente, ela é capaz de receber a graça como sendo uma recompensa pelo seu bom agir.

j) Que não se podem chamar filhos de Deus, se não puderem estar livres do pecado → Como a vontade é perfeita, e como Deus espera a perfeição de suas criaturas, não faz sentido aos pelagianos Cristo pedir a perfeição, se não há possibilidade de atingí-la. É através da vontade que se atinge a perfeição, por isso, ela deve estar em seu perfeito estado. Veremos isso em (n).

k) Que o esquecimento e a ignorância não subjazem ao pecado; porque não viriam segundo a vontade, mas segundo a necessidade → O esquecimento e a ignorância não são penas do pecado, pois seriam situações necessárias.

l) Que não existe o livre arbítrio, caso necessite do auxílio de Deus; pois, cada um, é dom de sua própria vontade, para fazer ou não fazer → Como já ressaltado, ao longo deste capítulo sobre os pelagianos, eles não conseguem conceber o livre arbítrio juntamente

com o auxílio divino (graça). A vontade tem a capacidade natural de agir como lhe convier. Isto significa que a vontade tem a capacidade intrínseca de agir mal, mas, também, possui a capacidade intrínseca de agir bem.

m) Que nossa vitória não seja devido ao auxílio divino, mas através do livre arbítrio

→ Vitória aqui é sinônimo de “reino dos céus”. Os pelagianos não aceitam interferência no livre arbítrio da vontade. Da mesma forma que o “reino dos céus” ocorrerá ao homem que usa bem a sua vontade, a danação é fruto do mau uso da vontade. Este otimismo do pelagianismo é uma de suas marcas mais fortes.

n) Que daquelas (palavras), que diz Pedro, ‘nós somos consortes da natureza divina’ (2 Pe 1, 4), resulta, conseqüentemente que posso estar sem pecado, do mesmo modo que Deus

→ O otimismo que ressaltamos em (m), é explicitado na visão de que o homem pode levar esta vida sem pecado, como Deus. Basta-lhe a vontade. É concebível para os pelagianos que os “santos” usufruem da auto-suficiência da vontade, sempre para o bem. Este tipo de vida pregada era bastante propício para o decadente império romano, como já observado.

o) Que os que vêm de penitência, não é concedido segundo a graça e misericórdia de Deus, mas, segundo o mérito e trabalho deles, que, pela penitência, foram dignos de misericórdia

→ Para os pelagianos a noção de que, pela misericórdia de Deus, é possível levar vida penitente, lhes é totalmente estranha. Na verdade, ocorre o contrário: através da penitência consegue-se a misericórdia de Deus. Em outras palavras, o mérito pessoal faz com que Deus se volte para o indivíduo, agraciando-o.

4.3 – A CONCEPÇÃO DE VONTADE EM AGOSTINHO NAS OBRAS ANTIPELAGIANAS

Nosso próximo passo é o ponto definitivo de nosso estudo. Iremos analisar a concepção de vontade e questões correlatas nas obras do período antipelagiano em

Agostinho. Os comentadores de Agostinho costumam fazer uma divisão das obras entre obras pelagianas e obras semipelagianas. Em nosso estudo, priorizaremos as obras propriamente antipelagianas. Também, falaremos das obras contra os semipelagianos e das obras contra Juliano de Eclano, como complementos ao nosso estudo. Nas obras contra Juliano de Eclano há muitas remissões às obras anteriores de Agostinho, o mesmo ocorrendo nas obras semipelagianas. Entretanto, nada nos impedirá de dissertar sobre as últimas obras do bispo africano, que compreende as obras contra os semipelagianos e a obra inacabada contra Juliano.

Para fins de compreensão, elencaremos as obras conhecidas como antipelagianas, que também abarcam as obras contra os semipelagianos e contra o bispo Juliano de Eclano. Segue-se o nome da obra e os prováveis anos de composição:

- 1- *De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum* (412)
- 2- *De spiritu et littera* (412)
- 3- *De fide et operibus* (413)
- 4- *De natura et gratia* (413-415)
- 5- *De perfectione iustitiae hominis* (415)
- 6- *De gestis pelagii* (417)
- 7- *De gratia Christi et De peccato originali* (418)
- 8- *De anima et eius origine* (419-421)
- 9- *De nuptiis et concupiscentia* (419-421)
- 10- *Contra duas epistolas pelagiorum* (420-421)
- 11- *Contra Iulianum haeresis pelagianaе defensorem* (421)
- 12- *De gratia et libero arbitrio* (426)
- 13- *De correptione et gratia* (426-427)
- 14- *De dono perseverantiae* (428-429)
- 15- *De praedestinatione sanctorum* (428-429)
- 16- *Contra Iulianum Operis imperfecti* (429-430)

As 08 primeiras obras podem ser referidas como as obras antipelagianas. As obras de número 12 a 15 são as obras contra o semipelagianismo. As obras 09, 10, 11 e 16 são contra o bispo Juliano de Eclano. Algumas obras são mais importantes que outras, para nossa pesquisa. Nesse sentido, trabalharemos mais algumas do que outras. As obras têm temas em comum, o que significa, muitas vezes, uma repetição de temas entre as obras. Será preciso uma análise minuciosa para evitar repetições, o que, algumas vezes, se fará necessário. Trabalharemos ora uma obra isoladamente, ora um conjunto de obras. As obras conhecidas que abarcam o período semipelagiano e as obras contra Juliano serão objetos de análise à parte. Não será nossa intenção explicar todas as obras de maneira pormenorizada, pois, de certa forma, nosso trabalho aumentaria de tamanho. Procuraremos nos deter em nossa temática. Além do mais, cada uma das obras mereceria um estudo detalhado, o que, obviamente, foge do escopo de nosso trabalho. Passemos, então, a analisar as obras de Agostinho no que se refere à nossa temática: o problema da vontade e as questões correlatas.

4.3.1- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412)

Já tivemos oportunidade de falar sobre a obra *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*³⁷⁶. Ocupando-se, ainda, da controvérsia donatista, Agostinho recebe de seu amigo, Marcelino, as primeiras considerações sobre uma nova heresia. Após sua obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* de 397, cujo tema da vontade, e assuntos correlatos, foram trabalhados por Agostinho, 15 anos depois, nosso autor se vê forçado a retomar àqueles temas. Nesse momento estava nascendo o “Doutor da Graça”.

De certa maneira, o arcabouço teórico sobre a visão agostiniana sobre a vontade está posta desde a obra a Simpliciano. A partir de agora, Agostinho terá necessidade de aprofundar as posições colocadas na obra a Simpliciano e nas *Confessiones*.

³⁷⁶ Cf. acima 2.1: AS PRIMEIRAS REMISSÕES AO PELAGIANISMO: DE PECCATORUM MERITIS ET REMISSIONE ET DE BAPTISMO PARVULORUM (412) E O DE SPIRITU ET LITTERA (412).

O primeiro aspecto que podemos tratar no Livro I da obra *De Pecc.* é que o gênero humano, para Agostinho, não foi criado com sua natureza no estado em que ele se encontra agora. Tal visão consegue justificar porque a vontade do homem não é auto-suficiente, isto é, porque ela não faz aquilo que quer. Agostinho parte do pressuposto que Deus, criador de todas as coisas, e por ser bom, cria todas as coisas boas. Agostinho constata que a vontade não faz aquilo que quer, ou seja, ela não cumpre o seu papel. Ou Agostinho afirma que Deus fez a vontade como ela é, o que seria um contrasenso com as suas premissas, pois teria que afirmar que Deus não faz todas as coisas boas; ou ele precisa justificar o estado do vontade de outra maneira. Assim sendo, o bispo de Hipona irá buscar na noção de pecado original a situação do homem atual. O pecado original, além de corromper a vontade, é a causa da morte corporal do homem³⁷⁷. Tal afirmação ilustra que a natureza humana, originalmente, não fora criada no estado que ela está agora.

A chave de leitura para Agostinho são as escrituras, principalmente, Paulo: “Por um homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte” (Rm 5, 12). Este homem foi o primeiro homem, denominado Adão. Com sua desobediência a Deus, Adão contagia todos os homens, não com seu exemplo, como pregarão os pelagianos, mas, propagando o pecado ao gênero humano³⁷⁸. Por isso, Agostinho diz: “Certamente é imitado Adão, quando é transgredido por desobediência o mandamento de Deus: mas uma coisa é o exemplo aos que pecam voluntariamente, outra coisa é a origem pelo qual nascem com o pecado³⁷⁹”. Esta frase é interessante para notarmos como Agostinho, mesmo após o pecado original, e sua consequência para a vontade, não negligencia jamais a vontade. Isto levará Agostinho a distinguir os pecados atuais, que são os pecados pessoais, no qual os indivíduos são culpados por cometê-los, do pecado original, em que todo o gênero humano é culpado, juntamente com Adão³⁸⁰. Continuará sendo um aspecto da vontade, cometer pecados voluntários. Todavia, Agostinho não pode deixar de perceber que o homem nasce num estado que não era, inicialmente, o de sua natureza primeira, pois, Deus não poderia ter criado o homem no estado em que se encontra.

³⁷⁷ Cf. *De pecc.* I, IV, 4.

³⁷⁸ Cf. *De pecc.* I, IX, 9. Cf. acima em 2.1.

³⁷⁹ *De pecc.* I, IX, 10: “Imitantur quidem Adam, quotquot per inoboedientiam transgrediuntur mandatum Dei; sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus”.

³⁸⁰ Cf. *De pecc.* I, X, 11.

A vontade corrompida continua sendo capaz de praticar atos maus, como antes do primeiro pecado, entretanto, sua natureza não permite ao homem praticar atos bons, como também lhe era possível antes do pecado de origem. Da mesma forma que a raça dos homens é oriunda do primeiro homem, Adão, dele também saiu “esta (raça) de pecadores, de escravos da morte e de condenados³⁸¹”. O pecado original basta para condenar os homens para longe de Deus, mesmo que eles não cometessem outros pecados³⁸². Ao contrário dos pelagianos, que pensam o pecado de Adão como um pecado que pode servir de mau exemplo para os homens, Agostinho o toma como um pecado capaz de ser transmitido para toda humanidade. Mesmo para o recém nascido, que não cometeu qualquer pecado pessoal, Agostinho irá entender o pecado original como pecado em sua plena acepção³⁸³. Para Agostinho, esta situação não pode ser permanente, sem possibilidade de mudança. É fato que todos os homens carregarão consigo a pena do pecado, mas, se com Adão vem o pecado original, por outro homem, que também é Deus, vem a remissão do pecado original e de todos os pecados posteriores: Cristo, que deve ser entendido como graça (“*gratia*”)³⁸⁴. Só a graça divina será capaz de influir na vontade corrompida, para que ela tenha condições de agir bem, e, desta feita, se voltar para o verdadeiro bem. Ao pecar, Adão perde a capacidade de controlar todos os seus movimentos carnis³⁸⁵, ficando subjugado pelos movimentos involuntários do corpo e da alma. Sem querer entrar nos pormenores de uma questão mais teológica que filosófica, devemos, pelo menos, ressaltar que, para Agostinho, a situação do homem corrompido obriga os seres humanos a serem batizados quando ainda crianças, por causa do pecado original³⁸⁶. Sem dúvida, Agostinho

³⁸¹ *De pecc.* I, XI, 13: “[...] ita ex peccatore peccatores, ex morituro morituri damnatoque damnati”. Se Adão é o causador da queda universal dos homens, para Agostinho Jesus Cristo é o ‘novo’ Adão, que vem para resgatar e renovar, por meio da mediação entre Deus e os homens, a humanidade pecadora. (Cf. SAGE (1967), p. 239.)

³⁸² Cf. *De pecc.* I, XII, 15. Por isso Agostinho enfatiza tanto a diferença entre o pecado original, do qual todos os homens não têm como fugir e que carregam consigo desde seus nascimentos, e os pecados voluntários, que são cometidos pelas vontades individuais. Sendo que ambos são curados por Cristo, em sua figura de redentor dos pecados humanos (Cf. *De pecc.* I, XV, 20).

³⁸³ É o que enfatiza SAGE (1967), p. 238: “Augustin ne s’em tient donc plus à une conception du péché proprement dit quin e comprendrait que des péchés d’adultes. Chez l’enfant, lê péché contracté de naissance est, à sa manière, péché de pleine acception”.

³⁸⁴ Cf. *De pecc.* I, XIII, 16.

³⁸⁵ Cf. *De pecc.* I, XVI, 21.

³⁸⁶ Cf. *De pecc.* I, XX, 28. Agostinho aí também irá enfatizar o batismo infantil como sendo uma prática tradicional da Igreja. FAIRWEATHER, E. R. *St Augustine’s interpretation of infant baptism.* in: *Augustines Magister* 2, 1954 (pp. 897-993), p.898, enfatiza a tradição da Igreja como autoridade sobre este ponto: “Had it not been for the Church’s established practice, Augustine might well have found it more satisfactory to reckon

será um dos grandes entusiastas do batismo infantil dentro do cristianismo. O batismo infantil redime o indivíduo do pecado original, entretanto, mesmo com o batismo, a inclinação para se fazer o mal permanecerá na vontade humana³⁸⁷.

Um dos grandes dilemas que este arcabouço agostiniano e cristão traz aos próprios é a relação entre a graça divina e a vontade humana. Agostinho terá que evitar os dois extremos em sua análise. Se fizer prevalecer a graça, ele se torna fatalista, entretanto, se fizer prevalecer a vontade, ele se torna pelagiano. A grande interpelação que acompanhou Agostinho ao longo de sua análise sobre a relação graça/vontade é: por que Deus concede a graça a uns e não a outros? Uma resposta, que perpassará toda a obra de Agostinho, e que merece ser citada na íntegra é: “Por que a graça vem a este coração, e por que não vai àquele, pode ser causa oculta, mas, não pode ser injusta. Haveria, porventura, injustiça em Deus? De modo algum³⁸⁸”. Por mais que o homem não compreenda e apreenda os desígnios de Deus, toma-se, por definição, que Deus é justo, e isto basta a Paulo e a Agostinho. Nesse sentido, crer ou não, fazer o bem ou fazer o mal, dependem da própria vontade, mas esta, por sua vez, depende da ajuda divina, por meio da graça, para crer e fazer o bem. Por que algumas vontades receberem ajuda divina e outras não? Está fora do alcance da razão humana apreender.

O Livro II da obra *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* é um livro muito importante para nossa análise, pois nos oferecerá bons elementos para nosso estudo.

all children as *increduli* in Adan, until they were old enough to accept Baptism by an act of conscious faith. This view was made impossible for him, however, by the testimony of the ancient tradition of the Church”.

³⁸⁷ Cf. *De pecc.* I, XXXIX, 70.

³⁸⁸ *De pecc.* I, XXI, 29: “Haec gratia cur ad illum veniat, ad illum non veniat, occulta esse causa potest, iniusta non potest. *Numquid enim iniquitas apud Deum? Absit*”. Sobre este ponto nos diz REDANÒ Ugo, *El problema de la libertad: de San Agustín a Heidegger*. Trad. Fr. Luis Garayoa. in: *AVGVSTINVS* Vol. V, 1960, (191-206), p.187: “En cuanto a saber quién debe sufrir la pena y quién será eximido de ella, no toca a nosotros, deudores, el decidirlo. Dios a ningún hombre obliga a pecar, porque perdona o justifica a unos, y no justifica a otros en nombre de una equidad insoldable, cuyas razones escapan a nuestro estrecho juicio. Una equidad mucho más profunda que la justicia racional, motivada por ese amor, que es la más profunda justicia”.

Desde todo sempre, Deus previu que o homem pecaria, por isso, ele possibilita ao gênero humano uma ajuda a fim de cumprir boas obras: “Prevendo, pois, o Senhor, nosso futuro, ofereceu um saudável remédio contra a reação e os vínculos do pecado, ainda depois do batismo, para estar bem. Evidentemente, são as obras de misericórdia, quando diz: ‘perdoa e vos será perdoado, dá e vos será dado’”³⁸⁹. Claramente, o remédio oferecido aos homens é a graça divina, que operará na vontade humana. Isso não significa negligenciar a vontade ante a graça, pois, na verdade, haverá uma relação entre a vontade humana e a graça divina.

O homem, por causa do pecado original, nasce com a lei do pecado (“*lex peccati*”) em seus membros³⁹⁰. Dizer isto significa que a vontade humana não consegue agir conforme a sua natureza original. Apesar do batismo infantil redimir o pecado original, Agostinho afirma em um importante trecho que:

Nos adultos, porém, batizados, e que já utilizam a razão, o consentimento da mente à concupiscência para o pecado, é próprio da vontade. Todo deleite do pecado e também o livre crime, que os detinham vencidos, originalmente, durante a permanente luta em si, sem o próprio consentimento ao ilícito. Em geral, nada prejudica aqueles (ilícitos), até que a morte seja absorvida na vitória e, com a perfeita paz, não exista nada que seja vencido.³⁹¹

O trecho acima é importante para a percepção de como a vontade humana, após o pecado original, inevitavelmente, passa a agir mal. Agostinho enfatiza que o pecado é cometido com o assentimento da vontade de cada um. A vontade que se deixa vencer pela concupiscência, comete atos ilícitos, e, mesmo após o batismo, esta concupiscência persiste no batizado³⁹². A única forma de evitar estes atos ilícitos será através da ajuda da graça

³⁸⁹ *De pecc.* II, III, 3: “Tales itaque nos futuros Dominus praesciens quaedam salubria remedia contra reatum et vincula peccatorum etiam post baptismum dare ac valere dignatus est, opera scilicet misericordiae, cum ait: Dimittite et dimittetur vobis; date et dabitur vobis (Lc 6, 37-38).”

³⁹⁰ Cf. *De pecc.* II, IV, 4.

³⁹¹ *De pecc.* II, IV, 4: “In grandibus autem baptizatis, in quibus iam ratione utentibus quidquid eidem concupiscentiae mens ad peccandum consensit, propriae voluntatis est; deletis peccatis omnibus, soluto etiam reatu, quo vinctos originaliter detinebat, ad agonem interim manet non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura, donec absorbeatur mors in victoriam (1 Cor. 15, 54) et pace perfecta nihil quod vincatur existat

³⁹² Falando sobre a concupiscência (como *libido*) SAGE (1967), p. 244 afirma: “Mais la *libido* n’est pas pour autant éliminée. La grâce affecte directement notre homme intérieur, alors que la *libido* réside en l’homme extérieur, c’est-à-dire en l’âme en tant qu’elle informe le corps ; elle détrône la *libido* de sa domination au

divina, ou, através da paz eterna. Por isso, Agostinho prossegue: “Consentindo, porém, a si, permanece direcionado às coisas ilícitas, e, a não ser pela medicina da providência e obras de misericórdia, que o sacerdote celeste interpela, sanando por nós, leva-nos para uma segunda morte e danação³⁹³”.

O mal entra no mundo através da vontade humana, que peca diante do criador, porém, torna-se incapaz de se elevar por forças próprias, dado a sua natureza em seu estado atual. Com a vontade, o homem se afasta de Deus, mas, apenas com a vontade, o homem não é capaz de retornar a Deus, sendo necessária uma intervenção divina na vontade humana:

[...] Assim, Deus, que é a luz do interior do homem, ajuda na contemplação de nossa mente, de modo que, não segundo a nossa, mas, segundo sua justiça, opera algo de bom. Se, porém, nos afastamos dele, somos nós, e, então, seguimos segundo a carne. Então, consentimos com a concupiscência da carne ao ilícito. Deus, então, ajuda à conversão, e nos abandona se nos afastamos. Mas, também, a fim de converter-nos, ele ajuda, o qual, certamente, a luz dos olhos corporais não prevê³⁹⁴.

Os pelagianos acreditavam que o homem era capaz de viver uma vida inteira sem pecado. Este grande otimismo não era compartilhado desta forma por Agostinho. O bispo de Hipona rechaça a idéia de que a vontade do homem era capaz de viver a vida sem pecado, apenas por sua força. Para Agostinho o homem aspira esta vida, mas, é preciso que Deus conceda, intervindo na vontade humana. Para ilustrar esta visão Agostinho propõe responder quatro questões: a) É possível levar vida sem pecado?; b) Ocorre na realidade?;

profit de l’homme intérieur, c’est-à-dire de l’esprit conforté désormais par l’Esprit de Dieu, qui nous est donné. Si la *libido* demeure, ce n’est plus à titre de peine ; elle appaît dévisagée, ou pour employer une formule moderne transsignifiée, ce n’est plus pour la condamnation, mais en vue de l’épreuve et du combat de la foi qu’elle est maintenue”.

³⁹³ *De pecc.* II, IV, 4: “Consentientes autem sibi ad illicita reos tenet et, nisi per medicinam paenitentiae et opera misericordiae per caelestem sacerdotem pro nobis interpellantem sanentur, ad secundam mortem damnationemque perducit”.

³⁹⁴ *De pecc.* II, V, 5: “[...] ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est et tunc secundum carnem sapimus, tunc concupiscentiae carnis ad illicita consentimus (Rm 8, 5). Conversos ergo Deus adiuvat, aversos deserit. Sed etiam ut convertamur, ipse adiuvat, quod certe oculis corporis lux ista non praestat”.

c) Caso não exista, sendo possível, qual é a causa para existir?; d) Existe, existiu ou existirá alguém sem pecado³⁹⁵?

Para a primeira questão “a) É possível levar vida sem pecado?” Agostinho afirma positivamente, enfatizando que é possível com a ajuda divina, atuando no livre arbítrio da vontade. Como o livre arbítrio cometeu o pecado original, ele precisa da ajuda divina para agir bem³⁹⁶. Para a segunda questão, “b) Ocorre na realidade?”, Agostinho responde que não ocorre, realmente, levar vida totalmente sem pecado, mas, com a ressurreição, pode-se chegar à esta perfeição³⁹⁷.

A resposta à terceira questão, “c) Caso não exista (vida sem pecado), sendo possível, qual é a causa para existir?”, nos possibilita divagar sobre as temáticas de nosso trabalho. A resposta é a relação entre a vontade e a graça. Por que os homens não serão totalmente santos nesta vida, naturalmente? Porque não querem, e não querem porque: 1) ignoram o que é o justo; 2) não encontram gosto no justo³⁹⁸. A vontade, por natureza, se move para algo que a deleite, algo que seja bom. No entanto, após o pecado original, a vontade perde a sua natureza inicial, passando a ter certos vícios em sua constituição. Estes vícios são a *ignorância*, em relação ao sumo bem; e a *fraqueza*, que impossibilita o homem a voltar-se para o objeto que lhe deleite. A graça de Deus atuará na vontade humana, que pode, ou não, aceitar esta ajuda divina³⁹⁹. Os que aceitam serão denominados filhos da

³⁹⁵ Cf. *De pecc.* II, VI, 7.

³⁹⁶ Cf. *De pecc.* II, VI, 7. A participação da vontade humana é enfatizada por PLINVAL, George de. *Determinisme et Liberte chez Saint Augustin* in. *Revue des Études Augustinienne*, Vol. I, n° 1-2, 1959, (p. 345- 378), pp.355-356: “Notre activité est toute soumise à la puissance de Dieu, mais cette dépendance n’implique pas inertie. L’aide de Dieu suppose au contraire la collaboration irremplaçable de l’homme [...] Ainsi donc, dans une proportion comparativement infime, mais positive, il y a *aliquid nostri* dans les mérites dont Dieu nous revêt, comme il y a quelque chose *nostrae voluntatis* dans toute action que nous accomplissons sous l’influence divine”.

³⁹⁷ Cf. *De pecc.* II, VII, 8.

³⁹⁸ Cf. *De pecc.* II, XVII, 26. Tais pontos são realçados por ARMAS (1956), p.175: “En cambio, los hombres no le obedecen (a Dios) o porque no conocen sus preceptos o porque, conocidos, no so deleitosos, pues tanto más ardientemente queremos algo cuanto mejor conocemos su bondad y cuanto más nos deleita. La ignorancia y fragilidad o concupiscencia son, pues, las dos causas internas que impelen al hombre a pecar”.

³⁹⁹ VERGEZ, Andre. *San Agustín y la Filosofía Cristiana*. in: AVGVSTINVS, Vol. XIX, 1974, (pp. 03-19), p.18, contrapõe a “liberdade” do pecador e a Liberdade do eleito, além de relacionar a graça divina com o *logos* grego: “La libertad del pecador post-adamita y la del elegido, análogas en cuanto a la ausencia de coacción, *libertas a coactione*, son a pesar de eso muy diferentes. La primera no es más que una espontaneidad ciega, y la segunda es una libertad esclarecida. La gracia, en parte como el Logos de los

misericórdia (“*fili misericordiae*”), os que não aceitam são condenados pela soberba (“*superbia*”)⁴⁰⁰. É claro que o aceite da vontade também depende da graça divina, pois, o mérito do indivíduo, não pode ser colocado totalmente na vontade decaída. Ao continuar a dissertar sobre esta terceira questão, Agostinho afirma que a defesa da graça não deve anular o papel do livre arbítrio da vontade, entretanto, isso não significa o seu contrário, que o livre arbítrio da vontade seja defendido, até o ponto de se rejeitar a graça divina. Para Agostinho, há a perfeita relação entre vontade humana e graça divina. Desta relação surgirá a boa vontade, pela qual o homem age bem⁴⁰¹. Após a queda original, a vontade, para se tornar uma boa vontade, se voltar para o Sumo Bem, e cumprir seu papel⁴⁰², depende, necessariamente, da intervenção divina⁴⁰³. Em suma, a graça resgata à vontade o gosto do bem e da justiça, perdida na queda inicial⁴⁰⁴.

Para a quarta questão, “d) Existe, existiu ou existirá alguém sem pecado?”, a resposta é curta e simples: apenas Jesus Cristo está fora do pecado⁴⁰⁵, e pode levar vida sem cair nas forças do hábito e sofrer as conseqüências do pecado original em sua vontade.

filósofos griegos, sana nuestra ignorancia por la luz y por el amor que es inseparable de esa luz. El papel de la gracia consiste en hacernos querer el bien, mediante la inteligencia y en virtud del amor”.

⁴⁰⁰ Cf. *De pecc.* II, XVII, 26. Sobre a soberba continua a nos dizer ARMAS (1956), p. 176: “Esta dobre tara con que nacen los desobedientes de Adán no se debe a la deficiencia del Creador, sino a los excesos de la soberbia humana; ambas enfermedad, al igual que las del cuerpo, se agravan con la indolencia del enfermo y con la repulsa del medicamento. Por eso, desde el despertar de la conciencia todo hombre tiene la obligación de emprender una *catarsis* intelectual y moral, inquiriendo la verdad y frenando los bajos apetitos y, además y sobre todo, acudiendo al Médico omnipotente, que en todo instante le brinda la luz y el bálsamo de la gracia, pues únicamente la gracia divina disipa las tinieblas de la ignorancia y suaviza el cumplimiento de los preceptos”.

⁴⁰¹ Cf. *De pecc.* II, XVIII, 28. Após a queda original SAGE (1967), p. 243, enfatiza que “Si Dieu lui restitue sa présence, si l’Esprit-Saint distille dans le coeur la foi qui opère par la charité, alors Dieu de nouveau rentre dans les perspectives du libre arbitre; de mauveise qu’elle était, la volonté de l’homme est rénovée, remise en son orbite”.

⁴⁰² Como enfatiza RUBIO José. *Introducción a la teología Del pecado em San Agustín* in: AVGVSTINVS Vol. 09, 1964, (pp. 49-54), p. 180: “El hombre no tiene otro destino que Dios. En Dios y en su destinación a Dios radica la esencia misma del ser humano. Sin ser privado de su libertad personal, el hombre nace <enmarcado> - metafísica y teológicamente – en un orden divino, conforme al cual ha sido estructurado en su ser ontológico y en su destino sobrehumano”.

⁴⁰³ Sobre a boa vontade esclarece SAGE (1967), p. 243: “Ce dernier argument est de trempe métaphysique et concerne toutes les créatures spirituelles, anges et homme. La bonne volonté est par excellence l’oeuvre prévenante de Dieu. Aux Anges, à Adam Dieu la donnait dès le premier instant de leur création ; Dieu nous la donne maintenant à l’heure de notre justification. Pour produire des fruits de salut il nous faut voir, il nous faut aimer, il nous faut dépasser notre ignorance et notre infirmité congénitales de fils d’Adam”.

⁴⁰⁴ Cf. *De pecc.* II, XIX, 33.

⁴⁰⁵ Cf. *De pecc.* II, XX, 34.

Há, para Agostinho, dois tipos de seres humanos. Um homem antes da queda original e outro homem após o pecado original. Esta dicotomia estará presente em toda sua obra. Adão representa o homem em seu estado natural, criado por Deus sem nenhum contratempo. Em Adão (e Eva) a vontade era uma faculdade em seu perfeito estado. Ela tinha a capacidade de se voltar para o objeto que lhe mais deleitava. Querer e poder andavam juntamente na vontade humana. Nesse estado, o homem tinha a capacidade de não pecar, mas, sua vontade, não compactuou com este estado natural. Não havia também nenhum movimento rebelde contra a vontade⁴⁰⁶; não havia a guerra da vontade contra a própria vontade, como vimos na explicação fenomenológica das *Confessiones*; nem a guerra da vontade contra o próprio corpo. A alma estava submetida ao corpo antes da queda, isto é, a vontade queria, e o corpo a seguia. Após a queda, a vontade perde sua auto-suficiência. A vontade passa a entrar em conflito consigo e com os movimentos corporais, principalmente, sexuais. No estado atual, a vontade não é capaz de se voltar ao objeto que a deleite, ao Sumo Bem. Para superar este estado será necessária a intervenção divina, através da graça. Graça e vontade, no estado atual, passam a andar lado a lado nas análises agostinianas.

Ao adentrar no mistério cristão do pecado original, Agostinho tem a possibilidade de explicar o mal no mundo, tendo como premissa que o mundo fora criado por um Deus bom. Nesse sentido, como Deus é bom e justo, a única maneira de Agostinho justificar sua posição de que as crianças, que nascem sem pecado pessoal, são condenadas se não receberem o batismo, é por meio do pecado original⁴⁰⁷. O pecado original, pelo qual Agostinho explica a vontade decaída, fora cometido pelo primeiro homem, Adão. As justificativas de que toda a humanidade tenham pecado em Adão se baseiam em dois pontos: a) Adão era a potência geradora de toda a humanidade; b) os homens estavam em razão seminal em Adão. Em suma, todos estavam em Adão quando este pecou⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cf. *De pecc.* II, XXII, 36.

⁴⁰⁷ Cf. *De pecc.* III, III, 7.

⁴⁰⁸ Cf. *De pecc.* III, VIII, 15.

4.3.2- *De spiritu et littera* (412)

A obra *De spiritu et littera* foi escrita bem próxima da obra *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Naquela obra de resposta a Marcelino, Agostinho afirmara que era possível alcançar a justiça e a perfeição neste mundo. O homem pode alcançá-la, através da vontade e do auxílio divino, entretanto, ninguém será capaz de alcançar esta perfeição, apenas Jesus alcançara tal estado. Marcelino não compreendera muito bem a resposta de Agostinho⁴⁰⁹. Este será o ponto de partida para esta obra, que analisaremos à luz de nossa questão.

Viver sem pecado é a ação mais excelente que um homem pode alcançar nesta vida, é a perfeita santidade. Dentro desta obra, participa a vontade humana. Esta perfeição da qual participa a “obra” humana depende, essencialmente, da interferência divina⁴¹⁰. A grande disputa entre Agostinho e os pelagianos é que os segundos afirmam que a vontade humana é capaz, por si, de atingir a perfeição nesta vida, observando, através do livre arbítrio da vontade, os preceitos dados por Deus aos homens; enquanto Agostinho afirma, categoricamente, que a vontade humana não consegue a vida bem aventurada sem a graça divina⁴¹¹. Assim, mais uma vez, podemos perceber a relação intrínseca que deve haver entre vontade humana e graça divina, na concepção agostiniana sobre os atos humanos:

Nós, por outro lado, dizemos que a vontade humana, de tal maneira, é ajudada pelo divino, para que faça a justiça, da seguinte forma: além de ser criado o homem com o livre arbítrio, e receber a doutrina, pela qual recebe preceitos de como deva viver, aceita o Espírito Santo, que suscita em sua alma seu prazer, e o amor daquele sumo e incomensurável bem, que é Deus. Ainda agora, com a fé, se caminha (a Ele), não pela vista; para que, cada um, por exemplo, com esta dada gratuidade, arda incendiando, fixamente, ao Criador; e se inflame para ascender à participação de sua verdadeira luz, a fim de que ele seja seu bem, pelo qual tenha o ser⁴¹².

⁴⁰⁹ Cf. *De Spir. et Litt.* I, 1.

⁴¹⁰ Cf. *De Spir. et Litt.* II, 2.

⁴¹¹ Cf. *De Spir. et Litt.* II, 4. A ação da graça divina leva PLINVAL (1959), p. 356 a considerar que: “Toutes les vertus qui sont en nous des complaisances de Dieu et dont l’ensemble constitue notre mérite et notre sainteté représentent assurément des dons gratuits ; mais ces dons ne sont pas pour cela des vertus étrangères à nos et inscrustrées, consubstantialisées en nous. Qu’il s’agisse de la chasteté, de la patience, aussi bien que de la « perfection » ou de charité, tout cela est *munus divinum*”.

⁴¹² *De Spir. et Litt.* III, 5: Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi

Mesmo que o homem saiba, por um preceito, o que deva fazer, sua vontade não terá força para agir da maneira correta, por isso, Agostinho afirma que o preceito sem a graça, parafraseando Paulo, é a letra que mata. O versículo paulino “A letra mata, mas o Espírito é que dá a vida” (2 Cor. 3, 6) é a chave de leitura para esta obra analisada⁴¹³. A letra é o preceito, a regra pura e simples; o Espírito é sinônimo de graça, a intervenção divina na vontade humana. Sem o “espírito”, o homem transgride a lei. A lei é um catalisador para se pecar, mais do que um norteador. Assim, Agostinho também afirma que viver na justiça é um dom Deus, mas não prescinde jamais a vontade humana, pela qual o homem faz o bem ou o mal⁴¹⁴. Esta vontade, precisa ser justificada gratuitamente pela graça divina, ou seja, a vontade humana só cumpre a lei se a vontade decaída for curada pela graça divina⁴¹⁵. Aquele indivíduo que tem consciência de que Deus é causa de suas boas obras, possui sabedoria, sinônimo de piedade⁴¹⁶; entretanto, aquele que toma a si próprio, unicamente, como autor de suas boas obras é idólatra⁴¹⁷. Para Agostinho, pelagiano é sinônimo de idólatra.

Nesta mesma obra, Agostinho apresenta o que significa a verdadeira liberdade. Esta concepção que apresentaremos destoa da noção “comum”, retomada pelos pelagianos, de que a liberdade é poder agir de diferentes maneiras, através da vontade; poder fazer o bem ou poder fazer o mal. Agostinho parte de um versículo do apóstolo Paulo, de uma das cartas aos Coríntios: “Pois o senhor é o Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Cor. 3, 17)⁴¹⁸. Na visão de Agostinho, Espírito é sinônimo de graça divina. A graça divina será capaz de abster o homem de cometer o pecado, e este ato será considerado a verdadeira liberdade. Aquele que não é livre é um escravo, mais especificamente, escravo do pecado⁴¹⁹. O homem livre é o homem que cumpre a lei, e este, por sua vez, é o homem

illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc cum per fidem ambulatur, nondum per speciem (2Cor, 5, 7), ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis (Jo 1, 9), ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit.

⁴¹³ Cf. *De Spir. et Litt.* IV, 6.

⁴¹⁴ Cf. *De Spir. et Litt.* V, 7.

⁴¹⁵ Cf. *De Spir. et Litt.* IX, 15.

⁴¹⁶ Agostinho retira esta relação de um versículo do livro de Jó 28, 28, citado pelo próprio autor: “*Ecce pietas est sapientia*”.

⁴¹⁷ Cf. *De Spir. et Litt.* XI, 18.

⁴¹⁸ No original latino temos “*Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini ibi libertas*”.

⁴¹⁹ Cf. *De Spir. et Litt.* XI, 28.

feliz, aquele que terá a vida eterna, que consiste no conhecimento do Deus único e verdadeiro⁴²⁰, como Agostinho encontra no Evangelho de João: “Esta é a vida eterna: que conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro, e Jesus Cristo, aquele que ele enviaste” (Jo 17, 3)⁴²¹. Estes são chamados de predestinados (“*praedestinati*”)⁴²², termo importante para este período do pensamento agostiniano, e que teremos a oportunidade de retornarmos posteriormente.

Voltando a questão da liberdade, Agostinho se faz a seguinte questão: “Então, o livre arbítrio é destruído pela graça⁴²³?” Já sabemos que não. O homem, mesmo após a queda, continua a possuir o livre arbítrio da vontade, o querer fazer o bem ou o mal, entretanto, após a queda original, o homem não consegue fazer o bem. A graça divina não anula a liberdade da vontade, mas a consolida, lhe efetiva. Como a liberdade é o cumprimento da lei, e este cumprimento só ocorre com a graça, a graça, juntamente com a vontade humana, é que realiza a liberdade. Nesse sentido, a graça cura a vontade decaída do ser humano. O homem, após o pecado original, torna-se escravo do pecado. A verdadeira liberdade só ocorre com a “libertação”, através da graça divina. Há três conclusões do que foi dito: a) Livre arbítrio da vontade é algo diferente de liberdade da vontade; b) A graça possibilita a verdadeira liberdade; c) A graça potencializa a vontade, que antes da graça está limitada.

⁴²⁰ Cf. *De Spir. et Litt.* XXII, 37.

⁴²¹ No latim encontramos “*Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum et quem misisti Iesum Christum*”.

⁴²² Cf. *De Spir. et Litt.* XXIX, 40.

⁴²³ *De Spir. et Litt.* XXX, 52: “*Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam?*” Sobre a relação da graça com o livre arbítrio afirma SAGE, Athanase, *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430* : in. *Revue des Études Augustiniennes*, V. XV, n° 1-2, 1969, (p. 75- 112), p.100: “Pour Augustin, le cas des enfants baptême illustre, sans aucune contestation possible, l’absolue prévenance de la grâce. Cet priorité de la grâce ne violente pas un libre arbitre encore en sommeil. Elle met au contraire les enfants en mesure de contrebalancer, au moment de l’éveil de leur raison, la séduction des biens sensibles ; elle établit leur libre arbitre, blessé par la concupiscence, dans l’axe de son authentique finalité. S’il s’agit des adultes, l’évêque appliquait, au conflit de priorité entre la grâce et le libre arbitre, l’abrupte solution de l’Apôtre au conflit de priorité entre la foi et la loi : « Legem destruimus per gratiam ? Absit ; sed legem statuimus » L’évêque dira : « *Liberum arbitrium evacuamus per gratiam ? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus* ». Les deux cas sont solidaires. C’est en passant par le seuil de la foi que des vases de colère se transmutent en vases de miséricorde et le seuil se présente, dès l’éveil de la raison, quand l’homme commence à pouvoir pécher ou ne pas pécher. Et c’est un seuil de grâce, car la foi est un don absolument gratuit. La foi, qu’il s’agisse de foi humaine ou de foi divine, implique toujours l’exercice du libre arbitre ; mais la grâce ne le violente pas”.

Agostinho irá se perguntar se está no poder do homem a fé⁴²⁴. Esta pergunta possibilita o discernimento entre duas ações: poder (“*posse*”) e querer (“*velle*”). Vontade (“*voluntas*”) vem de querer (“*velle*”); e poder (“*potestas*”) vem do verbo poder (“*posse*”), assim, quem quer, tem vontade; e quem pode, tem poder. A relação entre querer e poder ocorre no fato de que o poder só se realiza através da vontade. Agostinho irá afirmar que Deus concede a crença ao ser humano, pois, a vontade atual não tem a capacidade de crer por si mesma⁴²⁵. Antes do pecado original, estava no poder da vontade o querer, que realmente se efetivava. Em outras palavras, o homem podia querer bem ou querer mal, e a vontade era capaz de efetivar este querer. Após o pecado original, as duas ações, querer e poder se distanciaram. Em sua atual condição, o homem “não faz o bem que quer, mas faz o mal que não quer”, nas palavras de Paulo; o homem continua podendo querer mal e continua podendo efetivar tal querer; contudo, o homem pode até querer pela vontade o bem, mas ele não se efetiva, pois lhe falta poder para tal. Isto é o que chamamos vontade decaída. Além do mais, o homem neste estado perde a capacidade de agir só pelo querer, pois, muitas vezes, ele faz algo que não queira, já que sua vontade está tomada pelas consequências do pecado original.

Agostinho irá responder que a vontade de crer em Deus é fruto da liberdade, que é obra de Deus. Deus chama a todos, mas nem todos irão, por sua própria escolha. Isso significa que é possível não querer a graça divina? É claro que o homem não terá este poder⁴²⁶. De certa forma, Deus opera na vontade humana para que ela aceite a graça. Deus age, tanto de maneira exterior, quanto de maneira interior, em relação ao homem, para que ele queira crer, haja vista a própria vida de Agostinho. Agostinho afirmará que a iniciativa de consentir ou dissentir sobre a graça divina é iniciativa da vontade, mas, a própria vontade consentindo é obra da graça de Deus⁴²⁷. Então, por que Deus persuade uns e não outros? Tanto nesta obra quanto em todas as demais obras de Agostinho, esta questão não receberá resposta.

⁴²⁴ Cf. *De Spir. et Litt.* XXXI, 53.

⁴²⁵ Cf. *De Spir. et Litt.* XXXI, 54.

⁴²⁶ Cf. *De Spir. et Litt.* XXXIII, 58.

⁴²⁷ Cf. *De Spir. et Litt.* XXXIII, 58.

4.3.3- *De natura et gratia* (413-415)

A obra *De natura et gratia* de Agostinho é uma resposta à obra *De natura* de Pelágio. A obra agostiniana procura mostrar que a graça divina justifica o homem⁴²⁸, e não o próprio ser humano, que se encontra em um estado decadente. Agostinho afirma no início de sua obra que, tomar a natureza humana como não sendo capaz de agir de maneira boa, não significa que o homem tenha esta natureza má, essencialmente falando, ou, em outras palavras, não se deve afirmar que o homem tenha sido criado com uma natureza decaída. Obviamente, Agostinho tem em mente seus antigos adversários, os maniqueístas, que tomam a natureza humana como sendo má, o que absolviria o ser humano das más ações. É interessante Agostinho fazer esta remissão indireta aos maniqueístas, pois, o próprio Agostinho será acusado diversas vezes pelos pelagianos, e, principalmente, pelo bispo Juliano de Eclano de manter sua antiga crença maniqueísta. Já vimos que Agostinho rechaça a noção maniqueísta sobre a vontade e a natureza humana. Além do mais, seus adversários não são mais os discípulos de Manes, mas Pelágio e os pelagianos, que tomam a natureza humana como sendo capaz de agir bem, através de seu próprio mérito, negligenciando, assim, a graça divina, que, para Agostinho, tem o papel, infundida na vontade humana, de fazer com que o homem aja bem, e não apenas entendida como o preceito da lei, como apreendiam os pelagianos.

Talvez a grande questão, implícita, que os pelagianos não compreendiam, ao afirmarem que o homem era auto-suficiente, é a questão sobre se o homem é capaz de salvar-se. Se a justiça advém da natureza humana, Cristo, então, morreu em vão pelos pecados do homem, pois, é pela fé e sangue de Jesus Cristo que os homens se salvam⁴²⁹. O que os pelagianos não perceberam, e que, para Agostinho, era uma questão primordial, é que a disputa de visões entre Agostinho e os pelagianos, na verdade, era uma disputa não apenas sobre concepções de cristianismo, mas envolvia a essência do próprio cristianismo. Como a graça divina, para o bispo de Hipona, passa pela morte e ressurreição de Cristo, se a graça divina, como entendiam os pelagianos, é, unicamente, os preceitos e exemplos de

⁴²⁸ Cf. *De Nat. et Grat.*I, 1.

⁴²⁹ Cf. *De Nat. et Grat.*II, 2.

Cristo, Cristo deixa de ser o cordeiro de Deus, e, com isso, toda a concepção sobre o cristianismo, que tem Cristo em seu centro, perderia sua validade. Os pelagianos não notaram que, ao remeter a figura de Cristo a mero exemplo, minavam o cristianismo como um todo. Agostinho utilizará a linguagem da medicina para ilustrar como o homem necessita da figura do Cristo de maneira essencial. Para Agostinho, basta o livre arbítrio da vontade para que o homem peque, mas será preciso muito mais que a vontade para se elevar. Será preciso um médico, pois, o homem não está são⁴³⁰. O pecado deixa o homem doente, que passa a cometer mais pecados após o pecado original⁴³¹. Cristo é o médico que cura, através de sua graça, a natureza decaída do homem. E, mesmo sendo homem, por sua natureza divina, Cristo não morre por causa do pecado original, como todos os demais homens, mas porque quis redimir o homem de suas mortes e pecados⁴³². Graça, desta feita, deve ser entendida como misericórdia de Deus para com os homens, graça esta que redime o ser humano de sua situação condenatória, e que inclui a vontade, num estado lastimável, de não conseguir fazer aquilo que quer.

Agostinho não toma a natureza humana como tendo sido criada má por Deus. O bispo de Hipona frisa que a natureza humana fora criada sem culpa ou vício qualquer. Em sua concepção original, o homem, através de sua vontade, era capaz de escolher bem ou mal, dado que sua natureza contém o livre arbítrio em sua vontade. Desta feita, eximi-se Deus de ter feito uma natureza imperfeita e má, o que seria contra a própria natureza de Deus. Poder-se-ia falar em uma necessidade de pecar da vontade humana, mas, esta necessidade não é intrínseca à natureza humana. Em seu estado atual a natureza do homem não tem a possibilidade de não pecar, o que poderia caracterizar uma situação intrínseca à sua constituição, entretanto, esta impossibilidade de não pecar, se deve à natureza humana decaída, por causa do pecado original⁴³³. A única forma de explicar o vício atual é por meio do pecado original, cometido pelo livre arbítrio da vontade humana⁴³⁴.

⁴³⁰ Cf. *De Nat. et Grat.* XXIII, 25.

⁴³¹ Cf. *De Nat. et Grat.* XXII, 24.

⁴³² Cf. *De Nat. et Grat.* XXIV, 26.

⁴³³ Cf. *De Nat. et Grat.* XLVIII, 56.

⁴³⁴ Cf. *De Nat. et Grat.* III, 3.

De tudo o que foi dito, não se pode tomar o pecado como uma substância capaz de afetar a natureza humana. Agostinho não pode chamar o pecado de substância, pelo fato de Deus ser o criador de todas as substâncias existentes, é ele quem dá o ser às substâncias. Nesse caso, não faz sentido chamar o pecado de substância, mas um não-ser⁴³⁵. Para ilustrar isso, Agostinho se vale de um exemplo muito claro de se compreender: assim como o não-comer não é uma substância, mas afeta o organismo, o pecado, que também não é uma substância, afeta completamente a natureza humana, tornando-a corrompida, incluindo, também, sua vontade, que se torna incapaz de fazer o bem, se voltar para Deus⁴³⁶.

A graça, pela qual Deus atua na vontade humana, não advém por qualquer merecimento humano⁴³⁷, dado que a própria vontade, no estado atual, não tem força para tal. Além da própria prática da vontade, que mostra o quanto a vontade humana é fraca, Agostinho se recorda da oração do “Pai-nosso⁴³⁸”, onde Cristo ensina os homens a pedirem perdão (pelos pecados cometidos anteriormente), e, também, ensina a pedirem para que não caiam em tentação (pecados futuros)⁴³⁹. A oração do “Pai-nosso” é um indício de que a graça divina não vem por merecimento, mas é pura gratuidade.

Apesar de destacar, nesta obra, a figura de Cristo, e da necessidade da graça para se agir bem, em nenhum momento Agostinho negligencia o papel da vontade, mesmo ela estando decaída. Enfatizamos isso, mais uma vez, para que não se tome Agostinho por ter negado qualquer participação da vontade no processo de boa escolha. Realmente, não é o homem que se cura, mas há um tipo de relação entre a vontade e a graça divina: “Onde, na verdade, nós trabalhamos cooperando, onde certamente ele opera, como sua misericórdia nos previu. Previu, porém, para que sejamos curados, e, para que, subsequentemente, estejamos, fortemente sãos.⁴⁴⁰”. Agostinho afirma que a vontade humana coopera com a graça divina, o que significa que há uma relação entre a vontade e a graça. Deus antecipa o

⁴³⁵ Para uma visão do pecado como não sendo uma substância, nos remetemos às *Confessiones* livro VII, onde Agostinho discerne sobre o pecado e o mal como um não ser, pois Deus, como Sumo Bem, cria todas as coisas boas.

⁴³⁶ Cf. *De Nat. et Grat.* XX, 23.

⁴³⁷ Cf. *De Nat. et Grat.* IV, 4.

⁴³⁸ Mt. 6, 9-13.

⁴³⁹ Cf. *De Nat. et Grat.* XVIII, 20.

⁴⁴⁰ *De Nat. et Grat.* XXXI, 35: “Ubi quidem operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia eius praevenit nos (Sl 58, 11). Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanati vegetemur”.

homem, por sua misericórdia, para possibilitar o homem agir bem⁴⁴¹. Mais do que rebaixar o ser humano perante Deus, Agostinho eleva Deus sobre o homem e sobre todas as coisas. Não há aniquilamento da vontade humana, mas ascensão de Deus. Agostinho espera, apenas, humildade perante seu criador e reconhecimento de sua misericórdia. Ao reconhecer os valores da graça divina, Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não é, pois, isto o que comemoramos: que o arbítrio da vontade seja tolhido, mas, pregamos a graça de Deus. A quem, realmente, produz esta verdade, se não a quem quer? Mas, quem quer com humildade, não se orgulha com as forças de sua vontade, como se essa fosse suficientemente perfeita de justiça⁴⁴².” Com o socorro da graça sobre a vontade, a “necessidade” que o homem tem de pecar é anulada, permitindo ao homem vislumbrar viver a liberdade em sentido estrito⁴⁴³.

4.3.4- *De perfectione iustitiae hominis* (415); *De gestis pelagii* (417) e *De gratia Christi et De peccato originali* (418).

Neste capítulo, faremos uma análise conjunta das três obras destacadas do título: *De perfectione iustitiae hominis*; *De gestis pelagii* e *De gratia Christi et De peccato originali*. Com esta análise, findamos as obras antipelagianas. Posteriormente, teremos um capítulo específico para as obras contra os semipelagianos, e outro capítulo específico sobre as obras contra Juliano de Eclano. De certa forma, essas três obras, agora analisadas, complementam a análise que fizemos até então.

⁴⁴¹ Assim também interpreta RODRIGO (1986), p. 352: “Pero com más precisión todavía: el coprincipio divino es a la vez principio permanente del coprincipio humano, según el texto de san Pablo: <Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar> (Fl 2, 13); que no invalida el anterior, sino que lo profundiza. Pues de distinta manera obra Dios en nosotros lo que es de diferente nivel de entidad. Así obra el <querer> como principio y colabora en la realización del <obrar> como coprincipio. Tampoco queda invalidada sino confirmada nuestra interpretación de Agustín, según la cual el libre arbitrio, una vez constituido como tal, cuando ya ha emergido de su principio que es Dios, es capaz de *querer* el bien y *colaborar* con la gracia en su realización, aunque este mismo querer y colaborar sean don de Dios también”.

⁴⁴² *De Nat. et Grat.* XXXII, 36: “Non enim, cum ista commemoramus, arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus. Cui enim prosunt ista nisi volenti, sed humiliter volenti, non se de voluntatis viribus, tamquam ad perfectionem iustitiae sola sufficiat, extollenti?”

⁴⁴³ Cf. *De Nat. et Grat.* LXVII, 79.

A obra *De perfectione iustitiae hominis*, sendo uma compilação do pensamento do discípulo de Pelágio, Celéstio (ou pensamentos atribuídos a ele), será uma obra de contraponto entre o pensamento de Celéstio (e pelagianos) e o pensamento de Agostinho. Como já tivemos a oportunidade de pontuar o pensamento de Celéstio⁴⁴⁴, voltemo-nos ao pensamento de Agostinho, no que diz respeito ao problema da vontade. Nessa obra, não há tantas considerações inéditas em relação às obras analisadas até aqui.

Para Agostinho, na condição atual do homem, o pecado pode ser evitado pela vontade humana, mas, desde que a graça de Deus atue na natureza viciada, pois, a vontade humana, não tem a capacidade de fazer o que quer⁴⁴⁵. Em sua origem a vontade podia escolher entre pecar ou não pecar; o pecado não é algo natural, mas fruto da natureza corrompida⁴⁴⁶, o que significa que a “necessidade” atual de se cometer pecado não é algo intrínseco à natureza humana. Após a queda, o livre arbítrio da vontade é insuficiente para evitar o pecado. É preciso, pois, a graça para evitá-lo.

Deus quer que o homem esteja em pecado? Para Agostinho, a vontade natural tinha a capacidade de pecar ou não pecar. Isso, de maneira alguma, significa que Deus queira que a vontade peque, mas, é pela própria vontade, que o homem pode evitar o pecado, e é isto em que consiste a dignidade do ser humano, possuir o livre arbítrio da vontade, e poder, inicialmente, efetivar sua liberdade. Como o homem peca, por seu livre arbítrio da vontade, segue-se daí a má inclinação constante e necessária da natureza humana, ou seja, o homem não consegue entender o que quer (Deus), daí a ignorância; e se o homem entende o que quer, ele não consegue efetivá-lo, ou, em outras palavras, ao permanecer no vício, a natureza humana está privada da verdadeira liberdade: viver bem e não pecar⁴⁴⁷. Voltando à questão se Deus quer que o homem peque, sabemos que o homem peca porque quer, e Deus, mesmo após o homem pecar, não quer que o homem esteja em pecado, por isso,

⁴⁴⁴ Vide acima 2.2.

⁴⁴⁵ Cf. *De Perf.* II, 1. Tal aspecto é ilustrado por ALFLATT, Malcolm E. *The Development of Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*. in: *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. XX, n° 1-2, 1974, (pp. 113- 134), p. 114: “Not only does Augustine see man as sharing in the guilt of his first ancestor, but he also believes that man, whilst retaining his freewill, has lost his liberty to use it for anything but wrong. Man’s will is now so entrammelled by the consequences of the first sin that cannot avoid wrongful acts. For such unavoidable acts man is culpable, they are truly sins”.

⁴⁴⁶ Cf. *De Perf.* II, 3.

⁴⁴⁷ Cf. *De Perf.* IV, 9.

oferece seu Filho unigênito para sanar o pecado, como demonstração de sua graça, o que possibilita ao homem se elevar até a perfeição última⁴⁴⁸. A natureza humana é criada boa, mas pode padecer mal por sua vontade⁴⁴⁹, e é, justamente, por criar boa a natureza humana, que Deus envia a sua graça para restabelecer esta natureza⁴⁵⁰, possibilitando, assim, efetivar a sua liberdade.

A natureza humana é criada com a finalidade de retornar para o seu criador. O pecado original é o afastamento, por meio da vontade, do homem em relação à Deus. O homem se torna imperfeito por seu próprio demérito, mas, seu fim, é caminhar para sua perfeição. Este fim é a contemplação total de Deus, o que evitaria a vida de pecado⁴⁵¹. Ao contemplá-lo, o homem poderá amar a Deus por completo, sendo que amor, filosoficamente pensado, é o direcionamento da vontade para determinado bem. Nesta vida de pecado, a única maneira de se voltar a Deus com amor total, é por meio da graça divina (que ajuda a vontade)⁴⁵². A ajuda pode ser pedida por meio da oração, para que a graça divina intervenha no homem, a fim de que a vontade se volte para Deus⁴⁵³. Lembrando que o próprio ato de rezar, com fé verdadeira, já é uma intervenção divina, através da graça.

Os processos contra Pelágio, narrados em *De gestis Pelagii*, podem nos ser útil para trabalharmos algumas concepções complementares sobre nossa questão da vontade, e assuntos correlatos. A obra é um comentário de um documento público escrito a partir do Concílio de Diáspolis (415). Agostinho não estivera presente no concílio, mas, obteve estas atas, alguns meses depois, o que lhe possibilitou um comentário crítico ante a defesa de Pelágio neste concílio. Usaremos nosso comentário a esta obra, para fazermos uma síntese do pensamento agostiniano, tendo como ponto de partida aqueles assuntos tratados sobre os pelagianos acima⁴⁵⁴. Se, naquela ocasião, mostramos a posição pelagiana sobre aqueles

⁴⁴⁸ Cf. *De Perf.* III, 7.

⁴⁴⁹ Cf. *De Perf.* VI, 14.

⁴⁵⁰ Cf. *De Perf.* IV, 10.

⁴⁵¹ Cf. *De Perf.* VIII, 19.

⁴⁵² Cf. *De Perf.* X, 21.

⁴⁵³ Cf. *De Perf.* XIX, 40.

⁴⁵⁴ Cf. acima 4.2.3: NOÇÕES PELAGIANAS SOBRE A FACULDADE DA VONTADE NA OBRA *DE GESTIS PELAGII* (417).

pontos, agora, partiremos daqueles pontos para colocarmos, de maneira sintética, as posições de Agostinho, tendo como base nossa análise das obras até o presente momento.

Ante os pelagianos, Agostinho irá defender a necessidade da graça divina sem, por isso, negligenciar a vontade humana. Para Agostinho, está claro que os pelagianos defendem a autonomia da vontade, sem a necessidade de qualquer auxílio exterior. Agostinho rejeita tal visão, por causa da situação dolorosa pela qual se encontra a natureza humana, após o pecado original. Se a liberdade é preferir o bem e a vida, que podem ser identificados como sinônimos de Deus, deve-se falar da vontade humana como aquilo que possibilita ser livre, juntamente com o auxílio da graça divina. Os que assim agem são chamados predestinados, aqueles que são regidos pelo Espírito de Deus (*“Spiritus Dei”*)⁴⁵⁵.

Para Agostinho, a graça não se relaciona com a lei imputada por Deus aos homens, como pensavam os pelagianos. O conhecimento da lei leva à concupiscência, como explicita Paulo em sua Carta aos Romanos. A lei é um catalisador para que se cometa atos pecaminosos. A lei do pecado prevalece sobre a lei do espírito, caso esteja ausente a graça divina. A graça deve ser entendida como aquilo pedido em oração, para que o homem viciado aja bem⁴⁵⁶. Ou, sinteticamente, nas palavras de Agostinho: “Esta (a graça) não é a natureza que morre, nem a letra que mata, mas o Espírito que vivifica”⁴⁵⁷.

Tivemos a oportunidade de sintetizar as posições pelagianas, a partir das proposições condenadas pelo concílio de Diáspolis. Tomemos estas proposições para sintetizarmos as posições de Agostinho, tendo, como base, nossa análise até este ponto do trabalho. Corroboraremos com exemplos de suas obras trabalhadas.

a) Que Adão foi criado mortal e que, caso pecasse, ou caso não pecasse, estava destinado a morrer. → Esta proposição critica a existência do pecado original. Agostinho rejeita esta proposição, pelo fato da morte de Adão ser fruto do pecado original, pecado cometido pelos primeiros pais, no momento em que se direcionaram, voluntariamente, para

⁴⁵⁵ *De Gestis*. III, 7.

⁴⁵⁶ *De Gestis*. VII, 20.

⁴⁵⁷ *De Gestis*. IX, 21: “Ista est non natura moriens, nec littera occidens, sed spiritus vivificans”.

um bem inferior a Deus. Para Agostinho, Adão fora criado com um corpo mortal, mas Deus concedeu aos homens no paraíso um “corpo espiritual”, que lhes impedia o perecimento, e, caso Adão não tivesse cometido o primeiro pecado, ele e toda a humanidade passariam diretamente para o corpo glorioso⁴⁵⁸.

b) Que o pecado de Adão prejudicou somente ele próprio, e não ao gênero humano →

Para Agostinho, o pecado original não ocorre atualmente, apenas, por imitação da figura de Adão. O pecado de Adão é propagado para toda a humanidade, já que toda a humanidade estava presente em Adão. Com o pecado de Adão todos os homens foram contagiados com a concupiscência carnal⁴⁵⁹.

c) Que a lei conduz ao Reino, do mesmo modo que o Evangelho →

Para Agostinho, segundo sua interpretação de Paulo, a lei de Deus, mais do que orientar a vida do ser humano, intensifica as ações pecaminosas do indivíduo. Isso ocorre porque o homem, após o pecado original, tem em seus membros a “lei” do pecado, que o impossibilita de cumprir a lei de Deus, unicamente, através de sua própria vontade⁴⁶⁰.

d) Que os recém-nascidos estão no estado em que Adão estivera antes da prevaricação

→ Claramente, para Agostinho, pode-se falar em duas naturezas humanas: uma criada por Deus em seu estado natural; outra, que advém após o pecado original, por isso, Agostinho vê a necessidade do batismo infantil, para retirar a mancha do pecado original, mesmo que as suas consequências mortais permaneçam após o batismo. Neste sentido, os recém-nascidos não têm a mesma natureza que Adão. Adão possuía a faculdade da vontade em seu perfeito estado, que tinha a capacidade de agir bem e mal, e agindo bem, efetivava a sua liberdade. Adão não estava submetido ao pecado, e não tinha a morte como algo de sua natureza. Os recém-nascidos, por sua vez, nascem com os membros em pecado, sujeitos à mortalidade e com a vontade corrompida⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Cf., por exemplo, *De Pecc.* I, 2, 2 – 7, 7.

⁴⁵⁹ Cf., por exemplo, *De Pecc.* I, 9, 9 e III, 6, 14.

⁴⁶⁰ Cf., por exemplo, *De spirt. et litt.* XIV, 26.

⁴⁶¹ Cf. por exemplo, *De nat. et grat.* VIII, 9.

e) Que nem pela morte ou prevaricação de Adão está morto todo o gênero humano, nem pela ressurreição de Cristo ressuscita todo o gênero humano → Como já tivemos oportunidade de dizer, este ponto envolve, a nosso ver, a principal questão implícita na querela contra os pelagianos: a figura de Cristo e, conseqüentemente, a interpretação sobre o cristianismo. O centro do cristianismo é a figura de Cristo, todas as demais questões sobre o cristianismo passam por ele. O próprio papel de Adão na história da salvação depende da figura de Cristo, para tomar significado. Para Agostinho, Cristo é um contraponto à figura de Adão. Assim, como toda a humanidade morre em Adão, todos ressuscitam em Cristo; em Cristo todos são redimidos do pecado original, e de todos os demais pecados, por meio de sua graça. Para Agostinho, caso não haja tal interpretação, Cristo passa a ser mero exemplo para os homens⁴⁶².

f) Que as crianças, mesmo não batizadas, têm a vida eterna → Como Agostinho parte da constatação de que ocorreu o pecado original, e, conseqüentemente, todos nascem com a mancha do pecado original, é necessário o batismo para remissão desta mancha, o que garante um meio para a vida eterna. Caso contrário, sem o batismo, não há possibilidade de salvação⁴⁶³.

g) Que os batizados, a não ser que renunciem a todas as coisas, ainda que creiam fazer boas coisas, não lhes servem, nem podem ter o reino de Deus → Este é um ponto que Agostinho não tematiza em suas obras antipelagianas, entretanto, antes de entrar na questão contra os pelagianos, Agostinho findara a polêmica contra os donatistas, onde, uma das discussões era, justamente, sobre a pobreza absoluta para se ganhar o reino dos céus. Agostinho se coloca contrariamente a esta posição.

h) Que a graça de Deus e sua ajuda não é concedida aos atos singulares, mas, consiste no livre arbítrio, na lei e na doutrina → Para Agostinho graça não é nem o livre arbítrio, que pode pecar; nem a lei, que catalisa a vontade de pecar; nem a doutrina, que pode ser

⁴⁶² Cf., por exemplo, *De Pecc.* I, 13, 16.

⁴⁶³ Cf., por exemplo, *De Pecc.* II, 4, 4. Agostinho também falará ao longo das obras antipelagianas da necessidade da participação da Eucaristia para entrar na vida eterna.

seguida, meramente, por costume. A graça de Deus atua em cada vontade singular, sendo um auxílio para o bem viver⁴⁶⁴.

i) Que a graça de Deus é dada segundo nosso mérito; e, por tanto, a própria graça está colocada na vontade do homem, ora se faça digno, ora seja indigno → O mérito do homem não é parâmetro para Deus agir sobre homens por meio de sua graça. Após o pecado original, o homem não possui a capacidade de ter méritos próprios, na verdade, a graça divina antecipa os méritos particulares. Isto pode ser demonstrado pelo exemplo de Esaú e Jacó, onde Deus escolhe Jacó antes de qualquer mérito particular⁴⁶⁵. Este ponto será extremamente debatido nas obras contra os semipelagianos.

j) Que não se pode chamar filhos de Deus, se não puderem estar livres do pecado → O homem pode ter cometido o pecado original, e todos estarem nascendo com a mancha do pecado original, mas isto não significa que os homens não sejam mais filhos de Deus, tanto é assim que Deus, apesar de ser justo, por também ser misericórdioso, envia seu filho para redimir o pecado da humanidade⁴⁶⁶.

k) Que o esquecimento e a ignorância não subjazem ao pecado; porque não provêm segundo a vontade, mas segundo a necessidade → Para Agostinho, o esquecimento e a ignorância são frutos do pecado original. Não fazem parte, inicialmente, da natureza humana, o que justifica Adão e Eva possuírem um perfeito conhecimento sobre Deus no paraíso. A “necessidade” de esquecimento e ignorância é fruto do pecado original, tal como toda má inclinação da vontade⁴⁶⁷.

l) Que não existe o livre arbítrio caso se necessite do auxílio de Deus; pois, cada um, é dom de sua própria vontade, para fazer ou não fazer → Para Agostinho a faculdade da vontade existia nos primeiros pais, antes do pecado original, e permanece na natureza humana após o primeiro pecado. Assim, também, como antes e após o pecado original o

⁴⁶⁴ Cf., por exemplo, *De gestis*. VII, 20 – IX, 21.

⁴⁶⁵ Cf. por exemplo, *De nat. et grat.* IV, 4.

⁴⁶⁶ Cf. por exemplo, *De perf.* III, 7.

⁴⁶⁷ Cf. por exemplo, *De perf.* IV, 9.

livre arbítrio da vontade está presente. Se antes do pecado original a vontade conseguia exercer completamente o livre arbítrio, inclusive agindo de maneira livre (escolhendo o bem), após o pecado original o livre arbítrio da vontade continua existindo, escolhendo bem e mal, entretanto, a vontade não é capaz de efetivar o bem querer, pois o homem se torna filho do pecado. Para agir bem, será necessário o auxílio de Deus, por meio de sua graça divina. Assim, mais do que suprimir a vontade, a graça efetiva sua realização⁴⁶⁸.

m) Que nossa vitória não seja devido ao auxílio divino, mas através do livre arbítrio

→ Devido à natureza corrompida do ser humano, o livre arbítrio da vontade consegue optar pelo bem e pelo mal, mas a vontade não efetiva sua escolha. A graça divina eleva a graça para uma condição em que ela pode se voltar para o bem. O homem, sem a graça, é escravo do pecado. A vitória sobre o pecado depende da vontade, juntamente com a graça divina, que irá atuar na primeira⁴⁶⁹.

n) Que daquelas (palavras), que diz Pedro, ‘nós somos consortes da natureza divina’ (2Pe 1, 4), resulta, conseqüentemente, que posso estar sem pecado, do mesmo modo que Deus

→ Esta afirmação só poderia ser considerada verdadeira por Agostinho no estado original em que o homem é criado, onde o livre arbítrio da vontade é capaz de se dirigir e permanecer em Deus. Com sua natureza decaída, no estado atual, o homem não pode evitar o pecado, que toma o seu ser totalmente, desde o seu nascimento. Nesse estado, a vontade está corrompida, sem ter força para levar vida sem pecado⁴⁷⁰.

o) Que os que vêm de penitência não é concedido segundo a graça e misericórdia de Deus, mas, segundo o mérito e trabalho deles, que, pela penitência, foram dignos de misericórdia

→ A própria penitência, o próprio mérito e o próprio trabalho para salvação dependem da ajuda divina, na atual situação. A vontade humana participa de tais ações, mas estão condicionas à graça de Deus⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Cf., por exemplo, *De Pecc.* II, 3, 3.

⁴⁶⁹ Cf., por exemplo, *De Pecc.* II, 18, 28.

⁴⁷⁰ Cf., por exemplo, *De spirt. et litt.* I, II, 2.

⁴⁷¹ Cf., por exemplo, *De spirt. et litt.* I, V, 7.

A última obra, dentre as obras antipelagianas, a ser analisada, é a obra *De gratia Christi et De peccato originali*. Nesta obra, inicialmente, gostaríamos de enfatizar a noção de graça, tema central da primeira parte desta obra.

Tomando a humanidade em pecado, podemos dizer que a graça divina tem o papel de atuar na vontade decaída de cada ser humano. A graça eleva os predestinados à suma perfeição (“*summa perfectionem*”) e à glória (“*gloria*”), que, por sua vez, leva à prática da lei e ao amor ao que se crê⁴⁷². A vontade passa a ter força para praticar a lei e passa a ter força para se voltar ao seu criador. Esta graça não é algo abrupto e violento perante a vontade humana, ela é infundida no coração e na vontade humana com suavidade⁴⁷³, em outras palavras, Deus ajuda aos homens, não pela lei ou pela doutrina, “mas interna e oculta, com admirável e inefável poder, opera Deus nos corações dos homens, não só verdadeiras revelações, mas também boas vontades⁴⁷⁴”. Pode-se dizer que a infusão da graça divina é silenciosa, pois, só se sabe de sua presença, pelas consequências dos atos e desejos de cada um. Ir em direção a Deus, não é uma ação isolada da vontade humana, pois há a participação da graça divina⁴⁷⁵.

Quando a graça atua na vontade esta vontade se torna boa com obras, palavras e pensamentos. A vontade, sem a graça, é uma vontade corrompida, que não consegue agir bem⁴⁷⁶. Metaforicamente, pode-se dizer que a graça torna boa uma árvore (vontade), que dará bons frutos (boas obras). Esta graça corrigirá a vontade viciosa, que, lembremos, não é assim por natureza, mas, por uma escolha equivocada⁴⁷⁷. O homem produz boas obras, através da graça, excluindo, assim, a auto-suficiência do arbítrio e da natureza humana, corrompidos devido ao pecado original⁴⁷⁸.

⁴⁷² Cf. *De gratia. et pecc.* I, XII, 13.

⁴⁷³ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XIII, 14.

⁴⁷⁴ *De gratia. et pecc.* I, XXIV, 25: “[...] sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates”.

⁴⁷⁵ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XIV, 15.

⁴⁷⁶ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XVIII, 19.

⁴⁷⁷ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XIX, 20.

⁴⁷⁸ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XXX, 31.

A graça não advém por nenhum mérito pessoal, pois não há mais mérito pessoal após o pecado original. Deus é que possibilita o mérito pessoal dos homens, quando atua na vontade. A graça divina, como o próprio nome sugere, é gratuita⁴⁷⁹, ela é anterior a qualquer ação do ser humano. O pecado original aniquila a capacidade do homem de ser auto-suficiente. Assim, como há uma dependência ontológica do homem em relação a Deus, pois o primeiro é criatura e o segundo é criador, há uma dependência da vontade humana em relação à graça divina, pois a primeira é decaída e a segunda fortalece a primeira.

Estamos em terreno extremamente delicado. A questão da relação entre a graça e vontade é de extrema complexidade. O próprio Agostinho tinha ciência deste fato⁴⁸⁰. Qual o limite entre elas? Qual a relação entre elas? Deve-se tomar o cuidado para não eliminar uma destas duas instâncias. Por um lado, a defesa da liberdade pode levar à negação da graça de Deus, e isto se aproximaria do pelagianismo; por outro lado, negar esta possibilidade pode levar ao outro extremo: a negação da liberdade. Em toda sua obra Agostinho defende o equilíbrio entre graça divina e vontade humana.

Para finalizarmos nossa análise sobre o *De gratia Christi et De peccato originali*, chama-nos a atenção, a análise que Agostinho faz sobre a figura de Cristo e sua relação com o pecado original, que, por sua vez, tem influência na problemática sobre a vontade. Como esclarece Agostinho, a fé cristã é a relação entre dois homens: Adão e Cristo, sendo que o segundo possibilita identificar a figura do primeiro, além de oferecer a chave de leitura para todo o cristianismo. Em Adão, o homem foi feito escravo do pecado; em Cristo, o homem é resgatado do pecado e libertado para a vida⁴⁸¹. Adão é o autor do pecado original, e Cristo vem redimir a humanidade de tal pecado (e de todos os demais). Aqueles que negam o pecado original são inimigos da graça, e negam que a humanidade precise de um médico. Aqueles não reconhecem que toda a humanidade se torna massa de perdição (“*massa perditionis*”). Para Agostinho, isto é uma regra de fé (“*regula fidei*”), e o que

⁴⁷⁹ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XXXI, 34.

⁴⁸⁰ Cf. *De gratia. et pecc.* I, XLVII, 52.

⁴⁸¹ Cf. *De gratia. et pecc.* II, XXIV, 28.

torna os homens verdadeiramente cristãos⁴⁸². Sem o Cristo como centro, médico, redentor e libertador, não há o verdadeiro sentido do cristianismo, mas uma distorção.

4.4- A FACULDADE DA VONTADE E ASSUNTOS CORRELATOS NAS OBRAS CONTRA OS SEMIPELAGIANOS

A primeira obra que serve de apoio para esta parte de nosso estudo é o *De gratia et libero arbitrio* (426). A relação entre liberdade e graça continuará sendo tema frequente nas obras finais de Agostinho. O grande problema é que alguns, ao defenderem a liberdade, acabam excluindo a existência da graça; enquanto outros, ao defenderem a graça, acabam eliminando a liberdade da vontade⁴⁸³. Já sabemos que a posição de Agostinho é a conciliação entre estas duas instâncias. Agostinho afirmará que Deus criou o homem com liberdade, pois, só assim, o homem é capaz de cumprir os preceitos determinados por Deus⁴⁸⁴. O homem só pode ser cúmplice dos seus atos, se ele tiver uma vontade para agir, por isso, Agostinho jamais abandona a noção da vontade. Deus só pode mandar cumprir as suas normas, porque o homem possui a vontade, que o possibilita cumprir ou não tais mandamentos. Assim, se o homem peca, a causa é o livre arbítrio da vontade, e se ele faz o bem, a causa também é o livre arbítrio da vontade⁴⁸⁵. Ao colocar desta forma a vontade, Agostinho não negligencia a graça divina como fonte da boa ação do homem. É, juntamente, com a graça, que a vontade humana será livre, em sentido estrito⁴⁸⁶. Como o

⁴⁸² Cf. *De gratia. et pecc.* II, XXIX, 34.

⁴⁸³ *De grat. et lib. arb.* I, 1.

⁴⁸⁴ *De grat. et lib. arb.* II, 2. Agostinho irá se valer de alguns versículos de Paulo para corroborar sua posição: Rm 1, 18-20: “[18] Ao mesmo tempo revela-se, lá do céu, a ira de Deus contra toda impiedade e injustiça humana, daqueles que por sua injustiça reprimem a verdade; [19] Pois o que de Deus se pode conhecer é a eles manifesto, já que Deus mesmo lhes deu esse conhecimento. [20] De fato, as perfeições invisíveis de Deus — não somente seu poder eterno, mas também a sua eterna divindade — são claramente conhecidas, através de suas obras, desde a criação do mundo. Portanto, eles não têm desculpa”. É importante enfatizarmos que para Agostinho as escrituras serão testemunhas da existência do livre arbítrio no homem.

⁴⁸⁵ *De grat. et lib. arb.* II, 4. Pelo fato de Deus oferecer leis aos homens que podem ser cumpridas através do livre arbítrio da vontade, e pelo fato de mesmo Deus preparar a vontade humana para cumprir estes preceitos, leva THONNARD (1970), p. 246 a afirmar corretamente que “En première approximation, la liberté est donc pour Saint Augustin, une haute perfection qui caractérise notre activité volontaire et qui est, par conséquent, d’ordre spirituel ; et que Dieu nous a donnée pour le servir à la manière des *esclaves* enfants pleins d’amour pour leurs parents et non, à servir le maître en exécutant ses ordres”.

⁴⁸⁶ *De grat. et lib. arb.* IV, 6.

homem está num estado de queda: “Então, a vitória pela qual é vencido o pecado, nada mais é que o dom de Deus, que nisto ajuda o livre arbítrio⁴⁸⁷”.

Para os pelagianos a graça vem pelo mérito humano, pois, julgam que uma graça atuante na vontade eliminaria a liberdade da vontade. Para Agostinho, é, precisamente, o contrário. Será apenas com a graça divina que se poderá falar de liberdade da vontade, dado que a vontade, no estado atual, é escrava do pecado. O apóstolo Paulo é um exemplo claro desta graça atuante na vontade. Paulo combateu o bom combate, não por méritos próprios, mas porque foi agraciado com a força da graça de Deus⁴⁸⁸. Deus opera no homem tanto o querer quanto o próprio fazer, mas, ambas as coisas, pressupõe o livre arbítrio da vontade, por meio do qual Deus agirá no homem⁴⁸⁹. Esta é a relação intrínseca que Agostinho não deixará de fazer, e, pela qual, ele salva a vontade e a graça simultaneamente.

Poderiam a própria natureza humana ou a lei, dada por Deus, serem consideradas graça⁴⁹⁰? Para os pelagianos sim, pois o homem é criado com a racionalidade, que o permite compreender a lei de Deus e cumprir, com força própria, o ordenamento divino. É claro que Agostinho rejeita tal concepção, atendo-se ao fato de que a graça tem três componentes importantes: a) a graça leva ao cumprimento da lei; b) a graça é a libertação da natureza; c) a graça liberta do domínio do pecado⁴⁹¹. Podem-se explicar da seguinte forma estes componentes: para (a), como o homem está corrompido pelo pecado original, a lei é mais um incentivo para o pecado do que uma norma. É a graça que atuará na vontade humana, possibilitando o cumprimento da lei. Para (b), como a natureza está corrompida, não porque Deus a criou assim, mas, por consequência do pecado original, e como ela está presa ao pecado, a graça faz o papel de libertação da natureza. Para (c), é similar a explicação de (b).

⁴⁸⁷ *De grat. et lib. arb.* IV, 8: “Ergo et victoria qua peccatum vincitur, nihil aliud est quam donum Dei, in isto certamine adiuvantis liberum arbitrium”.

⁴⁸⁸ *De grat. et lib. arb.* VII, 16.

⁴⁸⁹ *De grat. et lib. arb.* IX, 21.

⁴⁹⁰ *De grat. et lib. arb.* XIII, 25.

⁴⁹¹ *De grat. et lib. arb.* XIV, 27.

De tudo o que vem sendo dito sobre a vontade não se pode concluir que não haja atuação dela para o bom agir do ser humano. É interessante que Agostinho aborda a questão da vontade num viés não adotado até o presente. Agostinho afirma que a vontade humana é sempre livre, mas não é sempre boa. A questão da maldade ou bondade da vontade pode ser percebida ao longo de toda nossa exposição, entretanto, Agostinho se vale de um conceito de liberdade que não tinha usado até nesta ocasião:

Sempre, por tanto, existe em nós a vontade livre, mas, nem sempre, é boa. Pois, ou está livre da justiça, quando serve ao pecado, e, então, é má; ou está livre do pecado, quando serve à justiça, e, então, é boa. A verdadeira Graça de Deus é sempre boa, e, por ela, faz com que o homem tenha boa vontade, que, primeiramente, foi má vontade⁴⁹².

Aparentemente, a noção peculiar de liberdade, corresponderia à situação em que se encontra a vontade em diferentes momentos. A vontade é sempre livre porque, por exemplo, quando está em pecado, está livre (ausente) de justiça; entretanto, quando está em justiça, está livre (ausente) do pecado. A boa vontade só ocorre quando a graça de Deus atua sobre a vontade humana, transformando uma vontade má em uma vontade boa⁴⁹³. Esta seria a liberdade em seu estado pleno.

A capacidade de cumprir o bem com a vontade humana só ocorre quando a vontade for grande e forte (“*cum magnam habuerit et robustam*”), através da infusão da caridade (“*charitas*”), por meio do qual Deus prepara e aperfeiçoa a vontade⁴⁹⁴. O maior dos

⁴⁹² *De grat. et lib. arb.* XV, 31: “Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae”.

⁴⁹³ RODRIGO, José A. Galindo. *La libertad como autodeterminacion en San Agustin*. in: AVGVSTINVS vol. 35, 1990, (pp. 299-320), p. 305, enfatiza as diferentes noções de liberdade apontadas por Agostinho: “Y que grado de libertad asignamos al hombre pecador? También éste tiene libertad, la llamada libre albedrío, que es el poder de elección. Esta libertad, según la concepción agustiniana, es, sin duda, muy inferior a la del primer hombre, a la del justo y, sobre todo, a la del bienaventurado. Por tanto, es lógico que a la exigua libertad del hombre pecador, que se reduce al libre albedrío, le corresponda la denominación de *libertas minor*, en contraposición directa a la del justo, que, bajo esa perspectiva, es lógico que se denomine *libertas mayor*, como ya hemos dicho que la llama el mismo doctor africano, aun no siendo tan grande como la teología de la gracia que considera el estado de gracia y el de la bienaventuranza como del naturaleza esencialmente idéntica”.

⁴⁹⁴ *De grat. et lib. arb.* XVII, 33. RODRIGO (1986), p.353-354 observa o seguinte processo dialético sobre a relação entre vontade e graça: “Más completamente, y con más precisión todavía, se recoge la complejidad y profundidad de este misterio al afirmar simultáneamente la insuficiencia del libre albedrío y su valiosidad y

mandamentos cristãos, “o amor a Deus e o amor ao próximo”, só poderá ser cumprido através desta caridade, que provém de Deus, por isso, Agostinho é levado a dizer de maneira dramática: “Na verdade, se não é de Deus, mas dos homens (que provém a caridade), venceram os pelagianos; se, porém, provém de Deus, vencemos os pelagianos⁴⁹⁵. Nem todo ato “aparentemente” bom realmente é. O que determina o ato bom, é a relação com a graça divina.

A graça não anula a vontade humana, mas a transforma de má vontade para boa vontade⁴⁹⁶; e garante-lhe a permanência da boa vontade como boa vontade. Caso Deus pare de atuar numa vontade que seja boa, esta vontade volta a ser má vontade. Por que Deus atua em algumas vontades tornando-as boas, e não atua em outras, que permanecem más⁴⁹⁷? É um juízo oculto (“*occultissimo iudicio*”) de Deus⁴⁹⁸. Levemos em consideração que Deus atua, sempre, com o amor como princípio para suas ações divinas⁴⁹⁹:

Por meio destes testemunhos da palavra divina, e outros semelhantes, que seriam demais enumerá-los, tem estado bem patente, a meu entender, que Deus trabalha no coração dos homens, com o fim de inclinar as vontades humanas, para onde Ele quiser, seja com misericórdia, para o bem, seja de acordo com seus méritos, para o mal, em virtude sempre de seu desígnio, às vezes claro, às vezes oculto, mas sempre justo. Indelévelmente gravado em vossos corações, deveis ter que em Deus não há injustiça. E, por isso, quando lêis, nos livros sagrados, que Deus seduz aos homens ou

colaboración en el hecho de la propia justificación. En efecto, Agustín, a través de un proceso dialéctico, afirma más la libertad del hombre en sus primeras obras (tesis), la soberanía de la gracia en otras posteriores (antítesis), hasta llegar, en sus obras de madurez y en la últimas de su vida, a la afirmación equilibrada de ambas, aparentemente contradictorias (síntesis)”.

⁴⁹⁵ *De grat. et lib. arb.* XVIII, 37: “Nam si non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani; si autem ex Deo, vicimus pelagianos”.

⁴⁹⁶ RODRIGO (1990), p. 303 enfatiza a relação graça e vontade que gera a boa vontade: “La gracia y la libertad actúan como dos coprincipios, constituidos por dos seres personales que llevan a cabo la realidad única de la acción moralmente buena. Con más precisión todavía: el coprincipio divino es a la vez principio permanente del coprincipio humano; y no lo invalida, sino que lo sostiene y fortifica. Pero de distinta manera obra el <querer> como principio y colabora integralmente en la realización del <obrar> como coprincipio”.

⁴⁹⁷ Como, por exemplo, o Faraó do Egito, que permaneceu com seu coração de pedra (Ex 11, 9-11).

⁴⁹⁸ *De grat. et lib. arb.* XX, 41.

⁴⁹⁹ REDANÒ (1960), pp. 182-183, nos chama atenção para este aspecto: “El amor está más en lo alto que la fe, más que el saber y la justicia. Repetimos, si se pierde de vista este supremo principio de toda la ética cristiana, y se quiere explicar la gracia agustiniana sobre un plano estrictamente teórico, poniendo por delante un criterio de justicia, el problema se convierte en un amasijo de absurdos, de contradicciones insolubles. Y es la primera, la demasiado repetida de un Dios que ejerce un poder de arbitrio eligiendo con una voluntad caprichosa algunas de sus criaturas *ab aeterno* para salvarlas, precipitando a otras, también *ab aeterno*, en el abismo sin níguma <razón suficiente>, que, por otra parte, ni hallar podemos en un plano puramente racional. Pero esta visión cambia completamente en el ámbito de la Caridad [...] Porque la divina elección no es un acto intelectual, ni un arbitrio injustificado, sino un juicio inefable, en el que se expresa un eterno acto de amor. Amor que quiso así al hombre: libre, para que fuese criatura espiritual”.

que endurece ou embota seus corações, estais seguros que seus méritos maus tem sido a causa de tudo quanto padecem, e, por certo, com razão. E não incorrais, nunca, naqueles que reprovam os provérbios de Salomão: A necessidade do homem torce seus caminhos e logo joga a culpa em Deus. A graça, pelo contrário, não ocorre segundo os méritos, posto que, caso contrário, a graça já não seria graça. Chama-se, de fato, graça, porque é dada de graça. Se tão poderoso é Deus que pode operar pelos anjos bons ou maus, ou por qualquer outro meio, no coração dos maus, segundo seus méritos, tendo presente que as malícias destes não são feitas por Deus, mas procedem do pecado original ou da própria vontade. Quem não se maravilha que, pelo Espírito Santo, faça o bem em seu coração de seus eleitos, a quem de corações maus os fazem bons?⁵⁰⁰

A obra *De correptione et gratia* (426-427) traz uma importante contraposição entre a figura de Adão e o resto da humanidade. Esta diferença é importante para se notar como a natureza humana fora criada por Deus em seu estado natural, e como ela ficou após a queda, pelo pecado original. Antes de adentrarmos nesta significativa questão, faremos algumas outras importantes considerações sobre esta obra.

Agostinho nos oferece uma boa síntese no início da obra *De correptione et gratia* sobre a situação do homem perante a letra (escrituras/lei). Deus, através de suas leis, mostra o mal que o homem deve evitar e o bem que ele deve realizar, porém, como o homem tem dificuldades em cumprir as determinações de Deus, devido ao pecado original, Deus ajuda o homem a evitar o mal e ajuda o homem a realizar o bem, através da graça divina. O homem, com seu livre arbítrio, pode agir bem ou mal, mas para fazer o mal ele se “liberta” da justiça, pois é escravo do pecado, e esta é sua condição enquanto não recebe a graça divina, que o liberta verdadeiramente, para que possa fazer o bem⁵⁰¹. O homem é movido

⁵⁰⁰ *De grat. et lib. arb.* XXI, 43: His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum (Rm 9, 14). Ac per hoc quando legitis in Litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut iuste ista paterentur; ne incurratis in illud proverbium Salomonis: *Insipientia viri violat vias suas; Deum autem causatur in corde suo* (Prov. 19, 3). Gratia vero non secundum merita hominum datur, alioquin gratia iam non est gratia: quia ideo gratia vocatur, quia gratis datur. Si autem potens est, sive per Angelos, vel bonos vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum, pro meritis eorum, quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum est, si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona?

⁵⁰¹ Cf. *De Correp. et grat.* I, 2.

pela graça para agir bem, mas não deixa de atuar com a sua vontade⁵⁰². Mesmo em suas obras finais Agostinho não negligencia a faculdade da vontade.

O fato de Deus agir sobre o homem, por meio de sua graça, levará alguns a dizerem que o homem não deva ser repreendido quando age mal, pois fora Deus quem não agira nele⁵⁰³. É obvio que Agostinho questionará esta posição. Para ele, a alternativa que resta não é afirmar que o mérito do homem faça com que a graça divina caia sobre o homem, como farão os semipelagianos. Todo homem deve ser corrigido⁵⁰⁴, pois, há culpa pessoal nos atos dos homens, que agem com sua vontade, algo que Agostinho sempre defendeu em seus escritos. É culpa particular de cada homem ser mau, e maior culpa ainda, não aceitar ser corrigido⁵⁰⁵.

Agostinho ignora por que Deus escolhe alguns para agraciar e não outros. Para nosso autor é uma questão apenas de fé e não de entendimento. Assim, não se deve afirmar, como fazem os pelagianos, que a perseverança⁵⁰⁶ é algo que advém do ser humano, através de próprio livre arbítrio, o que tornaria o homem superior ao próprio Deus. Liberdade e graça se harmonizam no ser humano, porém, não é a graça que advém da liberdade (ou a perseverança que advém da vontade), mas, é a liberdade que advém da graça divina (isto é, a perseverança advém da graça)⁵⁰⁷. Ao homem resta não se gloriar em nada, porque nada é de sua iniciativa⁵⁰⁸, mas, isso não quer dizer que não haja sua participação.

Como dissemos, no *De correptione et gratia* temos uma análise agostiniana que contrapõem a figura de Adão e o restante da humanidade. É sua melhor análise sobre este ponto. Adão, o primeiro homem criado por Deus, também possuía graça, e esta graça é entendida de duas formas: a) como a possibilidade de desfrutar dos bens que Deus lhe concedeu; b) estar isento dos males que acometeram ao homem posterior. Adão vivia em

⁵⁰² Cf. *De Correp. et grat.* I, 4.

⁵⁰³ Cf. *De Correp. et grat.* IV, 6.

⁵⁰⁴ Como Agostinho está falando para um público de mosteiro, ele tem em mente a correção que os superiores fazem aos subordinados.

⁵⁰⁵ Cf. *De Correp. et grat.* V, 7.

⁵⁰⁶ Veremos em nossa análise *De dono perseverantia* que perseverança é um dom de Deus, por isso graça, e que significa a perseverança no amor a Cristo, que permanece por toda a vida.

⁵⁰⁷ Cf. *De Correp. et grat.* VIII, 17.

⁵⁰⁸ Cf. *De Correp. et grat.* IX, 24.

paz consigo mesmo, e esta graça é diferente da graça posterior⁵⁰⁹. O homem atual também tem uma graça, mas, por sua atual situação decadente, deve ser uma graça mais eficaz que a graça de Adão. O segundo tipo de graça é o próprio Cristo, o verbo divino encarnado⁵¹⁰, exemplo máximo de humildade⁵¹¹.

Adão possuiu uma graça, que não evitou que ele cometesse o pecado, mas que, naquela graça (condição), lhe possibilitava não pecar, caso quisesse. Naquela condição, Adão possuía uma vontade que podia cometer o mal, ou cometer o bem, caso quisesse, bastando-lhe o próprio querer. A maneira como Adão fora criado possibilitava ele pecar, e foi isto que aconteceu através do mau uso de seu livre arbítrio. Com a primeira graça, Adão podia permanecer no bem, mas, também, podia recusá-la. A graça para o homem decaído é superior, pois leva o homem, necessariamente, a querer a justiça, e a possuir a verdadeira liberdade⁵¹².

Adão (e a humanidade) abandonou Deus voluntariamente, pois, escolheu algo inferior ao criador. Após o pecado original, o homem se afasta de Deus, mas, jamais, Deus se afasta de sua criação. Caso Deus tivesse se afastado de sua criatura, os homens não teriam culpa de seus pecados, mas não fora isso que ocorrera. Na situação atual, Deus permanece com sua criação, contudo, por sua justiça divina, ele pode ajudar ou não os homens decaídos. Quem recebe esta graça é porque Deus, assim, escolheu; não é por merecimento próprio, já que todos os homens não têm força própria para agir bem⁵¹³.

⁵⁰⁹ Cf. *De Correp. et grat.* XI, 29.

⁵¹⁰ Cf. *De Correp. et grat.* XI, 30. SAGE, Athanase, *Le Les deux temps de grâce* : in. *Revue des Études Augustinienne*, vol. VII, n° 3, 1961, (pp. 209- 230), p. 216, enfatiza os aspectos da graça do Cristo: “[...] grâce incomparable du Fils de Dieu ; grâce éminemment gratuite, au principe même du mérite exceptionnel du Christ ; grâce d’absolue exemption du péché, comme el convient au Fils d’un Dieu qui ne peut d’aucune manière vouloir le péché”.

⁵¹¹ Sobre a humildade do Cristo explana em outro artigo SAGE, Athanase, *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce* : in. *Revue des Études Augustinienne*, vol. VII, n° 1, 1961, (p. 17- 34): “A ‘orgueil de la créature en révolte contre Dieu, le Christ oppose une déconcertante humilité. Il opte d’accomplir le commandement du Père et, comme tout est en commun entre le Père et lui, le commandement du Père est une loi qu’il s’impose à lui-même, librement”.

⁵¹² Cf. *De Correp. et grat.* XI, 31: SAGE (1961), p. 217, justifica a queda de Adão: “C’est un des refrains des controverses pélagiennes ; la créature, tirée du neant, tend de son propre poids au néant, si elle n’est portée par Dieu ; elle ne peut agir d’une action salutaire qu’à l’aide de la grâce. Ce secours était à l’entière disposition d’Adam. Dieu l’aimait et Dieu n’abandonne pas ses amis. Mais Adam s’est de lui-même détourné de Dieu et Dieu s’est détourné de lui : *sed deseruit et desertus est*”.

⁵¹³ Cf. *De Correp. et grat.* XI, 32.

Adão tinha o poder para não pecar, mas quis pecar; já, o homem atual, não tem o poder condizente para não pecar⁵¹⁴. A noção de poder será diferente entre Adão e o restante da humanidade. Adão, por exemplo, tinha o poder de não pecar (através de sua vontade), não morrer (caso não pecasse) e não deixar o bem (também através de sua vontade); por sua vez, a humanidade, após o pecado original, não pode não pecar, não pode não morrer e não pode não deixar o bem, caso a graça divina não atue no homem; esta é a liberdade excelente, pois leva à glória⁵¹⁵.

Por sua própria vontade, Adão poderia ter perseverado até o fim, já o homem posterior, depende da graça divina para se manter na perseverança⁵¹⁶. O grande equívoco dos pelagianos (e semipelagianos) é tomar a natureza humana atual como sendo idêntica à natureza de Adão. Esquecem eles que, entre a natureza adâmica e a natureza humana posterior, houve o pecado original. A graça, para o homem atual, torna a vontade livre, a ponto de impossibilitar a vontade de cair nas tentações. Estes são os chamados justificados⁵¹⁷ e predestinados⁵¹⁸.

O número dos que estão predestinados está determinado por Deus desde toda a eternidade, entretanto, não se pode afirmar, categoricamente, quem faz parte dos predestinados. É um segredo guardado na mente de Deus⁵¹⁹. Aqueles que não estão predestinados serão condenados, seja pelo pecado original, no qual toda a humanidade está condenada inicialmente, seja pelos pecados pessoais, cometidos pelo livre arbítrio da vontade⁵²⁰.

⁵¹⁴ Cf. *De Correp. et grat.* XI, 32.

⁵¹⁵ Cf. *De Correp. et grat.* XII, 33. SAGE (1961), p. 217-218, faz as seguintes considerações sobre os dois tempos: “En un premier temps Dieu établit l’homme em un état de possibilité de victoire sur le péché, de vie surnaturelle capable d’éviter la mort, de bonheur dans le pouvoir de persévérer. En un second temps Dieu donne à ses élus la victoire elle-même, et l’immortalité et la félicité de la persévérance. Quoique inférieurs aux seconds, les première privilèges ne sont ni de vil ou de peu de prix”.

⁵¹⁶ Cf. *De Correp. et grat.* XI, 34. Para diferenciar a possibilidade de perseverança com a própria perseverança afirma SAGE (1961), p. 220: “La grâce du Christ établit en état de victoire, de persévérance, de béatitude ; elle est la *felicitas beatitudinis* ; qui la possède triomphe du péché, demeure dans la voie, jouit déjà de son salut. A la *felicitas beatitudinis* s’oppose la *potestas perseverantiae* ; la grâce d’Adam est une grâce de persévérance, elle n’est pas le don de la perévérance”.

⁵¹⁷ Cf. *De Correp. et grat.* XII, 36.

⁵¹⁸ Cf. *De Correp. et grat.* XII, 37.

⁵¹⁹ Cf. *De Correp. et grat.* XIII, 39.

⁵²⁰ Cf. *De Correp. et grat.* XIII, 42.

O tema da predestinação passa a ser um dos temas principais nas últimas obras de Agostinho. Neste sentido, faz parte deste período a obra *De praedestinatione sanctorum* (428-429), obra de resposta aos questionamentos de Próspero e Hilário sobre a predestinação dos santos. Há muitos anos, Agostinho defende que a vontade humana é incapaz de escolher bem por força própria, por causa do pecado original. É preciso que Deus atue com sua graça na vontade do homem, sem que o homem obtenha esta graça por qualquer esforço pessoal, ou seja, a graça é anterior a qualquer mérito humano. Agostinho toma uma passagem da I *Carta aos Coríntios* (3, 3-7) para ilustrar este ponto:

[3] pois ainda estais no nível da carne. As rivalidades e contendas que existem no meio de vós acaso não mostram que sois carnis e que procedeis de modo humano apenas? [4] Quando um declara: “Eu sou de Paulo” e outro: “Eu sou de Apolo”, não estais apenas no nível humano? [5] Pois, que é Apolo? Que é Paulo? Não passam de servos pelos quais chegastes à fé. A cada um o Senhor deu sua tarefa: [6] eu plantei, Apolo regou, mas era Deus que fazia crescer. [7] De modo que nem o que planta nem o que rega são, propriamente, importantes. Importante é aquele que faz crescer: Deus.

Para Agostinho, o apóstolo Paulo mostra que só Deus deve ser exaltado pelas obras humanas⁵²¹. Todas as coisas que o homem possui vêm de Deus, inclusive a fé, pois, a vontade corrompida, não é capaz de querer ter fé, se Deus não atua nela. Todas as boas obras são feitas a partir da graça de Deus. O homem é criado de forma que possa ter fé, ou agir por caridade, nesse sentido, todos os homens são iguais em sua natureza corrompida, mas, ter, propriamente, a fé ou caridade, depende da ação da graça, e, isso, distingue os seres humanos entre crentes e não crentes⁵²², em outras palavras, entre os predestinados e os não-predestinados. Os crentes são os predestinados por Deus, desde toda a eternidade; são aqueles capazes de agir bem. Deve-se ressaltar que a predestinação está intrinsecamente relacionada com a noção de graça: “Entre a graça e a predestinação só há esta diferença: que a predestinação é preparação para a graça, e graça, na verdade, é a própria doação (da predestinação)⁵²³”.

⁵²¹ Cf. *De praed. Sanct.* V, 9.

⁵²² Cf. *De praed. Sanct.* V, 10.

⁵²³ *De praed. Sanct.* X, 19: “Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio”. Deve-se ressaltar que predestinação é diferente de presciência divina, da qual Deus se vale para saber quem será ou não predestinado.

Ao falarmos sobre predestinação, torna-se inevitável falarmos da figura de Jesus Cristo. Cristo é o grande modelo de predestinação e graça. De acordo com Agostinho, Cristo não assumiu sua missão por mérito próprio. Ele, que nasceu da virgem Maria, por causa de uma singular graça de Deus⁵²⁴, e que sofreu por toda a humanidade⁵²⁵, é o maior exemplo da predestinação dos santos. Da mesma forma que Cristo fora predestinado a ser cabeça, outros homens foram predestinados a fazerem parte do corpo desta cabeça. Estes homens são os que renascem da água do batismo e do Espírito, e estes são os predestinados à salvação⁵²⁶. Estes eleitos são os que crerão em Cristo e em Deus Uno-Trino, e foram escolhidos, por Deus, desde antes da criação do mundo⁵²⁷.

Os semipelagianos afirmam que Deus predestina os homens por causa da fé inicial e pessoal de cada um. Para Agostinho, como temos mostrado, o próprio início da fé é um dom de Deus⁵²⁸. Deus escolhe por uma vontade insondável os que serão predestinados, e atua nestes predestinados em seus corações, juntamente, com a colaboração voluntária do homem, que teve a vontade preparada por esta mesma graça divina, para que se incline a operar bem⁵²⁹.

Uma das últimas obras de Agostinho, o *De dono perseverantiae* (428-429), explicitará a noção de perseverança (“*perseverantia*”), que nosso autor abordara nas últimas obras que estudamos. Perseverança é um dom de Deus, e significa perseverança em Cristo, perseverança até o fim desta vida⁵³⁰. Mesmo que a perseverança seja algo oferecido por Deus, deve-se, continuamente, pedir a Deus esta perseverança, através da oração, como o próprio Cristo ensina na oração dominical⁵³¹.

⁵²⁴ Cf. *De praed. Sanct.* XV, 30.

⁵²⁵ RIGBY, Paul. *Uso agustiniano de universales narrativos en el debate sobre la predestinación*. trad. José Anoz. in: AVGVSTINVS vol. XLVIII, 2003, (pp. 215-228), p. 227-228, enfatiza a transformação operada pelo sofrimento de Cristo: “Al final del relato, Cristo, la Sabiduría de Dios, invierte los valores de justicia y sabiduría: la necesidad de sufrir se transforma en un don compasivo, entregado libremente en un relato vivido dentro de la economía de gracia”.

⁵²⁶ Cf. *De praed. Sanct.* XV, 31.

⁵²⁷ Cf. *De praed. Sanct.* XVII, 34.

⁵²⁸ Cf. *De praed. Sanct.* XIX, 38.

⁵²⁹ Cf. *De praed. Sanct.* XX, 41.

⁵³⁰ Cf. *De dono persev.* I, 2.

⁵³¹ Cf. *De dono persev.* II, 4.

Podemos sintetizar a noção de perseverança respondendo a algumas questões relacionadas a esta temática:

- a) Por que a graça de Deus não vem ao homem por merecimento? → Porque o homem está decaído, e porque Deus é misericordioso⁵³². Isso ocorre porque o homem caiu por (de)mérito próprio, e não tem mais capacidade de agir bem. A graça de Deus é gratuita e ocorre nos homens sem que estes façam qualquer esforço para obtê-la.
- b) Por que a graça de Deus não é concedida para todos os homens? → Porque Deus é juiz, e Ele confere a graça a quem quer⁵³³. Pelo fato de Adão ter pecado, por uma queda da própria vontade, e como toda a humanidade estava contida nele, a humanidade inteira está condenada. Por causa da justiça divina, todos estão condenados. Mesmo que Deus não quisesse salvar alguém, isto não se caracterizaria injustiça, no entanto, como o criador também é misericordioso, Deus pode conceder graça a quem quiser.
- c) Por que há diferentes julgamentos para gêmeos? → Porque Deus oferece a graça a quem quiser⁵³⁴. O exemplo sobre esta questão são os irmãos Esaú e Jacó, que Agostinho tratou como exemplo desde a obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*.
- d) Por que Deus liberta uns e não outros? → Só há uma resposta sensata: não se sabe o porquê, pois os juízos de Deus são impenetráveis⁵³⁵.
- e) Por que Deus não concedeu perseverança final a alguns que o honraram de boa fé?
→ Deus deixa alguns, que não perseveraram até o fim, com outros que perseveraram

⁵³² Cf. *De dono persev.* VIII, 16.

⁵³³ Cf. *De dono persev.* VIII, 16.

⁵³⁴ Cf. *De dono persev.* VIII, 17.

⁵³⁵ Cf. *De dono persev.* VIII, 18. STUMP (2001), p. 139 chama a atenção para que: “It does not follow either that the problem of grace and faith is insoluble or that Augustine thought it was. On the contrary, even in the face of his own inability to find a solution, Augustine refuses to give up either his conviction that grace is the sole source for the will of faith or his insistence that human beings have real free will [...]”.

até o fim. Isso ocorre para que, os que perseverem, não estejam seguros de sua situação nesta vida, percebendo o exemplo do outro⁵³⁶.

A predestinação, que é explicitada na perseverança, não é bem compreendida por todos, pois, alguns, podem tomar a predestinação como uma forma de conformação de sua situação. No entanto, aqueles que não são predestinados permanecem na “massa da perdição” (“*perditionis massa*”)⁵³⁷. Assim, mesmo com a noção de predestinação, Agostinho exorta os homens ouvirem e obedecerem às leis de Deus⁵³⁸, dado que o próprio ouvir e obedecer são dons de Deus⁵³⁹. Não se deve, também, fazer o mal, alegando que Deus não lhe predestinou⁵⁴⁰, ou deixar de rezar, alegando, também, falta de predestinação, pois isto é soberba⁵⁴¹. Em suma, os indivíduos não podem ser negligentes por causa da predestinação, devendo buscar, constantemente, as coisas de Deus⁵⁴²; assim, o indivíduo se mantém sempre vigilante, não cabendo a ninguém estar certo da vida eterna⁵⁴³.

4.5- A FACULDADE DA VONTADE E ASSUNTOS CORRELATOS NAS OBRAS CONTRA JULIANO DE ECLANO: AS POSIÇÕES DE AGOSTINHO E JULIANO.

⁵³⁶ Cf. *De dono persev.* VIII, 19.

⁵³⁷ Cf. *De dono persev.* XIV, 34-35: O termo “massa de perdição” é interpretado assim por THONNARD, François-Joseph. *La prédestination augustiniennne et l'interprétation de O. Rottmanner.* : in. *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. IX, n° 3-4, 1963, (pp. 259 - 287), p. 277: “Il est clair que dans un tel contexte, la « *massa perditionis* » dont ne sont pas discernés les élus n’a pas le même sens que dans l’*Augustinisme*. Elle nous met, il est vrai, face à un mystère, celui des *inscrutabilia iudicia et investigabiles viae Dei*, explicitement rappelés ici même ; mais jamais on ne se sent oppressé comme par une nécessité fatale qui voue les uns au ciel, les autres à l’enfer. De toute manière au contraire, notre libre coopération est évoquée, déclarée nécessaire, encouragée, excitée par des exemples, en même temps qu’elle est maintenue dans la voi sûre de l’humilité chrétienne et de la prière”.

⁵³⁸ É claro que este ouvir e obedecer também se refere aos superiores, já que o *De dono perseverantiae* fora escrito para monges insubordinados aos seus superiores.

⁵³⁹ Cf. *De dono persev.* XIV, 36.

⁵⁴⁰ Cf. *De dono persev.* XV, 38.

⁵⁴¹ Cf. *De dono persev.* XVI, 39.

⁵⁴² Cf. *De dono persev.* XXII, 57.

⁵⁴³ Cf. *De dono persev.* XXII, 62.

Talvez o título de mais difícil e polêmico adversário, dentre tantos adversários que Agostinho teve em sua vida, caiba a Juliano de Eclano⁵⁴⁴. Este bispo irá consagrar muitas obras contra a visão cristã de Agostinho.

As obras que agrupamos para trabalhar neste capítulo são as seguintes: a) *De nuptiis et concupscientia* (419-421); b) *Contra duas epistolas pelagianorum* (420-421); c) *Contra Iulianum haeris pelagianaes defensore* (421); d) *Contra Iulianum opus imperfectum* (429-430). Falaremos das obras em sua ordem cronológica, começando por fazer algumas considerações sobre a obra *De nuptiis et concupscencia*.

Depois de quase uma década de luta intensa contra os pelagianos, e de ter escrito muitas obras, Agostinho foi interpretado de algumas maneiras que lhe causaram grande constrangimento. Ao afirmar o pecado original, que era transmitido pelos progenitores, Agostinho foi acusado, por dedução, de ser contrário ao casamento, já que, no casamento, ocorriam as relações sexuais, que gerarão as crianças com o pecado original. Contra Agostinho, os pelagianos afirmam que, na verdade, as crianças não nascem com nenhum pecado, não precisando, por conseguinte, de um batismo que as regenerassem⁵⁴⁵.

É claro que Agostinho rejeita tal interpretação. Ele não pode afirmar que o casamento é algo ruim, pois, é uma criação divina. A união entre homem e mulher é um bem natural do matrimônio, que deve visar à geração dos filhos⁵⁴⁶, diferentemente daqueles homens, que são movidos exclusivamente pelas paixões, dentro do casamento, o que é um pecado⁵⁴⁷. Acompanhando Paulo, Agostinho afirma que a castidade conjugal é um dom de Deus, mas que, sem a ajuda divina, a vontade não consegue efetivar tal situação⁵⁴⁸. Não nos esqueçamos que o próprio Agostinho nos relata em suas *Confessiones*, a dificuldade em viver a castidade, mesmo após sua conversão ao cristianismo, o que, na prática, lhe garantiu

⁵⁴⁴ Assim descreve McNAMARA (1958), pp 168-169: “Of the few who were unfaithful to Augustine’s friendship, none was so insolent, none so ungrateful as Julian of Eclanum. For twelve years his malign criticism were flung at the aging Bishop of Hippo, who, despite them, continued to call him ‘my dear son, Julian’. Os textos de Agostinho contra Juliano valem um estudo aprofundado e comparativo. Juliano é um autor refinado, mas, ao mesmo, prolixo e que usa de má fé. Deve-se fazer uma triagem em seus escritos.

⁵⁴⁵ Cf. *De nupt.* I, I, 1.

⁵⁴⁶ Cf. *De nupt.* I, IV, 5.

⁵⁴⁷ Cf. *De nupt.* I, V, 6.

⁵⁴⁸ Cf. *De nupt.* I, III, 3.

uma experiência desta dificuldade, em viver a castidade através da própria vontade. O pecado original, como já sabido, destrói a capacidade da vontade de ser auto-suficiente, incluindo a perda da capacidade da vontade de controlar os membros sexuais⁵⁴⁹, pois, estes, se tornam escravos da concupiscência. Agostinho nos oferece a seguinte definição de concupiscência:

Essa é toda a concupiscência; esta lei do pecado que habita nos membros, cuja lei de justiça proíbe obedecer, como diz o apóstolo: ‘Que o pecado não reine mais em vosso corpo mortal, levando-vos a obedecer às suas paixões. Não ofereçais mais vossos membros ao pecado como armas de injustiça’⁵⁵⁰.

Esta concupiscência torna a vontade rebelde⁵⁵¹ e impossibilita a vontade de exercer totalmente a sua função. Mesmo que os recém nascidos, e os demais homens, sejam batizados, apesar da remissão do pecado original e dos demais pecados feitos, a concupiscência da carne não deixa de existir, pois o homem permanece enfermo⁵⁵². A única maneira do homem superar a concupiscência da carne, será mediante a graça divina, que torna o homem perfeito⁵⁵³; torna o homem, verdadeiramente, livre, fazendo com que a vontade não se volte contra a própria força da vontade⁵⁵⁴. Pode-se afirmar que a concupiscência é a causa pela qual os membros não obedecem à vontade, como, também, é causa para que a vontade não obedeça à própria vontade. Assim, a concupiscência pode até ser chamada de lei, mas é uma lei do pecado, lei que escraviza os homens a cometerem o pecado. Sem a concupiscência, o homem não sucumbiria ao desejo de cometer atos ilícitos⁵⁵⁵.

O segundo livro da obra *De nuptiis et concupiscencia* pode ser considerado a primeira resposta de Agostinho ao seu grande adversário Juliano de Eclano. O livro é uma

⁵⁴⁹ Cf. *De nupt.* I, VI, 7.

⁵⁵⁰ *De nupt.* I, XXIII, 25: “Haec omnino concupiscentia, haec lex peccati habitans in membris, cui lex iustitiae vetat oboedire dicente Apostolo: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, neque exhibueritis membra vestra arma iniquitatis peccato* (Rm 6, 12-13)”.

⁵⁵¹ Cf. *De nupt.* I, XIV, 27.

⁵⁵² Cf. *De nupt.* I, XXV, 28.

⁵⁵³ Cf. *De nupt.* I, XXIX, 32.

⁵⁵⁴ Cf. *De nupt.* I, XXX, 33.

⁵⁵⁵ Cf. *De nupt.* I, XXX, 34.

réplica de um escrito de Juliano chamado *Capitula de libro Augustini quem scripsit, contra quae de libris pauca decerpsi*, que fala sobre passagens de algumas obras de Agostinho⁵⁵⁶.

Juliano faz uma acusação que será frequente em seus escritos contra Agostinho: acusa-o de ser maniqueísta, justamente, por Agostinho condenar os pelagianos, que, para Juliano, afirmam existir o livre arbítrio da vontade, como também afirmam que Deus é o criador dos homens, que nascem bons⁵⁵⁷. Para Juliano, as ideias de pecado original e de que os homens nascem com a vontade corrompida, e, por isso, “maus”, não são compatíveis com a ideia de que o homem possua o livre arbítrio da vontade, e de que um Deus bom possa ser o criador do homem. Agostinho seria, ainda, maniqueísta, pois toma o homem tendo uma natureza má.

Diante das acusações descritas acima, Agostinho enfatiza que não nega e nunca negou o livre arbítrio da vontade. Para Agostinho, o grande equívoco dos pelagianos, é o fato de afirmarem uma falsa liberdade em prejuízo da graça libertadora. Além do mais, Agostinho jamais negou que Deus seja o criador de todas as coisas, inclusive dos homens, mas, esclarece que a humanidade, por meio de Adão, permite a entrada do pecado no mundo, com suas trágicas consequências para a humanidade. Assim, o bispo de Hipona, tomando-se como o verdadeiro intérprete da tradição católica, afirma que a fé católica assegura a existência do livre arbítrio e de Deus criador, entretanto, aqueles que falam do livre arbítrio, sem a ajuda da graça divina, ou que não afirmam a redenção dos nascidos por meio do batismo, estes são chamados pelagianos e celestianos⁵⁵⁸.

Enfaticamente, para mostrar como Juliano se equivoca ao chamá-lo de maniqueísta, Agostinho fará uma diferenciação entre católicos, maniqueístas e pelagianos para demarcar como eram concepções diferentes. Nesse sentido, Agostinho afirma que os católicos acreditam em um Deus bom e criador, que criou a natureza boa, mas que, por demérito do homem, está viciada em pecado, tendo a necessidade da redenção do Cristo. Por sua vez, os maniqueístas tomam o homem como tendo sido criado a partir de duas naturezas, uma boa

⁵⁵⁶ Cf. *De nupt.* II, II, 2.

⁵⁵⁷ Cf. *De nupt.* II, III, 7.

⁵⁵⁸ Cf. *De nupt.* II, III, 8.

outra má, o que justificaria os atos maus dos seres humanos. Uma terceira posição é a dos pelagianos, que afirmam que os homens são criados bons, nascem sem qualquer pecado, e, assim interpreta Agostinho, não vêem a necessidade de Cristo como redentor. Por isso, Juliano é enquadrado como sendo pelagiano, e se Manés, o criador do maniqueísmo, rebaixa a natureza humana, Juliano a eleva com crueldade, em detrimento da figura de Jesus Cristo⁵⁵⁹.

Juliano acusará Agostinho de condenar o casamento, já que da união dos casais nascem crianças com o pecado original, assim, o matrimônio seria um mal⁵⁶⁰. Na visão de Juliano, Agostinho julga o casamento como sendo fruto do diabo⁵⁶¹. Agostinho afirma que não é a diversidade dos sexos, sua mútua união ou fecundidade gerada pela união que são frutos do diabo, mas, a concupiscência da carne, que tem o pecado original como sua origem⁵⁶², pecado este cometido pelo livre arbítrio da vontade de Adão, e, no qual, toda a humanidade participou⁵⁶³. Assim, o mal da concupiscência da carne não é fruto da vontade das crianças, que ainda não existiam; também não é fruto do matrimônio, que Deus cria; e, tampouco, não é fruto dos progenitores, que tem a função de procriar; restando o pecado original, que ocorrera pela vontade de um homem só (Adão)⁵⁶⁴.

Mais grave ainda, Juliano chega a acusar Agostinho de ser o inventor do pecado original, insinuação da qual Agostinho será acusado ao longo de toda história ocidental, por diferentes opositores, e que, o próprio Agostinho, rebate com grande ênfase, afirmando que a noção de pecado original faz parte de toda tradição da fé católica, e que, nada mais faz do que seguir esta tradição⁵⁶⁵.

Outra acusação de Juliano sobre Agostinho é que o bispo de Hipona, pensa que Deus faz o homem para o diabo; para ser escravo do pecado. Agostinho afirma ser infantilidade de Juliano distorcer o seu pensamento e a crença da Igreja Católica. Deus cria,

⁵⁵⁹ Cf. *De nupt.* II, III, 9.

⁵⁶⁰ Cf. *De nupt.* II, XXVI, 41.

⁵⁶¹ Cf. *De nupt.* II, IV, 11.

⁵⁶² Cf. *De nupt.* II, V, 14.

⁵⁶³ Cf. *De nupt.* II, V, 15.

⁵⁶⁴ Cf. *De nupt.* II, XXVIII, 45.

⁵⁶⁵ Cf. *De nupt.* II, XII, 25.

com sua bondade, os homens para que sejam bons, e, mesmo sabendo que os homens pecariam com seu próprio livre arbítrio, não deixou de criá-los, uns como vasos de graça, outros como vasos de ira⁵⁶⁶, isto é, uns para que recebessem a graça, outros para que não recebessem a graça, de acordo com os impenetráveis desígnios divinos.

Pensando, ainda, sobre o pecado original, Juliano coloca duas possíveis posições sobre o pecado: a) se o pecado procede da vontade humana, a vontade é má; b) se o pecado procede da natureza, a natureza é má. Na verdade, estas duas posições tentam colocar Agostinho em uma aporia, onde Agostinho teria que afirmar, conseqüentemente, ou que Deus é o autor do mau, pois é o criador da vontade e da natureza, ou que a natureza fora feita pelo diabo, colocando Agostinho como maniqueísta. A solução de Agostinho é que o pecado procede da vontade humana, pois, esta é uma das possibilidades, mesmo que imperfeita, da vontade. Também, o pecado original, como Agostinho já dissera várias vezes, é fruto da vontade, mas, da vontade do primeiro homem, Adão⁵⁶⁷. No homem a natureza é criada boa, porém, o vício está presente nela, pois, fora propagado a toda humanidade pelo primeiro pecado⁵⁶⁸. Concluindo, Agostinho afirma que não é maniqueísta quem afirma o pecado original, mas é pelagiano quem não crê nele⁵⁶⁹.

A delonga entre Agostinho e Juliano estava apenas em seu princípio. Passemos a analisar a obra *Contra duas epistolas pelagionorum* (420-421), dando ênfase e tendo em vista nossa questão sobre a vontade.

A obra *Contra duas epistolas pelagionorum* é uma obra dedicada ao então papa Bonifácio. Apesar dos pelagianos terem sido condenados pelo papa e pela Igreja, eles continuaram a escrever e transmitir suas obras. Esta obra em questão irá rebater duas cartas que Juliano escreveu e enviou para as cidades de Roma e Tessalónica, defendendo as posições dos pelagianos⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ Cf. *De nupt.* II, XVI, 31.

⁵⁶⁷ Cf. *De nupt.* II, XXVIII, 48.

⁵⁶⁸ Cf. *De nupt.* II, XXIX, 49.

⁵⁶⁹ Cf. *De nupt.* II, XXIX, 50. .

⁵⁷⁰ Cf. *Cont. duas ep.* I, I, 1-3.

Como fizera em escritos anteriores, Juliano chama maniqueísta todo aquele que afirma que o homem nasce em pecado, pois, isto, para ele, caracterizaria que o homem nasce mau⁵⁷¹. Além do mais, para defender, juntamente com os pelagianos, o livre arbítrio da vontade humana, não aceita a intervenção de algo exterior à vontade, por isso, negligencia o papel da graça sobre a vontade. Agostinho afirma que ele, e os verdadeiros católicos, não exclue o livre arbítrio, que não se extingue com a queda de Adão, mas, nega a possibilidade de cada homem, individualmente, ter a liberdade de agir com plena justiça, pois, é necessária a graça divina, apesar de lhe restar a possibilidade de continuar a agir mal por escolha própria⁵⁷². A graça divina não advém dos méritos próprios, mas é gratuita. A própria fé em Deus depende da graça e não do livre arbítrio, mas, o ato mal continua a provir do livre arbítrio⁵⁷³. Pode-se dizer que a vontade é capaz de agir mal por dois motivos que a muito enfatizamos: a) por ignorância da verdade, por cegueira, e b) por se deleitar na iniquidade, isto é, por fraqueza⁵⁷⁴.

Para os pelagianos e Juliano, o conhecimento da lei de Deus era garantia para que o homem agisse bem. Para Agostinho, a lei mostra, efetivamente, o que é o pecado, mas, ela não tem a capacidade de mostrar como se evita este mesmo pecado, pois isso depende da graça⁵⁷⁵. Há um ponto interessante que Agostinho traz sobre o cumprimento da lei de Deus. O cumprimento puro e simples não pode ser considerado algo bom em si, pois uma coisa é cumprir a lei, através do temor a Deus ou o temor à pena, alguém pode cumprir uma determinação por ser forçado por algo que lhe é exterior; outra coisa é cumprir a lei com a

⁵⁷¹ Cf. *Cont. duas ep.* I, II, 4.

⁵⁷² Cf. *Cont. duas ep.* I, II, 5. WEISMANN, F.J. *The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics*. in: *Revue des Études Augustinienne*, vol. XXXV, 1989, (pp. 104- 119), pp. 109-110 nos chama atenção para este aspecto: “It is necessary to study the whole Augustinian thought to reach a full notion of his concept of freedom. Basically, for Augustine, the will does not realize good in an inexorable manner excluding the free will. Man can choose between good and evil. In this way the freedom grows”. E continua “Man losses the *libertas* because of sin but the *liberum arbitrium* remains within him [...] This distinction is fundamental to understanding Augustinian doctrine. To ignore it leads to affirm Augustine denied free will after the sin of Adam. Man, still exercising his free will, is not fully free”.

⁵⁷³ Cf. *Cont. duas ep.* I, II, 6.

⁵⁷⁴ Cf. *Cont. duas ep.* I, III, 7. ALFLATT (1974), pp. 114-115 enfatiza que “The consequence of Adam’s sin was the corruption of the will inherited by all later generations of mankind. Augustine held that though this corruption was caused by Adam’s free and willful sin, the result in his descendants was to be that they could sin without willing to do so. It remains therefore that, on the one hand, Augustine avoided any suggestion that there could be sin which does not proceed from will. On the other hand, he admitted that the individual could sin without willing to sin”.

⁵⁷⁵ Cf. *Cont. duas ep.* I, VIII, 13.

vontade de se fazer o bem⁵⁷⁶. Agostinho chama a atenção para que um ato externo seja julgado pela sua intenção interior, não julgando um ato por sua mera exterioridade. Nesse sentido, o homem não é capaz de agir com a intenção boa por sua vontade, mesmo que o ato aparenta ser bom, pois, o ato bom depende da graça divina para se efetivar.

Também nesta obra *Contra duas epistolas pelagionorum*, Agostinho retoma a distinção entre católicos, maniqueus e pelagianos, já que Juliano o acusa diversas vezes de ser maniqueísta. Agostinho volta a enfatizar que os católicos condenam tanto os maniqueístas quanto os pelagianos, e ressalta quatro pontos de discórdias entre essas três visões, que abarcam o cristianismo. Vejamos as diferenças através de alguns conceitos fundamentais⁵⁷⁷:

1) Deus → a) para os maniqueístas: Deus não é criador de todas as naturezas, pois há um princípio co-autor que explica o mal no mundo.

b) para os pelagianos: Deus não é purificador, salvador e libertador, pois os pelagianos não encaram a necessidade de uma intervenção divina na vontade humana.

c) para os católicos: Deus, além de criador de todas as coisas, é o reparador da natureza decaída do homem, assim, temos a noção de pecado original e de salvação por meio do Cristo.

2) Concupiscência → a) para os maniqueístas, a concupiscência reprovada é de natureza má, advém daquele co-princípio mau.

b) para os pelagianos, a concupiscência é um bem natural, que faz parte da natureza humana desde sempre, seja em Adão, seja nos homens atuais, por isso não é visto como algo mau.

c) para os católicos, a concupiscência tem sua origem após o pecado original, que faz o homem não ter mais controle, por exemplo, sobre seus impulsos sexuais.

⁵⁷⁶ Cf. *Cont. duas ep.* I, IX, 15.

⁵⁷⁷ Cf. *Cont. duas ep.* II, II, 2.

3) Prática do bem e do mal → a) para os maniqueístas, não está no homem, na sua vontade, o princípio do mau uso do livre arbítrio, pois ele advém do co-princípio mau, que está no ser humano.

b) para os pelagianos, basta ao homem querer cumprir os mandamentos com sua vontade, que é naturalmente perfeita, para que ele aja bem.

c) para os católicos, Deus fez o homem reto, com o livre arbítrio da vontade em seu perfeito estado, mas, por um ato de escolha errado, o pecado original, o homem precisa da graça de Cristo para ser libertado do pecado e voltar a agir bem.

4) Alma → a) para os maniqueístas, a alma é uma partícula de Deus mesclada com a natureza má co-criadora.

b) para os pelagianos, a alma é uma criatura, por isso, não peca.

c) Os católicos, na visão de Agostinho, se afastam de ambas as concepções, que, entre si, se aproximam devido à perversidade da resposta, os maniqueístas pela necessidade da alma pecar, e os pelagianos pela auto-suficiência da alma.

Na visão de Agostinho, tanto maniqueístas, quanto pelagianos se aproximam em seus equívocos pelos seguintes motivos:

1) sobre a graça de Cristo → ambos não vêem a graça atuando numa natureza viciada, que lhe possibilita agir bem;

2) sobre o batismo → ambos não vêem a utilidade no batismo, pois, para os maniqueístas, o batismo é supérfluo, já, para os pelagianos, o batismo não tem utilidade para os recém-nascidos, que nascem sem pecado;

3) sobre a carne → os maniqueístas blasfemam sobre o parto da virgem Maria, e os pelagianos afirmam que a carne dos homens não precisa ser redimida em Cristo⁵⁷⁸.

⁵⁷⁸ Cf. *Cont. duas ep.* II, II, 3.

Nesse sentido, pode-se afirmar que, para os pelagianos: a) o batismo não tem o poder de perdoar; b) o matrimônio é instituído por Deus para relações sexuais; c) a lei, através do seu cumprimento, pode dar a vida eterna; d) o livre arbítrio não pereceu por causa alguma; e) os santos são auto-suficientes. Para Agostinho, tais posições têm os seguintes problemas: 1) para (a) e (b), os pelagianos negam o pecado original, pois o batismo existe para redimir o pecado original, no qual nascem todos os homens; e o matrimônio não tem como fim a relação sexual, que passa a fugir do controle voluntário após o pecado original; 2) para (c) e (d) a graça não ajuda no mérito, pois, para os pelagianos, os homens podem cumprir a lei, exclusivamente, com a própria vontade, dado que o livre arbítrio está em seu perfeito estado; 3) para (e) os santos mortais não tem pecado e não precisam pedir perdão a Deus, pois lhes bastam a vontade⁵⁷⁹.

Contraopondo-se aos pontos acima dos pelagianos, Agostinho irá enfatizar cinco pontos defendidos por ele e pelos católicos: a) Deus cria os homens bons, que, após pecarem com Adão, passam a necessitar do batismo; b) o matrimônio é dado por Deus aos homens como sacramento, e não para satisfação sexual; c) a lei, na verdade, explicita o pecado, ao tornar conhecido o que não deve ser feito; d) o livre arbítrio precisa da graça para ser livre efetivamente e fazer o bem; e) glorificam-se em Deus os santos, que lhes concedem a graça de não pecarem, apesar de que, enquanto homens, não poderem viver toda a vida sem pecado⁵⁸⁰.

Passemos a analisar as duas obras destinadas explicitamente a Juliano de Eclano. A primeira obra contra Juliano foi terminada e se chama *Contra Iulianum haeris pelagianae defensorem* (421). A obra é bastante volumosa, dado o detalhamento, a seriedade e o grande adversário que fora Juliano. A obra tem três pontos que devem ser ressaltados: a) Agostinho questionará Juliano, que se vangloria em ter respondido minuciosamente as posições do bispo de Hipona; b) tem a intenção de demonstrar os equívocos de Juliano; c) Agostinho, também, terá a intenção de mostrar que a doutrina que ele defende é o catolicismo⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Cf. *Cont. duas ep.* IV, I, 2.

⁵⁸⁰ Cf. *Cont. duas ep.* IV, III, 3.

⁵⁸¹ Cf. *Contra Iul.* I, I, 2-3.

Mais uma vez, o ponto de partida e de discórdia entre Agostinho e Juliano diz respeito à questão do matrimônio. Agostinho afirma que o matrimônio é um bem, mesmo que os descendentes nasçam com o pecado original. Juliano toma esta mesma premissa de Agostinho para inverter a questão: Agostinho condena o matrimônio, pois os infantes nascem com o pecado original, isto caracterizaria Agostinho como sendo maniqueísta⁵⁸². Voltamos a este exemplo do matrimônio, pois, além de ser ilustrativo quanto à questão da vontade decaída, que está submetida à concupiscência, este ponto é capaz de explicitar certas características de Juliano, por exemplo: a) Juliano, que leu as *Categorias* de Aristóteles, ataca Agostinho com a habilidade de um grande dialético⁵⁸³, o que fica claro no exemplo acima; b) Juliano sofreu grande influência de Pelágio e Celéstio, e passou a confundir a fé católica com os maniqueístas⁵⁸⁴; c) Juliano tem uma autoconfiança, como é perceptível em sua visão sobre a vontade, que pode se justificar como fruto de sua juventude⁵⁸⁵.

Para Agostinho, todo aquele que não crê que a morte entrou no mundo por um só homem (Adão), episódio denominado pecado original, e todo aquele que não crê que por um só homem (Cristo) todos serão vivificados, não pode ser denominado cristão⁵⁸⁶. É claro que Agostinho toca em dois pontos cruciais de sua doutrina, e que Juliano rechaça com todas as forças, pois, ele não crê no pecado original, e, por conseguinte, não crê na necessidade de Cristo ser o redentor da humanidade decaída.

Para rebater a ideia de que seria maniqueísta, Agostinho retoma a questão do mal para mostrar como sua doutrina (e a católica) são distintas da doutrina maniqueísta. Se para os maniqueístas o mal pode ser admitido como substância, para Agostinho o mal não é uma substância em si, mas um defeito da substância. Por exemplo, a má vontade, que é um mal,

⁵⁸² Cf. *Contra Iul.* I, II, 4. Sobre a acusação mútua entre Agostinho e Juliano comenta, EBOROWICZ, Wenzeslas. *Quelques remarques sur le Contra Iulianum de Saint Augustin.* in: AVGVSTINVS vol. 12, 1967, (pp. 161-164), p. 161: “Julien voit dans son adversaire un manichéen. Augustin repousse cette accusation, sinon elle se rapporterait à tout ses devanciers, car sa doctrine est identique à celle des anciens théologiens. D’autre part l’éveque d’Hippone reproche plusieurs fois à Julien de favoriser lui-même l’opinion manichéenne. Ainsi voyons-nous que la polémique veut servir à la persuasion”.

⁵⁸³ Cf. *Contra Iul.* I, IV, 12

⁵⁸⁴ Cf. *Contra Iul.* I, V, 19.

⁵⁸⁵ Cf. *Contra Iul.* I, VII, 34.

⁵⁸⁶ Cf. *Contra Iul.* I, VI, 22.

não é uma substância que exista por si, pois ela depende da vontade humana para existir. Nesse sentido, homem não pode ser sinônimo de substância má, pois, ele é mau por causa de sua má vontade, e não porque sua natureza seja má⁵⁸⁷. Juliano fará um grande esforço, e usará de grande má fé, ao relacionar Agostinho aos maniqueístas. Juliano afirmará que o mal não pode penetrar em qualquer que seja o dom de Deus. Agostinho mostrará o equívoco de Juliano, ao enfatizar que, não sendo o mal uma substância, pode-se afirmá-lo como sendo algo que advém do livre arbítrio da vontade, que fora criado por Deus como uma natureza boa. É por sua própria condição voluntária que o homem tem a possibilidade de abandonar a Deus, assim, pode-se dizer que o mal vem de uma natureza boa. Pela sua própria vontade, o homem tinha a capacidade de produzir frutos bons e maus, uma boa e má vontade, mas, após o pecado original, é preciso a atuação da graça para que se produzam bons frutos⁵⁸⁸.

Juliano quer explicitar a auto-suficiência humana. Por isso é tão importante para ele ignorar a noção de pecado original, que teria deixado sequelas terríveis na natureza humana. Sinteticamente, podemos afirmar que Juliano, num grande esforço dialético, condena àqueles que defendem o pecado original por cinco motivos⁵⁸⁹:

- a) reconhecem o diabo como criador dos homens → pois, se o homem nasce com algum pecado, é porque não tem Deus como seu criador, mas um ser mau.
- b) condenam o matrimônio → pois, se falam de um pecado que os infantes nascem, e se o matrimônio é o que possibilita a concepção, então, o matrimônio deve ser condenado.
- c) não admitem que o batismo perdoe todos os pecados → pois, o pecado original continuaria a atuar no homem de qualquer maneira, mesmo após o batismo.
- d) acusam Deus de injustiça → pois, o homem nasceria com a vontade corrompida, sem ter a possibilidade de cumprir sua função.

⁵⁸⁷ Cf. *Contra Iul.* I, VIII, 38.

⁵⁸⁸ Cf. *Contra Iul.* I, XI, 42-45.

⁵⁸⁹ Cf. *Contra Iul.* II, I, 2.

e) negam a possibilidade do homem chegar à perfeição → pois, como a vontade é limitada a agir de maneira má, não se poderia atingir a perfeição.

Para Agostinho é impressionante como Juliano não percebe a discórdia que existe entre carne e espírito. Esta luta só se explica através do pecado original, que transforma a natureza humana em uma segunda natureza⁵⁹⁰, subjugando o homem à lei do pecado, que lança violentos ataques contra a “fortaleza da vontade”⁵⁹¹. Antes do pecado original, o homem tinha a capacidade de submeter todos os movimentos, os da alma e os do corpo, ao império da vontade racional, não existindo qualquer movimento inoportuno. Na situação atual, mesmo em pensamento, há conflitos, pois, a concupiscência tem a capacidade de arrastar o homem para as coisas baixas⁵⁹². Temos, assim, algumas consequências para esta situação: a) o homem não faz o que deseja; b) o homem não satisfaz, jamais, os apetites da carne; c) o homem não consegue fazer boas obras⁵⁹³. A natureza humana depende da graça de Cristo como redentor, libertador, purificador e salvador⁵⁹⁴.

Um dos importantes pontos, que Agostinho adota, para enfatizar a necessidade de tomar a existência do pecado original como algo real, é que os recém-nascidos não nascem com pecados pessoais. Através do pecado original, esta seria, na visão de Agostinho, a única maneira de explicar porque os homens sofrem males corporais e na alma, mesmo que, ainda, não tenham cometido qualquer pecado pessoal. Ou se concebe esta explicação, ou a alternativa restante é afirmar que Deus é injusto e mau, o que é inconcebível para Agostinho⁵⁹⁵.

É bom deixarmos claro que Agostinho não entende boas obras e boas ações a partir somente do ato exterior. Retomando, de certa forma, o que já discutira nas longínquas obras *De Libero Arbitrio* e *Confessiones*, Agostinho irá afirmar que não é apenas o ato exterior

⁵⁹⁰ Cf. *Contra Iul.* I, V, 14.

⁵⁹¹ Cf. *Contra Iul.* II, VI, 15.

⁵⁹² Cf. *Contra Iul.* IV, XIV, 69.

⁵⁹³ Cf. *Contra Iul.* III, XXVI, 59.

⁵⁹⁴ Cf. *Contra Iul.* III, III, 9.

⁵⁹⁵ Cf. *Contra Iul.* III, V, 11.

que deve determinar o que é pecado, pois, o próprio desejo de pecar, já deve ser afirmado como mal, mesmo que não seja exteriorizado. O exemplo que ele nos oferece se aproxima muito com sua própria vida descrita nas *Confessiones*: pode-se levar vida casta, mas sonhar de maneira concupiscente, mesmo que alguém devote sua vida a Deus, a concupiscência não desaparece deste corpo atual, o que leva a um conflito interno permanentemente⁵⁹⁶. Assim, a própria vontade é preparada por Deus para querer o bem. Nesse sentido, o homem, verdadeiramente virtuoso, é o homem justo e que tem fé, que são doações de Deus para o homem, por meio de seu filho Jesus Cristo, que lhe concede a verdadeira fé, virtude, justiça, sabedoria, continência e castidade. É por isso que Agostinho afirma que nem Pitágoras nem Platão foram justos em sentido estrito, pois lhes faltavam à fé em Jesus Cristo⁵⁹⁷. Assim, Agostinho reitera a importância da interioridade para o ato exterior, ao afirmar, por exemplo, que socorrer um homem inocente é bom, mas se a ajuda ocorre por causa de alguma intenção de obter glória, a ação não é uma ação boa⁵⁹⁸.

A referência que Agostinho faz aos autores clássicos, talvez tenha sido proposital, pois, como leitor dos filósofos clássicos, Juliano os toma como autoridades sobre vários pontos, inclusive alguns debatidos com Agostinho. Querendo justificar seus argumentos contra o bispo de Hipona, Juliano enfatiza que os filósofos gregos defenderam a natureza humana, tal como ele o faz. Com muita prudência, Agostinho afirma que os gregos nada sabiam sobre a queda do homem, tanto assim, que alguns filósofos propunham que a miséria do homem adviria de vidas anteriores à vida atual⁵⁹⁹. Juliano não percebera que a grande diferença entre gregos e cristãos é que os primeiros são extremamente otimistas quanto à natureza humana, o que lhes aproximavam de Juliano, e que os cristãos não têm a ingenuidade dos primeiros, dado os elementos a mais que estes últimos teriam.

⁵⁹⁶ Cf. *Contra Iul.* IV, II, 10-11.

⁵⁹⁷ Cf. *Contra Iul.* IV, III, 17.

⁵⁹⁸ Cf. *Contra Iul.* IV, III, 22. Sobre a intenção afirma RUBIO (1964), p. 58: “Ahora bien, Agustín ha puntualizado con insistencia que no basta el carácter objetivo de este orden para decidir la moralidad de un acto. En efecto, Agustín ha cuidado destacar también la importancia del elemento formal [...] Así, pues, la intención del agente puede ser decisiva. Contra maniqueos (el mal es realidad física) y pelagianos (moralidad exclusivamente objetiva), Agustín pone de relieve este aspecto formal del pecado; el caso de los paganos le sirve de argumento; pueden practicar obras objetiva y materialmente buenas, pero no están en el orden de Dios”.

⁵⁹⁹ Cf. *Contra Iul.* IV, XV, 75-78.

Um último aspecto desta obra que gostaríamos de enfatizar é que Agostinho não tem uma postura ingênua sobre a noção do pecado original. Para ele, realmente, é a única forma razoável de explicar porque a vontade não é capaz de agir conforme a sua natureza, entretanto, ele mesmo reconhece a dificuldade que é perceber o pecado original e a sua retirada através do batismo. A única certeza que é possível ter sobre estes aspectos é por meio da fé⁶⁰⁰.

A última obra a ser analisada, é uma obra de grande tamanho e, mesmo assim, incompleta, já que Agostinho falecera antes de terminá-la. Esta obra é denominada *Contra Iulianum opus imperfectum*. A obra é um comentário de uma réplica de Juliano contra as obras de Agostinho. O bispo de Hipona tem todo o trabalho de comentar, passo a passo, toda a obra de Juliano. Já dissemos muito sobre a visão de Agostinho e dos pelagianos sobre a faculdade da vontade. Tentaremos nos deter naquilo que ainda não trabalhamos e enfatizaremos partes que julgamos serem essenciais para nossa problemática.

Um dos grandes pontos que se pode perceber ao longo desta última obra de Agostinho, que copia *ipsis litteris* uma das obras de Juliano, é o ataque mútuo entre estes dois bispos. Talvez cansados da polêmica entre eles, os autores passam a se agredir mutuamente, com mais ênfase do que nas obras anteriores, principalmente, partindo de Juliano para Agostinho. É sabido que Juliano acusara Agostinho de ser maniqueísta, o que ele novamente o faz, logo no início de sua obra contra Agostinho⁶⁰¹. O ataque se torna mais agressivo e contundente, como, por exemplo, o fato de Juliano acusar Agostinho de dedicar uma de suas obras a um homem poderoso do império, a fim de adquirir pessoas influentes à sua visão de cristianismo⁶⁰². Outro ponto, no qual, há de se convir, Agostinho colaborara para tal reflexão de Juliano, é a acusação feita por Juliano a Agostinho de que este não lera, sequer, totalmente suas obras antes de atacá-lo frontalmente, o que é confirmado pelo próprio Agostinho, que afirma, realmente, ter lido um resumo⁶⁰³, mas que, também,

⁶⁰⁰ Cf. *Contra Iul.* VI, V, 12.

⁶⁰¹ Cf. *Opus. imp.* I, 1.

⁶⁰² Cf. *Opus. imp.* I, 10.

⁶⁰³ Cf. *Opus. imp.* I, 16.

assevera ter confirmado suas impressões iniciais com suas leituras posteriores⁶⁰⁴. Juliano também se remete a uma possível história de suborno por parte de Agostinho, em que Alípio, a mando de Agostinho, levava oitenta cavalos africanos para pessoas influentes no império, história esta que Agostinho rechaçará com grande severidade⁶⁰⁵. Chama-nos a atenção o fato de Juliano, de certa forma, remetendo-se ao estilo rigoroso de vida dos pelagianos, acusar Agostinho de falar sobre o pecado original com o intuito de fazer com que os homens não mudem suas condutas pecaminosas⁶⁰⁶. Outro aspecto é que, por causa das ideias apresentadas por Agostinho, Juliano declara que o Deus pregado por Agostinho é um criminoso, que nada teria a ver com o Deus, verdadeiramente, cristão⁶⁰⁷; além de afirmar ser Agostinho o criador da noção de pecado original⁶⁰⁸. Na verdade, Agostinho seria o verdadeiro herético, e quem, realmente, deveria ser combatido, por negar a doutrina de que Deus criou o homem para o bem, e que este tem o poder de evitar o pecado.

Tentaremos a seguir, mostrar certas concepções de Juliano, sobre as temáticas que temos trabalhado ao longo desta obra. Neste sentido, podemos começar por definir a concepção de pecado para Juliano, que significa a vontade de adquirir ou reter o que a justiça proíbe, e que se pode evitar, caso queira. O pecado só existe se há uma faculdade da vontade que é livre⁶⁰⁹. Para Juliano, o pecado depende, exclusivamente, de cada vontade individual, sendo inadmissível falar em qualquer pecado original, que tenha qualquer influência em cada vontade particular. A faculdade da vontade, que é um movimento da alma, por sua vez, tem em sua essência a possibilidade de inclinar-se para o bem ou para o mal⁶¹⁰, ou, nas palavras do próprio Juliano:

É um movimento, porém, de sua alma, que, já por sua idade, pode julgar as coisas pela razão, e, quando se propõe a pena ou a glória, o sofrimento ou o prazer, brinda-lhe a ocasião e a ajuda, sem necessidade de impor uma das duas partes. Esta vontade, ante uma alternativa, tem em sua mesma essência o poder de escolher mediante o livre arbítrio; dela, verdadeiramente, a obra existe, e não há vontade antes do querer;

⁶⁰⁴ Cf. *Opus. imp.* I, 17.

⁶⁰⁵ Cf. *Opus. imp.* I, 42.

⁶⁰⁶ Cf. *Opus. imp.* I, 70.

⁶⁰⁷ Cf. *Opus. imp.* I, 50.

⁶⁰⁸ Cf. *Opus. imp.* I, 75.

⁶⁰⁹ Cf. *Opus. imp.* I, 44.

⁶¹⁰ Cf. *Opus. imp.* I, 46.

nem pode querer antes que possa não querer. Nem um e outro têm qualidade de pecado, isto é, querer e não querer, antes de alcançar o uso da razão⁶¹¹.

Claramente, para Juliano, o pecado depende de um ato racional voluntário, depende do querer. Ele não abre possibilidade para a influência do pecado original. Juliano associa três conceitos que estão intrinsecamente ligados na origem do pecado. Assim, o pecado depende da vontade, que, por sua vez, depende da liberdade, que só existe para o homem racional: pecado → vontade → liberdade → razão⁶¹². O que justificaria a afirmação de que, tanto a criança, quanto o doente mental, não podem ser acusados de cometerem pecados, por isso, seria crueldade de Agostinho afirmar que as crianças nascem com o pecado original. Concluindo, para Juliano não há pecado sem a vontade⁶¹³.

Para Juliano também é inconcebível a noção de que o homem peca por estar submetido às leis do pecado, tornando-o dependente desta lei. Isso significa que o homem não pode deixar de pecar. Ora, que vontade é esta que não permitiria não pecar, pergunta Juliano⁶¹⁴. Para fundamentar sua posição, Juliano dará uma definição de livre arbítrio que se aproximará da definição que dera sobre liberdade. Nas palavras do próprio Juliano: “O livre arbítrio, pelo qual o homem foi emancipado por Deus, consiste na possibilidade de cometer o pecado ou se abster do pecado⁶¹⁵”. A definição de que o homem é um animal

⁶¹¹ *Opus. imp.* I, 47: “Motus autem animi eius, qui iam per aetatem iudicio rationis uti potest; cui cum poena monstratur et gloria, aut contra commodum vel voluptas, adiutorium et velut occasio offertur, non necessitas imponitur partis alterutrae. Haec igitur voluntas, quae alternatur, originem possibilitatis in libero accepit arbitrio; ipsius vero operis existentiam a se suscipit, nec est prorsus voluntas antequam velit, nec potest velle antequam potuerit et nolle; nec utrumque habet in parte peccati, id est, velle et nolle, antequam usum rationis adipiscitur”.

⁶¹² Cf. *Opus. imp.* I, 48.

⁶¹³ Cf. *Opus. imp.* I, 60.

⁶¹⁴ Cf. *Opus. imp.* I, 71.

⁶¹⁵ *Opus. imp.* I, 78: “Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit”. Para PLINVAL, George de. *La reistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo*. Trad. Victorino Capanaga. in: AVGVSTINVS vol. I, 1959, (pp. 581-600), pp. 590-591, vê nesta postura uma síntese sobre o espírito do pelagianismo: “Lo que importa es definir su espíritu, espíritu de orgullo, complicado con el error del juicio. Confianza excesiva en el valor de las obras, desviación de la virtud de la esperanza, que endureciéndose prevalece sobre la caridad y la humildad; desconocimiento de las condiciones reales, es decir, de las imperfecciones profundas de la naturaleza humana. No basta proclamar la independencia de decisión del hombre para que ya de hecho y derecho su voluntad sea totalmente libre y naturalmente buena; no basta siempre querer ser santo para llegar a serlo. [...] Palabra terrible (emancipación), porque en el sentido exacto del derecho romano, qué es la emancipación sino el acto por el que se excluye al individuo de su cuadro natural? Como el hombre emancipado de Dios podrá ya pretender una parte de la herencia en la comunidad de Cristo? Abandonado a sí mismo, él querrá establecer en sí su propia justicia. Aquí está el evidente peligro del pelagianismo”.

racional mortal, para Juliano, corroboraria sua visão de que o homem é capaz, por sua razão, de ser virtuoso ou pecador, o homem tem liberdade para escolher o pecado ou a justiça, exclusivamente, pela sua própria vontade⁶¹⁶. Sendo assim, a maldade é uma má escolha da vontade livre⁶¹⁷. Juliano chega a admitir que a própria possibilidade de fazer o bem e o mal seria algo intrinsecamente bom, pois, a possibilidade de concretizar o bem é virtude, já a possibilidade de fazer o mal, mas não o ato mau em si, seria um testemunho da liberdade da vontade, pois o homem não está obrigado, nem a fazer o bem, nem obrigado a fazer o mal⁶¹⁸.

Ao afirmar que a vontade é auto-suficiente, Juliano deixa claro que não está negligenciando a noção de graça, mas ele a entende de maneira diferente de Agostinho. Para Juliano graça pode ser identificada com os seguintes dados: a) Deus fez os homens do nada; b) o homem é superior aos demais animais; c) a lei fora enviada para os homens; d) o verbo divino se fez carne⁶¹⁹.

Tomando as ofensas pessoais de Juliano como elogios⁶²⁰, Agostinho irá rebater, pacientemente, as posições do bispo de Eclano. Talvez o grande equívoco de Juliano seja não ter percebido que natureza humana contraiu o pecado original, e, por isso mesmo, precisa de um médico⁶²¹. Por causa disso, Juliano será acusado por Agostinho de não tomar Cristo como sendo o salvador da humanidade⁶²². No entender de Agostinho, na disputa contra os pelagianos, o cristianismo e a figura de Cristo estavam em jogo, algo que talvez Juliano não tenha compreendido. Outro ponto que talvez seja difícil Juliano explicar seja a miséria humana. Ser um cristão, e tomar a Deus como o criador de todas as coisas, não significa não se defrontar com os males e as misérias nesta vida terrena. Em suas últimas obras, talvez calejado de tantas desgraças que presenciara neste mundo, Agostinho usa como argumento para o pecado original a miséria humana. Para Agostinho, não se explica

⁶¹⁶ Cf. *Opus. imp.* I, 79.

⁶¹⁷ Cf. *Opus. imp.* I, 80.

⁶¹⁸ Cf. *Opus. imp.* I, 81-84.

⁶¹⁹ Cf. *Opus. imp.* I, 94.

⁶²⁰ Cf. *Opus. imp.* III, 18.

⁶²¹ Cf. *Opus. imp.* I, 17.

⁶²² Cf. *Opus. imp.* I, 32.

tal situação sem a noção de pecado original⁶²³. Juliano sequer será capaz de explicar porque as crianças sofrem enfermidades⁶²⁴. Ou, como nos diz nestas belas palavras Agostinho, direcionadas a Juliano:

Por que não admiras do gênero humano universal, que, desde o início do nascimento, haja tantas misérias, que ninguém é feliz, e não escapa do sofrimento, se não, após passar toda esta vida de males, a qual está presente toda a graça de Deus, e que está ausente (dos males)? Espantando-se disso, te corrigiras e julgaras a justiça de Deus, que, por um homem, entrou o pecado no mundo e conheceras que a aflição no gênero humano não é injusta⁶²⁵.

Esta situação miserável e de infortúnios inclui a necessidade que o homem tem de pecar, e, neste ponto, Juliano também se equivoca, por não perceber qual é a real natureza atual do ser humano, pois, o homem peca por ignorância, ou sabendo o que não se deve fazer. Agostinho não quer dizer com isto que todo pecado cometido pelos seres humanos não sejam voluntários, pois, o próprio Agostinho afirma que o erro é de cada um, sua obra e sua carne, entretanto, a luta interna começa com o pecado original⁶²⁶. Assim, há pecados voluntários, mas, também, por ignorância e costumes, devido ao pecado original⁶²⁷. Neste sentido, a própria vida de Agostinho fora um exemplo desta situação. Desta feita, Agostinho pergunta a Juliano o que explica hoje o homem não fazer o quer, se não o pecado original e suas terríveis consequências⁶²⁸?

Para ilustrar as noções de pecados voluntários e não voluntários, Agostinho enfatiza o pecado original, que é um pecado voluntário cometido por Adão, mas, que subsiste nos

⁶²³ Cf. *Opus. imp.* I, 25.

⁶²⁴ Cf. *Opus. imp.* II, 117 e III, 48.

⁶²⁵ *Opus. imp.* II, 89: “Cur non potius miraris universi generis humani ab exordio nativitatis tantam miseriam, ut nemo beatus nisi ex misero fiat neque nisi post hanc vitam malis omnibus careat, cui per Dei gratiam praestatur, ut careat? Hoc mirando te corriges et iustum Dei iudicium, quoniam per unum hominem peccatum intravit in mundum, in generis humani non iniusta afflictione cognosces”.

⁶²⁶ Cf. *Opus. imp.* II, 15.

⁶²⁷ Cf. *Opus. imp.* I, 105. SAGE (1969), p. 78, comenta sobre o pecado original e suas consequências: “Par péchés originels l'évêque entendait, d'après l'*Opus imperfectum*, les actes d'ignorance et d'infirmité que procèdent comme par nécessité d'une nature viciée à la suite du premier péché. Ces péchés originels se distinguent des péchés de volonté propre, dénommés d'après le même texte *peccata moralia*. Une fois pour toutes le baptême, en remettant le péché originel, délivre ces actes d'ignorance et d'infirmité de leur culpabilité devant Dieu ; mais ils n'en continuent pas moins, après le baptême, de se manifester et d'être appelés par l'évêque péchés originels, aussi bien chez les baptisés que chez les non-baptisés. Chez les premiers, ils désignent des poussées de concupiscence, auxquelles ils ne cèdent ni leur consentement ni leurs membres”.

⁶²⁸ Cf. *Opus. imp.* I, 91.

descendentes, sem que estes tenham cometido tal pecado voluntariamente. Esta situação necessária da vontade atual, não exclui a existência da vontade:

Em consequência, não pode existir pecado algum sem um ato da vontade, porque, se alguém não quiser, não o comete. Mas, pode o pecado existir sem o concurso da vontade, porque, o que se faz com a vontade (sem a necessidade) subsiste sem a vontade, e subsiste por necessidade. Diz o apóstolo: ‘Não faço o que quero’, e, por certo, segundo ele, isto é reforçado pela necessidade de um costume, e esta necessidade, para não, verdadeiramente, ser obrigado a negar o livre arbítrio, o Apóstolo diz que a vontade foi criada livremente; entretanto, não creio haver sucedido algo parecido na natureza humana. Quer dizer, pela vontade do primeiro homem, que traz em sua origem todo gênero humano, nasce a necessidade do pecado original em seus descendentes. E, assim, o que consideravas impossível, se fez possível em virtude de um costume que alguns, não sem razão, chamam segunda natureza⁶²⁹.

Outro equívoco de Juliano é não fazer uma distinção entre a situação do homem atual e a situação de Adão no paraíso. A definição que Juliano oferece sobre o livre arbítrio, a possibilidade de fazer o bem ou fazer o mal, só está presente em Adão no paraíso, pois, depois do pecado original, toda a humanidade perde a capacidade de agir assim. Por isso, Agostinho nos oferece três definições que são distintas: a) pecado = Adão peca livremente; b) pena do pecado = castigo do pecado original; c) pecado como castigo do pecado original = p.ex. “fazer o mal que não se quer cometer”⁶³⁰.

Juliano se passa por defensor do livre arbítrio perante Agostinho, mas, na visão deste último, mais do que defendê-lo, Juliano o infla, diminuindo a graça divina⁶³¹. Na verdade, ele até lhe causa a morte, ao não admitir seus limites e a necessidade da ajuda divina⁶³². Estamos diante de duas visões completamente diferentes sobre o papel do livre arbítrio da vontade: “Jul: Porque aniquila e destrói o livre arbítrio que a Igreja de Cristo defende como muro inexpugnável contra diversos erros”, afirma Juliano, que é prontamente

⁶²⁹ *Opus. imp.* IV, 103: “Ac per hoc, et non potest esse sine voluntate peccatum, quia non fit nisi voluntate; et potest esse sine voluntate peccatum, quia manet etiam sine voluntate, quod factum est voluntate; et est iam necessitas etiam sine voluntate, quam fecit voluntas sine necessitate. Nam et ille qui dicit: *Non quod volo ago* (Rm 7, 15), certe secundum vos necessitate consuetudinis premitur; hanc autem necessitatem, ne liberum auferatis arbitrium, eum sibi voluntate fecisse contenditis; et tale aliquid in natura humana factum esse non creditis, ut ex voluntate primi hominis, de quo est origo humani generis, fieret necessitas peccati originalis in posteris. Ecce illa quae impossibilia proponebas, in vi consuetudinis facta sunt possibilia, quae non frustra dicta est a quibusdam secunda natura”.

⁶³⁰ Cf. *Opus. imp.* I, 47.

⁶³¹ Cf. *Opus. imp.* II, 154.

⁶³² Cf. *Opus. imp.* III, 103.

rebatido por Agostinho: “Ag: Sois vós os opressores do livre arbítrio, ao negar que a graça de Deus o ajuda e sustenta”⁶³³.

Agostinho tem a visão e constatação de que a posição de Juliano sobre o livre arbítrio não pode ser atingida na atual situação. O livre arbítrio não tem mais a capacidade, como afirma Juliano, de efetivar o querer bem. Após o pecado original a vontade está decaída, ela só tem a capacidade de fazer o mal. Fazer o bem depende, exclusivamente, de uma intervenção divina chamada graça, sem, entretanto, haver exclusão da natureza da vontade humana⁶³⁴. Fazer o bem ou o mal estava ao alcance da vontade adâmica, mas não na vontade do homem atual, e, outro equívoco de Juliano, esta possibilidade, de querer o bem ou o mal, não significa liberdade⁶³⁵. Se livre arbítrio fosse sinónimo de liberdade, como entende Juliano, questiona Agostinho, Deus não poderia ser livre, porque ele não faz o mal, pois, é “necessariamente” justo⁶³⁶.

Para Agostinho, Juliano defende uma liberdade que existiu no homem adâmico, pois, o pecado para ele viria da “vontade do que atua livremente”. Agostino, acusa Juliano de não conhecer o castigo do pecado, oriundo do pecado original, que faz a vontade atual não ser auto-suficiente. Há, portanto, para Agostinho, dois níveis de pecado, um cometido pela natureza humana quando a vontade estava no seu perfeito estado, e outro pecado que é cometido pela vontade atual, que não tem mais um perfeito estado de autocontrole, devido ao castigo do pecado⁶³⁷.

Juliano acusa Agostinho de tornar o mal necessário, e sem reconhecer um autor específico para cada mal cometido. Agostinho pondera sobre a diferença ontológica, abissal que existe entre Deus e os homens, entre Criador e criaturas. Como já afirmado, Deus não

⁶³³ *Opus. imp.* III, 69: “IUL: Quia liberum arbitrium, quo potissimum praesidio contra diversos Ecclesia Christi munitur errores, infringit et destruit. AUG: Liberum arbitrium vos opprimitis, cui reddendo vel adiuvando Dei gratiam denegatis”.

⁶³⁴ Cf. *Opus. imp.* III, 109.

⁶³⁵ Cf. *Opus. imp.* III, 110. Percebamos como o livre arbítrio permanece após a queda adâmica, mas como ela depende da graça divina. WEISMANN, (1989), p. 110: “The *liberum arbitrium* is the basis for responsibility. But man alone is limited and needs the help of divine grace. The will is conditioned by ignorance and difficulty”.

⁶³⁶ Cf. *Opus. imp.* I, 81 e I, 100.

⁶³⁷ Cf. *Opus. imp.* V, 29.

pode pecar, pois é perfeito, é o ser por excelência. Caso o homem fosse perfeito, caso fosse da mesma natureza de Deus, o homem não pecaria, mas, por ter sido criado a partir do nada, do não ser, o pecado torna-se uma possibilidade, mas não necessidade ao homem. Em contrapartida, Deus, nas palavras de Agostinho, “não quer poder nem pode querer pecar⁶³⁸”, pois, apenas a natureza divina não foi feita do nada, não foi criada. O capcioso Juliano levantará a seguinte questão a Agostinho: se o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, e se o livre arbítrio do homem pode escolher o mal, poderia Deus escolher o mal? É claro que Juliano gostaria que Agostinho afirmasse que o mal não faz parte, mesmo sendo um castigo, da vontade humana. Agostinho, aproveita tal ponto para esclarecer um pouco mais sobre a natureza divina:

Nem um demente diria que Deus pode pecar. Atreverias tu (Juliano) a dizer que em Deus não existe o livre arbítrio? É o livre arbítrio algo de Deus, não do nada. Em Deus, é o livre arbítrio essência, por isso não pode pecar. Porque, se pudesse Deus ser injusto, podia também não ser Deus; mas se é Deus, é, em consequência, soberanamente justo, e, por isso, possui, em grau sumo, o livre arbítrio. Sem embargo, Deus não pode pecar. Podem os anjos e o homem pecar, porque podem fazer mau uso do livre arbítrio. O homem pode pecar, porque não é Deus, quer dizer, porque Deus o fez do nada, não de si mesmo. Compreende e cala. Ou fala do que entendes, não do que não sabes⁶³⁹.

Todos os outros seres, excetuando-se Deus, foram feitos do nada, mas, apenas as criaturas racionais podem pecar, o que exclui a noção de pecado para as outras criaturas. O homem pecou porque quis, e não porque era de sua natureza pecar. Deus não criou suas criaturas com esta intenção. O pecado original torna a vontade inclinada ao mal, nesse sentido, é correto afirmar que a má vontade não fora criada por Deus, mas passa a existir

⁶³⁸ *Opus. imp.* V, 29: “[...] peccare nec vult posse, nec potest velle”.

⁶³⁹ *Opus. imp.* V, 38: Neque enim vel demens quisquam dixerit Deum posse peccare; aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere. Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium; sed in ipso Deo summum est liberum ee arbitrium, qui peccare nullo modo potest. Quoniam si iniustus esse posset, etiam Deus non esse utique posset; si enim Deus est, consequentissime, iustus est; et ideo summe maximeque habens liberum arbitrium, peccare tamen ef non potest Deus. Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit, id est, propterea isto Dei munere, quod est liberum arbitrium, male uti potuit, quia non est Deus, hoc est, de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo. Intellege, et tace; aut quod intellexeris, non autem quod non intellexeris, loquere”. Sobre a liberdade divina THONNARD (1970), p. 248: “La même évidence métaphysique montre que toute décision libre de Dieu sera conforme au bien moral. Il est rigoureusement impossible à celui qui est le Bien par essence de choisir ce qui est *péché* ou même ce qui implique la moindre imperfection morale ; et Augustin affirme même qu’en un certain sens, Dieu fait toujours ce qui est le meilleur. Mais en même temps il maintient la pleine liberté divine ; et plus d’une fois, il la rappelle énergiquement comme liberté de *bien agir*, pour rectifier la définition pélagienne de Julien d’Éclane qui concevait tout liberté comme un pouvoir en équilibre, entre le bien et le mal”.

num dado momento da história humana, a partir de um ato voluntário desta mesma vontade⁶⁴⁰. Agostinho quer excluir a possibilidade de afirmar que Deus é o autor da vontade decaída do ser humano.

Agostinho há muito percebera que o mal existe, não apenas como possibilidade, mas, como algo necessário à vontade humana. Deus não cria o homem nesse estado, que, claramente, é consequência do pecado original. Por isso, o homem, como afirma Paulo, “faz o mal que não quer”. Esta condição só pode ser reconstituída com a graça divina⁶⁴¹, que intervém na vontade decaída⁶⁴². Essa condição atual de miséria do homem, só pode ser explicada pela imensa capacidade de destruição do primeiro pecado cometido por Adão, que permanece e permanecerá um mistério para toda a humanidade⁶⁴³. Tal condição leva Agostinho a afirmar uma de suas frases que explicita a situação do homem, e que, talvez, sirva de único consolo para muitos: “Por este momento sofrem todos os homens: pobres e ricos, justos e injustos, pequenos e grandes, desde o dia da saída do ventre de suas mães até o dia da sepultura, na mãe de todos. Tão mal é o mundo, que, sem sair dele, é impossível alcançar o descanso prometido⁶⁴⁴”.

⁶⁴⁰ Cf. *Opus. imp.* V, 39-41.

⁶⁴¹ Para RODRIGO (1990), p. 308, esta reconstituição da vontade é um caminho para a felicidade: “La inalterabilidad de la voluntad libre en el bien es una condición indispensable para gozar de la plena felicidad; porque la posibilidad de caer en el mal es equivalente a la pérdida de esa felicidad; ya que ésta, necesidad de evitar el mal por parte de la libre voluntad se nos muestra como digna del máximo deseo por ser igual a la plena felicidad”.

⁶⁴² Cf. *Opus. imp.* V, 58-62. Sobre a total dependência do livre arbítrio do homem enquanto criatura fala SAGE (1969), p. 103: “Non, Dieu ne violent pas libre arbitre de ses créatures spirituelles. *Ipse animae motus cogente nullo voluntas est.* Ce mouvement, que nul ne contraint, définit le libre arbitre de la volonté ; l'évêque aurait-il dû préciser : nul, à l'exception de Dieu ? On parle d'autonomie du libre arbitre, mais par rapport au Créateur, il ne peut jamais être question d'une béatitude non frelatée, le libre arbitre ne se passe pas de l'aide de Dieu, nous l'avons déjà noté. Même s'il tend à s'égarer de son propre poids vers la fausse béatitude d'un égoïsme exarcebé par la concupiscence de la chair, le libre arbitre demeure encore en nécessité, pour émettre sinon son option, du moins l'acte extérieur du péché, d'un pouvoir d'agir que Dieu seul, selon ses vues à lui et non selon les visées de l'homme pécheur, est en mesure de donner”.

⁶⁴³ Cf. *Opus. imp.* VI, 23.

⁶⁴⁴ *Opus. imp.* VI, 29: “Nunc vero laborant pauperes, laborant divites, laborant iusti, laborant iniqui, laborant magni, laborant pusilli, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Tam quippe malignum est hoc saeculum, ut nisi exitum hinc fuerit, promissa requies nobis adesse non possit”.

4.6 - CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUESTÃO DA VONTADE NAS OBRAS ANTIPELAGIANAS.

Neste capítulo decisivo, pudemos falar sobre Agostinho e os pelagianos. Nestas considerações provisórias gostaríamos de fazer, primeiramente, um quadro comparativo entre Agostinho e os pelagianos com referências aos temas relacionados à vontade, e, posteriormente, algumas outras considerações.

| (TEMA\AUTORES) | PELAGIANOS | AGOSTINHO |
|----------------|--|--|
| ADÃO | Foi criado mortal e estava destinado a morrer. | Passaria à vida eterna. Por sua causa a morte entrou no mundo. |
| PECADO DE ADÃO | Prejudicou somente o próprio Adão. Pode ser imitado. | A humanidade estava em Adão. Todos foram afetados pelo pecado original. |
| LEI DE DEUS | Basta para orientar a vida humana. Com ela se age bem. | É um incentivo ao homem para agir ilicitamente (contrariamente à lei) |
| RECÉM-NASCIDOS | Nascem como Adão, sem pecado algum. | Nascem sem pecado particular, mas com o pecado original. |
| CRIANÇAS | Como não tem pecado, se morrerem ganham a vida eterna. | Precisam ser batizadas para remissão do pecado original. |
| CRISTO | É um exemplo a ser seguido pelos cristãos. | A humanidade depende de sua vinda para que seja salva. |
| GRAÇA | É o livre arbítrio, a Lei de Deus e a Doutrina cristã. | Infunda a Vontade humana para agir bem. |
| MÉRITO | É anterior à graça. | É posterior à graça |
| LIVRE ARBÍTRIO | Tem a capacidade de escolher bem e mal. | Tem a capacidade de escolher bem e mal. |
| SALVAÇÃO | Ocorre pela vontade particular de cada indivíduo. | Depende da graça divina. |
| LIBERDADE | Sinônimo de livre arbítrio. | Perdida após o pecado original, depende da graça para se realizar. É o agir bem. |

Os pelagianos, que, como Agostinho, se consideravam intérpretes fidedignos de Paulo, tinham uma visão bem otimista quanto ao ser humano, e quanto à faculdade da vontade e suas funções. Com uma visão moralista extremamente rigorosa, a visão sobre a vontade estará associada a este forte moralismo. Para Pelágio e seus seguidores, a vontade é uma faculdade auto-suficiente, cujo querer se iguala ao poder, em todas as situações; a vontade faz aquilo que deseja. Nesse sentido, a vontade é uma faculdade capaz de levar vida sem pecado, bastando-lhe o querer para se efetivar. Ao conceder a lei aos homens, Deus possibilitaria o cumprimento destas mesmas leis, através da vontade.

Nas palavras de Juliano temos uma síntese sobre a faculdade da vontade e sua atividade:

É um movimento, porém, de sua alma, que, já por sua idade, pode julgar as coisas pela razão, e, quando se propõe a pena ou a glória, o sofrimento ou o prazer, brinda-lhe a ocasião e a ajuda, sem necessidade de impor uma das duas partes. Esta vontade, ante uma alternativa, tem em sua mesma essência o poder de escolher mediante o livre arbítrio; dela, verdadeiramente, a obra existe, e não há vontade antes do querer; nem pode querer antes que possa não querer. Nem um e outro tem qualidade de pecado, isto é, querer e não querer, antes de alcançar o uso da razão⁶⁴⁵

Para os pelagianos todo homem em seu perfeito estado racional, tem controle sobre sua atividade interna, o que garante a plena responsabilidade pelos atos externalizados. O querer é aquilo que há que de mais próprio em cada indivíduo. É aquilo sobre o qual o homem tem mais controle. Vontade e querer são sinônimos, como também querer e poder.

A visão dos pelagianos sobre Deus é que ele é um Deus bom e justo, que cria a vontade em seu perfeito estado, e que, também, mantém este bom estado sempre. Nesse sentido, o pecado dos primeiros pais, só interfere na vida dos homens se estes quiserem. O primeiro pecado serve, apenas, como um mau exemplo. Com a vontade em seu perfeito estado, os homens podem não querer seguir o exemplo deste ato mau.

⁶⁴⁵ *Opus. imp. I, 47*: “Motus autem animi eius, qui iam per aetatem iudicio rationis uti potest; cui cum poena monstratur et gloria, aut contra commodum vel voluptas, adiutorium et velut occasio offertur, non necessitas imponitur partis alterutrae. Haec igitur voluntas, quae alternatur, originem possibilitatis in libero accepit arbitrio; ipsius vero operis existentiam a se suscipit, nec est prorsus voluntas antequam velit, nec potest velle antequam potuerit et nolle; nec utrumque habet in parte peccati, id est, velle et nolle, antequam usum rationis adipiscitur”.

O fato de Deus ser bom leva os pelagianos a afirmarem que a concupiscência da carne é algo naturalmente bom, pois, não há como conciliar um Deus bom, com algo inevitável, que seja visto como algo mau.

Para os pelagianos, a noção de necessidade não se relaciona com a noção de liberdade. A liberdade da vontade é uma possibilidade de escolha, possibilidade esta de se fazer o bem ou o mal. Ser livre é ser possível, e nesta possibilidade não se encontra a necessidade de se agir bem ou mal. Em suma, liberdade para os pelagianos deve ser entendida como o livre arbítrio em Agostinho. Liberdade e livre arbítrio teriam as mesmas características nos pelagianos.

Mesmo que a vontade cometa o pecado em vários momentos, isto não condiciona a vontade a continuar a cometer o pecado. Apenas a vontade é capaz de mudar sua posição quando lhe for pertinente. Mais uma vez, exclui-se, pois, toda e qualquer necessidade atrelada à vontade. Cada homem é capaz de pecar ou deixar de pecar quando quer.

O pelagianismo será um contraponto às posições agostinianas sobre a faculdade da vontade e as questões correlatas. O pelagianismo possibilitará Agostinho a aprofundar certos aspectos que ele começara a trabalhar na obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*.

Para Agostinho, Deus cria o homem num estado onde querer e poder estão intrinsecamente associados. Mas em um determinado momento, a vontade não é mais capaz de fazer aquilo que lhe compete. Sua explicação para tal fato é o evento do pecado original, onde “Por um homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte” (Rm 5, 12).

No estado atual, a vontade continua tendo a possibilidade de cometer pecados, pois, para o ato mau, o querer e poder ainda se igualam. Entretanto, para agir bem, o querer e o poder na vontade são antagônicos. Neste estado, o homem é capaz até de querer o bem, mas sua vontade não tem força para efetivar esta escolha. Assim, pode-se falar, após o pecado original, em uma vontade que possui o livre arbítrio da vontade, capaz de escolher bem ou

mau, sendo que a vontade não tem força própria para efetivar o bem querer. Será preciso algo exterior para efetivar esta escolha. Deus é a causa para a boa escolha da vontade, e isto se chama liberdade.

Passa a ser inevitável que, ao tratarmos da faculdade da vontade em Agostinho, passamos a falar e a destacar a graça, como aquilo que potencializa a vontade, permitindo que ela possa fazer o bem que quer, tornado a vontade livre. Nesse sentido, há uma ordem de acontecimentos que demarcam como a vontade pode voltar a ser livre, possibilitando a visão de duas faculdades da vontade para Agostinho, uma anterior e outra posterior ao pecado original; e como a faculdade da vontade fica durante a atuação da graça.

- 1) Adão →
 - a) criado com a faculdade da vontade
 - b) criado com o livre arbítrio da vontade, que é capaz de escolher bem ou mal.
 - c) criado com a possibilidade de ser plenamente livre (escolher bem).

- 2) Evento do pecado original →
 - a) o homem permanece com a faculdade da vontade.
 - b) o livre arbítrio continua a querer bem ou mal.
 - c) por causa da pena do pecado:
 - c.1) o homem não tem a capacidade de fazer o bem que quer (o homem não é livre)
 - c.2) o homem está preso no hábito do pecado, que se torna uma segunda natureza, forçando a vontade a agir de maneira má.

- 3) Ajuda da graça sobre a vontade decaída →
 - a) o homem volta a ser livre novamente, como antes da queda original, tendo a capacidade de agir bem.
 - b) o homem consegue superar a força do hábito em seus membros, deixa de fazer o mal inevitavelmente.

A atuação da graça, de certa forma, anularia a faculdade da vontade? Talvez esta seja a questão mais delicada de todo o trabalho. Quando a graça divina atua sobre a vontade, há uma irresistível necessidade da vontade em agir bem. Isto anularia o papel da

vontade? Estariam os pelagianos certos: não há como relacionar necessidade e vontade? A nosso ver, com a graça, a vontade volta a ser o que era antes do pecado original, com a ressalva que, se a vontade de Adão, em sua constituição originária, poderia escolher o mau e efetivá-lo, como realmente fez; o homem que recebe a graça não tem a “possibilidade” de agir mal. A vontade não pode recusar a graça, porque fora preparada por esta mesma graça para assimilar a graça divina em sua constituição. A vontade não é mais auto-suficiente, mas, Deus age no homem por meio desta mesma vontade. Mesmo após o pecado original, o homem continua tendo a possibilidade de querer bem ou querer mal, através do livre arbítrio da vontade, mas a vontade necessitará da ajuda divina para efetivar a boa escolha, e, com isso, voltar ao seu estado de natureza, que é se voltar para aquilo que lhe deleita, que é o Sumo Bem, ou, em uma palavra, Deus.

Como tivemos possibilidade de dizer, Agostinho, ao constatar que a vontade não é mais auto-suficiente, e para explicar a superação do estado miserável do homem, não está jamais rebaixando o homem dentro da criação divina, mas, coloca Deus em seu devido lugar dentro deste arcabouço teórico, como sendo aquilo que possibilita o ordenamento universal, inclusive o ordenamento interior do ser humano.

CONCLUSÃO

Chegamos ao fim de nosso estudo. Após uma longa análise sobre a faculdade da vontade em Agostinho, pudemos perceber as diferentes nuances sobre a vontade nos períodos e obras analisados. Por termos feito uma síntese no final de cada capítulo, buscaremos agora, apenas, um breve fechamento.

Em nosso primeiro capítulo, analisamos a obra *De Libero Arbitrio*. Nela percebemos como Agostinho “descobre” a faculdade da vontade, para explicar que não é o Deus cristão, criador de todas as coisas boas o autor do mal. A faculdade da vontade, que difere das faculdades do desejo e da razão, é a responsável última pelos atos dos indivíduos. A faculdade da vontade descrita no Livro I do *De Libero Arbitrio*, deve ser entendida como uma faculdade criada por Deus em seu perfeito estado natural. Uma faculdade capaz de efetivar o seu querer. E que, como tudo criado por Deus, tem como Sumo Bem e Fim este mesmo Deus.

Neste estado criado por Deus, o homem tem uma faculdade da vontade capaz, com seu livre arbítrio, de escolher bem ou mal. Por causa de sua constituição, a faculdade da vontade tem a capacidade de efetivar o seu querer. Querer e poder eram duas ações que andavam mutuamente na vontade dos primeiros pais.

Através desta faculdade da vontade, o primeiro homem, Adão, criado com a vontade naquele estado, descrito no Livro I do *De Libero Arbitrio*, cometeu o pecado original, escolheu um bem inferior, abdicando de Deus, seu Sumo Bem e Fim último. Por causa de um evento histórico, há uma mudança na constituição ontológica do ser humano, incluindo a vontade. A faculdade da vontade perde as características naturais, não sendo, pois, capaz de efetivar o querer. Ela se torna uma vontade dividida.

Esta vontade dividida e corrompida será caracterizada no Livro VIII das *Confessiones*, cuja descrição fenomenológica mostra a faculdade em seu estado atual. Vimos e caracterizamos esta obra em nosso capítulo II. Agostinho foi capaz de antecipar

teorias que mostram que o ser humano não é tão auto-suficiente como se poderia imaginar. Agostinho fora um teórico *avant la lettre* contra o próprio pelagianismo e todo tipo de escola que defende esta auto-suficiência humana. A vontade não faz o que quer, mas faz o mal que não quer. Isto significa que, se Adão podia voltar sua vontade para Deus quando bem quisesse, não mais ocorre no estado atual.

Pudemos perceber que Agostinho continua falando sobre uma faculdade da vontade, mas que ela, não tem mais a capacidade de efetivar o seu querer. Mesmo nesta vontade decaída há o livre arbítrio. Ele ainda tem a capacidade e função de escolher bem ou mal. Vimos, por exemplo, que Agostinho queria dedicar sua vida a Deus, mas este querer não era efetivado pela vontade, que não tinha força para tal. Querer e poder tornam-se duas coisas bastante distintas. E, como liberdade é agir bem, a vontade perde a capacidade de ser livre.

A causa desta situação desesperadora da vontade, o pecado original, é explicitada na obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, a partir da interpretação da Epístola aos romanos de Paulo. Tivemos a oportunidade de estudar esta obra em nosso capítulo III. Quanto mais Agostinho se aprofundara nas Escrituras, principalmente Paulo, mais Agostinho se aprofunda na causa e na solução para esta situação da vontade. Para Agostinho o ponto de partida é sempre a fé e as escrituras, mas, com a sua razão ele buscará compreender estes pontos. O pecado original pode ser explicado como o direcionamento da vontade aos bens inferiores a Deus. As escrituras são o porto seguro para explicitar a causa do pecado original, e a fé é o “conhecimento” capaz de dizer algo a respeito do pecado original. Não se deve buscar pela razão um entendimento sobre o evento do primeiro pecado, mas é a única explicação para a fraqueza da vontade, dentro do arcabouço teórico cristão.

Pode-se ler o *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* como a obra que “une” as duas primeiras obras analisadas. Encontramos uma explicação mais detalhada sobre a passagem da situação da vontade na obra *De Libero Arbitrio* Livro I, para a situação da vontade descrita na obra *Confessiones* Livro VIII. A vontade no estado atual “não faz o

bem que quer, mas, faz o mal que não quer”. A vontade atual não é livre, pois não é capaz de fazer o bem (efetivar o querer a Deus); mas, também, está presa aos “grilhões” do pecado, através da força do hábito, transformada em necessidade.

O *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* também explicita a noção da graça, que atuará na vontade, possibilitando-a voltar a fazer o bem. A graça pode ser entendida como o elemento utilizado por Deus na vontade decaída humana. A superação daquela situação descrita sobre a vontade só ocorrerá mediante a ação da graça na vontade. Deus, mediante seu desígnio oculto escolhe aquelas vontades que serão, antes, preparadas, e, depois disso, “aceitarão” receber esta graça, mediante a qual o homem se torna livre novamente.

Em nosso último capítulo (capítulo IV), verificamos que os pelagianos tomam a vontade como auto-suficiente, capaz de cumprir sempre o que quer, naqueles indivíduos que possuem a “idade da razão”. Para os pelagianos, há uma relação intrínseca na vontade entre o querer e o poder. Basta a vontade querer algo, para que esta mesma vontade realize tal querer. De certa forma, os pelagianos confundem a noção de livre arbítrio da vontade com a noção de liberdade (ação boa). Para eles, a escolha, por si só, caracteriza a vontade livre. Nesse sentido, a vontade é totalmente auto-suficiente, não necessitando de nada exterior a ela. Isto tem implicação direta com a noção que os pelagianos têm sobre a graça. A graça não poderá ser entendida como algo que tenha uma influência direta na vontade, pois, para os opositores de Agostinho, nada pode influenciar na escolha da vontade.

A oposição que os pelagianos fazem a Agostinho possibilita o autor cristão a aprofundar as questões pertinentes à faculdade da vontade. É por causa deste período que Agostinho passará a ser reconhecido como “Doutor da graça”. A graça será enfatizada como o elemento fundamental para a boa ação e, conseqüentemente, a liberdade da vontade. Apesar de já ter trabalhado em obras anteriores ao período antipelagiano, Agostinho enfatiza nestas obras que após o pecado original, a vontade não tem mais condições de ser livre, apesar do livre arbítrio da vontade continuar a querer o bem ou o mal.

Através do arcabouço cristão, Agostinho precisa dar conta de uma “imperfeição” da faculdade da vontade, criatura como todas as coisas criadas. Ou se coloca a culpa no criador (possibilidade excluída), ou se propõe outra solução. Esta outra solução nos possibilitou pensar uma teoria para a faculdade da vontade em Agostinho. Assim, pode-se finalizar este trabalho fazendo uma síntese das posições de Agostinho encontradas ao longo deste trabalho:

- a) Deus existe.
- b) Deus é o criador de todas as coisas.
- c) A vontade é uma criatura de Deus.
- d) A vontade, faculdade diferente da razão e do desejo, é criada com o livre arbítrio e livre.
- e) O livre arbítrio da vontade é possibilidade de escolha.
- f) A liberdade da vontade é poder efetivar a boa escolha.
- g) Há o evento do pecado original.
- h) A vontade, após o pecado original, continua a existir.
- i) O livre arbítrio, após o pecado original, permanece como possibilidade de escolha.
- j) A vontade, após o pecado original, não consegue ser mais livre de maneira autônoma.
- k) A vontade, após o pecado original, também faz aquilo que não quer, pois, permanece presa ao hábito, que se transforma em necessidade (segunda natureza).
- l) A vontade, após o pecado original, necessita de uma ajuda externa para retornar ao seu modo de ser.
- m) A ajuda externa concedida à vontade se chama graça, e é concedida pelo criador, de maneira oculta (sobrenatural).
- n) Com a graça a vontade volta a ser livre, e é capaz de retornar ao seu fim (Deus).

Depois de todo este percurso, pode-se perceber o quão pretencioso fora este trabalho. Pois, ao propormos uma teoria da vontade em Agostinho, inevitavelmente,

tivemos que tocar na questão da graça. Talvez o problema mais complexo dentro do cristianismo seja, justamente, a relação entre vontade e graça. É claro que não resolvemos esta questão, mas esperamos que nosso trabalho seja um ponto inicial para se enfrentar esta e outras diferentes questões que ele suscitou.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

AGUSTIN, SAN. *Actas del proceso contra Pelagio*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Gregorio Erce Osaba. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1952, v. 9, pp. 674-779. Edición bilingüe.

_____. *Del alma y su origen*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, v. 3, pp. 761-972. Edición bilingüe.

_____. *La Ciudad de Dios*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Jose Moran. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1958, v.16-17. Edición bilingüe

_____. *De la correccion y de la gracia*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Vicorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. 6, pp. 119-222. Edición bilingüe.

_____. *De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de P. Téofilo Prieto. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v.4, pp. 237 451. Edición bilingüe.

_____. *Las Confesiones*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Anjel Custodio. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1955, v. 2, pp. 731. Edición bilingüe

_____. *Contra las dos epístolas de los pelagianos*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Gregorio Erce Osaba. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1952, v. 9, pp. 455-671. Edición bilingüe.

_____. *Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1952, v. 9, pp. 1-188. Edición bilingüe

_____. *Del don de perseverancia*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Toribio de Castro. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. 6, pp. 571-671. Edición bilingüe.

_____. *Del espiritu y de la letra*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Emiliano Lopes. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. 6, pp. 673-811. Edición bilingüe.

_____. *De la gracia de Jesus Cristo y del pecado original*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. 6, pp. 303-459. Edición bilingüe.

_____. *De la gracia y del libre albedrio*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Geraldo Henrique de Vega. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. 6, pp. 223-301. Edición bilingüe.

_____. *Del Libre Arbitrio*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de P. Evaristo Seijas, o.s.a. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, v. 3, pp. 236-521. Edición bilingüe.

_____. *De los méritos y perdón de los pecados y sobre el bautismo de los infantes*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1952, v. 9, pp. 185-453. Edición bilingüe.

_____. *De la naturaleza y de la gratia*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Emiliano Lopes. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v.6, pp. 813-953. Edición bilingüe.

_____. *La perfección de la justicia del hombre*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción Teodoro Calvo Madrid. Madrid: La Editorial Católica/ BAC. Texto *on line* disponible em http://www.augustinus.it/spagnolo/perfezione_giustizia/index2.htm. E seu respectivo texto latino *De Perfectione Iustitiae Hominis on line* disponible em http://www.augustinus.it/latino/perfezione_giustizia/index.htm.

_____. *De la predestinacion de los santos*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v.6, pp. 461-567. Edición bilingüe.

_____. *Replica a Juliano*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción P. Luis Arias Álvarez. Madrid: La Editorial Católica/ BAC. Texto *on line* disponible em http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_giuliano/index2.htm. E seu respectivo texto latino *Contra Iulianum on line disponible em* http://www.augustinus.it/latino/contro_giuliano/index2.htm.

_____. *Replica a Juliano, obra inacabada*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1985, v. 36. Edición bilingüe.

_____. *Soliloquios*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. 3 ed. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v.1, pp. 489- 614. Edición bilingüe.

_____. *De la vida feliz*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v. 1, pp. 615-672. Edición bilingüe.

AUGUSTIN, San. *Mélanges doctrinaux / texte de l'édition bénédictine, introductions, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet*. Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1952, v.10, Introduction, pp. 383-409. Édition latine et française.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALFLATT, Malcolm E. *The Development of Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*. in: *Revue des Études Augustiniennes*, Vol.XX, n° 1-2, 1974, pp. 113- 134.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: Vol 1 – Querer*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 273.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. Col. Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

ARMAS, Fr. Gregório, O. R. S. A., *Teologia agustiniana del pecado*. in: *AVGVSTINVS*, Vol. I, 1956, pp. 169-186.

BABCOCK, William, S. *Augustine on Sin and Moral Agency*. in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, pp. 87-113.

BEIERWALTES, Werner *Regio beatitudes. Il concetto agostiniano di felicità*. in: Milano: Vita e Pensiero, 1995, p.

BRACHTENDORF, Johannes, *Confissões de Agostinho*. Trad.Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 318.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro e São Paulo: Ed. Record, 2005, p. 669.

CARNEY, Frederick, S. *The Structure of Augustine's Ethic*. In: BABCOCK, William (ed.). *The Ethics of St. Augustine*. Atlanta: Sholars Press, 1991, pp. 11-37.

CLARK, Mary T. *Augustinian Freedom*. in: *AVGVSTINUS* n° 39, 1994, , pp.123-129.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 390.

DIDIER, J.C. *Sant Augustin et le baptême des enfants*. in. *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. II, n° 1-2, 1956, pp. 109-129.

DODARO, Robert. *Sacramentum Christi: Agustín sobre la Cristologia*. Trad. Mateo Blásquez in: AVGVSTINVS vol. 40, 1995, pp.87-93.

EBOROWICZ, Wenzeslas. *Quelques remarques sur le Contra Iulianum de Saint Augustin*. in: AVGVSTINVS, vol. 12, 1967, pp. 161-164.

FAIRWEATHER, E. R. *St Augustine's interpretation of infant baptism*. in: Augutines Magister 2, 1954, pp. 897-993.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2007, p. 542.

HARRISON, Simon. *Do we have a will? Augustine's way into the will*. in: MATTHEWS, Gareth B. (ed.). *The Augustinian tradition*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1999, p. 195-205.

HOMERO, *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 572.

HOLTE, Ragnar. *Beatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, p. 435.

HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética*. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (NO PRELO).

KENT, Bonnie. *Augustine's ethics*. in: STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 205-233.

LAVENDER, E. *Evolución del pensamiento pelagiano. Un movimiento ascético de finales del siglo IV em Roma*. Trad. M. A. Eguílaz. in: AVGVSTINVS 40, 1995, pp. 179-186.

LÖSSL, Josef, *De Peccatorum meritis et remissione y De Spiritu et littera: Su dependencia respecto a De Libero Arbitrio y a De Diversis quaestionibus ad Simplicianum* in : AVGVSTINUS n° 45, 2000, pp.109-146.

MARTINETTO, Giovanni. *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*. in. Revue des Études Augustinienne, V. XVII, n° 1-2, 1971, pp. 83- 117.

McNAMARA, Marie Aquinas. *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: The University Press, 1958, p. 231.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres, *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.378.

PICH, Roberto. *Agostinho sobre justiça e paz*. in BAVARESCO, Agemir (ed), *Filosofia, Justiça e Direito*. Pelotas: Educat, 2005.

_____, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. in: *Veritas*, V. 50, n° 2, junho, 2005, pp. 175-206.

_____, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. in: *Veritas*, V. 50, n° 3, junho, 2005, pp 139-157.

PLATÃO, *Protágoras*. tradução, introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999, p. 182.

_____. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 419.

PLINVAL, George de. *Determinisme et Liberte chez Saint Augustin* in. *Revue des Études Augustinienne*, Vol. I, n° 1-2, 1959, pp. 345- 378.

_____. *La reistencia a lo sobrenatural. Palgianismo, humanismo, ateísmo*. Trad. Victorino Capanaga. in: *AVGVSTINVS* vol. I, 1959, pp. 581-600.

_____. *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélagé?* in. *Revue des Études Augustinienne*, V. XIX, n° 1-2, 1973, pp. 158-162.

REDANÒ Ugo, *El problema de la libertad: de San Agustín a Heidegger*. Trad. Fr. Luis Garayoa in: *AVGVSTINVS*, n° 5, 1960, pp.191-206.

REIS, Émilien Vilas Boas. *O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução*. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (dissertação), p. 105.

RIGBY, Paul. *Uso agustiniano de universales narrativos en el debate sobre la predestinación*. trad. José Anoz. in: *AVGVSTINVS*, vol. XLVIII, 2003, pp. 215-228.

RODRIGO, Jose. A. Galindo. *Doctrina Agustiniana acerca de la voluntad*. in: *AVGVSTINVS*, vol. XVII, 1972, PP. 337-355.

_____. *Libertad y Libre Albedrio en San Agustín*. in: *AVGVSTINVS*, vol. XXXI, 1986, pp. 343-355.

_____. *La libertad como autodeterminacion en San Agustin*. in: *AVGVSTINVS* vol. 35, 1990, pp. 299-320.

RUBIO José. *Introducción a la teología Del pecado em San Agustín* in: *AVGVSTINVS* vol. 09, 1964, pp. 49-54.

SAGE, Athanase, *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce* : in. *Revue des Études Augustinienne*, vol. VII, n° 1, 1961, pp. 17- 34.

_____. *Le Les deux temps de grâce* : in. *Revue des Études Augustinienne*, vol. VII, n° 3, 1961, pp. 209- 230.

_____. *Peché origel. Naissance d'um dogme*. In: *Revue des etudes Augustinienne*. vol. XIII, n° 3-4, 1967, pp. 211-248.

_____. *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430* : in. *Revue des Études Augustinienne*, vol. XV, n° 1-2, 1969, pp. 75- 112.

STUMP, Eleonore, *Augustine on free will*. in: *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge: Cambridge University, 2001, pp. 124-147.

THONNARD, François-Joseph. *La prédestination augustiniennne et línterprétation de O. Rottmanner*. : in. *Revue des Études Augustinienne*, Vol. IX, n° 3-4, 1963, (pp. 259 - 287).

_____. *La notion de liberté en philosophie augustiniennne*. in: *Revue des etudes augustiniennne*, Vol. XVI, 3-4, 1970, pp. 243-270.

VERGEZ, Andre. *San Agustín y la Filosofia Cristiana*. in: *AVGVSTINVS*, vol. XIX, 1974, pp. 03-19.

WEISMANN, F.J. *The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics*. in: *Revue des Études Augustinienne*, vol. XXXV, 1989, pp. 104- 119.

WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.246.