

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**



Tese de conclusão de curso

***Iustitia et Misericordia* – o conceito de justiça na obra de  
Santo Agostinho**

Matheus Jeske Vahl

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2019

Matheus Jeske Vahl

***Iustitia et Misericordia* – o conceito de justiça na obra de  
Santo Agostinho**

Texto apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como pré-requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2019

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação na  
Publicação

V127i Vahl, Matheus Jeske

*Iustitia et misericordiae – o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho* / Matheus Jeske Vahl ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas, 2020.

291 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Justiça. 2. Deus. 3. Mal. 4. Castigo. 5. Graça. I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 189

Matheus Jeske Vahl

*Iustitia et Misericordia* – o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa:

Banca Examinadora:

.....

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (Orientador)

Doutor em .....pela Universidade.....

.....

Prof. Dr. ....

Doutor em .....pela Universidade.....

.....

*Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso (Lc 6, 36)*

## Resumo

VAHL, Matheus J. *Iustitia et Misericordiae – o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho*, 2019, 291f. Tese (Doutor em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

O conceito de justiça no pensamento de Santo Agostinho tem na sua base o princípio platônico que reza ser a justiça “dar a cada um o que lhe compete com sabedoria e harmonia”. Em Agostinho esta ideia é pensada sobre a perspectiva cristã que pressupõe a presença e a ação de Deus na Ordem. Neste horizonte o problema do mal, concebido pelo autor como um tema de caráter moral, torna-se uma questão de primeira ordem no desenvolvimento do conceito de justiça. Agostinho entende que o mal não é uma natureza metafísica que se assemelha a Deus ou a qualquer criatura, mas uma disfunção da realidade criada que decorre de uma desordem na ação dos seres livres, pelo que eles são justamente punidos e recebem a devida pena. Todavia, isto não os impede de viver na Ordem enquanto pecadores; Deus, portanto, integra o mal na Ordem preservando a natureza, ainda que maculada, dos pecadores. A pena decorrente da punição na queda dos primeiros homens se torna a marca definidora da situação moral dos indivíduos humanos na história. Uma condição débil e fraca, especialmente para realizar a virtude. Para tanto eles precisam ser ajudados por Deus, o que ocorre mediante a ação da graça. Ela é um ato livre de Deus que perdoa os seres humanos do mal de pena que limita sua natureza para a virtude, permitindo que com liberdade eles possam vislumbrar a justiça como uma virtude factível na realidade humana. Assim, a justiça, em Agostinho, pressupõe sempre um dom de Deus. Sua plenitude, a *vera iustitia*, está para o homem como meta, como horizonte a ser buscado na fé e na perseverança das boas obras, e não como mérito de suas próprias forças.

**Palavras chave:** Justiça; Deus; Mal; Castigo e Graça

## Abstract

VAHL, Matheus J. *Iustitia et Misericordiae – the concept of justice in work of the St. Augustine*, 2019, 291f. Tese (Doutor em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

The concept of justice in St. Augustine's thought is based on the platonic principle that justice is "to give to each one what is his wisdom and harmony". In Augustine this Idea is thought about the cristian perspective that presupposes the presence and action of God in the Order. In this horizon the problem of evil, conceived by the author as a moral tematic, becomes a first order issue in the development of the concept of justice. Augustine understands that evil is not a metaphysical nature thar resembles God or any creature, but a disfunction os created reality that stems from a disorder in the action of free beings, so they are rightly punished and given the proper penalty. However, this does not prevent them from living in the Orderas sinners; God, therefore, integrates evil into the Order by preserving the even tarnished nature of sinners. The penalty resulting from the punishment of the fall of the first men becomes the defining mark of the moral situation of human individuals in history. A weak condition, especiality for realizing virtue. For this they need to be helped by God, which occurs throught the action of Grace. It is a free act of God forgiving human beings of the evil of pity that limits their nature to virtue, allowing them to freely view justice as a feasible virtue in human reality. Thus the justice in Augustine always presupposes a gift from God. Its fullness, vera iustitia, is for man as a goal, as a horizon to be sought in the faith and perseverance of good works, and not as the merit os his own strenght.

**Keywords:** Justice; God; Evil; Punishment; Grace

## Lista de Abreviaturas e Siglas

### Abreviaturas das obras de Santo Agostinho

**Sol.** *Soliloquia*: Solilóquios

**De lib. arb.** *De libero arbitrium*: O Livre Arbítrio

**Conf.** *Confessionis*: Confissões

**Trin.** *De Trinitate*: A Trindade

**De Civ. Dei.** *De Civitate Dei*: A Cidade de Deus

**De Cat. rud.** *De Catechizandis rudibus*: Instrução aos catecúmenos

**De Doc. christ.** *Da Doctrina christiana*: A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.

**De div. quaest. Oct.** *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*: 83 Questiones Diversas (em espanhol).

**De Gen. man.** *De Genesi contra manichaeos*: Comentário ao Gênesis (contra os maniqueus)

**De Gen. ad lit.** *De Genesi ad litteram*: Comentário ao Gênesis (literal)

**De Gen. ad lit. imp.** *De Genesi ad litteram imperfectus liber*: Comentário ao Gênesis (incompleto)

**De Ord.** *De Ordine*: A Ordem

**Trac. Ioh.** *Tractatus in Iohannis euangelium*: Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João.

**De Bea. Vita** *De Beata Vita*: A Vida Feliz

**De Fide et Sim.** *De Fide et Simbolo*: A Fé e o Símbolo

**Exp. Epis. Rom.** *Expositio in Epistolam ad Romanos Inchoata*: Exposição sobre la Epístola a los Romanos (em espanhol).

**De Nat. et Boni** *De Natura et Boni*: Sobre la naturaleza bel Bien (em espanhol)

**Contra Acad.** *Contra Academicos*: Contra los academicos (em espanhol)

**De Vera Rel.** *De Vera Religione*: A verdadeira religião

**De Dua Ani** *De Duabus Animus*: Las dos Almas (em espanhol)

**Contra Epis. Fund.** *Contra Epistulam quam vocant fundamenti*: Réplica a la carta llamada "Del Fundamento" (em espanhol).

**Contra Sec.** *Contra Secundinum liber*: Respuesta a Secundino (em espanhol)

**De Mor. Ecl.** *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*: De los Costumbres de la Iglesia Católica y de los Costumbres de los Maniqueos (em espanhol).

**Enc.** *Enchiridion*: Enquiridion (em espanhol)

**De Mus.** *De Musica*: La Musica (em espanhol)

**De pec. mer.** *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*: De los méritos y perdon de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes (em espanhol).

**De Cont.** *De Continentia*: De la Continencia (em espanhol).

**De cor. et gratia.** *De correptione et gratia*: De correccion y de la gracia (em espanhol)

**De gratia Christi.** *De gratia Christi et De peccato originali*: De la gracia de Jesu Cristo y del pecado original (em espanhol)

**De gratia et lib.** *De gratia et libero arbitrio*: De la gracia y del libre albedrio (em espanhol)

**De perf. iust. hom.** *Perfectione Iustitiae Hominis. Sanctis Fratribus et Coepiscopis Eutropio et Paulo*: La Perfezione della giustizia dell'uomo: Agostino ai Santi Fratelli e Vescovi Eutropio e Paolo (em italiano).

**De div. quaest. ad. Simp.** *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*: Sobre diversas cuestiones a Simpliciano (em espanhol).

**De nat. et gracia.** *De natura et gracia*: De la naturaleza y de la gracia (em espanhol).

**De urbis.** *De urbis excidio*: Sobre a destruição da cidade de Roma.

**De spi et lit.** *De spirito et littera*: Do espírito y de la letra (em espanhol).

**Im. anima** *De Immortalitate animae*: Sobre la Inmortalidad de la anima (em espanhol)

**De quant. ani.** *De quantitate animae*: Sobre a potencialidade da alma.

**Sem.** *Sermo*: Sermones (em espanhol).

**Ep.** Cartas

**Psalm.** *In Psalmorum enarrationes*: Enarraciones sobre los Salmos (em espanhol).

**De Pred. sanc.** *De praedestinatione sanctorum*: De La Predestinación de los sanctos (em espanhol)

**Persev.** *De dono perseverantiae*: Del don de la Perseverancia

## **Abreviaturas bíblicas**

**Gn** Livro do Gênesis

**Js** Livro de Josué

**Rm** Carta de São Paulo aos Romanos

**Gl** Carta de São Paulo aos Gálatas

**Fil** Carta de São Paulo aos Filipenses

**1Cor.** 1ª Carta de São Paulo aos Coríntios

**2Cor.** 2ª Carta de São Paulo aos Coríntios

**Jo** Evangelho de São João

## **Abreviaturas de outras obras filosóficas e literárias**

**Il.** *Ilíada* – Homero

**Prt** . *Protágoras* – Platão.

**Aen.** *Eneida* – Virgílio

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	13
<b>Capítulo I – Ordem e Justiça no pensamento de Agostinho</b> .....	21
1.1. Considerações sobre a influência do neoplatonismo e do estoicismo na formação do conceito de Ordem em Agostinho.....	23
1.2. A formulação do conceito agostiniano de Ordem em <i>De Ordine</i> e a justiça divina na “Solução de Mônica”.....	37
1.3. A Ordem e a justiça na perspectiva do criacionismo em Agostinho.....	56
<b>Capítulo II – A presença do mal na Ordem como um problema de natureza moral</b> .....	74
2.1. A origem do mal – a questão da responsabilidade moral.....	77
2.2. Ontologia da consciência moral – o mal como corrupção da natureza.....	98
2.3. Verdade e liberdade – o paradoxo da vontade na formação da consciência moral.....	110
<b>Capítulo III – A justiça divina na economia da queda – o pecado original e a origem dos conceitos de culpa e castigo</b> .....	123
3.1. A queda do primeiro homem – o mal entra na realidade humana.....	130
3.2. Economia da queda – a condição humana após o pecado.....	150
3.3. A justiça divina na pena de Adão.....	170

<b>Capítulo IV – A justiça divina na economia da graça – a redenção humana.....</b>	<b>191</b>
4.1. A graça na consciência do homem pecador – o reconhecimento da culpa e a iluminação da mente.....	199
4.2. A misericórdia divina à humanidade decaída – da lei das tábuas à lei da caridade – a graça como ajuda à inteligência.....	223
4.3. A justiça no problema da relação entre natureza, liberdade e graça – a ajuda à vontade.....	240
<b>Conclusão.....</b>	<b>263</b>
<b>Referências.....</b>	<b>268</b>

## Introdução

“*Justiça é dar a cada um o que lhe compete de forma sábia, harmônica e feliz*”. Uma das ideias mais importantes da filosofia moral da antiguidade, este princípio aparece inúmeras vezes no texto de Agostinho quando o autor trata o conceito de justiça. Sua compreensão nos reporta especialmente a Platão, mais especificamente à *República*. Nesta obra o ponto principal de sua argumentação reza que existem na alma e na cidade os mesmos elementos, a saber, o elemento apetitivo, o elemento sensitivo e o elemento racional; o seu equilíbrio ou desequilíbrio conduz à justiça ou injustiça. Nesta teoria há claramente uma relação direta entre o âmbito moral que compete à interioridade da alma e o âmbito político que corresponde à ação concreta dos indivíduos, algo que se repete no pensamento agostiniano.

Platão entende que na alma humana há uma hierarquia ontológica entre as partes, pela qual a dimensão racional deve ordenar devidamente as dimensões sensitiva e apetitiva da alma. Em sua visão somos capazes de agir de forma moralmente justa na realidade apenas quando conseguimos atingir a harmonia interna do ser. Assim, na *polis*, tal como na natureza da alma, os homens deveriam exercer suas funções de acordo com sua aptidão racional. Portanto, a realidade só tem o seu justo equilíbrio garantido quando na cidade como na alma a parte racional do ser garante que haja harmonia, equilíbrio e ordem, pelo que os homens podem vislumbrar a felicidade. Em última análise, a justiça se realiza por um princípio racional que ordena cada uma das partes a seu fim, tanto no plano interno como externo da ação humana.

O conceito platônico de justiça distributiva é igualmente desenvolvido por Aristóteles no quinto livro de sua *Ética a Nicômaco*, todavia, aprofundado à luz de outro sentido de justiça que também faz eco no pensamento agostiniano, a saber, o

de justiça corretiva. Esta é empregada quando um ato de injustiça é realizado e um desequilíbrio na distribuição dos bens e na harmonia da realidade é gerado. Realiza-se aí um ato de correção e/ou punição tendo em vista o restabelecimento da justiça em nível universal. Trata-se de um princípio que se fará presente no texto de Agostinho já em *De Ordine*, porém, com mais nitidez em sua reflexão acerca da queda adâmica e seu castigo, e na teoria da graça propriamente dita.

É quase certo que Agostinho não tenha lido diretamente o texto platônico, tampouco o aristotélico, ele aprendeu os princípios básicos destas teorias em sua formação intelectual bastante devedora em diversos aspectos da tradição filosófica grega. Especialmente em seus primeiros escritos onde a perspectiva de busca pela harmonia racional da interioridade anímica como princípio de toda vida moral é bastante forte, a teoria platônica faz eco. Agostinho não nega sua contribuição, porém, do ponto de vista do conteúdo e do resultado, há uma questão que claramente marca a identidade de seu pensamento. Agostinho é um autor cristão, e sobre a base de sua reflexão está a ideia de que a noção de justiça precisa ser compreendida, antes de tudo, com referência à relação de Deus com sua criação.

Em coerência com a lei eterna cuja origem está em Deus que a condição de cada indivíduo na Ordem se define e que a qualidade da ação de cada ser na realidade deve ser aferida. Sob o fundamento racional e natural dos princípios éticos e políticos da ação humana, Agostinho pressupõe a presença e a ação de Deus. A partir deste fundamento ontológico que todo e qualquer princípio de justiça passa a fazer ou não sentido. Em visão agostiniana Deus não é um ser alheio à ação moral dos homens, ao contrário, é alguém que participa dela. Em Agostinho Deus é visto como um ser intencional e ativo no mundo, enquanto o homem goza do privilégio e da responsabilidade de ser-lhe imagem e semelhança. Portanto, é com referência ao nível de assimetria entre Deus e o homem e, sobretudo, quanto ao projeto intentado por Deus para a humanidade, que ele irá aferir a qualidade moral da ação humana, a saber, seu nível de justiça ou injustiça, bem como a qualidade dos princípios morais e políticos que organizam a prática humana. Isto está presente em sua obra já nos escritos de Cassiciaco, onde ele compreende que a justa ação moral é aquela que está em coerência com a lei em que o ser divino dispõe a Ordem da realidade.

Já aí, na primeira fase de sua obra, a visão de Agostinho sobre a justiça está diretamente ligada às consequências da instabilidade da liberdade humana, nomeadamente à presença do mal na Ordem. Ele precisa explicar se o mal faz parte dela ou não. Se fizer é necessário, o que compromete sua visão tanto sobre a bondade de Deus quanto acerca da liberdade humana; a realidade seria tomada de um aspecto trágico já que o mal seria inevitável nela. Se não, Agostinho teria que admitir a existência de uma realidade exterior à Ordem, o que lhe levaria a concordar com um dualismo metafísico próprio das religiões materialistas onde se destacava o maniqueísmo. Ele entende o mal primeiramente como uma questão que pertence ao plano do *fazer*, ou seja, o mal não é uma substância que integra a realidade, nem uma força divina que lhe sobrepõe, ele decorre de uma operação deficiente dos seres livres que gera consequências sobre a realidade humana. Elas são integradas por Deus à Ordem de forma justa, contudo, não possuem origem nela, nem lhe subjugam. Integrar o mal na Ordem significa contemporizar estas consequências e buscar a superação destas falhas no interior da alma humana. A partir daí a virtude da justiça como um bem capaz de garantir a melhor harmonia possível na realidade começa a ser pensada por Agostinho.

Em *De Ordine* a questão é resolvida com a perspectiva apontada na “Solução de Mônica”: o mal nasce na Ordem porque é fruto da livre ação de um ser criado, portanto, não faz parte dela em essência, isto é, em caráter necessário, apenas circunstancial. O mal está na Ordem porque é nela integrado por Deus, que dele expulsa seu primeiro autor – o anjo decaído, todavia, preserva o homem, que seduzido é responsável pela presença e propagação do mal na história. Eis um primeiro ponto em que misericórdia e justiça se encontram em Agostinho. Neste diálogo duas correntes filosóficas da antiguidade são decisivas na estrutura de sua argumentação, a saber, o estoicismo e o neoplatonismo. Agostinho deve muito de seu pensamento ao estoicismo, contudo, percebe nele ao menos um grande e decisivo problema: os estoicos identificam Deus com a razão da Ordem e deduzem dela o seu princípio, compreendendo a realidade num movimento cíclico, um entendimento que vai fortemente de encontro à noção criacionista de temporalidade que trabalha sempre com a ideia de alteridade entre Deus e o mundo criado. Por não possuí-la o pensamento estoico também não abre a Agostinho a condição de pensar a liberdade humana e sua responsabilidade com a amplitude que a visão

cristã Ihe permite, na medida em que a referência na relação com Deus. A elucidação desta relação requer a superação do que ele chamou de “linguagem materialista”, própria do maniqueísmo, exatamente o que ele encontra na filosofia neoplatônica de Plotino – a possibilidade não apenas de falar acerca da substância espiritual de Deus e da alma, mas, também, a de compreender o mal num registro diferente.

Nos escritos antimaniqueus Agostinho começa a desenvolver este horizonte. Demonstra que se não pertence à Ordem o mal não possui “ser” porque sua origem é da ordem do “fazer”, cujo fundamento está no livre arbítrio dos seres racionais. É pela ação de um ser angélico que o mal acontece na Ordem, e pela ação do ser humano que ele entra na realidade temporal. O que nasce por estes atos Agostinho chama de mal, contudo, ele não é algo substancial, mas corrupção da natureza do ser criado que passa a sofrer uma diminuição ontológica, em síntese, a diminuição de sua liberdade. Assim, o mal pode ser integrado por Deus na Ordem sem que isto o torne um ser injusto; primeiro porque o mal não altera substancialmente a realidade, e segundo porque é somente sobre o homem enquanto responsável por sua presença na história que recai a justa pena. Por isso, a reflexão sobre o mal deixa de ser para Agostinho apenas um problema metafísico no sentido de mostrar e definir sua substância, para se tornar primordialmente uma questão moral onde o objetivo é esclarecer como ele acontece e quais suas consequências na criação.

Agostinho busca entender a causa do fenômeno do mal recorrendo a uma interpretação histórico-alegórica da queda adâmica descrita no livro do Gênesis. Nesta perícopé está a descrição do homem criado para viver livremente em harmonia consigo e com o meio em que estava inserido, o que se sustentava por sua obediência à regra que Ihe garantia a vida em paz. Seduzido pelo mal, em um ato de soberba, o homem desobedece à lei, comete o pecado, do que Ihe advém o cumprimento da justiça por parte de Deus com o castigo – a graça que Ihe protegia do mal é retirada; ele é expulso do paraíso onde vivia em paz e com liberdade. Na queda adâmica Agostinho encontra algo além de uma descrição factual da “origem do mal”. Ali está demonstrado para ele como o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, “torna-se mal”. Externamente ele é seduzido por uma forma de tentação que toma de assalto suas paixões, perverte sua consciência e falseia-Ihe a realidade. Internamente ele é tomado pela soberba de quem acredita ter um

poder maior do que de fato tem, e que igualmente acredita poder se tornar algo que está aquém de sua forma original. Assim Adão diminui-se e é justamente punido perdendo a plenitude do “maior bem” de seu ser – a liberdade.

Mais do que a origem do mal, no Gênesis, para Agostinho, está o advento da natureza humana que vive na história. Ela descende do homem pecador e castigado – Adão. Sua liberdade é limitada não apenas pelas regras da lei e por sua condição histórica, mas, sobretudo, pela experiência que faz internamente da desordem na relação entre corpo e espírito, vontade e inteligência. A prática das virtudes, inclusive da justiça, torna-se ao homem pecador grande desafio, pois além de assumi-las em seu horizonte moral, ele precisa superar os entraves decorrentes de seu pecado e do castigo. A existência moral dos descendentes de Adão é marcada pela experiência da culpa e pelo sofrimento da pena, que se traduz na ignorância com respeito à sua origem e na dificuldade para viver em paz consigo. A tomada de consciência da incapacidade de sua natureza é um primeiro e importante passo para que ele consiga recuperar sua condição na Ordem. Sem dúvida encontramos em *Confesiones* uma descrição profunda e detalhada disto. Ali vemos que o passo decisivo para tanto não pode ser dado apenas pelo homem – precisa de uma ação divina capaz de superar a realidade marcada pelo pecado. Se o homem não for ajudado ele não possui, em si mesmo, a força necessária para recuperar sua liberdade. Eis o ponto de partida da doutrina da graça na obra agostiniana. Aqui o conceito de justiça passa a ser compreendido junto a uma virtude cuja origem está em Deus – a misericórdia.

Quem ajuda o homem é o próprio Deus. Primeiro com a Lei cuja finalidade é evitar a continuidade do pecado e a aniquilação total de seu ser. A lei moral se torna um tormento interior para o homem porque ainda que lhe indique o caminho virtuoso a ser seguido, não recupera sua natureza que está comprometida pelo pecado, por isso a necessidade da graça. Ela é uma ação divina que recupera na natureza do homem exatamente aquele âmbito sobre o qual sozinho ele não consegue atuar; primeiro cuida e protege-lhe contra os assaltos que lhe advêm de uma realidade marcada pela presença do mal, em seguida, recupera as condições de sua natureza para que possa tomar decisões com virtude e crescer no plano do ser vislumbrando a “*vida espiritual*”.

Com a graça imprime-se na consciência e no coração humano o que Agostinho chama de “Lei da caridade”. Com ela o dever moral é cumprido não apenas pelo temor da punição, por vezes sem o entendimento de seu sentido, mas por amor à justiça e seus efeitos, ou seja, trata-se da regra cumprida não por medo da punição, mas com liberdade, sem a soberba de Adão e com a humildade dos justos. Para Agostinho é em Cristo que a graça justificadora vem ao homem. Ele não é apenas um modelo de homem a ser seguido; sua existência é ação de Deus que recupera a liberdade autêntica do homem e lhe ajuda a alcançar a redenção de sua natureza. Na encarnação o natural é assumido pelo sobrenatural em um ato de humildade onde Deus justifica o homem com misericórdia.

Enquanto virtude a misericórdia se expressa na graça como ato gratuito de Deus ao homem; sua finalidade é recuperar a integridade da criação que foi maculada, por isso, não é contrária à liberdade, mas confluenta a ela. Neste mesmo sentido, não tem o peso de uma norma, mas a qualidade de uma virtude que se cultivada no coração humano lhe purifica e assemelha a Deus. A partir do evento da encarnação estabelece-se um paradoxo entre a virtude da humildade negada por Adão e assumida por Deus e o vício da soberba assumido por Adão e negado por Deus; é Cristo que realiza esta inversão abrindo à humanidade um novo horizonte moral. Neste horizonte que Agostinho explicita na economia da graça, entendemos que a misericórdia supera a justiça em suas dimensões punitiva e distributiva, já que no ato de perdão que se concretiza pela ação da graça, Deus redime o homem pecador restaurando suas condições para agir com liberdade em um nível que a lei aplicada com justiça não consegue. Porque é justo Deus pune corretamente o pecado humano, por ser misericordioso vislumbra que o homem redimido pode agir com virtude e de forma justa, se assim ele se dispôr a orientar sua vontade. Logo, corrigindo o que estava em desordem na criação, Deus realiza a justiça em sentido universal e absoluto, e permite ao homem experimentar a condição que lhe era devida na criação e que fora perdida com a queda.

Ao agir na graça Deus não esquece as faltas cometidas pelo homem, não o isenta de um profundo exame de consciência, de fazer a experiência da culpa e de sofrer o castigo no tempo, mas lhe dá a possibilidade, respeitando sua vontade, de recuperar a liberdade para agir com virtude, por isso, não é contrária à justiça, mas a realiza. Restitui ao homem a condição plena de seu ser, não elimina da natureza as

marcas históricas construídas pelo pecado, Ihe dá as condições para que sejam superadas e para que a felicidade possa ser-Ihe um horizonte. A graça não é um determinismo de Deus, se assim ele agisse o pecado não teria por que ter ocorrido, logo, a misericórdia demonstrada na teoria da graça agostiniana não relativiza a justiça, pois não é a todos que redime, mas àqueles que tendo reconhecido sua culpa, podem superá-la. A justificação, ou seja, a realização da justiça por parte de Deus junto com o homem não relativiza nem torna conivente o mal, mas insere-o numa economia de redenção que pressupõe: a pena, a consciência da culpa e a graça medicinal.

Desta feita, a integração do mal na Ordem e, por conseguinte, a justiça em sentido pleno na criação, acontece mediante duas ações realizadas por Deus: (1) a punição do ser infrator que sofre a devida pena de acordo com as regras estabelecidas para se viver na Ordem criada; (2) a redenção do homem pecador, a quem se abre a possibilidade de salvação pela graça, Deus Ihe auxilia, primeiro com a Lei, depois com a graça espiritual em seu interior, para que sendo redimido de sua culpa viva em liberdade na Ordem. Este é o núcleo ontológico em que o conceito de justiça é colocado na obra de Agostinho. Seus desdobramentos no âmbito da qualidade da moral dos homens, ou mesmo da instauração e manutenção das instituições políticas, são consequências das ações tanto de Deus como do homem frente ao fenômeno do mal. Ditas ações não moldam apenas a qualidade de sua relação, mas, sobretudo, seu modo de ser no mundo. Na economia da graça agostiniana Deus não é apenas um juiz onipotente, é também um ser misericordioso que não deixa de ser justo porque reconhece no homem pecador alguém que é merecedor da pena, porém, igualmente capaz de virtude, por isso, necessitado de cuidado.

Não raro a doutrina da graça em Agostinho é vista como um tema de natureza estritamente teológica. O próprio autor define que a graça é uma realidade sobrenatural, seu pensamento de fato se concentra em tratar da ação de Deus sobre a realidade humana. Agostinho aponta para uma referência acerca da definição de justiça que transcende o plano das leis da natureza e da razão, pois o princípio ontológico a partir do qual ele entende a justiça tem origem na relação pessoal do homem com Deus, a saber, uma relação que pode dar origem a uma realidade até então ausente na Ordem como a misericórdia. Semelhantemente ao mal, ela não é

fruto da causalidade natural da Ordem, nasce da deliberação de um ser voluntarioso e intencional que decide perdoar o homem pecador, todavia, ela é uma realidade que contribui à edificação do ser, e quando à Ordem ela é integrada atua em seu crescimento e na redenção dos seres livres, gerando um conjunto de princípios que transformam a forma de se compreender a justiça desde a antiguidade, que não fica mais restrita à noção de equidade.

Para Agostinho, com ou sem pecado, o livre arbítrio da vontade não é uma força absoluta, é sempre referenciado à Ordem em que está a vida do indivíduo humano, seja em seus níveis político, natural ou metafísico, todos fundamentados na Providência e intenção de quem as criou diretamente ou suas condições – Deus. É na ação dele que vemos não ser possível haver justiça fora da Ordem, seja na preservação de sua harmonia com o castigo, no cumprimento da Lei ou em sua reconstrução com a graça. A justiça, portanto, é sempre fruto da ação que garante ao homem a liberdade para que ele possa agir na Ordem com virtude e retidão, sem que o mal atue como um limite sobre sua natureza, tomando-a em uma condição de escravidão.

Para tratar do que foi proposto realizamos uma hermenêutica da obra de Agostinho, respeitando sua sequência histórica e a estrutura dada pelo próprio autor. Focamos nos textos e pontos que convergiram ao tema pesquisado e à perspectiva teórica que empreendemos. Assim, temos clareza de que vários pontos de sua vasta e complexa obra não foram aqui tocados, mas poderão suscitar estudos valorosos. Dada a vastidão de escritos que são frequentemente publicados sobre o autor em diversos centros acadêmicos, selecionamos aqueles que veem nos auxiliando nesta pesquisa e que tocam mais pontualmente nos pontos abordados, respeitando a presença de alguns clássicos já consagrados na pesquisa em Agostinho.

Desta feita, organizamos a exposição dos resultados até aqui obtidos na seguinte sequência: no primeiro capítulo tratamos da argumentação agostiniana na obra *De Ordine* onde o horizonte em que nos propomos tratar o tema é colocado. Também realizamos uma introdutória incursão em alguns pontos básicos acerca da influência do criacionismo em sua metafísica com o auxílio de diversas obras onde o autor trata o tema. O segundo capítulo visa compreender a “ontologia do mal” que Agostinho realiza, em especial em seus escritos antimaniqueus onde ele o

apresenta como uma questão de natureza moral, cuja origem está na imanência da criação e é nela resolvido pela ação de Deus.

O terceiro capítulo trata da primeira ação de Deus frente ao mal que se dá na punição ao ser angélico decaído e a Adão. Tratamos aqui da origem dos conceitos de culpa, castigo e pena de acordo com a interpretação agostiniana dos primeiros capítulos do livro do Gênesis. Concentramo-nos em seus comentários e análises a estes textos onde é exposta a queda adâmica. Por fim, o quarto capítulo trata da segunda ação de Deus frente ao mal – o dom da graça através do qual se realiza a salvação do homem. Neste capítulo olhamos para o modo como o autor vem anunciando e pondo a questão ao longo de sua obra, ainda que encontremos nos escritos que envolvem a polêmica com os pelagianos a forma mais acabada dos conceitos sobre a questão. Além de *Confesiones* e *Ad Simplicianum*, outros dois textos foram cruciais para a perspectiva em que abordamos a doutrina da graça, nomeadamente, *De Espiritu et littera* e *De Natura et Gracia*. Aqui compreendemos que após a experiência de misericórdia feita no ato de perdão realizado por Deus, Agostinho vislumbra uma nova percepção do homem em relação à lei moral, à realidade e a si mesmo. Ela tem seu centro na ideia de salvação, a saber, na ação divina que recupera o homem da situação de pecado para a vida em liberdade.

## Capítulo I – Ordem e Justiça no pensamento de Agostinho

O conceito de justiça na metafísica agostiniana, ainda que deva muito ao pensamento antigo<sup>1</sup> é fruto de uma visão de mundo construída progressivamente a partir da leitura de pensadores do período romano tardio, do pensamento neoplatônico e, especificamente, da sua conversão ao cristianismo. A partir de 386, mesmo que não renuncie à bagagem intelectual de sua primeira formação, Agostinho propõe-se o audacioso desafio de compreender a realidade do mundo e seus mais complexos problemas, tendo como fio condutor o que passa a aprender e pensar acerca do cristianismo. É especialmente a visão de Deus como ser criador, pessoal e em íntima relação com o homem, própria do cristianismo, que faz Agostinho construir um novo significado para conceitos caros à Antiguidade como Ordem e Justiça.

O conceito de Ordem é uma espécie de núcleo em sua metafísica. Por ele o autor explica a realidade do mundo nas relações que a compõem e, sobretudo, a relação do ser divino com suas criaturas, especialmente com o homem, que no cristianismo recebe a distinção de ser visto como “imagem e semelhança” de Deus. Este é um ponto importante para o entendimento do conceito de justiça na obra de Agostinho: ao mesmo tempo em que concebe o homem dotado de liberdade desde sua relação natural com a Ordem do mundo, ele também o toma desde sua relação pessoal com o ser divino que é fundamento desta Ordem. Por isso, o conceito de Ordem ganha em sua obra os contornos de “instância mediadora” das relações ontológicas do homem e é o ponto de partida para o entendimento do tema proposto.

Um melhor entendimento do significado deste conceito no pensamento de Agostinho requer que concentremos nossa investigação em duas das principais

---

<sup>1</sup> A respeito do conceito clássico de justiça do pensamento antigo ver o L<sup>o</sup> I da “*República*” de Platão.

escolas com que o autor teve contato em sua formação, a saber, o estoicismo (*Conf.* III, 4, 7) e o neoplatonismo de Plotino (*Conf.* VII, 9, 13), em meio às quais ele esteve adepto ao maniqueísmo (*Conf.* III, 6, 10) e sua metafísica acentuadamente materialista que permanece no outro lado de sua pena por quase toda vida, pelo que Silva Rosa (1999, p. 71-127) afirma que a construção de seu conceito de Ordem, em larga medida é uma demonstração da impossibilidade da mesma ser pensada no universo materialista dos maniqueus<sup>2</sup>.

Agostinho recebeu a influência do estoicismo em meio à forte cultura literária da Antiguidade que caracterizava sua formação como retor<sup>3</sup>. Foi mediante a leitura de clássicos romanos, sobretudo Cícero, que ele se embrenhou pela primeira vez na procura por uma forma de compreender a Verdade sob a égide da Filosofia. Ainda que tenham sido os textos platônicos que lhe propiciaram uma compreensão mais profunda das Escrituras cristãs<sup>4</sup>, segundo Marrou (1938, p. 17) estas leituras foram as “filosofias” que junto com Plotino permaneceram de modo incontestemente presentes na pena de Agostinho”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Outra fonte igualmente importante seria o “pitagorismo”. Foi empregado fortemente por Agostinho para falar de aritmética, das formas puras da inteligência, sobretudo, nos escritos sobre a alma, mas especialmente em *De Ordine* onde ele “ilustra a superioridade do número, que torna perfeitas todas as coisas criadas. Os números [...], são para Agostinho, a base do universo, mas somente como extensão da suprema racionalidade divina, não como elementos de *per sí* constitutivos do próprio universo” (MORESCHINI, 2008, p. 454). Também importante na formação inicial do pensamento de Agostinho, o maniqueísmo foi deixado de lado aqui em razão de nosso problema principal ser o referencial filosófico em torno do conceito de Ordem.

<sup>3</sup> Sobre a formação retórica dos intelectuais romanos na antiguidade tardia, também chamada de “segunda sofística” ver: Moreschini (2008, p. 20-30). Sobre as influências clássicas no pensamento de Agostinho, especialmente do estoicismo ver MacCormack (2001, p. 708-718).

<sup>4</sup> Trata-se do “*Hortensius*” de Cícero, cuja leitura ele descreve em (*Conf.* III, 8), testemunhando que neste livro ele encontrara muito mais do que a beleza da letra e da eloquência da escrita com que estava acostumado a tratar, mas um apelo à busca por uma sabedoria mais profunda através da Filosofia, que ele encontrará vários anos depois nos círculos de Milão como ratifica Brown (2011, p. 107).

<sup>5</sup> Em sua escrita “surge a cada instante, consciente ou não, a citação ou a reminiscência de Cícero, de Virgílio... É de notar que ele escrevia para um público cúmplice, capaz de reconhecer, de relance, a referência, experimentando cada vez o mesmo prazer ingênuo ou requintado” (MARROU, 1938, p. 18).

### 1.1. Considerações sobre a influência do neoplatonismo e do estoicismo na formação do conceito de Ordem em Agostinho

Em linhas gerais, a principal característica do pensamento estoico a ser resignificada por Agostinho é a concepção da natureza como um “ser vivo” permeado por uma força racional que lhe conduz ordenadamente. Trata-se de uma “razão de características materiais” que apresenta um tom misterioso ao conceber a Ordem da realidade. Na física estoica há uma forte identificação entre a realidade material e a racionalidade que a dispunha em certa ordem, do que decorre que nada, nem mesmo a divindade, pode ser concebida como estando fora desta racionalidade natural e, por conseguinte, da própria causalidade material inerente a ela e à sua mutabilidade. Segundo Torchia (2001, p. 517) no estoicismo que Agostinho encontrara havia a ideia de um monismo em que Deus se identificava com a mente, com a matéria e com o universo como uma totalidade. Estes princípios fundamentam uma cosmologia em que todas as coisas (inclusive Deus) estão submetidas à constante mudança.

Na cosmologia estoica, o mundo, entendido como o universo e tudo o que nele se manifesta, é concebido desde um ponto de vista material onde o ser divino se confunde com o cosmos compreensível e explicável em sua própria ordem natural. Não há nada exterior à natureza material que possa ser tomado como Princípio dela, portanto, na perspectiva estoica, ao procurar um princípio racional para justificar e explicar a ordem da realidade é “necessário deduzir da natureza existente um princípio ativo dotado de imensa força” (SÊNECA, *Quaestiones Naturelles*, II, 8, tradução nossa), ou seja, a natureza contém seu próprio Princípio. Esta metafísica manifesta uma cosmologia cíclica, naturalmente ordenada, inclusive quanto ao aspecto moral. Os estoicos acreditavam no permanente progresso moral do homem, porém, na medida em que ele conseguisse configurar sua alma à perfeição da ordem natural e aprofundar-se no conhecimento misterioso de sua racionalidade.

A metafísica estoica não apresenta uma diferença de substâncias que não seja apenas de grau, por exemplo, entre o corpo e a alma. O universo todo é

material e dividido em diferentes níveis e graus de manifestação<sup>6</sup>, logo, a “Alma do Mundo” é sua própria razoabilidade. Neste universo a causalidade material torna-se a regra preponderante, o que reduz o espaço para se pensar a diferença substancial da alma humana em relação aos outros seres e, sobretudo, a concepção de uma divindade que seja diversa da grande Razão Cósmica que governa a Ordem. Qualquer tipo de “ação demiúrgica”, como a encarnação, fica, portanto, excluída.

Na visão estoica há uma identidade entre a noção de ordem e a de causalidade universal e, dado que a razão do real transcende a esfera da consciência lógica do homem, esta termina por ser entendida como um subconjunto de uma racionalidade mais ampla; logo, a racionalidade humana se reduz a uma função da Razão cósmica. Sob esta perspectiva a condição humana está longe de ser o cume ou o centro do universo, reduzindo-se a uma pequena parcela da *ordo rerum* que em momento algum é tomada como a abertura do cosmos em que tal racionalidade pode ser descortinada. Como demonstra Sêneca<sup>7</sup> perante o desenrolar da lógica de tal razão na Ordem, resta à razão humana tão somente uma atitude de “espanto” e “espera”:

muitos poderes cercam-nos ao supremo *numem* por força e natureza, e nos são desconhecidos [...]; substâncias tão tênues não são apreciáveis aos olhos dos homens, sua majestosa santidade se oculta em profundo retiro para governar seu império [...]. A natureza não se mostra completamente desde logo. Nós seremos iniciados, e estamos ainda às portas do templo (SÊNECA, *Quaestions Naturelles*, VII, 31, tradução nossa).

Diante de um cosmos com feições divinas, o sentido da Ordem é algo frente ao que a razão humana tem de se reconhecer ignorante. De certa forma Agostinho retomará esta perspectiva, todavia, como uma situação em parte natural que motiva o afã do homem a interrogar-se pelo real, mas, especialmente, acidental em função do pecado original<sup>8</sup>. Na cosmologia estoica o homem está naturalmente submetido

---

<sup>6</sup> A necessidade de encontrar uma categoria de pensamento que tome a alma e a divindade como substância espiritual diferente da matéria será várias vezes explicitada por Agostinho ao longo de sua obra como em (*Conf.* VI) e (*Trin.* I), bem como nos primeiros escritos em que trata da origem da alma: *De quantitate anima* e *De immortalitate anima*. Agostinho só conseguirá superar este dilema, enfrentado intensamente na querela com os maniqueus, quando encontrar tal categoria na leitura dos textos platônicos especificamente em Plotino. Sobre isto ver Meagher (1998) e Teske (2006, p. 188).

<sup>7</sup> Ullman (1996, p. 90) considera que em Sêneca encontramos a forma mais acabada do pensamento estóico que se desenvolve no período romano tardio.

<sup>8</sup> Sobre a transformação que Agostinho opera na visão estoica de Ordem com a introdução da ideia de pecado ver Mann (2006, p. 40).

ao transcurso da *fortuna*, que nada mais é do que a consequência do movimento eterno da Alma do Mundo – única responsável pelos fenômenos intracósmicos dentro dos quais está situada a vida humana. “A atividade humana integra-se assim como um elemento a mais da sucessão ordenada das causas, determinada pela Alma do Mundo” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 33). Há, portanto, uma primazia da “natureza cósmica” que configura uma submissão, em grau, da liberdade humana a esta Razão. O ponto chave que marca a diferença entre a noção de liberdade estoica e a visão cristã elaborada por Agostinho é a presença nesta última do Deus pessoal e transcendente do cristianismo, em relação ao qual a vontade livre define não apenas sua direção, mas a qualidade de sua ação, ou seja, a forma como irá se configurar a Ordem, uma ideia ausente na cosmologia estoica.

O que permite a Agostinho pensar a liberdade como origem da responsabilidade moral do homem é a noção de total alteridade entre ele e Deus, algo ausente na metafísica estoica que subjuga a liberdade à causalidade que se alicerça na Alma natural do mundo a qual permanece um mistério em sua essência. Não há como definir para a alma e seu progresso moral, um *télos* que não esteja atrelado a um progresso material e cíclico, marcado pela ausência de uma distinção entre o finito e o infinito e, portanto, de uma alteridade substancial, onde o destino humano possa se definir a partir de sua livre decisão.

Exatamente no seio desta maneira de conceber a Ordem e a realidade que Agostinho crava a pedra angular de sua metafísica – o *Deus transcendente, pessoal e infinito do cristianismo*. Trata-se de um princípio racional, voluntarioso, de substância totalmente diversa de toda a realidade natural, inclusive da alma humana<sup>9</sup>. Deus é um ser pessoal que torna inteligível o que para o estoicismo permanecia mistério, transformando assim a visão sobre o sentido da realidade natural. Ela não é vista como “fim em si mesma”, possui um *télos*, que não é um “Bem” genérico e difuso, é inteligível porque revelado pelo próprio Princípio. Segundo Moreschini (2008, p. 448) o que torna uma filosofia aos moldes do estoicismo inaceitável a Agostinho é a tendência em conceber a divindade desde as

---

<sup>9</sup> Na perspectiva de não conceber a alma humana como não material alguns autores estoicos como Cícero a aproximam de uma substância divina diversa da matéria cósmica. Trata-se de uma concepção que Agostinho rechaça em *De Immortalitate anima*. Sobre este ponto ver: Cary (2000, p. 120).

categorias da imanência reduzindo-o à mutabilidade, o que impede que ela seja fonte de sentido para esta realidade.

“A visão cristã de Deus é um dos grandes conceitos que entram na História da Filosofia Ocidental por uma porta diversa da razão, e que acaba por transformar radicalmente as linhas de seu desenvolvimento” (GILSON, 2006, p. 68). Esta afirmação se refere diretamente à experiência de fé relatada em (Ex 3, 14) e transmitida pela tradição judaica ao cristianismo. Absorvida por Agostinho, ela muda radicalmente sua maneira de descrever o mundo. Este Deus não é o mundo, não é a razão inerente ao mundo, não é nem mesmo sua Ordem, não é a Alma do Mundo, é um Ser totalmente outro a ele que “cria” a Ordem do mundo e, assim, determina-lhe um *télos*. A partir daí que Agostinho se distancia da visão estoica sobre a natureza, bem como, de sua forma de conceber a virtude humana, pois ao tratar dela e, por conseguinte, da justiça que a envolve, o autor a referencia na relação de alteridade entre o homem e Deus, frente a quem o ser humano enquanto livre possui a responsabilidade em grau máximo. Segundo MacCormack (2001, p. 716) é desde este núcleo que a concepção agostiniana de virtude passa a ser pensada de forma diversa do que pensaram Cícero e outros, não como uma disciplina e ordem de uma alma individual e, portanto, uma coisa interior a ela, mas em função de uma meta exterior, que deveria ser desejada e amada como um aspecto e um mandato de Deus.

Em sua metafísica Agostinho se distancia radicalmente do estoicismo, especialmente devido a este “núcleo fundacional”, todavia, além da ética e da Ordem; outros traços de seu pensamento permanecem devedores da tradição estoica ainda que de forma transformada<sup>10</sup>, como os conceitos de *logos* e de *natureza*. Quanto ao primeiro, Agostinho vem a comungar com o pensamento estoico no que diz respeito à ideia de um “*Logos* Divino” como princípio vital e ativo a reger o cosmos, porém, o *logos* agostiniano tem referência no prólogo do evangelho de João.

---

<sup>10</sup> Segundo MacCormack (2001, p. 717), “Agostinho possuía o hábito de refletir de maneira extensa, repetida e intensa sobre temas e conceitos antigos, o que lhe permitiu absorver os legados intelectuais do passado clássico no ato mesmo de transformá-los e modificá-los substancialmente. Entender com precisão a Agostinho, requer que se tenha presente que ele encontrou nos textos clássicos muitos pontos de partida, mas não as conclusões de seus próprios pensamentos”.

A partir da compreensão deste conceito caro à tradição cristã que Agostinho entende estar na razão divina a partir da qual o mundo é criado o sentido último de toda realidade, o qual pode ser compreendido pelo homem em duas vias: primeiro numa reflexão da mente humana sobre si mesma, que enquanto imagem e semelhança de Deus têm uma relação especial de alteridade com o *logos* divino e, em segundo lugar, pela revelação de Deus que lhe traz a Verdade sobre a criação, tanto na história de seu povo (judeu), quanto na encarnação de seu *logos* (Cristo).

Acerca da natureza do mundo há um conceito que define a diferença entre agostianismo e o estoicismo: o criacionismo – que postula uma origem para o mundo, a saber, a intenção criadora de Deus que lhe está como um *télos*, ou seja, o sentido da natureza, seu governo, não pertence a uma Razão que lhe é inerente, mas à razão do ser divino, o que fica patente no conceito de Providência defendido por Agostinho (*De lib. arb.* III, 5, 12-17).

Ainda que os fenômenos naturais sejam fundamentalmente bons, requerem uma regulação por uma lei eterna que se oponha à desordem moral e cósmica. A este respeito, Agostinho redefiniu profundamente a compreensão estoica de providência, a saber, com suas conexões com um fatalismo cego e uma sorte caprichosa [...]. Para Agostinho, a divina Providência está inseparavelmente unida com uma presciência dos atos futuros. Desde este ponto de vista, o que Deus conhece de antemão, deverá suceder necessariamente, mas nunca sob a compulsão de uma necessidade que viole a liberdade humana. Enquanto Deus vê antecipadamente algumas coisas que ocorrem escolhidas livremente pelas criaturas racionais, ele vê antecipadamente outras como resultado necessário de influências causais (TORCHIA, 2001, p. 518, tradução nossa)

Ao conceber o conceito de “Ordem” à luz do Deus cristão entendido como Princípio e condição necessária da existência do próprio mundo, a metafísica agostiniana apresenta uma posição original a respeito do clássico problema do determinismo moral expresso no conceito de fortuna<sup>11</sup>. Com a introdução da noção de Ordem no horizonte de uma teleologia<sup>12</sup>, portanto, de uma apreciação valorativa da própria realidade, Agostinho não nega que ela se apresente na forma de

<sup>11</sup> Agostinho debate-se com o “determinismo” especialmente quando está frente ao maniqueísmo, e é no voluntarismo de Cícero que ele encontra o ponto nevrálgico pelo qual consegue se afastar do determinismo materialista. Para Agostinho “Cícero tem razão, quando afirma nada suceder senão precedido por uma causa eficiente, eliminando a existência do acaso. Entretanto, discorda dele quando diz que, ao afirmar a liberdade do homem, tenha que, necessariamente, negar a providência divina, posto existirem a causa fortuita, a natural e a voluntária” (COSTA, 2002, p. 334).

<sup>12</sup> Sobre a presença de uma perspectiva teleológica na obra de Agostinho ver Gracioso (2012).

fenômenos factuais, contudo, entende que a percepção destes fenômenos não pode ser reduzida a seu mero impacto sobre a sensibilidade, pois, em sua visão, a própria presença deles reclama a interrogação pelo seu *télos*, isto é, da pergunta: para que serve esta realidade? Qual seu valor? Ao tomar esta posição Agostinho olha para a natureza como um ser cujo sentido não está inerente a si, mas que o recebe de “outro ser”, nomeadamente do Deus que a cria. Assim, o interrogar-se acerca da Ordem da natureza implica necessariamente o interrogar-se sobre o Princípio que determina seu *télos*, logo, em Agostinho, falar sobre a Ordem, implica

tomar posição sobre a natureza da causa final. De contrário este domínio imediato de percepção das realidades físicas, o âmbito do *factum*, torna-se completamente irrazoável. Por isso, na perspectiva do Hiponense, se a noção de ordem é entendida como um princípio causal que faz coisas, importa maximamente compreender para que as faz. Sem esta justificação, a atividade da ordem será em si mesma, irracional (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 36).

#### *A leitura dos platônicos: uma filosofia “capaz” de falar de Deus*

Com a leitura do *Hortensius*<sup>13</sup> Agostinho assume a busca pelo ideal antigo de uma vida contemplativa com o apoio da Filosofia, mais tarde, o retiro de Cassiciaco será um prelúdio disso. Pode-se dizer que a busca deflagrada pela leitura da obra de Cícero se “completa” na leitura dos platônicos<sup>14</sup> que lhe dão uma nova percepção da Verdade sobre as Escrituras, uma leitura espiritual, para além da construção literária dos textos<sup>15</sup>. Porém, antes do platonismo, Agostinho teve que

<sup>13</sup> Sobre a “conversão” a que se refere Agostinho em sua leitura de Cícero, comenta Marrou que “embora Agostinho tenha se referido sempre à leitura do *Hortensius* como ao ponto de partida de sua evolução consciente, tal “conversão” à filosofia está, contudo, bem longe de ter dado imediatamente todos os frutos: treze anos decorreriam, cheios de aventuras complexas, morais, intelectuais e religiosas, até o dia em que Agostinho aceitou, com o batismo, conformar também sua vida com rigor ao ideal ascético [...]. Sua cultura filosófica será a de um autodidata. A fim de receber a formação técnica adequada, teria, também sido necessário estudar no Oriente grego, [...] mas infelizmente Agostinho não tivera esta sorte” (MARROU, 1957, p. 20).

<sup>14</sup> Sobre este ponto ver: Moreschini (2008, p. 444) e a descrição que Brown (2011, p. 95-107) realiza de seu encontro com Ambrósio.

<sup>15</sup> Em (*Conf. V*, 13, 23) ao descrever-se ouvindo a pregação de Ambrósio Agostinho diz o seguinte: “ouvira-o com interesse pregar ao povo, não com a intenção com que devia ouvi-lo, mas como que examinando a sua eloquência para ver se correspondia à sua fama, ou se sua fluência era maior ou menor do que dizia, e ficava suspenso das suas palavras, mas sem interesse no conteúdo que eu desprezava, e deleitava-me com a suavidade da linguagem” [texto latino]: *Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris.*

superar a crise do ceticismo, decorrente da insuficiência experimentada na linguagem materialista do maniqueísmo. Em *Contra Academicos* ele apresenta o “cogito agostiniano”<sup>16</sup>, argumento com que refuta o ceticismo defendendo a necessidade de que para haver uma negação da verdade é preciso pressupor-se uma afirmação do pensamento, que não é possível sem uma afirmação do existir e do viver, do que decorre que o princípio cético em sua gênese é contraditório. Com este argumento ele reforça um forte princípio de sua metafísica: a *afirmação da realidade do ser*. Nela a questão a ser respondida não compete apenas ao “ser” da realidade material e natural, mas, também, ao ser do Princípio que é condição de possibilidade da existência da criação. Contudo, Agostinho percebe ser a linguagem filosófica de cunho materialista, insuficiente para descrever o Deus bíblico assumido como Princípio: “querendo pensar no meu Deus, não sabia pensar senão em massas corpóreas – pois nada parecia existir que não fosse assim – essa era a maior e quase única causa do meu erro”<sup>17</sup> (*Conf. V, 10, 19*).

Assim sendo, o primeiro passo a ser dado era assumir que Deus não está limitado ao tempo, nem à mutabilidade que dele decorre, logo, é eterno, infinito e imutável: “em toda a parte estás todo e não estás em lugar nenhum, não és de fato essa forma corpórea, e, no entanto, fizeste o homem à tua imagem”<sup>18</sup> (*Conf. VI, 3, 4*). Será no pensamento de Plotino e da escola neoplatônica que Agostinho encontrará a linguagem para falar da realidade divina. Nos textos platônicos ele encontrou uma coleção de metáforas acerca da visão e da concepção de uma “*realidade espiritual*” e, especialmente em Plotino, a concepção de um intelecto capaz de compreender o mundo em sua totalidade e providência como a pintura e construção de um grande mosaico. Segundo Brown (2011, p. 109) os platônicos milaneses, dentre eles o próprio Ambrósio, deram a Agostinho um tipo de interesse intelectual que o levou a buscar um nível de descoberta e profundidade da natureza, impensável até então para alguém cuja formação devia muito aos maniqueus.

---

<sup>16</sup> Acerca do desenvolvimento deste conceito no conjunto de seu pensamento destaca-se a obra de Bermon (2001).

<sup>17</sup> [texto latino]: *Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset e a máxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.*

<sup>18</sup> [texto latino]: *Sed ubique totus es et nusquam locorum es, non et utique forma ista corpórea, tamen fecisti hominem ad imaginem tuam.*

Dentre os textos platônicos possivelmente lidos por Agostinho o de maior impacto foi Plotino. Este pensador grego ajuda-lhe a ver a Ordem divina no universo como uma mescla de sombras e luzes devidamente dispostas em uma hierarquia que vinculava a realidade do mundo sensorial com o mundo do intelecto<sup>19</sup>. Neste conceito está o ponto chave do encontro de Agostinho com a filosofia de Plotino, porque foi o que lhe possibilitou uma compreensão da substância divina em uma linguagem diferente da linguagem materialista. Lendo Plotino à luz do Novo Testamento que ouvira na pregação de Ambrósio, Agostinho identifica de imediato o conceito de Inteligência do autor grego com o *Logos* cristão, assim como seu conceito de Uno com o Deus cristão<sup>20</sup>: “enquanto nestes livros de variadas formas se insinua a presença de Deus e de seu Verbo”<sup>21</sup> (*Conf.* VIII, 2, 3). A partir daí ele consegue estabelecer um princípio nevrálgico de sua Metafísica da Ordem: a diferença entre os níveis da realidade, nomeadamente, a realidade divina, e os níveis inteligível e material da criação. A realidade divina transcende a realidade criada que estabelece uma relação direta com aquela mediante a especificidade de sua dimensão inteligível, precisamente pela dimensão da alma em que o homem se assemelha a Deus.

Assim, é possível em visão agostiniana falar da Ordem e da realidade criada sem confundi-las com o Princípio divino que as sustenta. Além disso, Agostinho consegue falar da alma humana sem identificá-la com um elemento material ou com um elemento divino. Desde a leitura de Plotino ele passa a vê-la como uma substância incorpórea e inteligível, porém, temporal e pertencente à realidade humana com a peculiaridade de ser semelhante, mas não igual a Deus. “A alma humana, embora dê testemunho da luz, ela própria não é a luz, mas o Verbo, Deus, é que é a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo”<sup>22</sup> (*Conf.* VII, 9, 13).

---

<sup>19</sup> Sobre este ponto ver MacMormack (2001, p. 709-710).

<sup>20</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 444).

<sup>21</sup> [texto latino]: *in istis autem ómnibus modis insinuari Deum et eius Verbum.*

<sup>22</sup> [texto latino]: *et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, ipse est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

A principal contribuição dos textos platônicos a Agostinho está na forma como eles falam da realidade inteligível e da dimensão transcendente da realidade, o que abre caminho para que ele chegue “racionalmente” ao Deus da Bíblia e possa compreendê-lo como Princípio da Ordem<sup>23</sup>. O ponto de partida está na compreensão do Uno em Plotino e na estruturação do mundo que ele apresenta a partir deste conceito.

Agostinho havia pensado ser impossível, por exemplo, pensar em Deus como presente nele e, ao mesmo tempo, separado [...]. Plotino pôde ajudá-lo a sair de seu dilema. Um de seus mais laboriosos tratados fora dedicado a transmitir a ideia de que o mundo espiritual era fundamental para o mundo do lugar e do tempo, embora continuasse distinto dele. Ainda mais importante para Agostinho, Plotino havia afirmado ao longo de todo o texto das *Enéadas* que o poder do Bem sempre mantinha a iniciativa: o Uno fluía para fora, tocando em tudo, moldando e dando sentido à matéria passiva, sem ser violado ou diminuído de nenhum modo. A faceta mais sombria da visão maniqueísta do mundo – a convicção de que o poder do Bem era essencialmente passivo, de que ele só podia suportar a invasão violenta de uma força maléfica ativa e poluidora – foi eloquentemente refutada por Plotino (BROWN, 2011, p. 117).

Plotino apresenta a Agostinho o universo compreendido como um todo contínuo e ativo sem irrupções abruptas e violentas, onde os seres viviam num permanente movimento controlado pela Providência. Tal visão acerca da realidade transforma o mal em uma espécie de guinada para a separação do Ser. A existência dos entes em um contínuo e inteligente movimento pressupunha a ideia de uma Ordem que o garantisse, pelo que o mal consistia exatamente no desdém a esta Ordem que permaneceria provida de sentido, o que igualmente não ocorreria com a parte voluntariosa que dela se afastasse perdendo o contato vital. Agostinho pôde assim compreender a presença do mal na realidade sem precisar assumir que ela fosse sucumbida por ele, e sem precisar admitir qualquer forma de fraqueza no Bem. Explica Brown (2011, p. 118) que o neoplatonismo plotiniano opera uma espécie de deslocamento do centro de gravidade da vida espiritual de Agostinho, ao lhe demonstrar que Deus era totalmente transcendental e de natureza diversa da sua e que isto não significava o princípio da redução de seu ser, mas, ao contrário, o vislumbre do ponto de partida da sua evolução.

Para o pensador alexandrino o cosmos se divide em quatro âmbitos: Uno, *Nous*, Alma e Matéria. O Uno por emanção dá origem ao *Nous* que da mesma

---

<sup>23</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 446).

forma dá origem à Alma e esta por sua vez à Matéria: a Matéria é o último nível da realidade, é inferior em qualidade, porque mais distante do Uno, o qual consiste basicamente em uma mônada que transcende todo o Ser e contém em si tudo o que necessita para existir, não possuindo nenhum tipo de dependência ontológica. Dele emana o *Nous*, mas não temporalmente, por isso, o mesmo goza de sua eternidade ainda que não do seu *status* ontológico. Este *Nous* é semelhante ao Demiurgo platônico e como ele possui a capacidade de compreensão das Ideias, portanto, reúne em si o conhecedor e o conhecido. Neste âmbito o *Logos* torna-se central no sistema de Plotino; ele é uma parte distinta do *Nous*, da Alma e da Matéria, mas não é uma hipóstase separada, pois nele a Alma existe tal como a Matéria de forma arquetípica. Desta forma a alma possui dois níveis: um conectado com o *Nous* e outro conectado com a natureza. Posto que as almas individuais derivam da Alma do Mundo, mantêm assim memória do *Nous*. Desta relação depende a capacidade delas de voltarem a se conectar com a perfeição do Uno. Isto só pode ser feito mediante uma meditação filosófica que inclui uma prática ascética como forma de vida, algo até certo buscado por Agostinho desde Cassiciaco e até mesmo em sua *Regula Vita*<sup>24</sup>.

Seu contato com esta teoria ocorreu de três formas<sup>25</sup>: primeiramente mediante a leitura de uma tradução das *Enéadas* para o latim por Mario Vitorino; os Sermões de Ambrósio lhe apresentaram uma espécie de platonismo cristianizado e, por fim, o platonismo enraizado nos círculos intelectuais de Milão. Agostinho é nitidamente influenciado por este pensamento na forma como estrutura sua visão sobre Deus, na concepção sobre o conceito de iluminação, na ideia de necessidade de purificação da mente como requisito para entender a Verdade, na ideia de que o mal é uma privação e no paradoxo entre tempo e eternidade. Esta influência diluída e transformada ao longo de sua obra gira em torno do clássico fio condutor do pensamento antigo – a ideia de conquista da felicidade mediante uma atração da beleza dos corpos e das almas até a perfeição inteligível, que no caso de Plotino e, até certo ponto de Agostinho, se identifica com o Uno. “O Uno é a fonte da unidade e, portanto, do Ser, não tem em si mesmo propriedades determinadas, o próprio

---

<sup>24</sup> Cf. Bowery (2001, p. 1064-1066).

<sup>25</sup> Cf. Brown (2011, p. 110).

entendimento adquire seu caráter separado por processão desta fonte” (EDWARDS, 2001, p. 938, tradução nossa). Embora a noção de Princípio que ele desenvolve difira radicalmente do Uno de Plotino, sobretudo se tomamos como parâmetro a síntese metafísica de *De Trinitate*<sup>26</sup>, o conceito de Uno como condição de possibilidade que garante a unidade inteligível de toda Ordem permanece forte em seu sistema metafísico.

A descoberta de que o “Deus de Platão” assim como o dos cristãos era um ser transcendente, livre e incorpóreo, sem o qual nada de bom ou mal poderia perdurar sob a Ordem, não fez Agostinho unir-se de pronto a esta filosofia. A bondade e a onisciência de Deus exigiam dele postular uma perfeição original na natureza humana. Tratava-se de algo inconcebível mesmo a Plotino, sobretudo, devido à sua forte percepção hierárquica da realidade, onde juntamente com o conceito de emanação ele afirmara o de degradação. Sob o viés do criacionismo Agostinho vislumbrara conceber para os homens uma liberdade de ser semelhante a que os neoplatônicos atribuíam unicamente ao Uno, isto é, um ser bom por necessidade de natureza, algo impensável no esquema neoplatônico<sup>27</sup>.

Segundo Madec (*apud* Moreschini, 2008, p. 445), a “conversão” de Agostinho no círculo de Milão foi o termo de um caminho intelectual motivado desde a leitura do *Hortensius* que longe de se esgotar na filosofia platônica, inaugura com ela uma problemática de investigação da qual suas grandes obras serão o mais fiel testemunho. Se seus diálogos apresentam forte influência ciceroniana em sua forma e até em seu conteúdo, e se o pensamento platônico<sup>28</sup> parece ser a fonte que lhe

---

<sup>26</sup> Ainda que seja nítida a influência da estrutura do mundo inteligível de Plotino na elaboração do conceito de Trindade em Agostinho, do ponto de vista do conteúdo há uma ampla diferença. Ao invés do conceito de emanação, Agostinho usará os conceitos de geração e de criação, próprios da tradição cristã. Refletindo sobre eles sua valoração acerca do real e da própria realidade inteligível muda radicalmente em vários aspectos. Primeiramente assumindo uma identidade de substâncias nas pessoas da Trindade através da categoria de relação, depois compreendendo a alma não como uma degradação do Uno, mas como substância incorpórea criada à sua imagem e semelhança, por fim, a própria natureza material, que em Plotino é vista como o ápice da degradação do Uno, Agostinho compreenderá desde a ideia de criação, dando-lhe por assim dizer, uma visão positiva. Sobre este ponto ver: *De Trinitate* e Souza (2013) e Oliveira e Silva (2007).

<sup>27</sup> Cf. Edwards (2001, p. 940).

<sup>28</sup> Segundo MacMormack (2001, p. 711), o gênero literário e o estilo da escrita empregados por Agostinho em seus primeiros escritos está em consonância com o que predominava na literatura antiga à época, sobretudo, em função da influência de Cícero.

traz os problemas a serem resolvidos neles, as convicções pelas quais ele busca solucionar tais questões e definir o rumo de seu pensamento são outras em relação às influências do pensamento greco-romano. São as verdades cristãs que ele agora aprendera a ler de outra maneira que se tornam a fonte de conteúdo e o critério de aferição em suas reflexões. Por isso, sua conversão não consistiu em uma substituição da filosofia pela religião, mas numa identificação entre uma e outra num nível de forte complementariedade<sup>29</sup>.

É difícil dizer com exatidão se Agostinho era ou não cristão antes da leitura dos platônicos. O mais provável é que a experiência do jardim de Milão (*Conf.* VII) tenha sido o ponto de virada de um processo que se identifica com o amadurecimento do homem Agostinho, onde por diversos fatores, inclusive pela fé de sua mãe, ele precisou comparar e contrapor uma diversidade de visões de mundo em que circulara, com a fé cristã. O que é claro neste testemunho é que ainda que Agostinho já pudesse ter assimilado o cristianismo no plano da fé, os textos platônicos lhe fornecem as condições para um novo nível de compreensão desta revelação, a partir do qual ele pôde com ela elaborar uma nova visão do mundo e de si mesmo.

Agostinho não converte Plotino num cristão, muito menos entende o cristianismo como um platonismo. Para ele o cristianismo vem aprofundar e completar o que “a grande filosofia da antiguidade” foi incapaz de pensar. É assim, estabelecendo os limites do pensamento antigo e concebendo o cristianismo como uma “nova filosofia”, mais profunda e com novas formas de conceber a realidade, que ele estabelece a estrutura de sua Metafísica da Ordem, onde a justiça será mais do que um postulado teórico ou a prática da equidade, será uma virtude fruto do respeito à Ordem criada e do amor ao Bem. Se Agostinho encontra na Escritura a revelação da Verdade sobre o Princípio acima da Ordem que lhe conduz para além do materialismo estoico e maniqueu, foram as categorias do neoplatonismo de Plotino que lhe permitiram explicitá-lo em uma contemplação racional.

Embora Agostinho não veja o platonismo como a “filosofia deste mundo” a ser rejeitada, uma diferença basilar entre o neoplatonismo e o cristianismo está

---

<sup>29</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 447) e Marrou (1957, p. 20-21).

presente na sua concepção da Ordem. Além da ideia de criação que vai diretamente de encontro com a ideia de eternidade do mundo dos platônicos<sup>30</sup>, é, sobretudo, a ausência do conceito de *encarnação do Verbo* que o afasta desta filosofia. Este conceito torna a questão trinitária, ou seja, da relação entre a unidade e a multiplicidade no Ser, a chave do Filosofema da Ordem em Agostinho.

Não conhecem o caminho que é o teu Verbo, por quem fizestes os seres que eles contam, e o sentido com que visualizam aquilo que contam, e a mente graças à qual contam; e a tua sabedoria não tem conta. Mas o próprio Unigênito fez-se para nós sabedoria, e justiça e santificação [...]. Não conhecem este caminho e julgam que são excelsos e resplandecentes juntamente com as estrelas, e eis que se precipitaram na terra, e obscureceu-se o seu insensato coração. E dizem muitas coisas verdadeiras da criatura, não procuram piedosamente o autor da criatura, e por isso não encontram a Deus<sup>31</sup> (*Conf. V, 3, 5*).

Enquanto para Agostinho Deus é “pessoal” e até “histórico” (Cristo), o Uno de Plotino é impessoal e distante da matéria e da alma, cuja distância em relação ao ele é a causa de sua imperfeição. Plotino entendia a alma individual como parte de uma Alma universal, ao passo que a alma agostiniana, assim como todo o cosmos, é criada. Agostinho vê no Verbo de Deus, mais precisamente em sua encarnação, o princípio e o fim do sentido de toda Ordem<sup>32</sup>. A partir deste horizonte há uma significativa mudança de enfoque na compreensão da mesma. Ela não é entendida a partir da racionalidade inerente à estrutura material do mundo, nem desde uma abstração da realidade em direção à contemplação de uma ideia pura, mas mediante a “relação ontológica” da alma humana com Deus enquanto Princípio criador que se manifesta pelo Verbo. A alma humana para Agostinho não é um ponto a mais no movimento natural da matéria, nem uma imagem a mais na processão do *Nous*, mas o “núcleo ontológico” em que se compreende a relação entre Princípio, Ordem e Ser.

---

<sup>30</sup> Cf. Edwards (2001, p. 941).

<sup>31</sup> [texto latino]: *Sed non noverunt viam, Verbum tuum, per quod fecisti ea quae numerant, et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant: et sapientiae tuae non est numerus. Ipse autem Unigenitus factus est nobis sapientia et iustitia et sanctificatio [...]. Non noverunt hanc viam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos, et ecce ruerunt in terram, et obscuratum est insipiens cor eorum. Et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt, aut si inveniunt, cognoscentes Deum.*

<sup>32</sup> Cf. Bowery (2001, p. 1068). Agostinho desenvolve esta afirmação de maneira mais nítida ao comentar o prólogo de Evangelho de João em (*Trac. Ioh. I, 1*).

Prestando particular atenção à forma humana, Agostinho afirmará que sua perfeição é alcançada unicamente na posse do Bem Supremo (*De Bea Vita* II-III). Na medida em que compreende que a realidade é criada por Deus num ato de ser afirmativo e não ao modo de uma processão entendida como degradação, Agostinho concebe que o Princípio da Ordem é perfeitamente cognoscível assim como ela própria, pois toda forma de ser sustenta-se por uma relação fundante com o Princípio. O desafio que aqui se percebe diz respeito ao nível de racionalidade em que se pode compreender e aprofundar tal relação, assim como o grau de justiça em que ela se estabeleceu. Nisto não basta a Agostinho uma descrição sistemática das categorias substanciais da alma<sup>33</sup>; desvelar o enigma da Ordem requer esclarecer as potencialidades da alma em um nível ontológico, bem como seus limites, sobretudo, aqueles que se estabelecem em razão do exercício de sua liberdade.

A compreensão da Ordem pressupõe, portanto, o reconhecimento do paradoxo entre a forma divina que é subsistente por si mesma e plenamente justa e a forma humana cujo ser é dependente de Deus. Isto posto, a indagação de Agostinho sobre a alma humana e sua relação com o Princípio vai progressivamente ultrapassando o domínio psicológico e preocupando-se com as condições de possibilidade de sua existência. “Destá análise resulta a compreensão do modo como a forma humana está constituída na base da relação entre a mente e o Verbo – Princípio” (OLIVEIRA E SILVA, 2012B, p. 36). A partir deste ponto que Agostinho ao mesmo tempo em que vislumbra a estruturação da metafísica da Ordem e sua compreensão, se depara com seu maior limite: a insuficiência ontológica da alma humana e a necessidade de compreendê-la na própria Ordem, especialmente levando-se em conta que parte desta insuficiência lhe é natural, mas que sua maior causa foi a *queda* e seu justo *castigo*.

Seu encaminhamento desta questão passa por uma resignificação do conceito de “Providência” compreendido à luz do Deus cristão visto como criador de toda a realidade e, mais ainda, de uma transmutação do conceito de justiça frente à

---

<sup>33</sup> Neste sentido que Agostinho considera insuficientes a seu propósito as “Categorias de Aristóteles” que ele teria lido em uma tradução latina como afirma em (*Conf.* IV, 16, 28). Segundo ele estas seriam de grande valia para elencar e descrever as categorias naturais constitutivas da alma humana, mas não sua condição ontológica, muito menos sua relação com Deus, pois uma vez que se limitam a uma análise daquilo que resume ao espaço e ao tempo, não poderiam abarcar um discurso sobre a natureza divina.

realidade de uma alma que não se integra mais livremente à Ordem do universo. É, portanto, sob o prisma da relação ontológica entre a alma humana e o Deus cristão que o problema da justiça emerge no coração do Filosofema da Ordem de Agostinho. Para ele toda Ordem e sua manifestação é fruto da ação deliberativa ou de Deus ou do homem. O ponto nevrálgico de sua compreensão da justiça, que tem em *De Ordine* uma de suas primeiras composições, está em estabelecer a justiça quando tais ações forem díspares. Aí emerge a perspectiva de integrá-las, com vistas a impedir que a criação, especialmente o homem, regresse a um ponto de deformação além de sua origem – o *nada*.

## **1.2. A formulação do conceito agostiniano de Ordem em *De Ordine* e a justiça divina na “Solução de Mônica”**

O conceito de Ordem não é uma novidade a Agostinho e seus interlocutores no diálogo. Trata-se de um tema recorrente ao pensamento antigo, especialmente nos círculos de influência estoica<sup>34</sup>. Agostinho o toma como um conceito que está entre os mais necessários de serem compreendidos pela razão, mas que é também um dos mais misteriosos (*De Ord.* I, 1, 1). Ele se demonstra paradoxal no debate quando confrontado com os problemas trazidos a lume por Agostinho a partir de sua conversão ao cristianismo, dentre eles o problema da natureza e onipotência divina, a relação entre Deus e a Ordem, e ainda, o problema da origem do mal e o estatuto da liberdade humana.

Agostinho e seus amigos entendem ser evidente que todo ser humano que se dispõe a contemplar a realidade do mundo percebe que o mesmo é regido pela Providência. O problema é como compreendê-la frente à defectibilidade que apresenta esta realidade mutável. Por isso, segundo o autor, parece “natural” que os homens sejam levados a pensar que ou a Divina Providência não chega aos recônditos mais profundos da Ordem ou os males e defeitos que nela se apresentam são frutos da própria vontade de Deus (*De Ord.* I, 1, 1). Agostinho não vê a possibilidade de atribuir uma natureza disposta de forma tão perfeita ao governo do acaso, pelo que sua razoabilidade só pode ser explicada pela atuação da

---

<sup>34</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 403) e Inwood (2006).

Providência nela. Porém, como explicar o fato de que “os membros de uma pulga estão dispostos tão admiravelmente, enquanto a vida humana decorre e flutua na inconstância de inumeráveis perturbações?”<sup>35</sup> (*De Ord.* I, 1, 2).

Este é o ponto chave que conduz a discussão do diálogo. Ela é possível em visão agostiniana, a uma razão que compreenda a Ordem como aquela instância que garante a unidade da criação. Ou seja, a Ordem e a Providência só poderão ser compreendidas por uma razão que busque alçar vôo sobre a totalidade da criação e não se disperse na multiplicidade dos seres, cujo sentido só é compreensível se referido à unidade garantida pela própria Providência.

#### *O problema do determinismo na Ordem*

Na primeira discussão do diálogo a tônica dos argumentos é delineada por Licêncio que apresenta uma nítida influência do estoicismo<sup>36</sup>. Sua perspectiva busca inserir a compreensão do conceito de Ordem no horizonte da causalidade dos seres. Entende que os fenômenos da realidade são perceptíveis aos sentidos humanos sensíveis<sup>37</sup>, ainda que a razão de suas disposições lhes escape. Ele argumenta que mesmo que estas coisas se ocultem aos nossos sentidos, “há algo que basta para abordar a questão (ignoro de que modo não se oculta ao espírito): que nada se faz sem causa”<sup>38</sup> (*De Ord.* I, 4, 11).

Ao colocar o fator causal como determinante na elucidação da Ordem, o interlocutor de Agostinho assume que o conceito de Providência só pode ser compreendido em uma perspectiva determinista. Ainda que o entendimento dos fenômenos esteja à disposição da razão humana mediante a análise das conexões causais, a elucidação do *sentido* dos acontecimentos permanece inacessível para a razão, portanto, a natureza da Providência só pode ser assumida pelo homem que adere a ela na condição de uma pequena partícula a se mover na regência da *harmonia mundi*. Neste sentido, diz Licêncio: “peço que ninguém me pergunte por

---

<sup>35</sup> [texto latino]: *quod membra pulicis disposita mire atque distincta sunt, cum interea humana uita innumerabilium perturbationum incostantia uersetur et fluctuet.*

<sup>36</sup> Cf. Oliveira e Silva (2007, p. 32).

<sup>37</sup> O termo “sensíveis” refere-se aos “sentidos do corpo”, diferentes dos “sentidos da alma” e do “sentido interior”.

<sup>38</sup> [texto latino]: *illud tamen, quod adgressae quaestioni satis est, nescio quo modo animum non latet, nihil fieri sine causa.*

que é que cada coisa acontece. Basta que nada se faça, nada se gere sem que alguma causa o tenha gerado ou movido”<sup>39</sup> (*De Ord.* I, 5, 14).

Esta posição assume uma identificação da Ordem com as causas universais e materiais da realidade. Porém, o entendimento da Ordem não pode se identificar com a compreensão de um fenômeno, pois ao falar sobre ele a razão de modo algum está indicando demonstrativamente aquilo que justifica seu sentido de ser assim e não de outra forma, ela está apenas explicando como o fenômeno acontece<sup>40</sup>. Neste modelo o significado intrínseco a cada acontecimento é predeterminado e inalterável, à razão cabe apenas descrever as causas pelas quais ele se acontece, sendo que sob estas causas não há nenhuma forma de intenção.

Aqui a Providência é identificada com a Razão Cósmica e nada pode acontecer fora de sua determinação causal, nem mesmo os erros humanos. Ao identificar *fortuna*<sup>41</sup> e *factum*, Licêncio concebe como sinônimos a Providência Divina e a conexão causal dos fenômenos materiais. Como a razão apenas descreve o *factum*, não há nenhum espaço de valoração do real além daquele que se restringe a observar e descrever a defectibilidade inerente à própria mutabilidade dos seres. Isto implica na afirmação de que os próprios erros não venham a ser contrários à Ordem, pois, como diz Licêncio:

a Ordem não me parece ser nem um bem nem um mal [...]. Não vejo ninguém errar sem causa. Ora, a série das causas está contida na ordem e o próprio erro só é gerado por uma causa como também gera alguma coisa, para a qual é causa. Precisamente porque não está fora da Ordem, não pode ser contrário à Ordem<sup>42</sup> (*De Ord.* I, 6, 15).

---

<sup>39</sup> [texto latino]: *Quare iam, rogo, Nemo ex me quaerat, cur quidque Fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni, quod non aliqua causa genuerit ac mouerit.*

<sup>40</sup> “Obteríamos, assim, para a definição do conceito de Providência, uma proposição cara ao estoicismo, segundo a qual o Mundo é melhor do que o Homem e a racionalidade deste estará em função da Razão Eterna daquela realidade soberana que se chama Cosmos [...]. Estes vai e vem mais não são do que uma expressão da Vida Cósmica, integrando-se a atividade humana na sucessão ordenada das causas, determinada pela Alma do Mundo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 19).

<sup>41</sup> O termo “fortuna” na literatura da antiguidade indicava uma espécie de “sorte”, um destino inalterável frente ao qual o homem poderia ou lutar inutilmente contra ou aceitá-lo. Sobre este conceito ver Abbagnano (2007, p. 920).

<sup>42</sup> [texto latino]: *Nam ordo mihi nec bonum uidetur [...]. Nam neminem uideo errare ipse non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid, cui causa sit. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini contrarius.*

Se tanto os bens quanto os males estão inseridos numa dinâmica causal não há nada que sirva de fundamento para qualquer forma de culpa, pois na medida em que a manifestação da Ordem se restringe a um *factum*, onde o curso do real ocorre necessária e fatalmente de forma alheia às decisões humanas, a justiça se restringe a um postulado determinado de *per si* pela Razão Cósmica<sup>43</sup>. Assim, a Ordem e seu sentido surgem como uma evidência ao mesmo tempo em que se ocultam ante o olhar da razão. Ela surge quando menos se espera no acontecimento de um fenômeno, indica caminhos, mas não os situa em um sentido mais amplo. Assim, a Ordem se manifesta para a inteligência humana sem lhe apresentar critérios valorativos de justiça.

Para Agostinho, tal explicação não era suficiente para resolver a questão que o motivou a esta discussão, a saber, a presença do mal na Ordem e a ação de Deus frente a ele. Para Agostinho Deus não se confundia com a Ordem muito menos podia ser confundido com a Razão Cósmica. Neste sentido, ele apresenta a seu amigo o desafio de integrar o mal a este universo determinista sem tornar Deus responsável pelo mal que os homens sofrem e praticam. Na ótica apresentada por Licêncio, “Deus não se imiscui nos assuntos humanos, entregando estes ao curso da causalidade material” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 31). O interlocutor de Agostinho pretende resolver a questão entendendo que o mal faz parte da própria Ordem, inclusive de forma necessária, e que sua razão está entregue à sorte da fortuna.

Deus ama isso mesmo: amar os bens e não amar os males, o que é de uma grande ordem e disposição divina. Esta ordem e disposição, porque conserva a congruência do conjunto pela própria distinção, torna necessário que também existam males. Assim, é como se fosse de algum modo a partir de antíteses, que nos agradam até no discurso, a partir dos contrários, que se configura, a um tempo, a beleza de todas as coisas<sup>44</sup> (*De Ord.* I, 7, 18).

---

<sup>43</sup> Embora apresente uma forte tônica materialista e determinista, esta posição não é contrária ao referencial religioso do contexto agostiniano, ainda que não concorde com a solução de fundamento cristão a que ele chegará. Isto porque esta posição “afirma a existência de uma precognição da Razão sobre o curso dos acontecimentos. Dependendo da presciência de uma Razão Universal, o Mundo e o que nele ocorre tem com ela uma ligação de embriogênese. Se assim não fosse o mundo seria irracional e caótico” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 21).

<sup>44</sup> [texto latino]: *Hoc ipsum enim diligit, diligere bona et non diligere mala, quod est magni ordinis et diuinae dispositionis. Quid ordo atque dispositio quia uniuersitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quae ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur.*

Esta tese além de abrir espaço para que Deus seja responsável pelo mal, sustenta a pré-existência do mal como decorrente da própria ação de Deus na Ordem. Além disso, sob esta perspectiva, a justiça permanece condicionada à existência do mal dentro da Ordem, uma vez que nela “Deus distribui a cada um o que lhe compete por seus méritos, tanto os bens como os males”<sup>45</sup> (*De Ord.* I, 7, 19). Logo, o mal estaria inerente à Ordem diante da qual os indivíduos seriam apenas agentes passivos sem poderem ser responsabilizados diretamente pelo que realizam, dado que unicamente se submetem a uma cadeia de causalidade material. A justiça, segundo esta perspectiva, já está realizada na própria causalidade da matéria e não depende da liberdade humana nem da ação de qualquer outro ser para se efetivar.

Com efeito, o princípio da causalidade material unicamente explicita a natureza e a origem dos fenômenos, mas não responde nada acerca de sua finalidade, isto requereria que a razão ultrapassasse o domínio das realidades materiais. Uma vez que só pode dar conta da causalidade eficiente, a interrogação acerca da causa final permanece ofuscada à razão, fazendo com que o problema do mal permaneça um mistério incompreensível<sup>46</sup>. O referencial teórico cunhado por Licêncio restringe o problema da valoração ao sujeito humano, mais especificamente ao conjunto dos apetites que este possui para serem satisfeitos pelos bens à disposição, por isso, do ponto de vista moral, o pensamento não precisa transcender a simples causa eficiente dos fenômenos<sup>47</sup>. Neste sentido, não há qualquer domínio do real, nem mesmo a condição humana, a que possa ser imputada qualquer forma de juízo de valor, pois a abordagem do Filosofema da Ordem está circunscrita ao domínio do *factum*<sup>48</sup>. A concepção de justiça empregada aqui não possui qualquer

---

<sup>45</sup> [texto latino]: *Quidue praeter ordinem reperiri potest, si Dei iustitia bonorum malorumque meritis sua cuique redduntur.*

<sup>46</sup> Nesta perspectiva, a razão humana “se depara com o escândalo do mal, sendo este identificado não tanto com as contradições da própria natureza, mas, sobretudo, com o sofrimento humano, essencialmente contrário ao desejo de felicidade [...]. A questão sobre a ordem das coisas se apresenta à razão sob forma de disjunção exclusiva: ou existe um princípio ordenador que não é de alcance universal, ou existe um tal princípio que, para abranger a totalidade do real, deverá assumir a responsabilidade do próprio mal” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 34-35).

<sup>47</sup> A respeito da teoria moral estoica ver Schuhl (1962).

<sup>48</sup> Afirma Costa (2002, p. 243) que em *De Ordine* a natureza é vista como uma grande e harmônica beleza onde bens e males se circunscrevem sob a égide do governo de leis superiores (*De Ord.* I, 8, 25). Agostinho não nega este estatuto à realidade, porém, não aceita que o mal seja inerente à

sentido valorativo do real, pois se restringe unicamente a uma espécie de “acomodação” das diferenças inerentes à Ordem. Como afirma Oliveira e Silva (2007, p. 35) trata-se de um universo onde praticamente não há nenhum espaço para uma clara distinção entre erro e verdade.

A visão de mundo defendida por Licêncio ainda que garanta o caráter de universalidade da Ordem, encerra os acontecimentos em um fatalismo material e não permite à razão uma interrogação mais ampla sobre o sentido da Ordem. Agostinho não nega o *factum* do real, contudo, faz notar a Licêncio que se este não for colocado no horizonte de uma interrogação pelo *ad quem*, isto é, pela finalidade de sua natureza, permanecerá um fenômeno irrazoável e sem sentido. Na mesma medida é impossível reconhecer o caráter valorativo do sofrimento humano frente a qualquer senso de justiça. Submetido à sorte da fortuna ele não pode ser interrogado, deve unicamente ser aceito, pois tampouco será superado. Para Agostinho o fatalismo não explica o real, ao contrário, reduz seu sentido ontológico, por isso, ele diz que “a vulgarmente chamada fortuna está submetida a uma ordem secreta, o chamado “acaso” das coisas na verdade se deve à nossa ignorância de suas razões e causas”<sup>49</sup> (*Contra Acad.* I, 1,1, tradução nossa). Para ele o real é razoável porque criado por um ser intencional e racional. Seu problema é encontrar o caminho para o desvelamento desta realidade que está como fundamento à superfície do real percebida pelos sentidos na forma de causalidade.

#### *Outra noção de Providência – para além da causalidade*

A construção agostiniana passa pela assimilação da posição de Plotino acerca do conceito de Providência<sup>50</sup>, pela afirmação da onipotência de Deus e pela

---

Ordem e que faça parte de sua composição natural, pois submeter-se a esta posição significaria assumir que a origem do mal é responsabilidade do ser divino ou que mal é pré-existente e absoluto como cria o maniqueísmo.

<sup>49</sup> [texto latino]: *Etenim fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est.*

<sup>50</sup> Plotino busca compatibilizar a atuação da Providência e a liberdade humana. Segundo sua visão “a Providência seria aquela inteligência soberana e divina que, apesar da imprevisibilidade do exercício de uma liberdade que se integra num universo diferente, tudo reconduziria à ordem e harmonia convenientes [...]. Preservando a liberdade humana e contornando o fatalismo estoico, é dado ao homem aceder, por movimento próprio, à virtude ou ao vício. Em conformidade com seus atos seguem o mérito e o castigo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 23). Sobre este ponto ver ainda Benakis (1997) e Ullman (2008).

visão de que sua relação com a realidade não se explica apenas mediante o entendimento da causalidade dos fenômenos, mas através da compreensão da relação entre Deus e o mundo, ou seja, entre o criador e a criatura. Deus está para o mundo como aquele que lhe “dá ser”, e o mundo está para Deus como aquela realidade que exprime sentido. Sob este prisma Agostinho orienta a retomada do tema na “segunda discussão” do primeiro livro dizendo que “Ordem é aquilo que se conservarmos na vida, nos conduzirá a Deus; e não chegaremos a Deus a não ser que a conservemos na vida”<sup>51</sup> (*De Ord.* I, 9, 27). O ponto de partida de Agostinho afirma a alteridade entre Deus e o mundo criado, ao mesmo tempo em que confirma a ideia de que Deus e a Ordem não se confundem em uma única substância. Se assim o fosse, na medida em que assume a possibilidade de integrar na Ordem bens e males, ele estaria igualmente assumindo que o ser divino é responsável pelo mal.

A Ordem para Agostinho é diferente do ser divino e, em certo sentido à própria realidade criada, ainda que esta última só se explique por ela. Agostinho a define como “aquilo pelo que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu”<sup>52</sup> (*De Ord.* I, 10, 28). A Ordem é, portanto, fruto de uma deliberação divina, não é o absoluto, mas uma realidade demiúrgica mediante a qual o Princípio Supremo gera e realiza harmonia entre os contrários, isto é, justiça; logo, é “nela que se resume o contato que tal Princípio tem com os assuntos que dizem respeito ao cosmos” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 37). Sob esta perspectiva que Agostinho cunha uma concepção de Providência onde a ação consiste em reorientar as imperfeições dos organismos de forma que todos os membros desenvolvam sua função em conformidade com seu lugar na Ordem, e em acordo com a Inteligência Soberana que deriva do ser divino. Esta Inteligência será a base para a “Solução de Mônica” apresentada no L<sup>o</sup> II desta obra.

Agostinho começa por uma análise dos polos sobre os quais a Ordem atua como realidade demiúrgica, a saber, Deus enquanto Princípio supremo e os seres que compõem a criação. Em (*De Ord.* II, 2, 4-5) ele entende que todas as coisas

---

<sup>51</sup> [texto latino]: *Ordo est, quem si tenuerimus in uita, perducet ad Deum et quem nisi tenuerimus in uita, non perueniemus ad Deum.*

<sup>52</sup> [texto latino]: *Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae Deus constituit.*

estão em Deus na medida em que foram criadas por ele, mas distingue entre elas aqueles seres que podem “estar com Deus”. Esta condição pertence ao sábio, especificamente a uma parte dele – a mente. Explica o autor: “tudo o que ele conhece pelo sentido do corpo não está com Deus, mas aquilo que ele apreende pelo espírito [...], quem conhece só as coisas que atinge pelos sentidos do corpo não só não está com Deus, mas sequer consigo mesmo”<sup>53</sup> (*De Ord.* II, 2, 5). Foi neste ponto que a análise de Licêncio na primeira discussão se mostrou aporética. Situado em uma perspectiva materialista, sua percepção da Ordem restringiu-se aquilo que poderia ser compreendido dela através da percepção corporal da mudança dos seres, a saber, sua causalidade, ao passo que para Agostinho, a Ordem, mesmo naquilo que aprendemos dela, é mais do que podemos falar de nossa percepção corporal.

Fixando-se na dimensão corporal e material a razão pode unicamente descrever o processo causal, porém jamais interrogar pelo *télos*. Por isso, Agostinho propõe que a Ordem seja interrogada desde uma dimensão própria do homem que é imagem e semelhança de Deus - a dimensão espiritual<sup>54</sup>. A partir dela ele pretende ver como a percepção acerca da Ordem emerge de forma diferente da percepção corpórea, sobretudo, porque nesta dimensão o homem pode estabelecer um tipo de relação com o Princípio que não é concedida aos outros seres, uma relação que é preponderantemente de nível inteligível e não estritamente de cunho material. A relação do homem com a Ordem, e também com o Princípio, acontece preferencialmente através da realidade da mente, embora não prescindia totalmente da percepção corporal<sup>55</sup>. Todavia, o fato é que este nível de percepção da Ordem

---

<sup>53</sup> [texto latino]: *Nam quicquid sensu isto corporis nouit, non est cum Deo, sed illud quod animo percipit [...]. Quisquis ea sola nouit, quae corporis sensus adtingit, non solum cum Deo esse non mihi uidetur, sed ne secum quidem.*

<sup>54</sup> Emerge aqui a metafísica da interioridade agostiniana, cujos textos consagrados a respeito se encontram em (*Conf.* V-IX). Este ponto é considerado por Cary (2000), Meagher (1998), Oliveira e Silva (2012b) e Contaldo (2011) como o núcleo fundador de uma “nova forma de fazer Filosofia” inaugurada por Agostinho. Sobretudo Cary (2000, p. 60) aponta o pensamento de Plotino como decisivo para a estruturação da “nova forma” para a razão cunhada por Agostinho. Encontramos nele a defesa de que a “metafísica da interioridade agostiniana” provém basicamente de uma fusão da forma inteligível da razão de Plotino com o conteúdo do dogma cristão que concebe o homem com imagem e semelhança de Deus.

<sup>55</sup> Agostinho trata da relação mente-corpo sob o fundamento do conceito de vida em “*De Immortalitate anima*”.

não ocorre de forma “natural” e imediata, é fruto de um longo desenvolvimento desta dimensão na natureza humana<sup>56</sup>.

Para contemplar a Ordem na mente o homem precisa superar a “ignorância”, entendida pelo autor como um “defeito” que instalado na mente o impede de vislumbrar a realidade inteligível<sup>57</sup>, ou pelo menos de compreender as coisas a partir dela, por conta do que ele diz:

quem queira evitar a estultícia não se esforce por entendê-la, mas sim aquelas coisas que podem ser entendidas: lamente-se por esta falta de entendimento e aperceba-se que ela está presente não porque a entendeu melhor, mas porque entendeu menos as outras coisas<sup>58</sup> (*De Ord.* II, 3, 10).

A ignorância não significa para Agostinho a “exclusão” da participação do homem na Ordem, ao contrário, a condição dos ignorantes mesmo que tenham sua liberdade limitada é guiada pela Divina Providência. Assim, eles são incluídos na Ordem ainda que em virtude de sua condição limitada exerçam a participação de forma diferente. Quanto a eles, diz o autor que “aquela Ordem da natureza nem quis que faltassem, porque são necessários, nem permitiu que se destacassem porque são indignos”<sup>59</sup> (*De Ord.* II, 4, 12). Resta, pois, ao homem, buscar a purificação de sua mente por um duplo caminho que se compõe da razão e da autoridade<sup>60</sup> para

---

<sup>56</sup> Segundo Lima Vaz (2001, p. 78-79) neste processo Agostinho experimenta elevar-se a um plano onde é superada a contingência do empírico e os dados que são parciais tomam sentido numa estrutura de valor, na medida em que “a volta ao interior” assume um caráter sacral, pois o encontro com a Verdade na *mens* é um encontro com Deus, isto é, uma relação de pessoa a pessoa que Scheler define como o plano do ato religioso. De acordo com o comentador é em *Confissões*, quando Agostinho buscar arrancar a alma do pecado para dar-se à fé, à inteligência e ao amor que vemos a evolução do intento de Cassiciaco.

<sup>57</sup> Agostinho vem a tratar deste tema também em (*De Bea. Vita* II, 8), onde reza que assim como o corpo privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas, também o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências. Trata-se da malignidade, decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a se tornar o nada e o vazio. Tanto neste texto como em *De Ordine* Agostinho deixa de se perguntar pela natureza e pela origem desta defectibilidade que parece pertencer à natureza humana. Somente em *De libero arbitrio* que ele começará a explicá-la à luz do conceito de pecado original.

<sup>58</sup> [texto latino]: *quomodo stultitia possit non intellecta uitari. Vt enim occultis tenebras uitamus eo ipso, quo nolumus nonuidere, sic quisquis uolet uitare stultitiam, non eam conetur intellegere, sed ea quae possunt intellegi, per hanc se non intellegere doleat eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intellegit, sed quo alia minus intellegit, sentiat.*

<sup>59</sup> [texto latino]: *Tamen ea nature ordo Nec, quia necessaria sunt, deesse uoluit nec, quia indecora, eminere permisit.*

<sup>60</sup> Novaes Filho (2009, p. 93-127) comenta como já desde seus primeiros escritos Agostinho toma a realidade da fé contida na revelação das Escrituras e na autoridade da Igreja como uma contribuição

que possa de alguma forma vislumbrar a origem de sua natureza inteligível, bem como, adentrar na interrogação acerca do problema da presença do mal e do sofrimento humano na Ordem, sem recair na responsabilização do ser divino ou na pré-existência do mal.

### *A Solução de Mônica*

Na intervenção de Mônica em (*De Ord.* II, 7, 20-23) ocorre a retomada da problemática que encerra o primeiro livro, onde Trígécio recorrendo à definição clássica de justiça abre caminho para a solução agostiniana de inspiração neoplatônica. Agostinho apresenta basicamente dois problemas a serem resolvidos: (1) por um lado afirma-se que Deus é gerador de harmonia na compatibilização de contrários, entendendo a Ordem como ação organizadora do ser divino, por outro lado, afirma-se que a Ordem exige a presença da contradição entre o bem e o mal para que se possa exercer a justiça, logo, bem e mal, são alheios a Deus; (2) e não sendo eles eternamente subsistentes não haveria possibilidade de o ser divino distribuir a cada um aquilo que lhe é devido na criação.

Sob a inspiração de sua mãe e com a ajuda de Trígécio, Agostinho cunha uma solução cujo prisma está na compreensão da justiça não como um princípio formal a ser buscado diante da necessidade de compatibilizar contrários, mas como um “atributo divino” presente na Ordem, isto é, uma forma de ser de Deus que ao se deparar com a realidade do mal age frente a ela, na Ordem, de modo a preservar a integridade de sua criação. Mais do que um princípio metafísico formal, a justiça em Agostinho tem sua origem no modo de ser e de agir de Deus. No debate Mônica reconhece que não havia motivo para que houvesse ação “justa” de Deus sem a presença do mal na Ordem, todavia, isto não significa admitir que o mal preexista necessariamente. Interpelados pelos interlocutores de Agostinho, ela e Trígécio apresentam um conceito de justiça como virtude, isto é, atributo de um ser ativo, que passa a realizá-la mediante sua ação na Ordem.

A virtude, de fato, deve ser considerada por si própria no homem, e não por intermédio de alguma ação como esta, quanto mais em Deus, se nos é permitido compará-los de algum modo, apesar da limitação das coisas e das palavras. Assim, para que entendamos por que razão Deus sempre foi

---

divina à razão humana de modo a aprimorá-la e ajudá-la a dar saltos para além de sua capacidade natural.

justo, quando o mal, que Ele separaria do bem, começou a existir, Ele não adiou dar a cada um aquilo que lhe corresponde. Com efeito, nesse momento Ele não havia de aprender o que era a justiça, mas havia de se servir, então, daquela que sempre teve<sup>61</sup> (*De Ord.* II 7, 22).

Sobre esta posição acerca da justiça de Deus se assenta a perfeição da Ordem da criação, que estaria comprometida em sua gênese no caso de se admitir a preexistência do mal. A Ordem foi criada de maneira a estar sempre justamente disposta. Com esta tese Agostinho salva não apenas a onipotência do ser divino, mas também a possibilidade de a liberdade humana atuar no curso dos tempos de forma independente à conexão causal dos fatos. Segue-se que tendo o mal brotado no mundo de alguma forma, perante ele Deus se serve de uma qualidade que é inerente à sua ação para não permitir que o mesmo conduza a criação à dissolução<sup>62</sup>. Com efeito, ainda que o mal viesse a entrar na Ordem, ele de modo algum era uma causa universal e eficiente, porque não nasce pela vontade e ordem de Deus, mas é fruto da liberdade humana e de sua condição, logo, conclui Mônica que “esse mal que nasceu, de nenhum modo nasceu pela ordem de Deus, mas aquela justiça que não permitiu que estivesse desordenado reconduziu-o a si e obrigou-o a entrar na Ordem”<sup>63</sup> (*De Ord.* II, 7, 23). O mal não possui, portanto, o estatuto ontológico de um ser que pertença à Ordem porque ele é “desordem”, ou seja, é seu contrário, é defectibilidade do ser<sup>64</sup>.

Tendo em vista preservar a integridade da Ordem e nela a liberdade humana, Deus permite que o mal, uma vez acontecido, seja reconduzido à Ordem,

---

<sup>61</sup> [texto latino]: *Virtus enim per se ipsa, non per aliquod huius modi opus consideranda est et in homine, quanto magis in Deo, si tamen in augustiis rerum atque uerborum componere illis quoquo modo ista permittitur. Nam ut intellegamus, quia Deus semper iustus fuit, quando extitit malum, quod a Bono seiungeret, nihil distulit sua cuique tribuere. Non enim tunc ei erat discenda iustitia, sed tunc ea utendum, quam semper habuit.*

<sup>62</sup> A questão da origem do mal e como Agostinho o entende como um “não ser”, isto é, unicamente uma defectibilidade que perverte a natureza do ser levando-o ao nada, permanece um ponto inconcluso em *De Ordine*, vindo a emergir em textos vindouros da obra de Agostinho, especificamente *De Natura et Boni* e *De libero arbitrio*.

<sup>63</sup> [texto latino]: *quia ipsum malum, quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non siuit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit.*

<sup>64</sup> “A intervenção de Mônica sugere que uma reflexão sobre a categoria da temporalidade ou da origem dos seres poderia descortinar o mistério do mal e a natureza da ordem. Além do mais, sendo a emergência daquele coeva, não da essência de Deus, mas do exercício da sua atividade judicativa sobre o mundo, poder-se-ia afirmar a eterna justiça de Deus, distinguindo-a do exercício judicativo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 42)

porém, sob o prisma da retidão de sua Lei. Ainda que a eterna justiça de Deus identificada com a definição clássica da virtude moral seja exercida distribuindo a *cada um o que é seu*, isto não exige a eterna subsistência do mal, mesmo que o juízo divino sobre bons e maus seja contemporâneo à emergência do mal na Ordem. Disto redundam os conceitos de castigo e pena, posteriormente cunhados por Agostinho ao tratar da presença do mal na Ordem pelo exercício da liberdade humana na queda. Antes de tudo a justiça é uma virtude a ser cultivada e praticada no âmbito do ser como o faz Deus. Ela não é apenas uma possibilidade, é um dever para aquele que é sua imagem e semelhança.

### *A integração do mal na Ordem*

Desde a “solução de Mônica” a questão a ser respondida é a que versa sobre o modo como Deus exerce a justiça frente à presença do mal no mundo. O que está em jogo é a própria relação entre Ordem e justiça, pois na medida em que se entende que todas as coisas são boas, o exercício da justiça parece ser dispensável. De certa forma Agostinho comunga com esta tese, porém, entende que há uma diferença entre a justiça como virtude e atributo do ser e a atividade judicativa, a qual pode ser vislumbrada unicamente diante da antítese dos contrários. Já que a justiça tem sua origem na eternidade, a temporalidade é introduzida no contexto do debate acerca da natureza da Ordem, e para não ter que recorrer à eterna subsistência do mal para fundamentar o ato judicativo no tempo, Agostinho toma o fio condutor da posição de Trígécio. Segundo esta posição a justiça é um atributo, ou seja, uma virtude divina, não depende de outras realidades externas ao ser divino, especificamente do mal pré-existente, para realizar-se. Mesmo que o ato judicativo emerja desde a ascensão do mal na realidade, não é dele que Deus se serve diretamente para efetivar a justiça, mas da Ordem. Em Agostinho, quando se trata de exercer a justiça

Deus socorre-se de outra realidade, designada por *ordo rerum*, dado que, para distribuir prêmios e castigos de acordo com os méritos de cada um, tal Deus tem de se relacionar com a multiplicidade e a diferença. Ao fazê-lo coloca em jogo a sua suprema perfeição. Encarrega, por isso, uma outra entidade, a ordem, de desempenhar tal tarefa (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 39).

O ato judicativo se legitima pela justiça enquanto virtude. Neste horizonte, a Ordem ganha o estatuto de mediação. Posta por Deus, ela realiza facticamente a

justiça divina integrando o bem e o mal. Tendo, portanto, uma origem temporal, o mal é integrado na Ordem, porém, não se confunde com ela e tampouco com o ser divino. Desde a intervenção de Mônica Agostinho vê-se diante do proeminente desafio de demonstrar que a Ordem é uma realidade totalmente diferente de Deus, contudo, considera que por vezes ela apareça como “idêntica” a Ele na medida em que por ela Ele age. Por isso, que Agostinho passa a interrogar-se acerca da Ordem colocando-a no horizonte do criacionismo. A partir dele é possível compreender a Providência como a dinâmica da ação divina aos seres dos quais é origem. Ela é uma causa eficiente que não fixa previamente um destino à criação, pois tem como perspectiva configurar cada ser com maior ou menor densidade ontológica ao seu fim<sup>65</sup>, o que também ocorre mediante a atividade livre que o homem exerce.

Na verdade, o aparente paradoxo entre a existência de um Deus justo e bom e o sofrimento humano decorrente da presença do mal na Ordem, especialmente aquele que é infligido aos inocentes<sup>66</sup>, será justificado primeiramente pela concepção de que Deus ao criar liberalidades defectíveis, suporta as consequências de seus atos e, sobretudo, pela coerência de um Deus que é providente e que não deixa de socorrer o ser humano em sua falibilidade o que pressupõe a necessidade de punir justamente suas faltas cometidas. Aliás, este é o primeiro âmbito em que a Ordem é preservada – com a justa punição do infrator responsável por fazer entrar nela o mal; o ato de misericórdia pelo qual ele será redimido compete a uma segunda manifestação da Providência divina. Assim, pela Providência a eternidade irá inscrever-se no tempo e tornar possível uma real redenção da liberdade individual dos homens.

#### *A compreensão filosófica da Ordem*

A discussão que segue em *De Ordine* após a intervenção de Mônica visa estabelecer as condições para que a inteligência humana mergulhe na compreensão

---

<sup>65</sup> “A Providência conta, portanto, com o concurso das atividades livres para se configurar progressivamente e Agostinho terá de encontrar argumentos para esclarecer uma noção de criação continuada” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 29). A respeito do conceito de “co-criador” que define a atividade livre do homem perante a natureza criada, e também, sobre o conceito “razões seminais”, pelas quais Agostinho entende que a criação continua ocorrendo no tempo após o ato primitivo de Deus, ver Gilson (2010, p. 351-396). Este tema é tratado por Agostinho em (*De Gen. ad lit.* V, 11).

<sup>66</sup> Agostinho trata a respeito do sofrimento dos inocentes em (*De Civ. Dei* I, 9).

deste processo, descortinado não apenas pelo exercício filosófico da razão, mas também pelo incurso dela nos textos da Escritura. O caminho proposto é orientar a razão por uma disciplina inscrita na própria Ordem, cujo fim é transcendê-la para chegar à contemplação da Verdade. Segundo Agostinho, “esta disciplina manda aqueles que a desejam conhecer que se siga, ao mesmo tempo, uma dupla ordem: por uma parte, a da vida, por outra, a da erudição”<sup>67</sup> (*De Ord.* II, 8, 25). Por ela entramos nas duas vias de acesso à Ordem: a razão e a autoridade.

Na última parte de *De Ordine* fica nítida a imbricação entre a purificação moral da alma e sua formação através das artes liberais para se chegar à contemplação da Verdade. No entendimento de Agostinho “a razão é a moção da mente capaz de distinguir e relacionar as coisas que aprendemos. Mas só um gênero muitíssimo raro de homens pode fazer uso dela para entender a Deus e a própria alma”<sup>68</sup> (*De Ord.* II, 11, 30). Aqui ele ainda se mostra bastante devedor da perspectiva filosófica predominante nos diálogos de Cassiciaco, a que crê no poder que uma razão devidamente educada possui para atingir o nível das verdades superiores<sup>69</sup>, isto é, na sua capacidade em se dedicar ao cultivo permanente das potencialidades da alma, tanto as epistêmicas como as morais. Agostinho tem convicção de que a natureza da Ordem é muito semelhante, em natureza, à Inteligência que atua como Artífice de todo o real, logo, “o ser humano só não atenderá nesta qualidade – a universalidade da ordem – se contrariar voluntariamente a natureza das coisas e, antes de mais, a sua própria forma de ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 43), ou seja, se tomar a percepção adquirida pelos sentidos como “uma verdade absoluta”. Contudo, isto não significa que semelhante percepção não tenha seu valor e sua função desde que integrada na dinâmica epistemológica própria da natureza anímica.

---

<sup>67</sup> [texto latino]: *Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars uitae, altera eruditionis est.*

<sup>68</sup> [texto latino]: *Ratio est mentis motio ea quae discuntur, distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum uel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest.*

<sup>69</sup> Tal perspectiva será progressivamente abandonada em sua obra na medida em que ele irá se aprofundar no estudo das Escrituras. Posteriormente, Agostinho entenderá que mesmo o mais “sábio entre os homens” sem a revelação das Escrituras não consegue penetrar no sentido da Ordem. Do mesmo modo irá conceber que a piedade dos simples pode fazê-los mais “sábios” do que a arrogância dos doutos.

Tanto quanto pudemos investigar, possuímos alguns vestígios de razão nos sentidos, no que se refere à visão, à audição e até ao prazer [...]. Porém, nem nas coisas belas, porque a cor nos cativa, nem na suavidade dos ouvidos, como quando a vibração de uma corda ressoa de modo límpido e puro, costumamos dizer que é razoável. Resta, portanto, confessar que, no prazer destes sentidos, logo que há uma certa proporção e modelação, isso pertence à razão [...]. Portanto, uma coisa é o sentido, outra aquilo que passa pelo sentido; na verdade, o movimento belo afaga o sentido; ora a significação bela no movimento afaga só o espírito, através do sentido<sup>70</sup> (*De Ord. II, 11, 33-34*).

Na visão de Agostinho o real é sempre significativo para o homem. Estando ele aberto ao real, recebe-o sempre que os sentidos se relacionam com as coisas e, por conseguinte, dada a natureza da mente, interpreta-o<sup>71</sup>, relacionando-o entre si e descortinando o sentido da Ordem. Segundo o autor, a razão humana nunca é passiva frente ao real, ao contrário, é fundamentalmente interrogativa e, se assim não o for, não estará em conformidade com sua natureza. Portanto, a atividade racional nunca é meramente descritiva e analítica dos fenômenos, porque a mente humana está implicada na Ordem, por sua natureza, de maneira livre, atuando como uma abertura mediante a qual ela tem seu significado elucidado e os princípios básicos sob os quais se constituiu esclarecidos, dentre eles, a justiça. Aí, o ponto nevrálgico a ser esclarecido se refere ao tipo de relação que se estabelece entre a alma do sábio e a Sabedoria, de modo que se possa entender como e até que ponto a alma pode atingir a contemplação do Princípio ou mesmo ter a posse do sentido da Ordem e de seus princípios.

### *O caminho pedagógico da razão*

Agostinho dedica grande parte dos parágrafos conclusivos de *De Ordine* a expor a natureza das artes liberais e sua função na educação da razão para que a mesma possa exercer o que é de sua natureza dentro da Ordem. Aqui ele descreve

---

<sup>70</sup> [texto latino]: *Tenemus, quantum inuestigare potuimus, quaedam uestigia rationis in sensibus et quod ad uisum atque auditum pertinet, in ipsa etiam uoluptate [...]. Sed neque in pulchris rebus, quod nos color inlicit, neque in aurium suauitate, cum pulsa corda quasi liquide sonat atque pure, rationabile illud dicere solemus. Restat ergo ut in sensuum uoluptate id ad rationem pertinere fateamur, ubi quaedam dimensio est atque modulatio [...]. Aliud ergo sensus, aliud per sensum; nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum autem animum solum pulchra in motu significatio.*

<sup>71</sup> Neste ponto se destaca a “filosofia da linguagem” de Agostinho, desenvolvida em vários pontos de sua obra, ela possui seu núcleo em *De Magistro*, composto ainda na primeira fase de seu pensamento. Aqui Agostinho apresenta a diferença entre signo e significado na linguagem, mostra o mundo como uma “linguagem do Ser” que se revela para o homem, o qual o aborda nunca meramente de forma descritiva, mas mediante o que o autor designa por “verbo interior”, tende a buscar o entendimento de seu sentido, ainda que oculto, porque é esta a natureza de sua razão. Sobre este tema ler Novaes Filho (2009, p. 27).

o modo como a razão constrói para si degraus em direção à contemplação do sentido da Ordem. Neste ponto, enuncia os três gêneros de coisas em que aparece aquilo que é razoável: “um é o dos factos que se reportam a algum fim, outro é no dizer e o terceiro no deleite. O primeiro aconselha-nos a não fazer nada ao acaso; o segundo a ensinar convenientemente; o último a contemplar ditosamente”<sup>72</sup> (*De Ord.* II, 12, 35).

Na compreensão da estrutura dos saberes, está latente para Agostinho o entendimento da harmonia da relação entre os domínios inteligível e sensível da natureza humana na Ordem. As disciplinas (artes liberais) possuem a função de integrar a estrutura da sensibilidade na racionalidade dos saberes superiores que, por natureza, se integram à Ordem e assim desvelam sua Medida<sup>73</sup>. A contemplação desta “Medida em caráter universal” por parte da alma depende da condição moral dela, logo, “toda pessoa para ser feliz deve possuir a justa medida, isto é, a Sabedoria”<sup>74</sup> (*De Bea. Vita* IV, 33). É, portanto, a Sabedoria revelada ao sábio pelo próprio Deus que torna justa a alma do homem para que ele possa contemplar a Verdade sobre a Ordem, “e tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida se manifesta pela Verdade”<sup>75</sup> (*De Bea. Vita* IV, 34), do que decorre que sendo Deus a Suma Medida, deve a alma dos homens que pretendem ser sábios, adequarem-se aquele de que se é imagem e semelhança. Disto fica estabelecido que é Deus, a Suma Medida, “o padrão universal de justiça” a que a alma humana deve se adequar a fim de compreender a Ordem e bem viver nela.

Cabe à razão investigar não apenas a natureza da Ordem, mas, sobretudo, através dela, a atividade providente da divindade, o que implica concomitantemente na compreensão do *modus* dos seres criados, já que Deus é a “Sabedoria, em

---

<sup>72</sup> [texto latino]: *Primum nos admonet nihil temere facere, secundum recte docere, ultimum beate contemplari.*

<sup>73</sup> Este termo é fortemente usado por Agostinho em seus primeiros escritos. Possui uma conotação neo-platônica, mas é também referido muitas vezes ao livro bíblico da Sabedoria. Em (*De Bea. Vita* IV, 32), Agostinho define que medida vem de (*modus*) e diz que “onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra a plenitude”. Este conceito está intimamente associado ao de “forma” e, a partir dele, o autor compreende o conceito de justiça em seus primeiros escritos.

<sup>74</sup> [texto latino]: *Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.*

<sup>75</sup> [texto latino]: *Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit.*

quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência”<sup>76</sup> (*Sol.* I, 1, 3). Por este empreendimento da razão sobre si mesma e sua relação com as criaturas é possível contemplar a manifestação da justiça divina. Ao compreender as criaturas em sua relação com o Princípio, a razão contempla que os bens criados são ontologicamente dependentes de Deus, isto é, precisam de sua ação providente para desenvolver seu ser. Se Deus manifestou sua justiça ao criar os bens na Ordem para que pudessem se desenvolver conforme o que era devido a cada um, manifesta-a igualmente quando age para preservá-los providentemente nesta mesma Ordem, punindo o responsável por comprometê-la, ainda que para tanto tenha que integrar na Ordem a defectibilidade que se atrelou à sua criação.

Agostinho reconhece que a razão está sujeita às consequências do mal que lhe impedem de realizar o que lhe é próprio por natureza, por isso, que ao final de *De Ordine*, como nos outros escritos de Cassiciaco, as artes liberais ganham uma função ao mesmo tempo pedagógica para a razão e moralizante para a alma como um todo. Assim, quando se empreende uma purificação da alma mediante o exercício da filosofia e das artes liberais

nela nada mais se encontra do que o que seja uno, mas de uma maneira muito mais profunda e muito mais divina. Ela ocupa-se de uma dupla questão: uma, acerca da alma, outra acerca de Deus. A primeira faz que conheçamos a nossa origem. Aquela é para nós mais suave, esta é-nos mais amável. Aquela faz-nos dignos de uma vida feliz, esta torna-nos felizes. A primeira é para os que aprendem, esta para os que já são doutos<sup>77</sup> (*De Ord.* II, 18, 47).

Agostinho parte do princípio de que em toda atividade epistêmica, à alma, são demonstradas coisas que não brilham por si mesmas, mas que são vistas mediante a luz do Verbo de Deus que ilumina a inteligência. O mal presente na alma e que atrapalha o processo racional de conhecimento, consiste num vício que atua na forma de “treva”, ou seja, encobrendo a luz que orienta a razão, deixando-a cega e, por assim dizer, dispersa, logo, incapaz de discernir com senso de justiça a respeito da finalidade dos bens conhecidos. Por isso, sua presença na mente

---

<sup>76</sup> [texto latino]: *Sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia.*

<sup>77</sup> [texto latino]: *in ea nihil plus inueniet quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera Deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit, prima est illa discentibus, ista iam doctis.*

impede não apenas que a alma adira aos bens que pode conhecer, mas, principalmente, que se configure à Medida de justiça que lhe é revelada pela Ordem<sup>78</sup>.

Em sua natureza “a alma tanto separando como unindo quer o uno, quer e o ama, mas quando separa, quer purificá-lo, quando o unifica, quer ele íntegro”<sup>79</sup> (*De Ord. II, 18, 48*). O maior sintoma de dispersão da razão ocorre quando ao vislumbrar a realidade em sua multiplicidade, ela acaba por tomar “*a parte pelo todo*”, ou seja, ao conhecer a unidade de um ser ela não consegue situá-lo na totalidade, percebê-lo em relação com os outros e, por consequência, não consegue perceber que este ser possui sentido apenas na medida em que compõe o grande “mosaico da criação” junto com os outros seres unidos na Ordem. Igualmente a razão não consegue captar o sentido que os liga entre si formando uma grande forma que é o mundo e, tampouco, referi-lo a seu Princípio. Assim, ao conceber a “pequena unidade” como “a grande unidade”, a razão distorce o sentido de justiça da Ordem, porque passa a referi-la sempre a partir do ser que “torna absoluto” e não remetendo-o a seu fundamento – o Princípio absoluto.

Para isto a mente deverá tomar para si a responsabilidade de compreender e cuidar tanto da relação dos seres entre si quanto com seu Princípio no todo. Agostinho propõe que no cerne da metodologia adotada pela mente, deve estar uma progressiva e contínua abertura do espírito, cujo fim seja uma sucessiva universalização daquilo que se compreende tanto do mundo como do ser humano, o que não significa uma anulação da individualidade, mas um alargamento da compreensão sobre ela. Em síntese, a compreensão da Ordem depende da reta condição do homem no centro da realidade criada, de modo que possa contemplá-la com a maior amplitude possível.

Como o homem nunca exerce seu ser fora do mundo criado e de suas relações, para Agostinho primeiro se deve conhecer a verdade pela qual possam ser

---

<sup>78</sup> Neste sentido, que a preocupação moral e a epistemológica confluem em seu pensamento: “Agostinho prepara uma distinção entre a posse de uma multiplicidade de saberes e a adesão à sabedoria, ao mesmo tempo em que atribui ao mal do entendimento uma condição defectiva, mais do que uma entidade real” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 53).

<sup>79</sup> [texto latino]: *Ergo et in discernendo et in conectendo unum uolo et unum amo, sed cum discerno, purgatum, cum conecto, integrum uolo.*

conhecidas todas as coisas (*Sol. I, 15, 27*), ou seja, é necessário procurar através das coisas mortais, onde ela se encontra enquanto realidade imortal e fundamento de tudo o que é verdadeiro (*Sol. I, 15, 29*). Este é o ponto em que o problema moral emerge no coração do debate metafísico agostiniano. O mesmo Princípio que é condição para o conhecimento dos seres e da Ordem é também fonte da justiça na medida em que demonstra o *modus* próprio de cada ser na Ordem. Isto significa que a Ordem é compreendida não apenas pela inteligência e o conhecimento das coisas em suas essências, mas que a alma em seu interior a contempla estética e moralmente. A razão torna-se assim uma ferramenta essencial para que o homem possa descortinar aquela medida pela qual deve configurar sua alma. Afirma Agostinho:

me sirvo da razão e pela razão sou melhor, deve evitar-se o que é inferior em função do que é melhor, o que é mortal em função do que é imortal [...]. Uma vez que desejo vos ensinar a ordem – não exceda a medida, que é o pai da ordem. De fato, a alma dirige-se gradualmente para os costumes e para uma vida excelente, já não só pela fé, mas pela firme razão. Àquele que observar com atenção a força e a potência dos números, parecer-lhe-á extremamente indigno e enormemente deplorável que, graças à sua ciência, o verso tenha uma boa métrica e a cítara ressoe com harmonia, e que sua vida em si mesma, que é a alma, prossiga por um caminho desviado e, dominado nela o prazer, emita sons que lhe são dissonantes pelo estrépito absolutamente disforme dos vícios<sup>80</sup> (*De Ord. II, 19, 50*).

O sábio não pode, portanto, abstrair-se da experiência concreta de sua existência no tempo, o que ocorre mediante o devido uso da memória. Igualmente deve sempre escolher os bens corretos e configurar, a partir deles, sua vontade e toda a dimensão corpórea de seu ser. Fica, portanto, delimitada qual a função da mente purificada que se dedica às disciplinas das artes liberais, a saber, “permitir que o ser humano conheça a si próprio, resolvendo a questão central da Filosofia e aquela que se oculta na formulação do Filosofema da Ordem – identificar qual seja o modo de relação entre o ser humano e o Ser Divino” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 52).

A experiência de encontro com o divino pela Ordem se concretiza na existência de cada indivíduo humano. Ao se tornar acessível à natureza humana, o

<sup>80</sup> [texto latino]: *tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est [...]. Cum ordinem uos docere cupio, modum excedam, qui pater est ordinis. Gradatim enim se et ad mores uitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum uim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum uidebitur et nimis flendum per suam scientiam uersum bene currere citharamque concinere et suam uitam seque ipsam, quae anima est, deuium iter sequi et, dominante sibi libidine, cum turpissimo se uitiorum strepitu dissonare.*

desvelamento da Ordem exige que o homem integre sua existência no conjunto das realidades que manifestam sentido e tornam-se, por assim dizer, o caminho para a felicidade. Todavia, dada a presença do mal nesta realidade e, sobretudo, a culpa do homem neste processo, tal integração é comprometida radicalmente. A compreensão desta situação à luz da justiça divina requer um olhar mais acurado sobre os conceitos de Ordem e justiça na metafísica agostiniana sob a égide do criacionismo.

### **1.3. A Ordem e a justiça na perspectiva do criacionismo em Agostinho**

Na metafísica agostiniana conceitos como o de “Providência”, “Ordem” e “Princípio”, são compreendidos à luz de sua visão cristã sobre o ser divino. Igualmente as questões que pertencem à vida do mundo como justiça, liberdade e a origem do mal, acabam direcionadas no horizonte aberto pela relação fundamental que ele concebe como fonte de sentido a todo “ser”: a relação pessoal do Deus que cria com os seres que são “manifestação” de sua inteligência e amor. Se nos escritos de Cassiciaco seu pensamento ainda é bastante devedor da filosofia pagã, a partir da leitura que realiza dos textos bíblicos, sua metafísica passa a ser cada vez mais devedora dos princípios da doutrina cristã da criação do mundo. Sua explicação para o mal e seu entendimento sobre a justiça não fogem a esta regra.

Na base de sua forma de ver a realidade está o “*Credo in unum Deum*”, fundamento da fé e da vida judaica antiga, que dá origem e sentido à revelação contida na Bíblia e que é herdada pelo cristianismo como um princípio em que se sustenta a ontologia que busca explicar a realidade do mundo enquanto criada e governada por um ser transcendente e racional. Esta, “é uma dessas verdades racionais, e a primeira de todas em importância, a não entrar na filosofia pelo canal da razão” (GILSON, 2006, p. 59). Os desdobramentos de *De Ordine* demonstram que a transformação de seu entendimento quando à inteligibilidade do neoplatonismo sobre o tema, assim como a não assimilação da posição estoica,

reclamam outra maneira de conceber a sistematização da realidade em sua respectiva Ordem e, sobretudo, a posição do homem nela<sup>81</sup>.

Faz-se mister destacar que a ideia de divindade absorvida por Agostinho do cristianismo, é fruto de um importante movimento histórico narrativo que ocorre no surgimento desta religião e em sua subsequente afirmação dentro da cultura greco-romana<sup>82</sup>. Assim como Israel o fizera, também o cristianismo em seus primeiros passos na história precisou demonstrar qual era afinal o seu Deus. Obviamente que a ideia tradicional de Deus como um ser transcendente, pessoal e intencional presente no judaísmo era o ponto de partida da formação desta visão. A questão central dizia respeito à postura que a Igreja cristã assumiria frente aos deuses pagãos e, dentre eles, o chamado “Deus dos filósofos”<sup>83</sup>, compreendido como uma realidade cósmica e racional responsável pela providente sustentação da realidade. Em ampla maioria os cristãos aceitaram melhor a visão filosófica de Deus, enquanto rejeitaram amplamente os deuses pagãos.

A concepção de Deus que Agostinho recebe, ajuda a formatar e a legar para o Ocidente, ainda que conserve em larga medida diversas características da visão filosófica de divindade, é transformada radicalmente a partir de um princípio fundamental da visão bíblica de Deus – a *personalidade*. Especialmente após sua conversão Agostinho experimenta Deus como o ser imutável, eterno, poderoso, racional e providente, porém, ao mesmo tempo, como o “Deus dos homens”, aquele que se revela, que se comunica, isto é, que constitui *relação* com ele. Deus é o Criador; não é apenas a fonte do pensar e da organização matemática do universo, é também amor criativo e caritativo, ou seja, um ser que na plenitude de sua racionalidade demonstra a plena Sabedoria e manifesta que possui paixões,

---

<sup>81</sup> “Nos filósofos cristãos a fé exerce uma influência simplificadora [...]. Ao escolher o homem em sua relação com Deus como centro de perspectiva, o filósofo cristão se proporciona um centro de referência fixo, que lhe possibilita inserir em seu pensamento a ordem e a unidade” (GILSON, 2006, p. 48).

<sup>82</sup> Tal processo é descrito e explicado por Ratzinger (2005, p. 103-142).

<sup>83</sup> Segundo Ratzinger: “O Deus filosófico é apenas relacionado consigo mesmo, ele é um pensamento que se contempla exclusivamente a si mesmo [...], é puro pensamento, já que ideia fundamental desse sistema parte do princípio de que o pensamento – e só o pensamento – é divino. O Deus da fé é pensamento em forma de amor [...]. O logos do mundo inteiro, o protopensamento criador, é ao mesmo tempo amor, ou melhor, esse pensamento é criador justamente porque, enquanto pensamento, é amor e, enquanto amor é pensamento” (RATZINGER, 2005, p. 111).

sentimentos e afecções<sup>84</sup>. Citando (Lc 15, 7): “*haverá mais alegria no céu por um só pecador que se converta do que por noventa e nove justos que não precisam de conversão*”, Ratzinger (2005, p. 108) demonstra que o Deus cristão não é uma geometria neutra e racional do universo, muito menos uma justiça imparcial que paira neutra acima da realidade, mas sem deixar de manifestar estes elementos, é um Deus que “tem um coração”. A inserção deste elemento “existencial” é a grande transformação operada pelo cristianismo no Deus filosófico.

A noção de divindade do criacionismo que permeia o pensamento de Agostinho é amplamente devedora desta perspectiva em dois níveis: em sua Ontologia e no seu pensamento moral. Quanto ao primeiro, ao abordar o texto bíblico, Agostinho enxergará nele um Deus que pensa o mundo, que cria sob a égide de uma “intenção” que remete o mundo a um *télos*, e que o cuida na ordenada ação de sua Providência. No segundo nível ele irá tratar de um Deus que exige respeito e amor à Lei e à Ordem, que é justo e coerente, porém, que não deixa de manifestar misericórdia e compaixão ao homem. Em qualquer um destes níveis um conceito estará como ponto de equilíbrio em seu pensamento – o conceito de relação, categoria ontológica própria de quem é *pessoa*, o que em visão agostiniana cabe unicamente a Deus e ao homem<sup>85</sup>.

#### *O conhecimento do mundo enquanto realidade criada*

Ainda que na última parte de *De Ordine* Agostinho tenha manifestado certo otimismo em relação às artes liberais e o raciocínio filosófico, é claro para ele que um conhecimento sistemático de toda a realidade é impossível ao exercício natural da razão, tratar-se-ia de um empreendimento inesgotável onde a própria inteligência submergiria na transformação do tempo e do espaço. Por isso, a revelação emerge como chave de leitura que ao direcionar a reflexão acerca da Ordem para um centro de referência, cujo prisma é a relação do homem com Deus, reduz a necessidade de sistematização do real às seguintes formas de relação: de Deus com os seres criados e do ser criado, cuja alma é dotada de razão e vontade, com Deus e com os

---

<sup>84</sup> A respeito da visão de Agostinho acerca da natureza de Deus é importante ver MacDonald (2006, p. 71-90).

<sup>85</sup> Sobre o desenvolvimento deste conceito no pensamento de Agostinho ver: quanto a Deus (*Trin.* I, 9, 18) e quanto ao homem (*De lib. arb.* II, 3, 7 – 6, 13).

outros seres criados. A partir daí que Agostinho transforma a noção de Providência e coloca o conceito de justiça sob o horizonte de um princípio relacional<sup>86</sup>.

Deus é o supremo e infinito Bem, sobre o qual não há outro: é o Bem imutável e, portanto, essencialmente eterno e imortal. Todos os bens naturais tem nele sua origem, mas não sua mesma natureza [...]. É tão onipotente que do nada, do que não tem ser, pode criar bens grandes e pequenos, celestiais e terrestres, espirituais e corporais. É também sumamente justo. Por isso, nada do que criou igualou ao que gerou de sua própria natureza. Daí que todos os bens concretos particulares, mesmo os grandes e os pequenos, qualquer que seja seu grau de ser na escala dos seres, tem em Deus seu princípio ou causa eficiente<sup>87</sup> (*De Nat. et Boni I*, tradução nossa).

Eternidade e Imutabilidade são as duas categorias racionais que definem o Deus agostiniano que possui ser por si mesmo. Toda criatura que está no mundo e no tempo possui ser e vida desde a ação do Princípio que a ilumina e a mantém em seu desenvolvimento temporal sob a ação de uma estrutura tripartite presente em todos os seres, nomeadamente a medida, o número e o peso. Estas categorias são uma espécie de marca divina nas criaturas, encontram-se presentes em todas elas, todavia, de forma diversa, o que explica sua diferença natural. Agostinho as entende também sob outra denominação: como modo, forma e beleza; segundo ele é através delas que é possível perceber seu nível de disposição na Ordem e participação no Princípio, logo, “onde se encontram estas três coisas em alto grau de perfeição, ali há grandes bens, onde são inferiores, tem-se bens inferiores, onde faltam não há bem algum”<sup>88</sup> (*De Nat. et Boni III*, tradução nossa).

Medida, número e peso são princípios presentes em todas as criaturas e definem aqueles aspectos que transcendem sua corporeidade e suas mudanças espaciais e extensivas. Através destas dimensões é fixada a participação de cada criatura no Princípio, ao ponto de que ainda que sejam afetadas em sua respectiva

---

<sup>86</sup> Desde que assume o cristianismo como uma “base teórica”, que em Agostinho “o descobrimento filosófico de Deus teve seu ponto de partida na existência dos seres físicos, essencialmente imutáveis e imperfeitos, não na afirmação dogmática ou na transferência de Deus da religião ao âmbito intelectual” (ZALAZAR, 1968, p. 06).

<sup>87</sup> [texto latino]: *Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est: ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo [...]. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est, ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritualia et corporalia. Quia vero et iustus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit, non aequavit. Quia, ergo bona omnia, sive magna sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo.*

<sup>88</sup> [texto latino]: *Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est.*

condição na Ordem, permanecem vinculadas a ela e, no caso específico do homem, manifestando sua vontade mesmo que em nível inferior. A medida estabelece as condições para que o ser criado possa se desenvolver, a mudança das criaturas do ponto de vista metafísico ocorre dentro de parâmetros de crescimento e decrescimento, que sendo ultrapassados implicam na dissolução das criaturas, por isso, a medida possui primazia sobre o número que atua na distribuição organizada dos seres e sobre o peso, cuja função é harmonizar as relações naturais entre as criaturas, de modo que o universo seja uma harmonia devidamente orquestrada para a manifestação da Beleza da criação.

Todos os bens criados em sua respectiva condição na Ordem são inteligíveis de acordo com sua forma de participação no Princípio. Aqui se destaca uma categoria importante teoria da criação agostiniana, a que diz respeito ao termo *princípio*. Sua origem é o texto bíblico genesíaco<sup>89</sup> onde se encontra a expressão “no princípio”. Para Agostinho esta expressão não designa unicamente o “início dos tempos”, mas compreendida à luz do prólogo do evangelho do João<sup>90</sup>, remete ao Cristo-Verbo: a medida pela qual todas as coisas foram feitas, e pela qual também ganham sentido e são mantidas pela Providência. Portanto, tal expressão, em sua interpretação; não designa uma ordem temporal, mas um Princípio metafísico mediante o qual todas as criaturas recebem seu ser<sup>91</sup>.

O Princípio não é uma realidade metafísica que fica aquém da história da criação, ele se faz presente nela na encarnação e atua diretamente sobre ela no exercício de sua Providência, assim passa a fazer parte dela enquanto as criaturas vão desenvolvendo sua forma no curso dos tempos. Neste sentido,

não afirmamos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem sua eternidade, pois, o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou [...]. Não as gerou de si mesmo para serem o que ele é, mas o fez do nada, para não serem iguais nem sequer a ele pelo qual foram feitas, e nem a seu Filho, por meio do qual foram feitas [...]. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas [...]. E se alguém deseja conhecer a vontade de Deus, torne-se amigo de Deus; [...],

---

<sup>89</sup> (Gn 1, 1-4).

<sup>90</sup> (Jo 1, 1-18).

<sup>91</sup> Este tema é explicado por Agostinho em (*Conf.* XI, 5, 7 – XIII, 15), onde ele trata da criação do tempo e do paradoxo tempo/eternidade.

não obstante, ninguém se faz amigo de Deus a não ser pela pureza de seus costumes<sup>92</sup> (*De Gen. man.* 1, 2, 4).

Quanto ao conhecimento desta “vontade de Deus”, ele não acontece como uma atividade apenas epistêmica, mas como uma ação da alma onde a inteligência depende da condição moral dela, isto é, enquanto permanecer ímpio o homem será incapaz de penetrar o ser das criaturas e compreender com clareza a vontade de Deus nelas manifesta. Mais precisamente, o conhecimento dos seres está diretamente relacionado com a forma como o mal se faz presente na realidade criada. Segundo Agostinho as coisas se apresentam no mundo temporal de acordo com seu nível de participação nas Ideias eternas a partir das quais acontece sua criação. Disto redundava que seu conhecimento depende do quanto a razão humana consegue alcançar a raiz desta relação, ou seja, para se pôr a conhecer as coisas, “é necessário ultrapassá-las e estender a relação de participação a participação” (GILSON, 2010, p. 398). O homem pode fazê-lo de modo excelente, pois sua participação no Princípio acontece de modo diferenciado porque sua alma é racional, com ela ele consegue penetrar na Verdade e compreender o nível de semelhança que as coisas têm entre si e, sobretudo, em relação ao Uno.

Afirma Agostinho que “as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – e existem à medida que são semelhantes àquele Uno principal. Pelo Verbo todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio” (*De Vera Rel.* XXXVI, 66). Desde que recebem sua forma, as coisas criadas possuem uma tendência interna a buscarem através da Ordem uma adequação a sua origem. Ela pode ser autêntica ou inautêntica se mantiver o vínculo de dependência e obedecer à ordem estabelecida na criação ou romper o mesmo em uma busca “desordenada” por autonomia. Produz-se assim uma relação falsa e dissemelhante daquela adequação plena que acontece no seio da Trindade.

São estas Ideias a que correspondem à forma atribuída a cada criatura<sup>93</sup>, que conferem sua inteligibilidade. “As ideias primeiras (*principales*) são certas

---

<sup>92</sup> [texto latino]: *Non enim coevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit [...]. Nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt; [...]. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa [...]. Et si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo [...], non autem quisquam efficitur amicus Dei, nisi purgatissimis moribus.*

<sup>93</sup> Sobre a influência platônica neste ponto ver Edwards (2001) e Benakis (1997).

formas ou razões estáveis e imutáveis das coisas que não são formadas, por isso, são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo na inteligência divina<sup>94</sup> (*De div. quaest. Oct. XLVI, 2*, tradução nossa). Estão na mente de Deus porque fazem parte dele, é por elas que ele cria. Através delas que Ele determina o ser das criaturas, conferindo a cada uma o horizonte em que desenvolverá sua identidade no tempo<sup>95</sup>. Se uma criatura não submete seu desenvolvimento a esta forma recebida, desfigura seu ser, esvazia-se, e passa a tender ao nada. Isto é o mal para Agostinho – o enfraquecimento da criação enquanto manifestação do Bem. Eis um ponto que distancia em larga medida sua metafísica do platonismo ortodoxo: tais ideias não são entidades de um mundo eterno independente, constituem a mente de Deus, e é por nossa relação com ele que podemos compreendê-las.

#### *Os princípios metafísicos da criação*

Segundo a teoria agostiniana da criação, a matéria da qual são feitos os seres foi criada do nada de maneira informe e confusa. Dela todas as coisas foram formadas. Ela não se confunde com o nada, mas não pode ser percebida diretamente pela inteligência humana, tal como são percebidas as criaturas que estão no mundo. A ausência de forma é o que explica sua ininteligibilidade inicial. Uma coisa, portanto, é a *creatio* – ação divina que realiza o Ser, outra é a *formatio* que dá inteligibilidade ao Ser

Chamo *hylem* certa matéria absolutamente informe e sem qualidade alguma, de que se formam todas as qualidades que nós percebemos pelos sentidos [...], é matéria apta para que se trabalhem ou modelem os artífices, não para que ela produza por si mesma alguma coisa, senão que dela seja feito algo. Não deve se dizer que seja má essa *hylem*, que de nenhum modo pode ser percebida por nossos sentidos e que apenas pode ser percebida pela provação absoluta de toda forma<sup>96</sup> (*De Nat. et Boni XVIII*, tradução nossa).

<sup>94</sup> [texto latino]: *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intellegentia continentur.*

<sup>95</sup> Trata-se de entender as “*rationes rerum*” como “um genitivo subjetivo e não um genitivo objetivo. Assim, as razões determinam as coisas e são possuídas ou contidas por elas [...]. As ideias estão contidas na inteligência divina, portanto, não pertencem ao plano da temporalidade, mas ao da eternidade. De acordo com a gradação de participação no Ser, cada gênero criado tende a uma posição na ordem do universo [...]. A ordem preserva a existência de cada criatura, ou a união da forma à matéria” (AYOUB, 2011, p. 115-116).

<sup>96</sup> [texto latino]: *Sed hylem dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur [...], quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitan vix potest.*

Agostinho distingue o que seriam dois momentos lógicos na formação dos seres, a saber: a etapa inicial denominada *de nihilo*, ou seja, a matéria que surge do nada; a segunda se chama *formatio*, e designa a recepção das formas pela matéria segundo a sabedoria divina. A elas segue a *ordinatio* quando as criaturas são dispostas na Ordem<sup>97</sup>. A ação criadora, depois de dar origem à matéria, foi, portanto, uma profunda atividade intelectual de Deus que conferiu sentido à matéria informe, a qual, sem isto, “era invisível e vaga, ou seja, informe e uma profundidade carente de luz”<sup>98</sup> (*De Gen. ad lit. imp.* IV, 14). Em Agostinho, matéria do mundo, matéria informe e matéria trabalhável são nomes do mesmo ser em diversas dimensões ontológicas. “A matéria informe se define suscintamente como uma criatura feita por Deus e a partir da qual ele fez o mundo [...], a matéria é dividida e ordenada em coisas singulares que compõem o mundo” (AYOUB, 2011, p. 57).

Feita a partir do nada, a matéria é mais do que este porque tem a capacidade de receber formas, é nesta predisposição que reside sua anterioridade lógica; ou seja, criada, mas não aperfeiçoada, ela porta em si a capacidade positiva de ser iluminada e transformada no tempo. Assim, a ação criadora marca o momento inaugural da relação entre Deus e algo totalmente diverso de si mesmo que é a própria matéria enquanto criatura. No entanto, a matéria informe é separada das criaturas singulares unicamente em termos lógicos com o intuito de organizar nossa forma de pensar, sua “anterioridade” não é temporal, apenas afirma a diferença ontológica entre a ação criadora de Deus e o próprio tempo.

A segunda dimensão da criação, a *formatio*, designa a atividade de atribuir forma à matéria, portanto, dar-lhe ser. Contudo, ela não ocorre como uma ação que demarque definitivamente a identidade do ser criado. Na verdade, ela lhe confere a forma no tempo em que será desenvolvida a identidade de cada ser pelo crescimento das *rationes seminales* presentes em cada criatura. Em última análise, o desenvolvimento das criaturas no tempo vai depender de três ações livres, nomeadamente, de Deus em sua Providência, dos anjos e do homem no exercício de sua livre vontade. Daí, não da disposição original da criação, que podem nascer paradoxos na Ordem da realidade como a presença do mal.

<sup>97</sup> Em (*De Gen. man.* I, 7, 11-12) Agostinho entende a referência à matéria informe em três expressões do Gênesis: “céu e terra”, “terra invisível e desorganizada” e “água”.

<sup>98</sup> [texto latino]: *quae materia terra invisibilis et incomposita erat, id est informis et luce carens profunditas.*

A atividade criadora em Agostinho não é uma ação confinada ao “princípio” dos tempos como uma simples “causa primeira”, se configura como uma relação que permanece no transcorrer do tempo e que confere sentido à própria história. Por exemplo, segundo Agostinho quando lemos que “Deus criou o céu e a terra”, isto não significa que sua identidade esteja pronta, assim como observamos a semente de uma árvore e dizemos que ali estão seus troncos e frutos, isto não ocorre porque já existam em identidade, mas porque da semente existirão, porque nela estão contidos como uma “potencialidade” a ser construída no transcorrer do tempo; trata-se de uma “criação” que continua pelo desenvolvimento das chamadas *rationes seminales*, para o que o homem contribui com sua práxis racional, por isso, é tido como “co-criador”<sup>99</sup>.

Na medida em que a informidade é rompida pela iluminação divina que confere forma e ser à matéria, aquilo que o homem vê da realidade é uma criatura que possui um sentido dentro da Ordem. Mas o que faz com que ele possa vê-la “sendo” é o fato de ela ser iluminada pelo Verbo. Isto também vale para ele enquanto criatura, do que decorre que o nível de participação dele nesta luz define o quanto ele poderá conhecer a Verdade, ou seja, da participação no Princípio depende a própria intensidade de percepção do mundo que o homem pode ter<sup>100</sup>. Esta mesma luz que ilumina a inteligência age sobre o coração humano abrindo o horizonte de seu agir e sua postura perante as outras criaturas. Tal iluminação expressa que

são dois os motivos pelos quais Deus ama sua criatura: para que exista e para que permaneça [...]. Permanecem algumas, superando toda volubilidade do tempo, com a maior santidade sujeitas a Deus; outras

---

<sup>99</sup> Este tema é aprofundado por Agostinho em (*De Gen. man.* VII, 6-9) e (*De Gen. ad lit. imp.* III, 10). Na análise destes textos bíblicos Agostinho pensa bastante em torno de um recurso linguístico denominado “prolepse”, comum na Escritura para dar sentido ontológico à fala divina e designa que quando esperamos algo que certamente está para acontecer, dizemos: “acontece”. Sobre isto comenta Ayoub: “A prolepse marca um traço importante na filosofia agostiniana. Aquilo que é e ainda não foi constituído como uma criatura já é uma criatura indeterminada [...], o ser e a vida são iluminados efetivamente, mas o são por antecipação, na medida em que correspondem à capacidade de serem iluminados” (AYOUB, 2011, p. 37-38).

<sup>100</sup> Aqui vale destacar a ideia de “mundo” que emerge no debate de Agostinho com os cétricos que pretendem negar a evidência da realidade do mundo: “Chamo mundo a tudo isto, seja o que for, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos é assumido por mim com sua terra e seu céu, o que parece terra e parece céu” (*Contra Acad.* III, 11, 24, tradução nossa); [texto latino]: *Ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et caelum, aut quasi terram et quasi caelum, mundum voco.*

permanecem segundo a medida de seu tempo, enquanto se tece a beleza dos séculos pela morte e sucessão das coisas<sup>101</sup> (*De Gen. ad lit.* I, 8, 14).

### *A imago Dei e a relação diferenciada do homem com Deus na criação*

A descrição agostiniana de Deus está ao mesmo tempo inteiramente comprometida com sua grandeza, por isso ele é visto como absoluto, e também com sua situação de “presença”, de proximidade com o mundo, do que decorre que um dos principais problemas metafísicos de Agostinho não está na distância entre absoluto e mundo, mas na relação participativa de ambos que é promovida pelo primeiro. A questão não é apenas a dificuldade metafísica para conciliar a ação de um ser infinito com a mutabilidade da finitude, mas a de compreender o mundo sob a luz de um fundamento que é ao mesmo tempo *eternidade* (absoluto) e *misericórdia*, ou seja, um ser que cria, sustenta e, ao mesmo tempo, se dispõe a corrigir de forma justa as contradições formadas nesta Ordem.

Este segundo “nome de Deus”<sup>102</sup> faz o pensamento de Agostinho imergir num paradoxo para seu contexto. O conceito de absoluto atribuído a Deus deverá ser compreendido numa perspectiva diferente, pois, se o contato primordial de Deus com as criaturas apresenta uma manifestação da excelência divina no sentido da manifestação de um poder que cria vida, a relação entre Deus e o homem, tomada desde o “segundo nome” indicará um contato de termos que se tornarão totalmente assimétricos. O cristianismo, especialmente o entendimento da “encarnação”, exigiu de Agostinho uma reconsideração da visão platônica de Deus<sup>103</sup> predominante em seus círculos intelectuais, isto porque a atribuição da misericórdia como atributo divino obriga o pensamento a não se restringir à descrição da distância entre o transcendente e o mundo, mas na medida em que muda a natureza do absoluto, traz a interrogação para a complexidade da *aproximação* entre criador e criatura (precisamente o homem), melhor dizendo, de suas condições e da forma como acontece. Olhando para a revelação cristã, Agostinho precisa dar conta da presença de um Deus que se demonstra preocupado e “responsável” por suas criaturas.

---

<sup>101</sup> [texto latino]: *Duo quippe sunt propter quae amat Deus creaturam suam; ut sit, et ut maneat [...]. Manent enim quaedam supergressa omnem temporalem volubilitatem iam amplissima sanctitate sub Deo; quaedam vero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionemque rerum saeculorum pulchritudo contextitur.*

<sup>102</sup> Sobre a teoria dos “nomes de Deus” ver Novaes Filho (2009, p. 138-141).

<sup>103</sup> Cf. Novaes Filho (2009, p. 147).

Não é apenas quanto à proximidade de Deus com o homem que a teoria agostiniana se distingue do platonismo é, sobretudo, pela natureza desta proximidade entendida desde o princípio da “imagem e semelhança” do homem em relação a Deus. Tal condição lhe permite agir à semelhança da atividade criadora, ou seja, lhe permite agir sobre a criação de forma valorativa.

Se fala no homem criado à imagem de Deus segundo o homem interior, no tocante à razão e à inteligência; motivo pelo qual tem domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais e feras [...]. O homem foi criado à imagem de Deus não no tocante ao corpo, mas devido ao poder pelo qual sobrepuja a todos os animais. Todos os outros animais estão submetidos ao homem não devido ao corpo, mas à inteligência, a qual possuímos e eles não possuem<sup>104</sup> (*De Gen. man.* I, 17, 28).

A imagem divina diz respeito a uma marca na natureza do homem que define seu estado original de ser criado. Nele a razão humana possuía um nível mais profundo de contato com a Verdade<sup>105</sup>. De tal modo o homem podia nutrir-se de uma contemplação voltada para seu interior, que sua razão tinha a capacidade de dar-lhe a compreensão do sentido da criação em sua totalidade<sup>106</sup>. Nesta posição o homem tinha a condição de co-criador, isto é, possuía a capacidade de “cuidar” para que as outras criaturas desenvolvessem sua identidade em consonância com a forma recebida na criação. A mente humana podia conhecer os seres criados e estabelecer com eles uma relação mais profunda porque conseguia referenciá-los em sua verdade. Diz Agostinho que “uma coisa é alguém ver em si o que outro poderá acreditar, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na própria

---

<sup>104</sup> [texto latino]: *et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium caeli, et omniium pecorum et ferarum, [...]. Ut intelligeremus non propter corpus dici hominem factum ad imaginem Dei, sed propter eam potestatem qua omnia pecora superat. Omnia enim animalia caetera subiecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus, et illa non habent.*

<sup>105</sup> Sobre a natureza da Verdade divina (*Trin.* VIII, 2, 3).

<sup>106</sup> Sobre isto diz Agostinho: “que maior e mais maravilhoso espetáculo é o fato de a razão humana poder de certo modo falar com a natureza das coisas mais intimamente, que quando, lançadas as sementes, plantadas as mudas [...] é como que interrogada sobre a potência interior e invisível das medidas, e o que vale o cuidado dado por fora; e na mesma consideração refletir que nem o que planta nem o que rega é alguma coisa, mas Deus que dá o crescimento” (*De Gen. ad lit.* VIII, 8, 16); [texto latino]: *Quod enim maius mirabiliusque spectaculum est, aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui polest, quam cum positis seminibus, planta tis surculis, translatis arbusculis [...]. Inque ipsa consideratione perspicere, quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus; quia ei illud operis quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quein nihūominus creavit, et quem regit atque ordinat invisibiliter Deus?*

verdade”<sup>107</sup> (*Trin.* IX, 6, 9). Neste sentido, que o nível de formação mais plena de sua identidade se dá quando consegue compreender o mundo

naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão<sup>108</sup> (*Trin.* IX, 7, 12).

Auxiliar o desenvolvimento da criação para que ela chegue a seu termo significa garantir um perfeito equilíbrio entre Ordem, razão e sensação, o que o homem faz pelo correto direcionamento da vontade livre. Nesta situação a alma pode amar realidades exteriores a si e estabelecer com elas um vínculo que transcende a atividade epistêmica, afirmando as duas características que lhe são mais próprias enquanto imagem e semelhança de Deus, a saber, o amor e o conhecimento, ambos não estão inerentes a ela como um acidente está a um sujeito, aí estão como a própria mente a título de substância (*Trin.* IX, 4, 6).

Em visão agostiniana a “*imago Dei*” é vista como manifestação trinitária da natureza divina na natureza humana; uma espécie de selo do criador no homem<sup>109</sup>. O Pai criador concede ao homem uma natureza iluminável, o Filho-Verbo ilumina sua mente com o conhecimento e a Sabedoria necessários para que ele se dirija a Deus e alcance a plenitude de sua formação, por fim o Espírito Santo age caritativamente orientando sua vontade para este fim. Esta imagem trinitária é o que Agostinho procura ao abordar a natureza da mente humana<sup>110</sup>. Nesta estrutura está manifesta a bondade originária da natureza humana a ser confirmada no exercício

<sup>107</sup> [texto latino]: *Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dieenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate.*

<sup>108</sup> [texto latino]: *In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur.*

<sup>109</sup> Em Agostinho a *imago Dei* é uma especificidade humana que compete à sua dimensão inteligível, isto é, anímica. Especialmente no *De Trinitate* ele distingue os conceitos de imagem e vestígios. A primeira compete ao homem: significa que sua alma é o que manifesta mais nitidamente a substância divina na realidade ainda que não se confunda com ela. Os outros seres possuem vestígios de Deus porque criados por ele, todavia, a compreensão destes vestígios não nos aproxima tanto do entendimento sobre a divindade quanto a compreensão da alma humana, dada a *Imago Dei* impressa em seu interior. Com o pecado a natureza humana tem sua imagem comprometida, contudo, não perde a semelhança com a natureza divina. Esta é a posição predominante no pensamento de Agostinho, ainda que em textos como (*De Gen. Man.*) ele dê a entender que o homem perderia também a semelhança, porém, em *De Trinitate* fica claro que isto só ocorreria se ele deixasse de existir.

<sup>110</sup> Embora esta estrutura antropológica esteja presente em toda obra agostiniana é entre os L<sup>o</sup> VIII e XV de *De Trinitate*, que o autor elabora de forma acabada sua visão acerca da natureza da mente humana em sua relação com o Deus trinitário. Sobre este ponto ver Ayoub (2011, p. 70-80).

da liberdade, cujo arquétipo está para Agostinho no relato genesíaco da postura do homem frente à “árvore do bem e do mal no paraíso”<sup>111</sup>.

Deus fez a proibição com o fim de demonstrar que a natureza da alma racional não é ser independente, senão que deve estar submetida a Deus e conservar pela obediência a ordem de sua salvação e não violá-la pela sua desobediência [...]. Chamou a árvore de discernimento do bem e do mal, para que quando o homem tocasse contra sua proibição, experimentasse a pena do pecado e deste modo conhecesse a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência<sup>112</sup> (*De Nat. et Boni XXXV*, tradução nossa).

*Pecado original – o advento do mal na realidade humana*

Em visão agostiniana o pecado é uma ação livre em dissonância com a Ordem que acaba exilando o homem de sua intimidade com Deus e lhe retirando a capacidade de por ela compreender e se relacionar em harmonia com as criaturas. Esta é a origem da desordem na criação: o homem deixa de manifestar sua semelhança com o criador e passa a determinar, unicamente a partir de si, o sentido dos seres na Ordem. Segundo Agostinho “aquela árvore plantada no meio do paraíso significa aquela sabedoria pela qual é preciso que a alma compreenda que [...] embora tenha subordinada a si todas as coisas corpóreas, tem sobre si a natureza de Deus”<sup>113</sup> (*De Gen. man.* II, 9, 12). O homem tem a capacidade de entender, coordenar e até nomear os seres na Ordem, pode transformar a matéria constituindo novas formas, mas deveria fazê-lo seguindo os princípios formais da Ordem que o transcende e a qual ele mesmo está submetido, isto seria viver “justamente”. O mal ocorre quando o homem coloca sua razão como “origem” destes princípios e faz da Sabedoria que rege a Ordem sua propriedade<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Cf. (Gn 2, 16-17).

<sup>112</sup> [texto latino]: *Ad hoc enim et prohibuerat, ut ostenderet animae rationalis naturam, non in sua potestate, sed Deo subditam esse deberé, et ordinem suae salutis per obedientiam custodire, per inobedientiam corrumpere. Hinc et arborem quam tangi vetuit, sic appellavit, dignoscentiae boniet mali: quia cum eam contra vetitum tetigisset, experiretur poenam peccati, et eo modo dignosceret quid interesset inter obedientiae bonum et in obedientiae malum.*

<sup>113</sup> [texto latino]: *Lignum autem vitae plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intelligat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intelligat naturam Dei.*

<sup>114</sup> O pecado é *stricto sensu* a perda da capacidade humana de exercer um profundo nível de participação na Verdade: “a criatura, ainda que espiritual e intelectual ou racional, a qual parece ser a mais próxima do Verbo, pode ter uma vida informe, pois se para ela ser é o mesmo que viver, não é o mesmo viver que viver sábia e bem-aventuradamente. Pois, afastada da Sabedoria incomutável, vive néscia e miseravelmente, o que representa sua informidade” (*De Gen. ad lit.* I, 5, 10); [texto latino]: *Creatura vero, quanquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere*

Nesta postura perante a realidade o homem crê possuir vida por si mesmo, ao passo que na verdade é um ser em “dependência”<sup>115</sup>, cuja vida tem sentido na relação com as outras criaturas e, sobretudo, por sua relação com Deus. Quando esta segunda é comprometida a primeira é alterada e a realidade criada passa a sofrer as consequências do esvaziamento da “*imago Dei*” no homem<sup>116</sup>, em função do esvaziamento de sua participação no Princípio. Como consequência a alma humana é tomada por uma espécie de cegueira que a impossibilita de se relacionar em intimidade com Deus. Em função disto ela perde o horizonte de sentido para se relacionar virtuosamente com os seres criados.

De duas formas se manifesta a ação justa de Deus sobre o mundo. Primeiramente na *ordinatio*, quando as criaturas são dispostas de modo a formarem a harmônica beleza do real. Em um segundo momento, na ação divina cujo fim é a formação equilibrada e justa da identidade do ser criado<sup>117</sup>. É a integração do homem enquanto ser que pratica o mal e, portanto, gera um paradoxo nesta realidade em “permanente criação” que torna a origem do mal um desafio nuclear para a compreensão da justiça em Agostinho.

De um ponto de vista metafísico, ele entende o mal não como ser, mas como uma defectibilidade possível aos seres criados, isto é, as coisas más não são criaturas entre outras no mundo, elas assumem este estado por uma defecção de sua natureza, portanto, “o mal não é outra coisa que a corrupção do modo, da

---

*quod sapienter ac beatae vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est.*

<sup>115</sup> Cf. (*De Gen. ad lit.* V, 14, 31-32).

<sup>116</sup> No relato da queda adâmica contido no comentário ao Gênesis de Agostinho contra os maniqueus, ele parece defender que ao pecar Adão perde a *imago Dei* enquanto característica distintiva do homem em relação aos outros animais, todavia, no decorrer da obra de Agostinho, especialmente quando ele trata do tema em *De Trinitate*, prevalece a ideia de que na queda e com o castigo o homem não perde a *imago Dei*, o que ocorre é apenas um comprometimento de sua capacidade a ser sanado com a Graça. Há também a discussão em torno do que de fato é afetado pela queda e suas consequências, se somente a imagem ou se somente a semelhança com Deus. Sobre este ponto indicamos a leitura de Ayoub (2011), Williams (2001) e Teske (2006).

<sup>117</sup> A forma como Agostinho compreende a ação criadora é “devedora” de sua teoria acerca da “Trindade” onde, resumidamente, se entende que “o Pai confere ser à matéria, criando-a a partir do nada, e faz todas as criaturas a partir dessa matéria por intermédio de seu Filho [...]. O Filho é a Sabedoria e o poder do Pai, consubstancial e coeterno ao Pai, é Ele quem atribui as formas à matéria [...]. Finalmente, o Espírito é a vontade do Criador que irá modelar a *matéria fabricalis*, móbil e submissa à vontade criativa de Deus. Logo, tudo na matéria depende de ela ter sido criada pela Trindade a partir do nada” (AYOUB, 2011, p. 64).

beleza e da ordem natural. A natureza má é, pois, aquela que está corrompida”<sup>118</sup> (*De Nat. et Boni* IV, tradução nossa). O mal não faz parte da Ordem, mas na medida em que ele passa a “estar nela”, a natureza criada fica sujeita a ele na forma de uma privação de seu ser. Esta privação é má porque gera no universo um vazio de ser, uma abertura em direção ao nada, algo impensável para a formação originária da criação que se afirmou em contraponto a ele. O mal é, portanto, um movimento reativo das criaturas na direção contrária à formação de sua identidade. Agostinho o vislumbra no contraste de participação das criaturas no Princípio que as sustenta e, também, em relação à sua forma originária. “Toda natureza sujeita a corrupção é um bem relativo ou imperfeito, já que a corrupção não pode prejudicar mais que suprimindo ou diminuindo o caráter de bondade que há em seu ser”<sup>119</sup> (*De Nat. Boni* VI, tradução nossa). O mal não muda a natureza humana de modo a originar na criação “outra natureza”, porém altera o modo como a natureza criada desenvolve suas potencialidades no tempo<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> [texto latino]: *Unde sit malum, prius quaerendum est quid sit bonum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est.*

<sup>119</sup> [texto latino]: *natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est: non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est.*

<sup>120</sup> A compreensão do conceito de natureza em Agostinho requer que se tenha clara uma distinção: entre a natureza divina e a natureza humana. A primeira consiste em uma substância simples e única, imutável, cuja vida se dá no plano da eternidade. Já a natureza humana está no plano da realidade criada (temporal), e precisa ser compreendida no horizonte das potencialidades naturais que pode desenvolver, possuindo propriedades que são necessárias e inseparáveis de sua essência e outras que dependem do desenvolvimento de suas potencialidades no tempo em cooperação com a Providência divina. Thonnard (1965, p. 252-258) nos ajuda a identificar três definições acerca do conceito de natureza na obra de Agostinho: (1) *a natureza primeva* – íntegra, é a que possuía Adão com todas as potencialidades específicas da humanidade, tinha uma justiça original em consonância com a Ordem, seu estado era de equilíbrio entre o plano de Deus na Ordem e a Ideia exemplar em que fora criada; (2) *a natureza decaída* – pertence aos descendentes de Adão que sob o castigo preservam suas propriedades essenciais, todavia, sofrem a privação dos dons espirituais, pelo que experimentam desequilíbrio através do declínio de sua forma e de seu sentido histórico; (3) *a natureza reparada* – mantém traços do pecado, mas é recuperada mediante dons espirituais da graça tendo em vista a justiça originária de que o homem gozava. Há em Agostinho a ideia de uma natureza pura, que considerada abstratamente com todas as propriedades específicas que lhe são doadas na criação é maculada, todavia, não destruída pelo pecado. Nisto que este conceito se torna polêmico na querela pelagiana.

Para compreender a posição de Agostinho faz-se mister recorrer à noção de uma dupla necessidade: a que é metafísica e absoluta (abstrata) dizendo respeito aos aspectos essenciais da natureza, aos quais pertence o livre arbítrio que é uma propriedade humana única e essencial, por isso, ele não é perdido com o pecado; e a que compete às circunstâncias históricas fortuitas de Adão e de seus descendentes. Este plano, do exercício da *psique* humana, admite exceções, por isso, não lhe cabe o caráter de “absoluto”, nele ocorre o pecado e se experimenta a degradação. Neste sentido, ao contrário do que pensava Pelágio, para Agostinho uma ação perfeita só pode ser pensada no horizonte de uma analogia em relação à natureza pura, mas não concebida factualmente em sua atuação no tempo.

Neste sentido, a “Solução de Mônica” apresentada em *De Ordine*, segundo a qual o mal é integrado na Ordem, significa o seguinte: na medida em que se atrela a um ser criado, o mal passa a estar na Ordem, pois ele está atrelado a uma criatura que possui relação de dependência ontológica com Deus, logo, o mal depende da subsistência do próprio ser criado para estar na Ordem, pois, se esta natureza vier a ser completamente destruída ou aniquilada, assim como não restaria nenhum bem, não haveria já nada que pudesse sofrer a corrupção porque faltaria o ser em que ela pudesse acontecer. Portanto, o mal subsiste sempre em um ser que manifesta a bondade de Deus<sup>121</sup>, e só pode ser percebido por que este ser existe.

Todavia, o mal não pode ser confundido com a limitação natural inerente ao ser criado no tempo, onde “de tal maneira estão ordenadas no conjunto da natureza as privações de alguns bens nas coisas, que não deixam de exercer seus ofícios para o que sabiamente estão designados”<sup>122</sup> (*De Nat. et Boni XVI*, tradução nossa). Quer dizer, nenhuma natureza pode prejudicar o ser divino ou qualquer outro ser que lhe esteja submetido sem que “lhe sejam imputadas a culpa e a pena por sua injustiça”<sup>123</sup> (*De Nat. et Boni XI*, tradução nossa). Portanto, uma coisa é a “deformação natural” das criaturas no tempo, outra a deformação causada sem o consentimento do criador. Esta compromete o justo princípio de disposição dos seres na Ordem, o que uma vez ocorrido faz a justiça ser manifesta na Ordem levando em conta a presença de um elemento que torna o mal um problema de caráter moral, a saber, a culpa pelo mal. A integração do mal na Ordem é uma ação da Providência que mantém o mundo de forma justa, e do mesmo modo atua para que esta justiça não seja corrompida por quem realiza o mal.

A visão agostiniana de Providência divina<sup>124</sup> apresenta uma associação entre o conceito de Providência e a ideia de justiça, isto é, a ação divina ocorre sempre mediante o cumprimento de um princípio de justiça. Assim, na medida em que o mal entra na Ordem de forma contingente, a Providência age adaptando-se a

<sup>121</sup> Cf. Oliveira e Silva (2007, p. 106).

<sup>122</sup> [texto latino]: *Quae tamen etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant.*

<sup>123</sup> [texto latino]: *quia et cum neceando iniuste aliqui nocent, voluntas iniuste eis imputatur.*

<sup>124</sup> Sobre as diversas correntes e tradições que tratam do tema no contexto de Agostinho e a influência que exercem sobre sua posição, ver Oliveira e Silva (2007, p. 58-59).

esta condição, salvaguardando a Ordem originária. Isto significa que desde a criação “há uma ordem justa no Mundo, que exige uma razão ordenadora, capaz de distribuir méritos e castigos” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 60), porém, este curso ordenado não acontece a esmo, mas por um *télos*. No que se refere ao ser humano este *télos* se manifesta mediante a liberdade. A forma humana será, portanto, o aspecto decisivo pelo qual a percepção de Agostinho acerca da ação providente se transforma. Em certo sentido, a Providência “adapta-se” ao curso do exercício da liberdade no tempo. Ele não nega a existência de uma causalidade no desenvolvimento temporal das criaturas, porém, admite que pelo exercício da liberdade o homem, assim como Deus, pode interferir nela, sobretudo, negativamente. Se a lei da causalidade fosse, por si mesma, absoluta, Agostinho precisaria admitir ou que Deus é co-autor do mal, ou que sua criação está condenada a voltar ao nada. Para não cair em nenhuma destas contradições ele parte do suposto de que a própria causalidade reclama uma razoabilidade e, portanto, um Princípio que a sustente. Este Princípio é Deus, cuja ação Agostinho vê como misericordioso e justo.

Agostinho identifica a ação divina com a Inteligência soberana de Plotino<sup>125</sup>, e como o filósofo grego não admite que a origem do mal esteja na matéria conforme queriam os maniqueus, todavia, também não admite que a diferença de grau que há no plano do Ser seja vista como degradação dada sua distância em relação ao Uno e, por isso, seja manifestação do mal, pois neste caso a imperfeição estaria condicionada aos limites inerentes à matéria criada e Agostinho, na medida em que assume o criacionismo como fundamento de sua metafísica, não pode situar a origem do mal na substância da realidade criada, mas na livre relação das criaturas com Deus, frente a qual a Providência precisará atuar para garantir a justiça.

O pecado não é desejo de naturezas más, senão o abandono ou renúncia de outras melhores ou mais perfeitas [...]. O homem, portanto, não se apeteceu de nenhuma natureza má quando tocou a árvore proibida, senão que cometeu uma ação má ao deixar o mais perfeito<sup>126</sup> (*De Nat. et Boni XXXIV*, tradução nossa).

<sup>125</sup> Sobre este ponto ver Oliveira e Silva (2007, p. 68).

<sup>126</sup> [texto latino]: *item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum [...]. Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam letigit: sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit.*

No mosaico da criação cuja harmonia é garantida pela Razão de um Deus providente que une as criaturas com suas diferenças na mesma Ordem, o ser humano assim como os anjos é dotado de um princípio livre, porém, se sujeita à ação providencial da Razão divina que mantém o Mundo. O que desloca a noção de Providência agostiniana de um destino fatalista é a relação que Deus estabelece com os seres livres na criação, por isso, a articulação entre Deus e o homem emerge no coração do problema da Providência, já que o homem é um ser criado capaz de produzir ações contrárias à Ordem. Faz-se mister, portanto, compreender o atributo metafísico presente na forma que lhe garante tal condição – a livre vontade.

O problema do mal seria facilmente resolvido com a exclusão da Ordem daquele ser que nela gerasse desordem. O ponto é que em tal visão não há espaço nem para um Deus misericordioso, nem para a abertura de uma liberdade no exercício da qual o ser humano forma sua identidade. O que torna complexa a relação entre Providência e justiça não é apenas integrar na Ordem bens e males, mas o imprevisível exercício dinâmico e condicionante da liberdade humana. A ação da Providência precisa fazer confluírem duas dimensões: a natureza manifesta como Ordem e a liberdade humana. Neste sentido, que no pensamento de Agostinho emerge a ideia de uma

lei natural, pela qual os seres estão determinados no seu modo de participar do Princípio Único de Ser. Por meio dela, a atuação dos diferentes modos de ser conforma-se ao seu modo próprio, dentro do seu gênero e no âmbito da virtualidade atribuída a cada forma específica [...]. Qual então, o conteúdo da lei eterna? Precisamente que a lei natural não seja alterada. Ora, quando o ser humano o pretende fazer, imediatamente se degrada, arrastando, em uníssono com a decisão tomada, as realidades de que faz uso, obtendo para si e para elas, um grau inferior, na ordem, em relação aquele que lhes correspondia (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 82).

Agostinho opera um radical deslocamento na noção de Providência, ela deixa de se restringir ao domínio de uma razão pura e cósmica para integrar a realidade temporal com o domínio das liberdades. Ela precisa dar conta do efeito do exercício destas liberdades no tempo, por isso a noção agostiniana de Ordem vê-se obrigada a adentrar o domínio de uma dinâmica permanente, porém, não aleatória. Logo, a Providência pensada por Agostinho não pode se dissociar de uma tríplice atividade que especifica a essência de Deus, a saber: Vida, Ser e Vontade<sup>127</sup>. Para

---

<sup>127</sup> Sobre este ponto ver Oliveira e Silva (2007, p. 85).

Agostinho a Providência divina é perceptível na vida humana sob as seguintes manifestações:

Primeiramente em favor do corpo natural, ou seja, pelo movimento em que é criado, cresce e envelhece; e pela voluntária, olhando pelo bem do homem no tocante ao alimento, ao vestuário e à saúde. De modo semelhante com respeito à alma, pela ação natural, para que viva e para que sinta; e pela ação voluntária, para que entenda e seja entendida<sup>128</sup> (*De Gen. ad lit.* VIII, 9, 17).

No entanto, a Providência embora perceptível não é plenamente compreensível à mente humana como uma criatura. Primeiramente, porque se trata de uma atividade eminentemente divina, não se identifica com a lógica da razão humana, depois em razão do pecado e de suas consequências sobre a inteligência, por isso, ela pode apenas perceber sua manifestação, mas não a essência da justiça divina que percorre todos os graus da hierarquia ontológica sustentando-a ou agindo para desenvolvê-la em seu *télos* apesar do mal. Sob este horizonte que a justiça divina integra na Ordem a liberdade humana e os paradoxos que ela cria.

---

<sup>128</sup> [texto latino]: *Inque ipso homine eadem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit. quo crescit, quo senescit; voluntariam vero, quo illi ad victum, tegurnen'um, curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero ut discat, ut consentiat.*

## Capítulo II – A presença do mal na Ordem como um problema de natureza moral

Ao assumir o criacionismo como fundamento para o seu pensamento<sup>129</sup>, Agostinho pensa a justiça desde a relação especial estabelecida entre a alma humana e Deus. Assume a convicção de que a mente humana possui uma capacidade especial de apreensão da *ordo rerum*, a qual se manifesta no fato dela possuir, por natureza, os três “graus de ser” presentes no universo, a saber, *esse*, *vivere*, *intelligere*. Neste aspecto Agostinho adere à perspectiva neoplatônica segundo a qual a alma humana contém em si todas as expressões da realidade, bastando a compreensão dela para descortinar a essência do cosmos<sup>130</sup>. A “redução” do objeto fundamental de sua reflexão a estes dois polos – Deus e a alma – apresenta-se como princípio de uma visão de mundo onde a realidade que se mostra ao pensamento não se limita às imagens corpóreas do mundo produzidas à mente pelos sentidos, mas é composta daquilo que a alma é, do que ela *deveria ser* e do que ela *pode ser*.

Pelo *esse* e pelo *vivere* o homem está imerso no mundo e na matéria, portanto, sujeito a sua contingência, porém, ao mesmo tempo transcende esta situação espaço-temporal porque é dotado da *mens rationalis*, o que lhe permite pela atividade de seu espírito, entrar em contato com o Princípio que é ordenador e doador de ser na criação. Logo, em visão agostiniana, não é possível compreender o sentido da vida e tudo o que ele implica de forma desconexa de uma visão cosmológica, o que termina por tomar os contornos de uma teodiceia.

---

<sup>129</sup> Ao colocar o criacionismo com a força de um “fundamento” em sua metafísica, ele o está tomando não apenas na condição de um tema a ser tratado ou como uma estrutura epistêmica, como o faz com platonismo, mas como aquele ponto em referência ao qual tudo deve ser pensado de modo coerente e, até mesmo os conceitos resignificados, incluindo os de Ordem e Justiça. Sobre este ponto ver: Oliveira e Silva (2007, p. 15-30) e Ayoub (2011, p. 17-27).

<sup>130</sup> A respeito da influência de Plotino e dos “ecos” do neoplatonismo no pensamento de Agostinho mesmo depois de seu aprofundamento nas Sagradas Escrituras ver Cary (2000, p. 95).

Assim, a “hermenêutica do real” sob a mediação da mente, caracteriza o pensamento de Agostinho que transcende o plano cognitivo restrito à dimensão psicológica da alma, e passa a ter como referencial a condição do homem na realidade em relação ao Ser supremo. Isto significa a passagem de uma “percepção estética da ordem para uma metafísica da ordem que consiste precisamente na análise da natureza e funções da mente humana” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 199). Trata-se não apenas de perceber a Ordem no curso do tempo, mas de situar o homem pecador nela. Esta visão acerca do real já se evidencia nos *Diálogos de Cassiciaco*, porém, ganha melhor acabamento em *De libero arbítrio*<sup>131</sup>.

Ao situar o homem na Ordem nesta condição, Agostinho trata não apenas da presença do mal e de suas implicações na vida humana, mas, sobretudo, esclarece sua presença na realidade humana pelas mãos de um ser destinado a ser bom. Como afirma Novaes Filho (2009, p. 288) o mal, e a justiça vista a partir dele, constituem o maior desafio para se conceber uma racionalidade do mundo. Foi no dualismo metafísico do maniqueísmo que Agostinho primeiro assimilou este problema<sup>132</sup>, todavia, a negatividade da matéria e o evidente fatalismo presente naquela doutrina eram absolutamente incompatíveis com os pressupostos do cristianismo que ele assume como referencial teórico. Neste sentido *De libero arbítrio* emerge como a obra fundamental de um contexto em que o autor se dedica veementemente a demonstrar que o mal não pode ter uma origem metafísica, isto é, possuir “ser”, sob pena de comprometer o núcleo fundamental de sua ontologia que afirma a bondade de Deus e da realidade sustentada por ele, incluindo o próprio homem.

Ao estabelecer que a origem do mal é oriunda de uma operação da mente, Agostinho afirma que ela está na imanência e, portanto, sujeita a contingência, e se à Providência não pode ser remetida a responsabilidade de tal feito, só restará à

---

<sup>131</sup> Autores como De Capitani (1989, p. 49) defendem que em razão de ter sido escrito em 395 o L<sup>o</sup> III desta obra esteja mais envolto na polêmica antipelagianismo em florescimento na Itália do que na discussão de Agostinho com os maniqueus que deu origem à obra. É visto que existem grandes mudanças na argumentação agostiniana em razão dos problemas que sua realidade lhe suscita, todavia, não vemos nisto a existência de grandes rupturas em seu pensamento, mas o aprofundamento e amadurecimento de sua reflexão.

<sup>132</sup> Sobre os conceitos fundamentais do maniqueísmo e a relação de Agostinho com esta doutrina ver Costa (2003).

liberdade dos anjos e do homem, enquanto capacidade de transformação da Ordem, a imputabilidade da culpa neste processo. Logo, por passar a dizer respeito diretamente à relação homem-Deus, o mal deixa de ser um problema apenas metafísico para adentrar os meandros da moral. Assim, a reflexão de Agostinho acerca do “problema do mal” e da justiça, passa a dar conta de duas dimensões que terminam interconectadas: o mal moral oriundo do desvio voluntário da norma moral é uma atitude da criatura sob a qual Deus não tem qualquer responsabilidade, e o mal metafísico que corresponde à limitação natural do homem, sua finitude, é uma imperfeição originária que quanto muito a deixa sujeita a falibilidade, mas que não pode ser tomada como origem do mal<sup>133</sup>.

A reflexão sobre o mal e os limites humanos não é estranha àquele contexto e assim como no maniqueísmo esteve presente em diversas teorias do período tardo antigo<sup>134</sup>, todavia, é no pensamento cristão que ela toma o formato de um problema moral de primeira ordem, sobretudo, na medida em que a partir da leitura paulina da queda adâmica o cristianismo coloca na imanência da finitude humana o peso da culpa pela origem do mal e suas consequências, onde se inclui o sofrimento a que a humanidade está constantemente submetida. Sob este pressuposto que o pensamento acerca da justiça na obra de Agostinho é tomado num círculo de relações entendido a partir de três categorias: a culpa, a pena e o castigo. Isto se dá basicamente porque

na mente judaico-cristã, o mal, originariamente, não faz parte integrante do mundo, mas é a consequência da autonomia criatural, ou seja, o mal surgiu, historicamente, pelo pecado original. Aqui, com Santo Agostinho, distinguimos duas formas de mal: o pecado e o sofrimento. Segundo a *águia de Hipona*, o sofrimento é o justo castigo do pecado cometido pelo homem no éden. O pecado representa o mau uso da livre vontade (ULLMANN, 2010, p. 14).

A reflexão de Agostinho acerca do mal não sucumbe a uma visão essencialista como a operada pelo maniqueísmo. Sua visão não pensa o mal desde a categoria de substância, mas aborda-o pela noção de relação, especificamente da relação do ser livre com Deus. Dado que na criação o homem se caracteriza pela capacidade de agir livremente, o mal é entendido desde a qualidade das ações

---

<sup>133</sup> Cf. Ullmann (2010, p. 11).

<sup>134</sup> Cf. Ullmann (2010, p. 9-13).

humanas e suas respectivas relações. A interrogação primária acerca do mal deixa de ser *unde malum?* e passa a ser *quid sit male facere?* Dessa forma ao invés de interrogar sobre a natureza do mal, “o filósofo circunscreve a questão à análise da natureza dos atos humanos, considerando-os um *modus faciendi* capaz de ser qualificado como *bom* ou *mau*” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 93). A questão sobre a origem do mal passa, então, pela compreensão da qualidade das ações humanas, por conseguinte, a prática da justiça depende do critério de aferição destas ações<sup>135</sup>, por último, porque passa a definir a condição da existência humana frente a Deus na criação.

## 2.1. A origem do mal – a questão da responsabilidade moral

Após sua conversão ao cristianismo (ano 386) Agostinho almeja uma forma de vida cujo fim seria encontrar, através do estudo de grandes temas caros ao pensamento filosófico e do aprofundamento das verdades da fé cristã recém assumida por ele, o equilíbrio e a paz da alma, capazes de fazê-lo experimentar a vida feliz. Tratava-se do grande ideal do sábio no mundo antigo: purificar sua mente através do estudo e da sabedoria para encontrar-se com a Verdade e atingir a felicidade, este é o ideal que Agostinho afirma contra o ceticismo acadêmico<sup>136</sup>. Naquele momento era óbvio para ele afirmar que “o sábio deseja consagrar-se ao estudo de si mesmo e de Deus para gozar ainda aqui do domínio da razão, [...] e gozar com justiça da divina bem aventurança, depois de ter gozado a humana”<sup>137</sup> (*Contra Acad.* I, 8, 23, tradução nossa). A contemplação da Sabedoria consistia, em

---

<sup>135</sup> Em *Confessiones*, sobretudo nos sete primeiros livros, Agostinho apresenta uma descrição desta experiência na natureza humana olhando para a própria história de sua intimidade. O cume deste processo pode ser visto no L<sup>o</sup> VII onde sua descrição tem como ponto nevrálgico o conceito de “vontade cindida”, sobre o qual comenta Horn (2008, p. 107-132).

<sup>136</sup> Segundo Horn (2008, p. 114) a filosofia na Antiguidade tinha a forma de uma orientação de vida, onde a vida boa dependia do correto conhecimento produzido na alma. Agostinho é influenciado por esta perspectiva, sobretudo, em seus primeiros escritos, e em parte baseado nela vem a entender o cristianismo como a “Verdadeira Filosofia”.

<sup>137</sup> [texto latino]: *sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur: ut et hic, quod beatum esse supra inter nos convenit, ratione perfruatur [...], fruaturque merito divina beatitudine, qui humana sit ante perfructus.*

última análise, na capacidade de contemplar regras práticas capazes de orientar o devido uso da racionalidade de modo a encontrar a felicidade.

No entanto, Agostinho logo percebe que para dar conta de qualquer perspectiva de progresso espiritual, precisa resolver o paradoxo criado pela presença destoante do mal na natureza humana<sup>138</sup>, trata-se de um ponto de partida inevitável. Compreender a origem do mal a fim de superá-lo é condição básica para quem almeja atingir a excelência espiritual que lhe dá o direito de gozar o título de “sábio”. Em larga medida *De libero arbitrio*, obra central em sua polêmica contra o maniqueísmo, demonstra o truncado “percurso metafísico” enfrentado pela alma carente de sabedoria e consciente de seu limite<sup>139</sup>.

O problema da origem do mal para Agostinho assenta-se basicamente na elucidação de duas questões<sup>140</sup>: (1) diante da realidade do mal, como compreender Deus? (2) em que dimensão da Ordem situar o ser humano depois do pecado? Agostinho não se debruçará de imediato em uma análise acerca da natureza de Deus, é sobre o ato humano que ele fará incidir sua argumentação. Desse modo, se distancia da forma de pensar do maniqueísmo “que não atribuía qualquer função à atividade humana no dilema do mal [...]. É um fato que, associada à análise agostiniana do ato humano está uma determinada concepção do Ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p, 95), a qual será compreendida por ele em consonância com sua

---

<sup>138</sup> É importante ter claro o sentido que o termo natureza possui na obra de Agostinho. Ela não é tomada no sentido da *physis*, caro ao pensamento antigo, mas em um sentido metafísico similar à substância, conforme ele enuncia: “Toda a natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa. Chamo natureza àquilo que também se costuma designar por substância. Por conseguinte, toda substância ou é Deus ou provém de Deus, porque todo o bem é Deus ou provém de Deus” (*De lib. arb.* III, 13, 36); [texto latino]: *Omnis autem natura aut corruptibilis est aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est. Naturam uoco quae et substantia dici solet; omnis igitur substantia aut Deus aut ex Deo, quia omne bonum aut Deus aut ex Deo.*

<sup>139</sup> Segundo Pich (2005A, p. 184) nesta obra de Agostinho não encontramos apenas sua primeira análise a respeito da vontade, mas temos em absoluto a primeira obra da filosofia ocidental que indica a vontade no sentido que a concebemos ainda hoje: como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão, que se deixa definir por autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia claramente da faculdade da razão e do desejo.

<sup>140</sup> Em Agostinho a “sustentação metafísica” da presença do mal na realidade é um problema filosófico de primeira ordem, porque diz respeito à própria razoabilidade da vida humana e à consistência do conceito de Deus defendido pelo cristianismo. Neste sentido, a forma como Agostinho se coloca diante deste problema “é muito diferente do Problema de Justiça Divina apresentado pelo livro de Jó. Este livro nunca faz da mera existência do Mal um problema [...]. O Problema da Consistência do Mal não surge a menos que designemos atributos “*omni*” a Deus, em particular, o atributo de ser capaz de fazer o que Ele bem entender, além do atributo de possuir toda bondade” (MATTHEWS, 2007, p. 162-163).

análise acerca das funções da mente e seu lugar na Ordem depois do pecado. Neste sentido que em sua base a teodiceia agostiniana ganha os contornos de uma reflexão antropológica. Interrogar acerca da origem do mal o leva inevitavelmente a indagar sobre o modo como se recupera o bem primordial só conquistável mediante o alcance do Sumo Bem. Em *De libero arbítrio* encontramos uma espécie de acabamento desta procura engendrada por Agostinho bem antes de sua conversão<sup>141</sup>.

### *Fundamentos do mal moral – a paixão*

Agostinho começa *De libero arbítrio* definindo a que tipo de mal sua investigação intenta esclarecer a origem. Trata-se precisamente do mal que o homem experimenta na intimidade da alma. Este difere do chamado mal físico, decorrente da natural e contingente mutabilidade da matéria a que todos os seres estão submetidos a sofrer de uma forma ou outra, e que pode ser compreendido à luz do conceito de Providência, através da qual o próprio Deus age na esfera temporal de modo a contribuir para a purificação e o crescimento das almas. Além disso, a mutabilidade e a degradação corporal fazem parte da natureza dos seres criados, do que estaria isenta unicamente a alma racional<sup>142</sup>. Deste gênero de males Deus pode ser considerado autor, mas não daquele que Agostinho considera o grande “espinho” presente na alma do homem – o mal moral. Ele não é o que sentimos enquanto seres temporais, mas o que realizamos mesmo que nossa natureza seja originariamente boa.

Deste mal entende Agostinho que do ponto de vista metafísico, “não existe um autor determinado, mas cada um é autor de suas más ações”<sup>143</sup> (*De lib. arb.* I, 1, 1). A questão a ser investigada então versa sobre como a alma humana é capaz de produzir más ações. O entendimento quanto à origem do mal exige, portanto, a compreensão da natureza da alma humana e seu funcionamento. Em última análise,

---

<sup>141</sup> A angústia intelectual vivida por Agostinho no período que vai de sua aceitação do maniqueísmo até a sua conversão e o conflito com esta seita é expresso por ele em (*Conf.* VII, 7, 11), logo antes de enunciar o esclarecimento que sua inteligência vem a ter com a descoberta do platonismo, e a possibilidade de pensar a realidade do universo sob a égide da categoria metafísica do Verbo e da misericórdia divina.

<sup>142</sup> Este ponto é defendido por Agostinho em (*Im. anima* II, 3 – IV, 6).

<sup>143</sup> [texto latino]: *non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est.*

significa o mesmo que definir um tipo de fundamento irrefragável de nossas más ações.

Agostinho começa então a dissecar as possíveis operações anímicas pelas quais o homem poderia construir uma ação qualificável como má. (1) A primeira a ser interrogada é a aprendizagem (*De lib. arb.* I, 1, 2-3). Ele busca entender se a ação má não nos é ensinada por um agente externo ou se não é fruto de uma falha de nossa inteligência; rapidamente conclui que uma situação assim seria logicamente impossível, pois em seu pleno funcionamento a faculdade intelectual não levaria o homem a uma ação prejudicial à natureza criada, portanto, a si própria<sup>144</sup>. (2) Outro ponto questionado é a lei e seu aspecto proibitivo (*De lib. arb.* I, 3, 6-7), onde o autor conclui que não é a proibição aquilo que torna uma coisa má, a lei existe justamente para proibir e evitar que se realize uma ação má, assim qualificada previamente. Conclui-se então que a ação má cometida por qualquer agente não decorre de nenhum tipo de coação ou de necessidade arbitrária imposta por um agente exterior, mas provém de uma realidade que compõe a alma humana e esta realidade não pode ser a própria razão<sup>145</sup>.

Desta feita, Agostinho entende que é preciso verificar nas más ações a preservação de um elemento fundamental, algo que não seja externo e contingente em relação ao agente, mas que se encontre de modo constante em suas ações e, diferindo da inteligência, possa ser tomado como elemento universal de qualificação das ações. O autor exaure cada um dos elementos que intervém de uma forma ou outra na atividade humana, de modo a determinar uma espécie de fonte originária para o mal no interior da alma. Ele a encontra na dimensão primária que estabelece a relação entre o homem e o mundo e do homem com Deus – a dimensão volitiva.

---

<sup>144</sup> Este tema é retomado pelo autor em (*De Vera Rel.* XX, 39), onde ele declara que o mal não pode ser uma experiência aprendida de fora, mas uma experiência interna à alma que se torna reproduzível.

<sup>145</sup> Neste ponto Agostinho se afasta da posição predominante no estoicismo romano, abrindo caminho à sua nova perspectiva do conceito de vontade. Para os estoicos a falibilidade da alma humana tinha origem no processo racional da mente que termina por incidir sobre a dimensão volitiva, isto é, o mal é antes tudo um problema produzido na esfera cognitiva da alma. Trata-se de um ponto bastante controverso na interpretação de (*De lib. arb.* I). Há autores como O'Connell (1970, p. 50) que demonstram a grande influência de uma espécie de *ecletismo estoico* na construção da argumentação agostiniana neste texto, já Torchia (2001, p. 517-521) e Oliveira e Silva (2007, p. 15-30), ainda que não neguem tal influência, procuram evidenciar as diferenças entre a argumentação agostiniana e esta corrente de pensamento. Sobre este tema ver ainda Pich (2005A, p. 186).

Nela convergem ao mesmo tempo elementos de máxima imanência e realidades capazes de projetar o ser humano a um nível de máxima transcendência. Em (*De lib. arb.* I, 3, 8) Agostinho encontra a manifestação mais elementar dela em uma faculdade interior à alma e a mais primitiva em nossas ações – a paixão, aqui entendida como a faculdade que “domina” a alma nas ações equivocadas. Adiante, em (*De lib. arb.* I, 4, 9) o autor demonstra como esta paixão se torna “desejo desenfreado”.

Para Agostinho o homem é um ser cuja identidade se forma no tempo através das múltiplas relações que ele estabelece. As paixões designam o âmbito primário da relação do homem com o mundo, estão na nossa constituição natural e geram um efeito imediato na alma quando são estimuladas por alguma forma de ser. Contudo, ainda que a paixão (*libido*), além de ser uma válvula pela qual absorvemos o mundo, manifeste a característica essencial do homem que é tender para fora de si, ela não constitui uma ação determinada. O desejo supõe certa intencionalidade sobre a paixão, logo, quando desenfreado, efetiva a paixão em uma situação de perda de referências e de sentido frente aos objetos que se oferecem no mundo. Nesta situação psicológica, Agostinho identifica o “primeiro sinal” da presença do mal na alma humana.

Se aquilo que é produzido pelas paixões não contiver uma “racionalidade” não poderá coordenar a ação para o *télos* em que se forma a identidade de cada homem, mas, ao contrário, dispersá-lo-á entre os objetos no mundo. Assim, na medida em que o desejo humano se move por essas paixões sem uma coordenação racional, ele se afasta da busca pela Sabedoria e se projeta de maneira disforme sobre o mundo. Isto não significa atribuir às paixões a origem do mal de forma absoluta e restrita, pois a dimensão desiderativa do ser humano, revelada na paixão, só pode ser considerada origem do mal quando equacionada com um universo de bens dispostos no mundo e, quando articulada com a possibilidade de escolha da vontade frente a eles. Na medida em que apenas identifica uma dimensão vital do ser humano, a paixão não é vista como origem do mal *stricto sensu*. Para tal ela

necessita ser assumida e coordenada pela razão e pelo desejo a fim de designar existencialmente sentido a uma ação, positiva ou negativamente<sup>146</sup>.

Realizando a sutil, porém, decisiva distinção entre paixão (*libido*) e desejo desenfreado (*concupiscentia*), Agostinho identifica que cabe a este último a responsabilidade por efetivar uma tendência natural do ser humano a um bem de maneira alheia à razão que tem a capacidade de equilibrar a paixão em conformidade com a Ordem, o que remete o autor a considerar que está na dimensão desiderativa, enquanto articulada com um universo de bens e com a possibilidade de escolha sobre eles, a origem do mal, por isso, diz que

desejar viver sem medo é comum a bons e maus. Mas há uma diferença: os bons desejam-no afastando o amor daquelas coisas que não se podem ter sem perigo de se perderem; os maus, porém, desejam-no para desfrutar destas coisas com segurança, esforçando-se por remover o que os impeça e, por causa disso, levam uma vida facínora e criminosa<sup>147</sup> (*De lib. arb.* I, 4, 10).

Tomar o mal simplesmente como uma operação intelectual seria reduzir seu impacto na realidade humana. Agostinho entende que a instrução e as operações mentais através das quais apreendemos a realidade são tão acidentais e transitórias quanto os objetos pelos quais passamos no mundo. O mal se sedimenta na alma humana não como algo “aprendido”, mas enquanto algo “praticado” e interiorizado como *hábito*, logo, não se configura como a imagem de um ser contingente que “passa pela memória”, e sim como um modo de ser que interfere na natureza da vontade. Diz ele que “a instrução é tão acidental a alma como a indumentária e o ornamento em nossos membros [...], o hábito se diz de tudo aquilo que chega a nós para que o tenhamos”<sup>148</sup> (*De div. quaest. Oct. 73, 1* tradução nossa). Assim que a

---

<sup>146</sup> Sobre isto afirma Pich: “mesmo que o desejo que se tem esteja sempre qualificado pela disposição atual da estrutura psicológica do sujeito moral, ele é, de si, indiferente a uma qualificação. Daí que Agostinho faz referência, com a mesma expressão *cupiditas*, ao desejo culpável (*culpabilis cupiditas*) ou mesmo à “*libido sive improbanda cupiditas*. Neste sentido, há, para Agostinho um elemento qualificante e sempre presente no desejar (*cupere*), tal que há “bons” e “maus” que desejam. Sabe-se que os “bons” agentes e os “maus” agentes são o que são por causa do modo como desejam. E isso depende do ser humano interior” (PICH, 2005A, p. 189-190).

<sup>147</sup> [texto latino]: *Cupere namque sine metu uiuere non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est; uerum hoc interest, quod id boni adpetunt auertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali aute, ut his fruendis cum securitate incubent, remouere inpedimenta conantur et propterea facinorosam sceletamque uitam.*

<sup>148</sup> [texto latino]: *doctrina accidit animo, et succus ac robur corpori; et vestís atque arma, non dubium est quin accidant membris nostris [...]. Habitus ergo in ea re dicitur, quae nobis ut habeatur accidit.*

alma experimenta o mal através das paixões, por isso superá-lo exigirá a ela um nível de instrução que compreenda a realidade de uma forma mais ampla e integrada, algo que mais tarde ele afirmará não ser possível sem o auxílio divino.

Ao realizar uma análise do ato humano tomando como parâmetro a paixão, tanto no caso do adultério como da autodefesa (*De lib. arb.* I, 5, 11-13), Agostinho ratifica que a qualidade da ação está intimamente ligada à dimensão mais íntima do desejo de quem a pratica. Enquanto tal a paixão é um movimento indiferenciado e intencionalmente indeterminado, não específico dos seres humanos na medida em que também é comum aos animais irracionais, embora seja no ser humano que ganhe o estatuto de desejo. Segundo Oliveira e Silva (2001, p. 52) desta compreensão da paixão como elemento último da natureza anímica do homem obtém-se um princípio de máxima validade no interior da visão de mundo agostiniana acerca da origem do mal. Todavia, o esclarecimento disto requer a compreensão da relação entre a vontade como força intencional da natureza e a Ordem, o que o autor vislumbra na relação da inteligência com a “lei eterna”<sup>149</sup>.

#### *Fundamentos do mal moral – a razão*

Segundo Agostinho ao analisar seu próprio conteúdo a mente encontra em sua dimensão mais íntima um valor supremo identificado com a noção de Verdade. É uma evidência inconcussa que aparece à razão na forma de uma alteridade frente a qual a alma é levada a compreender sua identidade. Com efeito, nesta “interlocução” a razão descobre “no exercício de sua própria atividade e como sua condição de possibilidade, princípios superiores a ela própria: noções imutáveis e eternas” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 56). Trata-se da “lei eterna” entendida pelo autor como fundamento último não apenas de toda lei temporal, mas especialmente de toda ação moral. Segundo ele as leis temporais são ainda que justas ou injustas promulgadas no tempo, todavia, nelas, nada pode haver de justo que os homens

---

<sup>149</sup> Segundo Pich “o tema da lei eterna é introduzido para afirmar que o ser humano possui um conhecimento profundo de si mesmo. Aquela lei revela ao ser humano, em cujo espírito ela está impressa, os motivos de todas as determinações morais – os diferentes amores [...]. A lei divina evita que o ser humano não saiba da natureza do mal e também que não veja o motivo de sua ação atual [...], a lei manifesta também a intocabilidade do ser humano e de suas ações de fora para dentro. Essa última idéia é compatível aos princípios de Epicteto e Sêneca. Quem, segundo Agostinho, é intocável de fora para dentro, possui certamente a potência de decisão, que como na *prohairesis* de Epicteto, se limita a determinadas coisas não perdíveis que estão em nosso poder, as “*prohairesektika*” (PICH, 2005A, p. 194). Sobre este tema ver ainda Gilson (2010, p. 249).

não tenham feito derivar pelo bom uso de sua razão da lei eterna, definida sinteticamente como “aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas”<sup>150</sup> (*De lib. arb.* I, 6, 15). Este é o fundamento do conceito primário de justiça em Agostinho: uma propriedade dos seres que deriva de uma disposição ordenada qualitativamente na própria criação, que é operada por uma lei eterna, cujo fim é colocar em ordem os seres preservando-os em seu estatuto ontológico. Especificamente quanto ao ser humano, a justiça expressa pela lei eterna se realiza na medida em que ele ordena racionalmente sua alma, deseja e conserva os bens que não podem se perder sem deixar que seu desejo seja o árbitro de suas ações.

Dessa forma, entender como o mal é realizado nas ações humanas requer compreender como o ser humano deveria estar ordenado em si mesmo, e de que maneira ele pode exercer a capacidade de comprometer a ordem “interna” de seu ser tornando o mal uma presença na Ordem da criação. Primeiramente é preciso ter suposto que pela razão o homem apreende e percebe a realidade com que se relaciona tanto em nível corpóreo como inteligível, por isso o autor define a consciência que se alcança com a razão ou inteligência como uma espécie de “forma de vida pura e superior” pela qual podemos obter uma singular relação com o ser divino (*De lib. arb.* I, 7, 17). Assim, afirma que se a razão “dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser humano se compõe, então ele estará perfeitamente ordenado”<sup>151</sup> (*De lib. arb.* I, 8, 18). É preciso ressaltar que Agostinho “não identifica, no poder desiderativo da alma, nenhum desejo racional como a *boulesis* aristotélica. A potência do desejo é tomada como irracional” (PICH, 2005A, p. 200). Daí a ideia de que apenas a razão pode ser ordenadora da alma<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> [texto latino]: *uerbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.*

<sup>151</sup> [texto latino]: *si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum.*

<sup>152</sup> Na descrição que faz da relação das vontades anímicas em Agostinho, Gilson destaca o caráter “intermediário” da vontade na antropologia agostiniana. Além de efetuar a comunicação entre a razão e o mundo criado, também cabe a ela o papel decisivo de produzir a identidade de toda ação humana: “Em cada sensação, a vontade tem o papel de uma força ativa sem a qual o órgão sensorial não se aplicaria ao objeto e a sensação não teria lugar [...]. Quando nossa vontade fixa um dos nossos órgãos sensoriais em algum objeto sensível, ela intervém simultaneamente em dois sentidos diferentes: primeiro, para manter o órgão em contato com o objeto, mas também para imprimir na memória a lembrança da sensação enquanto se dissipa [...]. Ela combina como quiser os elementos tomados do mundo sensível para criar um mundo imaginário segundo os movimentos livres dela. Daí,

Agostinho percebe que no âmbito do *esse* e do *vivere* o homem comunga em diversos aspectos com a constituição dos animais. Sua superioridade está justamente na capacidade de “dar sentido” aos movimentos irracionais de sua atividade anímica<sup>153</sup>. Logo, quando a alma do homem estiver ordenada e equilibrada por sua razão em conformidade com a lei eterna, ele pode ser considerado *sábio* e livre, pois em nada suas ações são dominadas por qualquer ser exterior. Neste sentido que Agostinho interpela os céticos ao afirmar a evidência ontológica da razão quando diz: “Que pensas que é viver feliz senão viver conforme o que há de melhor no homem? [...], o que há de mais nobre no homem é aquela porção da alma cujo domínio convém que submetam todas as demais, a saber, a *mente* ou *razão*”<sup>154</sup> (*Contra Acad.* I, 2, 5, tradução nossa). O núcleo da formação da identidade da alma de cada indivíduo está na íntima relação de dependência entre a vontade e a razão. Para cada função da mente Agostinho concebe a existência de um princípio de estabilidade que para a razão é a Verdade, para a memória a Eternidade e para a vontade uma união de ambas, por isso, ela é uma faculdade cujo fim é garantir o repouso do ser, isto é, sua estabilidade na Ordem<sup>155</sup>. A consequência mais profunda do desejo desenfreado é a desestabilização destas operações mentais no interior da alma.

O homem sábio é aquele que consegue realizar (reproduzir) na intimidade de sua alma o equilíbrio presente na Ordem da criação<sup>156</sup>, inclusive integrando de

---

não obstante, a quantidade de erros a que nos conduz essa vontade *conjunctrice mac separatricem*, fazendo-nos admitir seus produtos imaginários como uma imagem fiel à realidade” (GILSON, 2010, p. 254-255).

<sup>153</sup> A razão enquanto faculdade ordenadora da intimidade humana, é-lhe igualmente garantidora de sua autêntica liberdade. Disto decorre que a “superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano internamente não se deixa dominar de fora, ainda que possa ser dominado corporalmente de fora. Naquele primeiro sentido, ele pode dominar de dentro para fora e não ser dominado de fora para dentro” (PICH, 2005A, p. 196).

<sup>154</sup> [texto latino]: *Quid rendes, inquam. esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere? [...]. Nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominant obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest.*

<sup>155</sup> Esta relação intrínseca entre vontade, memória e razão será tratada com pormenores em (*Trin.* VIII-IX).

<sup>156</sup> Ainda que este ordenamento seja responsabilidade última da inteligência, isto não dá a ela a primazia de qualificar sozinha a superioridade da natureza humana na antropologia agostiniana. “A racionalidade sozinha não é uma caracterização superior – mesmo porque, sozinha, não mostra ordem natural alguma. Se ela não estivesse, no ser humano, numa estrutura adequada ao seu maior

forma pacífica e salutar a defectibilidade presente nela, que neste caso se expressa na tendência dispersiva das paixões, diretamente vinculadas às operações de nível sensorial. Logo, sendo aquilo que lhe vem pelos sentidos algo autônomo a seu querer, para não ser dominado e garantir sua liberdade, é preciso que em sua estrutura interna o homem tenha um elemento capaz de garantir-lhe a preservação de sua ordem natural, esta é a função da razão. Sábios são “aqueles que a Verdade manda chamar, isto é, aos que estão pacificados, uma vez subjugadas todas as paixões ao reino da mente”<sup>157</sup> (*De lib. arb.* I, 9, 19).

#### *Fundamentos do mal moral – o livre arbítrio*

O fato é que esta *pax anima* só pode ser desfeita pela operação de uma faculdade – o *livre arbítrio da vontade*. “Nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio”<sup>158</sup> (*De lib. arb.* I, 11, 21). É por ele que o homem tem a possibilidade de inscrever-se ou não no movimento natural operado pela Divina Providência, em outras palavras, tem a possibilidade de voluntariamente manifestar ou não a bondade e a Sabedoria do Criador e assim gerar a defectibilidade que dá origem ao mal<sup>159</sup>. Este movimento consiste em uma projeção da vontade em direção a um ser. Agostinho o chama *consentimento*. Ele ocorre quando a vontade no exercício do livre arbítrio projeta a potencialidade de ser da alma ao apelo oriundo das paixões, determinando assim o horizonte de formação de sua identidade de maneira negativa<sup>160</sup>. Ele “reside

---

valor, a saber, numa estrutura em que a razão controla as forças desiderativas, ela não traria consigo superioridade nenhuma. Os seres humanos são superiores, porque a sua estrutura psicológica mesma é superior” (PICH, 2005A, p. 196).

<sup>157</sup> [texto latino]: *Eos enim sapientes uoco, quos ueritas uocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt.*

<sup>158</sup> [texto latino]: *nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria uoluntas et liberum arbitrium.*

<sup>159</sup> Segundo Ricoeur, quanto ao homem “Deus o cria como liberdade finita; a finitude desta liberdade consiste em que dita liberdade está originariamente orientada, não por meio de valores, que são produtos culturais já muito elaborados, mas por meio de um princípio de hierarquização e de preferência entre os valores; esta estrutura ética da liberdade constitui a autoridade mesma dos valores” (RICOUER, 2011, p. 391).

<sup>160</sup> Exatamente ao atrelar o livre-arbítrio à vontade como tendência ao ser que Agostinho cria uma forma original de compreender a *uoluntas* como faculdade anímica, que vem a perdurar na compreensão ocidental da moralidade até os dias de hoje. Enquanto “na antiguidade, a vontade significa tanto quanto uma tendência, um anseio, uma inclinação ou um desejo. Hoje, em contrapartida, entendemos por vontade antes uma capacidade de escolha” (HORN, 2008, p. 119).

efetivamente na alma, consentimento que é pecado e, portanto, um mal, dá-se em uma substância boa [...], mas em virtude deste mal passa a se chamar também má a alma”<sup>161</sup> (*Contra Sec. 15*, tradução nossa).

Para realizar devidamente a ordem no interior de sua alma, o homem precisa discernir na mente entre duas possibilidades de amor como seu horizonte – ao Bem primordial ou aos bens mais ínfimos, o que cabe à razão, e escolher por uma delas, o que cabe ao livre arbítrio. Disto redundava que toda atividade humana tem sempre uma transcendência imediata em maior ou menor grau em sua realização<sup>162</sup>, quer dizer, operando bem ou mau, qualitativamente falando, a vontade sempre busca efetivar a forma do homem no tempo. Isto é ampliado na medida em que o universo é impregnado de potencialidades oriundas das múltiplas e infinitas relações que o ser humano pode estabelecer. Frente a elas a vontade pode aderir tanto aos seres que “valem mais” como aos que “valem menos”. Dependendo do modo como ela se projetar irá contribuir ou não para o acréscimo de ser nas criaturas temporais, logo, a desordem é fruto exatamente do fato de a vontade querer ser menos, precisamente, deriva do fato da vontade se projetar sobre aqueles desejos menores, imediatos, por vezes até ínfimos em detrimento do que lhe acrescenta ser.

A “qualificação” de uma ação moral como boa ou má está diretamente atrelada à estrutura interna do sujeito e sua situação, ou seja, o que qualifica a ação moral não é a natureza do objeto desejado, esta é sempre boa porque criada, mas a forma como o sujeito humano faz sua escolha, coordenada no interior de sua mente

---

Sobre este ponto ver ainda como Kahn (1988, p. 258) defende a profunda influência do aspecto teológico na formação do conceito de vontade em Agostinho, primeiro tratando da origem do mal exclusivamente a partir dela, depois vendo a vontade humana como a dimensão onde a epopeia da Graça aparece atuando de fora da realidade humana.

<sup>161</sup> [texto latino]: *in anima esse istam consensionem profecto uides, quam consensionem peccatum esse ac per hoc malum esse non dubitas. Ex quo iam intellegis fieri posse, ut in bona substantia, sicuti est anima, sit aliquod malum, quod non est substantia, sicuti est ista consensio, ex quo malo appelletur etiam anima mala.*

<sup>162</sup> Todavia, ainda que a qualidade das ações humanas dependa fundamentalmente da disposição do livre arbítrio “dado que, quer a dimensão intencional da vontade, quer o resultado da atividade humana se inserem sempre dentro da disposição ordenada dos seres, [...] não é correto falar de ações más, sendo preferível a designação de ações que, em face do poder da realização do ser humano, manifestam menos ser do que o quanto poderiam, deveriam designar-se *menos boas*” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 97-98). Sobre este ponto ver ainda Novaes Filho (2010, p. 292-293).

sem qualquer interferência exterior. A falta é cometida primariamente no foro íntimo da alma, cabendo unicamente ao homem a responsabilidade por suas consequências. O problema do mal é posto aqui no âmbito da “primeira pessoa”, ou seja, a ação voluntária é sempre atitude subjetiva de um indivíduo em relação a si mesmo. Neste sentido afirma Agostinho que “quando a alma sofre da parte de suas próprias atividades, o sofre por influxo de si mesma, não por influência do corpo, se adapta por inteiro ao corpo. E por esta razão se apequena em si mesma”<sup>163</sup> (*De Mus.* VI, 5, 12, tradução nossa).

Todavia, a vontade livre agostiniana não é uma faculdade com absoluta autonomia no sentido de produzir unicamente a partir de si mesma o conteúdo da ação que realiza. Para ser e produzir uma ação a vontade depende do ser divino enquanto seu fundamento, aliás, a própria possibilidade de escolha tendo em vista a completude do ser, nada mais é do que uma manifestação de sua dependência metafísica. A vontade agostiniana não pode ser considerada, para usar um termo em sentido nietzschiano – pura vontade de poder<sup>164</sup> – simplesmente pelo fato de que ela não é produtora de ser frente ao nada, mas está inserida na Ordem de um universo que é ser (esse) anterior e maior do que ela. Mesmo o desejo de um bem menor é um ato livre de ser, portanto, a ação defectível também manifesta ordem porque tem sua origem na vontade, embora sua conclusão seja a formação de uma desordem. Não é possível no universo agostiniano a existência de qualquer forma de relação ontológica esvaziada de ser, isto é, entregue à lógica extrema da contingência; não que Agostinho rejeite um espaço a ela quando fala do tempo, porém, a contingência em sua visão acontece dentro dos limites da Ordem, e a vontade não é a absoluta produtora dela<sup>165</sup>.

Quando diz que o mal não possui ser Agostinho não está dizendo que ele derive de uma relação onde um dos polos se sustente pela total ausência de realidade, isto seria uma contradição lógica. Ao contrário, ele nasce de uma relação

---

<sup>163</sup> [texto latino]: *Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore; sed planecum se accommodat corpori: et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est.*

<sup>164</sup> Este ponto é comentado por Oliveira e Silva (2007, p. 102-109).

<sup>165</sup> Cf. Oliveira e Silva (2007, p. 71).

entre dois polos da ordem do ser, onde um deles: a vontade, possui o livre arbítrio<sup>166</sup>. Seu resultado é sempre alguma coisa, ainda que leve um dos seres à defectibilidade. Conceber a vontade em uma dimensão de completa indeterminação seria o mesmo que equipara-la à vontade criadora do ser divino.

A natureza essencialmente dinâmica da vontade deve ser compreendida à luz de um conceito caro ao pensamento agostiniano, a *intentio animi*<sup>167</sup>. Ela diz respeito à forma como a natureza da mente se articula. Trata-se do dinamismo pelo qual a razão se dirige para as realidades exteriores; igualmente, diz respeito à maneira como a mente se volta sobre a alma. Ao operar o movimento da *intentio animi*, a mente já o faz em um domínio reflexivo pelo qual percebe o real sempre qualificado segundo certa ordem, ela significa para o espírito sua tendência inexorável de posse dos bens que se completa na tendência ao ser da vontade<sup>168</sup>. Nisto se revela a capacidade do homem de edificar em sua alma uma *boa vontade* ou uma *má vontade*.

#### *O ordenamento da vontade pelas virtudes*

Quando se torna má a vontade afasta o homem da forma em que fora predito, fazendo seu querer manifestar desordem. A boa vontade é a que compete ao sábio, ocorre quando a vontade se orienta pela inteligência em conformidade com o que é compreendido da lei eterna, já a má vontade é sua submissão cega ao apelo dispersivo das paixões, donde provém o mal. Assim, Agostinho define o pecado

---

<sup>166</sup> É bastante complexa a relação entre os termos “vontade” e “livre arbítrio” na obra de Agostinho. Alguns comentadores chegam a afirmar que se tratam de termos unívocos que podem ser usados como sinônimos. A nosso ver, fica claro no texto acima abordado que o livre arbítrio não se confunde com o conceito de vontade, todavia, é uma característica que constitui a natureza da vontade humana e que a qualifica como indeterminada, ou seja, é por possuir o livre arbítrio que a vontade humana não está presa a uma cadeia causal. Portanto, ele é um elemento cuja posse pertence a alguns seres criados como os anjos e o homem. Em função dele que a vontade humana é qualificada como livre.

<sup>167</sup> Neste duplo movimento da *mens* a alma desvela e constrói sua identidade. Pela *intentio animi* pode-se compreender tanto a relação da alma com o exterior, como o movimento dela para o interior de si mesma e para a realidade que a transcende, a *intentio animi* demonstra como Agostinho concebe a estrutura psicossomática do ser humano. Sobre este ponto ver ainda Magnavacca (2003, p. 43-56).

<sup>168</sup> Neste sentido, afirma Pich (2005B, p. 149) que em Agostinho a consciência da lei racional evita que a ética seja reduzida a uma espécie de decisionismo ou voluntarismo, uma decisão pelo irracional é irracional porque é contrária à natureza em função do conhecimento e da consciência da lei eterna, por isso, o conceito de vontade agostiniano possui inerente a si um caráter normativo às suas funções morais.

como “a vontade de reter ou conseguir algo que a justiça proíbe e de que não há liberdade para abster-se. Ainda que não haja liberdade tampouco há vontade”<sup>169</sup> (*De Dua. Ani. I, 15*, tradução nossa).

Agostinho entende que a boa vontade é o desejo mais “primitivo” que há na alma humana, em sua visão ela é o maior de todos os bens, ao menos o que nos permite possuir em plenitude aquele Bem que ultrapassa todos os bens. Neste sentido, conecta a obtenção da boa vontade diretamente ao cultivo das virtudes<sup>170</sup>. Elas servem como uma mediação pela qual a razão desenvolve a boa vontade na alma. Em (*De lib. arb. I, 13, 27*) Agostinho define a *prudência* como o conhecimento das verdades que se devem desejar e as que se devem evitar; a *fortaleza* como um estado de alma pelo qual desprezamos os incômodos e a perda das realidades que não podemos controlar; a *temperança* como a repressão dos desejos indecorosos, e a *justiça* como a virtude pela qual se desenvolve a capacidade de dar a cada um o que lhe compete. Em outra obra de caráter apologético e que data do mesmo contexto, o opúsculo *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*, ele define as virtudes morais conectando-as com o *amor*. Neste texto a virtude nada mais é do que o caminho que conduz a alma à felicidade e sua definição mais elementar é um perfeito amor a Deus e a sua lei. Quanto às virtudes morais ele diz que

sua quádrupla divisão não expressa mais do que vários afetos de um mesmo amor, e é por isso que não duvido ao definir as quatro virtudes como distintas funções do amor. A temperança é o amor que totalmente se entrega ao objeto amado; a fortaleza é o amor que a tudo suporta pelo objeto de seus amores; a justiça é o amor unicamente escravo de seu amado e que exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e finalmente, a prudência é o amor que com sagacidade e sabedoria, elege os meios de defesa contra toda classe de obstáculos<sup>171</sup> (*De Mor. Ecl. I, 15, 25*, tradução nossa).

---

<sup>169</sup> [texto latino]: *Ergo peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non sit, non est uoluntas.*

<sup>170</sup> Em *De libero arbítrio* Agostinho não apresenta propriamente uma definição de virtude que difira tanto do que encontramos na Filosofia grega. Ele a toma basicamente como uma disposição desiderativo-cognitiva presente na alma quando o intelecto observa a boa lei presente na alma, isto é, a lei eterna. Sobre este ponto ver Pich (2005B, p. 140). Já em suas obras mais tardias, precisamente em (*De Civ. Dei, XIV, 7*), ele já fala de uma boa vontade formada a partir do cultivo das virtudes cristãs, especificamente da *caritas*.

<sup>171</sup> [texto latino]: *Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei*

Este texto apresenta uma confluência entre amor e vontade, todavia, eles não são propriamente sinônimos, ainda que um só seja compreendido em relação com o outro; pode-se dizer que o amor constrói “esteticamente” o sentido da escolha feita pela vontade, é como uma moção prévia, isto é, o homem só pode escolher algo pelo que se “apaixona”. Para entendermos esta noção de amor é preciso abstrair-nos da ideia que o romantismo constrói sobre este conceito<sup>172</sup>. No pensamento de Agostinho o amor designa a força primária e mais nobre pela qual o homem estabelece relações com o mundo, se refere aquilo que é produzido na relação de troca estabelecida entre o homem e outro ser<sup>173</sup>. Em Agostinho, as relações humanas dependem da relação amorosa do homem com Deus enquanto princípio de todo ser<sup>174</sup>. Apenas remetendo-as a este amor fundamental que ele encontra nas virtudes morais o bom acabamento de uma alma orientada pela boa vontade. Trata-se de uma alma que tem em primeiro plano

o propósito de amar a Deus e também de amar o próximo como a si mesmo, não em conformidade com o homem, mas com Deus, por causa desse amor se diz corretamente que ele é de boa vontade. Esta, nas Sagradas Escrituras, é geralmente denominada caridade (*caritas*) [...]. A vontade reta é um bom amor e a vontade perversa um mau amor<sup>175</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 7)

---

*quod amatur: fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur: iustitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans: prudentia, amor ea quibus adiuatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens.*

<sup>172</sup> Em Agostinho o conceito de “amor” difere radicalmente da forma como moderna o concebemos sob a influência do romantismo. “Agostinho pensa não no estado emocional do amor, quando concebe a *caritas* (por conseguinte o amor ou a *dilectio*) como gancho entre as virtudes parciais, mas numa relação, a saber, naquela de uma pessoa com um bem pretendido; amor significa, então, não mais do que o direcionamento de uma pessoa [...]. “Amor” é um *terminus technicus* em termos de teoria do desejo e significa tanto quanto “tendência”, “direcionamento”, “inclinação”. As virtudes garantem com isso, o direcionamento duradouro de uma pessoa a um bem” (HORN, 2008, p. 153-154).

<sup>173</sup> Este tema é amplamente desenvolvido nos primeiros capítulos de (*Trin.* X) quando o autor relaciona amor, conhecimento e descoberta dos seres no mundo.

<sup>174</sup> Este tema é amplamente desenvolvido por Agostinho em (*De Doc. christ.* I). Sobre ele diz Horn (2008, p. 141), que em Agostinho o fim da ação não é nem a própria alma nem a virtude, mas Deus, essa concepção demonstra o distanciamento de Agostinho da visão estoica acerca da virtude, uma vez que para ele ela não é o fim supremo, mas um meio disponível à alma para atingi-lo.

<sup>175</sup> [texto latino]: *Nam cuius propositum est amare Deum, et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum; pro cui dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatus in Scripturis sacris charitas [...]. Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor.*

Agostinho entende o homem sábio como aquele que tem a capacidade de reconhecer a boa vontade como a maior virtude, e que é capaz de subtrair-se a tudo aquilo que lhe vier arrebatá-la, ou seja, ele é aquele que sabe *como amar* porque possui “a temperança enquanto não deseja os bens deste mundo, e a fortaleza, enquanto deles se desapega”<sup>176</sup> (*De Mor. Ecl.* I, 22, 40). Neste horizonte que o autor compreende as quatro virtudes cardeais como aquilo que é necessário cultivar na alma para preservar nela a boa vontade, por isso,

não será dotado de nenhuma prudência aquele que não vê que este bem deve ser desejado, e que se devem evitar as realidades que se lhe opõem [...]. Não entendo que outro homem se possa chamar de forte com mais verdade, a não ser aquele que suporta, com igualdade e tranquilidade de espírito, a privação daquelas realidades cuja aquisição e conquista não depende de nós [...]. Compreendes perfeitamente que o homem que ama a sua boa vontade se opõe e resiste em absoluto às paixões. Portanto, dir-se-á com justiça que ele pratica a temperança [...]. Aquele que possui e ama a boa vontade, e que, como se disse, se opõe às coisas que são inimigas dela, não pode querer mal a ninguém. Segue-se, portanto que a ninguém faz injúria, o que de modo algum pode acontecer, a não ser que dê a cada um aquilo que lhe é devido. E quando eu disse que isto pertencia à justiça, tu aprovaste como julgo que recordas<sup>177</sup> (*De lib. arb.* I, 13, 27).

Em (*De lib. arb.* I) Agostinho apresenta o cultivo das virtudes morais como princípio de uma vida feliz na medida em que ajudam a promover a configuração da vontade à lei eterna. A boa vontade é o fundamento da reta ação que torna os homens felizes, uma vez que por ela eles podem efetivar o que enunciam as virtudes morais. “É precisamente ao conferir virtudes à alma que Deus lhe confere a vida [...], a alma despojada destas virtudes não é menos alma, mas é, por assim dizer, uma alma morta provada de vida” (GILSON, 2010, p. 251). A função das virtudes na alma segue o mesmo sentido da que a alma possui em relação ao corpo; da presença delas na vida anímica depende a “qualidade da intenção” em que se projeta a vontade. Neste sentido que diz Agostinho: “não é pelo fato de terem

---

<sup>176</sup> [texto latino]: *quem tota sanctitate inflammatum esse oportet in Deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis vocatur.*

<sup>177</sup> [texto latino]: *Nullane hunc putamus esse prudentia qui hoc bonum adpetendum et uitanda ea quae huic inimica [...]. Quem fortem uerius appellare possum quam eum, qui rebus his, quas neque ut adipiscamur neque ut obtineamus in nobis situm est, aequo et tranquilo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est [...]. Ex quo profecto intellegis istum bonae suae uoluntatis amatorem resistere omni modo atque aduersari libidinibus et ideo iure temperantem uocari [...]. Qui enim habet et diligit uoluntatem bonam et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam uelle non potest. Sequetur ergo ut nemini faciat iniuriam, quod nullo pacto potest nisi qui sua cuique tribuerit. Hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem.*

querido a vida feliz que são felizes – com efeito, isto também querem os maus – mas por quererem viver retamente”<sup>178</sup> (*De lib. arb. I, 14, 30*)<sup>179</sup>.

### *A formação da má vontade*

O homem ignoraria sua essência se ignorasse sua vontade, pois nenhum movimento da alma ocorre fora dela<sup>180</sup>. Agostinho entende que o movimento da vontade é uno no sentido de indiviso, ou seja, a vontade não pode “querer” duas coisas ao mesmo tempo, não pode projetar-se em dois sentidos antagônicos. Quando fala em má vontade e boa vontade, Agostinho está se referindo ao estado de ser de uma mesma faculdade anímica, de cujo assentimento voluntário depende a afirmação mais elementar da identidade de cada indivíduo. Neste sentido que ela é definida como

um movimento da alma, isento de toda coação, dirigido a não perder ou a conseguir algo [...]. Uma mesma alma não pode achar-se ao mesmo tempo em situação de coagida e voluntária, pois não pode querer e não querer ao mesmo tempo uma coisa idêntica [...]. Acharás a alma forçada a fazer algo, mas querendo não fazê-lo, a saber, acharás que uma mesma alma se encontra ao mesmo tempo em duas situações, mas referidas a duas realidades distintas [...]. Tudo que opera voluntariamente carece de coação e tudo o que carece de coação ou bem opera voluntariamente ou bem não opera. Isto o proclama a mesma natureza humana [...]. Isto é manifesto em

---

<sup>178</sup> [texto latino]: *Non propterea sunt beati quia beate uiuere uoluerunt – nam hoc uolunt etiam mali – sed quia recte.*

<sup>179</sup> Na primeira fase de seu pensamento em que podem ser contemplados os escritos de Cassiciaco e o L<sup>o</sup> I de *De libero arbítrio*, Agostinho ainda manifesta uma profunda crença na capacidade do desenvolvimento espiritual do homem através de suas faculdades mentais. Porém, após *Ad Simplicianum* e a introdução em seu pensamento do conceito de pecado original, período a que compete a elaboração do último livro desta obra, e, sobretudo, nos escritos da última fase de seu pensamento, o autor passará a afirmar com veemência a indigência da condição humana frente à presença do mal em sua intimidade e a necessidade que alma tem de ajuda para superá-lo. Sobre isto diz Brown: “na época em que se tornara padre Agostinho havia preservado certo otimismo em relação à capacidade humana de livre-arbítrio: a ato de fé continuava a ser um ato consciente de escolha [...]. Depois parecia-lhe haver uma disparidade entre as intenções humanas e o propósito de Deus [...]. Neste tempo ele convencera-se de que os homens precisavam de um manejo firme, que se resumiu numa palavra: disciplina” (BROWN, 2011, p. 293-294).

<sup>180</sup> “Na psicologia agostiniana, a vontade não é “geradora” de representações, é “copuladora”, ou seja, é ela que aplica nossas faculdades de sentir, imaginar e pensar a seus atos ou as desvia; por isso a influência dominante que ela exerce ao entranhar todas as atividades do homem no sentido de seu amor dominante” (GILSON, 2010, p. 258). Sobre este ponto diz ainda Oliveira e Silva (1995, p. 29) que a vontade exerce a função de faculdade unificadora do ser, na medida em que escolhe entre os diversos seres do mundo orientado em uma *ordo amoris*, unificando assim sua dimensão potencial com a natureza ela torna-se, progressivamente, constituição de uma personalidade sólida. Sobre a auto evidência da vontade ver ainda Bonner (2002).

todas as partes e evidente a todos, não em virtude da ciência, mas da natureza mesma<sup>181</sup> (*De Dua Ani. I, 14*, tradução nossa).

Quando não se conforma à lei eterna<sup>182</sup>, a vontade não consegue projetar a alma humana em direção à Sabedoria que lhe garante a vida feliz. Assim, deixa-a perdida em meio às coisas materiais a que não consegue dar significado. Esta situação demonstra como o mal possui em sua origem uma ação idolátrica, definida pelo autor como uma “prática supersticiosa com a qual se serve nela uma criatura em vez do Criador. E esse mal só desaparecerá quando a alma, reconhecendo o Criador, submeter-se a ele e compreender que todas as outras coisas dele dependem”<sup>183</sup> (*De Vera Rel. XX, 39*). O mal é sinônimo de uma queda do homem em relação às outras criaturas, do seu esvaziamento ontológico, e disto ele não pode culpar a ninguém senão a si próprio<sup>184</sup>.

Para que o homem seja perverso a causa deve estar nele mesmo, em algum outro ou em nada. Se está no nada, não há causa. Se está no nada, não existe causa alguma [...]. Se for pela sedução, ela não obriga a quem não quer, assim a causa de sua perversão volta-se à vontade mesma do homem, que passa a ser pervertido com ou sem um sedutor<sup>185</sup> (*De Div. quaest. Oct. 4*, tradução nossa).

---

<sup>181</sup> [texto latino]: *uoluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum [...]. Ita inuitus et uolens simul esse quidem unus animus potest, sed unum atque idem nolle simul et uelle non potest [...]. Ita inuitum ad faciendum, ad non faciendum autem uolentem reperies; id est enim unum animum uno tempore habentem utrumque, sed ad aliud atque aliud singulare referentem [...]. Et hoc enim modo omnis, qui uolens facit, non cogitur, et omnis, qui non cogitur, aut uolens facit aut non facit. Haec cum in omnibus hominibus, quos interrogare non absurde possumus, a puero usque ad senem, a ludo litterario usque ad solium sapientis natura ipsa proclamet [...]. At si hoc ubique manifestum est et non doctrina, sed natura omnibus promptum.*

<sup>182</sup> Em Agostinho não há uma clara distinção entre lei eterna e lei natural como encontramos na escolástica. Apenas a ideia básica de que a lei eterna é o grande horizonte que deve orientar o discernimento racional, isto é, em seu conteúdo estão inscritos os princípios do “dever ser”. Especialmente em *De libero arbitrio* o autor apresenta este conceito como sinônimo da lei divina em que a criação está disposta e o postula como fundamento de toda forma de lei: a moral e a civil. Contudo, não chega a elaborar como se constitui a relação entre ambas tendo a razão como mediadora.

<sup>183</sup> [texto latino]: *sed superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori seruitur; quod malum omnino nullum erit, cum anima, recognito Creatore, ipsi uni se subiecerit, et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit.*

<sup>184</sup> Segundo Bignotto (1992, p. 330), para Agostinho, em sua busca de uma vida moral perfeita, o homem tem Deus como referência e não mais a cidade. Buscando valores que serão reconhecidos fora da cidade, ainda que suas ações se desenrolem dentro de seus limites, o homem terá apenas sua própria consciência como juiz.

<sup>185</sup> [texto latino]: *Ut sit homo deterior aut in ipso causa est, aut in alio aliquo, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est [...]. Nec homo sit; sed tamen hoc quidquid est, aut vim intulit, aut suasit. De vi hoc respondetur quod supra; de suasionem autem quidquid est, quia suasio non cogit inuitum, ad eiusdem hominis voluntatem causa depravationis eius redit, sive aliquo, sive nullo suadente depravatus sit.*

A culpa pelo sofrimento experimentado pela alma está nela mesma, precisamente no livre arbítrio da vontade que a escraviza em desejos culposos, por isso Agostinho tem o cuidado de distingui-lo da autêntica liberdade. Esta não se reduz à capacidade de escolha que a alma tem garantida pelo livre-arbítrio, consiste acima de tudo em um “estado de ser” da alma que manifesta equilíbrio e ordem entre suas faculdades, do que redundava à alma não ser escrava nem dos bens alheios a si nem das próprias paixões que eles suscitam. Logo, “a liberdade só é verdadeira para os que são felizes e aderem à lei eterna”<sup>186</sup> (*De lib. arb.* I, 15, 32). Ela garante ao homem uma liberdade diferente da que nos permite livrarmo-nos de outros homens como senhores. Trata-se de uma liberdade que o homem experimenta nas instituições da vida social, onde se destaca a lei temporal em seu poder judicativo, que “não se estende para além de proibir ou retirar isto ou aquilo àqueles que ela pune. Portanto, é pelo medo que a lei temporal obriga a fazer o que ela quer”<sup>187</sup> (*De lib. arb.* I, 15, 32). Em contraste, a lei eterna é propositiva, visa o ordenamento e o crescimento do ser; se por ela a vontade se projetasse “não haveria castigo, quer por agravo, quer por uma vindica que se impõe aos homens, se eles não amassem aquelas realidades que podem ser-lhe arrebatadas”<sup>188</sup> (*De lib. arb.* I, 15, 33).

Afastando-se da lei eterna a vontade faz a alma decair. Neste estado a lei temporal torna-se para ela um “absoluto” que se transforma em “peso”. Desfeita a ordem interior, desfaz-se igualmente a experiência da liberdade. O homem prossegue capaz de fazer escolhas e estabelecer relações, todavia, afastada a vontade da lei eterna, o horizonte destas escolhas fica comprometido em situação de pecado. Segundo Pich (2005A, p. 191-192) as leis positivas prescrevem como e quando ações são morais ou legais, mas não necessariamente atingem o nível de uma confluência entre o moral no sentido legal e o moral segundo a natureza da ação; uma lei civil pode ser praticada com ou sem paixão e não precisa remeter-se à

---

<sup>186</sup> [texto latino]: *libertas, quae quidem nulla uera est nisi beatorum et legi aeternae adhaerentium.*

<sup>187</sup> [texto latino]: *Satis est enim uidere non ultra porrigi huius legis potestatem in iudicando, quam ut haec uel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo et ad id quo uult torquet ac retorquet miserorum animos quibus regendis adcommodata est.*

<sup>188</sup> [texto latino]: *quod poena non esset, siue quae per iniuriam siue quae per talem uindictam infertur hominibus, si eas res quae inuito auferri possunt non amarent.*

natureza da paixão, isto é, ao fundamento, para garantir seu caráter legal, porém, necessita remeter-se a ele para garantir sua qualidade moral, pois, em Agostinho, as ações morais sempre possuem um elemento desiderativo na qualidade do qual se define o caráter moral da ação<sup>189</sup>.

A vontade desequilibrada se torna a mais intensa experiência do mal na alma humana, porque através da culpa a experiência de transgressão da Ordem é constantemente reproduzida em seu interior<sup>190</sup>. Em cada apelo recebido pela vontade, advém-lhe a memória do ato transgressor como uma possibilidade a ser realizada. Quer dizer, depois que usamos mal a nossa liberdade, a doçura, o prazer e a memória do deleite daquele ato prendem nossa alma, ela fica aprisionada em um tipo de hábito com o qual não consegue romper facilmente. O pecado é, portanto, um hábito criado pela alma para ela mesma.

Em si mesmo o erro moral é uma contradição, pois em última análise sua origem não se encontra no “querer pecar”, mas no engano em relação aquilo que é vantajoso e correto, o que é fruto dos hábitos já corrompidos, da má compreensão dos estímulos produzidos pelos objetos e fatos do mundo. Por isso, em perspectiva agostiniana, “a causa do mal não é uma inclinação inata do indivíduo, mas sim, ao menos a partir do momento em que a pessoa adulta pode representar conceitos ou “*prolepseis*”, um auto engano oriundo do próprio ser humano” (PICH, 2005A, p. 201). Em outras palavras, o pecado é o que há de mais irracional na realidade humana. Ele não pode ser reduzido a uma falha da razão, isto é, pecar não é simplesmente um erro natural, mas uma ação deliberada do sujeito que compromete sua natureza na medida em que se torna um estado que passa a definir o modo humano de ser.

Agostinho conclui sua investigação acerca da origem do mal em (*De lib. arb.* I) afirmando que “a mente não pode ser deposta das alturas onde domina, e da reta Ordem, por nenhuma outra realidade a não ser pela vontade [...], nada há nas coisas

---

<sup>189</sup> Isto quer dizer que “a lei divina se relaciona primariamente com a qualidade da ação, embora inclua secundariamente a lei civil” (PICH, 2005A, p. 192).

<sup>190</sup> Em outro opúsculo respondendo ao maniqueu Secundino, Agostinho trata do tema dizendo que “a culpa não está no que é amado, senão em quem ama, nenhuma natureza é assim mais viciosa porque cai sobre ela o consentimento de quem a deseja viciosamente” (*Contra Sec. 16*, tradução nossa); [texto latino]: *Si enim ostendero amari aliquid male, ubi non amati, sed amantis culpa teneatur, proferto fateberis cuiusque rei speciem non esse continuo vitiosam, quia vitiose in eam consensio cupientis inlabitur.*

que se deva inculpar, mas é o próprio mau uso que deve ser acusado”<sup>191</sup> (*De lib. arb.* I, 16, 34). Para ele todos os pecados se reduzem a um único princípio – a má vontade<sup>192</sup>. A culpa experimentada pela alma nada mais é do que uma consequência da má vontade, uma espécie de sinal permanente do nível de caráter assumido pela alma, que marcada pelo orgulho e pelo amor às relações que pode constituir com os bens menores, produz o que Gilson (2010, p. 230) chamou de “avareza do espírito”, um gosto pela dominação dos seres que faz com que o apego da alma às coisas transforme-as num fim em si mesmo; é o *initium peccati*, quando o homem começa a perder a consciência de seu lugar na Ordem.

#### *A vontade como princípio gerador de toda ação humana*

Fica claro para Agostinho em (*De lib. arb.* I) que o movimento que causa a sujeição da alma à atividade libidinosa desordenada não é exterior a ela, mas um movimento da mente sobre a própria alma. Isto evidencia que o mal é um enfraquecimento da natureza humana em relação à sua ordem natural. Por isso, que enquanto privação a má vontade é “ausência de algo próprio a uma natureza, e não se devem procurar causas eficientes para tais privações, pois seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz” (GRACIOSO, 2014, p. 15). Ao colocar o livre arbítrio da vontade como “causa eficiente” do mal, Agostinho condiciona a confissão da consciência do mal à consciência de liberdade<sup>193</sup>. Com a confissão: “o mal existe porque sou livre”,

---

<sup>191</sup> [texto latino]: *in uoluntate ese positum constitit nullaque re de arce dominandi rectoque ordine mentem deponi nisi uoluntate, et est manifestum non rem ullam, [...], sed ipsum male utentem esse arguendum referamus nos.*

<sup>192</sup> Em “*De Vera Religione*” Agostinho voltando a tratar do movimento intencional da vontade diz que ao pecar “o homem não passou do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do Sumo Bem ao bem ínfimo. Existe, pois, um bem que a alma racional não pode amar, sem pecar. É o bem que é inferior a ela. Assim, o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa” (*De Vera Rel.* XX, 38); [texto latino]: *non ergo a bono substantiali ad malum subsiantiale; quia nulla substantia malum est; sed a bono aetertio ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intelligibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum. Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis, peccat; quia infra illam ordinatum est: quare ipsum peccatum malum est, non ea substantia quae peccando diligitur.*

<sup>193</sup> É sutil e bastante tênue a diferença entre livre arbítrio da vontade e liberdade na obra de Agostinho. Partindo do pressuposto de que a vontade é uma faculdade de ação constitutiva da alma humana, Thonnard (1965, p. 252) explica que no texto agostiniano o livre arbítrio se refere a uma daquelas propriedades essenciais da natureza que compõe a “forma humana”, sendo uma das condições naturais, junto com a vontade, para existirmos como seres livres. Ocorre que semelhante liberdade depende também de um conjunto de dons espirituais de que gozavam os primeiros homens

todos os elementos formadores da identidade humana são articulados em uma visão ética do mundo.

Segundo Horn (2008, p. 120) é vasta na História da Filosofia ocidental a literatura que atribui a Agostinho a dádiva de ser o inventor do conceito moderno de vontade. Em comum a estas posições está a ideia de que há uma diferença fundamental entre uma representação pré-cristã de voluntariedade e uma representação cristã da responsabilidade moral do sujeito dotado de liberdade. Em linhas gerais, a filosofia grega reduz o bom agir ao conhecimento racional e atrela o mal agir a influência dos afetos sobre a inteligência. Já a vontade agostiniana é alheia a toda grandeza que possa determiná-la, é um elemento anímico que não pode ser reduzido nem ao âmbito das paixões nem à razão. É uma faculdade independente suscetível tanto a um bom quanto a um mau uso. A vontade a que está atrelado o livre arbítrio, toma uma decisão a qual não podem ser imputadas causas posteriores porque é antes de tudo uma potência para que se realize uma escolha entre opções irracionais ou racionais. Ou seja, em (*De lib. arb.* I) a vontade é vista como uma potência que está de modo imediato em posse de seu portador “e é independente de todos os fatores determinantes, inclinações e motivos pelos quais um ente pode ser visto como culpável” (HORN, 2008, p. 123).

## **2.2. Ontologia da consciência moral – o mal como corrupção da natureza**

A ordem natural da vida anímica possui um sentido “estético” para Agostinho na medida em que representa a disposição originária da criação, mais precisamente a “beleza” em que a alma foi concebida. Na condição de pecado, quando o mal se instala parasitariamente na natureza humana ela perde sua “beleza”, não substancialmente, mas demonstra ser uma natureza deformada que está perdendo

---

e que são perdidos quando lhes é infringida a pena do pecado, pelo que eles permanecem com a capacidade natural de realizar uma livre escolha, porém, não com a plena liberdade para realizarem ações virtuosas. Portanto, em Agostinho, a liberdade pressupõe algo além da capacidade do exercício das propriedades humanas essenciais. Em seu texto, nem sempre a expressão “livre escolha” ou “liberdade da vontade”, designam uma ação em que o agente desfrute de plena liberdade, esta depende das condições em que a ação se realiza, especialmente, da participação da graça de Deus nela.

sua forma. Da mesma maneira que um corpo ao trocar sua figura perde a beleza quando se ornamenta inadequadamente, “a formosura da vontade reta presente na alma, pela qual vive piedosa e justamente, se perde quando esta vontade muda para pior [...], se torna miserável a alma [...], mas sem que sua substância diminua”<sup>194</sup> (*Contra Epis. Fund. 27*, tradução nossa). O mal é um elemento parasitário na natureza humana, por isso sua superação não pode consistir na eliminação de um ser, seja ele interno ou externo à alma: “se se elimina o bem não persiste natureza alguma. À natureza pertence ser um bem, ao passo que ter um mal não pertence a ela”<sup>195</sup> (*Contra Epis. Fund. 33*, tradução nossa). Portanto, superar o mal não está na ordem da “eliminação” de algo, mas da *transformação* de um ser.

Ainda que não destrua o ser em sua substância, ele compromete o desenvolvimento de sua essência, por isso Agostinho entende que o mal não deve ser pensado através da categoria de substância, mas como *corrupção*, no sentido de algo que provoca uma nítida degradação do ser. Diretamente a corrupção “não destrói nada, senão enquanto destrói o estado natural dos seres, portanto, ela não é uma natureza, mas contra a natureza”<sup>196</sup> (*Contra Epis. Fund. 35*, tradução nossa). O mal é simplesmente “não ser”, isto é, algo totalmente contrário à natureza que tende a fazer com que ela não seja “mais”. Ela não pode tornar-se outra espécie (isto seria comprometer a Ordem), por isso, o mal é algo que simplesmente ataca a essência da natureza e a impede de ser tudo o que poderia. Mesmo sofrendo a corrupção a natureza não deixa de ser um bem, contudo, na medida em que a corrupção vai atuando sobre ela, sua beleza vai diminuindo e se tornando uma mancha na realidade criada, esta é a situação da alma dominada por uma má vontade<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> [texto latino]: *sic in animo rectae uoluntatis decus, quo pie iusteque uiuitur, conmutata in deterius uoluntate deprauari.*

<sup>195</sup> [texto latino]: *quod bonum habet; quod autem malum, non natura, sed contra naturam est.*

<sup>196</sup> [texto latino]: *Verumtamen uidere iam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum.*

<sup>197</sup> O pensamento de Agostinho é uma “filosofia do Ser”, ou seja, do que existe na Ordem e em decorrência dela. Sobre o nada não é possível pensar, em sua visão, se pensasse o nada o pensamento já não existiria mais. Quando toma o mal como “não ser”, Agostinho não está pensando o nada, está falando do ser em uma situação diversa na Ordem. Segundo Milbank e Zizek (2014, p. 260-263) esta foi a estrutura ontológica que vigorou no pensamento ocidental acerca do mal até Hegel, é com o pensador alemão que a Filosofia começa a pensar o “nada” como presente no Ser e na formação dos sujeitos. É como se o elemento negativo fosse introduzido como potência no seio da Ordem do ser.

A má vontade não deixa de ser bem enquanto vontade, mas corrompida não aponta para o Bem como o faz a boa vontade, mas para o nada, para a perda de sua forma ontológica, ou seja, a forma ao aumentar força a ser, ao contrário, a corrupção ao aumentar força a não ser (*Contra Epis. Fund.* 40). Agindo, a vontade humana sempre faz uso de si própria e dos bens disponíveis, isto é, do ser, todavia, deve-se admitir que por derivação ela torna a realidade *capax malitiae*, o que nada mais significa do que fazer com que os outros seres sejam privados do bem, não significa uma privação da forma que na criação confere ser à matéria informe, mas de deixar o ser na condição de *informitas*, isto é, impossibilitado de realizar em plenitude sua essência<sup>198</sup>. A boa vontade contribui para o desenvolvimento da vida na criação, para seu aperfeiçoamento estético, a má vontade, porém, faz o inverso.

A vontade pode tranquilamente ser elencada entre as “causas” pelas quais a criação continua se desenvolvendo no tempo, uma vez que toda decisão ancorada no livre arbítrio possui uma consequência direta na Ordem. Contudo, há que se ter claro que ao colocar a vontade entre as causas do ser, Agostinho não a vislumbra no mesmo sentido das causas naturais, físicas; a vontade é causa, mas em sua natureza espiritual. Segundo Novaes Filho (2009, p. 298-299), a visão de Agostinho a este respeito recorre a uma concepção de causalidade que remonta a Cícero. Este classifica as causas como (1) Causas fortuitas, (2) Causas naturais e (3) Causas voluntárias. Agostinho entende como causas fortuitas as causas ocultas que pertencem à divindade e precedem o próprio ato de criar, já as causas naturais são constatáveis e remontam igualmente a Deus na ordenação do mundo, por último as causas voluntárias pertencem exclusivamente aos seres livres, e tem origem na vontade que é uma faculdade eminentemente espiritual.

A vontade é, portanto, causa positiva, que enquanto transcendente, dá ao homem a possibilidade de interferir na Ordem dos seres para além da causalidade natural em um caráter de total indeterminabilidade. Como faculdade anímica ela tem a capacidade de movimento, não a necessidade; como *imago Dei* tem a vocação

---

<sup>198</sup> Este ponto deve entender da seguinte maneira: “Se a noção de *privatio formae*, adequada à concepção agostiniana de matéria informe, é tendência à ação, inversamente, a noção de *privatio boni* [...] que designa o domínio de realidade possível para o mal é reativa, contrariando a tendência naturalmente expansiva do ser que o filósofo verifica radicar, fundamentalmente, na dimensão intencional da vontade. Esta privação é qualificada como má, na medida em que cria no universo um vazio de ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 111-112).

para movimentar-se na direção da Verdade, não a determinação de fazê-lo (*De Civ. Dei* V, 10), do que decorre que nada pode ser tomado como “causa do querer” a não ser ele mesmo. A necessidade concerne ao livre arbítrio em um único sentido: “é necessário que a vontade tenha livre arbítrio, pois é da sua natureza querer por si mesma” (NOVAES FILHO, 2009, p. 313).

Em Agostinho o livre arbítrio da vontade leva às últimas consequências o caráter mutável da alma humana. A mutabilidade é uma condição a que todos os seres criados estão submetidos por existirem no tempo (*Contra Sec.* 6). Não significa que sua natureza seja necessariamente depreciativa, o fato de mudarem quer dizer que sua forma pode se transformar acidentalmente, mas isto não quer dizer corrupção de sua forma e sim realização dos desígnios da Providência. Em outras palavras, é natural que as criaturas, inclusive a alma humana, sofram mudanças em seu desenvolvimento ontológico no tempo, isto é, se movimentem em seu próprio ser. O mal acontece quando esta transformação se torna corrupção fazendo o ser tender ao nada. Especificamente, “quando as coisas que tem mais ser se deslizam até aquelas que tem menos ser [...], e começam a ser menos do que eram, não no sentido de que se tornem aquelas outras, tornam-se menos dentro de seu próprio gênero”<sup>199</sup> (*Contra Sec.* 11, tradução nossa). Quando uma substância se corrompe, esta corrupção que passa a se manifestar nela é um mal porque de algum a está privando de um bem que lhe seria inerente, logo, os defeitos que se manifestam nas almas em função de suas más escolhas não são substanciais, mas privações de suas capacidades naturais que limitam sua existência. Quando curados, tais defeitos “não se mudam a outros lugares, mas não podendo subsistir na criatura, desaparecem em absoluto no nada”<sup>200</sup> (*Enc.* XI, 3, tradução nossa).

O que convencionamos chamar de “mal natural” remete ao entendimento de uma diferença ontológica sempre presente na metafísica agostiniana entre os seres criados e o princípio eterno de todo ser – Deus que é Uno. Em um sentido muito

---

<sup>199</sup> [texto latino]: *Cum ea enim, quae magis sunt, declinant ad ea, quae minus sunt, non illa, in quae declinant, sed illa, quae declinant, deficiunt et minus esse incipiunt quam erant, non quidem, ut ea sint, ad quae declinaverunt, sed pro suo genere minus.*

<sup>200</sup> [texto latino]: *non aliquo transieruntur; sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt.*

restrito o mal pode ser colocado na conta da imperfeição dos seres<sup>201</sup>. Sob este ponto de vista, sua incompletude é que determina sua ordenação no mundo, ou seja, cada ser na medida em que é dessemelhante em relação a seu Criador carece de perfeição, e isto é o “mal”. Se aplicado *stricto sensu* ao livre arbítrio, este raciocínio explicaria tranquilamente os motivos da formação de uma má vontade na alma humana, entretanto, afirmaria positivamente a presença do mal no mundo. Mas Agostinho entende que as imperfeições presentes nas criaturas não passam de sombras e contrastes presentes no mundo de modo a construir a beleza da multiplicidade das coisas na Ordem. Tal como ele enxerga, o mal é exatamente uma ausência de perfeição, porém, não no nível natural em que a alma humana está na Ordem, mas como um “passo além” que amplia este contraste e a mutabilidade natural das criaturas, desordenando-as. Justamente a capacidade de tal feito que é garantida ao homem pelo livre arbítrio<sup>202</sup>.

Nem toda diminuição é culpável, senão apenas o afeto voluntário pelo qual a alma racional, abandonando a seu Criador, desliza às coisas criadas que lhe são inferiores. É isso que chamamos de pecado. As demais diminuições [...] tem a ver com a hierarquização das realidades ínfimas, em virtude das quais as coisas procedem [...]. A beleza temporal é um tecido resultante do nascer e do morrer, do desaparecer e aparecer das coisas temporais em espaços fixos até chegar ao termo estabelecido. Esta beleza não é má pelo fato de que podemos contemplar coisas melhores nas criaturas espirituais, ao contrário, dentro de seu modo de ser, tem sua própria harmonia e insinua aqueles que vivem bem a Sabedoria de Deus, profundamente secreta, mais além de todos os limites temporais<sup>203</sup> (*Contra Sec. 15*, tradução nossa).

---

<sup>201</sup> Com isto Agostinho não está afirmando que o Bem não existiria sem o Mal em uma argumentação de cunho maniqueísta, mas que “o universo como um todo pode ter uma beleza que abrange bom e mau, tal como uma bela pintura pode ter áreas sombrias, bem como luminosas. Talvez este ponto tenha o intuito de ajustar-se à Solução de Privação [...], a única forma de uma criação ser bela será se as suas privações estiverem ordenadas de modo apropriado” (MATTHEWS, 2007, p. 171).

<sup>202</sup> Possuir o livre arbítrio significa para o ser humano possuir por completo a si mesmo, significa “cada um ter domínio sobre as próprias capacidades da sua mente, podendo usufruir delas *livremente*. Antes de mais, aquela realidade que o ser humano tem à disposição é o conjunto das próprias funções da mente” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 107).

<sup>203</sup> [texto latino]: *nec tamen omnem defectum esse culpabilem, sed solum uoluntarium, quo anima rationalis ad ea, quae infra illam sunt condita, conditore suo deserto declinat, ad fectum; hoc est enim, quod peccatum uocatur. Ceteri autem defectus [...] uel mensuris rerum infimarum interueniunt, ut praecedentia succedentibus cedant [...]. Sic ortu et occasu, decessu atque successu rerum temporalium certis ac definitis tractibus, donee recurat ad terminum praestitutum, temporalis pulchritudo contexitur. Quae non ideo mala est, quia in spiritalibus creaturis possumus intellegere mirarique meliora, sed habet proprium in suo genere decus atque insinuat bene uiuentibus summam dei sapientiam in alto secretam supra omnes temporum metas fabricatricem ac moderatricem suam.*

Agostinho mantém em sua metafísica um princípio caro ao pensamento platônico, a participação. Entende que entre as criaturas e Deus há uma relação de completa alteridade, mas ao mesmo tempo, de permanente dependência ontológica, ou seja, os seres são um bem e assim permanecem sendo e se desenvolvem no tempo na medida em que participam em diferentes graus do Bem supremo, isto vale também para a alma humana, cuja participação acontece de modo excelente devido à sua condição de ser imagem e semelhança do Criador. Em última análise, o mal consiste na deterioração desta participação esvaziando a beleza e a perfeição do ser que afeta, ela não é perdida, porque neste caso a alma perderia o vínculo que lhe garante a vida, mas é comprometida.

O ser humano é aquele que tanto tem a capacidade de aprofundar sua intimidade com Deus, quanto de produzir o maior esvaziamento desta participação em sua alma através da má vontade. O que o mal corrói e compromete é a capacidade da alma humana de participar no Ser, de aprofundar sua relação com o Princípio e, por consequência, sua compreensão da Ordem, o que naturalmente compromete a qualificação de suas relações com os outros seres.

Este bem por participação é a criatura racional, sujeito único capaz de deficiências [...]. Esta natureza não é o sumo mal, a que pode fazer dano com a privação de um bem, nem o sumo bem, posto que pode ser despojada de algo, e se é boa, não é por essência, senão por participação. Ela é boa porque criada e tem de outro sua bondade<sup>204</sup> (*De Mor. Ecl.* II, 4, 6, tradução nossa).

#### *A intencionalidade da mente como forma humana de ser*

A compreensão da participação da natureza humana na Verdade requer o entendimento de como ela se tornou pecadora. Neste sentido Agostinho abre (*De lib. arb.* II) expondo uma interrogação pertinente: quer saber por que motivo Deus teria dotado o homem com livre arbítrio, se esta faculdade veio a dar-lhe a possibilidade de transgressão da Ordem. Agostinho afirma que todo bem procede de Deus e que o ser humano é um bem na medida em que pode agir retamente quando deseja, e que o fazendo está contribuindo para a beleza da criação, todavia, não o poderia cumpri-lo se não possuísse uma livre vontade (*De lib. arb.* II, 1, 3). Sem o

---

<sup>204</sup> [texto latino]: *Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturain vocat, cui noceri per defectum potest [...]. Non enim ipsa est summum malum, cui bonum adimitur cum nocetur; neque summum bonum, quae propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur bona.*

livre arbítrio sua essência efetivar-se-ia de maneira naturalmente programada como outras criaturas; não teríamos o mal, porém, a criação como um todo perderia em harmonia e beleza. No mesmo sentido o autor compreende o castigo infringido por Deus ao homem, sem ele a justiça como um grande bem não seria efetivada. “Deve haver justiça tanto no castigo como na recompensa, porque a justiça é um dos bens que procedem de Deus. Deus deve, portanto, ter dado ao homem a livre vontade”<sup>205</sup> (*De lib. arb.* II, 1, 3), por ela ele realiza e experimenta a justiça como dom, virtude e bem para sua alma.

A vontade livre foi dada ao homem com justiça ainda que não tenha sido do mesmo modo utilizada por ele (*De lib. arb.* II, 2, 6). A compreensão desta justa Ordem, que justifica não apenas a existência da vontade, mas também a justa punição que lhe é atribuída em virtude do pecado pressupõe um itinerário que, em síntese, compreende os fundamentos ontológicos da facticidade humana e de sua justa experiência de sofrimento. Neste sentido, em (*De lib. arb.* II, 3, 7), Agostinho propõe uma investigação que segue o seguinte itinerário: (1) de que modo é evidente que Deus existe; (2) se todas as coisas, na medida em que são provém de Deus; (3) se a vontade livre deve ser contada entre os bens, para enfim ter ciência de que a vontade livre foi atribuída ao homem de forma justa. Mais do que um itinerário que visa compreender pela razão aquilo que já é assumido pela fé, o que Agostinho intenta é descortinar o horizonte em que o homem pode viver de forma justa ante a presença do mal em sua realidade.

Para chegar a Deus a razão agostiniana contempla na criação os vestígios de seu criador. Em (*De lib. arb.* II, 3, 7-8) Agostinho ressalta a evidência das cinco formas de ser que compõem a realidade criada, sobre cujo percurso de entendimento a razão pode ascender até a realidade divina: (1) A *existência* do ser humano enquanto indivíduo é a evidência mais básica que o pensamento pode constatar; (2) A *inteligência* como faculdade própria do homem e que lhe dá a condição de superioridade na Ordem; (3) A *vida*, própria daquelas criaturas cujo ser possui a realidade anímica; (4) Os *sentidos corporais* pelos quais o homem pode perceber e se relacionar com o mundo exterior; (5) O *sentido interior* que consiste

---

<sup>205</sup> [texto latino]: *Debit autem et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex Deo. Debit igitur Deus dare homini liberam uoluntatem.*

em uma realidade presente no interior da alma que preside a todas as outras como algo que lhe é comum.

A perfeita relação destas formas pode ser constatada na atividade anímica mais elementar praticada pelo homem: o conhecimento. Em (*De lib. arb.* II, 3, 9) o autor explica que o homem pode compreender a realidade do mundo pelo bom e ordenado funcionamento das funções de sua mente. Pelos sentidos percebemos e recebemos as informações do mundo; pela atividade racional as transformamos virtuosamente em conhecimento. Em sua manifestação os sentidos não mostram a si mesmos, mas um mundo de realidades corpóreas, que pela razão podemos compreender e ordenar segundo os princípios da lei eterna e, assim, orientar nosso modo de agir.

No que se refere àquelas realidades que lhe são inferiores, isto é, os corpos, os sentidos corpóreos e este sentido interior – quem a não ser a própria razão, nos informa de que modo umas são melhores que as outras e como a própria razão as ultrapassa? [...]. Naquelas realidades que integram a nossa natureza e que fazem de nós seres humanos – se pode encontrar algo mais excelente do que aquela realidade que colocamos em terceiro lugar? [...]. Há uma terceira realidade que é como a cabeça da nossa alma ou o seu olho<sup>206</sup> (*De lib. arb.* II, 6, 13).

O que torna a razão a mais sublime faculdade da natureza humana é sua capacidade de discernir e julgar a realidade ordenadamente. Daí que em (*De lib. arb.* II, 6, 14) Agostinho deduz a evidência racional da existência de Deus. Segundo ele a própria razão dá prova de que é mutável, todavia, por si própria, sem o auxílio de nenhum instrumento criado, ela pode discernir a existência de uma realidade eterna e imutável frente a qual só pode se reconhecer como inferior. A esta realidade acima da qual nada de superior se pode pensar, entende Agostinho ser Deus.

A partir de (*De lib. arb.* II, 7, 15), Agostinho dedicar-se-á a mostrar como a razão percebe tal realidade e a partir desta percepção tem a capacidade de ordenar a realidade humana. Agostinho afirma a evidência da identidade individual do homem, para em seguida demonstrar que esta identidade se forma em uma

---

<sup>206</sup> [texto latino]: *Namque in his ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quo modo sit aliud alio melius et quam sit illis ipsa praestantior, quae tandem nisi ipsa renunciat? [...]. Id est in his quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inueniri posse praestantius quam hoc quod in his tribus tertio loco possuimus? [...]. Et tertium quiddam quae animae nostrae caput aut oculum.*

realidade que é comum e acessível a todo aquele que possui a mesma forma de ser. Duas afirmações confirmam este horizonte: (1) “é evidente que o teu sentido é apenas teu e que o meu não pode ser senão meu [...]”; (2) é evidente que cada um de nós tem a sua própria mente racional”<sup>207</sup> (*De lib. arb.* II, 7, 15). Pela inteligência os indivíduos têm percepção de realidades que lhes são comuns e possuem o adjetivo da imutabilidade como os números. Com eles o homem pode realizar operações mentais puras, utilizando-se unicamente da “luz de sua mente” para encontrar uma forma de verdade incorruptível, inviolável e imutável, possível e acessível a todos os que raciocinam (*De lib. arb.* II, 8, 21). Do mesmo modo a percepção corpórea que incide sobre os sentidos (*De lib. arb.* II, 7, 19) percebe uma realidade que é comum, porém, forma uma sensação que pertence apenas à mente em sua individualidade.

Neste sentido Agostinho reflete acerca da Sabedoria (*De lib. arb.* II, 9, 25-27), una e comum a todos é perceptível unicamente pela inteligência sem a interferência de quaisquer outros sentidos. Diferente dos números, a Sabedoria não é entendida como uma operação mental pura desprovida de conteúdo, ela diz respeito diretamente à formação da identidade do caráter humano. Trata-se de uma noção impressa na mente pela qual o homem responde positivamente ao desejo de ser sábio<sup>208</sup>. A Sabedoria é a luz que esclarece a inteligência e pela qual o homem escolhe corretamente entre os bens que lhe são disponíveis. Através dela ele pode compreender mais nitidamente a Ordem e, por conseguinte, viver na perfeita justiça. Viver segundo a Ordem e viver com justiça são uma mesma regra do ser e significam ao homem ter como pressuposto em suas ações as seguintes regras: (1) que as realidades piores devem se submeter às melhores; (2) que as semelhantes devem ser comparadas entre si; (3) que se deve dar a cada um aquilo que lhe é próprio; (4) que o incorruptível é melhor do que o corruptível e (5) que o eterno é melhor do que o temporal.

Estas são as regras da “perfeita justiça” na qual a realidade foi disposta na Ordem pelo Criador. Na visão de Agostinho, em estado de liberdade a inteligência

---

<sup>207</sup> [texto latino]: *Vnde manifestum est et tuum non nisi tuum et meum sensum non esse nisi meum [...]. Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere.*

<sup>208</sup> Segundo Gilson, “trata-se de uma regra prática referente à maneira pela qual o homem deve usar sua faculdade de conhecer: o que ele deve saber, como e por quê” (GILSON, 2010, p. 223).

tem a capacidade natural de intuí-las e, com elas, formatar e qualificar as ações em acordo com a lei eterna. Tal capacidade é comum a todos os indivíduos, ainda que a operação de compreender e efetivar tais regras diga respeito à intimidade de cada sujeito. É evidente, segundo ele, que “cada uma em particular ou todas em conjunto estão presentes para serem contempladas por quem seja capaz de o fazer, e que cada um as observa com sua própria mente”<sup>209</sup> (*De lib. arb.* II, 10, 29). As regras da Sabedoria são tão imutáveis e universais quanto as regras dos números, é a capacidade humana de invertê-las que compromete determinadas ações criando uma situação de injustiça. À Sabedoria pertencem as regras da lei eterna e as luzes das virtudes outrora enunciadas. Segundo Agostinho, “quanto mais uma pessoa faz uso delas para as aplicar à sua vida e orienta a sua vida de acordo com elas, tanto mais vive e atua com sabedoria”<sup>210</sup> (*De lib. arb.* II, 10, 29).

Ainda que compreenda que os números e a Sabedoria compõem uma realidade inteligível e imutável, Agostinho realiza uma distinção entre ambos. Entende que na criação todos os seres, inclusive os corpóreos, foram dotados pela Sabedoria divina de números que os distinguem e hierarquizam, todavia, o *saber*, ou a capacidade de produzi-lo, não deu aos corpos nem a todas as almas, mas unicamente às racionais, “colocando-se nelas como na sua sede, a partir da qual dispõe todas as coisas, também as mais ínfimas, às quais deu números”<sup>211</sup> (*De lib. arb.* II, 11, 31). Tal condição dá ao homem a capacidade de julgar e ordenar os seres corpóreos por meio da inteligência como uma faculdade aberta que pertence à dimensão inteligível da natureza humana e não apenas o assemelha ao ser divino, mas também o permite comunicar-se com um nível absolutamente transcendente da realidade que Agostinho denomina Verdade. A partir da experiência vislumbrada na capacidade que a mente tem de transcender-se, o autor deduz a existência da Verdade imutável “que contém em si tudo o que é imutavelmente verdadeiro. E não poderás dizer que ela é tua ou minha, ou de qualquer ser humano, mas que ela se

---

<sup>209</sup> [texto latino]: *et siue singula siue omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec ualent sua quisque ratione ac mente conspicere.*

<sup>210</sup> [texto latino]: *quanto magis quisque ad agenda uitam eis utitur et secundum haec agit uitam, tanto magis uiuit facitque sapienter.*

<sup>211</sup> [texto latino]: *tamquam in eis sibi sedem locauerit de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit.*

apresenta de modo comum a todos que discernem as verdades imutáveis”<sup>212</sup> (*De lib. arb.* II, 12, 33), isto é, a todo homem no perfeito exercício de suas faculdades intelectivas.

A Verdade é uma realidade transcendente na qual e pela qual se sustentam as criaturas. Agostinho a denomina como uma “terceira realidade” (*De lib. arb.* II, 12, 33) que sem confundir-se com a Ordem, serve de referência e fundamento à mente. Por ela o homem conhece a verdade sobre sua identidade, bem como sobre a forma das outras criaturas, por isso, nela ancora-se igualmente aquilo que precisamos conhecer para saber como “devemos ser”<sup>213</sup>. Ainda que transcendente a Verdade é uma realidade que habita na mente humana, e não se confunde com ela porque não é mutável, ao contrário, lhe fornece o contato com as regras pelas quais pode julgar e ordenar devidamente a realidade. Semelhante à alma que vivifica o corpo de uma criatura, a Verdade dá vida à mente, que ao contrário do corpo que cresce pelo acúmulo de massa material, expande sua existência quanto mais consegue participar da Verdade e intensificar sua relação com ela, disto depende não apenas o nível de profundidade do conhecimento que o homem pode adquirir sobre os seres criados, mas também a qualidade das ações que realiza em meio a eles.

De fato, as nossas mentes, às vezes, veem ela com mais clareza, outras com menos e, por isso, temos de reconhecer que a mente é mutável. Mas aquela Verdade permanece sempre em si mesma, e de nada aproveita o fato de ser vista por nós com mais clareza, nem perde alguma coisa pelo fato de a vermos com menos lucidez. Íntegra e incorrupta, alegre com a sua luz os que a ela se convertem e pune com a cegueira os que dela se afastam. E que havemos de dizer, uma vez que é também de acordo com ela que julgamos as nossas próprias mentes e que, a ela, não a podemos de modo algum julgar? Dizemos, efetivamente: <entende menos do que devia> ou <entende como deve entender>. Ora a mente deve entender na medida em que lhe pertence mover e poder unir-se à Verdade imutável<sup>214</sup> (*De lib. arb.* II, 13, 34).

---

<sup>212</sup> [texto latino]: *incommutabilem ueritatem haec omnia quae incommutabiliter uera sunt continentem, quam non possis dicere tuam uel mean uel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia uera cernentibus.*

<sup>213</sup> “O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam destas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem” (GILSON, 2010, p. 252).

<sup>214</sup> [texto latino]: *Mentes enim nostrae aliquando eam minus, aliquando eam plus uident et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis uidetur nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta et conuersos laetificet lumine et auersos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim: minus intellegit quam debet aut tantum quantum debet intellegit. Tantum*

Enquanto realidade mais sublime que a própria mente, a Verdade demonstra ao ser humano o nível de participação dos bens no Princípio em que foram criados e, portanto, seu correspondente lugar na Ordem. A partir deste esclarecimento que o homem escolhe entre eles, projeta seu ser, deleita-se, corresponde a seus desejos e edifica sua felicidade (*De lib. arb.* II, 13, 36). Agostinho explicita a relação da mente com a Verdade utilizando a metáfora do sol. Diz que tal como os homens escolhem à luz do sol aquilo que mais lhes agrada contemplar, do mesmo modo o fazem com a Verdade na relação com a mente no tocante à realidade criada. E assim como há homens que se deleitam mais com a luz do próprio sol do que com o que ela lhes possibilita enxergar, também há aqueles, os sábios, que mesmo vendo a beleza das múltiplas realidades que a Verdade manifesta, aderem primariamente a ela, e assim contemplam melhor a beleza da Ordem e conseguem com maior profundidade não apenas julgar e ordenar os seres na realidade, mas com virtude, agir com eles<sup>215</sup>. Isto significa que homem atingiria o ápice de sua capacidade de viver na virtude quando conseguisse contemplar a Ordem não de forma reduzida ao deleite imediato de um único bem, mas de forma plena pelo deleite da beleza formada pelo conjunto dos bens; experimentaria o melhor de sua capacidade ontológica porque nesta condição ele conseguiria agir pela Verdade e não pela satisfação imediata de um desejo, não reduziria seu mundo a um bem, mas contemplaria o mundo como manifestação da vontade do Sumo Bem. “Esta é a nossa liberdade: submeter-nos a esta Verdade. E este mesmo é o nosso Deus que nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado”<sup>216</sup> (*De lib. arb.* II, 13, 37).

Segundo Gilson (2010, p. 247), há em Agostinho uma iluminação física e uma iluminação moral que repousam sobre as mesmas bases metafísicas da iluminação intelectual, ou seja, a Ordem do ser. Ela é compreendida no plano do saber e completada na ordem da ação, que passa a ser o âmbito definitivo da

---

*autem mens debet intellegere quantum propius amoueri atque inhaerere potuerit incommutabili ueritati.*

<sup>215</sup> A razão é sempre “pensamento de um homem, vale dizer, de um ser que definimos como uma “alma para reger um corpo”; ora, reger um corpo é viver e, portanto, é encontrar-se engajado na ação; eis, então, o homem obrigado a usar coisas e, portanto, também a conhecê-las, ou seja, a aplicar seu pensamento a outros fins que não sejam unicamente a contemplação [...], ainda que o pensamento se ocupe com a ação a fim de tornar possível a contemplação” (GILSON, 2010, p. 226-227).

<sup>216</sup> [texto latino]: *Haec est libertas nostra, cum isti submitur ueritati; et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati.*

relação do homem com Deus. Assim, na medida em que recebe de Deus uma luz natural que lhe garante a condição de ser racional na Ordem, pela contemplação da Verdade o homem recebe de Deus uma “consciência moral”. Derivada da lei eterna, ela se forma como “um tipo de lei, de prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências e que se nomeiam lei natural” (GILSON, 2010, p. 248). Assim, em Agostinho, ainda que não se negue a dimensão histórica da Verdade, sobretudo, quando se trata da revelação da Escritura, fica evidente o caráter estritamente individual da formação da consciência moral e, por conseguinte, da responsabilização do sujeito.

Quando Agostinho fala da Verdade como realidade comum disponível a todos os seres racionais para o melhor exercício de sua inteligência e capacidade de agir com virtude, ele está enunciando a capacidade mais elementar da alma humana enquanto racional – contemplar a beleza da Ordem na sua harmonia e ser capaz de agir integrado a ela. Isto para o homem é o sinônimo da plena liberdade, porque ele desfruta da beleza da Verdade, sua vontade não se manifesta cindida, mas plenamente integrada à Ordem do ser em sua natureza<sup>217</sup>, uma vez que “a ordem produz o ser, a desordem, ao contrário, que se pode chamar de perversão e corrupção, produz o não ser [...]. Pelo que produz corrupção podeis descobrir o que é o mal”<sup>218</sup> (*De Mor. Ecl.* II, 6, 8, tradução nossa). A atividade cognitiva que acontece diante da Verdade oferece ao homem duas orientações possíveis que envolvem sua personalidade: contemplar as Ideias divinas e orientar seu agir por elas ou afastar-se desta realidade, o que é o mesmo que corromper-se. Segundo Gilson (2010, p. 229) as razões que fundamentam tal decisão permanecem escondidas nas sinuosidades do coração humano, todavia, pela inteligência, ele tem condições de saber que “o exercício da razão superior é essencialmente submissão do indivíduo ao que lhe ultrapassa e adesão do pensamento à fonte de luz que aclara todos os pensamentos” (GILSON, 2010, p. 229).

---

<sup>217</sup> “Santo Agostinho vem a concluir que o Bem mais universal e comum é a própria Verdade, na medida em que é condição de inteligibilidade de todos os bens criados” (OLIVEIRA E SILVA, 1995, p. 21).

<sup>218</sup> [texto latino]: *Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio [...]. Iam vestrum est considerare, quo cogat corruptio, ut possitis invenire summum malum.*

### 2.3. Verdade e liberdade – o paradoxo da vontade na formação da consciência moral

A capacidade que a razão tem de julgar corretamente sobre uma parte da realidade depende de suas condições de remetê-la ao todo, isto é, de compreender sua importância no funcionamento e na harmonia da Ordem, isto é o que garante a veracidade do julgamento emitido sobre um ente criado. A parte é sempre parte de um todo e apenas nele tem sentido; em Agostinho, este “todo” é revelado pela Verdade. O nosso erro está aí: perder-nos em uma parte. Daí o julgamento tornar-se disforme em si”<sup>219</sup> (*De Vera Rel.* XL, 76). A “desordem” da atividade intelectual ocorre quando a parte é tomada pelo todo; o mesmo acontece com a ação, quando um bem ínfimo é amado como fonte de sentido. Para “criar ordem” o homem deve orientar-se devidamente pelas razões eternas, todavia, quando “ele subjuga as ideias universais a fins particulares, então, ele entra em luta contra elas; fazendo seu o que é para todos, toma tudo para si” (GILSON, 2010, p. 230).

Quando isto acontece a vontade se perde entre as paixões pelas coisas materiais e o homem não consegue projetar sua ação em um horizonte mais amplo que lhe mostre suas possibilidades e consequências, isto é, não consegue conhecer o fim a que se ordena. Ou seja, se colocada na esteira do que manifesta a Ordem

a razão perfeita do homem, que se chama virtude, primeiramente usa de si mesma para conhecer a Deus, se serve dos animais racionais para formar a sociedade e dos irracionais para exercer sua autoridade, inclusive ordena a própria vida a este fim [...]. Ela usa de tudo, tanto do sensível como do não sensível, sem que haja uma terceira categoria. Além do mais julga sobre o que usa [...]. Tudo o que foi criado, para o uso do homem foi criado, e a razão foi dada ao homem para que tudo use com correto juízo<sup>220</sup> (*De Div. quaest. Oct.* 30, tradução nossa).

A Verdade é desfrutada por todos os indivíduos desde que sua mente esteja em conformidade com a Ordem; é transcendente, por isso não pode ser

<sup>219</sup> [texto latino]: *sive de parte iudicet, pulchrum est: universo quippe mundo superfertur, nec alicui parti eius, in quantum verum iudicamus, adhaeremus. Error autem noster parti adhaerens eius, ipse per se foedus est.*

<sup>220</sup> [texto latino]: *Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa ad intellegendum Deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est. Utitur autem ceteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id refert, [...]. Ita omnibus et sensis et non sensis utitur; nec aliquid tertium est. Iudicat autem de omnibus quibus utitur [...]. Omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio, quae homini data est.*

transformada em um bem privado, se assim o homem a conceber estará se submetendo à soberba, condição que Agostinho afirma ser o princípio de todo pecado<sup>221</sup>. A natureza da Verdade é eterna, e se esta diferença ontológica não for reconhecida pelo homem fatalmente ele incorrerá em erro. “Ao ser condição de possibilidade do ser e do pensar, a Verdade apresenta-se como o bem mais próprio da mente, o único que pode realizar sua natureza” (OLIVEIRA E SILVA, 1995, p. 22).

A mente humana é temporal e como tal se submete aos limites que o transcorrer do tempo<sup>222</sup> lhe impõe, por isso a Verdade não pode ser apreendida por ela em plenitude, mas unicamente naquilo que dela se mostra quando habita na mente. Novamente Agostinho usa o sol como metáfora para explicitar esta condição: “se eu quiser contemplar o sol, e se pudesse fazer com persistência, ele escaparme-ia, quer quando chegasse ao poente, quer quando as nuvens o ocultassem”<sup>223</sup> (*De lib. arb.* II, 14, 38). A Verdade habita na mente como uma realidade que se revela e ao mesmo tempo permanece impenetrável, mas ao se revelar abre ao homem o horizonte da Beatitude, por isso, está sempre presente na vontade dos que escolhem perseverar no horizonte aberto por ela, todavia, “sem estar em nenhum lugar e sem estar ausente de nenhum sítio. De fora, admoesta. De dentro, ensina”<sup>224</sup> (*De lib. arb.* II, 14, 38).

Para Agostinho não resta outra perspectiva à razão do que afirmar que esta realidade só pode ser Deus. Se existe outra realidade mais excelente do que a Verdade será ela Deus, todavia, se não pudermos conceber pela operação da inteligência nada mais excelente do que a Verdade, resta-nos unicamente afirmar que ela é Deus. Portanto, “já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de

---

<sup>221</sup> Sobre este ponto por Agostinho em (*De Civ. Dei* XII, 6-7), comenta Gilson: “Tal é precisamente a sabedoria: contemplação, não ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avaria; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo” (GILSON, 2010, p. 232).

<sup>222</sup> Sobre a relação mente-tempo e sua dimensão fenomenológica em Agostinho ver Hermann (2015).

<sup>223</sup> [texto latino]: *Solem autem istum si uellem intueri atque id pertinaciter possem, et in occasu me desereret et subelaretur nubilo.*

<sup>224</sup> [texto latino]: *ominibus sempiterna, nullo loco est, nusquam deest, foris admonet, intus docet.*

conhecimento certo”<sup>225</sup> (*De lib. arb.* II, 15, 39). Na afirmação de Agostinho está suposta a fé como início de toda atividade humana de produção epistêmica. Ele adere a esta metodologia pela convicção de que o cristianismo guarda a razão universal e que a Escritura é depositária desta universalidade. Para ele, a dialética acreditar/compreender é a única forma possível de o homem conhecer e se relacionar com o mundo de maneira autêntica, de viver nele e até transcendê-lo, sem a íntima conexão destes dois elementos a atividade epistêmica estaria inviabilizada<sup>226</sup>.

Em (*De lib. arb.* II) Agostinho adere a uma gnosiologia baseada na eficácia causal da Verdade sobre a mente. Trata-se de um processo inerente à forma humana, onde “a razão humana estabelece uma relação constitutiva inquietante com um pólo que a supera e a transcende, sendo-lhe, a um tempo de máxima intimidade [...]; tal relação se justifica pela descoberta que a razão faz ao analisar o seu conteúdo intencional” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 36). Esta relação de penetração gradual da razão na natureza da própria mente, vai lhe revelando a Verdade como uma realidade totalmente outra que habita nela e lhe abrindo no horizonte um conteúdo de máxima universalidade. Disto decorre que a qualidade dos julgamentos da razão depende do nível de profundidade de sua relação com Deus, manifesto como Verdade no interior da mente. Aqui Agostinho mantém-se fiel à clássica fórmula da ontologia platônica: a mente humana não produz causalmente a Verdade, ela participa da Verdade, e tanto mais sábia se torna quanto mais aprofunda esta relação.

Tudo o que é no mundo enquanto é, é bom. Porque é sumamente bom aquele bem por cuja participação são boas as demais coisas. E tudo o que é mutável é bom enquanto é não por si mesmo, senão pela participação do bem imutável. Finalmente, o bem por cuja participação são boas as demais coisas, sejam como sejam, não por outro senão por si mesmo é bom, ao que chamamos sumo Bem, Divina Providência. Em consequência nada sucede no mundo por causalidade<sup>227</sup> (*De Div. quaest. Oct. 24*, tradução nossa).

---

<sup>225</sup> [texto latino]: *Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamuis adhuc tenuissima, forma cognitionis adtingimus.*

<sup>226</sup> A respeito da relação entre fé e razão em Agostinho no sentido de sua complementariedade epistemológica ver Novaes Filho (2009, p. 93-128).

<sup>227</sup> [texto latino]: *Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt*

Ao identificar a noção de Verdade com Deus Agostinho a identifica com o criador e fundamento de toda a Ordem<sup>228</sup>. Neste sentido que sua noção de Verdade não se reduz a uma ideia suprema que é condição de possibilidade para o uso da razão; ela é um fundamento que abrange em si o ser de todas as faculdades humanas, inclusive da vontade onde ele ancorou a origem do mal. Seu desafio será encontrar formas para articular esta noção de Verdade com o fator de permanente imprevisibilidade e instabilidade em que tais faculdades operam na natureza humana. Isto significa levar a razão ao ápice de sua capacidade natural que é ajuizar sobre a harmonia da realidade. Ou seja, levá-la a agir causalmente sobre o real do mesmo modo que a Verdade age sobre ela, respeitando a disposição natural das criaturas na Ordem.

Agostinho deduz assim um paradoxo de extrema fecundidade em sua visão de mundo – a tensão entre Verdade e liberdade. Enquanto princípio de inteligibilidade a Verdade é mandato de ação, do que decorre que toda ação humana necessariamente resulta da realização daquilo que a mente contempla no interior de si própria, ou seja, do julgamento que ela é capaz de realizar daquilo que conhece.

Que outra coisa fazemos, quando nos empenhamos em ser sábios, a não ser unir [...], toda nossa alma àquilo que alcançamos pela mente [...], a fim de que ela não se alegre já com seu bem privado [...], mas que despojada das afecções do espaço e do tempo, aprenda aquilo que é sempre uno e idêntico?<sup>229</sup> (*De lib. arb.* II, 16, 41).

Por ser racional, a relação do homem com o mundo não se limita ao nível do que é produzido pelos sentidos, ele produz um julgamento superior que diz respeito a “o que fazer” com o mundo. Dado que os juízos verdadeiros produzidos na inteligência resultam de uma relação entre um elemento superior (Verdade) e um elemento inferior (seres criados), sua expressão é sempre exortativa, isto é, seus

---

*bona cetera quaecumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo.*

<sup>228</sup> Tal como Agostinho o apresenta aqui Deus é “como o bem supremo num sentido potencial, a ser atualizado pelo indivíduo [...]. O fim último do ser humano é, para Agostinho, não propriamente Deus, mas algo como “ser em Deus” [...]. Deus não é ele mesmo, a felicidade (o que, sem dúvida, seria também equivalência estranha), mas a grandeza potencialmente geradora da felicidade” (HORN, 2008, p. 143).

<sup>229</sup> [texto latino]: *Quid igitur agimus cum studemus esse sapientes [...], totam nostram quodam modo colligamus [...], ut non iam privato suo gaudeat [...], sed exuta omnibus temporum et locorum adfectionibus adprehendat id quod unum atque idem semper est?*

juízos são da ordem do “dever ser”. Portanto, o “curso da vida humana no mundo” depende da harmonia entre a mente em que se manifesta a realidade inteligível superior (Verdade) e da vontade como potência de ser do homem. O pecado resulta exatamente do desequilíbrio destas duas esferas.

A Verdade é descoberta pela razão em uma atividade mental pura, todavia, a vontade é a faculdade intencional do homem, aquela pela qual ele define sua ação, se de acordo com o que lhe é revelado pela Verdade ou não<sup>230</sup>. Agostinho não credita a conquista da Sabedoria à função judicativa da mente. Ao invés, nesta tarefa é todo o ser humano que está comprometido em memória, inteligência e vontade. Com efeito, é na vontade mais do que na racionalidade que ele encontra uma propriedade inalienável da forma humana que se identifica com o ato criador de Deus<sup>231</sup>. Em outras palavras, o ser humano se distingue pelo “desejo natural” de buscar melhorar a sua forma. A perfeita e ordenada relação de “pertencimento” entre a inteligência e a vontade<sup>232</sup>, manifestam que o homem não é imagem e semelhança de Deus apenas por ser inteligente, mas, também, por ser intencional.

#### *A origem da vontade cindida e a experiência da desordem na alma*

---

<sup>230</sup> “As ações que dependem da vontade humana. No lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, tem como objeto realizá-la. Aqui não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza” (GILSON, 2010, p. 252). Segundo Pich (2005B, p. 148), o conceito de vontade agostiniano é fundamental não apenas por oferecer uma categoria descritiva de sua psicologia moral, mas também, porque dá sentido à linguagem acerca do dever e da responsabilidade. Sobre o debate contemporâneo a respeito da ideia de que há uma relação necessária entre livre escolha e bondade moral em Agostinho ver Matthews (2007, p. 167-168).

<sup>231</sup> Sobre este ponto diz Ullmann: “O homem é criado à imagem e semelhança de Deus. Se o ser humano é uma imagem da espontaneidade criadora de Deus, ele necessariamente tem que ser inteligente e livre. Por serem criaturas, os seres humanos são limitados em suas faculdades. Devido à liberdade e à razão finitas, pelo menos não se pode excluir a possibilidade de usar a liberdade para o mal” (ULLMANN, 2010, p. 19).

<sup>232</sup> Sobre este ponto Oliveira e Silva diz ainda que “a vontade humana, na sua dimensão intencional, é o lugar privilegiado da manifestação da existência de cada ser humano. A tendência da vontade ao ser é entendida por Agostinho como expressão inconcussa da relação de união que a Deidade estabeleceu com os seres humanos [...]. É a especificidade desta relação de vontades, a divina e a humana [...], que garante a subsistência do ser humano como realidade contingente [...]. Tal fato significa que não cabe ao ser humano decidir se quer ou não existir, e se quer, ou não, que seu modo de ser seja este” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 100). Segundo Matthews (2007, p. 169), sem a vontade não seria possível definir o homem como agente moral.

Em visão agostiniana uma mente purificada é aquela que vive pela Sabedoria em comunhão com a Verdade, ela o deixa de ser quando sua vontade se apega aos bens transitórios do mundo chamados de carnis<sup>233</sup>. Nesta situação, ainda que a Verdade se revele à mente, a vontade se projeta em outra direção, faz do desejo por um bem inferior seu sentido de primeira ordem, a beleza harmônica da Ordem torna-se-lhe estranha em função do deleite por único bem inferior. Este deleite pode ser satisfatório para o homem em um primeiro momento, mas é incompleto porque não tem a capacidade de revelar um sentido à sua existência como o faz a Verdade. Assim, os homens “fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra [...]. Mas enquanto se ama a sombra, o olhar do espírito torna-se mais fraco”<sup>234</sup> (*De lib. arb.* II, 16, 43), e a Verdade revelada à mente torna-se obscura. Dá-se aí a origem da “vontade cindida”.

Quando se fala das “escolhas da vontade” em Agostinho é importante distinguir entre as que são erros e as que se tornam “pecado”. O erro faz parte da dinâmica da vida no tempo; significa confundir a finalidade de um determinado objeto sem a intenção de pervertê-la. Estes erros não ferem a identidade da forma humana, por isso, “devem ser contados entre as calamidades da vida, que está sujeita de tal modo à vanidade, que se aprova o falso como verdadeiro”<sup>235</sup> (*Enc.* XXI, 7, tradução nossa). Já o pecado é a escolha voluntária contra a Ordem, é quando pela capacidade de sua mente o homem contempla a Verdade e decide viver de forma contrária à lei eterna, que para ele tem o peso de um dever. Aí ele desrespeita e ignora a vontade que deu origem à Ordem criada, nisto consiste seu afastamento de Deus (*De Civ. Dei* XI, 18). Significa que “Deus pode até ter permitido ao homem

---

<sup>233</sup> Em (*De Civ. Dei* XIV, 2-3) Agostinho afirma que o pecado tem origem na alma e não no corpo, o que se manifesta nele é a consequência de uma defectibilidade de origem espiritual e não carnal. O autor demonstra que a carne em si não é a fonte do mal como pensavam alguns filósofos antigos. Diferencia a concepção de “carne” e “corpo” no pensamento estoico e epicurista da concepção bíblica destes conceitos. Segundo Gilson (2010, p. 272) o apego que termina por levar o homem ao pecado, se explica em parte pela falta originária de ser que ele possui enquanto ser temporal. Esta é a origem metafísica da mutabilidade de sua vida anímica e não o fato de sua alma vivificar um corpo carnal. Duffy (2001) e Montagna (2009) tratam do sentido moral que Paulo dá aos termos “espírito” e “carne” em suas cartas e como a concepção de Agostinho é devedora dos escritos do Apóstolo.

<sup>234</sup> [texto latino]: *ponentes in carnali opere uelut in umbra sua defiguntur [...]. Sed umbra dum amatur languidiorem facit oculum animi et inualidiorem.*

<sup>235</sup> [texto latino]: *qui errores etiamsi peccata non sunt, tamen in malis huius vitae deputandi sunt, quae ita subiecta est vanitati, ut approbentur hic falsa pro veris.*

errar quanto aos meios, mas não se perder a ponto de esquecer seu fim” (GILSON, 2010, p. 224).

A justiça se torna uma virtude impraticável para o homem quando sua mente se põe distante das regras que lhe garantem a correspondência com a lei eterna, por consequência, a capacidade de sua inteligência na tarefa de orientar a vontade se demonstra cada vez mais limitada. Ao negar o apelo à virtude colocado diante de si pela lei eterna, a vontade se dispersa entre uma diversidade de apelos que a razão não consegue julgar e ordenar. Agostinho volta a afirmar que a vontade livre está entre os melhores bens da condição humana (*De lib. arb.* II, 18, 47), sem ela o homem não poderia ter uma vida de retidão, porém, ainda que a Verdade venha a habitar na mente, a adesão da alma ao que ela apresenta como melhor depende do livre consentimento da vontade. A inteligência por si não opera a edificação do ser do homem se não tiver o impulso da vontade, ou seja, ao mesmo tempo em que compreende a lei eterna o homem a toma como preceito. Esta lei se converte em um mandato de colaboração com o ser divino na edificação do real, que unicamente pode se efetivar se a vontade o assumir intencionalmente como compromisso a ser realizado livremente.

A *imago Dei* que caracteriza a mente humana se estende à vontade como faculdade operante e, pode-se dizer, criativa<sup>236</sup>. É ela que torna possível qualquer atividade anímica do homem, inclusive a atividade racional. O processo de crescimento da forma humana no tempo supõe o reconhecimento simultâneo de duas dimensões que compõem unidas seu modo de ser – a vida racional e a liberdade. No *esse uelle* (querer ser) da alma humana se inscreve o desiderato último do ser humano inscrito na intencionalidade manifesta pela vontade que é anterior à própria razão, ou seja, o mal, enquanto corrupção, ao se instalar na natureza humana encontra-se em uma realidade ainda em formação<sup>237</sup>. Assim, a

---

<sup>236</sup> Este ponto é mais sistematicamente desenvolvido em (*Trin.* VIII-XIII), quando Agostinho desenvolve o tema da *imago Dei* tratando das analogias trinitárias do ser perceptíveis na alma humana. Este tema é amplamente comentado por Ayoub (2011) e por Souza (2013).

<sup>237</sup> Em (*De pec. mer.* I, 2, 2) Agostinho trata dos níveis de ser do homem expressos no corpo – (1) o natural em que somos criados; (2) o corruptível, consequência do pecado e (3) o espiritual, destino último do homem. O gênero humano passaria diretamente do primeiro a este último se Adão não tivesse pecado (*De Gen. ad lit.* XI), o que nos dá a entender que mesmo no Éden a condição humana era uma realidade em formação, que deixou de ser e tornou-se de deformação em função da queda.

desordem se torna sinônimo de deformação em dois sentidos: primeiro porque impede o crescimento da forma humana no tempo, depois, porque lhe faz regredir ao nada.

A vontade humana não pode não querer ser, por isso, o mal na visão agostiniana não é mais do que uma deficiência na expressão de ser do homem, gera graves e pesadas consequências em sua alma, mas não passa de um permanente peso a impedir que o homem realize sua tarefa mais elementar – construir o mundo. Contudo, isto não significa que o mundo tenha sido entregue ao homem sem um parâmetro para o exercício de sua liberdade, ao contrário, a potencialidade da vontade só se realiza no âmbito do ser que tem a justa Ordem por fundamento. “O livre arbítrio é, neste contexto, a expressão do querer de Deus para o ser do homem” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 73). Neste sentido, que

segundo o exposto até aqui, não se cumpre aquela regra dos dialéticos: não podem dar-se qualidades contrárias em uma mesma coisa e ao mesmo tempo; pois vemos que bens e males coexistem [...]. Todos admitem que o bem e o mal são contrários e, não obstante, ambos podem existir simultaneamente no mesmo ser; além do mais, o mal não pode existir de modo algum sem um bem e fora dele, ainda que o bem possa existir sem o mal<sup>238</sup> (*Enc. XIV, 4*).

Assim, correndo o risco de cair na substancialização do mal de que Agostinho tanto buscou se afastar, podemos defini-lo após a queda como uma “força” que atua como um “contra ser”, algo que compromete a vida de um bem em sua forma, mas que não o elimina da Ordem fazendo-o retornar ao nada. Neste sentido que em seu opúsculo *Contra Epistulam quam vocant fundamenti*, escrito contra os maniqueus, seguindo a perspectiva enunciada em *De Ordine* na “solução de Mônica”, Agostinho diz que

o mal não é uma natureza, senão algo contra a natureza. A este mal Deus adornou de tal formosura, das formas e de paz das partes que vivem em cada natureza – porque sem estes bens não se poderia pensar em nenhuma natureza – os males que nela permanecem estão sepultados pela abundância de bens<sup>239</sup> (*Contra Epis. Fund. I, 43*, tradução nossa).

---

<sup>238</sup> [texto latino]: *Quapropter in iis contrariis quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula déficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria [...]. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt: quamvis bona sine malis possint.*

<sup>239</sup> [texto latino]: *quod uidere non potuit non esse naturam, sed contra naturam, et ipsum malum tanta specie et formis et pace partium in singulis naturis uigente decorauit, quia sine his bonis nullam poterat cogitare naturam, ut ea mala, quae ibi reprehendit, innumerabilium bonorum copia sepeliantur.*

Em outra passagem, no escrito denominado *Enchiridion* ele diz ainda que

o que chamamos de mal no mundo, bem ordenado e colocado em seu lugar, faz ressaltar mais eminentemente o bem, de tal modo que agrada mais e é mais de admiração se compararmos com as coisas más. Pois, Deus sendo sumamente bom, não permitiria que de modo algum existisse algum mal em suas criaturas, se não fosse de tal modo bom e poderoso que pudesse tirar bem do mesmo mal<sup>240</sup> (*Enc. XI, 4*, tradução nossa).

#### *A condição de pecado*

A vontade está na natureza humana em conformidade com o princípio de justiça em que foram dispostas todas as criaturas na Ordem. Nesta justiça Agostinho vislumbra os bens de forma hierarquizada (*De lib. arb. II, 19, 50*). Para ele a própria justiça está entre os maiores bens que junto com as outras virtudes estão no ser humano, por elas ele pode viver uma vida reta, se à justiça se conformam os bens médios, ou seja, as faculdades do espírito e os bens mais ínfimos que são as realidades corporais. As virtudes, especialmente a justiça, pertencem àqueles bens imutáveis apreendidos pela relação com a Verdade, já os bens médios são naturais, por isso, ao não se guiarem pela “verdadeira justiça” com suas regras, afastam a alma da Verdade. Portanto, “o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem mutável e comum, que não é próprio”<sup>241</sup> (*De lib. arb. II, 19, 52*).

Disto segue-se ao ser humano uma vida de infortúnios e infelicidades. Para Agostinho a alma do homem soberbo, curioso e lascivo é absorvida numa realidade de escuridão e sofrimento porque afastada da luz da Verdade, “e dado que este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário, é digna e justa a infelicidade que se lhe segue como castigo”<sup>242</sup> (*De lib. arb. II, 19, 53*). Portanto, o castigo não é nada mais do que uma consequência justa da condição em que voluntariamente o homem se prostra na Ordem. Se ama os bens mais ínfimos e com

---

<sup>240</sup> [texto latino]: *In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Neque enim Deus cum summe bonus sit, ullo modo si neret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo.*

<sup>241</sup> [texto latino]: *Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono eique communi, non proprio.*

<sup>242</sup> [texto latino]: *quae tamen auersio atque conuersio quoniam non cogitur, sed est uoluntaria, digna est iusta eam miseriae poena subsequitur.*

afinco projeta neles o sentido de seu ser, por livre vontade se aproxima do nada e se afasta de Deus. O homem não tem o poder de fazer-se voltar ao nada, mas ao aproximar-se dele deixa de experimentar o deleite da beleza e da justiça. De um bem médio, cujas faculdades gozam do privilégio de ser o habitat das realidades perfeitas, vivendo no pecado o homem se equipara aos bens menores e suas limitações. “Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder. De fato, se a temes, é necessário que não a queiras”<sup>243</sup> (*De lib. arb.* II, 20, 54).

Ainda que não seja natural a “condição de pecado” é a situação em que se encontra o homem nesta realidade temporal. Compreender a justiça à luz da relação do homem com Deus requer compreendê-la diante desta realidade e, sobretudo, frente às possibilidades de superá-la uma vez que sua presença não está no plano fundamental da criação. Neste sentido Agostinho afirma que o movimento intencional da vontade livre em direção aos bens mais ínfimos não é natural, o que significaria dizer necessário (*De lib. arb.* III, 1, 1), pois isto seria o mesmo que admitir a existência de uma cadeia causal por detrás da intencionalidade da vontade, o que remeteria a transferir a culpa por seu movimento desordenado a outra realidade que não ela mesma; resta, portanto, admitir que a voluntariedade é um tipo de movimento dos seres humanos e dos anjos, distinto do movimento natural presente nas outras criaturas. Ela é própria da vontade, que por este movimento converte a fruição em que se ancora o desejo humano. Nesta especificidade está a origem da culpa humana. A voluntariedade não se explica pela lógica das cadeias causais, ela tem origem no espírito, por isso, torna culpável à vontade (*De lib. arb.* III, 1, 3). Enquanto as outras criaturas estão necessariamente vinculadas às regras da justiça na Ordem, este movimento do espírito dá à vontade a capacidade de se tornar um “fundamento absoluto” *em si mesmo* das ações humanas no mundo.

Tendo entendido como o mal se faz presente na realidade humana, o problema da justiça em Agostinho passa a ser pensado na seguinte perspectiva: o princípio universal de justiça inscrito na Ordem criada (lei eterna) foi violado, a culpa recai unicamente sobre o homem, o produtor da ação má com fundamento no livre

---

<sup>243</sup> [texto latino]: *Qui tamen defectus quoniam est uoluntatis in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis.*

arbítrio da vontade. Se não falta a Agostinho evidenciar como pode um Deus justo permitir que tamanho estrago ocorra na realidade criada, já que sua origem reporta-se ao caráter indeterminado e volátil do livre arbítrio, falta-lhe esclarecer em que condição fica a relação entre o homem, agora transgressor da Ordem e pecador, e Deus, princípio supremo e justo da realidade. A linha mestra de sua reflexão será aquela já demonstrada em *De Ordine*. Deus não elimina o mal porque isto redundaria na eliminação da criatura, no caso, do ser humano, ele integra o mal na Ordem readequando a condição do ser a que o mesmo se atrela. Neste íterim a percepção do homem acerca da justiça também se altera. Além do que lhe estava inscrito na lei eterna antes do pecado, a justiça terá que ser compreendida com a presença do castigo e da pena na Ordem.

Tratar-se-á de vislumbrar a justiça não mais à luz de uma Ordem perfeita que continha tudo o que era necessário para a realização da felicidade dos seres, mas como ação de um Deus que governando esta mesma Ordem é, ao mesmo tempo, absoluto, justo e misericordioso. Portanto, após o pecado e a presença do mal em sua alma, o homem passa a fazer uma experiência diferente em sua relação com Deus. Sua percepção do mundo muda porque seu lugar nele se modifica, entretanto, isto não ocorre aleatoriamente ao princípio universal de justiça, ao contrário, acontece para que o mesmo se cumpra e a criação não venha a encontrar o nada. Na Ordem em que habita a realidade do pecado,

as almas racionais, em que é poderosíssimo o livre arbítrio, se desfalecem, são postas em graus inferiores da criação, segundo o exige a Ordem. Se fazem miseráveis devido a este juízo de Deus, que fixa seu lugar segundo merecido [...]. Fazer é dar o ser ao que não o tinha, enquanto ordenar é dispor do que já existia de tal maneira que ao melhorar chegue ao mais alto grau de perfeição. Quando Deus diz: eu ordeno os males, significa que dispõe as coisas que desfalecem, que tendem ao não ser, e não as que chegaram neste extremo. A Divina Providência, se diz com verdade, não deixa que nenhum ser retorne ao nada<sup>244</sup> (*De Mor. Ecl. II, 7, 9*, tradução nossa).

Em (*De lib. arb. III, 2, 4 – 4, 9*) Agostinho irá tratar do problema da presciência divina acerca dos atos falhos que tem origem na vontade humana. A

<sup>244</sup> [texto latino]: *Itaque etiam animas rationales, in quibus est potentissimum liberum arbitrium, deficientes a se, in inferioribus creaturae gradibus ordinat, ubi tales esse decet. Fiunt ergo miserae divino iudicio, dum convenienter pro meritis ordimantur [...]. Facere enim est, quod omnino non erat; condere autem ordinare, quod utcumque iam erat, ut melius magisque sit. Ea namque condit Deus, id est ordinat, cum dicit: Condo mala, quae deficiunt, id est non esse tendunt, non ea quae ad id quo tendunt, pervenerunt. Dictum est enim: Nihil per divinam Providentiam, ad id ut non sit pervenire permittitur.*

situação do homem no que denominamos “condição de pecado” pode ser entendida à luz desta discussão. Ullmann (2010, p. 18) diz que quando um indivíduo está em uma condição em que o pecado é possível, Deus não tem a intenção de que ele o faça, porém, conhece suas disposições morais e sabe como ele agirá, porque não obrigou, mas permitiu o pecado dotando o homem de vontade livre. A vontade tem a capacidade de produzir uma ação, mas não possui em si formalmente esta ação, nem o mal está nela de forma embrionária, ele é fruto da plena voluntariedade desta faculdade. Deus não é “cúmplice” do mal”, mas enquanto governa a Ordem, precisa de forma justa dar conta da realidade que se instalou no maior bem de sua criação.

### **Capítulo III – A justiça divina na economia da queda: o pecado original e a origem dos conceitos de culpa e castigo**

Na análise discorrida até aqui vimos que ao tratar da origem do mal Agostinho o restringe à capacidade da vontade de realizar um movimento defectível em sua natureza. Na visão que o autor apresenta em seus escritos antimaniqueístas ele afirma que o sofrimento experimentado pelo homem é a justa punição de seu pecado estabelecida em conformidade com a Ordem. Logo, colocar a natureza humana novamente em conformidade com ela é a razão última de toda lei e preceitos instituídos. Os homens só irão gozar de uma felicidade autêntica, quando a justiça que lhes dirige à Ordem for a virtude basilar de sua consciência moral.

Num primeiro momento, ao restringir o problema do mal à imanência da realidade criada, Agostinho parece dar “o poder de um deus” à vontade do homem<sup>245</sup>. Em seu poder intencional ela tem a capacidade de reverter a dinâmica da própria criação pervertendo a natureza humana e fazer o que era ser tender ao nada. Todavia, Agostinho percebe que esta mesma vontade manifesta certa “fraqueza”, uma incapacidade em praticar a virtude de modo espontâneo. Em (*Conf.* VII, 4-7) encontra-se o relato de uma vontade cuja liberdade é relativa a um mal que *já está aí* sendo sentido. Ele percebe que a experiência da vontade cindida sobre si mesma e o sofrimento por uma realidade desordenada, estão presentes na condição humana antes mesmo que os indivíduos possam ter uma consciência formada e serem capazes de deliberar sobre suas ações. No percurso exposto em (*Conf.* I-VI) Agostinho constata que os homens vivem em uma realidade de pecado onde está inserida sua história. Portanto, compreender a origem do mal na interioridade da alma individual garante a imputação da responsabilidade ao indivíduo pelas más

---

<sup>245</sup> Este tema é tratado por Fiori (1987, p. 15). Para ele, ao restringir a origem do mal à vontade, Agostinho “diviniza a faculdade humana”. Segundo sua leitura, este movimento interior do pensamento sobre si mesmo que caracteriza a filosofia de Agostinho, é o precursor do subjetivismo moderno.

ações que ele pratica, mas não dá conta da realidade do mal que antecede sua livre vontade e marca negativamente sua natureza influenciando em suas decisões. Assim, para que o sofrimento e a desordem experimentados na condição humana sejam justificados, Agostinho precisa dar conta da origem deste mal que parece inerente à sua natureza, o que conflui com a compreensão da justiça que afere o gênero humano desde os primórdios de sua história. Sobre este momento do seu pensamento ele declara:

Esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o teu reto juízo a de o sofrermos, mas não conseguia compreender essa causa com clareza [...]. Quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de que quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via, cada vez mais, que estava aí a causa do meu pecado. E aquilo que fazia contra a vontade via que era mais padecer do que fazer, e julgava que isso não era culpa, mas castigo, pelo qual, como eu logo confessava, considerando-te justo, era castigado não injustamente [...]. Pensava, quem colocou isto em mim, e plantou em mim este viveiro de amarguras, embora todo eu tenha sido feito por um Deus tão doce? [...]. De novo me deixava abater e sufocar com estes pensamentos, mas não me deixava arrastar até àquele inferno do erro<sup>246</sup> (*Conf. VII, 3, 5*).

Agostinho percebe que a resolução do problema do mal já não se restringia em identificar sua origem, era preciso dar conta de suas consequências sobre a realidade criada, precisamente explicar porque, na prática, a vontade não gozava da completa liberdade que lhe estava em potência, o que fazia com que ela estivesse envolta em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, sujeita a ânsias e compulsões sem sequer ter conscientemente deliberado por esta condição<sup>247</sup>, e

---

<sup>246</sup> [texto latino]: *Et intendebam ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam [...]. Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque advertebam. Quod autem invitus facerem, pati me potius quam faceré videbam, et id non culpam, sed poenam esse iudicábam, qua me non iniuste plecti, te iustum cogitans, cito iatebar [...]. Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? [...] His cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar, sed non usque ad illum infernum subducebar erroris.*

<sup>247</sup> Sobre esta interrogação que Agostinho se coloca e o modo como ela revoluciona seu pensamento, escreve Brown: “Agostinho explicava a permanência mal na vontade humana em termos puramente psicológicos: em termos da força compulsiva do hábito, *consuetudo*, que extraía toda a sua força do funcionamento da memória humana. O prazer derivado de atos passados era “infligido” à memória e, desse modo, perpetuado. Mas esse processo de perpetuação não pareceu direto a Agostinho: é que, em razão de “alguma força misteriosa”, o prazer de cada má ação do passado era ampliado e transformado, ao ser rememorado e repetido. Com isso, podia instalar-se rapidamente um hábito compulsivo [...]. Foi assim que Agostinho viu-se levado a ver o homem como aprisionado pela continuidade de seu interior [...]. Já não era possível falar do corpo humano como único “túmulo” de sua alma; Agostinho viu-se forçado a considerar a maneira misteriosa pela qual podia criar seu próprio túmulo em sua memória (BROWN, 2011, p. 184).

ainda entender como é possível tal situação se a Ordem é governada por um Deus bom e justo.

Para Agostinho o entendimento deste paradoxo requer um olhar aos primórdios da história humana. Todavia, ele não o aborda “historiograficamente”, recorre à revelação bíblica como instrumento teórico, precisamente à descrição da queda de Adão e Eva em (Gn 2,25 a 3,1-24)<sup>248</sup>. Nela o autor encontra os instrumentos para responder a questões fundamentais como a origem do sofrimento, da culpa e, sobretudo, da justiça tal como o homem a experimenta, e também da Providência e da compaixão divina. Agostinho queria evitar que sua reflexão sobre o mal caísse na discussão vazia de um fatalismo<sup>249</sup>, por isso definiu a responsabilidade humana a partir de nossa condição atual, mas até mesmo para fundamentá-la precisou prestar atenção a inevitabilidade da presença do mal na realidade do homem. Neste sentido, que ele mergulha na interpretação dos textos genesíacos, não com o objetivo simples de “datar” a origem do mal, mas para compreender a relação ontológica fundamental entre o homem e Deus, da qual a história do gênero humano é expressão no transcurso do tempo. Ao abordar o texto bíblico, seguindo a esteira de uma larga tradição difundida em seu contexto<sup>250</sup>, “Agostinho deu uma explicação ontológica do inevitável que há no mal, aceitando como histórico o relato do Gênesis [...], mas sem cometer o erro gnóstico de mesclá-lo com o bem da natureza” (RIGBY, 2001, p. 1024-1025, tradução nossa).

Na vontade deficiente de Adão e Eva, seduzidos pelo diabo, o primeiro autor do mal, está a meta ontológica de onde proveem os signos existenciais da presença do mal na realidade humana. Neste texto Agostinho vislumbra a origem das três

---

<sup>248</sup> Ricouer (2011, p. 378) comenta que a noção cristã ocidental de pecado é devedora da forma como Paulo constrói este conceito em torno da ideia de Cristo como “novo Adão”, estabelecendo assim um paradoxo entre ambas as figuras e resgatando o sentido antropológico desta última, bastante ausente na reflexão profética do judaísmo acerca do pecado. Comentam este ponto também Fredriksen (2014, p. 125) e Moser (1996).

<sup>249</sup> Diz Rigby que “a doutrina do pecado original permitiu a Agostinho lutar contra as doutrinas propostas pelos gnósticos e pelo fatalismo pagão com suas expressões trágicas e dualistas no Maniqueísmo, no Estoicismo e no Neoplatonismo” (RIGBY, 2001, p. 1018, tradução nossa).

<sup>250</sup> Agostinho interrogava-se sobre a questão do mal desde sua juventude quando se convertera ao maniqueísmo, todavia, é a partir do ano 388 quando se tornara presbítero da Igreja, que ele mergulha de forma sistemática sobre os textos bíblicos como fonte teórica para compreender este tema. Neste tempo, no embate contra o maniqueísmo que surgem seus primeiros escritos sobre o livro do Gênesis e as Cartas de São Paulo. Sobre este ponto ver: Brown (2011, p. 164-168) e Vigni (2012, p. 94-104).

economias em que o mal se desenvolve a partir do pecado original, são elas: (1) a *penal* que consiste na justiça de Deus, que em correspondência ao que está estabelecido na Ordem castiga o homem; (2) a *trágica* em que se evidencia a impotência da natureza humana diante da situação em que passa a estar imersa; (3) a da *graça* em que o homem fará a experiência da misericórdia<sup>251</sup>. O ponto chave está em que a justiça divina ainda que tenha por objetivo preservar a integridade da criação, não subtrai ao homem o peso da culpa de seu erro e o decorrente sofrimento que ele deve experimentar. Neste sentido, a presença do mal na realidade humana é explicada por Agostinho a partir dos seguintes problemas: 1) da vontade perfeita que se torna imperfeita, em termos agostinianos, *mala voluntas*; 2) das consequências que a pena decorrente do castigo infringe na natureza humana.

Quando pensamos no “problema histórico” na interpretação da referida perícopes do Gênesis, é preciso ter presente que o foco do pensamento de Agostinho não está em localizar no espaço e no tempo a escrita do texto bíblico ou os acontecimentos a que ele se reporta, mas em entender que a descrição da criação e do pecado de Adão remonta a um momento originário do qual provém a história do gênero humano como a conhecemos e experimentamos em sua facticidade. O pecado de Adão ali descrito é o acontecimento que dá origem ao “tempo da queda”, realidade em que vivemos e na qual projetamos nosso ser em tomadas de decisões. A queda de Adão serve de “momento axial” do tempo histórico, onde o autor insere a tradição religiosa do cristianismo como chave de leitura para a compreensão da condição humana como a experimentamos. Neste sentido, que segundo Rigby (2001, p. 1025), ao falar do “problema do mal” a partir do Gênesis, Agostinho irá reconstruir laboriosamente a realidade ontológica do passado, onde se vislumbra a presença do mal na história como uma herança compreensível sob a luz de um paradigma religioso.

Na análise que realiza da queda adâmica Agostinho não concebe o problema do mal em termos de categorias substanciais, mantém seu pensamento no horizonte de uma análise psicológica sobre o mal e o pecado. Assim, ao olhar para a descrição das atitudes de Adão, não busca o criador das coisas más, mas compreender o que move a vontade dos seres criados a amarem

---

<sup>251</sup> Rigby (2001, p. 1026-1027).

desordenadamente os bens. Aqui sua reflexão mergulha na interrogação insolúvel do roubo das peras descrito em (*Conf. II*): *o que leva o homem a cometer um delito pelo puro prazer de cometê-lo?* O delito se explica por sua referência aos objetos que foram desejados, porém, o pecado permanece no âmbito da motivação que conduz o homem a tais desejos e, mais ainda, a sentir prazer em desejos que ele próprio reconhece como perdições. “A causa da minha maldade não era senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito”<sup>252</sup> (*Conf. II, 4, 9*).

O texto do Gênesis Ihe serve como um elemento mediador para compreender este tipo de motivação interna da vontade que escapa à consciência imediata do ato voluntário. Em suma, o que Agostinho realiza é uma investigação acerca do status ontológico de um “terceiro elemento” que termina sendo o mais decisivo no ato moral. Este elemento é o estado de pecado e suas consequências. O problema aqui não é apenas a mecânica que dá origem ao ato, mas as motivações e perturbações da natureza que o envolvem. Trata-se da *consuetudo carnalis*, isto é, aquela força negativa que tomou a forma de um hábito e tornou o pecado, aparentemente, um movimento natural que aparece como uma espécie de “nuvem negra” emoldurando as experiências contemplativas descritas em *Confesiones*.

Na origem a natureza humana é ordenada e bela, o pecado opera sobre ela como um elemento desagregador que desordena e mancha a alma. Ele atua sob o véu de um afeto natural, ou seja, não aparece distinto das paixões e das faculdades da alma e faz com que operem em desordem na sua natureza. O pecado e seus desdobramentos são compreendidos por Agostinho a partir dos sinais de distorções que afetam a relação ontológica fundamental do homem consigo mesmo e com Deus. Segundo Fredriksen (2014, p. 124) desde seus primeiros comentários sobre as cartas de São Paulo no contexto do embate com os maniqueus até as polêmicas com Pelágio, Agostinho cristaliza em três componentes uma ideia de pecado que tem como centro a figura do primeiro homem – são eles: (1) a dimensão histórica e, portanto, social do pecado; (2) a dimensão linguística e, portanto, cognitiva do

---

<sup>252</sup> [texto latino]: *ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi.*

pecado; (3) a justiça e a misericórdia de Deus com os pecadores, portanto, a dimensão teológica do pecado.

A ideia sobre o mal que emerge da análise agostiniana do texto genesíaco sobre o pecado, o demonstra como uma realidade inevitável à condição humana. Neste sentido, a abordagem da origem das deficiências do pecado, se explica mais pela procura de uma melhora moral do que mesmo em evitar que ele aconteça. Mais do que um ato falho de escolha, o mal é visto desde a consequência produzida pelo ato de pecado sobre a natureza humana, precisamente, uma debilidade psicológica de cunho hereditário dos filhos de Adão e Eva, razão pela qual Agostinho definitivamente deixa de vislumbrar a perfeita justiça como um ideal plausível para a mente sábia de um ser humano. A ação moral deixa de ser compreendida como ação de uma pessoa livre na plenitude de suas faculdades, para ser vista como ação moral de uma pessoa caída, onde a livre vontade, ainda que permaneça uma faculdade de eleição, é uma faculdade deficiente. A liberdade da vontade continua a ser vista como o fator mais decisivo do ato moral, porém, envolta em uma série de encadeamentos que escapando à consciência imediata, requerem uma reflexão mais profunda para que os termos da responsabilidade e da justiça no ato moral possam ser aferidos<sup>253</sup>.

A abordagem agostiniana a respeito da queda não vê Adão apenas como uma figura alegórica, mas também como figura histórica. Há um claro entrelaçamento de ambas as perspectivas no texto agostiniano. Em princípio Adão funciona como o antepassado individual da humanidade criada boa e íntegra por Deus, para daí tornar-se o “ponto de origem” do pecado e, por conseguinte, da mortalidade da condição humana no tempo. Aqui é preciso distinguir entre origem e início. Adão é uma figura histórica para Agostinho no sentido do “primeiro homem” que existiu e que tinha plenas condições de viver justamente e “evoluir” à condição espiritual, porém, ao mesmo tempo, é a figura alegórica a partir da qual é possível

---

<sup>253</sup> Segundo Rigby (2001, p. 1019) a principal influência de Agostinho em sua leitura do texto genesíaco foram os escritos paulinos, precisamente (Rm 5 a 9) e (1Cor. 15). Há diversas discussões sobre se Agostinho teria ou não inventado a doutrina do pecado original. O mais certo é que não, ainda que existam diferenças claras entre seu pensamento e o encontrado sobre este tema em seus antecessores como Tertuliano, Orígenes e Cipriano. Sua originalidade não refuta a tese de que seu pensamento segue a esteira de uma tradição sobre o tema. Agostinho mantém, contudo, o mérito de ter sido o primeiro pensador da tradição ocidental, a utilizar-se do termo “*peccatum originale*” em seu opúsculo “*Ad Simplicianum*” em 396.

compreender a condição da humanidade no tempo e, especialmente, sua relação com o mal. O que importa para Agostinho nesta alegoria é que ela fala da origem da humanidade, ainda que não descreva seu início na forma de uma datação histórica<sup>254</sup>. Segundo Andrade (2007, p. 97-106) a maneira como Agostinho concebe o texto genesíaco pode ser entendida como um “misto” de relato histórico, ainda que sem a temporalização própria da forma moderna de ler, com uma interpretação alegórica dos textos bíblicos, bastante difundida naqueles séculos<sup>255</sup>.

Em sua análise da queda de Adão Agostinho postula uma visão acerca da natureza humana que a toma em um sentido coletivo e abrangente, e que tem influência direta em sua visão sobre a justiça. Entende que Adão pecou como indivíduo, todavia, tal indivíduo era a gênese de toda uma raça de seres criados. Seu pecado foi nosso pecado, “porque nele *natura nostra peccavit*, “nossa natureza pecou”. Desta maneira [...], a justiça de Deus – punitiva não propedêutica – caiu igualmente sobre todos os seres humanos” (FREDRIKSEN, 2014, p. 126). Ainda que a pena tenha lhe sido imputada de forma imediata enquanto indivíduo, as consequências de tal feito afetaram a todos os que comungam de sua natureza. Este conceito agostiniano de natureza traz em si a perspectiva de um vínculo universal entre os indivíduos que se alicerça em sua constituição essencial. Isto significa que em cada indivíduo há um elemento que se sobrepõe à sua constituição individual e diz respeito à sua forma de ser na criação. A natureza é para cada indivíduo aquele elemento no qual ele se reconhece ser humano, isto é, partícipe de uma coletividade de seres que tem uma origem e um *télos* comum. Portanto, o sofrimento experimentado em decorrência do castigo de Adão não pode ser considerado uma injustiça ou maldade de Deus, ele é a consequência trágica de um

---

<sup>254</sup> Sobre a distinção destes conceitos e seu uso no pensamento da antiguidade ver Ricoeur (2014, p. 150).

<sup>255</sup> É sabido que o grande mestre da exegese bíblica dos primeiros séculos foi Orígenes, que a partir da ciência gramatical desenvolvida em Alexandria aprofundou-se na tradição exegética grega, a qual posteriormente aperfeiçoou e tratou de aplicar ao entendimento dos antropomorfismos contidos nos textos bíblicos. Não se sabe com exatidão se Agostinho obteve contato direto com sua teoria, porém, sua forma de conceber e interpretar a linguagem bíblica, o aproximam bastante da interpretação alegórica desenvolvida por Orígenes. Sobre este ponto ver Moreschini (2008, p. 171-178 e 456-457).

ato de plena justiça que ao atingir aquele que era a gênese de toda espécie, atinge a todos os que dela nascem<sup>256</sup>.

Não significa que Deus ao punir Adão realizou um ato de pura vingança. Simplesmente ele o puniu tal como previam os princípios de justiça inscritos na Ordem, no mesmo sentido o mal que sofremos não passa da consequência inevitável de tal punição alijada sobre a natureza de Adão que é igualmente nossa; se assim não acontecesse a Ordem criada seria injusta ou teria de ser quebrada, tornando o próprio Deus injusto. Em suma, ao punir Adão e permitir que sofremos por seu castigo, Deus “se submete” à justa Ordem que ele mesmo criou para reger a criação.

### 3.1. A queda do primeiro homem – o mal entra na realidade humana

Para Agostinho a criação de Adão<sup>257</sup> está dentro da dinâmica das causas presentes na Ordem da criação, sua existência é oriunda das causas primordiais, ou seja, daquelas ideias presentes na mente divina que se tornam ato por meio da ação de Deus. Adão “não foi feito de modo diferente do que estava naquelas causas [...], lá estava não somente para que assim pudesse ser feito, mas também para que assim fosse necessário ser feito”<sup>258</sup> (*De Gen. ad lit.* VI, 18, 29). Se sua origem remonta à construção de sua forma na inteligência divina, pela transformação da matéria (*hylem*) por Deus que sua constituição essencial se inseriu logicamente na

<sup>256</sup> Em visão agostiniana quando “Adão e Eva caem introduz-se no mundo o pecado original. Ele não se reduz a um evento é antes uma condição que marca a natureza humana. Esta é a condição imposta por Deus como punição à desobediência de Adão e Eva. Ela não é apenas patológica, ela é herdada, infectando todos os seus descendentes, e se torna inerente à natureza, não adquirida”. (MANN, 2006, p. 47). Sobre o paradoxo do termo queda no pensamento moral ver (Ricoeur, 2011, p. 378).

<sup>257</sup> Agostinho vislumbra na figura de Adão como “único homem” uma imagem da unidade social a que os homens estavam destinados: “Criou único e só, não para deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade que esta sociedade deveria manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e depois pelos vínculos afetivos de parentesco”. [texto latino]: *unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine* (*De Civ. Dei* XII, 21).

<sup>258</sup> [texto latino]: *quam erat ir illis causis,[...]. Ibi enim erat non solum ut ita fieri posset, verum etiam ut ita eum fieri necesse esset.*

perfeição da Ordem organizada até então. Nela o homem foi colocado em uma condição intermediária<sup>259</sup>. Por sua constituição corporal era semelhante às outras criaturas, assemelhando-se mais aos animais pela possibilidade de movimento; contudo, por sua natureza espiritual, participava da mesma realidade que os seres angélicos, a realidade inteligível. Por conta desta constituição tinha a possibilidade de alcançar a beatitude eterna sem passar pela morte como os outros seres anímicos (*De Civ. Dei* XII, 22).

Em sua dimensão inteligível Adão era “imagem e semelhança” de Deus, seu corpo era animal como o nosso, porém, tornar-se-ia corpo espiritual ao final de seu percurso histórico-temporal<sup>260</sup>. Não se trata de uma transformação do corpo em espírito, mas da conquista por parte do homem do que o autor denomina “imagem do homem celeste” (*De Gen. ad lit.* VI, 19, 30), este era o destino para o qual Adão havia sido criado, assim como seus descendentes. No estado original “depois de terem cumprido o dever da obediência, os homens deviam, sem passar pela morte, obter a imortalidade”<sup>261</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 1). Assim criado, o homem poderia pela livre vontade desligar-se de Deus, mas para o bem de sua natureza, não deveria. Portanto, “sua queda, uma vez que ocorreu, não foi a queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona” (GILSON, 2010, p. 279).

Para Agostinho a “obediência” é a primeira e, por isso, mais importante virtude a ser cultivada pelo homem em sua alma, isto porque quando nasce (segundo o Gênesis no sexto dia) ele ganha vida numa realidade em cuja Ordem as regras de justiça já estão estabelecidas, portanto, não está entre suas atribuições e

---

<sup>259</sup> Segundo Oliveira e Silva “unido ao enigma da condição adâmica, está, na perspectiva agostiniana, a afirmação de uma antropogênese – Adão significa, virtualmente, tudo quanto a humanidade, no curso dos tempos, pode dar, no sentido da maior e mais plena manifestação de ordem. Se agir ao invés desta ordem, o ser humano torna-se, efetivamente, sujeito passivo desse princípio de regência universal: em vez de construir a ordem, é construído por ela; em vez de agir de acordo com a lei, é-lhe aplicada a lei, sem o concurso de sua vontade” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 233).

<sup>260</sup> Segundo Lyonnet (1963, p. 327-328), assim como em toda a teoria do pecado original, neste ponto em que acentua o paradoxo entre o corpo animal e o corpo espiritual, sobretudo, ao caracterizar este último, Agostinho tem em sua leitura do Gênesis uma acentuada “pré-compreensão” do texto genesíaco marcada pela influência de suas leituras das Cartas de São Paulo, especialmente a Carta aos Romanos.

<sup>261</sup> [texto latino]: *sed ita ut perfunctos obedientiae munere sine interventu mortis angelica immortalitas et beata aeternitas sequeretur.*

capacidades produzi-las, mas cumpri-las e garantir que sejam efetivadas. Exatamente nisto consistiu o pecado de Adão – o descumprimento de uma “regra magna” estabelecida: não comer do “fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,16-17). Ao homem não competia o discernimento pleno entre o bem e mal, cabia a ele a obediência à lei eterna que lhe protegia dos males. Não obedecendo a um preceito que garantia a estabilidade da Ordem, o primeiro homem é punido de acordo com a justiça estabelecida pelo Criador; sua punição é a “morte”; a morte da alma (*De Civ. Dei* XIII, 2), que consiste no afastamento de Deus dela e na perda da Graça que lhe protegia da ação do mal; e a morte do corpo, que é a perda da possibilidade de se tornar espiritual. Tanto a morte da alma quanto “a morte do corpo proveem do pecado. Portanto, se Adão não tivesse pecado, não morreria pelo corpo, e assim se tornaria imortal também ao corpo”<sup>262</sup> (*De Gen. ad lit.* VI, 22, 33). O castigo de Adão consiste em experimentar a solidão da alma frente ao mal porque desprovida da Graça de Deus e a morte em seu corpo. Na descrição da queda adâmica temos a origem de uma fissura entre o sobrenatural e o histórico; o que passa a definir o caráter trágico deste último.

*A queda de Adão: o mal entra na realidade humana*

Ao responsabilizar Adão e sua má escolha pelo mal que assola o gênero humano, Agostinho mantém restrita à intimidade da alma a origem do mal e do sofrimento que experimentamos, sem precisar recorrer a qualquer outro ser exterior à criação. Todavia, analisando sua leitura do texto genesíaco em detalhes, é possível perceber que em sua abordagem há a presença de um elemento transcendente onde o mal aparece como uma realidade maior do que o pecado de desobediência cometido por Adão. Em Agostinho, desde a leitura do texto genesíaco, um ato de “má eleição” praticado por um homem terá sempre que ser reportado a uma história que lhe sobrepõe. Segundo Gilson (2010, p. 279) buscar a origem da má eleição do primeiro homem é para a razão pura e simplesmente buscar uma causa positiva no silêncio das trevas, daí a necessidade de “alongar” a potência da inteligência humana mediante a inteligibilidade da fé.

Segundo a doutrina agostiniana do pecado original o mal não foi produzido no pecado de Adão e Eva; o castigo que assola a natureza humana desde então

---

<sup>262</sup> [texto latino]: *Ac per hoc mors etiam 'corporis de peccato est. Si ergo non peccasset Adam, nec corpore moreretur; ideoque immortale haberet et corpus.*

tem sua origem na transgressão de Adão, mas “o mal em si” é uma realidade exterior ao primeiro homem. Por seu pecado ele entra na história humana em forma de uma deficiência e de um peso à natureza. Cabe, portanto, compreender como o mal “entra” nesta realidade criada boa por Deus. Se ele é anterior ao ato de vontade dos primeiros homens, como explicá-lo sem cair no dualismo metafísico? Tanto Adão quanto Eva diferentemente de seus descendentes, gozavam da liberdade em perfeita conformidade com a Ordem, porém, suscetível a ser seduzida nas relações que estabeleciam com outras criaturas. Foi desta forma, que na leitura agostiniana da “alegoria da queda”, o mal entrou na realidade humana<sup>263</sup>. Trazido pelo diabo ele penetra no ser criado [a serpente] e atinge o homem no coração de sua liberdade.

Foi o diabo quem falou na serpente, valendo-se dela como órgão e movendo sua natureza do modo como ele pôde mover e ela ser movida para reproduzir os sons das palavras e os sinais corporais, mediante os quais a mulher pudesse entender a vontade do sedutor. Mas, na mulher, porque era criatura racional que dispunha de movimento para se expressar em palavras, ele não falou, mas falaram sua ação e sua persuasão, ainda que ajudasse interiormente por uma inspiração oculta, o que efetuaria exteriormente por meio da serpente [...]. O diabo tem a vontade de tentar, mas não tem o poder para fazer nem como fazer. Portanto, porque teve permissão, tentou, e tentou como lhe foi permitido<sup>264</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 27, 34).

Sedução e persuasão são as palavras chave a partir das quais Agostinho compreende a “entrada do mal” na realidade humana e a maneira como se manifesta e opera na alma, desde que em virtude do pecado de Adão ela ficou exposta a ele<sup>265</sup>. Quando disserta a respeito dos motivos pelos quais Deus teria

---

<sup>263</sup> Mesmo reconhecendo que o mal antecede a realidade humana e encontra sua “origem” na realidade angélica, Agostinho não deixa de fazer incidir sobre o livre arbítrio a responsabilidade pelo *mal na condição humana*. Neste sentido, que ao tratar da transmissibilidade do pecado original em (*De lib. arb.* III) e (*De Gen. ad lit.* X), ele se vê obrigado a tratar do complexo tema referente à origem das almas. Sobre esta temática ver ainda Oliveira e Silva (2001, p. 23) e a (*Ep.* 166) escrita por Agostinho em correspondência com Jerônimo.

<sup>264</sup> [texto latino]: *sed in serpente ipse locutus est, utens eo velut organo, movensque eius naturam eo modo quo movere ille, et moveri illa potuit, ad exprimendos verborum sonos et signa corporalia, per quae mulier suadentis intelligeret voluntatem. In ipsa vero muliere, quia illa rationalis creatura erat, quae motu suo posset uti ad verba facienda, non ipse locutus est, sed eius operatio atque persuasio; quamvis occulto instinctu adiuveret interius, quod exterius egerat per serpentem [...]. Tentandi voluntatem habet diabolus, in potestate autem nec ut iaciat habet, nec quomodo faciat.*

<sup>265</sup> Em outra passagem a respeito do tema, o autor diz o seguinte: “O Apóstolo denominou, com propriedade, sedução, a isso pelo qual, o que era sugerido, sendo falso, considerou-se verdade, ou seja, que Deus proibiu tocar aquela árvore porque sabia que eles, se a tocassem, seriam como deuses, como se lhes invejasse a divindade aquele que os fizera seres humanos”. [texto latino]: *Hanc autem proprie seductionem appellavit Apostolus, qua id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, id est; quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciebat eos si tetigissent, velut deos futurus, tamquam eis divinitatem invideret, qui eos homines facerat.* (*De Gen. ad lit.* XI, 42, 60).

permitido que o homem fosse tentado, Agostinho conclui: “há uma causa talvez mais oculta reservada aos melhores e mais santos”<sup>266</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 4, 6). Por fim, após a queda, buscando a redenção, ele irá falar da tentação como uma forma do homem se fortalecer na virtude da justiça (*De Gen. ad lit.* XI, 6, 8). Por isso, em sua visão o verdadeiro sábio não será só aquele que atingir um alto grau de profundidade na Verdade, mas aquele que ao mesmo tempo souber conviver virtuosamente com a presença do mistério do mal em sua natureza na forma de sedução.

#### *A queda do diabo – a origem do mal na criação*

Abordando a revelação bíblica Agostinho vislumbra que o mal provém da realidade angélica<sup>267</sup>. O diabo era um anjo criado bom por Deus, todavia, “ele imediatamente se desviou da luz da verdade inflado de soberba e foi corrompido pelo deleite de seu poder”<sup>268</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 23, 30). O diabo caiu desde o princípio do tempo em sua criação, nunca permaneceu nem gozou da Verdade. Ele foi o primeiro de todos os pecadores (*Ep.* 105, 4). A causa primordial de sua queda é a mesma que Agostinho aponta em Adão: a soberba por seu poder – o fato de não querer submeter-se a Deus, do que segue que foi por má vontade que ele decaiu do estado em que estava, por isso, foi justamente punido. Foi a soberba que transformou sua vontade boa em depravada. Isto ocorreu antes da própria existência da humanidade e, por essa razão, desde a experiência de seu castigo, ele passou a invejar o homem (*De Gen. ad lit.* XI, 16, 21). Não há na Escritura uma referência a quando esta queda pode ter ocorrido se é que ocorreu no tempo.

O castigo dos anjos decaídos foi a exclusão de toda vida que se seguiu na criação. Do ponto mais elevado da criação, a dimensão inteligível, “os anjos pecadores foram desalojados para o cárcere das trevas aéreas nas proximidades

---

<sup>266</sup> [texto latino]: *Est ergo aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctoribusque reservatur.*

<sup>267</sup> Ainda que *lato sensu* a teoria de Agostinho acerca do diabo e dos demônios se assemelhe com a visão de autores gregos e romanos quanto a este tema, a visão agostiniana difere radicalmente de suas concepções, sobretudo, porque tem como fundamento a teoria criacionista do universo. Sobre este tema é importante ver o que Agostinho disserta sobre a demonologia de Apuleio e outros teóricos em (*De Civ. Dei* VIII, 14-22). Este tema é comentado por Moreschini (2008, p. 451).

<sup>268</sup> [texto latino]: *Sed factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus, et propriae potestans delectatione corruptus.*

das terras [...], onde estão guardados à espera do juízo”<sup>269</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 26, 33). Trata-se de uma condição bem diferente do paraíso onde o homem podia viver em felicidade, vislumbrando atingir uma realidade espiritual semelhante a dos próprios anjos. Aqueles que decaíram não poderiam mais aspirar esta realidade, por isso, sua inveja. Destas trevas, semelhantes ao nada, o diabo vem tentar o homem.

A origem do mal que adentra a história humana é reportada à realidade angélica, ontologicamente diferente, mas igualmente criada boa por Deus. Nela o mal se estabelece como perversão da vontade de um ser destinado à felicidade. Mesmo aí ele não é uma presença substancial na criação, é fruto da contingência do livre arbítrio de uma criatura com natureza inteligível assim como o homem. O diabo tem o poder de morte sobre o ser humano, não no sentido de que possa dominar sua existência, mas em virtude de seu poder de persuasão. A morte entra na realidade humana na medida em que o pecado humano imita o pecado diabólico (*De pec. mer.* I, 9, 9). Neste sentido, que tendo em vista não cair no erro pelagiano, Agostinho distingue entre o pecado adâmico, transmitido por herança e o pecado do diabo, imitado pelos homens: persuadido a pecar pela serpente, “Adão não persuadiu a pecar nenhum de seus imitadores, e muitos dos que são chamados assim talvez nunca tenham ouvido falar que ele existiu e cometeu semelhante pecado”<sup>270</sup> (*De pec. mer.* I, 13, 17, tradução nossa).

O diabo não é o mal em sua realidade substancial primitiva, ao contrário, criado bom, ele é um anjo que por soberba e presunção perdeu a condição de pertencer aos seres mais elevados em nível inteligível. Depois, tomado pela inveja da felicidade do homem no paraíso, condição que por castigo já havia perdido, ele se torna para o homem “o tentador”. Perante Eva o diabo não é o mal, é o portador da maldade que se servindo de um ser criado e corpóreo (a serpente) adentra a interioridade do ser humano e lhe conduz à queda. Como anjo, ele não possui natureza divina, pertence à realidade criada como o homem. Pela fraqueza de sua liberdade e, posteriormente, pela má formação de seu caráter, o diabo se torna responsável pela permanência e propagação do mal na criação, sobretudo, mediante a tentação e sedução permanente do homem na história.

---

<sup>269</sup> [texto latino]: *dum tamen et peccatores angelus minime dubitemus detrusos tanquam in carcerem caliginis huius aerae circa terras [...], secundum apostolicam fidem, in iudicio puniendos servari.*

<sup>270</sup> [texto latino]: *Adam vero nihii suasit imitatoribus suis; et multi qui eius imitatores dicuntur, eum fuisse et tale aliquid commisisse vel non audierunt, vel omnino non credunt.*

Agostinho via o diabo, assim como os outros anjos decaídos que com ele haviam sido expulsos do paraíso, como “demônios”. Ele trata deles mais amplamente nos primeiros livros de *De Civitate Dei* (I-X), quando demonstra que estes seres sobrenaturais se travestiam nas divindades romanas seduzindo e iludindo os cidadãos do grande império, que isento da verdadeira autoridade vinda de Cristo, vagueava a mercê de espíritos mercenários que levavam as almas romanas à condenação. De natureza inteligível, eles tinham a capacidade de persuadir a fragilizada mente humana criando ilusões, induzindo sua vontade a crer em promessas jamais realizáveis, porque nunca verdadeiras. Assim fora com Eva e após seu castigo com a humanidade que lhe sucedeu<sup>271</sup>. Contudo, mesmo compreendendo o mal desde seu acontecimento na realidade angélica, para Agostinho a pergunta pela sua origem e, especialmente, por sua presença na história, continua a ser predominantemente de cunho antropológico e, por conseguinte, moral<sup>272</sup>.

*A queda adâmica: sedução e desobediência do homem*

Após entender de onde veio o mal e, em parte, como surgiu na criação, o ponto a ser esclarecido é como o diabo pôde seduzir os primeiros homens criados bons e livres e, sobretudo, porque o mal se tornou uma realidade que macula a vontade humana de forma tão significativa ao longo da história. Uma questão é clara para Agostinho: mesmo que não tenha sido “produzido na alma humana”, o mal

---

<sup>271</sup> Sobre os demônios no pensamento de Agostinho e em seu contexto comenta Brown: “Os demônios eram uma espécie de seres superiores aos homens, que viviam eternamente, tinham o corpo ativo e sutil como o ar e eram dotados de poderes sobrenaturais de percepção; e, como anjos decaídos eram inimigos fidalgos da verdadeira felicidade da raça humana [...], eles podiam interferir a tal ponto na base física da mente, que produziam ilusões [...], estavam sempre prontos a se abater como aves de rapina sobre os fragmentos dispersos de uma humanidade frágil e dissidente. Na crença popular do baixo Império Romano, os métodos dos demônios eram toscos: eles simplesmente assumiam a forma humana para desencadear pestes ou tumultos. Em Agostinho, ao contrário, a ligação entre o homem e o demônio era puramente psicológica. O semelhante atrai o semelhante. Os homens tinham os demônios que mereciam; os demônios, por sua vez, perpetuavam essa semelhança, sugerindo deuses imorais e anárquicos às massas, como símbolos do poder divino” (BROWN, 2011, p. 383-384).

<sup>272</sup> Na doutrina agostiniana do pecado original “uma visão puramente moral do mal origina uma visão penal da história: uma visão regida pela lei da retribuição. É o que reivindica a justiça divina, quando Deus estabelece a existência de um mundo em que existe o mal. Por outro lado, Agostinho não é capaz de explicar a origem do mal. Mantém o mistério ontológico e, com isso, faz justiça as dimensões não voluntárias do mal e do sofrimento [...]. Sua doutrina, ainda que ilumine a história da experiência de nossa condição pecadora, não visa explicá-la plenamente” (RIGBY, 2001, p. 1024, tradução nossa).

permanece sendo um problema moral de primeira ordem, porque foi em virtude de uma transgressão moral que ele se originou na criação e pelo mesmo motivo entrou na história. Em última análise, é esta consideração que justifica a ideia de justiça com que ele opera em seu pensamento. Mediado pelo texto bíblico, mas sem renunciar à bagagem da especulação filosófica que o acompanha desde Cassiciaco, Agostinho mergulha na intimidade da alma de Adão com vistas a encontrar nela uma explicação para a experiência que ele sentira sobrepor-se à sua própria vontade.

Em (*De Gen. man.* II, 14, 20) o autor explica que a serpente é o ser pelo qual o “diabo” se faz presente na criação. Com astúcia ele penetra na intimidade humana pelos mesmos meandros nos quais ele próprio perdera-se em sua queda, precisamente, aqueles em que se produz no coração humano a soberba por seu poder. Assim consegue seduzir o homem a transgredir o princípio de justiça a que estava submetido. “[O diabo] com astúcia, má conselheira, procurou insinuar-se nos sentidos do homem a quem inveja por manter-se erguido, ao passo que ele havia caído”<sup>273</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 11), ou seja, fez o homem tomar por verdadeiro o que a serpente lhe disse. Segundo Agostinho a presunção escondida na intimidade de sua alma (*De Gen. ad lit.* XI, 30, 39), foi a porta de entrada para que o homem fosse persuadido a, por soberba, transgredir a lei. De acordo com ele “isto está manifesto no que ela [a serpente] disse: *sereis como deuses*”<sup>274</sup> (*De Gen. man.* II, 15, 22). Os homens foram persuadidos a amarem seu próprio poder e convencidos de que pela capacidade distintiva que tinham na Ordem (a natureza inteligível), poderiam atuar como Deus na criação, como se isto lhes fosse possível desde a condição intermediária que ocupavam. Diz Agostinho (*De Gen. man.* II, 14, 20) que a razão humana não poderia ter sido persuadida desta forma ao consentimento do pecado, o foi porque o prazer pelo poder foi elevado de forma violenta e abrupta sobre as paixões da alma.

Primeiramente acontece a sugestão ou por meio do pensamento, ou pelos sentidos corporais, ou vendo ou tocando ou ouvindo ou saboreando ou percebendo odores. Apresentada a sugestão, se nosso desejo não se mover para o pecado, a astúcia da serpente é rechaçada, mas se se mover, assim como aconteceu à mulher, já teve lugar a persuasão. Às vezes a razão refreia e reprime virilmente até mesmo o desejo despertado. Quando assim acontece, não se resvalará para o pecado, mas somos coroados devido a tão grande luta. Mas, se a razão consentir, e decide pôr em prática

<sup>273</sup> [texto latino]: *malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti.*

<sup>274</sup> [texto latino]: *Nam cum interrogata mulier respondisset quid eis praeceptum esset; ait ille: Non morte moriemini: sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex illo.*

o que a concupiscência sugeriu, o homem é expulso, como que do paraíso, de toda a vida feliz. Pois já se imputa o pecado, mesmo que não passe para a prática da ação, porque a consciência se tornou ré pelo consentimento<sup>275</sup> (*De Gen. man.* II, 14, 21).

Agostinho constata que o mal atua na intimidade do homem invertendo-lhe o sentido da imagem e semelhança presente em sua alma<sup>276</sup>. Através dela o homem tinha a função de cuidar da criação sob as justas regras da Ordem, todavia, é levado a crer que o poderia fazer a partir de sua própria vontade, criando por ela suas regras. A sedução do mal cria na intimidade dos primeiros homens a falsa ideia de que a lei que lhes havia sido imposta reprimia seu poder; ao invés de protegê-lo, inibia-os de serem o que poderiam: “*como deuses*”. Portanto, o desejo de pecar nasce de uma falsa realidade criada aos sentidos humanos, eles sentem um momentâneo deleite por ela e se excitam em sua vã alegria, tornando-se cegos para o que realmente lhes acontecia. “Desta fonte de enfermidades, não precisamente de abundâncias, mas de indigências, nascem todas as misérias da natureza racional”<sup>277</sup> (*Enc.* XXIV, 8, tradução nossa). O desejo que os primeiros homens sentiram é um sentimento de orgulho, a expectativa de possuir uma independência que termina por se tornar “indigência”. “Eis o mal secreto que o ato exterior tornou visível: o orgulho de ser para si mesmo sua própria luz [...]. Falha tão profunda que é de algum modo inconsciente de sua natureza” (GILSON, 2010, p. 285).

Neste processo fica exposto um limite da natureza humana – a “fraqueza” da liberdade, naturalmente necessitada da lei eterna para não ser envolta em desordem (*De Civ. Dei* XIII, 5). Em visão agostiniana isto não significa que a natureza humana tenha sido criada com o mal inerente a si ou sem a perfeição que deveria ter na

---

<sup>275</sup> [texto latino]: *Nam primo fit suggestio sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo: quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi mulieri iam persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum; quoniam rea tenetur in consensione conscientia.*

<sup>276</sup> A forma como o mal atua na interioridade do homem produzindo na alma um “estado de pecado” é explicada por Agostinho em *De Continentia*. Sob esta perspectiva que ele irá apresentar a interioridade como o lugar por excelência de atuação da graça, que atua na restauração da vontade e produz na alma a fortaleza necessária para tomar decisões com virtude. Dentre outros escritos ele aborda mais pormenorizadamente este tema no opúsculo *Perfectione Iustitiae Hominis*.

<sup>277</sup> [texto latino]: *Ex his morborum, non ubertatis, sed indigentiae tanquam fontibus omnis miseria naturae rationalis emanat.*

Ordem, mas, criada participante tanto da realidade corpórea quanto da inteligível ela não era plena de perfeição, se o fosse, seria divina. Prova disso é a necessidade da obediência a Deus para viver virtuosamente, portanto, sua liberdade não era plena como a do ser divino, era necessária para que pudesse crescer na virtude, obedientemente, em seu percurso histórico-temporal. Justamente aproveitando-se desta “fragilidade” da alma do homem que o diabo a seduziu. Para Agostinho

a primeira vontade má, porque precedeu no homem todas as suas más obras, é menos uma obra do que um defeito pelo qual o homem decai [...]. A vontade é, pois, como a árvore má: as obras que produz são como seus maus frutos; ou então, é o próprio homem que é essa má árvore, na medida em que é essa má vontade<sup>278</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 11).

Dois fatores importantes quanto à liberdade humana aparecem na análise agostiniana da sedução sofrida por Adão e Eva. O primeiro é inerente fraqueza dela, precisamente sua dependência em relação à lei eterna para que viva em fidelidade aos princípios de justiça, depois, um respeito por parte de Deus do livre movimento da vontade. Deus oferece aos primeiros homens a justiça para ser amada, mas não os inibe de escolher uma alternativa que lhes servirá de condenação e, para Agostinho, o único motivo pelo qual os homens deixam de amarem devidamente a justiça é o deleite pelo poder que julgam ter.

Seduzido, o primeiro homem deixa de se reconhecer pertencente a uma realidade universal onde tinha lugar privilegiado, mas que era maior do que ele, para amar o poder de sua liberdade. Com isso renuncia a ser governado com Sabedoria por uma lei que lhe era superior e se submete à suas leis particulares, na verdade, a seus desejos já envoltos em sedução e, assim, “ao ambicionar muito, diminui-se, por isso, se diz que a avareza é a raiz de todos os males, pois o que o orgulho pretende fazer, levado por seu próprio interesse, é contra as leis que governam o mundo”<sup>279</sup> (*Trin.* XII, 9, 14). Submetido à sua fraqueza, resta ao homem a justa punição prescrita na lei que lhe sobrepõe, designada por Deus na seguinte exclamação: “*no dia em que dele comerdes, é de morte que haveis de morrer*” (Gn 2, 17). Segundo Agostinho este texto deve ser entendido da seguinte forma: “como se tivesse dito: no

<sup>278</sup> [texto latino]: *Mala vero voluntas prima, quoniam omni mala operu praccessit in nomine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. [...]. Ut eorum operum tanquam fructuum malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala, aut ipse homo in quantum malae voluntatis.*

<sup>279</sup> [texto latino]: *et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur; unde et avaritia dicitur radix omnium malorum, totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus universitas administratur.*

dia em que me abandonardes por desobediência, eu vos abandonarei por justiça”<sup>280</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 15). Quanto a isto, explica ainda Agostinho:

O que no preceito se recomendou foi a obediência – virtude que é como que a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional. A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência [...]. Assim, este preceito de não comer de certo gênero de comida onde tão grande abundância de outros havia – tão fácil de cumprir, tão breve de ser retido na memória, sobretudo, quando a concupiscência ainda não resistia à vontade, o que aconteceu logo depois do castigo – foi violado com tanta maior injustiça, quando mais facilmente podia ser observado<sup>281</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 12).

A razão do movimento da alma que gera o pecado original é a soberba; ela produz uma má vontade que se torna fundamento da desobediência. Tal soberba nada mais é do que um sentimento de falsa grandeza. É a pretensão de querer realizar na Ordem algo que não lhe cabia, precisamente, renunciar aos princípios da Verdade de modo a se tornar seu próprio princípio independente da Sabedoria da Verdade, assim, o homem seduzido rejubilou-se com a sensação de poder tornar-se sua própria luz. Para Agostinho este sentimento “precedeu secretamente o da desobediência, de forma que se seguiu o mal cometido às claras. Essa ruína que se produz às ocultas, precede a ruína que se produz às claras”<sup>282</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 13). Agostinho destaca aqui o foro íntimo do sujeito como o espaço em que por uma relação de sentimentos e moções se formam suas posições morais<sup>283</sup>. Trata-se de um tema que será desenvolvido mais detidamente em *Confesiones*: a saber, que a psique humana carrega em sua memória as condições para formar, a partir de si

---

<sup>280</sup> [texto latino]: *Qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per iustitiam.*

<sup>281</sup> [texto latino]: *Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum [...]. Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntas cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsequutum est, tanto maiore iniustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri.*

<sup>282</sup> [texto latino]: *Illud itaque malum, quo cum sibi homo placet, tanquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto.*

<sup>283</sup> Neste sentido, comenta Ricoeur: “no relato genesíaco as palavras bem e mal se situam em um sentido muito mais profundo do que a mera magia em torno do fruto do bem e do mal, se concentram no fundamento do discernimento entre “ser bom” e “ser mal”, o que se proíbe é mais so isto ou aquilo, mas uma condição autônoma que converte o homem no criador da distinção do bem e do mal” (RICOEUR, 2011, p. 393, tradução nossa).

mesma, uma vontade viciosa, e isto ocorre exatamente no vácuo aberto pelo afastamento do homem em relação à graça que o protegia<sup>284</sup>.

*A primeira consequência do pecado: a perda da inocência e a consciência do erro*

A primeira experiência que o homem pecador faz da morte é a “perda da inocência”, figurada segundo Agostinho na abertura dos olhos logo após comerem do fruto da árvore do bem e do mal (Gn 3, 7). A percepção de que estavam nus significa que “se envergonharam de si mesmos, ou seja, estavam abertos os olhos da astúcia aos quais desagrada a inocência [...], perceberam que estavam nus, mas com olhos maldosos”<sup>285</sup> (*De Gen. man.* II, 15, 23). Trata-se de um ponto crucial: a “tomada de consciência do erro”. Adão e Eva percebem o mal, mais ainda, o percebem em si mesmos, sobretudo, em seu ato transgressor. Seu corpo passa a ser manifestação de seu pecado, enquanto animal ele podia tornar-se espiritual, todavia, tornou-se corpo de morte, onde a lei dos membros se mostra contrária e em conflito com a lei do espírito (*De Gen. ad lit.* XI, 31, 40). Quer dizer que os homens ao pecarem “se despojaram do objeto de glória, e teceram o objeto de vergonha”<sup>286</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 32, 42). Significa que em virtude do seu pecado, o corpo criado, que em sua beleza manifestara a glória da criação, agora manifesta seu antagonismo. O primeiro casal foi desnudado em seu interior pela ausência da graça de que se afastou, em virtude disto foram desnudados em seu exterior, sob o julgo de um olhar desconhecido, sobreposto por uma concupiscência a qual sua natureza não tem condições de enfrentar.

---

<sup>284</sup> Ullmann (2010) comentando Agostinho visualiza neste ponto do pensamento do autor uma forma de abordar a questão do mal dentro de uma psicologia moral, que aproxima grandemente as intuições agostinianas na doutrina do pecado original de teorias psicológicas modernas, diz ele: “Ensina a moderna psicanálise que os porões do inconsciente não são apenas um “depósito” de impressões presentes e nem sempre percebidas; neles alojaram-se principalmente vivências reprimidas do passado [...], as quais podem levar-nos a agir contra o que é correto moralmente. Em razão disso complexos acumulados podem diminuir a liberdade e a responsabilidade. Chega-se, então, a escusar a consciência moral: “eu me enganei”; “não pude agir de outra maneira”. Vale, portanto, este raciocínio: quando as ações não se conformam com a razão, esta procura conformá-las consigo. A razão última e profunda do mal cifra-se numa espécie de autodeificação...” (ULLMANN, 2010, p. 21-22).

<sup>285</sup> [texto latino]: *posteaquam de fructu illo acceperunt, quibus se nudos videbant, et displicebant sibi, id est oculos astutiae, quibus simplicitas displicet [...], et tunc viderunt quod nudi essent, sed oculis perversis.*

<sup>286</sup> [texto latino]: *Denique illa conturbatione ad folia ficulnea cucurrerunt, succinctoria consuerunt, et quia glorianda deseruerant, pudenda texerunt.*

A vergonha é o reconhecimento de que perderam a inocência que lhes levava a submeter-se à lei divina. O mal se manifestava neles, em sua natureza, sobretudo, no prazer e na glória que sentiram em cometê-lo, como aconteceu com Agostinho no “roubo das peras”. No texto que segue (Gn 3, 8), quando Deus anda pelo paraíso e eles se escondem, Agostinho observa que sua consciência se transformara e já não era a mesma de outrora. Não sabem como se relacionar com Deus, pois a Verdade que habitara em sua mente não faz o mesmo sentido, por isso, escondem-se dele e de si mesmos, de sua mente. Antes ela era o bem que lhes fazia imagem e semelhança de seu criador, agora está confusa e perturbada, pois sem a luz da Verdade, resta-lhes a confusão das paixões submetidas à sedução.

Quem se esconde do olhar de Deus, senão aquele que tendo-o abandonado, passa a amar o que lhe é próprio? Já se encontravam, pois, cobertos com as vestes da mentira, e o que profere mentiras fala do que lhe é próprio. Por isso está escrito que se escondem junto a árvore que está no meio do paraíso, ou seja, junto a si mesmos que foram estabelecidos no meio das criaturas, abaixo de Deus e das coisas corporais. Portanto, esconderam-se junto a si mesmos para serem perturbados por seus erros infelizes depois de abandonarem a luz da verdade [...]. Quem se apartou dessa verdade e se voltou para si mesmo e se alegra, não por ter a Deus como orientador e iluminador, mas se alegra de seus movimentos livres, torna-se tenebroso devido à mentira. Pois o que profere mentiras fala do que lhe é próprio e, por isso, se perturba<sup>287</sup> (*De Gen. man.* II, 16, 24).

Depois da queda Adão e Eva sentiram o movimento de seus membros de forma vergonhosa porque eram expressão de seu pecado, de tal modo ficaram chocados que tinham medo de aparecer, tinham vergonha de sua condição (*De Gen. ad lit.* XI, 34, 46). Segundo Agostinho, a “morte da natureza humana” a qual todos os descendentes de Adão estão submetidos está figurada nas túnicas de pele. Os primeiros homens fizeram para si, por vergonha, túnicas de folhas de figueira, mas Deus lhes fez de peles, pois na medida em que lhes apeteceu repudiar a beleza da Verdade, Deus transforma seus corpos e oculta-a em seu ser onde permanecem escondidos corações mentirosos e transgredidos (*De Gen. man.* II, 31, 32). Sofrendo semelhante punição o homem pecador se torna alguém com a consciência

---

<sup>287</sup> [texto latino]: *Quis se abscondit a conspectu Dei, nisi qui deserto ipso incipit iam amare quod suum est? Iam enim habebant cooperimenta mendacii: qui autem loquitur mendacium, de suo loquitur. Et ideo ad arborem se dicuntur abscondere, quae erat in medio paradisi, id est ad seipsos, qui in medio rerum infra Deum et supra corpora ordinati erant. Ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant [...]. Ab ea ergo veritate quisquís aversus est, et ad seipsum conversus, et non de rectore atque illustratore Deo, sed de suis motibus quasi liberis exultat, tenebratur mendacio: quoniam qui loquitur mendacium, de suo loquitur; atque ita turbatur.*

perturbada<sup>288</sup>. A mente, ao invés de abrir-lhes ao mundo, o esconde deles, pois, se outrora manifestavam a *imago Dei*, agora manifestam uma realidade seduzida e apartada da Verdade.

O homem dá-se conta de que não tinha o poder ao qual fora seduzido para se tornar igual a Deus, tenta fazer de si mesmo inocente culpando a Deus e à mulher por seu pecado (Gn 3, 11-12). Com isso assume a condição de estar menor do que aqueles que Deus lhe havia submetido. Seu castigo é ter que viver como os animais, buscando conservar a natureza a qual deixou que fosse seduzida, só que distante da Verdade e sem o auxílio divino.

Com efeito, este é um castigo absolutamente justo pelo pecado, que lhe seja retirado aquilo de que não quis fazer bom uso, quando o podia ter feito sem nenhuma dificuldade, se quisesse. Isto significa que todo aquele que conhece o que é reto e não o põe em prática, perde o conhecimento daquilo que é reto [...]. Na verdade, em toda a alma que peca há dois castigos irrecusáveis: a ignorância e a dificuldade. Pela ignorância, ela degrada-se com o erro; pela dificuldade, ela é provada com tormentos. Mas quando alguém erra contra a vontade, admitindo coisas falsas como se fossem verdadeiras, ou quando pela resistência e pela dor que lhe inflige o vínculo da carne, não consegue dominar, pela temperança o impulso das paixões, não se manifesta a natureza do ser humano tal como ela foi criada, mas antes um castigo que é fruto da condenação<sup>289</sup> (*De lib. arb.* III, 28, 52).

A dificuldade para conviver com o próprio ser foi o primeiro castigo que o homem sofreu, afetou diretamente sua corporeidade que se tornou desordenada, inflamada pela concupiscência e desobediente em relação à mente. Logo após, introduziu-se a ignorância, consequência da perda da *imago Dei* e do afastamento da Verdade, ela aconteceu diretamente no interior da *mens rationalis* que perturbada via-se sem referência e acuada diante do arbítrio de uma corporeidade desgovernada. Neste estágio aparecem como companheiros inseparáveis do homem na intimidade de sua alma o erro e a dor, e “quando estes dois males se

---

<sup>288</sup> Em outra passagem deste comentário, Agostinho explicita a ideia colocada dizendo: “No termo “túnicas de pele”, parece-me que na profecia significa não a mortalidade do corpo, que está simbolizada na história da qual já se tratou, mas significa os fantasmas formados pelos sentidos, os quais alcançam e cobrem, por lei divina, aquele que mente segundo os sentidos da carne” [texto latino]: *Quo nomine mihi videtur in propheta significan non corporis mortalitas, quae significatur in historia, de qua iam tractatum est; sed de carnalibus sensibus attracta phantasmata, quae carnaliter mentientem divina lege consequuntur et contegunt.* (*De Gen. man.* II, 27, 41).

<sup>289</sup> [texto latino]: *Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate su uellet; id est autem ut qui sciens recte non facit amittat scire quid rectum sit [...]. Nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit. Sed adprobare falsa pro ueris et erret inuitus, et resistente atque torquente dolore carnalis uinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati.*

percebem imanentes, o movimento da alma que trata de evitá-los é o medo”<sup>290</sup> (*Enc. XXIV, 8, tradução nossa*). Esta ignorância não diz respeito precisamente àquela situação em que não se sabe algo, mas àquela em que a alma julga saber o que na verdade não pode saber. Ali o erro é tomado como verdade e a ilusão como certeza. Para Agostinho foi isto que ocorreu com a mente de Adão quando seduzido pelo mal.

A imortalidade não compunha a natureza de Adão, era benevolência por sua vida na justiça, depois do castigo ele não se tornou apenas mortal, mas “morto”, ou seja, se tornou necessário que morresse e que sentisse todas as dores de sua morte, o que antes não o era. Adão perde a condição de vislumbrar a eternidade se vivendo na justiça, mais ainda, perde aquela imagem de Deus impressa em sua mente que lhe dava condição de viver na justiça. Ainda que fosse espiritual no homem interior pela imagem daquele que o criou, perdeu isto ao pecar e mereceu também a morte do corpo (*De Gen. ad lit. VI, 28, 39*). Como castigo por seu pecado, Adão perde a capacidade de viver espiritualmente conforme a *imago Dei*. Neste sentido, que na história após Adão, o justo, aquele que consegue viver em acordo com a Sabedoria, ainda que tenha um corpo certamente animal, vive espiritualmente no seu interior, ou seja, renovado para o conhecimento de Deus, conforme a imagem daquele que o criou. Todavia, vive em paradoxo dada a condição que restou aos filhos de Adão após seu castigo; “nós, mesmo vivendo na justiça, nosso corpo morrerá. Devido a essa necessidade proveniente do pecado do primeiro homem”<sup>291</sup> (*De Gen. ad lit. VI, 26, 37*).

A magnitude de sua falta acarretou uma sansão que alterou para pior a sua natureza: o que não passava de uma pena para os primeiros homens pecadores, tornou-se natureza para todos os seus descendentes [...]. Todo gênero humano que devia propagar-se pela mulher estava no primeiro homem quando essa união de cônjuges recebeu a sentença de sua condenação [...]. A natureza humana ficou nele de tal forma viciada e mediada que sofre nos seus membros a desobediência e a revolta da

---

<sup>290</sup> [texto latino]: *quae duo mala quando immanentia sentiuntur, ea fugitantis animi motus vocatur metus.*

<sup>291</sup> [texto latino]: *In nobis autem etiam iuste viventibus, corpus moriturum est; propter quam necessitatem, ex illius primi hominis peccato venientem, non mortale, sed mortuum corpus nostrum.*

concupiscência e se sente necessariamente ligada à morte<sup>292</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 3).

Dessa forma, Agostinho explica a presença do mal na alma humana antes do ato voluntário; é a presença de algo não originário, mas que se sobrepôs sobre a natureza criada e que altera seu funcionamento ordenado. Ela não tem origem em nenhum ser externo à Ordem, porque é fruto do pecado e do merecido castigo que lhe sobreveio, não é fruto de algo que se atrela à natureza do homem, é consequência da perversão de um elemento essencial. Adão e Eva, por desobediência, comprometem a *imago Dei* impressa em seu espírito, que na visão agostiniana funcionava como um elemento estabilizador e ordenador da natureza humana, por ela a forma humana encontrava sua unidade e a harmonia, podia viver naturalmente integrada à realidade da criação, e pela experiência da justiça tornar-se espiritual. Sem a integridade deste elemento a natureza humana fica impossibilitada de consumir no tempo a forma em que fora concebida; a consequência lógica disto é a desordem de seu ser, a experiência da morte, o temor do nada<sup>293</sup>.

A *imago Dei* é o elemento qualificador que coloca o gênero humano em uma condição intermediária na Ordem; com o castigo, esta condição é perdida por Adão e por toda criatura que dele provém por natureza<sup>294</sup>. O homem passa a ocupar uma

---

<sup>292</sup> [texto latino]: *Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in peius; ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus caeteris [...]. In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universum genus humanum fuit, quando illa coniugum copula divinam sentendam suae [...]. In eo natura humanae viciata atque mutata est, pateretur in membris inobedientiam concupiscendi, et obstringeretur necessitate moriendi.*

<sup>293</sup> Segundo Gilson (2010, p. 287) a doutrina agostiniana do pecado original demonstra que o que havia sido para Adão apenas um erro, tornou-se para nós, em função do castigo, um vício de natureza que veio a substituir nossa natureza boa e comprometer os dons dos quais era dotada em plena justiça.

<sup>294</sup> O problema da *Imago Dei* no contexto do pecado original e suas consequências é um tema polêmico no próprio texto de Agostinho, que *stricto sensu*, parece apresentar duas versões sobre o que acontece com a imagem e semelhança do homem em relação a Deus após o pecado; ambas figuram em torno da mesma faixa temporal (400-418). Uma está em (*De Gen. ad lit.* XXXVII, 38) onde há a afirmação de que com o pecado Adão perde aquela imagem de Deus impressa na alma, a qual será recuperada somente com a graça. A outra é encontrada em (*Trin.* XII, 7, 10; XIV, 4, 6; XIV, 17,23), onde segundo o autor a imagem de Deus não é perdida com o pecado, apenas nossa semelhança em relação a ele é comprometida, sendo recuperada progressivamente com a ajuda da graça. A nosso ver não há uma contradição nas afirmações de Agostinho, olhando para o todo de sua obra vemos haver uma diferença de linguagem quanto ao modo de expressar o mesmo ponto, a saber, que com o pecado a *Imago Dei* é comprometida, porém, recuperada em sua integridade com a ação da graça. Contudo, reconhecemos que o texto de Agostinho traz elementos suficientes para embasar uma gama de interpretações, cuja aferição escapa às possibilidades desta pesquisa.

nova condição na criação: antes semelhante a Deus e mais próximo à realidade angélica, agora se aproxima do gênero dos animais. A realidade espiritual seria o prêmio da prática da virtude, o castigo é, portanto, a justa pena pela prática do vício que foi a desobediência.

Experimentavam, então, um novo impulso de desobediência de sua carne, como pena recíproca de sua desobediência. Porque a alma comprazendo-se no uso pervertido de sua liberdade [...], ficou privada do antigo serviço do corpo [...] e a carne deixou de estar-lhe submetida, como deveria estar se a alma permanecesse submetida a Deus [...]. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nesta luta que nascemos, tirando da primeira falta um princípio de morte e transportando nos nossos membros e na nossa natureza viciada os assaltos da carne<sup>295</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 13).

O castigo sofrido pelo homem é experimentado na sua *distância de Deus*. Para Agostinho esta realidade que marca a natureza humana no transcurso da história e se faz presente de forma negativa nas decisões morais tem uma única causa: o mau uso do livre arbítrio por parte de Adão, onde todos estávamos presentes em natureza. Unicamente dele “saiu esta série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o gênero humano corrompido na raiz até o flagelo da segunda morte que não tem fim”<sup>296</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 14). Mesmo que as formas dos outros homens ainda não tivessem gerado outros seres, na visão agostiniana todo gênero humano estava presente em Adão na condição de razões seminais. Estando sua natureza corrompida por ato vicioso, nada de diferente poderia surgir dela. Isto significa que *por natureza* todos os homens carregam “a culpa da desobediência de Adão” como uma doença que atrelada à vontade compromete a vida moral no tempo<sup>297</sup>.

*Terceira consequência da queda: a expulsão do paraíso e a perda das condições para viver na virtude*

---

<sup>295</sup> [texto latino]: *Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt: quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae. tanquam reciprocant poenam inobedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata serviré, pristino corporis servitio destituebatur [...]. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiatamque naturam contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.*

<sup>296</sup> [texto latino]: *series huius calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem.*

<sup>297</sup> Sobre as semelhanças e diferenças da teoria agostiniana de natureza em relação à teoria tomasiana da “*bonum naturae humanae*” ver Kors (1922, p. 7-22).

A sentença dada em (Gn 3, 17-19), inaugura uma fase em que o corpo se torna uma realidade corruptível e abrupta ao homem e a alma uma realidade solitária porque apartada da Verdade. Trata-se de uma marca indelével a todo ser que comunga da natureza de Adão e que se expressa em três experiências (*De Gen. man.* II, 20, 30): (1) a luta entre o anseio pela Sabedoria e os apelos das paixões que dificultam a relação da alma com a Verdade; (2) a permanente experiência das paixões como pulsões que tendem a fazer com que a inteligência agarre-se unicamente ao mundo sensível; (3) a dificuldade de resistir às ilusões e imagens falsas do mundo que entram na mente por meio das paixões seduzidas. Estas três experiências sintetizam a “consciência de Adão” após a sedução que lhe levou ao pecado e às consequências do castigo<sup>298</sup>.

Em suma, a sentença do castigo aos primeiros homens termina redundando na perda da harmonia e da unidade entre a dimensão inteligível e a corpórea<sup>299</sup>. Expulso do paraíso (Gn 3, 22-23) o homem perde as condições para a vida feliz, logo, sua história fora dele se caracteriza por um árduo e permanente trabalho para reconstruir seu ser e “reconquistar” a vida virtuosa e o paraíso, enquanto lugar em que têm as condições para a felicidade. A principal dentre elas era a “ciência do discernimento” que o homem possuía enquanto se submetia à Verdade, porém, tendo pecado foi-lhe dado a conhecer pela experiência o mal que Deus conhecia em Sabedoria (*De Gen. man.* II, 22, 33). Todavia, a expulsão do paraíso não significou sua exclusão da criação; decaído, ele permanece nela “a fim de trabalhar a terra da qual foi tirado, ou seja, para trabalhar neste corpo e nele colocar, se puder, o merecimento de ter voltado”<sup>300</sup> (*De Gen. man.* II, 22, 34).

---

<sup>298</sup> Quanto à transmissão do pecado original, Solignac (1956) estudando os conflitos de Agostinho, especialmente com os pelagianos, foi o primeiro a vislumbrar nos textos agostinianos acerca do pecado original dois grupos: (1) os que falam da transmissão do pecado original como fisiológica (os *seminas*) e (2) os que falam de transmissão psicológica, da concupiscência desde o ato de geração. O primeiro refere-se aos que tratam de uma lei natural pela qual todos os homens estão ligados a Adão, o segundo se refere ao caráter ético da desordem psicológica da concupiscência. Em nossa visão, ambos se complementam e estão igualmente presentes no texto agostiniano, formando a estrutura de sua visão.

<sup>299</sup> Em função do castigo e das consequências do pecado original, a bipartição da vontade não se reduz a um simples “conflito de escolha”, é uma situação de decomposição ontológica do ser que afeta “todo homem”. A “inquietação do coração” enunciada pelo filósofo (*Conf.* I, 1, 1) tem origem anterior a ele. No pecado original “a tensão do espírito instaura-se em categoria ontológica, inscrevendo-se numa dimensão bem mais profunda do que o nível psicológico da irrequietude da alma que busca muito saber ou tudo aprender” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 61).

<sup>300</sup> [texto latino]: *ut operarett terram de qua sumptus erat.*

Ao sair do paraíso o homem é alijado da vida, não apenas da que receberia como promessa, mas da que levava em estado de felicidade e harmonia na beleza de seu corpo ainda animal. Tal expulsão “aconteceu para que o pecador na miséria morasse diante do paraíso, que simbolizava espiritualmente a vida feliz”<sup>301</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 40, 55). Daí em diante, para o gênero humano ordem, harmonia e virtude se tornaram realidades a serem construídas na intimidade da alma como um labor, ao mesmo tempo vislumbrando o “retorno ao paraíso” como uma pátria perdida, experimentando a culpa por sua perda, mas, também, alimentando a esperança de recuperá-lo pela graça.

Aquele que cultivar este campo interior e conseguir seu pão, embora com trabalho, pode sofrer este trabalho até o fim desta vida. Depois desta vida não é preciso que sofra. Mas aquele que talvez não cultivar o campo e permitir que os espinhos o sufoquem, tem nesta vida a maldição de sua terra em todos os seus trabalhos, e terá depois desta vida o fogo da purificação ou castigo eterno<sup>302</sup> (*De Gen. man.* II, 20, 30).

É importante destacar um ponto do pensamento moral agostiniano evidenciado em sua reflexão sobre a “expulsão do paraíso”: o que reza acerca do sofrimento da alma como uma virtude. Obviamente Agostinho não está enaltecendo o sofrimento por si mesmo, mas reconhece que ele é inevitável a todo aquele que compartilha da mesma natureza que Adão. Desta feita, pode ser encarado pelo agente moral em duas perspectivas: (1) como um peso descomunal a ser suportado enquanto se tem vida, ou (2) ser suportado virtuosamente, como manifestação da justiça divina e uma condição a ser superada para encontrar a vida feliz<sup>303</sup>. Em Agostinho (*De Gen. man.* II, 23, 36) a segunda é a que melhor se adéqua à alma do

---

<sup>301</sup> [texto latino]: *Et hoc significandi gratia factum est, sed tamen factum, ut contra paradysum, quo beata vita etiam spiritualiter significabatur, habitaret peccator utique in miseria.*

<sup>302</sup> [texto latino]: *Qui enim coluerit agrum istum interius, et ad panem suum quamvis cum labore pervenerit, potest usque ad finem vitae huius hunc laborem pati: post hanc autem vitam non est necesse ut patiat. Sed qui forte agrum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, habet in hac vita maledictionem terrae suae in omnibus operibus suis, et post hanc vitam habebit, vel ignem purgationis vel poenam aeternam. Ita nemo evadit istam sententiam: sed agendum est ut saltem in hac tantum vita sentiat.*

<sup>303</sup> Esta perspectiva será fortemente assumida na Tradição cristã ocidental, ao menos até o final da Idade Média. Para o cristão devoto a cruz de Cristo não é símbolo de sofrimento e derrota, mas de libertação e salvação. O homem virtuoso não é aquele que não sofre ou que se livra do sofrimento, mas aquele que consegue vivê-lo e superá-lo com virtude. Esta perspectiva será fortemente criticada no tempo moderno, especialmente, após a crítica nietzschiana ao cristianismo. Segundo Nietzsche uma das causas para a origem dos deuses é a necessidade que os homens têm de encontrar testemunhas para sua fraqueza, para ele ao transformar o sofrimento em fonte de virtude o cristianismo exaltou a fraqueza do homem em detrimento de sua força. Sobre este ponto ver Uhl (1981, p. 43-49).

sábio; embora ele reconheça que ela é inalcançável a quem peregrina nesta história, também entende que a superação deste sofrimento e de tudo o que ele acarreta na natureza humana, se vivido com caridade como um percurso para a conquista da virtude, contribui para a formação de caráter do homem justo.

Seguindo o princípio construído desde a “Solução de Mônica”, Agostinho entende que a morte enquanto “mal” pode ser transformada em “bem” se o fim for o cumprimento da justiça e a redenção da natureza humana. Assim, o homem diante de um corpo de morte deve entender que

o que então havia que temer para não pecar, deve agora aceitar-se por medo de pecar [a morte]. E, assim, graças à inefável misericórdia de Deus, a própria pena dos vícios se transforma em arma da virtude e o suplício do pecador se converte em recompensa do justo. Outrora mereceu-se a morte pecando, agora, cumpre-se a justiça morrendo [...]. Não é que a morte se tenha convertido num bem que antes fora um mal, mas Deus concedeu à fé uma graça tamanha, que por ela, a morte que é o contrário da vida, tornou-se um meio de passar de vida<sup>304</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 4).

Neste sentido, a vida moral dos descendentes de Adão passa a ser vista sob a égide de um processo de transição entre o castigo recebido no Éden e o destino final do homem pecador<sup>305</sup>. A sentença do castigo dado ao homem não é definitiva, pois não define como será a completude de seu ser, isto ocorrerá apenas ao final de seu percurso na história. O que a pena recebida define é que este percurso terá que ser feito sob o jugo do peso da culpa. Assim, o agente moral agostiniano é sempre um ser que olha para frente buscando vislumbrar a consumação de sua história, mas o faz carregando em sua natureza o peso de um passado que define a situação de seu presente<sup>306</sup>: um corpo que expressa a existência como realidade que contraiu

---

<sup>304</sup> [texto latino]: *Quod tunc timendum fuerat, ut non peccaretur; nunc suscipiendum est, ne peccetur. Sic per ineffabilem Dei misericordiam, et ipsa poena vitiorum transit in arma virtutis, et fit iusti meritum etiam supplicium peccatoris. Tunc enim mors est acquisita peccando, nunc impletur iustitia moriendo [...]. tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariaria, instrumentum fieret per quod transiretur ad vitam.*

<sup>305</sup> Agostinho trata acerca do destino do ser humano em (*De Civ. Dei* XXII), onde se utiliza dos conceitos de “céu” e “inferno” para designar o caminho de salvação e de condenação do homem ao fim de sua vida moral. Segundo ele os habitantes da “Cidade de Deus” são os que terão como destino o céu, isto é, a realidade de plena paz; já os habitantes da “Cidade dos homens” têm como destino o inferno, a justa condenação por uma vida viciosa. Em visão agostiniana os conceitos de “céu” e “inferno” na medida em que tratam do destino do homem, terminam se tornando fortes balizadores da vida moral.

<sup>306</sup> Sob esta chave hermenêutica que Agostinho compõe *De Civitate Dei*. Nesta obra ele tem diante de si as principais culturas que formarão o *ethos* do mundo ocidental – helenismo, judaísmo, cristianismo e a cultura romana (vale lembrar que Agostinho é historicamente um autor “pré medieval” não teve, portanto, contato profundo com a influência dos povos bárbaros neste processo). Olhando para a história destes povos e concebendo o cristianismo como “núcleo salvífico” de toda humanidade, ele

uma propriedade doentia e mortífera, e uma alma que deixou de ser sinal de nobreza para estar submetida a realidades inferiores que por natureza ela deveria dominar, mas que por castigo se vê subjugada (*De Gen. ad lit.* XI, 32, 42).

### 3.2. A economia da queda – a condição humana após o pecado

A história de Adão e Eva e de sua descendência é marcada por um permanente conflito. Depois do pecado, o homem decaído permanece servo de seus próprios vícios, sem saber ama as coisas temporais na esperança de conseguir delas o que da Verdade não tem mais, sentido e felicidade. Tornando servo daqueles que lhe eram inferiores, ele se sujeita “à servidão de uma tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade”<sup>307</sup> (*De Vera Rel.* XXXVIII, 69). No transcorrer desta história uma realidade precede a vida moral desde a queda: aquela em que “o diabo vigia o calcanhar da mulher para dela se apoderar quando ela resvalar ao prazer ilícito; e ela vigia a cabeça do diabo, para o repelir no mesmo instante da persuasão maligna”<sup>308</sup> (*De Gen. man.* II, 18, 28). A tentação que o diabo exerceu sobre a humanidade não se restringiu ao que aconteceu com Adão e Eva na aurora da história humana, em visão agostiniana é uma situação que se faz presente à humanidade ao longo do tempo. Neste sentido, que a descrição metafórica da citação acima evidencia uma certeza: a de que a virtude, disponível ao espírito de Adão como dádiva da beleza da criação, torna-se uma árdua e permanente conquista por parte do homem.

Em Adão a prática da virtude tinha por finalidade aperfeiçoar seu ser, desenvolvê-lo em sua beleza para viver a realidade espiritual a que estava destinado; em sua descendência a virtude é uma conquista que purifica uma natureza degradada, marcada pelo pecado e que tende à morte; ao invés de apenas aperfeiçoar o ser, ela se insere na dinâmica da luta para livrá-lo do mal presente em

---

realiza “uma recapitulação do pecado e de suas terríveis consequências para a humanidade, passada (começando no Éden), presente (nas relações de poder entre as pessoas, as comunidades, as sociedades e os impérios) e futura (quando os santos serão salvos e os pecadores condenados finalmente e para sempre)” (FREDRIKSEN, 2014, p. 131).

<sup>307</sup> [texto latino]: *Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi.*

<sup>308</sup> [texto latino]: *Et ideo observat ipse plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur delectado, tunc illam capiat: et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat.*

sua natureza<sup>309</sup>. Agostinho descreve esta condição comentando os “castigos infligidos à mulher”, e utiliza o parto como metáfora para falar do nascimento da virtude na alma dos homens marcados pelo pecado:

não existe nenhuma forma de abstinência carnal que não acarrete dor em seu início, até que o costume se dirija para algo melhor. Isso, quando acontece é como se nascesse um filho, ou seja, o afeto foi preparado para a boa obra mediante o bom costume. Para nascer este costume, foi preciso que lutasse com dor contra o mau costume<sup>310</sup> (*De Gen. man.* II, 19, 29).

Trata-se de um permanente conflito psicológico entre a alma que almeja a virtude como manifestação plena de sua beleza e as realidades corpóreas, que seduzidas pelo mal, manifestam-se incapazes de viver em harmonia com uma realidade virtuosa. “Depois do pecado, tendo a alma sido ordenada entre os corpos inferiores, ela rege o corpo não totalmente ao seu arbítrio, mas do modo como lhe permitem as leis do universo”<sup>311</sup> (*De lib. arb.* III, 11, 34). Assim, para gerar um bom hábito a alma inevitavelmente precisa enfrentar aquela sua parte que se deixa dominar pelos chamados gozos carnis. Obedecendo a razão, e com esforço buscando obedecer às regras da lei eterna das quais se afastou, ela consegue gerar um bom hábito, porém, isto não acontece sem dor e sofrimento, experimentados no interior da alma como consequência do castigo recebido<sup>312</sup>, conforme demonstra Agostinho em sua leitura da alegoria do trabalho de Adão:

Que Adão trabalhe no seu campo e, pelo fato de a terra lhe produzir espinhos e cardos, saiba que isto lhe acontece não devido a sua natureza, mas ao castigo; e não o atribua a não sei que povo das trevas, mas ao juízo

---

<sup>309</sup> A respeito da formação deste paradoxo entre a natureza originária do homem na criação em que Adão gozava de plena liberdade e a experiência de liberdade feita por seus descendentes, comenta Piccardo que em Agostinho “a acentuação da liberdade de Adão conduziu a negação de nossa liberdade. Desta maneira, a proposição de que todos somos livres se converteu na afirmação que todos fomos livres alguma vez, mas agora não gozamos desta liberdade perante Deus. Esta falta de liberdade, eleita livremente, tem para Santo Agostinho significação definitiva [...]; a humanidade se converteu em uma *massa damnata*, necessitada de redenção” (PICCARDO, 2009, p. 599-600, tradução nossa).

<sup>310</sup> [texto latino]: *Quod nulla abstinentia fit a voluntate carnali, quae non habeat in exordio dolorem, donec in meliorem partera consuetudo flectatur. Quod cum provenerit, quasi natus est iilius, id est ad bonum opus paratus est afiectus per consuetudinem bonam. Quae consuetudo ut nasceretur, cum dolore reluctatum est consuetudini malae.*

<sup>311</sup> [texto latino]: *In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum ordinata regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio sed sicut leges uniuersitatis sinunt.*

<sup>312</sup> Sobre isto comenta Fredriksen que na natureza decaída “o pecado tornou-se facilmente um formador de hábito; o hábito leva ao comportamento compulsivo; esse comportamento, por definição escapa ao controle [...]. Depois de Adão, a vontade é deficiente, a pessoa agora funciona com uma espécie de capacidade diminuída” (FREDRIKSEN, 2014, p. 126-127).

divino, pois a norma da justiça é dar a cada um o que é seu<sup>313</sup> (*De Gen. man.* II, 27, 41).

*Concupiscência: a natureza humana marcada pelo mal*

A *concupiscência* como debilidade moral expressa na desordem dos impulsos e desejos humanos em relação à inteligência, é a principal manifestação da pena que decorreu do pecado original sobre o gênero humano<sup>314</sup>. Em um primeiro momento, a *concupiscência* não é compreendida por Agostinho como algo direta e linearmente conectado ao pecado de Adão. Ele a percebe na debilidade espiritual de sua liberdade (*Conf.* VIII, 5, 10), em sua compulsão por realizar um ato mal sem sentido algum, como no episódio do roubo das peras e, até mesmo, em certa “ruindade irracional” que as crianças manifestam: “o que é inocente é a debilidade dos membros das crianças, não o espírito das crianças”<sup>315</sup> (*Conf.* I, 7, 11).

Nestas diversas manifestações de sua própria alma e nas relações de influência social que lhe sobrevém no período de sua juventude (*Conf.* II), assim como na alienação moral de sua vida pré-conversão (*Conf.* VIII, 10, 22), ele encontra uma espécie de “núcleo inato de distorção moral” que parece constitutivo de sua natureza. Trata-se de uma força interna à alma que tem o poder de desestabilizar a vontade e a direção a que intencionalmente ele projetava a alma. Já antes de sua análise do mito adâmico, ele fazia menção a ela como princípio daquele “reino do desejo desenfreado que usa tiranicamente a crueldade, e perturba todo o espírito e a vida do ser humano por meio de tempestades diversas e contrárias”<sup>316</sup> (*De lib. arb.* I, 11, 22). Agostinho percebe que no espírito do agente moral há a torpe presença de uma pobreza de justiça que se sobrepõe à liberdade, o que em sua visão só

---

<sup>313</sup> [texto latino]: *Laboret iam Adam in agro suo, et quod spinas et tribuios ei parit terra, intelligat non naturae esse, sed poenae: et hoc non nescio cui genti tenebrarum, sed divino iudicio tribuat: quia moderamen iustitiae est sua cuique tribueie.*

<sup>314</sup> “Que a experiência humana está impregnada de uma misteriosa debilidade moral junto com uma turbulenta rebelião de desejos é uma ideia que os especialistas modernos (por exemplo, K.E. Kirk e P.R.L. Brown) tem associado especialmente com Agostinho. Foi conhecida, no entanto, de grandes escritores da antiguidade clássica (p. ex. Homero *Il.* 9.2-507; Platão *Prt.* 352d; Vigílio *Aen* 12.40-952) e por São Paulo, o qual afirma que esta condição predomina porque os homens perderam a proteção moral divina por haverem abandonado Deus: um abandono que implicou de alguma forma a todos e a cada um dos homens (Rm 1, 18 – 2,1). Alguns escritores patrísticos, começando por Tertuliano e Atanásio, acentuarão esta doutrina paulina, mas foi Agostinho quem principalmente a desenvolveu” (BURNELL, 2001, p. 300, tradução nossa).

<sup>315</sup> [texto latino]: *Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium.*

<sup>316</sup> [texto latino]: *regnum tyrannice saeuat et uariis contrariisque tempestatibus totum hominis animum uitamque perturbet.*

poderia decorrer do “desordenamento” e da “perturbação” a que Adão fora submetido.

Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e, todavia, não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão<sup>317</sup> (*Conf.* VIII, 10, 22).

Todavia, é importante ter claro que a concupiscência não constitui a natureza humana em essência, ela é uma falha decorrente do estado de pecado que define sua condição neste tempo. Para Agostinho ela é o resultado imediato da retirada da graça divina da natureza de Adão logo após o pecado original<sup>318</sup>. É experimentada como um conflito interno de caráter afetivo e moral que demonstra uma desarmonia ruinosa no núcleo da pessoa. Entendida como a *tendência “natural” ao mal* que levará a natureza humana à sua dissolução completa, a concupiscência se torna o “problema humano fundamental” a ser moralmente superado. Com este objetivo que Agostinho vai buscar em São Paulo uma espécie de análise da psicologia do “deleite” na ação moral.

O deleite é aqui entendido como aquela fonte que torna possível uma ação, ou seja, aquilo que move a vontade. Portanto, sempre que se movimenta em direção a algo, o homem mobiliza seus sentimentos já previamente afetados por um prazer que tem origem em um objeto que lhe é exterior. Não se trata de uma reação espontânea da alma, mas de uma espécie de êxtase refinado que se produz em uma experiência, antes de tudo, estética. É esta capacidade vital de comprometer os sentimentos e através deles seu próprio ser no curso de uma ação que passa a

---

<sup>317</sup> [texto latino]: *sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habebat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.*

<sup>318</sup> Rigby (2001, p. 1020) destaca que existem duas opiniões acerca da natureza do pecado original agostiniano. A primeira defendida por Staffner (1957) diz que o pecado original é o orgulho de Adão, sua soberba, já Gross (1960) defende que ele seria a culpa da concupiscência herdada como castigo. Todavia, Sage (1969) e Te Selle (1970) entendem que as opiniões são equivalentes e não opostas, na medida em que a morte da alma herdada de Adão, em função de seu castigo, vem a se converter em pecado original, ou seja, a culpa da concupiscência e da personalidade marcada pelo castigo são uma mesma realidade.

preocupar Agostinho<sup>319</sup>, na medida em que ele percebe a concupiscência como uma lei, não natural, a determinar a ação humana de forma alheia a nosso poder racional de autodeterminação.

Em si mesma a concupiscência não é um pecado “atual”, mas algo que provavelmente conduzirá o homem ao pecado, dado a completa perda de controle da alma sobre si mesma<sup>320</sup>. Neste conceito residem as duas formas de Agostinho falar do pecado original, a saber, como dívida e herança. É um conceito “quase-biológico” de transmissão da culpa herdada que tem como perspectiva tratar de um problema ético. Assim, a compreensão dos conceitos agostinianos de pecado original e concupiscência requer o entrecruzamento destas duas esferas.

A partir disto ele define o sofrimento como diretamente relacionado com a prática do mal enquanto sua “causa eficiente”, isto é, enquanto castigo ele é consequência da frustrada tentativa humana de estabelecer uma ruptura com a fonte de sentido para seu ser, Deus. Foi este movimento soberbo da vontade humana e, por assim dizer, metafisicamente impossível, que acarretou um esvaziamento da presença do homem na Ordem, experimentado na concupiscência. Portanto, sendo fruto primariamente de uma decisão voluntária, o sofrimento na visão agostiniana é de exclusiva responsabilidade do ser humano, podendo ser atribuído a Deus unicamente enquanto “mal de pena”, isto é, como castigo atribuído pela justiça.

Para Agostinho a consciência moral na história pós pecado é uma consciência transtornada. Segundo o autor (*De lib. arb.* III, 17, 51), na condição de pecado, além das ações morais oriundas de sua livre decisão, o homem pode agir por *ignorância* e realizar atos ainda assim reprováveis, ou ainda, pode agir mal por *necessidade*, quando pretende agir bem, mas não consegue; isto é, quando vê de que modo deve ser, mas não é capaz de ser como vê<sup>321</sup>. Em qualquer uma destas situações ele age em função da concupiscência, tais ações são, portanto, a trágica

<sup>319</sup> Segundo Brown “dez anos antes, esse elemento estivera visivelmente ausente do projeto agostiniano de uma alma bem formada: tal alma ascenderia à verdade por intermédio de disciplinas acadêmicas, respaldada em reluzentes pequenas cadeias de argumentação (BROWN, 2011, p. 190).

<sup>320</sup> Sobre este ponto Brunnel (2001, p. 302) entende que em um nível fundamental, a concupiscência, o pecado original e a culpa são essencialmente a mesma coisa, distinguindo-se em grau. Ele aponta ainda que especialistas como J.N.D. Kelly e N.P. Williams, pensam diferente e consideram que a culpa original e a concupiscência são coisas distintas, sendo a culpa fruto de um estatuto quase jurídico da relação do homem com Deus, que termina por colocar sobre seus ombros duas responsabilidades distintas: a culpa de Adão e o dano causado na natureza humana.

<sup>321</sup> Cf. Gilson (2010, p. 281-282).

consequência da morte que lhe sobreveio em razão de sua condenação em Adão<sup>322</sup>. No pecado, a mente humana perde a capacidade de contemplar a unidade do Ser na Verdade; com isto, a mente desce da condição inteligível e se perde em meio à suscetibilidade das coisas no tempo.

*A desordem manifesta nas atividades mentais*

As belezas temporais continuam a ser filtradas por meio das sensações carnis, mas a mente não consegue dar-lhes sentido em consonância com a Verdade, assim, acaba encontrando unidade apenas em sentimentos e afetos efêmeros. Agostinho define esta condição como *indigência* (*De Vera Rel.* XXI, 41). Nela o homem vai atrás de uma coisa e depois outra sem ter mais a capacidade de fixar-se em nada, porque nenhuma destas sensações produzidas nos sentidos lhe revela a Verdade de que necessita. Diz Agostinho que afastados da Verdade como estamos nesta vida

não descobrimos mais aquilo que as coisas imitam. Dessas coisas ficamos cativos, como se elas fossem a primeira Beleza. Embora desejando-as, só abraçamos as nossas próprias imaginações. Em nosso retorno para a investigação da Verdade, essas imaginações correm-nos no caminho e impedem-nos de caminhar adiante, assaltando-nos. Fazem-no não por violência, mas por meio de armadilhas<sup>323</sup> (*De Vera Rel.* XLIX, 95).

Tais relações são ilusórias, por isso, a partir delas a mente termina forjando regras de impiedade e superstição, mesmo quando busca libertar-se da escravização exercida por estas imagens. Segundo Agostinho “o fato de sentirmos fadiga frente a uma parte da beleza da realidade, quando nos abandonam as coisas temporais que fluem e que amamos, é um cumprir o castigo pelo pecado”<sup>324</sup> (*Contra Epis. Fund.* 41, tradução nossa). Isto ocorre porque ao invés de amar o mundo

<sup>322</sup> Em outra passagem o autor diz ainda: “Na verdade, as ações de quem não atua com retidão, por ignorância, e de quem, apesar de ter uma vontade reta, não é capaz de agir com retidão, dizem-se pecados porque tiram a sua origem daquele pecado da livre vontade. De fato, aquele antecedente mereceu estas consequências” [texto latino]: *Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte uolens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae uoluntatis originem ducunt; illud enim praecedens meruit ista sequentia.* (*De lib. arb.* III, 19, 54).

<sup>323</sup> [texto latino]: *non iam invenimus quarum rerum imitamenta sint, quibus tanquam primis pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata. Nam redeuntibus nobis ad investigandam veritatem, ipsa in itinere oceurrunt, et nos transire non sinunt, nullis viribus, sed magnis insidiis latrocinantia.*

<sup>324</sup> [texto latino]: *Cuius pulchritudinis ordinem et modos si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus, quibus distinguitur, nec corruptiones uocare auderemus; quod autem in eius pulchritudinis parte laboramus, dum nos fluentia deserunt temporalia, quae diligimus. peccatorum poenas luimus et sempiterna diligere commonemur.*

autenticamente, o homem ama mais o desejo e a cupidez construídos em seus sentidos.

Mesmo o homem pecador deseja conhecer a Deus, ainda que este desejo permaneça nos obscuros níveis da inconsciência, dado que a capacidade humana de conhecer e amar as coisas, foi radicalmente comprometida após a expulsão de Adão do paraíso. Ela significou para o homem a perda das condições para exercer o que possuía em potência desde sua criação. A partir deste “exílio da humanidade” que o tempo é experimentado de forma negativa, pois ele delimita diferenças cruciais entre a mente humana, ou seja, a imagem de Deus e o próprio Deus que está fora do tempo. A temporalidade, ao invés de significar o progresso da mente na Verdade em direção à vida prometida a Adão, reproduz uma consciência incompleta, ineficiente, que se dilata e se perde nos certames da factidade histórica. Nela “a consciência, sua capacidade de compreender e conhecer, é circunscrita num momento infinitamente pequeno, perpetuamente transitório e é limitada por ele” (FREDRIKSEN, 2014, p. 130). A consciência faz uma experiência arbitrária do presente que lhe corre por entre os dedos, limitando a compreensão humana acerca da realidade a instantes atomizados em experiências isoladas.

Afirma Agostinho que quando Deus se afasta “e o homem se perturba, não nos admiremos de que aconteçam estes gestos que são semelhantes aos da loucura [...]. Levados por aquele instinto oculto, fizeram sem o saberem, aquelas coisas que significariam algo que um dia seria conhecido”<sup>325</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 33, 44). Na mente do homem pecador aquela Verdade que iluminara seus caminhos torna-se sinônimo de angústia, ele agora está entregue aos desígnios de si próprio e não sabe como conviver com ela. A compreensão de sua realidade e do mundo em que vive, torna-se um desafio gigantesco à sua mente envolta nos fantasmas<sup>326</sup> produzidos por uma vida dominada pela agressividade da desordem nos sentidos corpóreos: “não me era possível conceber uma substância a não ser aquela que se

---

<sup>325</sup> [texto latino]: *et fit homo conturbatus: non mirmur haec fieri, quae similia sunt dementiae [...], illo quoque occulto instinctu non quiescente, ul ea nescientes facerent, quae aliquid significarent. quandoque scituris posteris.*

<sup>326</sup> Agostinho assim define os fantasmas que são produzidos à mente: “os fantasmas da imaginação, mais não são do que imagens tiradas pelos sentidos corporais da figura dos corpos. É muito fácil confiá-los à memória, tais como foram recebidos [...]. Segue-se, porém, ser muito difícil evitá-los e precaver-se deles na investigação da verdade” [texto latino]: *Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corpóreo sensu attracta figmenta: quae memoriae mandare ut accepta sunt [...], sed cum verum quaeritur. cavere et vitare difficile.* (*De Vera Rel.* X, 18).

costuma ver com estes olhos do corpo [...]. Clamava violentamente o meu coração contra todos estes fantasmas”<sup>327</sup> (*Conf.* VII, 1, 1). A unidade e a verdadeira compreensão da Ordem na Verdade, não podem ser percebidos pelos olhos corporais, mas pela intelecção do espírito, pela mente (*De Vera Rel.* XXXII, 60), o problema agostiniano é como conseguir realizá-la diante do arbítrio que os sentidos dominados pela concupiscência realizam sobre a mente racional.

Nesta condição, o pensamento humano torna-se fraco e incapaz de conceber a realidade em que vive remetendo-a a seus fundamentos, pois sua capacidade de relação e de entendimento da realidade inteligível da qual participa em natureza, está debilitada e comprometida desde a perda parcial da *imago Dei* no pecado original. O que o pensamento consegue abordar são “imagens” da realidade, todavia, na medida em que produzidas pelos sentidos onde prevalece a presença da concupiscência, em sua maioria, não passam de imagens distorcidas e confusas sobre a realidade que em nada revelam ao pensamento a verdade sobre a criação, menos ainda lhe dão condições de vislumbrar um *télos* para a vida humana. Conforme atesta o testemunho de Agostinho: “o meu coração seguia através daquelas imagens, através das quais costumam seguir os olhos, e nem via que esta mesma reflexão com que eu formava aquelas mesmas imagens não era da mesma natureza”<sup>328</sup> (*Conf.* VII, 1, 2). Assim, Deus, com o qual o homem nutria uma relação de amor e obediência, além de uma especial cumplicidade em nível inteligível, tornou-se alguém de cujo afastar-se significa não precisar conviver com a evidência de uma vergonha que lhe mortifica o ser<sup>329</sup>.

Nesta realidade o homem termina construindo uma história de “verdades parciais”, frutos de decisões passadas e de compreensões insuficientes que a mente produz sobre o mundo. Esta condição gera um paradoxo, pois em visão agostiniana os homens naturalmente amam a Verdade na medida em que buscam a felicidade, todavia, a experimentam repulsivamente quando ela os acusa de por sua ignorância

---

<sup>327</sup> [texto latino]: *qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet [...]. Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea.*

<sup>328</sup> [texto latino]: *Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid.*

<sup>329</sup> Em (*Conf.* VII, 10, 16), Agostinho demonstra que quanto mais vai aproximando-se novamente da compreensão das coisas divinas, tanto mais vai se dando conta da radical diferença de sua natureza marcada pelo pecado e o ser de quem outrora era imagem e semelhança.

estarem enganando a si mesmos, isto ocorre quando a alma “introduz em seu interior as imagens enganosas das coisas corporais, reunindo-as em vãos pensamentos, e chega ao ponto de nada considerar como divino além dessas coisas”<sup>330</sup> (*Trin.* XII, 10, 15). Na prática, quer dizer que a tomada de consciência do mundo em que vivemos é precedida pela anterior escravidão da alma, manifesta na impotência de uma vontade que se tornou servil de realidades que lhe são inferiores. Por isso, que vislumbrando a Verdade, o sentimento que termina predominando na alma do homem pecador é o “ódio a si mesmo”<sup>331</sup>.

*A condição de exílio do homem no tempo após o pecado*

Diante de condição tão débil como a apresentada pelo homem após a queda e seu justo castigo, resta-lhe de alguma forma a possibilidade de encontrar-se novamente com a Verdade de forma livre? Voltar a viver na Verdade é ainda uma possibilidade para ele? Ou seu destino será o mesmo que o dos anjos decaídos? Ou ainda, uma fatal degradação até o nada? Agostinho dirá que não, porém, não será o homem que reencontrará a Verdade, mas a Verdade que irá reencontrá-lo. Todavia, por enquanto fica a certeza de que foi no “eu profundo” de cada homem que o pecado deixou seu maior estrago, ele rompeu o “eu” na medida em que separou vontade e afeto, pensamento e sentimento. Na condição decaída o homem não consegue escolher com plena liberdade o que ama, ou seja, o amor, motor da vontade, escapa quase que por completo ao controle e orientação da mente, sendo orientado pelos “*carnaliter*”, por conta do que conhecemos uma coisa e desejamos outra, pensamos em algo, mas sentimos outra coisa bem diferente.

Em Pich (2005B, p. 143-144) encontramos a descrição de quatro casos que representam a constituição viciosa do espírito sob o jugo do castigo em nível cognitivo, são eles: (a) o espírito assente à falsidade ao invés da verdade, defende o falso e reprova logo em seguida o que ele havia aprovado; (b) o espírito retira seu assentimento com frequência e não deixa valer motivos racionais claros. Trata-se de uma espécie de “incerteza habitual” onde o ser humano vivencia um tipo de “ceticismo de suspensão de juízo”; (c) o espírito passa a duvidar de que pode

---

<sup>330</sup> [texto latino]: *et corporearum rerum fallacia simulacra introrsus rapiens et vana meditatione componens, ut ei nec divinum aliquid nisi tale.*

<sup>331</sup> Em (*Trin.* XIV, 14, 18-20) Agostinho apresenta uma descrição em nível espiritual da imagem de uma alma que persegue a si mesma como a seu próprio inimigo. Este ponto é também tratado em (*De Doc. christ.* I, 23, 23).

encontrar a verdade plena, e termina se perdendo na estultícia; (d) o espírito balança entre o consciente e o inconsciente, demonstrando uma permanente inconstância. Nesta esteira o mesmo autor (2005B, p. 145) apresenta a descrição agostiniana da desordem do espírito em termos práticos morais: (a) o ser humano está ora em temor, ora em desejo; (b) ora com ansiedade, ora em alegria vã e falsa; (c) ora atormentado pela falta do que ama, ora em cobiça fervente daquilo que não alcança; (d) ora em dor atroz por injustiça sofrida, ora em quentes flamas de vingança. Esta desordem encontra na vontade seu núcleo fundamental, ela é a causa principal e a potência mais forte que determina o interior do indivíduo “com a força de um deus”. Em outras palavras, o homem sofre e vive as consequências do pecado original, mas pela ignorância que advém igualmente dele, não tem consciência da origem e do sentido da experiência que faz.

Esta incapacidade de formar consciência do mal e, especialmente, da própria culpa, Agostinho vê na atitude dos primeiros homens após a queda, que ao olharem para a Verdade novamente “perceberam seus membros com concupiscência [...]. Adão respondeu: *A mulher que me deste em companhia me deu da árvore, e eu comi* (Gn 3,12). Aí está a soberba, ele manifesta a deformidade da confusão e não a humildade da confissão”<sup>332</sup> (*De Gen. ad lit.* XI, 35, 47). Ao contrário do que acontece com o gênero humano na história, o pecado de Adão foi cometido na plenitude da liberdade, tal como a natureza humana a podia gozar desde sua criação<sup>333</sup>, ou seja, em sua ação moral Adão não teve de lutar contra qualquer tipo de força que manifestasse o mal em seu ser, ele estava na sua frente, mas sua natureza tinha em plenitude o potencial das faculdades para vencê-lo com virtude. De tal privilégio, em função de seu castigo, não gozam seus descendentes. Ao transgredir a lei, Adão “não foi vencido pela concupiscência da carne que ainda não sentia opor-se em seus membros [...], mas por certa benevolência inspirada na amizade, pela qual acontece muitas vezes ofende-se a Deus”<sup>334</sup> (*De Gen. ad lit.* XI,

---

<sup>332</sup> [texto latino]: *fecit adverti concupiscentialiter membra [...]. Eia superbia! Habet confusionis deformitatem, et non habet confessionis humilitatem.*

<sup>333</sup> Segundo Agostinho, no que se refere a Adão, “Deus criou-o para que manifestasse a bondade do Criador naquilo que fizesse, a qual se manifesta também por Sua justiça que castiga, e pela sua misericórdia que liberta” [texto latino]: *immo in quo faciendo bonitatem suam ostenderat, ostendit etiam in puniendo iustitiam et liberando misericordiam.* (*De lib. arb.* III, 2, 5).

<sup>334</sup> [texto latino]: *Non quidem carnis victus concupiscentia, quam nondum senserat in resistente lege membrorum [...], sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus.*

42, 59). A concupiscência presente na natureza, que domina as paixões e atua arbitrariamente sobre a vontade dos homens, é a expressão mais nítida de sua “*perda da liberdade*”.

Agostinho logo constata que a liberdade humana após a queda está atada a uma dupla necessidade. A primeira afirma que não podemos escolher algo que não seja um bem, esta é nossa condição mais natural, não decorre diretamente da queda. Já a segunda é consequência do castigo em função da queda: trata-se da constatação de que a escolha dos bens se acha inevitavelmente transpassada pela consequência das escolhas realizadas pelo homem em seu passado. É uma debilidade que surge tanto do poder do costume que se produz como hábito sobre a vontade, no caso do pecado pessoal, quanto do poder da concupiscência que é fruto do pecado original. Neste sentido, a liberdade humana é expressão, ao mesmo tempo da existência que decorre de uma história pessoal e também corporativa. É a tríplice herança recebida de Adão, a saber: ignorância, concupiscência e morte, pelo que “não podemos nem discernir o bem que devemos fazer (ignorância herdada), nem somos capazes de realizá-lo (concupiscência)” (RIGBY, 2001, p. 1020, tradução nossa).

Não significa que com o castigo o homem tenha perdido a capacidade de fazer escolhas e de agir intencionalmente por sua vontade, ao contrário, esta continua sendo sua condição mais essencial, só que ela está comprometida. A intencionalidade da vontade precisa enfrentar e vencer o peso de uma culpa atrelada a seu corpo. Em função do castigo o corpo tornou-se um “anti ser” para a alma, no sentido de que enquanto ela tenta projetar-se para realizar ser conforme sua essência, ele produz e manifesta de forma abrupta e irracional a desordem. Ao se projetar, a vontade vislumbra possibilidades oriundas tanto da inteligência enfraquecida como dos sentidos corpóreos onde está a concupiscência. Como o apelo dos sentidos tende a ser mais forte, sua condição passa a ser de uma “vontade cindida” e, por isso, incompleta. Se no plano originário da natureza, na condição adâmica, havia uma identidade da vontade com a *imago Dei* que evitava tal situação, no plano da condição humana decaída a vontade encontra-se paradoxalmente em conflito consigo mesma.

Agostinho encontra em Paulo (Rm 7, 14-20) uma clara descrição desta experiência no coração humano<sup>335</sup>. Neste texto o apóstolo não está discutindo sobre a natureza humana em seu estado puro, mas sobre a corrupção da vontade em seu estado trágico de pecado, necessitado da Graça divina como último recurso para a salvação. Sobre esta passagem do texto paulino, Agostinho diz que

há de se evitar que alguém pense que estas palavras do Apóstolo (*faço o mal que não quero e não faço o bem que quero*), façam desaparecer o livre arbítrio da vontade. O que o Apóstolo descreve é o homem sob a lei colocado diante da Graça. Então, o venciam os pecados quando ele pretendia viver por suas próprias forças, sem a ajuda da Graça libertadora. No exercício do livre arbítrio o homem tem que crer no Libertador e Dele receber a Graça, a fim de que não peque mais, libertando-se, deste modo, do jugo da lei do pecado, através do cumprimento da Lei da caridade de Deus [...]. Se existirem os desejos que me levam ao pecado, mas eu não os obedecer, então, não somos, de fato, cativos, já vivemos a caridade<sup>336</sup> (*Exp. Epis. Rom. 44-45, tradução nossa*).

O que Agostinho vislumbra em Paulo é a ideia de que existem conflitos na intimidade da alma humana, nos quais a vontade pode desejar algo com toda a força, todavia, não o consegue realizar em função de impedimentos poderosos cuja origem, em geral, reporta à desordem manifesta no corpo. Como plano de fundo ele mantém a ideia de inspiração platônica de que todas as coisas criadas, incluindo a alma humana, têm uma tendência inerente à sua natureza de retornar à origem divina, no caso do ser humano esta é a tendência natural da vontade em sua dimensão intencional e o horizonte mais profundo intentado pela razão. Todavia, a partir da leitura de (Rm 7) Agostinho revisa a perspectiva que norteava seu pensamento desde sua conversão, a de que o homem poderia pelo cultivo da Sabedoria em sua alma produzir em si aquela vontade que o conduziria a Deus<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> O texto de Paulo reza o seguinte: “Sabemos, de fato, que a Lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado. Não entendo absolutamente o que faço, pois não faço o que quero; faço o que não quero. E, se faço o que não quero, reconheço que a Lei de Deus (lei natural), é boa. Mas, então, não sou eu que o faço, mas o pecado que em mim habita. Eu sei que em mim, isto é, na minha carne não habita o bem, porque o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuar-lo. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero” (Rm 7, 14-20).

<sup>336</sup> [texto latino]: *bis verbis auferri nobis liberum voluntatis arbitrium, quod non ita est. Nunc enim homo describitur sub Lege positus ante gratiam. Tunc enim peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio liberantis gratiae Dei. In libero autem arbitrio habet ut credat Liberatori, et accipiat gratiam, ut iam illo qui eam donat liberante et adiuvante non peccet; atque ita desinat esse sub Lege, sed cum Lege vel in Lege implens eam charitatem Dei [...]. Si autem existant, et non desint talia desideria, non tamen his obediamus; non captivamur, et sub gratia iam surmis.*

<sup>337</sup> Segundo Montagna “a partir dos escritos paulinos, não temos mais os males humanos como decorrência da vingança dos deuses, mas os males do mundo como decorrentes do mal ou pecado humano [...]. O pecado é então, o mal que se lança do interior do homem não permitindo que o bem

A partir da doutrina do pecado original Agostinho pensa “num tipo de “aprisionamento” da minha vontade [...]; tal aprisionamento da vontade significa a incapacidade de alcançar, na base do próprio conhecimento racional, uma vida boa, racional e ascética” (HORN, 2008, p. 118). Ainda que possa sentir-se ancorado em Deus, o homem não consegue fazer desta tendência à origem o horizonte determinante de sua existência<sup>338</sup>.

Esta condição da natureza humana termina assumindo um caráter trágico, porque nenhuma das “vontades parciais” consegue tornar-se sentido para a vontade como um todo. Nenhuma delas é vontade boa em plenitude, dada a inerência do conflito que tem origem “anterior” à própria formação de sua intencionalidade, o que demonstra de modo categórico “a doença do espírito” que marca a realidade humana desde o pecado de Adão. Por conta disto que a vontade má agostiniana não deve ser confundida com uma vontade que escolhe permanentemente o mal, mas como uma vontade “doente” que assim como se projeta ao ser, tende a querer contra si mesma. Dessa forma, por mais que o espírito possa esforçar-se para unificar seu querer, na medida em que a origem de sua divisão remonta a um castigo divino, tal tarefa se mostra inglória e além das forças da mente humana<sup>339</sup>. Em suma, a vontade cindida representa a incapacidade que o homem apresenta para, a partir de si, atingir a unidade de conduta em sua vida moral.

Apesar do castigo se manifestar de modo mais evidente na realidade corporal, é no nível epistêmico, confundido pelas realidades corporais e por seu arbítrio que o sintoma do castigo desorienta o homem. Nesta condição ocorre que “o espaço nos apresenta objetos a amar. O tempo arrebatá-nos o que amamos, não deixando na alma senão uma multidão de imagens que excitam a cupidez”<sup>340</sup> (*De*

---

prevaleça e somente é conhecido por ser refletido nas relações com as coisas [...]. Por ser interior, revela-se somente nas ações morais exteriores e reveste-se de coletividade” (MONTAGNA, 2009, p. 68).

<sup>338</sup> Sobre isto Horn diz ainda: “para a teoria agostiniana da *voluntas* cindida [...], permanece válido que ambas as vontades parciais devem ser “as minhas próprias” vontades; naturalmente, é de fato o *liberum arbitrium* que está permanentemente em minha posse imediata. Só que o ser humano deve possuir, para cada vontade parcial, uma vontade negativa complementar” (HORN, 2008, p. 125).

<sup>339</sup> Em Horn (2008, p. 127-128) vemos a descrição da diferença da teoria agostiniana da vontade, sobretudo, desde (*Conf.* VIII) para o modo como os grandes autores clássicos da antiguidade entendiam ser possível lidar com o problema da *akrasia*.

<sup>340</sup> [texto latino]: *Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur.*

*Vera Rel.* 35, 65). A aflição pelos sentimentos e a incapacidade de orientar-se por eles revelam o mundo como uma “ilusão de sentido”. Todavia, é importante ter presente que em visão agostiniana “não é o corpo em si que constitui uma carga para a alma, mas sim o corpo corrompido, maculado, não é qualquer corpo que se tornou um fardo, mas o corpo em castigo do pecado”<sup>341</sup>. Logo, o cenário em que a vida moral se desenvolve nos seres racionais após a queda é o de uma permanente tensão entre: (1) uma natureza originária que está viva, porém, sem a plenitude de suas potencialidades; (2) uma natureza desordenadora que não é essencial ao homem, mas que nele permanece como cumprimento de um princípio de justiça e (3) uma natureza ideal, a vida no espírito, que justifica o esforço moral da alma na conquista da virtude. Segundo Agostinho a alma

se padece justamente, não peca enquanto padece algo que é contrário à sua vontade, mas pecou na medida em que agiu voluntariamente, por forma a padecer com justiça aquilo que não queria [...]. O pecado não consiste em padecer algo injustamente, mas em fazer algo injustamente<sup>342</sup> (*De lib. arb.* III, 16, 46).

A “vida no espírito” é o antagonismo do que o homem experimenta na realidade do pecado. Trata-se não apenas de uma condição em que a vida está na plena ordem de seu ser, algo que Adão e Eva tiveram o privilégio de experimentar, mas de uma condição em que a corrupção natural do tempo seria superada e a vida corporal teria a mesma condição que já experimentamos na vida inteligível<sup>343</sup>. O corpo permaneceria tendo a carne como substância, porém, sem sofrimento e até mesmo sem qualquer tipo de corruptibilidade, mesmo a natural, graças ao espírito vivificante. Esta era a promessa a ser cumprida para Adão e que será, na visão agostiniana, cumprida aos justos que pela virtude e pela graça superarem esta realidade torpe decorrente do pecado daquele primeiro homem, que “tirado da terra

---

<sup>341</sup> Sobre este tema Agostinho apresenta uma distinção de seu pensamento em relação à visão de corpo da antiguidade grega, especialmente a de orientação platônica, conforme ele mesmo explica em (*De Civ. Dei* XIII, 15-17)

<sup>342</sup> [texto latino]: *Nam si iuste patitur, non in eo peccat quod patitur inuitus, sed in eo peccauit quod ita fecit uolens ut quod nollet iure pateretur [...]. Non enim iniuste aliquid pati sed iniuste aliquid facere peccatum est.*

<sup>343</sup> Sobre o sentido da imortalidade dos primeiros homens e o tamanho da perda de sua natureza em função do pecado original ver Gilson (2010, p. 283).

foi criado com “alma vivificante” e não com “espírito vivificante” – o que Ihe estava reservado como prêmio pela obediência”.<sup>344</sup> (*De Civ. Dei* XIII, 23).

*A relação entre corpo e mente no estado de pecado*

Quanto à diferença destas realidades Agostinho a explica na distinção de dois termos caros ao seu pensamento moral, a saber, o “carnal” e o “espiritual”. É ampla a análise que ele faz destes dois termos tanto na tradição dos pensamentos helênico e romano quanto na Escritura em (*De Civ. Dei* XIII, 19-20 e XIV, 2). Em síntese, Agostinho entende como “carnal” todo ato moral em que o espírito serve a carne, ou seja, em que a inteligência e a vontade se submetem aos apelos desordenados do corpo concupiscente; e como “espiritual”, um ato moral em que as paixões são submetidas à inteligência e a vontade em conformidade com a lei eterna. Neste sentido, quando fala em “corpo espiritual” Agostinho não está se referindo a transmutação do corpo em puro espírito, mas a uma realidade corporal ordenada pela obediência à mente racional, o que segundo ele acontecerá com extrema facilidade na ressurreição (*De Civ. Dei* XXII), já que este corpo não terá a doença e a corruptibilidade dos descendentes de Adão<sup>345</sup>.

Ainda que ao tratar do castigo e de suas consequências na doutrina do pecado original Agostinho apresente uma visão aparentemente negativa da corporeidade, isto não coloca sua concepção sobre o corpo humano e seu estatuto moral no mesmo patamar que as concepções defendidas por autores platônicos de seu tempo como Plotino<sup>346</sup>. Há uma grande diferença: para Agostinho o corpo é criado, não é uma degradação ontológica, ao contrário, é expressão de ser. Disto

---

<sup>344</sup> [texto latino]: *Primus autem homo de terra terrenus, in animam viventem factus est, non spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur.*

<sup>345</sup> No início de (*De Civ. Dei* XIV, 2) quando faz um amplo exame deste tema na tradição filosófica e na Escritura, Agostinho aponta como texto fundamental para a compreensão do tema (Gl 5, 19-22) onde Paulo diz o seguinte: “As obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno [...]. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”.

<sup>346</sup> Comenta Brown que “a “alma” de Plotino é essencialmente uma alma cósmica, arquetípica; sua “queda” meramente compõe o obscuro pano de fundo da condição humana, tal como então parecia ao filósofo. Em Agostinho, essa “queda” é intensamente pessoal: ele a vê como um campo de forças no cerne de cada homem, uma fraqueza angustiante que o obriga a fugir de si mesmo, um “declínio”, uma “errância” que se mostra numa centena de incidentes precisos de sua vida pregressa (BROWN, 2011, p. 205). Sobre este ponto ver ainda Cary (2000) e Rego (2001).

decorre que ele não se reduz a uma prisão da alma, é o meio pelo qual ela realiza sua essência mais elementar que é ser vivificadora (*anima*). Ao dar vida ao corpo a alma não tem sua natureza reduzida, porque forma com ele uma identidade, logo, a virtude moral não está em libertar-se do corpo para atingir uma realidade espiritual, mas em, com ele, purificar-se para chegar à “vida no espírito”. O corpo não é, portanto, a causa da culpa que pesa sobre o agente moral, mas o meio pelo qual ela se manifesta, por isso, diz Agostinho que

se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma é revestida de carne vive nos maus costumes, mostra claramente que não presta atenção a toda a natureza do homem [...]. Somos, pois, sobrecarregados pelo corpo corruptível e sabendo que a causa não é a natureza e a substância do corpo, mas a sua corrupção, nós não queremos ser despojados do corpo, mas revestidos da sua imortalidade [...]. A corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível<sup>347</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 3).

Agostinho não atribui a situação de nossa corporeidade a um “estado de natureza”, mas ao efeito de uma decisão livre do homem. Segundo os princípios de justiça que foram descumpridos por Adão, a afirmação ou negação da integridade de sua corporeidade estava atrelada à sua fidelidade à Verdade e não à vontade ou a um capricho divino. No cumprimento deste princípio de justiça por parte de Deus que pune Adão, pode-se vislumbrar a presença de um elemento de cunho antropológico na metafísica agostiniana – a temporalidade. Para Agostinho a condição do primeiro homem conjugava a um só tempo a mortalidade e a imortalidade; a primeira como possibilidade garantida no livre arbítrio, a segunda como dom a ser conquistada por Adão. De qualquer modo a justiça cumprir-se-ia no tempo, se está sendo de forma trágica e não feliz como deveria ser, é em função da má escolha realizada pelo homem na aurora desta história.

Olhando para o texto paulino (Gl 5, 19-22) Agostinho compreende que existem vícios cometidos pelo homem que dizem respeito diretamente ao prazer carnal e à saciedade das paixões, e outros que são totalmente alheios ao prazer

---

<sup>347</sup> [texto latino]: *Quod si quisquam dicit, carnem causam esse in malis moribus quorum eumque vitiorum, eo quod anima carne affecta sic vivit; perfecto non universam hominis naturam diligenter advertit [...]. Et aggravamur ergo corruptibili corpore, et ipsius aggravationis causam, non naturam substantiamque corporis, sed eius corruptionem scientes, nolumus corpore exspoliari, sed eius immortalitate vestiri [...]. Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati prími est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.*

carnal. Mesmo que existam no corpo humano impulsos naturais que se parecem com desejos viciosos, isto não é fundamento suficiente para atribuir a eles a razão de uma vida viciosa. O homem tornou-se pecador não por ter uma carne (que o Diabo não tem), mas por ter querido viver em conformidade consigo mesmo, isto é, com soberba de caráter, por isso se tornou semelhante ao Diabo (*De Civ. Dei* XIV, 3). A raiz do mal que se manifesta no corpo humano é a perda da retidão moral e isto foi, antes de tudo, uma ação voluntária da alma. Se o corpo enquanto bem esteve envolvido pelo mal no processo de sedução, o foi como um bem do qual o Diabo se apropriou para se fazer presente ao homem, tal como fez com a serpente, e não porque sua natureza tenha algo que o qualifique de forma negativa (*De Vera Rel.* XV, 29-30).

O mal não está na natureza do corpo, má é a disposição da alma que faz a vontade tomar o desejo como fim em si mesmo, por isso, na visão de Agostinho seria um erro afirmar que todas as agitações culpáveis, os tormentos e os vícios têm origem unicamente nos corpos terrestres. Segundo ele o castigo e suas consequências não se reduzem às paixões corporais, pois “não é só sob a influência da carne que a alma experimenta o desejo, o temor, o prazer e a dor – é também dela própria que pode proceder a agitação destes impulsos”<sup>348</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 5). Em outras palavras, a “divisão” encontra-se na vontade em relação a ela mesma, não na natureza, é a vontade que pode vir a querer carnalmente ou espiritualmente, já que não necessariamente está presa ao corpo. Mesmo que seja influenciada pelo que nele acontece, ela está fixada unicamente a si mesma, ainda que na condição decaída não possa deixar de exercer uma permanente vigilância sobre as atividades corporais, de modo a não permitir que elas conduzam o homem a uma direção diversa daquela que é própria de sua intenção natural – a vida no espírito próximo a Deus<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> [texto latino]: *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, aegrescat; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.*

<sup>349</sup> “É um fato que o Hiponense reconhece um certo condicionamento da alma por parte do corpo. O efeito dessa interação é a transformação da tendência da alma à obtenção da paz, pelo movimento progressivo de posse do Bem Eterno, numa irrequietude causada pelas sucessivas solicitações dos sentidos. Assim, a *intentio animi*, que é essencial na alma humana e inseparável da natureza dela, transforma-se numa inquietude insana contrária a tranquilidade da ordem, fim ao qual tende o ser humano [...]. Sto. Agostinho justifica-o em virtude da desordem introduzida na alma humana pela queda original, ao mesmo tempo em que postula, para o próprio ser humano, uma nova ordem, pois o primado do Bem há de preponderar no plano metafísico” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 234).

Mais do que do corpo, a dificuldade experimentada pela alma é oriunda do seu estado de demérito, consequência de sua fraqueza, do pecado original. A atitude da alma frente aos *corporalia*, isto é, a forma das ações produzidas pelo corpo, não é a de um mero receptáculo em condição passiva, pois ela tende a emitir sobre eles uma forma de juízo e a dar-lhes imediatamente sentido quando os fixa na memória por uma ação denominada *conuenientia* ou harmonia. Esta consiste em uma expressão racional que produz ordem na dimensão inteligível do homem, tal como ocorre nas realidades corpóreas. Em tese, ela acontece autonomamente em relação ao corpo e está na base dos movimentos desiderativos, todavia, em função da situação penal do homem ela se modifica, pois a dissemelhança natural entre a alma e o corpo se torna mais aguda. Em Agostinho a relação entre corpo e alma é compreendida no horizonte de um aperfeiçoamento realizado pela alma sobre o corpo; em Adão o fim de tal aperfeiçoamento seria a conquista do corpo espiritual. Porém, em razão de sua prática injusta, o que ocorreu foi o contrário disto, o corpo se tornou uma realidade “desespiritualizada”. Por isso, como em seus descendentes, tal perspectiva se converteu na busca pela salvação de uma realidade de morte.

A dor da carne que o homem sente consiste em uma espécie de repugnância da alma em relação à presença do mal que é revelado pela manifestação das paixões. Para o autor (*De Vera Rel.* XII, 24) esta dor consiste na total privação das coisas perecíveis de que a alma desfrutava ou esperava desfrutar em sua liberdade, não fossem o pecado e seu decorrente castigo. O que o homem seduzido pelo mal e castigado em sua natureza vive na experiência da queda é uma transformação do sentido das estruturas de seu ser; especialmente as realidades corporais deixam de expressar beleza e ordem, como em sua forma originária, para tornarem-se expressão de um tormento. Se antes buscavam aquilo ao que a realidade inteligível poderia as levar, agora consomem a realidade inteligível de modo que a inteligência perde sua função que é orientar ordenadamente o ser. Diz Agostinho que o homem na realidade de pecado perde a capacidade de reconhecer devidamente as estruturas de sua forma na Ordem. Por isso,

quando se fala de libido pensa-se quase sempre na excitação das regiões pudendas do corpo [...].Este desejo se apodera não só do corpo todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetecências carnis [...], e isto de tal

forma que no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência de pensamento<sup>350</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 16).

*As relações humanas no estado de pecado – a desordem dos princípios fundamentais da existência humana*

Devido a esta situação as relações do homem em sua interioridade e, sobretudo, com os outros e com o mundo, sofrem uma radical transformação: tornam-se instáveis, incertas, suscetíveis à volatividade do desgoverno das paixões<sup>351</sup>. Tal situação é identificada pelo autor na percepção dos primeiros homens de que estavam nus. Segundo ele (*De Civ. Dei* XIV, 17) aquela reação não significa que a nudez passasse despercebida para ambos. Na verdade, ela não era “vergonhosa”, isto é, seus membros não eram agitados de forma desordenada pelas paixões sem qualquer obediência da realidade corporal à vontade e à inteligência. Na nudez está refletida uma situação de desobediência e desordem que enche os homens de confusão, ou seja, com a perda da graça no castigo a expressão mais elementar da forma humana, sua identidade corporal, torna-se motivo de vergonha a ser escondida, porque o corpo não é mais percebido em sua beleza como ser criado. Neste sentido, diz Agostinho que “se agora se movem dessa maneira, se com pressões e com freios são dominados com mais ou menos facilidade pelos que vivem na temperança, na justiça e na piedade – não constitui isso saúde, mas enfermidade que provém da culpa”<sup>352</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 19).

---

<sup>350</sup> [texto latino]: *Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, urque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu [...], ita ut momento ipso temporis, quod ad eius pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.*

<sup>351</sup> A percepção desta desarmonia na sua constituição fundamental enquanto ser humano fica evidente no exercício de “*confessio*” que Agostinho realiza em *Confessiones*. Especialmente até o L<sup>o</sup> VIII desta obra, é possível ter a percepção de como a realidade de pecado se manifesta na desordem de suas relações fundamentais: *consigo mesmo*, com *Deus* e com os *outros*, e de como a graça é necessária para reconstruí-las.

<sup>352</sup> [texto latino]: *Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tanquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur. et ab eis qui temperanter et iuste et pie vivunt, alias facilius, alias difficilius, tamen cohibendo et refrenando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa.*

Nesta perspectiva que Agostinho compreende a manifestação da sexualidade como o núcleo de expressão mais forte da concupiscência<sup>353</sup>. Não que ela seja má em si mesma, o fato é que para ele através dela se manifesta de forma mais intensa a concupiscência como força desagregadora do ser, o que acontece por uma força sensorial derivada da concupiscência – a volúpia. Segundo o autor ela “mantém as partes genitais do corpo tão submetidas ao seu império, que estas só sob sua ação é que podem mover-se”<sup>354</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 19). Esta é para Agostinho a causa maior de vergonha para o homem: ter um corpo vivificado por uma alma racional que não consegue animá-lo como tal, pois ele está submetido a uma condição que se assemelha à dos animais. Em conformidade com a Ordem natural a alma teria mais facilidade para dominar a realidade corporal do que a si própria, até mesmo porque Ihe é superior ontologicamente<sup>355</sup>, entretanto, a volúpia tanto mais excita a vergonha, quanto mais o espírito se demonstra incapaz de dominar a si mesmo retamente. Do que decorre que nem sobre o corpo tem pleno domínio para que seja sua livre vontade a excitar as regiões libidinosas (*De Civ. Dei* XIV, 23).

Neste contexto, os cidadãos da Cidade de Deus que possuem retidão no amor e nos afetos, se entristecem com o presente porque gemem esperando a redenção de seus corpos. “Esta condição só deixará de existir [...], quando no homem deixar de haver pecado, quem julgar que está sem pecado, consegue não viver sem pecado, mas viver sem perdão”<sup>356</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 9). Para Agostinho

---

<sup>353</sup> A este respeito Rigby (2001, p. 1021) chama atenção para a seguinte distinção: desde a queda há uma concupiscência sexual, oriunda da desobediência dos membros, que acompanha todos os atos de procriação, e uma concupiscência herdada, que consiste no fato de a vontade não desejar as coisas do espírito em preferência as da carne, esta é uma deficiência que acompanha o homem desde a infância.

<sup>354</sup> [texto latino]: *ut opera libidinis quae fiunt genitalibus membris, quid causae est, nisi quia in caeteris membra corporis non ipsae affectiones.*

<sup>355</sup> Segundo Agostinho o homem vivia no Paraíso como queria enquanto queria o que Deus Ihe ordenara. Não tinha qualquer privação. Na carne a saúde era plena, na alma a tranqüilidade era total. Estas partes do corpo não seriam excitadas por um alvoroçado ardor, mas utilizadas, conforme as necessidades, por um poder que a si mesmo domina, ou seja, ao contrário do que experimenta agora sua vida estava em seu pleno poder na medida em que respeitasse as regras de justiça (*De Civ. Dei* XIV, 26).

<sup>356</sup> [texto latino]: *Tunc itaque [...] ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc vero satis bene vivitur, si sine crimine: sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat.*

não é possível construirmos uma condição histórica sem pecado, mas podemos repudiar esta realidade e vislumbrar uma transformação positiva de nosso ser: “com o “temor casto” que designa a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade”<sup>357</sup> (*De Civ. Dei* XIV, 9). Assim, é possível, reconhecendo a necessidade da graça para tal intento, buscar a recuperação das relações fundamentais que compõem a existência humana.

Novaes Filho (2009, p. 319) comenta que perdendo a liberdade em função do pecado original, a natureza humana terminou convertendo seu movimento intencional originário em uma espécie de “paralisia ontológica”. Nesta condição nós já nascemos em função da culpa herdada do primeiro homem, e aumentamo-la na medida em que não conseguimos viver na virtude. Aqui Agostinho aponta que há um risco: o de que “os pecados ainda que grandes ou horrendos, quando chegam a ser costumes, são tidos como pequenos, e ainda se acredita que não sejam pecados”<sup>358</sup> (*Enc. LXXX*, 21, tradução nossa). Segundo ele a alma guarda na memória a energia e os critérios para conservar-se na virtude, porém, eles podem terminar se extinguindo quando o espírito coloca sua atenção em uma diversidade de coisas que lhe vem pelo apelo das paixões, pelo que o processo de nadificação da alma termina ocorrendo de modo imperceptível (*De Mus.* VI, 5, 14).

Este é o maior risco a que o homem está submetido se o cultivo das virtudes e o reconhecimento da debilidade de sua condição não forem devidamente reconhecidos. Por isso, “a ação de recordar, tal como se acha modelada por Agostinho em *Confesiones* é um meio salvífico” (RIGBY, 2001, p. 1026, tradução nossa). Neste processo o homem reconhece tanto a presença do pecado original como da virtude em seu ser, precisamente, seu potencial para ela, reconhece que “não é sua natureza que o leva a pecar: peca porque está exilado dela” (NOVAES FILHO, 2009, p. 318), ou seja, ele atenta a signos existenciais que assinalam tanto a concupiscência quanto a virtude que habitara em sua memória.

---

<sup>357</sup> [texto latino]: *Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum.*

<sup>358</sup> [texto latino]: *Huc accedit quod peccata, quamvis magna et horrenda, cum in consuetudinem venerint, aut parva aut nulla esse creduntur.*

### 3.3. A justiça divina na pena de Adão

Segundo Rigby (2001, p. 1026) a primeira economia que define a doutrina do pecado original é a economia penal. A reprovação divina é vista por Agostinho como a concretização da mais perfeita justiça, o castigo experimentado pelo homem não é decorrente de um mero capricho divino, faz parte da realização dos princípios da Ordem na economia da criação. Desde o ato divino o bem criado (humanidade) em que o mal se fizera presente é integrado na Ordem mediante o castigo, de modo que cumprindo seus princípios, a humanidade possa concorrer a seu bem, mesmo tendo que suportar o peso da culpa.

Desta feita, pode-se reconhecer Deus como “autor do mal” no seguinte sentido: primeiramente em função da perda involuntária pelo homem da integridade de seu corpo em razão do castigo; em seguida a perda pelo homem de seu “bem próprio”: a plena liberdade de sua vontade. Portanto, Deus é autor, não do mal, mas das condições em que experimentamos suas consequências, o que provém do castigo recebido. Em última análise, o sofrimento nada mais é do que a manifestação de uma profunda carência ontológica que o homem passa a experimentar. Assim, ele se torna “ainda e sempre, manifestação da presença do Criador no íntimo do ser humano, capaz de gerar um impulso positivo de conversão e de busca da felicidade” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 75). A experiência da pena manifesta a culpa sentida pelo homem pela perda do paraíso e do vínculo com seu fundamento último. A superação do sofrimento pela edificação da virtude na alma é para o descendente de Adão o mesmo que buscar estar novamente em seu lugar originário na Ordem, ou seja, é um “retorno à pátria”, para o que o homem depende da graça de Deus.

#### *A justiça no castigo de Adão*

O modo como Agostinho concebe a realidade humana desde o pecado original reflete uma visão acerca da justiça em que há, além de um primado da Ordem manifesto na lei, a ação virtuosa de um ser que lhe salvaguarda, o próprio Deus. Ainda que todo poderoso e onisciente, ele permite não apenas que o mal aconteça em sua criação, precisamente na queda do anjo, mas também que ele a

afete de forma trágica originando a condição decaída do homem. Para Agostinho este “respeito divino” à liberdade dos seres que ele próprio criou, não designa um sinal de fraqueza em Deus, indiferença ou mesmo falta de benevolência com a criação, ao contrário, demonstra virtude. Porém, se Deus foi o criador desta Ordem em que pecamos e sobre ela tinha presciência, por que motivo permite que tal agrura recaia sobre o gênero humano ainda que de forma justa, sobretudo, se consideramos que este estado penal é infringido ao homem desde o início de sua existência histórica<sup>359</sup>e, portanto, implica a natureza humana como um todo, não apenas a individualidade daqueles que pecaram na origem?

Agostinho começa a responder a esta interrogação (*De lib. arb.* III, 3, 6-8) explicando que presciência não significa o mesmo que “predeterminação”, portanto, o que Deus pôde vir a prever é o ato livre de uma vontade, que assim continua sendo porque foi desta forma que ele quis que fossemos na criação. Logo, culpável ou não culpável, a vontade livre não nos será tirada, pois, se assim o fizesse, Deus estaria desconstruindo nosso ser tal como foi concebido na criação. Diz Agostinho (*De lib. arb.* III, 3, 8) que nunca será pela presciência de Deus que a vontade livre nos será tirada, pelo contrário, ela será preservada; nossa liberdade somente é comprometida pelo pecado. Em relação à justiça, igualmente a presciência divina não esvazia seu sentido, mas o aprofunda. Se a justa ação de Deus frente ao pecado original foi em conformidade com os princípios da Ordem, resta-nos entender que tais princípios foram colocados nela por Deus, a fim de serem utilizados em caso de transgressão por parte dos seres livres, como por presciência ele já poderia prever. Na medida em que punindo o homem tais princípios não o eliminam da realidade criada, mas, ao contrário, o integram a ela, conclui-se que tal atitude foi o que de melhor poderia acontecer ao gênero humano. Se assim não ocorresse o homem seria expulso em definitivo da Ordem, por conseguinte, ficaria relegado à perda total de seu ser.

Em visão agostiniana a punição infringida ao gênero humano na sequência do pecado de Adão não fere o homem em sua dignidade, isto é, em sua natureza tal

---

<sup>359</sup> Esta questão conduz Agostinho à interrogação acerca da origem das almas onde ele aponta quatro hipóteses, sobre as quais nunca vem a tomar partido definitivamente. Este ponto é tratado por ele em (*De lib. arb.* III, 20, 56); (*De Gen. ad lit.* X) e, sobretudo, na *carta 166* escrita a Jerônimo onde o tema é retomado, explicitado e aprofundado com base nos textos anteriores. Comenta esta temática Teske (2000, p. 116-123).

como foi concebida na criação. Mesmo que a torne semelhante a seres que lhe são inferiores ontologicamente, a transformação que ocorre na natureza do homem não o torna um animal ou uma besta, assim como a *imago Dei* não lhe tornava um “deus”, ela faz com que o homem experimente a consequência do pecado em sua natureza que permanece humana, porém, maculada e punida. O querer superar isto se torna o impulso de uma vida virtuosa que se completa no encontro com a graça.

Neste sentido, que o sofrimento dos justos é integrado no processo de redenção da natureza humana. O castigo que eles experimentam não se refere diretamente a um ou outro ato de transgressão, mas ao fato de compartilharem da natureza adâmica, por isso, para eles o sofrimento decorrente do castigo é compreendido como “prova” a ser vivida e superada na virtude para que sua natureza não desfaleça. Quando o homem comete uma ação voluntária que se configura como desvio da Ordem, ele deve receber a justa punição correspondente a sua falta, todavia, existem os casos em que as faltas e suas consequências são involuntárias, do que seguem moléstias, dores e agruras contra a vontade humana. Nestes casos diz Agostinho (*Contra Sec.* 11) os pecados são lavados da natureza a partir das provas, vencidas pelo crescimento progressivo da virtude na natureza humana.

Quando afirma que Deus deve ser louvado não apenas porque “tendo essas almas pecado, com justiça as colocou na Ordem, mas também, porque as criou de tal forma que, mesmo manchadas pelo pecado, de modo algum são superadas em dignidade pela luz corporal”<sup>360</sup> (*De lib. arb.* III, 5, 12), Agostinho demonstra que o mal, ainda que prejudique e macule a humanidade, não pode destruí-la em sua dignidade, mesmo que o homem esteja submetido a ele num nível de não poder ser reconhecido nesta dignidade. A justiça praticada por Deus não tinha por fim a vingança ou uma manifestação de prepotência dele sobre o homem, sua finalidade era preservar a dignidade da natureza humana na Ordem e, ao mesmo tempo impedir que ela livremente se projetasse ao nada, por isso, a melhor adjetivação à atitude divina frente ao pecado é a que lhe reconhece como uma manifestação de misericórdia por parte de Deus. Mesmo na condição decaída “a criatura pecadora

---

<sup>360</sup> [texto latino]: *non solum quoniam peccantes eas iuste ordinat, sed etiam quia tales instituit ut etiam peccatis sordidatae nullo modo lucis corporalis dignitate superentur.*

possui o seu lugar na Ordem. Quando pecou, a felicidade abandonou-a, mas não a possibilidade de a recuperar”<sup>361</sup> (*De lib. arb.* III, 5, 15).

Ao punir o homem, Deus manifesta sua retidão, porém, ao mantê-lo integrado à Ordem, Deus, “criador e gestor” da Ordem pela Providência, manifesta compaixão e benevolência, o que nos permite afirmar que já no justo ato de punição ocorrido na aurora da história humana, Deus manifestou misericórdia ao ser pecador. Significa que no ato de justiça, sob o jugo do pecado, o homem teve preservado o bem fundamental de sua natureza: a liberdade da vontade, que lhe garante a possibilidade, ainda que débil, de buscar a virtude e por ela viver. Isto ocorreu porque na visão agostiniana, para Deus “é melhor a criatura que peca por livre vontade do que aquela que não peca por carecer de livre vontade”<sup>362</sup> (*De lib. arb.* III, 5, 16). Segundo o autor, o ser humano deve ser preferido na Ordem da criação, em razão da dignidade e da potencialidade de ser presentes em sua natureza. Não é o pecado que define a forma humana, embora lhe macule, mas a virtude que sua alma pode vir a produzir, em outras palavras, sua imagem e semelhança com Deus. Esta é a visão que o ser divino do alto de sua presciência e onipotência tem sobre o ser humano pecador; ele é visto para além de seus vícios, por isso, o que ocorre na história do gênero humano é uma punição, não uma condenação definitiva do homem. Em visão agostiniana isto ocorrerá unicamente quando esta história se consumir e os justos forem devidamente distinguidos dos pecadores. Antes, porém, sobre a realidade em estado de pecado, Agostinho vislumbra a experiência da graça.

#### *Justiça e a vontade livre na criação*

Segundo Oliveira e Silva (2001, p. 50) na elaboração de seu conceito de justiça, Agostinho retoma alguns pontos que reportam à formação intelectual que antecede seu estudo sistemático das Escrituras cristãs, precisamente, o estoicismo e o neoplatonismo. O primeiro proclamava o caráter extensivo da lei integrado com a justiça na normatividade cósmica de uma racionalidade inscrita na matéria que vem

---

<sup>361</sup> [texto latino]: *Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate.*

<sup>362</sup> [texto latino]: *ita est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem.*

a reger o mundo e tudo o que nele existe. A relação entre a lei eterna e a Ordem na leitura agostiniana do mito adâmico e, sobretudo, a intervenção da Providência divina sobre o mundo, não deixam de dever algo a este pensamento, ainda que sob um viés nitidamente “anti-materialista”. Já o neoplatonismo admitia um nível maior de intervenção da vontade na formação da Ordem, embora mantivesse firme a ideia de que sua tendência primordial era a fusão com o Uno.

Não deixando de reconhecer positivamente os elementos que recebe da tradição filosófica antiga, Agostinho “crava uma cunha” na relação entre Ordem e justiça tal como era exposta nestes pensamentos: admite na constituição do mundo a real e efetiva contribuição de uma liberdade contingente, autônoma e com infinitas possibilidades de ser, pelas quais poderia organizar e interferir na Ordem universal. Assim, se por um lado o cumprimento dos princípios da justiça “obriga” o homem a ser aquilo que ele naturalmente não quererá ser (*De lib. arb.* III, 6, 18), isto é, a suportar uma natureza disforme, por outro lado, mesmo punido, o homem ainda pode “querer”; nada está mais em seu domínio do que sua própria vontade. Todavia, por sua fraqueza, a liberdade da vontade se encontra relativizada, por isso, o homem pode vir a submetê-la a forças alheias à Ordem da justiça, isto é o que Agostinho chama na esteira do pensamento do apóstolo Paulo: “a escravização da alma ao pecado”<sup>363</sup>.

Entretanto, o homem ainda deve dar graças a Deus porque sua liberdade foi preservada. É com esta liberdade que mesmo enfrentando dificuldades ele pode assumir a lei eterna e amar as realidades eternas e, a partir delas, as criadas. Esta é a abertura ontológica que por misericórdia Deus permitiu que ficasse aberta para o gênero humano no tempo. Desse modo, “quem tem maior amor ao ser do que ódio a ser infeliz, ao fazer crescer aquilo que ama, expulsa de si aquilo que odeia. Com efeito, logo que comece a ser em grau perfeito em seu gênero não será infeliz”<sup>364</sup> (*De lib. arb.* III, 7, 21). Em outras palavras, quem acolhe retamente a virtude que purifica a vontade e a torna boa novamente, torna-se melhor e recupera, ainda que

---

<sup>363</sup> Sobre este ver (1Cor. 7, 21-23). Para Agostinho a escravidão não se reduz a um problema político, é um problema moral que diz respeito à condição do homem enquanto pecador, conforme ele trata em (*De Civ. Dei* XIX, 15).

<sup>364</sup> [texto latino]: *qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adiciendo ad id quod amat, quod odit excludat; cum enim in suo genere perfecte esse coeperit miser non erit.*

parcialmente, a história perdida por Adão. Porém, o homem só pode vislumbrar esta possibilidade porque *existe*, isto é, porque sua natureza não foi condenada a voltar ao nada.

*A harmonia da criação frente ao homem pecador*

Os primeiros homens foram criados dentro da Ordem onde formam um mosaico de perfeição com uma diversidade de outras criaturas, em geral, de natureza inferior à sua. Com vistas a manter a beleza de tal harmonia, uma postura óbvia seria eliminar aquele ser cuja existência macula a criação, no caso, o homem pecador. Com efeito, quando desejamos eliminar algum ser ou desejamos acrescentar perfeição ou diminuir essa perfeição ontologicamente falando, estamos assumindo uma prática que não cabe ao homem realizar desde o lugar que ocupa na Ordem. A criação em seu estado natural não tem necessidade que o façamos, tal labor está a encargo da Providência; buscar fazê-lo alterando a natureza criada, seria assumir uma função que não compete às possibilidades do homem. Neste sentido que quanto aos homens, mesmo que tenham nascido de natureza viciada e condenada, Deus por sua Providência “não cessa de animar e ordenar seus membros, dar vigor aos sentidos através do tempo com os alimentos adequados, pois julgou ser mais conveniente tirar bens dos males do que impedir todos os males”<sup>365</sup> (*Enc. XXVII, 8, tradução nossa*).

Agostinho entende que nosso lamento quanto à “imperfeição” percebida na criação, diz respeito à felicidade ou infelicidade dos homens (*De lib. arb.* III, 9, 25) e não necessariamente a harmonia dos corpos onde uns aparecem com beleza mais radiante do que outros. Justamente em tal dessemelhança que eles compõem a referida harmonia, ou seja, o homem vem a perceber a realidade como desorganizada e disforme, não porque ela o esteja em si mesma, mas porque ele o está em seu ser. Em virtude disto que ele não consegue estabelecer relações moralmente sadias com o mundo e termina tendo atitudes que não estão em conformidade com a Ordem.

---

<sup>365</sup> [texto latino]: *ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare. Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere.*

Isto ocorre, porque desde sua queda e punição o homem mergulha em um paradoxo que marca a formação de sua consciência moral. Trata-se da descoincidência entre o que o homem realmente “é” nesta realidade factual e o que vê que pode “vir a ser” ou o que “poderia ter sido”. A condição pecaminosa não passa de uma debilidade da natureza humana, um defeito da vontade que foi contraído de modo histórico e universal<sup>366</sup>. De tal modo tais propriedades se inscrustaram no gênero humano que não conseguimos mais reconhecer a identidade humana dissociada deste estado de ser. A concupiscência como marca indelével do pecado original, “define” a facticidade humana de tal modo que quaisquer possibilidades de ser da vontade, só podem ser concebidas ou como sua atualização ou como sua superação.

A reflexão agostiniana sobre a queda de Adão possui o caráter uma antropogenética no coração de sua metafísica. A degradação decorrente do pecado original afeta mediante a contaminação de natureza todo e qualquer indivíduo que comungue da natureza adâmica. Ao mesmo tempo em que isto faz correr o véu sombrio da decadência sobre o gênero humano, por outro lado, salvaguarda, no plano da justiça, o domínio próprio da atividade humana na Ordem confiado ao livre arbítrio da vontade. Na medida em que faz depender a perfeição do conjunto da qualidade da ação de um só par original em que se condensam as expressões das vontades humanas no tempo, em visão agostiniana, “o relato genesíaco insiste na intrínseca união entre o ser humano e a totalidade da Criação – afinal, na comunhão indissociável entre os humanos e o cosmos” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 242). Neste contexto o homem deixa de ser um mero espectador, para através da vontade, possuir o direito de intervenção na condução dos domínios da realidade que lhe estão disponíveis. Este é o ponto visceral do conceito de justiça que Agostinho postula em sua leitura da “alegoria da queda” – se o homem primordial, *primitus homo*, optou pela desobediência à lei eterna e assumiu na Ordem as

---

<sup>366</sup> Segundo Horn, Agostinho foi aquele que pela primeira vez apresentou o problema da debilidade moral em termos de uma “teoria psicanalítica”, sobretudo, através do conceito de vontade cindida. Nele, “Agostinho entende a indisponibilidade de determinados aspectos da própria personalidade como consequência do pecado e apresenta ela por intermédio da teoria do caráter cindido da vontade. Por outro lado, deve ser refletido que pertence às consequências da queda pelo pecado humano aceitas por Agostinho, não somente a indisponibilidade de certas partes da personalidade, mas, além disso, também casos externos de infelicidade ou o campo dos desvios políticos e sociais” (HORN, 2008, p. 157).

consequências de sua ação, pelo caráter intencional e expansivo de sua vontade na natureza, ele é o responsável pela qualidade do gênero humano na história<sup>367</sup>.

Na medida em que a vocação mais primitiva e elementar do homem é a multiplicação de si mesmo na Ordem, ao vivificar e efetivar suas potencialidades pelo livre exercício de sua racionalidade, a propagação de sua natureza viciosa se torna inevitável. Disto decorre que em Agostinho a formação de uma ideia de Bem Comum é indissociável de sua concepção de comunidade humana, a qual pressupõe o fundamento de um elemento metafísico e natural, a saber, a formação de uma coletividade no gênero humano para além da conveniência das ligações em nível político. Tal fundamento é encontrado no nível da “natureza” que viciada e castigada não é capaz de constituir organizações políticas justas em plenitude, apenas parciais<sup>368</sup>, a partir do que se pode afirmar que em Agostinho, a vontade humana ainda que seja livre quanto à diversidade de suas potencialidades, não o é em relação às condições de sua natureza.

Evidencia-se aqui um dos pontos mais polêmicos da controvérsia de Agostinho com o pelagianismo nas últimas décadas de sua vida. Embora ambos assumam o criacionismo como ponto de partida para sua ontologia, a metafísica agostiniana se diferencia em um elemento essencial – a qualidade da natureza humana. Na medida em que assume que há uma relação intrínseca da humanidade em seu conjunto com a individualidade de cada ser humano, para Agostinho a qualidade da ação de cada um passa a influir diretamente na formação temporal do Universo, incluindo nisto a ação de outros indivíduos humanos, ao passo que o

---

<sup>367</sup> Como interpreta Ricoeur (1988B, p. 277-278), na medida em que passa a dizer respeito ao nível da natureza, o pecado não se reduz unicamente a condição da consciência humana perante Deus, mas define a situação da existência humana frente a Deus; uma situação de miséria e fraqueza. Ao definir o homem em sua condição existencial, como pecador, o mal deixa de se reduzir a uma discussão reportada diretamente à culpabilidade individual, pois denuncia uma dimensão comunitária em que todos os homens estão incluídos coletivamente em uma espécie de solidariedade trans-histórica e trans-biológica que constitui a unidade metafísica do gênero humano, compreensível apenas parcialmente no declínio das vontades singulares.

<sup>368</sup> Este tema é tratado por Agostinho em (*De lib. arb.* I, 5, 12 – 6, 15) e mais amplamente em *De Civitate Dei* quando demonstra a insuficiência das instituições humanas para efetivar a verdadeira justiça. Fruto da consciência de pecadores, elas terminam corrompidas, exceto quando são purificadas pela *vera pietas* do cristianismo. Agostinho ainda trata deste tema, que floresce no contexto do saque de Roma e décadas seguintes em escritos como os que encontramos compilados em *Augustine Political Writings* e *De urbis excidio*. Comentam este amplamente Cotta (1960), Costa (2009) e Miranda Urbano (2013).

pelagianismo, de forma alguma aceita uma conexão entre a debilidade contraída historicamente pela vontade de Adão e o restante da humanidade.

O pelagianismo explica a má ação do homem como uma ausência de força na vontade, uma espécie de falta de personalidade, de fragilidade no domínio psicológico, a qual faz os indivíduos agirem à semelhança dos primeiros homens, dos quais não seríamos descendentes em nível profundo de natureza, ao contrário do que concebe Agostinho. Ele, contudo, percebe no âmbito factual e fenomênico da ação voluntária de cada homem, uma cisão e uma debilidade de vontade muito mais intensa do que qualquer limite que pudesse estar presente desde a origem humana na criação. Por isso, sua cosmovisão insere a vontade humana em uma dinâmica onde se compreende o mal numa dimensão bem mais abrangente do que uma simples decisão tomada pela fraqueza de um limite natural. Nisto se ancora o fundamento da visão de justiça que ele apresenta, na esteira da qual a noção de misericórdia defendida na “doutrina da Graça” e justaposta à “doutrina do pecado original”, supõe um tipo de debilidade, uma fraqueza da vontade humana, que é inadmissível para Pelágio<sup>369</sup>.

#### *A justiça divina à luz da “solução de Mônica”*

Para Agostinho seria não apenas injusto eliminar da Ordem os corpos menos radiantes, seria igualmente prejudicial para o esplendor de sua harmonia. Este mesmo raciocínio deve ser aplicado à realidade humana onde encontraremos uma diversidade na configuração das almas em razão de seu “estado moral”; umas são mais felizes e virtuosas outras menos. O pecado não é parte da Ordem, menos ainda é necessário para sua harmonia, as almas pecadoras sim, elas são necessárias enquanto seres criados que tem um *télos* a realizar na Ordem do universo. Logo, “a situação decadente do ser humano, e a perda de perfeições que dela decorre, são integradas, imediatamente, na ordem das coisas, executando a justiça divina” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 76). Mesmo que com a realidade de pecado esta harmonia tenha se tornado mais difícil, não foi abandonada, nem sua necessidade esquecida.

---

<sup>369</sup> Este tema será retomado no próximo capítulo quando trataremos das outras duas ações divinas sobre a humanidade pecadora depois do castigo, a saber: o advento da lei e o advento da graça.

Quando a felicidade está presente nos que não pecam, o universo é perfeito; e quando a infelicidade está presente nos que pecam, não é menos perfeito o universo. Contudo, dado que não faltam as próprias almas, que são infelizes quando pecam e felizes quando atuam na retidão, o universo é sempre pleno e perfeito em todas as naturezas. De fato, o pecado e o castigo dos pecados não são naturezas determinadas, mas afecções das naturezas que, no caso do pecado, são voluntárias e, no caso do castigo, são penais. Mas a afecção voluntária que se dá no pecado é disforme. Por conseguinte, acrescentam-lhe as afecções penais, para que aquela se ordene e se coloque num lugar onde tal modo de ser não seja disforme. Assim, ela é obrigada a adequar-se à beleza do universo, de modo que a pena retifique a disformidade do pecado<sup>370</sup> (*De lib. arb.* III, 9, 26).

A visão de justiça defendida no texto agostiniano mostra que a pena tem como finalidade não a vingança sobre o ser pecador, mas o cumprimento da justiça que mantém o homem, ainda que sob o jugo do castigo, integrado à Ordem e com a possibilidade de ter sua natureza restaurada. Este é o sentido da integração do mal expresso em *De Ordine* na “solução de Mônica”; não se trata de ver se o mal está dentro ou fora da Ordem, mas de assumir que o ser que “pratica” o mal, mas não é o mal, não precisa ser excluído da Ordem e pode ser recuperado nela, ou seja, em última análise o que é integrado à Ordem não é o mal em si, mas a criatura que pelo assentimento à sedução maligna teve sua natureza comprometida.

Quando o mal emergiu na realidade humana com o pecado de Adão Deus poderia não ter dado ao homem a possibilidade de regenerar seu ser já comprometido pelo pecado, o que não feriria sua onipotência, porém, ele o faz por misericórdia, e esta é a chave hermenêutica pela qual deve ser lido o desafio humano na história – conquistar a virtude no interior da alma. Por isso, diz Agostinho que “de modo algum pode acontecer que a perfeita justiça do Deus soberano e verdadeiro [...], abandone as ruínas dos pecadores que também devem ser reconduzidas à Ordem”<sup>371</sup> (*De lib. arb.* III, 10, 29). Na visão de Agostinho o homem pecou menos que o diabo na medida em que foi persuadido por ele e, ao ser castigado com a justa medida, ele toma consciência de sua mortalidade e dos

---

<sup>370</sup> [texto latino]: *Cum autem peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas. Quod autem ipsae non desunt animae quae uel peccantes sequitur miseria uel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus uniuersitas plena atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis. Sed uoluntaria quae in peccato fit turpis adfectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam ubi talem esse non turpe sit, et decori uniuersitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati.*

<sup>371</sup> [texto latino]: *Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et ueri perfecta iustitia [...], deserat etiam ordinandas ruínas peccatum.*

medos que dela provém, precisamente, de ser incomodado pelos seres que lhe são inferiores e pela incerteza das realidades futuras, assim pode ver-se necessitado da misericórdia divina, o primeiro passo para edificar a virtude em sua alma.

Situado em condição intermediária na criação, mesmo pecador o homem é necessário na Ordem, basicamente porque participa da realidade inteligível e porque sua *mens rationalis* se assemelha ao ser divino. Para Agostinho (*De div. quaest. Oct. 13*) tudo o que se realiza no mundo ou se realiza pela intervenção divina ou pela ação da vontade humana. Quando esta segunda age sobre a realidade criada sem conformidade com os princípios de justiça, é preciso que Deus intervenha de modo a garantir primeiramente a preservação da própria criação, depois para se fazer cumprir a justiça mediante o justo castigo segundo os “méritos” da própria alma racional. Neste sentido, diz Agostinho que

quando as coisas criadas superiores se deslizam até as inferiores, no que consiste todo o pecado e quando recebem o nome de mal, a força imita ao poder e a falácia a sabedoria, em troca, quando as coisas que se haviam deslizado remontam e voltam ao Bem, a magnanimidade imita o poder e a doutrina a Sabedoria<sup>372</sup> (*Contra Sec. 10*, tradução nossa).

Mesmo com a intervenção direta da vontade humana no mundo, nada no universo fica fora de seu lugar, exceto a alma que por mérito de suas próprias faltas termina colocada em condição inferior a que tinha quando criada, contudo, isto não quer dizer “deformidade” na criação, mas uma justa “reordenação” da realidade, por parte de Deus, de modo a preservar o bem criado (*De div. quaest. Oct. 27*).

Pelo caráter das relações que estabelece com os outros seres e pelo “poder” que tem a capacidade de exercer sobre eles, também do homem depende a estabilidade da Ordem na metafísica agostiniana (*De lib. arb. III, 11, 32*). Enquanto tem capacidade para compreender o que está inscrito na lei eterna, ele pode estabelecer, regular e direcionar conexões e relações das criaturas entre si, ou seja, completar, não substituir a ação que é própria da Providência. Esta função o homem exerce porque é dotado da alma racional, todavia, “não é pela sua própria soberania que a alma mantém unidas todas as coisas, mas quando se une à sabedoria de Deus e a obedece com plena devoção”<sup>373</sup> (*De lib. arb. III, 11, 33*). Em certo sentido,

<sup>372</sup> [texto latino]: *cum superiora ad inferiora declinant, ubi est omne peccatum et oirme quod dicitur malum, uis imitatur uirtutem et fallada sapientiam; cum uero ea, quae declinauerant, recurrunt et redeunt, magnanimitas uirtutem, doctrina sapientiam imitatur.*

<sup>373</sup> [texto latino]: *Nec tamen sua maiestate continet omnia, sed inhaerendo illius maiestati.*

esta constatação redundante em um “alargamento da culpa” do homem pecador, pois ele não é responsável unicamente pelo mal que aflige sua existência, também se torna culpado pelas consequências de seu pecado sobre os outros. Neste sentido, para Agostinho, a própria justiça entre os homens depende da preocupação de Deus com os assuntos humanos (*De div. quaest. Oct. 82*), nenhuma virtude se imprimiria na alma se não existisse a justiça imutável onde os justos encontram a integridade e que se manifesta para iluminar a mente dos sábios. Portanto, o mal que experimentamos na história “se reduz em parte a uma obra injusta e em parte a um castigo justo”<sup>374</sup> (*Contra Sec. 19*, tradução nossa).

Segundo Agostinho a corrupção da alma humana não acontece em função de suas relações com as outras criaturas, isto por um princípio básico de sua metafísica – um ser inferior ontologicamente não pode sobrepor-se a um ser superior, ao menos que este último o permita por livre vontade como ocorreu com Eva na tentação da serpente. Em suas relações intramundanas na condição do castigo o homem enfrenta um paradoxo: é superior ontologicamente às outras criaturas e ao seu apelo, porém, sua vontade demonstra-se fraca e sua inteligência débil, por isso, nem sempre suas relações seguem o horizonte indicado na lei. De qualquer modo sua natureza “não pode ser corrompida por outra mais fraca, se não o quiser. Contudo, se o quiser, começa primeiro a corromper-se pelo seu próprio vício, antes de o ser pelo alheio”<sup>375</sup> (*De lib. arb. III, 14, 39*). Recai, portanto, sobre sua própria vontade a responsabilidade pelas relações deficientes que estabelece, elas continuam a comprometer sua recuperação e a perpetuar o estado de pecado.

Com o pecado e o cultivo do vício na alma, o homem faz desfalecer a realidade de seu ser. Concebido sob a égide de um princípio formal cuja origem remonta à inteligência divina, a natureza humana torna-se viciosa, quanto mais a prática humana se afasta de sua forma. Ela funciona como um “imperativo” quanto ao nosso modo de ser. Por ignorância e pela incapacidade de se desvencilhar dos apelos das paixões, o homem termina abrindo um fosso entre sua prática e o “dever ser” inscrito em sua forma, por isso, é censurado com justiça e quem o faz “vê a arte pela qual foram feitas [...]”. Consideres se censuras com justiça aquilo que é como

---

<sup>374</sup> [texto latino]: *partim quod iniuste facit, partim quod iuste patitur.*

<sup>375</sup> [texto latino]: *Nam quaecumque natura cum uitio ad eam quae sine uitio est ut corrumpat accedit, eo ipso non aequalis accedit, sed infirmior uitio suo.*

deveria ser [...], certamente o fazes com justiça, quando censuras aquilo que não é como deveria ser”<sup>376</sup> (*De lib. arb.* III, 15, 42).

O “dever ser” é explicitado pela lei eterna; numa perspectiva deontológica ela rege os seres criados no mundo, não é uma criação do homem, pois ele é metafisicamente menor do que ela; o pecado consistiu exatamente na soberba humana de julgar-se capaz de produzir para si mesmo sua lei. Em visão agostiniana ela precede a criação do homem e serve como fundamento de sua ação livre, portanto, “aquilo que com justiça é censurado, seja censurado porque não é tal como devia ser”<sup>377</sup> (*De lib. arb.* III, 15, 43). Na forma humana não está pressuposto que o homem tenha condições de “criar” para si e para seus congêneres uma lei superior por ser racional, ao contrário, por ser racional, ele pode compreender a lei que lhes sobrepõem e, por ela, agir com retidão.

Segundo Mann (2006, p. 47) com o castigo os homens perderam o nível de intimidade noética que possuíam com Deus, todavia, a alma permaneceu com a capacidade de cultivar a si mesma e de pelo esforço de sua piedade adquirir as virtudes que lhe libertam dos tormentos e aflições decorrentes do castigo. Neste sentido, seu limite e sua ignorância têm um sentido educativo do ponto de vista moral, pois servem como exortação para que a alma progrida na sabedoria e queira a redenção. Este é o sentido pelo qual segundo o autor Deus permite que justos venham a sofrer (*De div. quaest. Oct.* 82), porque assim está disposta a Ordem e para nela progredir ele precisa submeter-se ao longo caminho de redenção de todos os homens.

#### *O sentido da vida moral – a redenção do homem*

Em Agostinho a memória é um fator decisivo no processo de redenção do ser pecador, tanto em nível subjetivo quanto coletivo. Nos textos bíblicos, há uma narrativa do passado que permite à inteligência abordar questões fundamentais da natureza humana. A compreensão da história metafísica em que está inserido ajuda o homem a viver melhor seu presente com virtude e projetar seu futuro. Mergulhando na narrativa da queda adâmica, Agostinho não vislumbra apenas a compreensão de um passado em que tem origem a trágica história do gênero

---

<sup>376</sup> [texto latino]: *Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia [...]. Utrum recte uituperes quod ita est sicuti esse debuit [...], sed utique quod non ita est ut debuit.*

<sup>377</sup> [texto latino]: *quiquid recte uituperatur ideo uituperatur quia non ita est ut esse debuit.*

humano, mas os elementos que lhe ajudam a compreender aquilo que de forma obscura se manifesta em sua alma para, a partir daí, “orientar os meus passos para aquilo que hei de vir a ser, conduzido pela misericórdia de meu Criador”<sup>378</sup> (*De lib. arb.* III, 21, 61). O passado deixa de ser-lhe um peso a carregar, pois nele compreendo quem sou, quem deveria ser e, sobretudo, quem posso ser. Por isso, “mais do que o modo como foi propagada a descendência do primeiro homem, deve-se investigar antes o estado em que o ser humano foi criado”<sup>379</sup> (*De lib. arb.* III, 24, 71).

Para Agostinho quanto mais compreende a Ordem, mais a alma se capacita para viver na Sabedoria, contudo, diante da incapacidade da inteligência de progredir neste processo, a revelação se torna a “instância mediadora” pela qual o homem pode rever sua história desde seu fundamento que é a relação com Deus. Ao mesmo tempo em que lhe descortinam a Sabedoria, os textos bíblicos abrem à inteligência aquele foro que lhe permanecia inacessível. Desse modo, ao contemplar a Sabedoria pela mediação destas narrativas, o homem termina contemplando a si mesmo, e quanto mais desvela a Verdade mais se torna presente à sua própria mente. Segundo Agostinho a felicidade está na alma como a saúde no corpo, assim como esta necessita de uma série de prescrições para não ser perdida, da mesma forma aquela necessita que o homem permaneça fiel aos princípios de justiça que sustentam a criação. Todavia, na medida em que desobedeceu aos preceitos, o homem necessita agora de preceitos para recuperá-la, logo, ao contemplar a Sabedoria divina “o homem ainda agora está obedecendo ao médico, no entanto, não sofre apenas pela enfermidade não curada, mas também pelo tratamento”<sup>380</sup> (*De div. quaest. Oct.* 82, tradução nossa). Assim, o sofrimento decorrente do castigo é justamente disposto por Deus na Ordem das coisas, para que experimentando a corrupção como consequência de seu pecado, o homem perceba o bem que perdeu. Assim, que “a corrupção voluntária se transforma, por juízo divino, em uma corrupção punitiva”<sup>381</sup> (*Contra Epis. Fund.* 39, tradução nossa).

<sup>378</sup> [texto latino]: *sed in id quod futurus sum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei.*

<sup>379</sup> [texto latino]: *Quapropter ipse primus homo qualis factus sit magis quaerendum est quam quo modo eius posteritas propagata sit.*

<sup>380</sup> [texto latino]: *unde fit ut homo, quamvis iam obtemperans medico, patiatur tamen adhuc dolores, non solum de ipso morbo mundum sanato, verum etiam de adiutorio medicinae.*

<sup>381</sup> [texto latino]: *Voluntariae autem corruptioni addi iudicio diuino poenalem corruptionem.*

O sofrimento na ótica agostiniana é uma forma de *admitio*, ou seja, um tipo de pedagogia divina cujo fim é despertar a consciência humana lhe recordando que a dimensão mais primitiva de sua vontade é a felicidade. Quando o sofrimento se registra no plano do *vivere*, faz ver que a natureza desordenada está ao alcance e pode ser tomada como ponto de partida da necessidade de conversão, ao passo que em nível psicológico, revela à consciência a indigência ontológica do homem disposto fora de seu lugar natural na Ordem, todavia, manifesta igualmente que a forma humana em sua condição mais elementar é sempre direcionada à posse do Bem supremo. Seja revelando a situação de decadência do homem na escala dos seres ou a cisão interior de sua vontade, o sofrimento se torna instrumento da Providência.

Mesmo que Agostinho remonte a origem do sofrimento humano ao castigo de Deus sobre o pecado, a responsabilidade por sua existência e extensão não pode deixar de ser inculcada primária e especialmente ao homem. Agostinho reitera repetidas vezes que o castigo é fruto de sua desobediência, portanto, é à decisão de cada homem no exercício de sua liberdade que se deve reportar a “culpa” do sofrimento que experimentamos na história. Assim, a concepção de justiça em sua obra situa-se bastante próxima do princípio clássico que reza acerca da distribuição equânime de castigos e prêmios às criaturas, porém, após aprofundar-se na teodiceia do pecado original e em suas consequências sobre a história humana, Agostinho passa a articular profundamente a ideia de justiça com sua noção de *ordo rerum*. Entende que desobedecendo ao preceito que foi colocado de forma justa pelo ser divino, o homem rejeitou o bem que decorria de seu cumprimento. Esta lei fixada na Ordem é compreendida no máximo sentido de sua imanência, ou seja, a cada decisão da vontade lhe acompanha a devida concretização do que se enuncia no preceito em relação à sua matéria. De fato, cada ser livre tem o que quer, e não seria justo que se atribuísse a um dado ser humano uma situação ontológica diferente da que ele livremente escolheu. A decisão da vontade humana não é um elemento indiferente no transcurso do tempo, tampouco é por ele condicionado, é decisiva e participa da configuração da criação nele.

O homem não experimenta a corrupção em seu ser “mais do que é permitido por Deus. E Ele permite quanto julga conforme a ordem e a justiça segundo a

hierarquia dos seres e a condição das almas”<sup>382</sup> (*Contra Epis. Fund.* 41, tradução nossa). O mal que se manifesta no espírito humano tem a forma do peso da culpa que deriva da pena decorrente do castigo <sup>383</sup>. A inquietação que assola o coração humano na história é também fruto da angústia para que a pena que marca sua consciência seja eliminada (*De Vera Rel.* XII, 25). Isto ocorrerá unicamente quando o próprio pecado for eliminado da realidade humana e com ele o mal, todavia, tal aspiração não compete ao homem nesta história, apenas em sua consumação<sup>384</sup>. Tratar-se-ia de uma condição semelhante à originária, quando a alma terá novamente capacidade para se dominar e gerir suas relações através de seu corpo sem ser dominada por ele como ocorre agora (*De Vera Rel.* XXIII, 44).

Esta realidade perdida por Adão é a meta de toda vida moral segundo Agostinho – viver novamente em uma condição onde a beleza da criação possa manifestar-se em sua integridade. Trata-se da “realidade celeste”, fruto basicamente de três coisas a se realizarem no transcorrer do tempo: “a condenação dos pecadores; a provação dos justos e a perfeição dos bem aventurados”<sup>385</sup> (*De Vera Rel.* XXIII, 44). O percurso de redenção do homem é visto por Agostinho como o processo de gestação de uma nova humanidade. Diferente da que caiu no Éden, ela é fruto de um árduo e longo processo de reconquista da virtude, por isso, sua vontade é afirmada diante de uma gama de tentações a que está sujeito o homem no mundo. Do mesmo modo, sua consciência é amadurecida no aprendizado que

---

<sup>382</sup> [texto latino]: *Non tollit, nisi ubi permittit deus; ibi autem permittit, ubi ordinatissimum et iustissimum iudicat pro rerum gradibus et pro meritis animarum.*

<sup>383</sup> Sobre isto ele diz ainda: “A esses, o Pai que vê no secreto interior, coroará secretamente. Parece ser rara essa categoria de homens, mas exemplos não faltam [...]. assim, a divina Providência vale-se de toda categoria de homens e de situações para curar as almas e formar um povo espiritual” [texto latino]: *Hos coronat in oculo Pater, in oculo videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt [...]. Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritualis populi, utitur divina Providentia.* (*De Vera Rel.* VI, 11).

<sup>384</sup> A consumação desta história se dá no que Agostinho chama de “vida celeste”, onde a carne está sem pecado. Ali “a humanidade terá passado do primeiro estado de Adão, ser capaz de pecar (*posse peccare*) e igualmente não pecar (*posse non peccare*), passando pelo estado decaído de Adão, não ser capaz de não pecar (*non posse non peccare*), e chegando à posse de um grau maior de liberdade do que Adão algum dia teve, não ser capaz de pecar (*non posse peccare*) – não porque a vontade não seja livre, mas porque a vontade será tão mais livre que liberta do prazer de pecar” (FREDRIKSEN, 2014, p. 144).

<sup>385</sup> [texto latino]: *damnationem peccatorum; exercitationem iustorum; perfectionem beatorum.*

realiza superando a ignorância e redescobrimdo, em si mesma, a vida em liberdade que perdeu por soberba, e que recuperará pela graça.

Este “homem novo” origina-se do “homem velho” pela ação da graça de Deus. Enquanto um vai nascendo o outro vai morrendo, porém, no processo inverso ao que ocorreu após a queda, onde o ser do homem foi tomado pelo mal e pelas consequências do pecado. Agora ele vai sendo recuperado pela virtude e pela graça, e na mesma medida o mal vai enfraquecendo em seu interior até que não reste vestígio algum. Isto ocorre primordialmente na interioridade de cada homem, mas pode ser vislumbrado na comunidade social onde os justos vão progressivamente se diferenciando dos pecadores<sup>386</sup>. Segundo Agostinho (*De Vera Rel.* XXVI, 48-49) tal percurso é realizado sob a guarnição da Divina Providência, e compreende as seguintes etapas que correspondem ao amadurecimento da virtude na alma humana, em consonância com as diversas etapas de crescimento da existência:

1ª Idade: corresponde à prioridade que o homem tende a dar ao cuidado com o corpo.

2ª Idade: quando o homem atinge o nível da natureza procriativa e início da formação de uma consciência madura.

3ª Idade: compete a fase adulta quando o homem condições de participação na vida pública e desenvolve a consciência das leis sociais.

4ª Idade: é a da sobriedade e da paz, quando pelo desenvolvimento da inteligência, o homem atinge a maturidade existencial do sábio.

5ª Idade: é o tempo do desgaste da condição corporal, da degeneração e do cumprimento de sua atividade no tempo.

Para qualquer grande intelectual do mundo antigo este programa da vida corresponderia ao caminho perfeito do homem que atinge a sabedoria pela maturidade de suas faculdades e pelo crescimento de sua inteligência. Contudo, o Agostinho convertido vê algo mais no desenvolvimento moral do homem; não nega a veracidade das etapas enunciadas acima, mas vê sob elas a realidade de uma

---

<sup>386</sup> Sob este horizonte que Agostinho irá desenvolver a distinção entre os habitantes da cidade terrestre e da cidade celeste em *De Civitate Dei*. Ambos nascem da mesma origem – o gênero humano pecador, porém, se distinguem por sua virtude e, sobretudo, por seu destino. Segundo o autor ao homem é impossível ter clareza de tal distinção, somente Deus como ser superior que habita a intimidade mais recôndita de cada homem sabe distinguir quem pertence a cada cidade e de que forma amadurece em seu percurso temporal, a nós restam apenas parcos sinais.

humanidade decaída, marcada pelo pecado original e sofrendo as consequências de seu castigo. Assim, diferentemente do que se enuncia na tradição humanista do mundo helênico e romano<sup>387</sup>, para Agostinho a formação da alma se confunde com sua salvação, isto é, com a redenção de uma realidade maculada. Portanto, o percurso humano no tempo mais do que um progresso, representa a recuperação de uma identidade perdida e a restauração da relação do homem com o fundamento de seu ser – Deus. Neste sentido, que à luz da ação da Providência Divina, ele concebe as etapas da formação humana da seguinte forma:

1ª Idade: é o tempo em que o homem vive de exemplos, é dependente de outros seres para obter discernimento sobre o que é certo e errado.

2ª Idade: quando ele começa a esquecer-se dos reflexos meramente sensoriais sobre os sentidos e passa a sentir sua alma tendendo ao divino. Inicia-se aqui a formação de sua consciência livre.

3ª Idade: o homem já não vive bem apenas por obrigação, mas tornando-se consciente de sua condição humana, ele começa a unir o corpo ao espírito, configurando o primeiro ao segundo (é a idade da liberdade).

4ª Idade: é a idade do aprofundamento interior quando ele conhece a si mesmo, sua alma, toma consciência de seus limites e percebe a necessidade da sua alma prostrar-se a Deus.

5ª Idade: quando ele experimenta a tranquilidade espiritual e a sobriedade dos sábios, é o nível da maturidade intelectual, quando o apelo das paixões ainda que intenso, encontra a *mens rationalis* em uma condição mais fortalecida.

6ª Idade: é quando ocorre a transformação total da vida humana em espiritual, na superação dos limites e das agruras desta realidade temporal.

7ª Idade é também vivida unicamente na “vida celeste” e diz respeito ao repouso na paz e a beatitude.

Este processo é descrito e aprofundado por Agostinho pela primeira vez em *De Quantitate anima*<sup>388</sup> e retomado em outras obras como *De Civitate Dei*<sup>389</sup>. As etapas aqui descritas não correspondem exatamente às idades biológicas do crescimento humano, mas à situação em que o homem se encontra em relação ao

<sup>387</sup> Sobre a educação “humanística” das escolas greco-romanas, especialmente no período tardo antigo, destaca-se a obra de Jaeger (2003).

<sup>388</sup> Sobre este ponto ver Streffling (2014).

<sup>389</sup> Sobre este ponto ver (*De Civ. Dei* XII, 4-9) e (*De Cat. rud.* XII, 39).

encontro com sua condição sem pecado e próximo a Deus novamente. Assim, no sentido que antes designava o termo sábio, aparece em sua obra o uso termo “justo” (*iustorum*), isto é, aquele que na virtude reconhece não a força, mas a miséria de sua condição, que se vê necessitado da ajuda divina para que as potencialidades de sua alma possam ser levadas a termo, que não vê na fuga do mundo criado a perspectiva de atingir o nível da contemplação, mas na melhor e mais virtuosa relação com ele o horizonte da felicidade. Desse modo, que Agostinho transforma a vida moral em uma “prática religiosa”, sem abandonar os elementos das narrativas que lhe nutriam o pensamento desde Cassiciaco; ele aprofunda-os e alarga-os com o que recolhera em seu estudo da revelação bíblica. Nela ele encontra a “segurança” de que necessitara antes de 386, conforme manifesta na percepção que passa a ter do texto bíblico ao compará-lo com a sabedoria dos platônicos.

Com grande sofreguidão, lancei mão do venerável estilo do teu espírito e, sobretudo, do apóstolo Paulo, e desapareceram aquelas questões, nas quais durante algum tempo pareceu que ele se contradizia a si mesmo [...], e revelou-se-me um só rosto dos castos discursos, e aprendi a exultar com temor. E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça [...]. Uma coisa é ver, do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela, e esforçar-se, em vão, por lugares ínvios, cercando-nos em volta e armando emboscadas os desertores fugitivos com o seu príncipe, leão e dragão, outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado do celeste governante<sup>390</sup> (*Conf. VII, 21, 27*).

É importante demarcar algumas diferenças pontuais que o pensamento agostiniano apresenta após sua leitura dos textos bíblicos em relação à cultura greco-romana, especialmente ao platonismo. (1) Primeiro a presença de Deus como ser pessoal e diretamente implicado na formação da consciência moral do homem; (2) depois a compatibilização da ideia de uma natureza humana decaída com a perspectiva de que a realidade do mundo é boa; (3) a ideia de que o fato de habitar neste mundo não corresponde para o homem um castigo, mas uma razão de ser, o castigo é fruto de sua forma de habitar no mundo, não do mundo em si. (4) Por fim, a ideia de que a redenção da natureza humana não depende apenas de seus esforços e méritos, mas da misericórdia e benevolência de Deus.

<sup>390</sup> [texto latino]: *Itaque avidissime arripui venerabilem stilum Spiritus tui et praeceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversan [...], et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici. Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici [...]. Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelesti imperatoris munitam.*

Segundo Agostinho a natureza da alma humana, ainda que débil, não deixou de possuir a capacidade de adquirir as virtudes que a libertam dos tormentos da dificuldade e da cegueira, isto é, do pecado que escravizou seu corpo e dominou sua mente. Para tanto, precisa consentir que “a ignorância e a dificuldade não serão para as almas que nascem apenas uma punição do pecado, mas uma exortação a que progridam e um começo de perfeição”<sup>391</sup> (*De lib. arb.* III, 20, 56). Isto o leva a concluir que “embora tenha nascido em estado de ignorância e dificuldade, nenhuma necessidade a constrange a permanecer na condição em que nasceu”<sup>392</sup> (*De lib. arb.* III, 20, 56). Para sair dela, porém, ele precisa da ajuda de Deus.

---

<sup>391</sup> [texto latino]: *non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium.*

<sup>392</sup> [texto latino]: *Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est aliqua necessitate comprimitur.*

## Capítulo IV – A justiça divina na economia da graça: a redenção humana

Ao assumir o pecado original como fonte de uma “mácula” cujas consequências afetam profundamente o modo de ser da natureza humana, Agostinho passa a tratar não apenas dos “motivos” que movem o homem a fazer o mal, mas também daqueles que lhe impedem de fazer o bem, a saber, a fragilidade moral que impera em sua natureza<sup>393</sup>. O ato injusto de Adão e o justo castigo que lhe sobreveio, geraram tal nível de ignorância no plano da inteligência e de fraqueza no plano da vontade, que o aferimento da qualidade da ação moral do homem sábio (justo), passa a se dar não apenas pela justiça que ele *pode* praticar, mas, especialmente, pela virtude que ele *consegue* realizar, ou ainda, pelo vício e pela injustiça que ele consegue evitar. Em certo sentido, significa explicar como além de evitar o mal que fazemos, podemos superar o mal com o qual sofremos em nossa natureza e que se manifesta na alma quando agimos. Trata-se de um tipo de mal que mais tarde Nabert (1977, p. 140) classifica como inscrito numa contradição mais radical do que o válido e o inválido, algo que se traduz num dilaceramento interior que transcende o simples cumprimento do dever por si mesmo.

A primeira consequência do castigo dado a Adão é a “perda da graça”, isto é, da proteção de que ele gozava, pela qual Deus participaria de seu percurso à vida espiritual. Desta feita, dado seu assentimento à tentação do mal, foi possível a

---

<sup>393</sup> Comenta Ricouer (2014, p. 469) que com o conceito de pecado original temos a explicação de um mal cometido e pelo qual sofremos, que se não é imemorial, ao menos remete a um tipo de passado que ultrapassa o âmbito de nossas lembranças e da história em nível empírico. Este conceito aparece de forma elaborada pela primeira vez no Ocidente latino em *Ad Simplicianum*. Segundo Dodaro (2014, p. 115) Agostinho apresenta aqui uma virada em seu pensamento, não apenas em sua forma de compreender “o problema do mal” agora não mais restrito à defecção de uma autodeliberação da vontade, mas, também, outra compreensão acerca da natureza humana, com acento em sua condição maculada, o que abre espaço na referida obra para sua conceituação da lei de um ponto de vista moral, bem como, antropológico, referindo-se ao modo de ser da natureza em pecado.

formação na natureza humana da “lei do pecado”<sup>394</sup>. Os movimentos corporais começaram a manifestar certa autonomia em relação à razão, subserviência às pulsões da libido, sentimento de vergonha em relação à nudez, ou seja, uma clara confusão da razão em relação à própria natureza (*De Civ. Dei*, XIV, 17). A ausência desta graça tornou a natureza adâmica frágil e fortemente vulnerável ao mal diante da experiência da pena recebida. Pode-se dizer que a rejeição que Adão opera em relação a Deus na desobediência à sua Lei, redundou-lhe em uma condição onde ele está, enquanto indivíduo, solitário ante a tentação do mal que experimenta sobremaneira em sua natureza fragilizada. Neste contexto, a descrição que Agostinho realiza do pecado, passa a ser ao mesmo tempo a descrição do sofrimento experimentado na alma em que ele se produz<sup>395</sup>. Semelhante sofrimento consiste *latu sensu* na perda da plena liberdade de que gozavam os primeiros homens e, por conseguinte, de sua capacidade de praticar a virtude no exercício de seu livre arbítrio.

No plano do ser (na criação) tínhamos a justiça como fruto da ação livre do homem em conformidade com a Ordem e com a cooperação de Deus, o que se consumaria na vida espiritual prometida a Adão. Neste estado de inocência o homem possuía perfeita liberdade, tomando suas decisões sem nenhum tipo de pressão ou apelo desordenado de paixões, recebeu apenas uma sugestão que poderia ter sido facilmente negada por ele. Cometido o pecado sua natureza se transforma: a culpa se assenhora de sua vontade seguida de uma inclinação ao mundo sensível, o que é robustecido pelos seguidos pecados e se torna o que Capañaga (1956C, p. 127) chama de *pondus naturae*, um peso contrário às suas inclinações originárias. A liberdade é debilitada e estando orientada para valores injustos, a saber, egocêntricos, é diminuída, restando ao livre arbítrio a capacidade de cooperar com a graça, mas não de cumprir os preceitos da lei eterna sem ela.

---

<sup>394</sup> Explica Gracioso que “a lei do pecado que se faz presente na realidade humana é resultado tanto do pecado de Adão presente na origem da humanidade, mas também do hábito criado pela repetição dos pecados pessoais” (GRACIOSO, 2014, p. 20).

<sup>395</sup> É importante entender o horizonte em que é compreendido o castigo a Adão no pensamento de Agostinho. Ele é visto como correção. Não se trata de uma simples punição, mas do cumprimento da justiça que torna possível a salvação do homem. Neste sentido, comenta Capañaga que em Agostinho “a correção é um meio para recuperar a perseverança, pois ela reconstrói a graça que muitos perderam. Ora perseverem ou a recuperem com a correção, deve-se sempre dar graças à misericórdia de Deus que os assiste com o auxílio, como o que recebeu em seu primeiro estado” (CAPAÑAGA, 1956C, p. 124, tradução nossa).

Há, portanto, o nível da liberdade inocente do homem que pecou e a liberdade do homem em busca da redenção, aquele cuja vontade perdeu o domínio sobre os sentimentos e as paixões, que conserva a capacidade do consentimento em suas decisões, mas que para ser justo precisa de uma liberdade que está aquém de suas capacidades; ela precisa vir de Deus. Temos, então, a justiça que se realiza na pena dada como castigo à transgressão da referida Ordem; a que se vislumbra no sofrimento experimentado pela humanidade pecadora na história; e, por fim, Agostinho apresenta a justiça como justificação, consumada no perdão que restaura a liberdade da natureza humana para agir na virtude, sem o que lhe resta sua definitiva condenação<sup>396</sup>.

O que distingue o pensamento moral de Agostinho neste terceiro estágio é que o destino do homem, isto é, a realidade que a ele chegará ao término de sua existência histórica, não depende unicamente dele, ou seja, das forças de sua alma no exercício do livre arbítrio. O homem não pode justificar-se, é Deus que lhe justifica dando-lhe a graça que recupera sua natureza e lhe torna novamente capaz de agir com virtude. Ainda que suponha o assentimento da vontade à graça (*De perf. iust. hom.* IV, 10) é a ação de Deus que efetua a justiça na realidade humana<sup>397</sup>.

---

<sup>396</sup> Comenta Rist (2000, p. 272) que no agostianismo desde que somos culpados, somos todos punidos. Portanto, se a punição é justa, então é um bem ser punido, simplesmente porque isto é justo. Além disso, evita que nos acostumemos a reproduzir o pecado. Ela é, então, “amplamente uma purificação ou retribuição, ou ainda uma combinação das duas, e num mundo governado por um Deus justo, isto não é outra coisa do que um pontual e merecido sofrimento” (RIST, 2000, p. 274, tradução nossa).

<sup>397</sup> Emerge aqui aquele que a nosso ver é o tema mais controverso e polêmico do pensamento agostiniano – a predestinação. Ele aparece em diversos pontos da obra de Agostinho, com maior acento naquelas que competem ao período da segunda controvérsia pelagiana (420-430), e segundo Brown (2011, p. 498) se encaixa bem no universo reflexivo da religiosidade norteafricana dos séc. IV-V. Como todo pensamento cristão acerca da predestinação, Agostinho deve os princípios de sua fundamentação ao Novo Testamento, especialmente a Paulo em (Rm 8, 23-30), (Ef 1, 3-14), (2Tm 1,9) e (1Cor. 4,7), onde o tema da responsabilidade individual está estritamente misturado às noções de eleição e predestinação. Para Agostinho a humanidade perde o *status* de liberdade que possuía em Adão assim como a condição de poder salvar sozinha sua natureza após a desobediência do primeiro homem. *Stricto sensu*, partindo do pressuposto de que a humanidade consiste em uma *massa damnata*, a predestinação diz respeito à escolha por parte de Deus daqueles poucos que serão salvos de sua fatal condenação. Tal escolha se realiza fora do tempo, num julgamento que se dá a partir de uma ciência que é própria de Deus e imperscrutável à razão humana (*De cor. et gratia* VII, 17; *De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 16). Agostinho afirma que esta escolha acontece na forma de uma “eleição” sob critérios que somente Deus, que possui a onisciência de nossas ações e intenções, pode avaliar (*Serm.* XXII; CXI). Porém, mais do que na presciência das ações a predestinação agostiniana se situa no eterno julgamento de Deus sobre a humanidade decaída. Há que se ressaltar que não encontramos nestes textos de Agostinho qualquer menção à ideia de uma predestinação ao pecado, este continua a ser de estrita responsabilidade do indivíduo humano, a predestinação compete apenas à possibilidade de salvação do homem. Comentadores como Grossi (2009, p. 196)

Ainda que não deixe de ser uma realização do homem, a justiça pressupõe uma obra divina, a presença de um dom de Deus na realidade humana. Tanto a graça que protegia a natureza imaculada dos primeiros homens, quanto a graça que atua na redenção de nossa natureza, são uma ação sobrenatural de Deus sobre a natureza criada; de nenhuma forma a graça está inscrita na Ordem natural do ser, ela é fruto da autodeliberação divina que atua sobre a realidade humana.

Conforme Lopez (1956, p. 677), é este protagonismo do divino que marca sobremaneira a interpretação de Agostinho acerca da Lei. Ele entendera que a Lei indica o caminho da virtude, faz com que o homem consiga superar em parte a ignorância que lhe adveio da pena e tenha consciência do que é moralmente certo, mas, também do quanto sua natureza está distante da justiça. Neste sentido, a Lei faz com que o homem experimente o alto grau de fraqueza de sua natureza, e, ao mesmo tempo, sua impotência para recuperá-la e torná-la capaz de realizar prontamente o que lhe é ensinado como certo. Em última análise, Agostinho tem claro que a razão e a vontade não tem a capacidade de sozinhas conduzir a existência humana numa vida de justiça como ele chega a projetar, por exemplo, ao final de *De Ordine*.

Há um ponto, dentre outros, que é decisivo nesta reformulação de perspectiva ocorrida no pensamento agostiniano – a leitura de Paulo. Brown (2011,

---

afirmam ser este um conceito de contornos “irracionais”, na medida em que depende em ampla medida de uma relação mística para ser compreendido. Comenta Rist (2000, p. 270), que ainda que o intento de Deus seja a salvação de todos os homens, ela não é possível em Agostinho, porque há na intenção do homem um nível de culpa que lhe condena e que escapa à sua direta compreensão. Agostinho diz que a despeito dos poucos sinais da eleição (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 22), não nos cabe classificar quem pertence à comunidade dos eleitos, apenas buscar perseverar ao máximo na virtude e na oração. Sua maior intenção era deixar claro que a ação da graça de Deus não dependia de ações meritórias, ao contrário, era propedêutica a elas, delimitando assim a fronteira exata entre seu catolicismo e a pregação pelagiana.

Cary (2008A, p. 163) defende que na predestinação agostiniana há a confluência dos conceitos de onisciência e livre escolha com a ideia judaica de eleição, fortemente desenvolvida posteriormente pela vertente protestante de interpretação do texto agostiniano. Como demonstra Levering (2013), por razões já citadas, foi de fato no âmbito da Teologia, tanto católica como protestante, que a predestinação se tornou um tema de primeira ordem no plano do pensamento moral no Ocidente. Ainda que a reflexão filosófica possa compreendê-lo especialmente no plano de seus efeitos práticos na vida moral, ela esbarra em limites colocados pelo próprio texto de Agostinho. Apesar desta repercussão não encontramos no texto agostiniano uma ampla preocupação com este tema, sobretudo, em seus escritos pastorais, ocorrendo de em alguns momentos como em (*De Pred. sanc.* 16) e (*Persev.* 58) Agostinho classificá-la como um tema de menor importância, recomendando inclusive que não fosse abordado publicamente por quem não tivesse a maturidade suficiente para compreendê-lo.

p. 186) afirma que as últimas décadas do quinto século no Ocidente latino podem ser classificadas como “as décadas de Paulo”, dado o interesse inclusive de grandes intelectuais platônicos como Mario Vitorino no pensamento do “Apóstolo dos gentios”. Agostinho já conhecera Paulo antes, todavia, o interpretara sob o viés platônico da busca por uma ascensão espiritual, onde a renovação do homem interior suplantaria a decadência do homem exterior, em outras palavras, concebia a vida espiritual como uma ascensão vertical a um derradeiro e definitivo estágio de contemplação da Verdade a se consumir na superação desta vida<sup>398</sup>. Também em razão deste contexto Gaumer (2010, p. 164) afirma ser a graça o problema teórico por excelência do pensamento norte africano no século V.

Segundo Brown (2011, p. 186-187), nas décadas em que o problema da graça e do pecado na natureza se tornam seus problemas de primeira hora (400-430), o que lhe salta aos olhos em Paulo é a descrição de uma permanente tensão da “carne contra o espírito”, a partir do que ele entende o problema do pecado na natureza humana sob o horizonte de uma mudança dos estados de consciência: (a) do desconhecimento do pecado antes da Lei; (b) do reconhecimento e da tensão entre bem e mal na Lei; (c) da profunda dependência de Deus para sua libertação na graça. Não significa que sua esperança de progresso espiritual tenha sido suplantada, porém, ela agora depende muito mais da vontade de Deus e de sua misericórdia do que do esforço humano. Segundo Martín Perez (1959, p. 02) o que Agostinho encontra em Paulo não é uma negação do sentido da Lei moral, mas uma nova compreensão dela que considera a situação humana em quatro níveis diferentes, a saber: antes da Lei, sob a Lei, sob a graça e no descanso eterno<sup>399</sup>.

Enquanto no platonismo, que não deixou de exercer forte influência no pensamento de Agostinho (CARY, 2008A, p. 26), temos a exigência da pureza de um olho contemplativo, onde a alma em sua intimidade demonstra-se capaz de ser

---

<sup>398</sup> Esta perspectiva pode ser bem visualizada no pensamento de Agostinho quando tomamos, entre outros escritos (*De quant. ani.* XXXIII, 76). Porém, segundo Cary (2008A, p. 35) necessariamente Agostinho lê Paulo e outros textos bíblicos à luz do platonismo que lhe ajuda amplamente a desenvolver seu conceito de graça como um fenômeno da interioridade.

<sup>399</sup> Capañaga diz que “São Paulo ofereceu ao Doutor da Graça três coisas, sobretudo: o exemplo de uma conversão sobrenatural, argumento e maravilha do poder e misericórdia de Deus; a psicologia do homem decaído e acabrunhado sobre o peso da lei, e a doutrina da graça exposta em fórmulas fulgurantes” (CAPAÑAGA, 1956, p. 13, tradução nossa).

associada com a Verdade; no agostinianismo, vemos uma aspiração à semelhante contemplação que não deixava de reconhecer a formosura da pátria aspirada, contudo, reconhecia que ela estava depois de um caminho cheio de cóleras, e que o barco a transportar esta alma estava encalhado nas areias da carne<sup>400</sup>. A alma humana precisava, portanto, *ser abraçada* por Deus, não apenas para chegar ao fim enunciado, mas especialmente para realizar a travessia a ele.

Esta necessidade da ação de Deus na salvação do homem pela cura de sua alma é o ponto nevrálgico da polêmica contra o pelagianismo<sup>401</sup> que perpassa a reflexão de Agostinho sobre a graça nas últimas décadas de sua vida. Ao manifestar uma forte crença no poder da natureza humana, Pelágio ao mesmo tempo não a via “doente” como Agostinho. Logo, em sua visão, a graça de Deus não precisa entrar em cena, concretamente, para livrar o homem do mal presente em sua alma; no mesmo ato de vontade que leva o homem ao pecado está sua possibilidade de voltar ao bem. Ao olhar para a natureza humana, Pelágio não via como Agostinho um contraste dramático entre a natureza decaída e a natureza primeva, mas tão somente a distinção entre um homem pecador seguindo o caminho aberto por Adão e um homem justo que vive pelo exemplo de Cristo. Neste sentido, que segundo Trapè (1983, p. 115-123), antes de uma confusão quanto às conclusões acerca do pecado, o que temos na polêmica de Agostinho com os pelagianos é uma forte diferença quanto aos princípios do ato moral.

Desta feita, o “humanismo agostiniano” que encontramos na doutrina da graça é uma alternativa a dois extremos: o maniqueísta que admitia a substancialidade do mal e não deixava margem para a cura da natureza humana, e o pelagiano que negando o pecado na natureza exaltava uma potência autárquica

---

<sup>400</sup> A metáfora do barco é aqui lembrada por Capañaga (1956, p. 07) que faz um paralelo com a metáfora da navegação empregada por Agostinho nos escritos de Cassiciaco em (*De Bea. Vita* I, 4), onde o autor, sob uma influência notadamente neoplatônica, cria bem mais na condição da alma humana para chegar à Beatitude.

<sup>401</sup> O pelagianismo é um movimento amplo que não se reduz apenas à obra do monge Pelágio acerca da natureza humana. Seu pensamento possuía um número grande de discípulos que construíram outros movimentos com que se defrontou Agostinho, por exemplo, os chamados semipelagianos. O fato é que isto redundou num amplo leque de escritos por parte de Agostinho com amplas nuances sobre a temática da graça e da natureza. Por isso, quanto a esta querela agostiniana, que não está entre os pontos centrais deste trabalho, nos concentramos em mencionar, resumidamente, apenas suas teses principais de modo a clarificar melhor alguns conceitos importantes do pensamento de Agostinho. Sobre o desenvolvimento histórico deste movimento e seus desdobramentos ver Bonner (2002, p. 350).

da vontade humana. Agostinho não deixa de exaltar a beleza desta natureza que segue sendo *imago Dei* ainda que frágil, todavia, esforça-se em não separá-la da fonte de sua virtude – Deus. Em um primeiro momento, pode-se identificar certo pessimismo na antropologia agostiniana, sobretudo, pela identificação do “ser no mundo” do homem como um “ser sob a pena do pecado original”, pelo que tanto a razão quanto a vontade humana demonstram-se mediadas pela nuvem deste pecado. Entretanto, o que não se pode esquecer é que “a antropologia agostiniana precisa ser enquadrada em uma metafísica trinitária, onde o homem e o mundo não podem fracassar” (CILLERUELO, 1954, p. 04, tradução nossa). Assim, a doutrina da graça se definirá, em última análise, por envolver as faculdades anímicas na luz da Verdade. O homem agostiniano é, portanto, o ser “que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos, quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação”<sup>402</sup> (*Conf. I, 1, 1*)

A doutrina da graça de Agostinho se revela a profunda elaboração de uma “antropologia sobrenatural”, transcendental, sobre a estrutura de um ser humano que é intencional enquanto ligado ao tempo, mas, também, aberto à contemplação do transcendente em sua própria natureza. Neste sentido, a ação de Deus através da graça será compreendida por Agostinho em dois planos: (1) na *história*, quando pela revelação faz com que o homem tome consciência de ser pecador, fazendo a experiência de sua fraqueza diante da Lei e da misericórdia divina na encarnação; (2) e na *interioridade*, quando reconhecendo como pecadora a sua natureza, o homem abre-se à necessidade da ação da graça de Deus sobre sua alma. Evidentemente que ambas as dimensões se conectam compondo a realidade da ação de Deus na existência humana, pelo que podemos dizer que no pensamento agostiniano, a Lei e a Sabedoria ensinadas enquanto revelação, são a dimensão visível da ação espiritual, ou ainda, sobrenatural, que ocorre na interioridade da alma humana.

Em três fatores se assenta a teoria agostiniana da graça, precisamente: (1) no reconhecimento por parte do homem de sua miséria, daí a necessidade de um profundo exame de consciência, da *confesio*; (2) na debilidade do espírito para

---

<sup>402</sup> [texto latino]: *et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium.*

erguer-se a partir de si mesmo a algo superior. A vontade enquanto força propulsora da alma não é anulada com o pecado, mas sua capacidade de dar assentimento a uma ação justa, sim; (3) na necessidade de um Mediador, que opera gratuitamente o resgate da natureza decaída. Neste ponto está a raiz da polêmica de Agostinho com Pelágio – a dimensão vicária da encarnação de Cristo. Se ele fosse apenas um exemplo, sua morte e ressurreição não seriam necessárias, e a ação efetiva que ocorre na natureza humana a partir dela não teria sentido se o homem pecador pudesse superar o pecado simplesmente mudando de direção a sua vontade<sup>403</sup>.

A graça de Deus cuja fonte é Cristo, imprime no coração humano a *Lei da caridade*, fruto de uma cura realizada na natureza humana; ele que a torna capaz de agir livremente de novo, isto é, não por temor da punição que advém da Lei, mas por amor da justiça. Esta mudança do temor para o amor é o ponto de virada do que segue o nascimento do homem novo de dentro do homem velho em um processo de redescoberta por parte do indivíduo de sua natureza primeva, o que ele contempla na confluência entre o percurso que se realiza em sua interioridade com a Verdade sobre a natureza humana revelada em Cristo. Assim, impulsionado por um natural “desejo de imortalidade”, sob as nuvens de sentimento provocadas pelo pecado, o homem vai redescobrendo de forma mitigada seu “paraíso perdido”.

Desde *Confesiones* que Agostinho examina sua alma não tanto desde o elenco de seus pecados e tentações específicos, mas a partir da natureza do mundo íntimo do homem e do plano de Deus na criação. Ao expor-se, Agostinho percebe e reconhece a sua pequenez, tanto na Ordem (um reconhecimento que faltou a Adão) como diante da grandeza da virtude de Cristo, o que o torna carente de um gesto que o liberte. O que Agostinho melhor encontra nos palácios de sua memória como consequência do pecado, mais do que a ausência da presença de virtude, é a experiência de solidão que o indivíduo pecador faz consigo mesmo, frente a uma natureza frágil e doente, diante do que ele diz:

Quem desvencilhará este nó tão retorcido e enredadíssimo? É feio. Não quero fixá-lo, não quero vê-lo. Quero-te a ti, justiça e inocência, bela e esplendida para os olhos dos honestos e de insaciável saciedade [...]. Afastei-me de ti e andei errante, meu Deus, muitíssimo fora do caminho da

---

<sup>403</sup> Afirma Bonner (1992, p. 35) que a negação a Pelágio, especialmente a este princípio nuclear de sua ontologia, forma a moldura dos últimos decênios do pensamento de Agostinho, mesmo que não possamos reduzi-lo a isto.

tua estabilidade, e tornei-me para mim mesmo um terreno de indignação<sup>404</sup>  
(*Conf. II, 10, 18*)

Segundo Brown (2011, p. 215), Agostinho herdara de Plotino a concepção de que o “verdadeiro eu” estava em seu interior, que este nunca perdera o contato com o divino, e que tal contato havia apenas sido mitigado pela concentração que a mente fizera às coisas deste mundo. Entretanto, a alma agostiniana estava mais do que distante da fonte de sua vida, estava envolta em sombras, imersa num território repleto de perigos inesperados que tornam a vida não apenas uma grande provação, mas uma ingrata batalha para um indivíduo na solidão de sua fraqueza – “há no homem uma região de que nem mesmo seu espírito tem conhecimento”<sup>405</sup> (*Conf. X, 5, 7*). A consequência do ato irracional do pecado que “contraiu” o ser dos primeiros homens, foi fazer com que o homem perdesse a soberania espiritual da razão e da vontade, abrindo espaço para que os apetites mais subalternos desta natureza se tornassem sobressalentes, por isso, a virtude na vida moral para Agostinho só viria a ter sentido se sobre sua alma figurasse a presença da mão misericordiosa de Deus, contudo, tal presença pressupõe, antes de tudo, que o homem se reconheça pecador.

#### **4.1. A graça na consciência do homem pecador – o reconhecimento da culpa e a iluminação da mente.**

Há uma ideia básica que está como plano de fundo do pensamento moral agostiniano, a saber, a que reza ser a interioridade da alma humana o lugar por excelência em que se vislumbra a ação de Deus mediante sua graça. Afirma Cary (2008A, p. 137) que a graça agostiniana, mais do que uma externa, é uma presença interna geradora de uma experiência de deleite e felicidade na alma humana. Isto não apenas porque é nela que se pode contemplar a verdade acerca da natureza humana em sua mais nítida nudez, mas também por ser neste foro que Agostinho

<sup>404</sup> [texto latino]: *Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? Foeda est; nolo in eam intendere, nolo eam videre. Te volo, iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus et insatiabili satietate [...]. Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis.*

<sup>405</sup> [texto latino]: *tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis.*

chama de coração (*cor*), que se formam os princípios da ação que o indivíduo realiza<sup>406</sup>, e onde ele experimenta mais intensamente a ausência de sentido que decorre do castigo. No opúsculo *De Continentia*, que contemporiza com as reflexões de *Confesiones*, encontramos um de seus textos mais acabados acerca desta questão.

#### *O sujeito interior e a formação do assentimento moral*

Neste texto Agostinho traz a reflexão acerca da qualidade de um ato moral para um âmbito que é anterior ao ato e que está, por assim dizer, como seu fundamento. Ou seja, Agostinho parece se interessar mais pelo modo e pelas razões que formam o movimento da vontade que realiza um determinado ato moral, do que pelo ato propriamente dito e suas consequências históricas, ou seja, sua preocupação parece tender mais aos efeitos produzidos na natureza por aquilo que lhe antecede na alma: “o que nasce dentro, quando é mal, mancha a consciência, ainda que não mova a língua”<sup>407</sup> (*De Cont.* I, 2). Segundo Cary (2000, p. 26) cabe ao Agostinho leitor de Plotino a “invenção” do conceito de “eu interior” tão cara à tradição filosófica que segue desde o séc. V. De fato, ele aqui, e isto não será diferente em seus tratados sobre a graça, parece operar com a concepção de um sujeito interior, não apenas relativamente autônomo quanto à contingência histórica, mas fortemente determinante do que acontece nela.

Fartas coisas existem que com a boca do corpo as calamos e com o coração as gritamos. Em troca, não brotará palavra alguma da boca de quem mantém o coração em silêncio. O que dentro não soa, fora não ressoa [...]. Ali há que se pôr a continência, onde inclusive mudos fazem calar a consciência. Em suma, a porta da continência é a que impede que brote do interior algo que contamine a vida da mente, ainda que estejam selados os lábios da carne<sup>408</sup> (*De Cont.* I, 2).

É no coração que se forma a culpa do pecado, porque é nele que o sujeito humano exerce primeiramente sua liberdade dando o livre assentimento ao apelo de

<sup>406</sup> Mais adiante a tradição do pensamento moral do Ocidente irá tratar desta questão sob o prisma do conceito de “intenção”. Este termo é ausente *ipsis literis* no texto agostiniano, ainda que a estrutura básica do raciocínio em que o compreendemos é posto por ele.

<sup>407</sup> [texto latino]: *quod vero emanat inde, si malum est, etsi non moveat linguam.*

<sup>408</sup> [texto latino]: *Multa enim corporis ore non dicimus et corde clamamus; nullum autem procedit rei alicuius ex ore corporis verbum, cuius est in corde silentium. Inde igitur quod non emanat, foris non sonat [...]. Ibi ergo ponenda est continentia, ubi et tacentium loquitur conscientia. Fit enim per ostium continentiae, ut inde non exeat, quod etiam clausis labiis carnis vitam polluat cogitantis.*

suas paixões, à tentação que lhe sobrevém do ambiente ou a uma má perspectiva que lhe seja indicada pela inteligência maculada<sup>409</sup>. “Ninguém sabe o que se passa dentro do homem, a não ser o espírito do homem que está dentro dele”<sup>410</sup> (*Serm. XXX, 3*, tradução nossa). Logo, no coração que se manifesta de forma mais nítida e crua a fragilidade da natureza humana. Portanto, se no coração o homem consentir ao pecado já será réu diante das leis divinas, ainda que os sentidos do corpo não participem, por qualquer motivo, da formação ou consumação deste ato (*De Cont. II, 3*). Disto decorre que “o combate a ser enfrentado pelo homem, não é no âmbito cósmico como achavam os maniqueus, mas sim dentro de si mesmo (GRACIOSO, 2014, p. 29).

Em *De Continentia* o homem é visto como réu, do ponto de vista moral, mesmo que a ação produzida no interior não se torne concreta. Isto por um motivo que está como princípio fundamental do pensamento agostiniano – *Deus habita no interior do homem*. Bignotto (1992, p. 328) considera que este fato produz uma verdadeira revolução no pensamento moral do Ocidente, pois o referencial a partir do qual se forma a consciência de culpa do indivíduo deixa de estar primariamente na *polis* ou na cultura, e passa a estar no interior do indivíduo que estabelece uma relação vertical com aquele que afere a qualidade de sua ação moral – Deus<sup>411</sup>.

O que torna o ato produzido no interior da alma culpável é a *mancha* que o assentimento produz no coração humano (*De Cont. II, 4*); trata-se de uma espécie de marca na alma que se acresce à natureza em estado penal vindo a influenciar nas futuras tomadas de decisão do sujeito. Em outras palavras, forma-se uma espécie de “memória do pecado” a agir sobre a vontade. A continência é a ação moral primitiva que evita exatamente a formação do assentimento que redundará na prática do pecado, portanto, “conter significa que do pensamento não se passa ao

---

<sup>409</sup> É importante atentar a um aspecto da metafísica da interioridade agostiniana: “ao produzir sua compreensão acerca do entendimento humano, Agostinho produz um conceito de vontade que está baseado na responsabilidade do próprio sujeito frente ao próprio entendimento” (HARRISON, 2006, p. 03, tradução nossa).

<sup>410</sup> [texto latino]: *Nemo scit quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est.*

<sup>411</sup> Segundo Rist (2000, p. 218), no texto agostiniano, mesmo que os atos concretos manifestem em parte o conteúdo da intenção formada no coração humano, eles são sempre insuficientes para que formemos uma compreensão plena acerca desta culpa, o que cabe somente a Deus.

assentimento, pois desse modo [...] não reina o pecado em nosso corpo mortal, nem pomos nossos membros como armas da iniquidade”<sup>412</sup> (*De Cont.* II, 4).

Este reinado do pecado na natureza humana depende para Agostinho de um acontecimento totalmente singular na criação que foi a queda. Ela é que torna inteligível para ele todo o mal que experimentamos e, sobretudo, que praticamos. Segundo MacDonald (1999, p. 111-113), analisando a psicologia do ato da queda, a partir de si mesmo, Agostinho vislumbra um defeito no ato de vontade onde se imiscuem um tipo motivação com um tipo de negligência que tornam débil o raciocínio prático, cujo conteúdo só pode ser remetido às crenças e desejos do próprio agente. Isto forma uma espécie de “defeito psíquico” impossível de ser tratado pelo agente em sua individualidade, sem a graça que lhe perdoa e cura.

Todavia, a que se ressaltar o seguinte: ainda que ignorância e erro cognitivo possam ser classificados como uma espécie de irracionalidade mitigada que esvazia o nível de culpabilidade do agente perdoado, elas não eliminam sua culpa. Os atos voluntários pelos quais o agente vem a adquirir tais deficiências e que precedem de outros atos morais falhos, são de sua inteira responsabilidade. Portanto, a vontade do agente é sempre formada entre um julgamento prático da razão e sua sede de independência. Os primeiros pecadores, por exemplo, deliberaram sobre suas possibilidades no pleno funcionamento das faculdades racionais, porém, optaram por uma ação irracional, ou seja, injustificável no plano da racionalidade prática da Ordem, e Agostinho vê esta falha como imputável apenas ao pecado original e seus vestígios, pelo que não procura na natureza criada a causalidade de um defeito que pudesse provocá-la.

Na metafísica da interioridade exposta por Agostinho em *De Continentia* há uma separação entre o movimento interno da alma que forma a “intenção” do agente e o ato realizado no mundo com a participação dos sentidos. Sua análise da culpa moral pressupõe o isolamento da intenção do agente em relação à matéria. Analisando um ato de mentira o autor afirma: “considerada isoladamente a intenção do que fala, prescindindo da matéria, é melhor aquele que sem saber diz algo falso, julgando verdadeiro, do que o que conscientemente tem prazer em mentir,

---

<sup>412</sup> [texto latino]: *contineat autem non sinendo cogitationem procedere in consensionem [...], proinde quantum in ipsis est, membra sua exhibent arma iniquitatis peccato.*

ignorando que é verdade o que afirma”<sup>413</sup> (*Enc. I, 6, 18*, tradução nossa). Em última análise, o pecado se configura na formação desta realidade interna à alma e oculta aos sentidos que termina formando a consciência do homem pecador. É neste foro que se consolida a força daquela “lei do pecado” que inibe nossa carne de praticar a justiça (*De Civ. Dei XIV, 15*).

#### *A função da continência – evitar o mal*

A continência não reprime os males exteriores que sobrevém à natureza humana, mas aquele mal que já está nela, precisamente, o afã da libido e o apetite das paixões que saltam sobre a razão desde a queda de Adão. Ela reprime aquele mal a que nesta condição somos naturalmente condescendentes, ou seja, uma espécie de mal que sempre brota de dentro, mesmo que tenha sido em algum momento estimulado de fora (*De Cont. III, 6*). A questão que se levanta é como pode a alma na fraqueza de sua natureza produzir por ela própria o ato que irá conter a formação do assentimento ao pecado? Aqui aparece a necessidade daquela que é a primeira virtude do homem para Agostinho – a *humildade*; não apenas a que faz o homem reconhecer-se pecador, mas, sobretudo, a que o faz reconhecer a insuficiência das próprias forças para conter o “avanço do pecado” em sua alma (*De Cont. III, 10*).

Permite-me, peço, e concede-me que eu percorra com a memória atual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo. Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? [...] Mas zombem de mim os fortes e poderosos, e nós, fracos e desamparados, confessemos-nos a ti<sup>414</sup> (*Conf. IV, 1, 1*).

É claro no pensamento de Agostinho que a paz da consciência com a própria natureza e, logo, a boa consecução da vida moral, só é possível ao homem que for capaz de se unir a Deus, e neste estágio de sua vida mortal ele não realiza tal união agindo em sua alma à imagem e semelhança do Criador, mas exatamente reconhecendo sua incapacidade para tanto. Por isso, antes da justiça para fazer o bem, a alma humana precisa da graça que lhe dê a continência para que possa

---

<sup>413</sup> [texto latino]: *Non consideratis itaque rebus ipsis de quibus aliquid dicitur, sed sola intentione dicentis, melior est qui nesciens falsum dicit quoniam id verum putat, quam qui mentiendi animus sciens gerit nesciens verum esse quod dicit.*

<sup>414</sup> [texto latino]: *Sine me, obsecro, et da mihi circumire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi hostiam iubilationis. Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceptis? [...] Sed irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi.*

evitar o mal (*De Cont.* VII, 17). A continência é uma ação medicinal na alma, ou seja, ela não expurga da alma o mal que estaria nela como uma natureza estranha, mas funciona como um remédio para curar a natureza (*De Cont.* VII, 18). Esta analogia entre pecado e doença, que vê Cristo como médico perpassa os tratados agostinianos da graça, e em paralelo à visão pelagiana apresenta a graça como uma ação efetiva de Cristo na natureza criada, bem mais do que um simples exemplo ou referência ao discernimento racional.

Portanto, a continência não é um peso, um mal que vem sufocar a manifestação natural das paixões na alma, ao contrário, é um bem que impõe limites exatamente àquela manifestação doentia da natureza impedido a alma de pela formação do pecado em seu interior, agredir a si própria perpetuando nela mesma o estado de pecado. Conter o impulso de um pensamento cujo fim é formar uma ação de pecado, mesmo demonstrando ser um sacrifício, é na verdade um grande bem que o homem realiza à sua natureza, trata-se de reprimir os gozos da concupiscência presentes nela, de modo que o pensamento possa deleitar-se com os dons da sabedoria (*De Cont.* XIII, 28).

#### *O primado da interioridade*

Há no texto agostiniano o sinal de um primado do pensamento sobre a dimensão sensitiva da vida. Quando ele fala em “pôr a continência”, significa colocá-la sobre o pensamento para que ele não termine num assentimento ao pecado. Nesta visão o pecado executado pelo corpo é consequência de um consentimento realizado na mente. Trata-se de um “falso deleite” que se forma no interior da consciência. Portanto, evitar o pecado na vontade ou mesmo combater os efeitos do pecado presentes na natureza, é primariamente um ato que acontece na interioridade – na mente. Neste sentido, a continência é uma ação positiva que purifica a consciência porque é ali que o pecado se forma, ou seja, que ele acontece primitivamente antes de se tornar uma ação imoral. Logo,

o que é que temos de mortificar com esta atividade de continência senão os movimentos mesmos que vivem quando nos solicitam o consentimento mental que o demos, ainda que com o corpo nada executemos? Nos mortificamos pela obra de continência quando recusamos este consentimento mental e não lhe oferecemos como armas os órgãos

corporais [...], quando nos afastamos para que não se deleite no pecado nosso pensamento<sup>415</sup> (*De Cont.* XIII, 29).

É possível aqui levantar a crítica de que Agostinho seria um filósofo da ação estritamente subjetivista, isto é, que ao encerrar no plano do homem interior a discussão acerca da formação do ato moral, faria o bem e o mal dependerem exclusivamente da qualidade da intenção do agente, abstraindo-se de uma avaliação objetiva do processo. Todavia, há que se recordar o que Agostinho exalta encontrar nos textos platônicos (*Conf.* VII) a objetividade: da natureza da mente e da realidade inteligível, Deus. Esta objetividade do homem interior que o afasta dos cétricos e da linguagem materialista. O homem interior de Agostinho é um ser aberto em relação com o mundo objetivo e com Deus, cuja relação é o que vem a qualificar a ação realizada no primeiro<sup>416</sup>.

Diz Cilleruelo (1954, p. 06-07) que ao “entrar dentro de si”, o homem agostiniano é chamado a contemplar a presença na alma de uma lei natural, que não é um simples conteúdo da mente, mas a representação de uma lei mais ampla – a lei eterna, manifesta na Ordem, pela qual o homem situa-se na criação, bem como suas ações<sup>417</sup>. A turbulência de sua mente, ou seja, o “afã inquieto” de seu coração acontece exatamente pela tomada de consciência de que ele está fora de seu “centro” na criação, isto é, que o horizonte de suas ações não conflui com a lei eterna, por isso, precisa da continência. Em visão agostiniana, tal tomada de consciência não se explica tão somente na percepção do que se realiza por fora, ou seja, pelas consequências do ato de vontade e pelo exemplo seguido por ela como queria Pelágio, mas pela compreensão do que o constrói. Comenta Centeno (1956, p. 311) que a graça pelagiana não passava de um apoio vindo de fora com o qual poderíamos cumprir mais facilmente o preceito moral, ao passo que em visão

---

<sup>415</sup> [texto latino]: *Quid ergo vult ut mortificent, opere scilicet continentiae, nisi motus ipsos adhuc in sua quadam interpellatione sine nostrae mentis consensione, sine membrorum corporalium operatione viventes? Et quomodo isti mortificantur opere continentiae, nisi cum eis mente non consentitur, nec exhibentur eis arma corporis membra et [...], quod est maius atque vigilantia continentiae maiore curandum, ipsa etiam nostra cogitatio.*

<sup>416</sup> Acerca do dinamismo do pensamento agostiniano e de seu método reflexivo calcado na perspectiva de uma consciência aberta e relacional ver Magnavacca (2003, p. 45-55).

<sup>417</sup> Comenta Vargas (2018, p. 133) que esta característica do pensamento agostiniano que põe a lei eterna como critério de toda ação moral subjetiva, dá à sua reflexão um cunho altamente jurídico, e, ao mesmo tempo, situa a deliberação do sujeito num plano objetivo que envolve toda sua existência.

agostiniana ela é uma ação que tem a força de “deslocar” o homem do eixo em que ele se pôs no plano da Ordem.

A experiência da graça em Agostinho redundava em uma mudança na natureza humana, em sua forma de ver o mundo, na percepção de sua condição na criação, por conseguinte, gera consequências em suas relações com os outros. Em última análise, a graça faz o homem redescobrir a potência de seu amor não meramente como algo que alimenta a natureza em pecado, mas como a força que lhe abre para uma realidade que transcende a ele próprio. Adão tem obscurecida a imagem e semelhança de Deus exatamente quando ama de modo errôneo, isto é, quando torna fim em si mesmas as coisas que deveriam lhe servir como meios para a prática da justiça (*De div. quaest. Oct. LI*). Perdendo a qualidade deste amor, a natureza humana perde igualmente a qualidade moral de suas relações.

Ninguém se torna invencível por si mesmo. Só graças a sua lei imutável que liberta a todos os homens que a seguem. Assim, o que faz os homens invencíveis e perfeitos é tão somente o fato de eles poderem amar. E isso não lhes pode ser arrebatado. Se um homem ama o seu semelhante não como a si mesmo, mas como um animal de carga [...], é fatal ele tornar-se escravo – do vício vergonhoso de não amar o outro como deve ser amado. É debaixo da tirania de semelhante vício que ele é arrastado à pior das vidas<sup>418</sup> (*De Vera Rel. XLVI, 87*).

Antes de ser mais metafísico do que Pelágio, Agostinho era mais “psicólogo”, isto é, dedicava-se a um profundo exame dos níveis obscuros da consciência humana, onde vislumbrava a arbitrariedade das paixões sobre a mente, um nível de automatismo da concupiscência sobre a vontade, uma rebelião do espírito sobre a carne que lhe revelava uma natureza esfacelada em si mesma. Conforme Capañaga (1956A, p. 818), no interior da alma humana Agostinho via mais do que o movimento da vontade de um homem que pecava, via um homem doente em sua natureza, alguém pequeno demais para superar por si mesmo, as forças que se lhe impunham sobre sua consciência e sua vontade. Pode-se dizer que o que Agostinho ali encontra é a presença de um pecado que se sobrepõe à

---

<sup>418</sup> [texto latino]: *Non enim per seipsum quisquam hominum invictus est; sed per illam incommutabilem legem, cui quicumque serviunt, soli sunt liberi. Sic enim eis quod diligunt auferri non potest: quae res una invictos facit et perfectos viros. Nam si vel ipsum hominem homo dilexerit, non tamquam seipsum, sed tamquam iumentum [...], serviat necesse est, non homini, sed, quod est turpius, tam foedo et detestabili vitio, quo non amat hominem sicut homo amandus est. Quo vitio dominante, usque ad extremam vitam, vel potius mortem perducitur.*

livre escolha do pecador<sup>419</sup>. Aqui, o mal é experimentado como a emancipação da alma em relação à justiça onde ela assume o conteúdo de seu apelo como sua prática preferencial (*De Vera Rel.* XL, 76).

Torna-se, pois, vital ao homem que seja neste plano que a continência seja posta antes que qualquer ação exterior possa vir a ser concebida. É necessário coibir a concupiscência que está como uma doença na natureza para que o pecador possa pensar em superar sua condição de pecado. O fato é que ele precisa não apenas reconhecer-se como tal para que a consciência se abra, mas postar-se com temor frente a Deus, para que a graça sobrevenha nele (*Serm.* CXXXI, 3). Aí que a humildade ganha força como ponto de partida para a boa vida moral no pensamento agostiniano.

Aqui necessitamos da mais alta continência para coibir a concupiscência: o pecador se compraz em sua vida miserável; reluta em ser convencido do pecado que não peca; não aceita a própria acusação com saudável humildade [...]. Ao negar-se a ser réu, aumenta sua dívida, ao não se acusar, mas ao desculpar sua consciência ouve que não se prova do castigo, mas da indulgência. Quando os juízes são e podem enganar-se, parece que se aproveita, ao menos por um momento, mas perante Deus, que não pode enganar-se, não recorre a uma vã proteção, mas a uma sã confissão<sup>420</sup> (*De Cont.* IV, 13).

Este é o horizonte que torna *Confesiones* um tratado sobre a consciência humana, onde basicamente duas coisas são compreendidas – os limites e contradições da alma pecadora e a graça de Deus que vem em seu socorro. A descida para as profundezas do “eu interior” (*Conf.* I, 1, 2) não procura simplesmente conhecer a Deus que permanece misterioso ao olhar exterior que contempla a criação; é uma procura por si mesmo, por uma identidade de sua existência que na condição em que se encontra a espécie humana, somente Deus pode lhe dar. No pensamento de Agostinho o fato de uma substância como a natureza humana estar corrompida, significa que ela está privada de algo; isto é o

<sup>419</sup> Explica Gracioso (2014, p. 21) que o homem por um lado sente ser livre a sua vontade porque tem o livre arbítrio, porém, por outro lado experimenta não ter liberdade. Todavia, a experiência desta ausência não está relacionada tanto a pressões externas que impedem a realização das intenções do indivíduo, quanto a aspirações internas da vontade que, no limite, parecem não pertencer ao homem.

<sup>420</sup> [texto latino]: *Et hic ergo cautiore opus est continentia, qua cohibeatur superbus hominis adpetitus, quo placet sibi et non vult culpabilis inveniri, dedignaturque, cum peccat, convinci quod ipse peccaverit, non salubri humilitate suscipiens accusationem sui [...]. Nolens se esse reum addit potius ad reatum et sua excusando non accusando peccata ignorat non se poenam remove, sed veniam. Apud homines enim iudices, quoniam falli possunt, quacumque velut purgare fallacia quod perperam factum est prodesse aliquid videtur ad tempus; apud Deum autem, qui falli non potest, non est adhibenda fallax defensio, sed verax confessio peccatorum.*

mal por excelência (*Enc. I, 12*). No caso, a grande privação que o homem experimenta não é apenas em relação à integridade de sua natureza, mas em relação à fonte de sua vida e beleza, ou seja, Deus<sup>421</sup>.

*A compreensão do pecado na alma e a abertura à graça na maiêutica da consciência em Confesiones*

A si mesmo e a Deus são a grande procura do homem agostiniano na metafísica da interioridade, o que não se encontra e compreende entendendo apenas como a mente funciona, mas sim os motivos pelos quais não funciona como deveria. Não é o grandioso movimento dos corpos nos remotíssimos recônditos da natureza e os efeitos que produz o que Agostinho procura (*Enc. I, 16*), mas a origem das coisas boas e más que em última análise é o que dá ou priva de sentido ao homem os referidos movimentos e suas causas. Por isso, diz Agostinho em (*Serm. CLXXXIII, 4*) que a procura pela Verdade acerca de Deus e da criação requer o reconhecimento da autêntica verdade sobre si próprio, trata-se de reconhecer-se pecador sem se deixar enganar por uma “falsa virtude”. O homem precisa ter claro que “a dádiva de reconhecer a imensidão do amor divino implica, dialeticamente, admitir em si íntima e publicamente a própria fragilidade enquanto criatura” (MAGNAVACCA, 2003, p. 44, tradução nossa).

Na reflexão sobre sua mente em *Confesiones*, Agostinho demanda que Deus entre no interior de sua alma e que nele possa agir para purificá-la e ali habitar. Entretanto, vislumbra seu interior como uma morada estreita demais para Deus (*Conf. I, 5, 6*), um lugar que está em ruínas e necessita ser reconstruído, por isso, lhe é causa de vergonha; ali calam não só o histórico de seus delitos, mas especialmente as marcas que por eles foram deixadas. Comenta Brown (2011, p. 185) que o horizonte em que ele prepara sua grande obra, tem na alma a percepção do pecado como uma nuvem isolada que se expande a cobrir o céu inteiro pela força insaciável de seus hábitos. A natureza que se lhe revela é estranha, parece ter sido concebida para ser pecadora: “em pecados minha mãe me alimentou no seu ventre, onde, peço-te, meu Deus, onde, Senhor, eu, teu servo, onde ou quando fui inocente

---

<sup>421</sup> Neste sentido, comenta Cilleruelo, que em Agostinho, “a dor, que é nossa herança miserável, se agrava sem cessar por obra dos pecados. Mas, ao mesmo tempo, toma a forma de uma expiação, e então nos serve para reintegrarmos-nos à Ordem própria da liberdade” (CILLERUELO, 1954, p. 25, tradução nossa).

[...], que tenho eu agora a ver com este tempo do qual não recordo vestígio algum?”<sup>422</sup> (*Conf. I, 7, 12*). Por isso, diz Cary (2008B, p. 113), a graça em Agostinho é, antes de tudo, um socorro à mente para que ela consiga ver em si a Deus e seus desígnios, e só depois um socorro à vontade para ela amar bem.

A descrição de Agostinho reporta à ignorância em relação a sua natureza primeva, isto é, ao modo como autenticamente sua alma deveria ser e agir se nela não houvesse a manifestação da doença do pecado, pelo que se conclui que a percepção que podemos ter de nós mesmos, é sempre uma percepção marcada pelo pecado, ainda que segundo Rist (2000, p. 213), o texto agostiniano faça transparecer que dita ignorância não priva o homem do conhecimento básico da hierarquia da natureza em que vive, de fato, da natureza em seu estado inocente o homem consegue experimentar somente vestígios e sombras, aquilo que se manifesta no fenômeno da consciência que decide e age é antes de tudo expressão de uma natureza concupiscente (*Conf. I, 10, 16*). Segundo Agostinho, há um deterioramento que se esconde na substância da natureza humana e que rende em permanente cativo a alma dos homens (*De perf. iust. hom. II, 4*), pelo que apenas Deus consegue ver a natureza em seu “estado puro”, por conseguinte, somente com seu auxílio dita ignorância em relação a si mesmo pode ser superada (*Conf. I, 18, 28*). Este é, por assim dizer, o primeiro passo para que a alma adquira, tanto quanto possível, autonomia em relação à concupiscência<sup>423</sup>.

Entre a “noção expressa” da natureza humana e a “noção impressa” pela lei eterna, ou seja, a lei do coração (*Conf. II, 4, 9*), há o pecado original e seu castigo. Eles fazem com que a razão humana se perceba como se a ignorância e a dificuldade estivessem impressas nela desde sua raiz, o que segundo Cilleruelo (1954, p. 07), torna o conhecimento desta *notitia* arcaica envolto em uma obscuridade cuja superação só pode ser vislumbrada através de uma maiêutica

---

<sup>422</sup> [texto latino]: *Quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit, ubi oro te, Deus meus, ubi, Domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui? [...], et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?*

<sup>423</sup> Neste sentido, afirma Gracioso, que Agostinho “por um lado sente que já tem uma concepção e um saber adequado sobre Deus. Todavia, por outro lado, hesita em tomar decisões necessárias para aproximar-se dele e unir-se a ele. Assim, a purificação do coração precisa continuar, pois ele, o coração, não é apenas o princípio do pensar, mas também do querer e das decisões” (GRACIOSO, 2014, p. 04).

adequada deste verbo expresso da consciência, o que o homem não consegue sem o auxílio da graça<sup>424</sup>. Quando Agostinho diz: “quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus”<sup>425</sup> (*Conf. II, 1, 1*), ele se refere a um processo de ultrapassagem por parte do pensamento de uma realidade que está sedimentada em sua natureza, mas que não se refere à sua essência, menos ainda a seu fundamento. Contudo, antes de amar assim novamente, a alma precisa realizar o percurso no interior de sua própria memória onde a espreita esconde-se um inimigo que é capaz de seduzi-la – a “beleza” do pecado (*Conf. II, 3, 8*).

Entende Agostinho que a vida em que vivemos exerce certo nível de fascínio sobre a alma humana (*Conf. II, 5, 10*). Em si mesmo ele faz parte da natureza, porém, quando ela se encontra sob o jugo do castigo do pecado, este fascínio torna-se a fonte de seu declínio às realidades mais ínfimas, porque torna estas realidades a fonte primária de deleite do coração humano, que termina por se esquecer de sua capacidade de deleitar-se com a justiça. Nesta situação a graça não se apresenta apenas como protetora da alma, mas também como a fonte de um verdadeiro deleite – “essas coisas inferiores têm os seus deleites, mas não são como o meu Deus que faz todas as coisas, porque nele se deleita o justo, e ele é a delícia dos retos corações”<sup>426</sup> (*Conf. II, 5, 10*).

Este pecado que habita a natureza é herança da mortalidade de que foi merecedor o primeiro homem<sup>427</sup>, se manifesta primariamente nos assaltos do apetite

---

<sup>424</sup> Comenta Brown (2011, p. 205) que em *Confesiones* ao mesmo tempo em que vemos a “plena” absorção das *Enéadas* por parte de Agostinho, temos sua superação, sobretudo, porque nela ele deixa explícito que a queda a situação de uma alma cósmica, arquetípica, como queria Plotino, é uma experiência intensamente individual que forma em cada homem uma espécie de campo de forças desagregadoras a produzir uma fraqueza angustiante que marca a identidade de cada alma.

<sup>425</sup> [texto latino]: *Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus.*

<sup>426</sup> [texto latino]: *Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde.*

<sup>427</sup> Quando Agostinho afirma que todos pecamos em Adão, dois conceitos se sobressaem: a ideia de que toda humanidade estava presente nele “em potência” e de que seu pecado foi como a razão seminal do que ocorre em sua descendência. Assim, ele diz: “Todos pecaram em Adão, porque nele eram uma mesma coisa pela potência geradora, incrustada em sua natureza; entretanto, [...] não tinham ainda os homens uma vida pessoal, pois a razão seminal de todo processo futuro se encerrava na vida daquele único homem” (*De pec. mer. III, 7, 14*). [texto latino]: *si quidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat [...], sed dicuntur*

sensual e no apetite sensitivo da alma, formando nela um hábito de pecado. Este, no entanto, já é fruto de um costume que vamos adquirindo ao longo da vida com a prática do pecado. Ambos reunidos fazem robusta a natureza pecadora do homem (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 10), frente a que ele sente a necessidade da ajuda da graça. Os deleites do pecado, ainda que em última instância produzam na alma a sensação de culpa e seu respectivo peso, são sobremaneira sedutores sobre o pensamento em que se formam nossas intenções. Aparentemente estas sensações parecem ter origem na natureza corpórea do homem e até mesmo pertencer a ele, porém, o texto agostiniano deixa claro que semelhante aparência é na verdade fruto de uma corrupção que se instaurou no corpo após a queda. Aqui, há que se deter um instante sobre um dos conceitos mais caros ao pensamento moral agostiniano – da mortalidade imputada ao corpo de Adão e seus descendentes quando do castigo após a queda.

#### *O significado da “morte de Adão” e a busca da alma pelo equilíbrio*

Em (*De pec. mer.* I, 2, 2 – 5, 5) Agostinho explica que a origem do corpo de Adão era a terra, ou seja, era da mesma matéria dos outros seres mortais, vivia e experimentava as contingências do tempo como qualquer ser criado. O fato é que se não tivesse pecado, este corpo seria transformado em uma realidade espiritual que não experimentaria tais contingências. O que decorre da punição dada em razão do pecado é a necessidade da morte a este corpo e a experiência trágica de desequilíbrio dele em relação à alma e às perspectivas de ação que são a elas colocadas pela compreensão da lei eterna. Em outras palavras, na *morte de Adão* o homem vive em si a desordem que produziu na criação. O corpo de Adão “morreu” não pela fragilidade natural da vida terrena, pelo que ele já era mortal a espera de ser absorvido pela incorruptibilidade eterna, mas pelo pecado que dilacera a natureza e tira do homem a capacidade de viver em sintonia com a realidade em que fora criado. Segundo Agostinho (*De perf. iust. hom.* XI, 28), isto não significa que ele não seja capaz do bem, uma vez que sua natureza criada ainda persiste mesmo doente, o que ele não consegue é o bem em excelência, isto requer que seus membros sejam libertados da concupiscência e sua harmonia com a alma restabelecida.

---

*aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine vita unius hominis continebat.*

O que alma do homem pecador mais aspira é o equilíbrio próprio, do que decorre também seu equilíbrio na Ordem<sup>428</sup>; para tanto, ela precisa do auxílio que lhe ajuda a suportar o peso da memória de seus pecados e da instabilidade de sua natureza, de estar longe de sua pátria, ou seja, de seu lugar ontológico na realidade criada. Nesta condição o homem além de instável, é volúvel e frágil, “eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar, nem onde podia ir embora. Para onde fugiria de si mesmo o meu coração?”<sup>429</sup> (*Conf.* IV, 7, 12). O primeiro ponto que cumpre a graça é ser aquela realidade que aponta ao coração humano a direção de seu repouso, a saber, aquele que é a própria Verdade e fonte de toda graça – Deus, o único que pode corresponder plenamente ao anseio da alma manifesto no amor, por isso, “a consciência humana é ré de si mesma, se não amar a quem lhe corresponde no amor, ou se não corresponder a quem a ama, nada procurando no seu corpo senão indícios de bem querer”<sup>430</sup> (*Conf.* IV, 9, 14).

*A busca pelo repouso em Deus como maior angústia da alma*

A alma afasta-se de Deus e vagueia sem sentido exatamente quando procura fora de si este amor que é fonte de sentido. O foro íntimo do coração é o lugar onde podemos experimentar com Deus o que Agostinho denomina “o sabor da verdade”. No coração que precisa ser curado é que o homem grita por Deus. Daí a confissão ser o primeiro passo para buscar o falado abraço com a Verdade (*Conf.* IV, 12, 18). Não se trata apenas de um reconhecimento do pecado cometido e presente na natureza; ele é elucidado quando o indivíduo pode reconhecer a graça que age no coração, encontrando Deus nele, mas, especialmente, a si mesmo, por detrás da mácula que lhe sobrevém aos olhos.

Da mão da minha língua que formaste e incitaste a confessar o teu nome, recebe o sacrifício das minhas confissões, e sara todos os meus ossos e que eles digam: Senhor, quem é semelhante a ti? Quem a ti se confessa não te informa do que em si se passa, porque o coração fechado não exclui

<sup>428</sup> Diz Capañaga, que para Agostinho, “o elemento mais formal da primeira culpa e de suas consequências é a soberba, a perda daquela *ordo iustitia*, ordem da justiça que manteve o homem unido a Deus e sua alma viva” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 83-84).

<sup>429</sup> [texto latino]: *per inane labebatur et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo?*

<sup>430</sup> [texto latino]: *Hoc est, quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia benevolentiae.*

teu olhar, nem a dureza dos homens repele a tua mão, mas tu a amoleces quando queres [...]. Mas louve-te a minha alma, para que te ame, e confesse as tuas misericórdias para que te louve<sup>431</sup> (*Conf. V, 1, 1*)

A ação da graça divina acontece na existência pecadora do homem que tem em si a mácula do pecado original, é esta natureza que Deus quer recuperar em sua criação. A vida na graça não é, portanto, outra vida, mas esta existência vivida sob uma nova perspectiva: a da misericórdia que gera a justiça. O homem é posto na condição de justificado neste mesmo lugar em que ele é pecador, trata-se de uma memória que não se apaga, que não se extingue com a graça, mas que é superada por ela na intimidade da natureza. Mais precisamente, é na natureza pecadora que “se mostra” a graça que a transforma em natureza justificada, “é sobre as formas carnis que nos detêm, que encontraremos apoio para conhecer aquelas formas que a carne não manifesta”<sup>432</sup> (*De Vera Rel. XXIV, 45*). Diz Capañaga (1952A, p. 26) que a ação da graça no coração humano não é em nada violenta nem abrupta, mas misericordiosa, fazendo combinarem-se a fortaleza enquanto virtude e a suavidade da caridade que recupera a natureza. Seu espírito é como uma praça aberta a uma infinidade de incursões. A graça é uma atração que se faz presente na alma; seus adjetivos são a *suasio* e a *persuasio*, a saber, uma caridosa “moção eficaz ou toque interno que produz na vontade a inclinação ou adesão a virtude” (CAPAÑAGA, 1952A, p. 33, tradução nossa).

O encontro com Deus e consigo no interior do coração é fruto de uma busca. No termo dela o homem encontra a verdade sobre si mesmo enquanto pecador, a verdade de sua criação, isto é, a integridade da natureza que perdeu e a Verdade que lhe deu origem, Deus. Diante desta realidade de pecado e de graça que se desvela em seu interior, cabe-lhe a humilde atitude do arrependimento. Segundo Agostinho este é um sentimento que mesmo doloroso em certo sentido, atesta ao próprio homem que ele opera o mal podendo praticar bem (*De Dua Ani I, 22*). Nisto emerge na mente a consciência de que a natureza é na verdade um bem, e que em

---

<sup>431</sup> [texto latino]: *Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: Domine, quis similis tibi? Neque enim docet te, quid in se agatur, qui tibi confitetur, quia oculus tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans [...]. Sed te laudet anima mea, ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas.*

<sup>432</sup> [texto latino]: *Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est, ad eas cognoscendas quas caro non nuntiat.*

vista deste bem, não de seus méritos, Deus age para curá-la, o que deve ser odiado é o pecado e seus frutos, não a natureza em que ele se faz presente como corrupção (*Contra Epis. Fund. I, 27*). Não é, portanto, o pecado que define a identidade do homem, mas a forma criada que sua natureza manifesta. É a ela que a graça vem restaurar, por isso, em visão agostiniana, ainda que se demonstre perversa, injusta e contraditória, a forma humana é manifestação da sabedoria de Deus enquanto criada em sua unidade, beleza e perfeição e “se vemos todas estas coisas em outro sentido, vemos que isto é mais digno de alegria do que o que nelas desagrada ou reprova”<sup>433</sup> (*Contra Epis. Fund. I, 30*).

Esta “hermenêutica dos fatos morais” que o indivíduo realiza em si próprio, tem a participação direta de Deus. Por si mesmos, os olhos da razão na alma pecadora estão ofuscados e envoltos demasiado em trevas para superarem as opiniões falsas que se atrelam à sua memória e assim poderem progressivamente desvelar a verdade de si própria e de Deus. Para que a graça atue, iluminando esta realidade e abrindo os olhos da alma à Verdade, é preciso que ela reconheça e assuma estar sob “trevas”, na ausência de luz, carente, portanto, da luz divina para lhe clarear a realidade e lhe abrir à Verdade (*Conf. IV, 15, 25*). *Stricto sensu* a graça consiste na preparação e no auxílio à sua boa vontade para que o homem venha a conquistá-la<sup>434</sup>, o que ela realiza é a recuperação daquela condição de que gozava Adão, em que o homem era capaz de receber um preceito e cumpri-lo, ao mesmo tempo em que era sábio o suficiente para designar nomes às coisas e conviver com elas (*De pec. mer. I, 36, 67*).

#### *A primeira ação da graça – recuperar a inteligência*

A graça é experimentada em *Confesiones* como aquela ação divina que abre a inteligência, lhe ilumina para a compreensão da Verdade, protege a alma da tentação do pecado, orienta-lhe para que recupere o caminho ao fim último perdido

---

<sup>433</sup> [texto latino]: *Et numquam mihi dices unde inest, nisi ad eum te contuleris, a quo sive magna sive parva, omnia tamen bona esse fateamur. Sed iam a lateris huius consideratione transeamus ad alia.*

<sup>434</sup> Segundo Capañaga “em termos concretos, as duas principais feridas acerca das quais Agostinho tanto insiste na cura são o tumor *superbiae* e *putredo concupiscentiae* [...]. A doutrina agostiniana dá especial destaque à concupiscência como se fosse a ferida primeira ou principal do homem. Sem negar sua gravidade, há outro mal anterior e mais pestífero, convém, a saber, o tumor interno da soberba, que afeta ao espírito (inclusive o de Adão), como a concupiscência à carne” (CAPAÑAGA, 1956, p. 58, tradução nossa).

por Adão, e se apresenta como fonte de deleite ao coração, mas não é de forma alguma fruto de uma conquista da alma do homem sábio, é misericórdia de Deus à alma de um pecador, logo, requer dele a humildade, o reconhecimento não apenas de sua fraqueza, mas de que a fonte de seu “mérito” não será outra coisa do que o amor manifesto a ele pelo próprio Deus<sup>435</sup>. “Diante de ti está o meu coração e a minha recordação, tu que então me conduzirás no mistério da tua providência”<sup>436</sup> (*Conf. V, 6, 11*). Somente neste horizonte poder-se-á falar de liberdade na doutrina da graça agostiniana. Não se trata aqui de acordar a alma como se ela estivesse em um sonho (*De pec. mer. I, 36, 68*), mas de recuperar sua capacidade de conhecer as coisas, situá-las em seu lugar na Ordem e viver com elas em patente virtude, o que requer por parte do homem paciência frente à ação de Deus pela graça.

O tema da iluminação, nevrálgico em todo pensamento de Agostinho está igualmente no coração da doutrina da graça. Em (*Trac. Ioh. II*) Agostinho deixa claro que a mente só tem vida e a inteligência capacidade de apreensão da realidade se a alma estiver nutrida pela luz divina. Na doutrina da graça, esta relação se torna ainda mais profunda e vital, pois, a luz de Deus não é apenas aquela que nutre a vida anímica, mas a que é necessária para superar nela as trevas do pecado. A luz do homem interior, própria de sua razão, pode ter participação nos feitos produzidos por ele na justiça, mas não pode evitar o pecado, para tanto é preciso a luz da graça. Esta ação iluminadora da graça opera uma “limpeza” na mente humana, de tal modo, que lhe recupere ao menos o nível necessário de seu livre discernimento para compreender o conteúdo da lei e buscar a prática da virtude. Afirma Nash (2003, p. 80) que neste ponto do pensamento agostiniano, encontramos um encadeamento tão estreito entre os princípios da teologia católica e filosofia platônica, a partir dos quais o autor elabora esta relação de mútua dependência que fica impossível falar da luz própria da mente sem tratar da luz divina.

---

<sup>435</sup> Segundo Burnay (2007, p. 352) em Agostinho a graça é a plenitude da manifestação do amor de Deus em relação a sua criatura, uma vez que lhe recupera de uma situação de extrema miséria e eleva o homem a um novo patamar espiritual.

<sup>436</sup> [texto latino]: *Coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas abdito secreto providentiae tuae et inhonestos errores meos iam convertebas ante faciem meam, ut viderem et odissem.*

Ao homem pecador a liberdade é um dom de Deus, sem a ação divina que lhe cura ele de forma alguma poderá exercê-la, e não se trata aqui da garantia de condições exteriores para viver em liberdade como a Lei, mas de sanar no interior do coração a própria fonte do livre arbítrio, lhe dando as condições para decidir e agir com justiça. Pelo livre arbítrio o homem pode pecar, mas pelo castigo que dele decorreu foi mudada a liberdade em “necessidade” (*De perf. iust. hom.* IV, 9), ou seja, sobressaiu-se ao livre arbítrio a “lei do pecado” nutrida pela concupiscência, pelo que em nossa vontade o querer e o poder não confluem naturalmente, daí ser preciso a cura pela graça que inicia pela recuperação da inteligência e pelo cuidado do coração.

Neste sentido, que confessa o autor: “pela ordem que tu conheces – e essa ordem é justa – fizeste carvões ardentes do meu coração e da minha língua, para que cauterizasse aquela mente de boa esperança, mas que definhava e a curaste”<sup>437</sup> (*Conf.* VI, 7, 12). Do texto de Agostinho se percebe que a ação da graça em um primeiro momento não é a experiência de um êxtase e de um prazeroso deleite, expõe as feridas do coração, a culpa da natureza e a presença do pecado no interior da alma, exige que a tomada de consciência atravessasse um tortuoso percurso onde ela é auxílio que produz esperança, mas que não evita o “necessário sofrimento” da alma que quer libertar-se. Sem a graça cooperante que forma uma espécie de “aliança” com nossa vontade não podemos ter uma “boa vontade” para alcançarmos a justiça que queremos<sup>438</sup>, por isso,

de um modo Deus nos concede o querer e de outro o que temos querido. O querer quis que fosse obra sua e nossa: sua, chamando; nossa, seguindo seu chamamento. Mas somente ele concede o que temos querido, a saber, operar bem e viver feliz<sup>439</sup> (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 10, tradução nossa).

Por isso, a vida moral e a prática da virtude demonstram ser uma experiência de angústia ao coração humano em Agostinho (*Conf.* VI, 10, 17). Não é

---

<sup>437</sup> [texto latino]: *sed utens tu omnibus et scientibus et nescientibus ordine quo nosti (et ille ordo iustus est) de corde et lingua mea carbones ardentes operatus es, quibus mentem spei bonae adures tabescentem ac sanares.*

<sup>438</sup> Afirma Rist (2000, p. 277) que por criar o homem à sua imagem e semelhança, Deus torna inevitável que ele participe de seu deliberadamente de seu processo de redenção.

<sup>439</sup> [texto latino]: *Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est posse bene agere et semper beate vivere.*

apenas a consciência da distância em relação a Deus e da fragilidade da alma que a gera, mas, sobretudo, a necessidade de superar o pecado que está incrustado no interior do coração pela força do hábito que se forma e tende a se reproduzir nele (*Conf. VI, 12, 22*). A concupiscência presente na natureza tem a forma de uma força insaciável que se move não apenas para dominar o coração, mas também para enganar a mente, “me parecia que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza”<sup>440</sup> (*Conf. V, 10, 18*). Ao envolver a inteligência em trevas o pecado lhe confunde, impede que ela compreenda com clareza a realidade, a qual se torna estranha ao homem. Em certo sentido é o que ocorre com Pelágio, ele esvazia o sentido da graça e a torna uma coisa externa à alma por não ver nesta a presença da concupiscência. É claro para Agostinho que “é Deus que torna o homem bom, todavia, se colabora com Deus a vontade [...], liberando-a do mal que fez a si mesma”<sup>441</sup> (*De perf. iust. hom. IV, 10*, tradução nossa).

Em (*Conf. VII, 1, 1*) Agostinho externa sua angústia por sanar o próprio coração dos fantasmas que nele habitam e a natureza do pecado impregnado a ela. Não conseguia reconhecer a graça sobre ele, porque ainda via Deus como um ser corpóreo e distante de sua alma. A graça não elimina o pecado de um só golpe como desejara o autor na supracitada passagem, caminha com o indivíduo num percurso que, nesta história, deixou de ser de progresso na virtude, para ser de cura e de vitória sobre a tentação do pecado. Na graça a ação de Deus vai se “adaptando” aos limites da natureza de modo a curá-la por dentro. A experiência de perdão que Agostinho apresenta aqui não torna espiritual a vida do descendente de Adão, mas coopera para que ele supere os obstáculos que lhe impedem de conquistá-la.

O pecado permanece uma inscrição presente na memória da natureza humana a irromper constantemente sobre sua mente, o que a torna capaz de justiça novamente é o momento em que Deus irrompe nesta história e a graça passa a estar igualmente inscrita nela. Neste sentido, que afirma o autor: “é insuficiente não pecar pelo livre arbítrio da vontade se a natureza não é sanada e ajudada pela graça

---

<sup>440</sup> [texto latino]: *Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam.*

<sup>441</sup> [texto latino]: *Quia ergo non se ipse homo sed Deus bonum hominem fecit; Deus eum, non se ipse ut sit bonus reficit, dum volentem, credentem, invocantem liberat a malo, quod sibi ipse fecit.*

de Deus”<sup>442</sup> (*De perf. iust. hom.* II, 3, tradução nossa). Diz Cary (2008B, p. 113) que se a alma humana não fizer confluir a visão do intelecto com o poder do amor, ela não consegue se expandir para fora, todavia, em Agostinho, só com a graça isto é possível. E tal ação divina consiste em uma ação silenciosa, caridosa e que respeita o desenvolvimento da alma no tempo. Agostinho identifica a postura de Deus na ação da graça como um movimento caridoso que cura o homem no tempo iluminando seu interior e liberando seu coração dos agulhões do pecado fixados nele (*De gratia Christi* I, 13, 14). Desse modo, a percepção da graça se confunde com a progressiva percepção de uma abertura da alma para a justiça, o homem começa a enxergar sua realidade não tão ofuscada: “o meu tumor decrescia graças à mão oculta da tua medicina, e a vista conturbada e obscurecida da minha mente de dia para dia ia sarando”<sup>443</sup> (*Conf.* VII, 8, 12), mas iluminada pela luz da Verdade e libertada das máculas do pecado presentes nela.

Em (*Conf.* VIII, 7, 16 – 12, 28) temos a descrição da conversão agostiniana. Nela vemos uma alma marcada pela angústia do desejo de abrir-se à graça. Nua diante de Deus, esta alma demonstra-se igualmente resistente a ele, presa à sua concupiscência, confundida em suas decisões e ações, agitada por seus sentimentos. Sedenta por querer uma coisa e forçada por si mesma a querer outra. Esta é a agitada luta que Agostinho experimenta em sua morada interior (*Conf.* VIII, 8, 19), a de uma *vontade cindida* que ainda se expressa na identidade moral do descendente de Adão depois do advento da graça em seu interior. Este é o ponto em que a dúvida de (*Conf.* VII, 3, 5) se torna mais aguda, pois sabendo por que faz o mal e querendo ainda mais o bem, o coração parece não conseguir dar assentimento a ele, em razão da forma como permanece amarrado pela concupiscência em sua natureza. Segundo Brown (2011, p. 210) em (*Conf.* VIII) vemos um Agostinho atado a hábitos de uma vida inteira, o que faz dos pecados curados por Deus, pecados obsedantes, isto é, casos extremos de hábitos compulsivos.

#### O Verbo: a luz de Deus verdadeira – ação da graça libertadora

<sup>442</sup> [texto latino]: *parum esse ad non peccandum voluntatis arbitrium, nisi adiuta sanetur gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.*

<sup>443</sup> [texto latino]: *Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur.*

A libertação que a alma anseia neste momento decisivo só pode lhe ser proporcionada por aquela luz divina que é maior do que a luz da razão – o Verbo de Deus. Luz verdadeira e eterna com Deus é ele que pode reorientar a razão para além dos limites e da confusão que lhe são impostos pela ignorância e pelo erro. Diz Gracioso (2014, p. 15) que a miséria e a debilidade que sucederam a queda, transformaram num “abismo” a diferença ontológica do homem em relação a Deus<sup>444</sup>. Por isso, a ação do Verbo não se reduz a uma ação de Deus no plano epistemológico; realiza uma transformação da condição humana no plano da Ordem quando na encarnação vem resgatar o homem da miséria em que se encontra, curando seu coração enfermo e lhe permitindo assentir à graça cooperante que lhe fará ter condições de praticar a justiça novamente. Cristo é nomeado por Agostinho como o “Médico” que cura o coração (*De perf. iust. hom.* III, 6); resgatando os homens ele “dirigirá os mansos na justiça, e ensinará aos pacíficos seus caminhos, vendo nossa humildade e o nosso sofrimento e perdoando-nos todos os nossos pecados”<sup>445</sup> (*Conf.* VII, 9, 14).

A encarnação é o ato gratuito que realiza o perdão de Deus ao homem que pecou. Por ela abre-se um novo horizonte para a humanidade decaída, não simplesmente através da demonstração de um exemplo para agir, conforme pregava Pelágio, mas como ação efetiva de Deus no plano do ser que recupera sua criação para que ela possa viver de forma justa novamente. Conforme Jaskiewicz (2003, p. 259) o nome misericórdia revela a outra dimensão do Sumo Ser que se comunica à criatura débil e miserável, o que acontece de modo mais nítido na encarnação. Trata-se do ponto de encontro entre dois grandes mistérios, o de Deus e o do homem, o onipotente e o débil, do que se abre uma nova perspectiva de ação.

A justiça praticada pelo homem nesta nova realidade será fruto de sua livre vontade, mas a liberdade da natureza para praticá-la é dom daquele que perdoa os pecados, não simplesmente mérito de quem não peca. Em Cristo<sup>446</sup> Agostinho não

---

<sup>444</sup> É importante destacar que ontologicamente o ser humano não se afastou de Deus, continuou tendo a vida sustentada por ele, ou seja, em visão agostiniana, “não é possível um afastamento pleno de Deus, mas apenas moral” (GRACIOSO, 2014, p. 18).

<sup>445</sup> [texto latino]: *et diriget mites in iudicio et docet mansuetos vias suas videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra.*

<sup>446</sup> Serra Rubio (1997) apresenta um estudo pormenorizado das formas como Cristo aparece nas obras de Agostinho desde Cassiciaco até Hipona. Apresenta a mudança no conceito platônico de

apenas vislumbra o horizonte de sua redenção, experimenta-a em sua natureza, quando diz:

Admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar, acima da minha mente, uma luz imutável [...], mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela [...]. E logo que te conheci tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou. E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremei de amor [...]. Tu não me mudarás em ti, como o alimento de tua carne, mas tu serás mudado em mim. E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma<sup>447</sup> (*Conf. VII, 10, 16*).

O texto agostiniano se refere a uma luz que expande a capacidade natural de nosso olhar, que faz a alma não apenas ver para além de si, mas, sobretudo, permite que a mente compreenda aquilo que vê em um horizonte mais amplo, na dimensão da graça. Para contemplar o bem o homem precisa ter olhos que lhe permitam transcender o âmbito do que se situa localmente e que se divide em partes, ou seja, uma visão que lhe permita ver “o todo”, que lhe permita reconhecer a devida condição de sua natureza enquanto criada, que permita situá-la na Ordem e viver a partir dela, ou seja, ver aquelas realidades que antepõem em muito a plenitude de todos os espaços temporais e locais; para vê-las, precisa estender sobre elas a visão de sua mente. A mais sublime doutrina do Verbo já está em nós na forma de uma lei desde que nele fomos criados, porém, agora, é preciso a graça para que esta predisposição à virtude que está no interior do coração venha a ser discernida pela razão.

Explica Kastner (1976, p. 136) que este processo que vem a “melhorar” o ser do homem, é um processo em que ele é tornado cada vez mais similar ao Verbo que é imagem e semelhança do Pai, ou seja, trata-se de uma iniciativa divina que faz o homem participar daquela realidade. Neste sentido, que a essência mesma da graça

---

mediação e as diversas perspectivas tanto teológicas como filosóficas que sua interpretação da segunda pessoa da Trindade legou ao Ocidente.

<sup>447</sup> [texto latino]: *Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem [...], sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea [...]. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis [...]. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me". Et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam.*

consiste em promover uma “participação na similitude divina [...], o que se acha profundamente relacionado com a essência do homem como imagem de Deus e sua renovação espiritual, porque o que criou é agora quem recria” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 11, tradução nossa). Em outras palavras, a graça opera uma restauração da *imago Dei*, o que para Agostinho somente uma ação que transcenda o plano da natureza doente pode realizar, portanto, é algo que precisa partir de Deus. Como uma luz que colore o corpo destacando a formosura de sua natureza, a graça renova a imagem divina no homem<sup>448</sup>.

É este “alargamento” da consciência que a graça de Cristo opera no interior do homem pecador, em relação a ele próprio, a criação e a Deus. A graça abre ao homem a condição de viver uma nova realidade. Deus é a própria luz que atua no interior da alma, faz com que o homem possa operar o bem segundo a sua justiça e não de acordo com a forma humana e deturpada de compreender a justiça (*De pec. mer.* II, 5, 5). O que se revela como “mérito humano” neste processo é o movimento da confissão, da humildade e da contrição de coração (*Serm.* CLXXXI, 8). Este é o movimento que abre a consciência para a autêntica experiência de perdão.

Agostinho percebe a partir daí a formação de uma nova realidade em sua intimidade, como se o Verbo “se encarnasse” em seu interior e começasse a formar uma nova natureza, que é na verdade a sua natureza libertada da corrupção que se atrelou a ela (*Conf.* VII, 21, 27). A natureza libertada precisa, contudo, caminhar em direção à pátria que lhe é destinada – a realidade espiritual<sup>449</sup>. Para tanto, tem que reconhecer não apenas sua fraqueza diante do pecado, mas a necessidade da presença do médico que lhe cura e protege. O espírito verdadeiramente livre é o que reconhece a misericórdia daquele que lhe perdoou (*Conf.* IX, 1, 1) para daí extrair a fortaleza que lhe permitirá viver justamente. Para Agostinho o próprio livre arbítrio da vontade nos homens escravos do pecado, só passa a ter valor quando recuperado pela graça de Deus que o faz novamente formar intenções retas e elevadas (*De div.*

---

<sup>448</sup> Segundo Nash (2003, p. 85) no conceito de *imago Dei*, Agostinho vislumbra a identidade mais elementar da criatura humana, e que marca a distinção de seu pensamento para algumas filosofias tardo antigas, pois, por mais que aproxime o homem da realidade divina, a Imago Dei não é um “elemento divino” presente na mente humana.

<sup>449</sup> Neste sentido, afirma Rist (2000, p. 243) que para Agostinho em um primeiro momento da vida moral a questão acerca do fim último, isto é, “*do que eu quero para mim?*” termina dando lugar à reflexão acerca do caminho apropriado a se seguir, o que nem sempre é confortável ao agente, porém, necessário para o fim último possa ser vislumbrado.

*quaest. ad. Simp.* I, 2, 21). Toda vida superior do espírito que consiste no exercício de apreensão, inteligência e união com Deus, assim como possui uma vida natural em si mesma segundo leis da natureza, possui uma vida sobrenatural, cujo vínculo desfeito pelo pecado, é refeito pela graça. Em Agostinho, sem esta capacidade de transcender-se o homem não vive em plenitude sua essência, conforme Capañaga (1956A, p. 51) é neste profundo subsolo que escapa à própria inteligência humana, que opera a graça para sanear a natureza em sua raiz e produzir justiça.

De descendentes de Adão, nos tornamos descendentes de Cristo e assim, perdoados, podemos vislumbrar a promessa de uma vida espiritual. Agostinho explica que esta ação divina ocorre em três passos (*Serm. CXXXI*, 7): (1) perdão ao pecado original; (2) cura das enfermidades da natureza; (3) resgate da vida humana da condição de corrupção. Para Rist (2000, p. 260), tudo isto se resume como um ato de misericórdia em que o homem é “adotado” para uma nova realidade.

Cada um que se faz filho de Deus quando começa a revestir-se de um espírito novo e a renovar-se segundo o homem interior, criado a imagem e semelhança de seu criador. Mas não desaparece de pronto a antiga fraqueza: se inicia a renovação pelo perdão dos pecados e pelo saboreio das coisas espirituais em quem já tem o gosto delas. Os demais efeitos operam em esperança, até que venha a realidade, até que o mesmo corpo atinja sua transformação em um perfeito estado de imortalidade e incorruptibilidade<sup>450</sup> (*De pec. mer.* II, 7, 9, tradução nossa).

Sob a égide da encarnação do Verbo, a graça não é compreendida apenas como uma ação cooperante de Deus à natureza humana, mas como ação sanante, isto é, que cura a natureza. Disto isto, o Verbo não é aquele que apenas revela a Verdade para que o homem saiba como e por onde progredir na virtude; é também aquele que lhe ajuda a caminhar em direção ao fim último praticando a justiça, ou seja, “esta faz com que nós não apenas conheçamos o que devemos executar, mas também que uma vez conhecido, o executemos, e que não apenas creiamos no que temos de amar, mas que também o amemos”<sup>451</sup> (*De gratia Christi* I, 12, 13, tradução nossa). A ação divina no exterior, a saber, a revelação e a Lei fazem parte da

---

<sup>450</sup> [texto latino]: *quosque fieri filios Dei, quo esse incipiunt in novitate spiritus et renovari in interiore homine secundum imaginem eius, qui creavit eos. Non enim ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas eius absumitur; sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum et in quantum quisque spiritalia sapit, qui iam sapit, cetera vero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renovationem in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis.*

<sup>451</sup> [texto latino]: *non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.*

economia da graça enquanto dizem o que o homem deve fazer, porém, é a ação no foro interno que opera no coração dos homens; a que cura sua natureza, dando-lhe novamente as condições para agir com uma boa vontade (*De gratia Christi* I, 24, 25). Em outras palavras, o Verbo executa no coração o que ressoa aos ouvidos como Lei, curando a inteligência e criando as condições para que a vontade cumpra a Lei<sup>452</sup>.

A partir daí o homem compreende que há para ele uma única regra de vida capaz de tornar-lhe praticante da justiça (*De Mor. Ecl.* I, 24, 44): aquela que reza ser Deus o senhor da história, a fonte primária da sabedoria e garantidor da paz, pelo que é a ele que compete governar por sua Providência todas as partes da criação inclusive a alma que assim deve amá-lo. Assumindo esta postura o homem inverte, neste tempo, a atitude de Adão e passa a ser justo, porque por Deus é justificado. Todavia, é importante entender que isto não significa que “tudo seja feito sem a vontade humana, mas porque não cumpre em plenitude aquele que faz, se não for ajudado por Deus”<sup>453</sup> (*De perf. iust. hom.* XIX, 40, tradução nossa). Somente uma vontade humilde, consciente de seus limites e afastada de todo orgulho pode cumprir a Lei com destreza, porque é capaz de reconhecer que precisa, antes de tudo, *ser cuidada* (*Serm.* CXXXI, 6). É este cuidado à vontade que vai lhe garantir a autêntica liberdade.

#### **4.2. A misericórdia divina à humanidade decaída – da lei das tábuas à lei da caridade – a graça como ajuda à inteligência**

Há no pensamento de Agostinho, grande devedor da tradição judaica e da tradição cristã, uma identificação entre virtude e o cumprimento da lei, a saber, da prática do dever moral com a prática da justiça<sup>454</sup>. É neste horizonte que ele

---

<sup>452</sup> Neste sentido que McInerney (2017, p. 100) enxerga na grande humilhação de Cristo, onde Deus chega ao extremo de habitar a natureza humana pecadora para curá-la, o princípio ontológico primevo de toda moral caritativa que deriva do cristianismo.

<sup>453</sup> [texto latino]: *Non quia hoc sine voluntate nostra agitur, sed quia voluntas non implet quod agit, nisi divinitus adiuvetur.*

<sup>454</sup> Sobre este ponto ver Vargas (2018, p. 111).

interpreta a lei judaica. Promulgada após a queda, ela aponta ao homem pecador o horizonte da prática da justiça, todavia, ao mesmo tempo evidencia a incapacidade de sua natureza em realizá-la. Para Adão ela era fácil, consistia num tranquilo assentimento da vontade livre, para os descendentes dele, mais do que um desafio dado os limites de sua natureza, é um tormento devido a sua fraqueza<sup>455</sup>.

*A perda do discernimento entre bem e mal na natureza pecadora*

Entende Agostinho que desde a queda de Adão a humanidade ficou submetida a uma condição chamada “reino de morte” (*De pec. mer.* I, 11, 13). Trata-se da situação prévia à proclamação da Lei onde o homem fazia a experiência de uma natureza corrompida e de seus respectivos efeitos e conflitos, sem a consciência da origem dos mesmos. Esta profunda ignorância em relação a si mesmo é a condição dos descendentes, a saber, daqueles cuja origem do pecado e na natureza não está na má escolha da própria vontade, mas na herança sob a qual nascem. “Adão é a forma do homem do futuro”<sup>456</sup> (*De pec. mer.* I, 11, 13, tradução nossa); de um homem marcado pela pena e pelo peso da culpa do pecado<sup>457</sup>, a qual começa a ser transformada a partir da proclamação da Lei, e tem em Cristo o momento inaugural do homem de um novo futuro<sup>458</sup>.

Vargas (2018, p. 102-103) afirma que o pecado de Adão acontece de novo em cada indivíduo que toma a decisão de se submeter aos apelos da concupiscência e forma a partir daí um conjunto de hábitos viciosos. Todavia, tal escolha não está para nós como para Adão, pois ele não possuía em sua natureza a mácula que possuímos. No caso dos homens sem a Lei, ela se aprofunda, pois não tem sequer consciência de tal mácula ou de sua origem. Portanto, ainda que possamos admitir em nós a existência de uma má escolha primeva como origem de

<sup>455</sup> É vasto na ciência bíblica tanto católica quanto protestante o estudo acerca de como teria vivido a humanidade entre a descendência e a formação do povo seguida da promulgação da Lei. Todavia, à nossa pesquisa interessa apenas a relação que o homem estabelece com a Lei antes e após a queda, a partir da leitura agostiniana.

<sup>456</sup> [texto latino]: *In similitudine praevaricationis Adae, qui est forma futuri*

<sup>457</sup> Sustenta Bonner (2002, p. 361) que se pensarmos a liberdade humana no horizonte da liberdade que Adão possuía, a teoria da graça agostiniana como ajuda amorosa de Deus perde o sentido. O homem atual não pode ser equiparado a Adão neste nível.

<sup>458</sup> Em uma leitura bastante próxima do pensamento agostiniano, Ratzinger (2012, p. 174-181) diz que no Cristo ressuscitado temos a tipificação do homem no futuro, no sentido da condição a que nossa natureza deverá evoluir quando já não estiver sujeita ao tempo e quando por esta evolução que é obra da graça não tiver o pecado limitando seu progresso.

nossos maus hábitos, do ponto vista agostiniano, é preciso ter claro que ela já acontece em uma natureza maculada.

Disto decorre que em Agostinho o problema mais grave a ser tratado em nível moral quanto ao cumprimento do dever, “não é a lei nem a liberdade para cumpri-la, mas a energia para cumpri-la” (CILLERUELO, 1954, p. 17, tradução nossa), isto porque na condição de pecado é claro para ele que a realidade da vida ética não se adequa facilmente a normas e a princípios gerais, ou seja, “o dever ser” não é assimilado pela vontade como uma obviedade. Ainda que possamos ter certa ciência dos preceitos e de seu conteúdo, sua aplicação sempre será fruto de um embate permanente da natureza humana consigo mesma. Por isso, a prática da lei mesmo que possa redundar em uma ação justa, em visão agostiniana, é insuficiente para a justiça, isto é, não pode justificar o homem, porque não redime sua natureza, já que nela o que habita em primazia não é o bem e a tendência à virtude, mas

a lei de nossos membros que contradiz a lei da mente. Porém, tudo isso não é mescla de duas naturezas oriundas de princípios encontrados, mas divisão de uma natureza contra si mesma, imposta como sanção de pecados. Em Adão não fomos assim [...], não é esta a vida constitutiva do homem criado, mas consequência ao homem condenado<sup>459</sup> (*De Cont.* VIII, 21, tradução nossa).

Neste sentido que a reflexão de Agostinho acerca da lei moral não se detém em seu conteúdo, mas nas condições de possibilidade de sua concreção por parte do sujeito; precisamente, da situação em que sua natureza se apresenta quando da realização do ato. Portanto, as condições para o cumprimento de um dever moral expresso em lei não são para Agostinho um problema exterior no primeiro momento, mas uma questão que diz respeito à sua interioridade, ou seja, àquele foro onde o indivíduo sustenta seu assentimento ao dever moral, precisamente, no pensamento, onde realiza seu discernimento racional e dá o assentimento à escolha de sua vontade.

#### *A graça como condição para o efetivo cumprimento da Lei*

O horizonte em que se configura a análise de Agostinho acerca deste tema, cuja síntese mais acabada, a nosso ver, está no opúsculo *De spirito et littera* e na

---

<sup>459</sup> [texto latino]: *quod lex in membris nostris repugnat legi mentis, non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus se ipsam propter peccati meritum facta divisio. Non sic fuimus in Adam [...]; non est ista prior vita creati hominis, sed posterior poena damnati.*

primeira parte de *Ad Simplicianum*<sup>460</sup>, versa acerca da diferença entre a condição de Adão e de seus descendentes. Ambos têm diante de si o preceito da lei, (a Lei mosaica foi proclamada em razão do pecado, contudo, Adão na origem vivia também sob a égide de preceitos dentro dos quais precisava exercer sua liberdade), porém, a natureza de Adão não lhe manifestava nenhum impedimento em cumpri-la, ao passo que a de seus descendentes sim; o primeiro homem tinha a graça que lhe protegia, os outros não, por isso, ainda que toda natureza seja dotada de livre arbítrio e que todo homem tenha diante de si uma doutrina moral que preceitua o que é certo e errado, sem a graça, de nada disto lhe adianta para praticar a justiça (*De spi et lit.* III, 5), dada sua dificuldade em realizar um claro discernimento.

Acontece que mesmo proclamado exteriormente pelos preceitos, o caminho da Verdade permanece interiormente oculto para o homem. Ainda que o fim de uma determinada ação lhe tiver patente, ele “não age, nem vive na justiça se, ao mesmo tempo, não se deleita e não ama o bem”<sup>461</sup> (*De spi et lit.* III, 5, tradução nossa). Em outras palavras, se não assumir que sua natureza precisa ser redimida e que isto está além de suas forças, de nada adianta ao homem ter o livre arbítrio e saber, pela lei, o que é certo e o que é errado. Diz Larrabe (1997, p. 426) que a lei manda porque supõe a ação do livre arbítrio em obedecê-la, mas não suas condições para tal.

Exatamente neste ponto que Agostinho, assumindo o princípio do versículo paulino<sup>462</sup>, afirma que para uma natureza nestas condições, a lei se torna na verdade um mal. Este é o ponto em que se afastando da doutrina de Pelágio, ele aprofunda a ideia da graça cooperante, a saber, da participação direta de Deus na vida moral, sem o que a prática da justiça é impossível ao homem pecador. Nenhum pecado é cometido segundo Agostinho sem que haja uma clara transgressão da lei; assim, se justa, ela é sempre prescrita como uma ação virtuosa, portanto, impraticável de um todo pela vontade pecadora. O ponto sensível da teoria agostiniana não está tanto no preceito positivo quanto no negativo, isto é, naquele que à semelhança do decálogo é expressamente proibitivo. Este torna flagrante a

<sup>460</sup> Segundo Dodaro (2014, p. 115), esta obra marca a “viravolta” do pensamento de Agostinho. Ele ainda acredita que a vontade humana pode ser redirecionada da tendência ao mal (concupiscência) para o bem, porém, isto é muito mais obra divina do que possibilidade humana.

<sup>461</sup> [texto latino]: *quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni.*

<sup>462</sup> “A letra mata, mas o Espírito vivifica” (2Cor. 3, 6).

fraqueza da vontade, pois expõe sua incapacidade de realizar um possível bem, e, sobretudo, sua fraqueza em evitar o mal que nasce a partir dela mesma.

É proibitiva a norma: Não conforma-te à mentalidade deste século; é prescritiva a norma: transforma-te renovando a tua mente. A primeira norma concerne ao não desejar, a outra a amar, a primeira à continência, a outra à justiça, a primeira a despojar-se do mal, a outra a fazer o bem [...]. Porém, é certo que ninguém pode ser continente, nem amar, se Deus não lhe concede<sup>463</sup> (*De perf. iust. hom.* V, 11, tradução nossa).

E na visão de Agostinho é no primeiro sentido que o homem pecador experimenta a lei. Tanto positiva ou negativa, ela é sempre boa e aponta para a virtude, contudo, “quando o Espírito não intervém ajudando e excita no lugar da má cobiça a boa cobiça, derramando a caridade nos corações, então a lei, ainda que boa, estimula com a proibição o apetite mal”<sup>464</sup> (*De spi et lit.* IV, 6, tradução nossa). A lei “que mata”, portanto, não é exatamente a lei que não se cumpre porque inatingível em sua virtude, mas a que proíbe o pecado, na medida em que vai de encontro à energia mais forte da natureza do homem pecador – a concupiscência.

Em um amplo sentido, diz Agostinho (*De spi et lit.* VI, 9) que a Lei foi introduzida para que o pecado superabundasse na natureza humana. Isto não significa dizer que Deus queria fazê-lo crescer em nossa natureza, ao contrário, queria torná-lo evidente para uma consciência em que perdurava a penumbra da ignorância. A Lei ao demonstrar a virtude que é inacessível ao homem e, também, ao fazer com que sua concupiscência aflore na prática moral, além de tornar manifesto ao homem aquilo que em certo sentido está escondido em sua natureza, ao mesmo tempo, faz com que ele compreenda-se necessitado de ajuda para caminhar em direção a virtude, assim como se reconheça culpado pelo pecado que realiza e busque seu perdão. Na verdade, a Lei faz a alma sentir a dor da ferida da morte em sua natureza que é o pecado (*De perf. iust. hom.* VI, 14); em outras palavras, torna evidente a pena da qual somente o Espírito de caridade pode curar a natureza.

---

<sup>463</sup> [texto latino]: *Prohibitio est enim: Nolite conformari huic saeculo; iussio autem: Sed reformamini in novitate mentis vestrae . Illud pertinet ad non concupiscere, hoc ad diligere; illud ad continentiam, hoc ad iustitiam; illud ad declinandum a malo, hoc ad faciendum bonum [...]. Sed nec quisquam esse potest continens, nisi Deus det.*

<sup>464</sup> [texto latino]: *Sed ubi sanctus non adiuvat Spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex quamvis bona auget prohibendo desiderium malum, sicut aquae impetus.*

A posição de Agostinho não significa que de modo algum o homem não possa cumprir o que está nela prescrito, o que ele não pode é salvar sua natureza através dela. Servindo-se legitimamente da Lei o homem passa a ter conhecimento do bem e do mal, e igualmente passa a desconfiar de suas forças para realizar o bem, pelo que precisa pedir auxílio (*De cor. et gratia* I, 2). Em certo sentido, a Lei pode corrigir um determinado ato e evitar o pecado, mas não pode por seu cumprimento corrigir a natureza em que se produz o ato de pecado, no máximo ela abre a consciência do homem para isto, por isso, afirma Nygren (1982, p. 521) que em Agostinho o cumprimento da Lei sempre e inevitavelmente reclama que o Espírito transforme a *cupiditas* em *caritas*, e é o gozo desta transformação que forma no homem o amor pela justiça.

#### *A natureza da Lei em Agostinho*

Em si mesma a Lei não é geradora de pecado, ao contrário, ela vem para apontar à alma a direção oposta a ele e, também, para evitá-lo, não provocá-lo. Assim, quando se diz que pecamos por causa da Lei, significa que em relação ao pecado ela foi proclamada para dá-lo a conhecer, “para que a alma humana que se via inocente apalpassem a evidência do mal e não podendo vencê-lo sem a ajuda de Deus, com o esforço de sua culpabilidade, se movesse a pedir a graça” (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 4). Entende Agostinho que sem a Lei o pecado fica “morto” no homem, a saber, adormecido no sentido de que domina sua natureza, influencia livremente suas ações, assenta o corpo e suas paixões sob a égide de sua lei, sem que o homem tenha consciência disto. Ele age por uma lei que atua em seus membros na certeza de que ela é que lhe conduz à felicidade, quando na verdade é o que lhe condena à morte definitiva. Neste sentido, diz Larrebe (1997, p. 434) que a Lei proclamada lhe servirá para exteriorizar um mal que está latente em sua existência e que age em seu interior.

A Lei se torna, portanto, preceito de morte da natureza não apenas quando se comete o pecado, isto o homem faz até inconscientemente, mas quando o comete com ciência e consciência do que está fazendo. Este nível amplo de culpabilidade é o que Agostinho entende se descortinar ao homem diante do preceito moral. Poder-se-ia, então, perguntar: como pode o homem querer pecar ainda, se tem diante de si a clareza do que é o pecado? Sua resposta transcende os

limiaries da simples consciência: é que “o pecado fascina com uma falsa doçura, pois aos homens que tem recebido a graça espiritual, atrai fortemente o proibido”<sup>465</sup> (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 5, tradução nossa). Explica Lopez (1956, p. 678) que a lei proibitiva excita na alma um tipo específico de paixão que torna o pecado mais prazeroso do que a virtude.

Mesmo sem a graça a lei tem o poder de vedar o pecado e de incentivar a virtude, porém, sem o sentido que lhe vem pela Lei da caridade no coração, quando se forma o assentimento, a alma tende a tirar dela as forças que precisa para o mal; aí “ a fraqueza humana termina utilizando a lei, que é boa, para realizar o mal”<sup>466</sup> (*De Cont.* III, 7). O pecado, em visão agostiniana, não é uma força que atua sobre a realidade humana simplesmente na esfera do convencimento como fazia crer Pelágio, ele seduz a alma desde seus mais íntimos e remotos sentimentos por onde termina dominando a natureza, por isso, ao contrário do que pregava o monge bretão, a força da vontade querendo seguir a Lei pelo bom exemplo não é suficiente para vencê-lo.

O mal não está na lei, está no sujeito que não consegue praticá-la com virtude. O pecado não se reduz a não cumprir o que diz no preceito, é uma força incrustada na natureza daquele a quem a lei é dada como mandato. A partir do momento em que ele começa a se manifestar como prevaricação, é que o compreendemos não mais como um simples ato de pecado, mas como uma resistência formal à vontade de Deus que domina os meandros da natureza humana (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 6). Diante disto, a aferição da justiça, do ponto de vista moral, na ação de cada indivíduo, não ocorre apenas na análise e no julgamento de seus atos realizados, mas, também, pelo quanto o indivíduo se assemelha à Lei espiritual e o quanto se distancia, ou ainda, quão puros são seus afetos e forte a sua alma para com a luz da graça oprimir a carga que lhe sobrevém.

É muito clara a influência direta de São Paulo nesta parte do pensamento de Agostinho, especialmente da Carta aos Romanos. Não nos cabe julgar a coerência exegética de suas interpretações do texto paulino. O fato é que a partir deles

---

<sup>465</sup> [texto latino]: *Quia ergo ab hominibus nondum spiritalem gratiam percipientibus suavius admittitur quod vetatur, fallit peccatum falsa dulcedine; quia vero etiam accedit reatus praevaricationis.*

<sup>466</sup> [texto latino]: *Nec mirandum est, quod humana infirmitas etiam de lege bona vires malo addidit.*

Agostinho compreende a condição humana sob a ação de três leis: (1) a lei do pecado, que domina sobremaneira a natureza escravizando a vontade, que é submetida como um escravo vendido à tirania das paixões<sup>467</sup>; (2) a Lei judaica ou lei do mandato, que indica o caminho da virtude, porém, não resolve o problema das condições da natureza para tal, por isso, se torna um peso; (3) e a Lei da caridade, que não é preceito, mas uma ação de Deus no interior do homem que perdoa o pecado de sua natureza e lhe possibilita cumprir a lei do preceito<sup>468</sup>. Ela é o ponto decisivo da qualidade do ato moral para Agostinho, pois, “é vencido o homem que não age na liberdade da graça, embora já saiba que não opera o bem”<sup>469</sup> (*De div. quaest. ad. Simp. I, 1, 9*, tradução nossa).

Para quem não consegue cumpri-la a Lei termina tendo o peso de um castigo, pois aprofunda aquele já recebido pelo homem primevo. A partir daí Agostinho tipifica dois tipos de agentes morais que se formam desde a condição do homem perante a lei: sem a graça e com a graça. Aos primeiros a lei é um peso e produz o sentimento de temor, aos outros é fonte de amor porque expressa a libertação de sua natureza pela caridade.

Se chama mais ordinariamente lei a que ameaça, atemoriza e sanciona. E assim um mesmo preceito para os que temem é lei, e para os que amam, graça [...]. A lei é simplesmente letra para os que sabem lê-la, mas não podem cumpri-la. Aqueles a quem foi escrita a conhecem enquanto está escrita e se lê, não porque a amam e a cumprem, resulta que para eles é apenas letra, que não ajuda, apenas acusa a transgressão. De sua punição estão livres os que recebem o novo espírito, de modo que já não estão obrigados à letra, que ameaça com o castigo, mas a vivem com sua inteligência, porque amam a justiça<sup>470</sup> (*De div. quaest. ad. Simp. I, 1, 17*, tradução nossa).

---

<sup>467</sup> A este conceito de lei do pecado, vale acrescentar outro conceito que vem a explicá-lo melhor – os maus hábitos. Segundo Capañaga (1956A, p. 60) tais hábitos nascem da assiduidade do indivíduo em entregar-se aos prazeres, unem-se à natureza pecadora, e passou a constituir uma espécie de necessidade moral na natureza que empodera ainda mais a concupiscência. Ela vai se formando de modo inconsciente ao longo da vida e é desnudada pela lei moral.

<sup>468</sup> Afirma Larrabe (1997, p. 429) que o Espírito atua internamente para a ação externa do homem mediante um preceito que é igualmente externo seja possível e tenha-lhe sentido.

<sup>469</sup> [texto latino]: *Vincitur enim nondum per gratiam liberatus, quamvis iam per legem et noverit se male facere et nolit.*

<sup>470</sup> [texto latino]: *Quia mortui sumus legi dominantis, liberati ab eo affectu quem lex punit et damnat. Usitatus enim vocatur lex, quando minatur et terret et vindicat. Itaque idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia est [...]. Non enim ignoratur ab eis quibus conscripta est sed quoniam in tantum nota est, in quantum scripta legitur, non in quantum dilecta perficitur, nihil est aliud talibus nisi littera. Quae littera non est adiutrix legentium sed testis peccantium. Ab eius ergo damnatione liberantur qui*

Um preceito obedecido por temor de sua consequência pode até evitar o cometimento do pecado, mas por si só não torna nenhum homem justo, a ação justa é aquela que provém do amor pela justiça que se realiza com a lei. Contudo, este amor precisa ser construído anteriormente na alma, o que acontece quando restabelecida pela graça a relação entre ela e seu fundamento que é Deus. Quando o homem percebe a lei apenas como letra, esta não passa de uma proibição; ele pode cumpri-la, mas sem que nenhuma transformação efetiva aconteça na realidade de seu ser; ao passo que cumprindo-a a partir da experiência da graça, ela se torna lei de caridade, porque a graça abre-lhe um novo horizonte de sentido, pelo que sua ação deixa de ser *por obrigação* para se tornar *por convicção*, onde ele consegue livremente assumir um novo caminho para sua existência. Diz Agostinho (*De spi et lit.* VIII, 13) que quando agem estritamente por obrigação os homens continuam a fazer-se réus do ponto de vista moral, pois ainda que sua ação seja o cumprimento do preceito, o que de fato em seu íntimo eles queriam e tendiam a operar era o pecado.

*A virtude como dom, não como mérito*

Em última análise, na visão de Agostinho, o “viver justamente” é um dom divino (*De spi et lit.* V, 7), primeiro pelo dom natural do livre arbítrio sem o que o homem não poderia ser nem justo nem injusto, depois pela Lei que instrui o livre arbítrio a realizar a justiça, mas, sobretudo, pela graça, que opera na natureza a justificação<sup>471</sup>. Este ato de perdão realizado desde a encarnação é o dom que dá sentido novamente à criação maculada. Ela manifesta sobremaneira a justiça divina, não a que é própria da vontade, isto é, a que cumpre a regra, mas aquela pela qual Deus é justo e reveste o homem justificando o que era ímpio. Trata-se de um traço de misericórdia que ele faz acompanhar o preceito da Lei (*De spi et lit.* IX, 15). Assim, “quando a graça nos é outorgada, não o é pelas obras boas que tenhamos praticado, mas para que possamos praticá-la, isto é, não é porque tenhamos

---

*per spiritum innovantur, ut iam non sint obligati litterae ad poenam, sed intellectui per iustitiam copulati.*

<sup>471</sup> Conforme Lopez (1956, p. 677) temos em Agostinho a formação de um tripé onde as três direções se tornam interdependentes: o livre arbítrio, a lei e a graça. Sendo esta última a presença de um terceiro ator na vida moral, sem o qual Agostinho ainda que admita falar de atos bons, não assume a presença de um sujeito bom em sua realização.

cumprido a lei, mas para que possamos cumpri-la”<sup>472</sup> (*De spi et lit.* X, 16, tradução nossa).

Fica clara em Agostinho a necessidade de que Deus participe ativamente na ação moral para que se possa falar na virtude da justiça. Ele não crê que a natureza tenha sido destituída por completo da sua capacidade tanto intelectual quanto volitiva de progredir na virtude depois do pecado original; reconhece que os homens podem conhecer a Deus e aprofundar-se nos mistérios de sua criação, assim como podem compreender o que é certo pelos preceitos da Lei, mas afirma que dada sua situação não conseguem dar verdadeiro sentido a este conhecimento<sup>473</sup>. Não basta conhecer o conteúdo da Lei, é preciso uma disposição interior que leve o indivíduo a praticá-la por amor ao resultado que produz, não por temor (*De spi et lit.* X, 20); esta disposição apenas a graça pode produzir no interior do coração humano, do contrário, mesmo cumprindo a Lei que já se torna para ele não uma virtude, mas tormento, o indivíduo passa de escravo do pecado para escravo da letra (*De spi et lit.* X, 22).

A Lei foi dada não para que o homem evitasse o pecado tornando-se um escravo dela, mas para que por ela criasse a consciência de que precisa da graça. Quando afirma que a lei mata enquanto letra, mas salva enquanto conteúdo (*De spi et lit.* V, 8), Agostinho quer dizer que ela além de apontar o que é correto, ajuda o coração humano a abrir-se para o Outro, ou seja, para Deus, e pedir a sua graça, a qual faz com que ele cumpra o preceito sem o temor atingindo aquela que é a finalidade do processo de redenção, a saber: que o homem possa agir virtuosamente com liberdade. Isto é o que Agostinho define como sentido pedagógico da Lei tendo em vista libertar o homem (*De Cont.* III, 7). Ao compreendê-la dentro da economia da redenção da natureza humana, Agostinho não relativiza seu sentido ao dizer que “os preceitos divinos de nada serviriam se

---

<sup>472</sup> [texto latino]: *Per ipsam quippe iustificatur gratis, id est, nullis suorum operum praecedentibus meritis - alioquin gratia iam non est gratia -, quando quidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus, id est, non quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus.*

<sup>473</sup> Sob este horizonte comenta Capañaga que no pensamento agostiniano palavras como “*currere, sequi, facere*, aludem aos elementos ativos postos pelo homem em correspondência com os estímulos superiores [...]. Por isso, a caridade, ainda que obra divina em nós, cria um movimento próprio e vital na alma” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 56).

não se tivesse liberdade para cumpri-los”<sup>474</sup> (*De gratia et lib.* II, 2, tradução nossa), menos ainda exclui o fator humano de sua realização, apenas entende que ela é parte de um processo que unicamente pela graça pode ser consumado.

*A liberdade para a realização da virtude no cumprimento da Lei*

Aqui, em Agostinho, sem a abertura da graça, mesmo cumprindo um preceito correto o homem não consegue passar da condição de servo para a condição de ser livre. O nível de “excelência moral” que Agostinho vislumbra na redenção é aquele onde a prática exterior dos preceitos seja expressão direta de uma autêntica liberdade interior da alma em relação à sua própria natureza. Em outras palavras, uma situação moral em que o livre arbítrio manifeste sua autêntica razão de ser, pelo que se diz:

Assim como a lei é estabelecida pela fé, assim o livre arbítrio não é aniquilado, mas fortalecido pela graça, posto que mesmo a lei não pode ser cumprida se não mediante o livre arbítrio [...], pela cura da alma temos a liberdade do arbítrio, por ele o amor à justiça e pelo amor à justiça, o cumprimento da lei<sup>475</sup> (*De spi et lit.* XXX, 52, tradução nossa).

A liberdade para o cumprimento da virtude através da Lei “vem de dentro”, precisamente, da condição de operação de todas as faculdades anímicas em plenitude, sem o entrave dos hábitos de pecado. O que o Espírito opera no coração humano com a graça é a libertação dele em relação à culpa gravada em seu interior, lhe restaurando a originária imagem divina em que se sustenta a autêntica liberdade do ser. Trata-se da formação na alma da *bona voluntas caritas*, a saber, “a graça que produz uma inclinação gostosa ao bem, uma gravitação íntima que exclui toda violência” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 63, tradução nossa). Diz Agostinho (*De spi et lit.* XXVII, 47) que pela culpa a lei é destruída no interior do coração humano, por isso, o livre cumprimento do que está prescrito na Lei pressupõe a graça, isto é, que seja em lugar da culpa, gravado o amor à justiça no interior do mesmo coração, o que é realizado pela Lei da caridade, a qual ensina reprimir no interior, com misericórdia, a origem condenável do pecado para que a dor ali produzida se transforme em desejo de regeneração (*De cor. et gratia* VI, 9). Nesta condição diz Larrabe (1997, p. 431) já

<sup>474</sup> [texto latino]: *quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret.*

<sup>475</sup> [texto latino]: *Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio [...], qua lex impletur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligatur.*

prevalece a justiça, pois o homem move-se para superar a “comodidade” em que o pecado lhe mantém.

Mais do que uma operação intelectual de conhecimento a graça opera um processo de “sedução” no interior do coração de modo a transformar sua percepção acerca da própria natureza e da realidade. Assim como o pecado vai progressivamente criando uma experiência de angústia no interior deste mesmo coração e sedimentando hábitos que aumentam a culpa, “a graça deleitante cria no homem a psicologia do filho, a saber, o espírito de amor e a confiança de viver sem o temor” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 64), o que torna a experiência da justiça pela virtude uma prática prazerosa. Daí a diferença em dizer que a justiça antiga, da Lei, era servil, enquanto a evangélica traduz a liberdade que se ganha pelo Cristo.

Se o homem não consegue vislumbrar que a justiça presente na Lei em verdade vem de Deus, ele permanece réu, pois para o mandato não lhe aponta à justiça, é apenas letra que evita o pecado e não palavra que abre um novo horizonte de sentido<sup>476</sup>. Para que assim ele possa compreender a lei, precisa pela graça ter uma boa vontade que aumente e cresça na medida em que vai cumprindo os preceitos no horizonte da justiça (*De gratia et lib.* XV, 31). Em outras palavras, enquanto a Lei desperta o *querer* para virtude, a graça lhe garante o *poder* para realizá-la, e faz assim com que amemos a Lei que antes era peso. Em (*De Cont.* III, 8) ele explica que enquanto prescreve o bem, a Lei não o efetiva no coração; apenas quando a graça age nele e assim envolve a vontade que delibera “por dentro” e “por fora”, tem-se a efetiva realização do bem na existência humana. Este é um fator que torna polêmica a visão de Agostinho acerca da relação dos gentios com a graça e com a Lei.

#### *A lei moral entre gentios e judeus*

O pensamento agostiniano é claramente devedor da tradição judaica acerca da Lei, melhor dizendo, da leitura cristã sobre a mesma que é feita desde a

---

<sup>476</sup> Explica Capañaga (1956A) que com os nomes de iluminação e inspiração se designam as formas como em perspectiva agostiniana Deus exerce sua influência no entendimento e na vontade para elevar o patamar de justiça das ações humanas, o que não significa que sua presença não ocorra igualmente no nível das paixões e das motivações externas, todavia, são estes os âmbitos mais importantes da natureza humana, por isso, ela é aí mais visível.

supracitada interpretação paulina desta tradição<sup>477</sup>. Assim, *stricto sensu*, pode-se dizer que o pensamento agostiniano sobre o tema possui uma espécie de “restrição cultural”. Porém, há um ponto em sua teoria, onde a nosso ver ele é igualmente devedor ao Apóstolo dos gentios, que amplia esta compreensão e abre um horizonte mais largo para situarmos a teoria agostiniana da lei para além da querela teológica entre a tradição judaica e a cristã sobre a Lei mosaica. Tal ponto diz respeito à lei vista como uma realidade inscrita no coração e que corresponde ao âmbito da natureza humana, sendo, portanto, anterior à proclamação exterior da lei feita ao povo judeu.

Agostinho encontra na descrição de (Js 12) a presença de povos não judeus que segundo sua interpretação deste texto (*De spi et lit.* XXV, 42) seriam contemplados com a justiça, a qual de acordo com ele não vem pela posse material de um território, mas pela posse interior de Deus. Porém, está em (Rm 2, 14)<sup>478</sup>, precisamente na citação que Paulo faz em relação aos gentios, a chave hermenêutica que abre sua compreensão acerca da lei. Aqui Agostinho encontra um tipo de impressão natural no coração humano, cujo conteúdo moral indica uma lei natural que aponta à consciência humana uma espécie de intuição do que é certo e do que é errado. Segundo ele,

Deus opera em nós pelas sugestões das coisas visíveis para que queiramos e para que creiamos; ora exteriormente, por meio de exortações e pelos preceitos da lei [...]; ora interiormente, onde ninguém pode fazer que venha a sua mente um único bom pensamento, se não lhe consentir ou dissentir como obra de sua vontade<sup>479</sup> (*De spi et lit.* XXXIV, 60, tradução nossa).

Importante salientar que tanto quando se trata da lei escrita quanto da lei impressa no interior, não há em seu pensamento a defesa de um determinismo causal na formação do consentimento moral, este é sempre uma operação da

---

<sup>477</sup> Comenta Lopez (1956, p. 679) que alguém poderia entender que Paulo quando fala negativamente da lei, refere-se unicamente a lei judaica, em verdade, para ele a lei que mata é toda lei que não justifica, a saber, que possui virtude em seu conteúdo, mas não é acompanhada da graça sanante da natureza.

<sup>478</sup> Diz o texto paulino: “Quando então os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a lei, para si mesmos são Lei, eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações” (Rm 2, 14-15).

<sup>479</sup> [texto latino]: *Agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt [...], sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.*

vontade com seu livre arbítrio, sobressai-se aqui o elemento da inspiração. Nele, tal como o mal seduz a vontade ao pecado, Deus seduz a alma inspirando-lhe a virtude, persuadindo a vontade ao bem, contudo, não obrigando-a (*De gratia Christi*. I, 10, 11). Neste horizonte que Agostinho vislumbra a prática da justiça nos gentios, ou seja, naqueles que não tiveram a lei proclamada em tábuas e na sua tradição<sup>480</sup>.

Emerge aqui não apenas a temática do conceito de natureza humana que é caro ao pensamento agostiniano, mas especialmente um tema ainda pouco desenvolvido conceitualmente – a lei natural<sup>481</sup>. Trata-se da inscrição de uma lei que para além das contingências exteriores inspira ao coração os ditames da virtude. Segundo Agostinho (*De pec. mer.* I, 10, 12) tal lei, assim como a que foi promulgada por Moisés ao povo, não tem o poder de destruir o pecado, mas de igualmente realçá-lo, a diferença está no fato de que ela é “proclamada” ao homem no uso de sua razão, pelo que adiciona ao pecado original os pecados pessoais. Esta era, por exemplo, a realidade antes da proclamação da Lei: não significa que antes de Moisés os pecados não eram imputados a quem os cometia, eles continuavam a existir aos olhos de Deus, mas o nível de compreensão dos homens em relação a eles era ainda insipiente.

A compreensão da lei na interioridade pela razão em face à própria natureza segundo Agostinho é o elemento presente nos gentios a que se referia Paulo. Os gentios são aqueles “que operam naturalmente os ditames da Lei e que levam as obras da Lei inscritas em seus corações”<sup>482</sup> (*De spi et lit.* XXVI, 44, tradução nossa). Agostinho reconhece que há em seu coração a presença de uma lei divina que foi manchada em todo homem com o pecado original. E a restauração

---

<sup>480</sup> Segundo Capañaga (1956A, p. 69), em Agostinho, é a psicologia do amor que vem a superar a experiência de temor o qualificativo de nobreza do homem do Novo Testamento para o homem do Antigo.

<sup>481</sup> Bowery (2001) escreve um esclarecedor artigo acerca do tema da lei na doutrina agostiniana. Destaca que o conceito mais trabalhado por Agostinho é a “lei eterna”, desde o qual se configura o “caráter jurídico” de sua moral. Quanto à lei natural o que encontramos são traços, princípios, que são melhor elaborados especialmente pela tradição tomista.

<sup>482</sup> [texto latino]: *naturaliter quae legis sunt facientium et quae scriptum habent opus legis in cordibus suis.*

desta imagem gravada no coração humano é dádiva divina a gentios e judeus<sup>483</sup>. Isto não configura uma superioridade deles em relação aos judeus, se o fazem é porque a mesma graça inspira seu coração à Lei da caridade.

Levar a lei de Deus gravada não em tábuas de pedra, mas nos corações, é pertencer ao Novo Testamento, a saber, abraçar a justiça da lei com aquele íntimo afeto com que a fé é animada pela caridade [...], fazem manifesta a justiça da lei não pela mutilação da carne, mas guardando-a na caridade<sup>484</sup> (*De spi et lit.* XXVI, 46, tradução nossa).

“Pertencer ao Novo Testamento” significa fazer parte de uma realidade moral que mesmo estando calcada nos ditames e valores de uma tradição específica, nasce e se sedimenta desde a interioridade dos corações. Mesmo tendo o discurso de uma letra, se consolida apenas quando ela está em consonância com aquele “verbo” que cala no interior do coração (*Trac. Ioh.* I, 8-9), ou seja, quando o que é proclamado como bem no exterior, está em plena coerência com o que é inspirado como bem no interior, aí atingimos o nível de excelência moral do homem justificado, a saber, quando a natureza não luta contra si mesma e quando a vontade consegue assentir à virtude com convicção, e isto, ainda que mais difícil, dada a ausência de uma revelação como a que foi proclamada aos judeus, era possível aos gentios.

Agostinho reconhece que pagãos e hereges possam vir a praticar boas obras, seu ponto é que elas não garantem que a vontade e a pessoa sejam boas, ainda que tais obras possam ajudar a pessoa a configurar-se com a Ordem. Neste sentido, ele não deixa de reconhecer que existam virtudes no mundo pagão, sua discussão é se elas são verdadeiras, se podem levar o homem à plenitude da contemplação ou apenas de modo parcial. Portanto, “o problema agostiniano é: não basta a materialidade da ação para consumir a moralidade, pois o essencial do ato humano é a consciência e a liberdade” (CILLERUELO, 1954, p. 12, tradução nossa), melhor dizendo, o aspecto formal da ação moral no qual se produz a virtude, sem o

---

<sup>483</sup> Sobre o modo como este processo psicológico de restauração do coração humano se configura como um processo logicamente conduzido por Deus em coerência com a Ordem ver: Lopez (1956, p. 681).

<sup>484</sup> [texto latino]: *Ut hoc sit pertinere ad Testamentum Novum legem Dei habere non in tabulis, sed in cordibus scriptam, hoc est, intimo affectu iustitiam legis amplecti, ubi fides per dilectionem operatu [...], quod iustitiam legis non praecisione carnis ostendunt, sed cordis caritate custodiunt.*

que as ações virtuosas se tornam meros atos isolados, sem referência à totalidade da existência do indivíduo.

Para Oliveira Freitas (2009) este é um daqueles pontos polêmicos que não possuem uma conclusão definitiva no pensamento de Agostinho. Segundo ele em *De spirito et littera* existe uma dupla interpretação de (Rm 2, 14-16), ambas centradas no termo *gentes* utilizado pelo Apóstolo. Para entendê-las é preciso ter clara uma distinção: para Agostinho os homens que vivem sob a graça são os homens do Novo Testamento, ao passo que os que pertencem ao Velho Testamento ele entende que vivem sob o temor da Lei. Isto posto, é possível entender que *gentes* se refere aos gentios que convertidos ao cristianismo vivem sob a graça sem a necessidade da Lei para sua justificação (*De spi et lit.* XLII). A segunda interpretação diz respeito aos gentios não cristãos (*De spi et lit.* XLVIII), que poderiam agir virtuosamente sem a Lei proclamada externamente tendo como princípio de sua ação a lei natural impressa de forma comum a todos os homens. De fundo a esta perspectiva está a concepção de Agostinho (*De spi et lit.* XLVII) de que a *imago Dei* não teria sido perdida pelo homem no pecado original, mas estaria envolta em trevas, pelo que nos gentios haveriam traços dela<sup>485</sup>.

Assim, eles poderiam agir bem mesmo sem ter a noção clara do que é o bem tal como os judeus o tinham mediante a Lei, isto seria próprio de todo homem criado. O ponto nevrálgico para Agostinho é que tal como a Lei proclamada, a lei natural não prescinde da renovação operada pela graça, a alma dos gentios precisa ser vivificada tal como a dos judeus. E, na nova aliança, a ação da graça é “interna”, ou seja, assim como os judeus “os gentios permanecem com os restos da imagem divina, porém, não a renovam em si mesmos, necessitam da graça” (OLIVEIRA FREITAS, 2009, p. 347, tradução nossa). Mantendo sua posição frente ao pelagianismo, Agostinho ratifica que nenhuma lei é por si mesma iluminadora, nem a lei natural, ela sempre precisa da graça que é interna, mesmo se proclamada interna ou externamente, logo, lei alguma pode ser justa se não tiver relação com o

---

<sup>485</sup> Segundo Cipriani (2003, p. 432) há em Agostinho uma tendência em reconhecer que a despeito da desordem causada pelo pecado na natureza, é necessário que se renda graças aquilo que nela foi conservado, sobre o que Deus acrescenta perfeição, de modo a assisti-la a buscar sua perfeita realização.

Criador<sup>486</sup>. Larrabe (1997, p. 434) lembra que em Agostinho a principal causa de não cumprirmos a lei é a soberba, por isso, é necessário atentar para a origem do não cumprimento da própria lei natural, o que inevitavelmente abre-nos no horizonte a necessidade da graça.

Neste sentido, que do ponto de vista moral Agostinho divide os homens em três classes (*De Cont.* III, 7): (1) os primeiros são aqueles que ignoram em absoluto e por completo a Lei de Deus e de forma alguma contam entre os inimigos da natureza humana as apetências sórdidas de seus desejos, servem-lhe em cega ruindade e tomam isto como virtude; (2) há, todavia, aqueles que descobrem o pecado através da Lei ou mesmo tomando alguma consciência do que é o bem através do discernimento inspirado pelas noções que permanecem impressas em sua alma e por elas podem discernir entre o certo e o errado, porém, terminam vencidos pela força presente na natureza; (3) os últimos são os que vivem sob a graça, conseguem cumprir pela caridade o que a lei moral exorta, ainda que não deixem de experimentar o sofrimento por isto.

Em visão agostiniana estes últimos são os justos que servem de exemplo e modelo de virtude; *stricto sensu* assemelham-se aos sábios no sentido clássico do termo, porém, com uma diferença: são antes de tudo homens tementes a Deus, reconhecem que apenas pela graça possuem a possibilidade de viver com virtude. Em sua carne a lei da concupiscência ainda permanece tendendo a inclinar seus afetos (*De Cont.* VIII, 20), sobre o que se eleva a Lei caridade tentando seduzi-los ao bem, não como duas naturezas dentro de uma só, mas como a manifestação da misericórdia de Deus que quer salvar a natureza da criatura que se corrompeu<sup>487</sup>. Assim, ao homem neste tempo histórico, a graça traz, concomitantemente, a

---

<sup>486</sup> Oliveira Freitas (2009, p. 350-352) comenta ainda que esta segunda interpretação presente em Agostinho o aproxima mais da exegese moderna do texto de Paulo, ainda que permaneça a dúvida entre comentadores como Gathercole, Fitzmyer e Penna, se de fato em sua interpretação do termo *gentes* em Paulo Agostinho incluía os pagãos não convertidos. A posição predominante que leva em conta outros textos de Agostinho que tratam do tema, por exemplo, das sementes do Verbo e do encontro parcial dos filósofos pagãos com a Verdade, defende que sim. Já uma leitura mais ortodoxa de *De spirito et littera* entende que há no texto agostiniano uma restrição aos cristãos convertidos mesmo na segunda parte de sua interpretação.

<sup>487</sup> Sobre este percurso do justo diz Agostinho: “uma coisa é ver do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela [...], outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado de seu celeste governante” (*Conf.* VII, 21,27). [texto latino]: *Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non inveniri [...], et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam.*

experiência da liberdade e o anseio da perseverança que a preserva (*Serm. CXXXI, 4*).

Nas últimas de seu pensamento de Agostinho a fraqueza da inteligência humana para orientar a ação, tanto do ponto de vista do conteúdo quanto em sua coerência com a Verdade, era uma evidência. Tanto externa quanto internamente, a graça que sobrevém a ela aponta para um único horizonte de “excelência moral” possível – a salvação da alma humana. O progresso na virtude que está inerente ao cumprimento da Lei, e que aponta ao homem o horizonte da perseverança em não pecar sob a égide do apelo de um mal que se tornou hábito com força de lei, só é factível àquele que for justificado pela graça, e aqui está o núcleo da discussão de Agostinho com Pelágio e que será o cerne de sua moral religiosa: a presença do Espírito de Deus no livre arbítrio da vontade como elemento qualificativo de ação moral. Unicamente sob esta perspectiva o conceito de liberdade pode ser compreendido no pensamento agostiniano. Portanto, a justiça como virtude humana em Agostinho só pode ser concebida tendo como suposto a ação sanante e cooperante da graça que dá ao homem a fortaleza e o discernimento necessários frente ao mal.

#### **4.3. A justiça no problema da relação entre natureza, liberdade e graça – a ajuda à vontade**

A autêntica liberdade no pensamento de Agostinho não diz respeito ao que podemos escolher, mas às condições em que escolhemos. A perda da liberdade não foi perda do livre arbítrio, foi perda da capacidade de amar com prudência e solicitude os bens da criação de modo a crescer na virtude, através do livre arbítrio. O homem pecador não escolhe entre o bem e o mal diretamente, escolhe mal entre os bens, ama desordenadamente as coisas e, assim, macula progressivamente sua natureza. Em Agostinho, o livre arbítrio da vontade só experimenta a plenitude da liberdade se estiver configurado ao Bem, cuja lei está expressa na Ordem, logo, quando se diz que a vontade tornou-se escrava do pecado, não significa que ela se

tornou escrava de alguém ou alguma coisa, mas do mal que ela mesma produz e suas consequências<sup>488</sup>.

Uma natureza que corrompe a si mesma não pode libertar a si mesma, por isso, sem a graça natural de que dispunha Adão, somente por uma graça sobrenatural seus descendentes podem exercer em liberdade o livre arbítrio, por isso, em Agostinho, “ninguém é livre se não for libertado pelo Filho de Deus”<sup>489</sup> (*De cor. et gratia* I, 2, tradução nossa). Este é, a nosso ver, o principal ponto da controvérsia de Agostinho com o pelagianismo – a dimensão vicária de Cristo. A afirmação de Pelágio de que a natureza não está doente após a queda e sua crença na força dela para ser virtuosa, expressa, além de uma ética da pura lei, uma teoria da salvação sem Salvador, e esvazia, em visão agostiniana, o sentido da encarnação, pois, “se a justiça se realiza pelos esforços da natureza, logo, Cristo morreu em vão. Mas, se não morreu em vão, a natureza humana só é justificada e redimida pela justíssima ação de Deus”<sup>490</sup> (*De nat. et gracia* II, 2, tradução nossa).

#### *A encarnação e a visão agostiniana da graça em contraponto a Pelágio*

Com o pecado original a natureza humana foi obscurecida e debilitada em todos os seus bens naturais, inclusive o livre arbítrio em sua capacidade de levar o homem a crescer na virtude, por isso, precisa ser iluminada e curada. Negar esta necessidade professando que alguém pode buscar a justiça apenas pela lei natural de uma natureza comprometida, é relativizar a cruz de Cristo (*De nat. et gracia* IX, 10) e manter a natureza humana submetida às trevas, crendo que só a Lei basta para justificar o homem e não uma transformação profunda de seu ser que se realiza quando ele faz a experiência da misericórdia divina. Comenta Jaskiewicz (2003, p. 261) que no *Deus humilis*, tal como a divindade se revela em Cristo, está manifesta

---

<sup>488</sup> Sobre este ponto comenta Costa que tal transformação da natureza defendida por Agostinho “não quer dizer que ele defenda que com o pecado original o homem tenha perdido totalmente sua liberdade, ou que nada possa fazer por sua salvação, mas tão somente que perdeu a liberdade de ser plenamente justo [...]. Ao introduzir o pecado original como elemento danificador da natureza humana, Agostinho passa a fazer a importante distinção entre liberdade e livre arbítrio” (COSTA, 2014, p. 11).

<sup>489</sup> [texto latino]: *in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis.*

<sup>490</sup> [texto latino]: *Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est". Si autem Christus non gratis mortuus est, ergo omnis humana natura iustificari et redimi ab ira Dei iustissima.*

a plenitude da humildade e da piedade – a via máxima para a experiência da misericórdia, uma postura que se mostra paradoxal frente a auto suficiência da vontade pelagiana<sup>491</sup>.

Para Agostinho a encarnação demonstra o quão elevado lugar o homem ocupa na criação (*De Vera Rel.* XVI, 30), quanto sua liberdade é importante nela e, sobretudo, o quanto ela é desejada por Deus. Na sua cosmologia nenhuma criatura é capaz de alcançar a plenitude do ser se esta não tiver a autoria e a participação de Deus. No caso do homem tal participação é ainda mais profunda porque inclui um ato de perdão, uma ação iluminadora, cujo fim é tornar possível que o homem participe da criação tal como fora criado – livre. Por isso, na encarnação, Agostinho não vê Cristo agindo com violência, mas na intimidade da alma e não apenas com seu exemplo e lei: por ele “o homem fora persuadido, como fora criado, no exercício de sua liberdade”<sup>492</sup> (*De Vera Rel.* XVI, 31). Na encarnação está contido o horizonte de recuperar a liberdade da vontade de forma autêntica.

Segundo Agostinho (*De gratia Christi.* I, 3, 3) o grande erro de Pelágio foi limitar a graça à constituição da natureza e ao livre arbítrio, ou na melhor das hipóteses à proclamação da Lei, e não compreendê-la como uma segunda ação efetiva do ser divino na natureza humana, na qual ele nos persuade a fazer o bem e coopera para que não façamos o mal. Comenta Wu (2012, p. 35) que na heteronomia moral de Agostinho a ação moral é sempre composta de dois movimentos: o da graça e o da vontade; é de seu encontro que nasce uma boa vontade, pois é da natureza da vontade abrir-se a graça e da natureza da graça realizar-se na vontade. O problema de Pelágio foi justamente não reconhecer esta essencial relação de pertença entre ambas, acreditando que a vontade teria um potencial que ela não pode ter, esvaziando assim o sentido da graça.

---

<sup>491</sup> Expõe Capañaga que com o pelagianismo e a anulação da redenção de Cristo, o homem volta à pagania e ao judaísmo. E “dois antecedentes podem assinalar ao erro de Pelágio: o farisaísmo e o estoicismo. O primeiro não admitia uma graça interna dada ao homem para remédio de sua debilidade. O homem é justo pelos dons naturais da lei que se considera fonte universal de salvação [...]. A justiça consiste no minucioso cumprimento da lei [...]. O sistema pelagiano também possui semelhanças com o estoicismo, em particular com sua doutrina da apatia e da impecabilidade que se atribui ao homem” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 28-29).

<sup>492</sup> [texto latino]: *homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio.*

Pelágio chega a fazer uma distinção entre a possibilidade, a vontade e a ação, todavia, ao contrário de Agostinho, confessa que a primeira é dada pelo criador na origem, nunca é perdida e não está em nosso poder, a segunda está, pelo que a graça se reduz à Lei e à doutrina e, portanto, não é cooperante. Já Agostinho afirma que se Deus não operar em nós para que tenhamos o bom querer em vista de operar o bem (*De gratia Christi*. I, 5, 6) nem mesmo os dons de sua criação são suficientes para que sejamos virtuosos. Aqui está a fronteira que marca a diferença entre a graça pelagiana e a de Agostinho: aquela “é a que confessa que Deus nos indica e revela o que devemos fazer, não aquela pela qual nos obsequia e ajuda para que operemos”<sup>493</sup> (*De gratia Christi*. I, 8, 9, tradução nossa). Em resumo, poder-se-ia dizer que enquanto Pelágio confunde a graça com a própria lei natural e a lei mosaica, Agostinho a entende como a ação divina que recupera nossa capacidade de praticar com virtude o bem que ensinam<sup>494</sup>.

Há ainda outro elemento decisivo que distingue radicalmente não apenas a visão que ambos possuem acerca da natureza humana, mas igualmente distingue suas teodiceias – a força de uma marca que é transmitida tanto de Adão a seus descendentes, quanto por Cristo a quem ele salva pela graça (*De pec. mer.* I, 9, 10): É certo para Agostinho que nossas ações são influenciadas por exemplos, e que imitamos inclusive a Cristo quando agimos com caridade, o problema são as condições da natureza de efetivar tal imitação; a profunda marca negativa deixada por Adão comprometeu significativamente a natureza humana a tal ponto que só a ação consistente de Deus sobre ela pode permitir que pratiquemos o que nos é ensinado por exemplos, por isso, Cristo mais do que um exemplo é luz da Verdade que ilumina nossa consciência, é aquele que infunde na intimidade da alma a graça que purifica nosso espírito da oculta gangrena produzida pelo pecado de Adão. Mais do que a indicação do que é a virtude, a graça é como “uma veste desta vida com a

---

<sup>493</sup> [texto latino]: *non quae illo imperante cognoscendo timeatur, sed quae illo donante diligendo teneatur.*

<sup>494</sup> Explica Centeno (1956, p. 315) que ao transformar natureza em graça, Pelágio esvazia o sentido espiritual desta segunda como ação de Deus sobre a realidade humana, ao mesmo tempo em que confunde a natureza enquanto criada com a natureza pecadora. Capañaga (1956A, p. 14) entende que está na frase de Paulo: “Deus opera em vós o querer e o operar” (Fl 2,13) a fórmula a partir da qual Agostinho resolve a controvérsia, na medida em que este dizer do Apóstolo reforça a ideia de uma influência interna e sobrenatural nas atividades humanas.

qual haveremos de combater contra a concupiscência, não da outra vida quando a justiça será plena”<sup>495</sup> (*De perf. iust. hom.* XI, 27, tradução nossa).

Em síntese, toda a polêmica acerca da natureza e da graça repousa sobre a distinção entre a realidade natural e a sobrenatural. Agostinho reconhece a primeira como um dom comum a todos desde sua constituição, onde a própria ordem natural apresenta uma origem sobrenatural porque criada. À natureza são inerentes dons em que se constituem seu progresso e aperfeiçoamento. Nestes, contudo, não se inclui a regeneração dos danos do pecado original, até mesmo pelo fato deste se sobrepor à Ordem. Tais danos reclamam outra ação sobrenatural na *ordo rerum*, e tal ação, segundo Agostinho, requer uma mediação ao mesmo tempo divina e humana – Cristo, o Verbo encarnado, a fim de que a graça não fique reduzida a uma realidade espiritual inatingível ou a uma realidade imanente e fraca, trata-se da *congruit homini homo* operada por Deus em Cristo, onde por suas ações temporais ele nos adapta às coisas eternas<sup>496</sup>.

#### *Em Agostinho a graça não é contrária à natureza*

Dado que sua ação visa recuperar a liberdade humana em seu estado original, a graça, em visão agostiniana, não pode ser considerada uma ação antinatural, ao contrário, ela é plenamente pró-natureza. A graça não forma coisas novas na criação, age sobre ela para que a plenitude de sua beleza e harmonia possam se expressar, por isso que o “homem novo” mencionado por Agostinho é na verdade o homem com a natureza justificada, recuperada em sua integridade e dignidade (*De nat. et gracia* XI, 12). Trata-se daquele homem que sabe para onde deve andar, pois com a Lei sua inteligência já começou a ser recuperada, todavia, é ainda um homem com os “pés quebrados”, ou seja, quer andar em direção à justiça, mas sua vontade está fraca e limitada para este percurso (*De nat. et gracia* XLIX,

---

<sup>495</sup> [texto latino]: *non quae illo imperante cognoscendo timeatur, sed quae illo donante diligendo teneatur.*

<sup>496</sup> Uma das mais importantes consequências do choque entre o pelagianismo e pensamento ocidental católico foi uma ampla discussão acerca da necessidade do batismo às crianças, dada a defesa ou não da presença do pecado original em sua natureza, logo, da necessidade de ser-lhes ministrado um sacramento para sua salvação. Dada nossa impossibilidade de aprofundar o tema na obra do autor, indicamos a leitura de Cary (2008B) que traz um panorama histórico desta temática no contexto em que se insere a obra de Agostinho, e Grossi (1970) que comenta as catequeses de Agostinho sobre o pecado original e a liturgia do batismo entre os anos 393-412.

57), ou como se refere Agostinho comentando o conceito de “lei dos membros” presente em (Rm) e (Gl): em sua natureza está encravada uma desobediência voluntária (*De nat. et gracia* LIII, 62).

Isto significa que há no homem pecador, manifestada especialmente em sua dimensão volitiva, “uma necessidade de pecar” originada e alimentada pelo vício, do que para se livrar ele precisa de ajuda. O próprio ato de clamar por ela, já mostra uma mudança de direção em sua consciência e a intenção de afastar-se do apelo em que é permanentemente tentado. A tentação aguça exatamente esta pseudo “necessidade natural” que se instalou na volição humana, sobre a qual a força da inteligência é insuficiente para evitar o pecado. Se com a ignorância o que falta ao homem é a inteligência suficiente para escolher o bem, diante da dificuldade gerada pela resistência do costume, o que lhe falta são as forças à vontade para executá-la (*De nat. et gracia* LXII, 81).

A natureza humana, inclusive a natureza corporal (*De nat. et gracia* XXIII, 25) não é uma degradação ontológica do bem, menos ainda o princípio do mal; em verdade, ela é a maior vítima dele na medida em que tem esvaziada sua condição de bem intermediário na criação. Neste sentido, que a graça “não é só dada à alma, a qual salva e a torna ditosa e santa, mas ao próprio corpo que ficará vivificado em sua ordem, na maior pureza”<sup>497</sup> (*De Vera Rel.* XII, 25). A natureza humana foi assumida por Cristo em sua integridade e nela é curada, isto é, recuperada por dentro em sua essência com todos os elementos que a compõem (*De div. quaest. Oct.* LXXIII).

Evitando cair no vazio da argumentação pelagiana<sup>498</sup>, é importante compreender que em Agostinho, mesmo enquanto operante, a graça é uma ajuda divina para que o homem pecador possa exercer a virtude. O ajudado em larga medida neste caso é o livre arbítrio da vontade. Pois bem, enquanto dom à livre

---

<sup>497</sup> [texto latino]: *non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur, eritque in natura sua mundissimum.*

<sup>498</sup> Trata-se da argumentação que esvazia a ideia da graça como um dom à natureza decaída. Conforme Costa, para Pelágio, “a graça nada mais é do que a confirmação ou justificação por parte de Deus dos méritos dos homens em uso de liberdade, ou seja, a graça divina age indiretamente nos homens, através da liberdade” (COSTA, 2014, p. 16), ao passo que para Agostinho ela é condição para o homem agir em liberdade.

vontade a graça não a suprime, ao contrário, a consuma. Como diz Martinez (1946, p. 63), o fato mesmo de ser ela algo recebido, pressupõe a vontade que a recebe e ela consente, Deus quer que a recebamos como seres livres que o somos por natureza. Se tolhesse a liberdade da vontade, a graça em si mesma deixaria de ser graça, porque não iria ao encontro de ajudar a recuperar a natureza humana, mas de encontro a seu modo de ser<sup>499</sup>.

A graça atua na alma antecipando-se aos movimentos da vontade, imprimindo-lhe certo impulso e moção ao bem, produz no coração humano um “novo amor” que lhe tornará capaz de assentir à justiça por ela mesma<sup>500</sup>. Mover-se é ação e paixão porque a alma ao mesmo tempo em que move é também movida por si mesma em sua livre autodeterminação, onde Deus atua por uma graça que é cooperante e motivante, esperando ser secundada pelo consentimento livre da vontade para produzir o bem. Assim, Deus não anula nenhum dom da natureza criada, ao contrário, os potencializa. Neste sentido, explica Bonner (2007, p. 49) que a criação “necessita” que sejamos livres para “ser” em plenitude, logo, o que a ação de Deus pela graça “mais quer” é a nossa liberdade. Desta feita, enquanto operação divina sobre a natureza humana a graça é uma ação sanante, ou seja, que cura aquela natureza da mácula infligida sobre ela pelo pecado original, enquanto ação pela qual o homem reconstrói sua vida na virtude ela é uma ação cooperante, em que Deus atua protegendo o homem dos assombros do mal e lhe apontando o caminho do reto dever, neste sentido conta com a participação direta da livre vontade humana no processo de justificação.

Cristo é a primícia de uma nova criação, o arquétipo de uma nova humanidade a ser formada por aqueles que serão salvos da realidade de pecado, e terão em sua vontade a condição de exercer um amor autenticamente livre à semelhança da caridade do próprio Deus, contudo, a vontade pecadora ainda não

---

<sup>499</sup> Conforme Gracioso (2014, p. 32-33) a graça não substitui a vontade, mas cura-a da concupiscência, a saber, lhe restitui o poder de querer o bem, de poder amar livremente e eficazmente a justiça, com o que consegue cumprir sem temor a Lei.

<sup>500</sup> Explica Cilleruelo (1954, p. 20) que em Agostinho ao identificarmos a existência de um amor falamos de um amor que abarca a caridade e a concupiscência porque é um tipo de gravitação da alma, este amor não se refere diretamente à moral, pois pertence à constituição metafísica do homem, o que a ela se reporta é um amor psicológico-moral que nasce no campo da consciência e é fruto da formação do assentimento humano em suas decisões.

consegue amar a natureza humana neste nível de excelência, porque a ama como uma coisa que passa, a saber, como fim em si mesma (*De Vera Rel.* XLVIII, 93), como uma criatura que tem dignidade a partir de si própria, quando a autêntica liberdade seria amá-la como o bem mais excelente da criação que encontra sua plena dignidade ao desenvolver a semelhança que tem com o criador. Neste sentido, que Agostinho indica ser o vazio do amor mesquinho e egoísta que a vontade pecadora produz em meio às coisas passageiras deste mundo, o espelho de sua condenação definitiva, se não for curada pela graça (*De Vera Rel.* LIV, 104). Em outras palavras, trata-se de conceber a beleza da criação na criatura, para amar a justiça do criador que por ela se manifesta. Para tanto, a cura da natureza iniciada na inteligência com a Lei, precisa se consumir na vontade com a graça<sup>501</sup>.

#### *Os dois arquétipos da moral agostiniana*

Na ação das citadas formas de amar, Agostinho vislumbra o “homem exterior” e o “homem interior”. O primeiro é o velho de que temos que nos despojar, o segundo é o novo e dele devemos ser revestidos (*De div. quaest. Oct.* LI). Mais precisamente, o primeiro é filho de Adão, sua vontade ainda ama com o desejo de autonomia e com a soberba do primeiro homem; o segundo descende de Cristo, e sua vontade já começa a amar com humildade e caridade. Trata-se do homem cuja visão está sendo igualmente purificada pela graça de Cristo para ver o quanto é possível nesta vida experimentar a justiça e a piedade, convertendo a “necessidade de pecado” em que havia se transformado nossa natureza, numa “necessidade de virtude” (*Enc.* I, 47). Sobre este homem que já caminha com a graça, diz Agostinho:

ainda que os chame carnis, já haviam renascido em Cristo e eram infantes [...]. [O apóstolo] ainda acrescenta: “nem ainda podeis administrar-lhes a comida”, o que indica a possibilidade de um futuro desenvolvimento, pois já haviam renascido espiritualmente e a graça começava a mostrar-se neles<sup>502</sup> (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 17, tradução nossa).

<sup>501</sup> Comentando o Salmo 118 em (*Psalm.* CXVIII, 1, 3) Agostinho trata da graça deleitante, isto é, a que cria em nós um gosto sobrenatural de justiça, a *dilectio Dei*, em que o espírito busca gravitar em algo que é superior a si – Deus. Segundo Bostock (2003, p. 331) ao experimentar neste nível a gratuidade de Deus, a alma vê-se diante de um horizonte de esperança que é fruto de um “novo amor” até então estranho a ela.

<sup>502</sup> [texto latino]: *Quamvis ergo carnales eos esse dicat, tamen iam in Christo natos et in illo parvulos et lacte potandos. Et quod adiungit: Nec adhuc quidem potestis, ostendit proficientes futurum esse ut possint, quia iam in eis spiritaliter renatis gratia fuerat inchoata.*

Assim como para o velho homem a vida espiritual era fruto de um crescimento de sua alma na justiça, onde pelo exercício da livre vontade ele crescia na virtude, para os descendentes de Cristo ela é igualmente o termo de uma jornada em que o homem vai descobrindo a verdadeira justiça que deve praticar e sua vontade vai conseguindo amar com liberdade de forma justa os bens da criação. Ao cair Adão tinha pleno entendimento de sua desobediência, por isso, a justa punição. Por isso, vem afirmar Rist (2000, p. 282), que no ato da queda já se encontrava implícita a necessidade da encarnação, pois apenas alguém capaz de reverter a atitude do primeiro homem, poderia ser a matriz espiritual de uma humanidade regenerada e assegurar a esperança no melhor dos mundos possíveis.

A regeneração do homem passa também pelas obras virtuosas que ele realiza, manifestando através delas a graça que habita seu ser, e a primeira delas é humildade que leva à obediência. A graça justifica para que se viva justamente, pelo que se afirma que em Agostinho a vontade produz “as boas obras que seguem ao que recebe a graça, não produzem elas a graça, antes são fruto da graça”<sup>503</sup> (*De div. quaest. ad Simp.* I, 2, 3, tradução nossa). Ela não é nosso mérito, mas dom para que tenhamos mérito, reabre ao homem a possibilidade de felicidade que tivera Adão. Deus requer do homem tão somente seu assentimento e sua perseverança, com o que coopera (*De Civ. Dei* XIV, 26). Tal cooperação pode ser entendida no horizonte da proteção outrora dada a Adão e da qual agora também necessitamos não apenas enquanto ainda pecadores e frágeis, mas especialmente a proteção que precisamos para crescer e perseverar com solidez na virtude.

É claro para Agostinho que a graça não provém de nossas obras e, portanto, não é resultado de nosso mérito, mas da gratuidade de Deus. A primeira manifestação delas foi a criação em que fomos nutridos de todas as condições para viver na virtude e com felicidade, trata-se da realidade de Adão; a segunda acontece nesta nova realidade em que somos capturados por Cristo (*De gratia et lib.* VIII, 20), a saber, formados e recriados em boas obras preparadas por Deus em nosso coração, as quais tem em seu horizonte não apenas a vida nesta criação, mas, sobretudo, a vida eterna. Enquanto processo de cura, a graça é uma realidade

---

<sup>503</sup> [texto latino]: *Vocantis est ergo gratia, percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur.*

sobreposta à natureza decaída; no entender de Costa (2014, p. 19): uma ajuda para cumprir a lei, uma luz e uma força que afetam o entendimento humano, remove as marcas do pecado criando no homem uma nova disposição para sua regeneração.

Cristo é para Agostinho o autor de uma “nova criação”. Segundo Królikowski (2003, p. 512) ela se inicia em primeiro lugar no próprio espírito do Filho de Deus feito homem e se prolonga aos outros homens pela ação da graça. Em Cristo temos a recriação da humanidade em todos os seus aspectos existenciais, desde a intimidade até suas relações com o mundo, pelo que ele aparece na obra agostiniana como o “arquetipo” a partir do qual é reconstruída a Ordem natural comprometida no pecado, e tal reconstrução começa na relação interior que acontece entre nosso assentimento à ação e a graça.

Mesmo pressupondo o assentimento a ela, a graça que cura e coopera é dada ao homem por aquele que sabe ser justo perdoar os homens para que a criação não perca seu sentido, sua beleza e volte ao nada, para o que estaria destinada nossa natureza se deixada à lei do pecado, isto é, “se Deus houvesse operado apenas pela justiça, prescindindo da misericórdia, e não nos mostrasse maior evidência de sua misericórdia na libertação dos indignos”<sup>504</sup> (*Enc. VIII, 27*, tradução nossa). Portanto, em visão agostiniana a graça de Cristo não é uma injustiça que agride a natureza criada, pois sua principal finalidade é recuperar a liberdade humana, tampouco é uma injustiça porque contrária à Lei, pois dá ao homem as condições para poder cumprir a Lei, e não fere à Ordem, porque recupera a liberdade humana, essencial para a plenitude de sua beleza. Desse modo, ao libertar a vontade da necessidade de querer o mal, a graça restitui ao homem sua liberdade, a qual não consiste na liberdade de escolher “em possuir uma boa ou má vontade. Mas, sim, a liberdade de se ter uma boa vontade (*voluntas*) que seja capaz, de fato, de comandar as aspirações e intenções (*voluntates*)” (GRACIOSO, 2014, p. 33).

*O caminho na graça como processo – a tensão entre pecados pessoais e pecado original*

---

<sup>504</sup> [texto latino]: *Plane ita faceret, si tantum iustus non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret.*

Na teodiceia agostiniana, a ação da graça de Cristo não se refere apenas à mancha do pecado e suas consequências deixadas na natureza, contempla a possibilidade da queda que permanece para os homens que vivem numa realidade de pecado<sup>505</sup>, diz respeito também aos pecados pessoais e à perseverança para não cometê-los, também eles são perdoados (*De pec. mer.* I, 11, 14). Deus perdoa com a graça o pecado que nos foi engendrado pela carne, todavia, pede contas daqueles pecados próprios, de nossas más escolhas e da propagação da mácula que realizamos com elas, ou seja, do pecado contra a natureza que nós mesmos realizamos a semelhança de Adão (*De pec. mer.* III, 8, 15).

O perdão destes pecados é realizado na mesma dinâmica em que a natureza é justificada do pecado original: cumprindo-se a pena em conformidade com o que reza a Lei<sup>506</sup>. Na visão agostiniana de justiça, o devido cumprimento da pena é parte do processo de regeneração da natureza pecadora, o perdão é dado antes dela, mas a justiça só se realiza em plenitude no termo de seu cumprimento, pelo que podemos nos arriscar a dizer que a justificação não se realiza sem o cumprimento da pena, pois ela também é parte integrante do processo de purificação do homem.

Antes de obter o perdão, aquelas penas eram suplícios devidos aos pecados, e depois de obtê-lo servem de combate e exercício aos justos, do mesmo modo temos de contestar aos que estranham a morte corporal dizendo: confessemos sem receio que deixou-nos para nosso combate, depois de haver sido perdoado o pecado, para que com o progresso na virtude, vencêssemos o terror que nos inspira [...]. Se a morte carecesse de grandes trabalhos e amarguras, não se celebraria como ato sublime de

---

<sup>505</sup> Segundo crítica apresentada por Andrade (2007, p. 123), em Agostinho, a partir de uma leitura platônica de São Paulo, tem-se uma concepção de mal onde o pecado é transposto de um problema do mundo para um problema do indivíduo. O mundo só entraria na teodiceia agostiniana através do elemento hereditário da culpa, o que torna a salvação uma questão primordialmente individual mais do que coletiva. Segundo a autora, por isso há em Agostinho e na tradição ocidental que em seu pensamento se nutre, uma mudança de eixo em relação à tradição bíblica, onde pecado e salvação eram vistos desde a perspectiva de um mundo (coletivo) em que o indivíduo estava envolvido, porém, jamais compreendido como um “microcosmos”.

<sup>506</sup> Em visão agostiniana a graça é uma economia de salvação que se realiza no tempo, por isso, diz ele (*De cor. et gratia* VI, 9) que a luta contra o pecado não pode se resumir àquela mácula que herdamos de Adão, precisa atentar para a queda em que cada indivíduo pode vir a incorrer. Assim, “devemos corrigir com justiça, também aqueles que tem-se desviado do caminho reto para agir com iniquidade” (*De cor. et gratia* VII, 11, tradução nossa) – [texto latino]: *Quae cum ita sint, corripiamus tamen eos, iustequae corripiamus, qui cum bene viverent, non in eo perseverarunt.*

paciência o suportá-la por motivo de justiça<sup>507</sup> (*De pec. mer.* II, 34, 54, tradução nossa).

Há um ponto importante a se destacar neste estágio do pensamento moral de Agostinho – trata-se da ideia de progresso. O texto agostiniano aponta que o nível de “perfeição” de um indivíduo não é balizado pelo quanto ele consegue avançar na virtude por si mesmo, mas, pelo quanto ele tenha conseguido progredir com a graça<sup>508</sup>, melhor dizendo, o quanto sua natureza vem sendo sanada da corrupção que a ela se fizera inerente como se fosse um princípio gerador (*De pec. mer.* II, 15, 22), melhor dizendo, pelo quanto percebe estar livre dos hábitos de pecado que lhe amarravam. Para Agostinho, este “princípio” tem feições essencialmente carnis, enquanto o que lhe supera é uma ação espiritual, por isso, todos aqueles que nascem da carne, antes que possam renascer pelo espírito, possuem ainda a culpa herdada em seus efeitos (*De pec. mer.* II, 9, 11). A ação da graça acontece, portanto, num processo concomitante de cura da natureza, recuperação da liberdade e assentimento da vontade pelo cumprimento da lei que vai abrindo na existência uma realidade de virtude. Todavia, é claro em Agostinho, que “este progresso se alcança, não com os pés do corpo, mas com os afetos da mente e os costumes da vida, para que possam tornar-se perfeitos possuidores da justiça”<sup>509</sup> (*De pec. mer.* II, 13, 20, tradução nossa).

Nesta vida o homem pode sim vislumbrar a justiça, contudo, ainda não em sua perfeição; diz o autor que constringendo o corpo com a penitência que nasce de dentro mediante a continência, o homem consegue lenta e progressivamente correr em direção à verdadeira justiça (*De perf. iust. hom.* VIII, 18), o que pressupõe dele a capacidade de desenvolver a partir de si próprio a virtude da misericórdia. Em outras palavras, quando o perdão que a ele foi concedido como dom, dele brota como virtude, de modo que “quando é chamado pelo que pecou, perdoe de coração,

---

<sup>507</sup> [texto latino]: *ante remissionem esse illa supplicia peccatorum, post remissionem autem certamina exercitationesque iustorum, ita et illis, quos de morte corporis similiter movet, respondere debemus, ut eam et peccato accidisse fateamur et post peccatorum remissionem, ut magnus timor eius a proficientibus superetur [...]. Nequaquam igitur in morte pro iustitia subeunda vel contemnenda laudaretur praecipua patientia, si mortis non esset magna multumque dura molestia.*

<sup>508</sup> Capañaga (1952A, p. 20) explica em três passos este processo de redenção na obra de Agostinho: como uma vocação, uma justificação e uma perseverança final, onde se sobressai a importância da graça cooperante.

<sup>509</sup> [texto latino]: *Ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus et vitae moribus geritur, ut possint esse perfecti iustitiae possessores.*

porque também ele mesmo quer ser perdoado”<sup>510</sup> (*Enc. XIX, 73*, tradução nossa), este é o nível em que o homem consegue extrair da graça um hábito, e assim como pelo hábito do pecado se produziu nele uma mácula, por este novo hábito se produz nele a virtude.

Mesmo compreendendo a humanidade como uma *massa damnata*, Agostinho diz ser possível encontrar nesta vida homens justos (*De cor. et gratia* II, 6,7), porém, unicamente enquanto o concurso de seu livre arbítrio pertence a Deus, tanto em sua origem quanto principalmente enquanto conta com a cooperação da graça para manter-se fiel ao cumprimento da Lei e à prática da virtude. É no horizonte da graça cooperante que a heteronomia da vida moral se aprofunda em seu pensamento, pois, a existência de uma prática virtuosa que tem como pressuposto a liberdade, que só é possível num universo onde Deus atua efetivamente sobre a vontade do indivíduo garantindo-lhe a referida liberdade. Neste sentido, que a autêntica “cura da vontade ocorre não quando ela se sente independente, mas sim na medida em que percebe e admite sua dependência de Deus” (GRACIOSO, 2014, p. 34).

Agostinho vislumbra que há uma dupla congruência entre a graça e o livre arbítrio, onde eliminada a ideia de uma premonição física, a atração divina ocorre como uma espécie de iluminação e proteção do homem em sua interioridade, ou seja, um tipo de *congruitate quadam morali*, que não é por ele representada como uma força determinante da vontade, mas como uma ação divina que vem em socorro do assentimento humano, a *visorum suasiones*, isto é, “a atração por meio de representações visíveis, ora internas, ora externas, que tem a força para mover a vontade” (CAPAÑAGA, 1952A, p. 45, tradução nossa), constituindo para ela a fortaleza necessária ao seu bom assentimento.

Para unir-se a Deus na experiência de perdão o espírito humano precisa apeter-se contra a carne, em certo sentido contra si mesmo, todavia, quando isto está sob a perspectiva aberta pela irrupção da graça na realidade do ser, então, ao lutar contra o vício de sua natureza o homem apetece também em favor de si mesmo (*De Cont. XIV, 29*), porque reprimindo com a continência semelhantes

---

<sup>510</sup> [texto latino]: *sic dimitte debita nostra rogantibus nobis sicut et nos dimittimus rogantibus debitoribus nostris.*

impulsos que são fruto de uma realidade parasitária, sua natureza é libertada não apenas para a virtude, mas para uma *visio cordis*<sup>511</sup>, a saber, uma experiência do divino até então desconhecida por quem vivia em realidade de pecado. Movido para agir com gosto pelo bem e com o amor pela justiça manifesta no perdão, o homem vislumbra em si a inspiração de uma boa vontade (*De pec. mer* II, 3-4) em que ele pode agir com autêntica liberdade. Agostinho reitera a não oposição entre graça e vontade livre, dizendo ele que a vontade “com a graça obtém a liberdade, e para perseverar nela, uma gostosa permanência e insuperável fortaleza”<sup>512</sup> (*De cor. et gratia* VIII, 17, tradução nossa).

A necessidade da graça de Cristo para obter uma boa vontade é exatamente a diferença da condição adâmica para a condição dos homens que com a graça peregrinam neste tempo. O primeiro homem não precisava da encarnação do Filho de Deus para desfrutar da graça e agir com justiça, recebia de Deus os bens e estes não vinham mesclados em males, pois sua natureza estava em perfeita Ordem (*De pec. mer.* XI, 29-30), já os santos deste tempo, perdoados por Deus, vivem um conflito árduo e perigoso, frente ao qual precisam da graça que lhes permite gozar da paz e agir com virtude.

O livre arbítrio basta por si mesmo para fazer o mal, mas é fraco para fazer o bem se não lhe presta auxílio a bondade do Onipotente. E se o homem não tivesse renunciado livremente a este auxílio haveria de ter sido sempre bom; mas o abandonou, e ficou ele também abandonado. Era de tal condição aquele auxílio que poderia renunciar livremente a ele ou admiti-lo, se queria, mas era ineficaz para mover a sua vontade<sup>513</sup> (*De cor. et gratia* XI, 31, tradução nossa).

Em Agostinho a liberdade é fruto de uma heteronomia da vontade em relação à Ordem e em relação à graça. A autonomia plena neste contexto tem inclusive um sentido negativo, pois diz respeito ao desejo do homem primeiro de não depender de Deus, depois de não obedecê-lo, e desse modo agir pelo que julga ser

---

<sup>511</sup> Acerca do conceito da visão de Deus no interior do coração humana como uma conversão de caráter ver o que diz Oliveira e Silva (2012B).

<sup>512</sup> [texto latino]: *Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem.*

<sup>513</sup> [texto latino]: *Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset: nam si habuisset, perseverasset. Posset enim perseverare si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut et bene velle posset et male.*

a verdade, daí Agostinho citar a soberba como o primeiro e mais profundo vício da alma humana (*Trac. loh. XI, 5*). É a soberba que torna o livre arbítrio origem do mal, tirando-o de seu horizonte de excelência na Ordem. Adão não pecou porque queria ser livre, pecou porque não queria obedecer a Deus, porque entendeu que a justiça tinha origem no desejo de sua vontade e não precisa da referência a ninguém.

Semelhante liberdade é experimentada concomitante ao tempo em que a obra de misericórdia vai se tornando uma realidade efetiva no coração humano, a saber, vai renovando-lhe por dentro, transformando o peso da culpa em hábito de caridade; afastando-se dos maus hábitos<sup>514</sup>. Ao mesmo tempo, o homem produz um novo senso de justiça que é capturado a partir da misericórdia realizada nele mesmo (*De perf. iust. hom. XV, 36*). Da experiência da graça, nasce uma nova percepção do homem em relação a sua própria condição: o anseio de plena autonomia começa a converter-se em desejo de se unir por inteiro ao Bem que se revela, por isso, a continência colocada sobre os impulsos volitivos para que se possa cumprir a Lei, faz-nos senti-los como um bem e são assim amados, na medida em que há um novo horizonte que lhes justifica<sup>515</sup>. Logo, nesta vida temporal, enquanto se experimenta a ação da graça devemos buscar ser “sensíveis como as pombas para não fazer dano a ninguém, e astutos como a serpente para guardar-nos do que se faz contra nós”<sup>516</sup> (*Serm. XX, 2*, tradução nossa). Na perspectiva da doutrina da graça de Agostinho a justiça nasce da misericórdia que cria não apenas uma nova realidade a uma natureza que se reconhecia pecadora, mas, também, uma nova disposição de caráter à alma que acostumara-se com a soberba do pecado.

#### *O perdão: a nova perspectiva moral aberta pela graça*

---

<sup>514</sup> Gilbert (2005, p. 201-224) demonstra que em Agostinho além da distinção entre livre arbítrio e liberdade, encontramos diferentes tipos de liberdade, sendo uns superiores, outros inferiores, a depender do quanto a alma aproxima-se do Bem se desvencilhando do pecado e, a despeito disto, do âmbito em que ela é exercida. Segundo ele a visão de liberdade encontrada em Descartes terá um paralelo com a estrutura ontológica agostiniana, todavia, sob a égide de uma adaptação racional da livre escolha.

<sup>515</sup> Diz Gracioso (2014, p. 35) que a ação da graça restitui à vontade a capacidade de viver a *ordo amoris*.

<sup>516</sup> [texto latino]: *simplices ut columbae, ne cuiquam noceamus: astuti ut serpentes, ut ne nobis noceatur caveamus*.

Há uma interrogação latente na economia da graça agostiniana: diante da realidade de pecado que se apresenta, não teria sido mais pertinente que a vontade livre fosse subtraída por Deus à criação? Segundo Agostinho não. Isto feriria a beleza da Ordem criada tal como Deus a preconizou, e, mais ainda, tratar-se-ia de uma postura contrária a sua “forma de bondade” que em síntese reza o seguinte: melhor do que evitar os males tolhendo a harmonia da realidade tirando-lhe bens, é tirar bens dos males, integrando-os à Ordem, por isso, Deus “primeiro quis ordenar o valor do livre arbítrio e depois o benefício de sua graça e o rigor de sua justiça”<sup>517</sup> (*De cor. et gratia* X, 27, tradução nossa). Afirma Rist (2000, p. 229) que na visão agostiniana da graça, Deus atua como alguém que pensa a justiça para além do entendimento humano imediato, ele pune e impõe fardos tendo em vista uma liberdade que não é possível de ser assimilada agora por nosso livre arbítrio, mas que no fundo é seu grande anseio.

Por estar integrada nesta economia em que Deus realiza sua justiça, a “segunda graça”, a que vem de Cristo, é diferente daquela que possuiu Adão antes da queda. Enquanto para o primeiro homem a graça era proteção que lhe garantia a liberdade para agir, aos descendentes de Cristo ela é ação que não apenas recupera a liberdade outrora perdida, mas coopera protegendo a natureza humana dos assaltos do mal e ajudando a vontade a mover-se para querer eficazmente<sup>518</sup>, logo, “este auxílio que Deus nos concede para operar o bem e manter-nos nele, não apenas traz consigo a faculdade de fazer-nos querer, mas também a vontade de fazermos o que podemos”<sup>519</sup> (*De cor. et gratia* XI, 32, tradução nossa). Portanto, de forma alguma Agostinho concebera uma forma de ação moral sem a graça, a diferença está que enquanto a graça do primeiro homem era protetora, a graça que

---

<sup>517</sup> [texto latino]: *ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium.*

<sup>518</sup> Na visão agostiniana do processo de redenção, “é Deus quem tem imposto a nós a pena e o sonambulismo da presente existência. Envolvendo esta existência, tais estruturas morais vem mantendo o homem na variação de suas capacidades morais. Estas estruturas que providenciam obrigações fundamentais na sociedade humana como a lei, que precisam ser permanentemente atualizadas” (RIST, 2000, p. 230, tradução nossa).

<sup>519</sup> [texto latino]: *in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum; dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet.*

vem de Cristo é redentora e cooperante, por isso, produz uma vontade mais sólida e livre do que a de Adão (*De cor. et gratia* XII, 35).

Neste estágio, o homem passa a fazer uma experiência psicológica da liberdade diferente daquela que experimentara até então: ao invés de vislumbrar sua vontade pendendo ora para um lado, ora para outro sob o arbítrio das paixões, ele passa a ter a capacidade de suspender seu assentimento e realizar com clareza a sua escolha, quando isto ocorre realiza-se uma escolha una, isto é, o assentimento é dado sem dúvida e sem temor por uma natureza que se experimenta íntegra, desejosa do bem e capaz da justiça, onde a *dilectio gratiae* (*Conf.* III, 5), o profundo gozo do homem que se sente redimido pela misericórdia de Deus, manifesta uma alma livre do temor servil e do legalismo abrupto a reinar sobre a natureza. Nesta alma, comenta Jaskiewicz (2003, p. 263) a misericórdia de Deus é experimentada não como uma realidade abstrata, mas como uma ação concreta, real e histórica de Deus.

O percurso de redenção do homem no tempo histórico pode ser compreendido também como um processo de correção daquele que na aurora deste tempo mereceu o justo castigo por seu pecado. Seu próprio sofrimento, sua luta e perseverança para constituir uma vida virtuosa, são vistos por Agostinho como um processo de purificação da natureza humana, bem como de seu crescimento na virtude. Segundo Magalhães (2014, p. 184) em Agostinho, a palavra processo talvez seja a melhor para caracterizar o perdão em seu pensamento, sobretudo, por não consistir em uma ação unilateral de Deus, mas por ele implicar um movimento racional de operacionalização de uma conversão. Por isso, na visão agostiniana de justiça, a graça não exclui a correção e a pena, nem estas tem sentido sem a graça, na medida em que lhes integra no horizonte de construção da *bona voluntas* (*De cor. et gratia* XVI, 49). A história que se segue a Adão não é apagada pela graça, ao contrário, assumida por Cristo ela é redimida e integrada à Ordem, dando origem a uma nova humanidade que difere inclusive do primeiro homem, porque fez a experiência do perdão.

A experiência adâmica da graça difere da experiência posterior uma vez que a natureza de Adão não precisava ser redimida, apenas protegida. O amor de Deus era-lhe manifestado ao mantê-lo distante e protegido dos assaltos do mal. Na

humanidade pós encarnação este amor é manifesto na medida em que a natureza humana é redimida e justificada pela graça medicinal e redentora de Cristo. Ao perdoar o homem pecador, ao preocupar-se com os limites de sua natureza e ao buscar recuperá-la em sua integridade, Deus passa a estabelecer com a humanidade um nível de relação que tem no seu seio uma experiência estranha a Adão e que passa, por assim dizer, a dar outro formato à ideia de virtude – a misericórdia. Um dos pontos em que se pode vislumbrar isto no pensamento de Agostinho está no fato de que a graça quando cooperante não é experimentada como algo que tolhe a liberdade, mas como uma experiência positiva que libertando a vontade expressa um ato prévio de amor<sup>520</sup>.

Creio poder o que sentia querer. Quem havia começado a dar este amor, ainda que pequeno e imperfeito, senão o que prepara a vontade e coopera para que se desenvolva o que inicia a fazer? Em verdade começa ele a operar para que nós queiramos, e quando já queremos conosco coopera para aperfeiçoar a ação. Para que nós queiramos, sem nós começa a agir, e quando queremos e de bom grado agimos, conosco coopera. Contudo, se Ele não age para que queiramos ou não coopera quando já queremos, nada na ordem das obras da piedade podemos<sup>521</sup> (*De gratia et lib.* XVII, 33, tradução nossa).

*Stricto sensu* poder-se-ia compreender a economia da graça na síntese trazida pela manifestação de Agostinho: “que outra coisa significa que eliminar um coração duro que os impedia de agir, e dar-lhes um coração obediente que os faz agir bem?”<sup>522</sup> (*De gratia et lib.* XVI, 32, tradução nossa). Trata-se não apenas de uma mudança na mecânica da alma de uma natureza viciada, mas também naquelas condições que possibilitaram a formação de uma intencionalidade soberba e desobediente nos primeiros homens, paradoxalmente oposta à alma daquele que é a “matriz” de uma nova história, e por cuja humildade a humanidade é libertada – Cristo (*De gratia Christi* II, 24, 28). A encarnação recupera aquele nível de intimidade entre Deus e a criatura que lhe é imagem e semelhança perdida desde que a humanidade fora expulsa do paraíso, por isso, além de ser o princípio de um

<sup>520</sup> Comenta Tapia (2016, p. 302) que o Deus agostiniano, em sua misericórdia, é alguém que nos capacita gratuitamente para não ficarmos pela metade no caminho da vida, de sua misericórdia depende, portanto, que alcancemos o que desejamos e cheguemos à pátria.

<sup>521</sup> [texto latino]: *Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.*

<sup>522</sup> [texto latino]: *um dicit: faciam ut faciatis, quid aliud dicit, nisi: auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis, et dabo vobis cor carneum, unde faciatis?*

processo de redenção da humanidade, a encarnação é o princípio da reconciliação do homem consigo mesmo e com o fundamento de sua existência (*De pec. mer.* I, 26, 39). Diz Capañaga (1956A, p. 32) que Cristo não é apenas um herói moral, um mestre incomparável, mas o novo sacerdote que com o próprio sacrifício operou a purificação da humanidade.

Desde a queda o homem contraiu uma dívida com Deus, e gerou a partir de si próprio uma deficiência em seu ser que ele não poderia recuperar. É Deus que lhe recupera em um ato de gratuidade, de perdão<sup>523</sup>. A Lei foi uma norma que a humanidade recebeu enquanto devedora, e nesta condição Deus cooperou com ela para que pudesse recuperar sua virtude, não porque devesse algo ao homem, mas por misericórdia<sup>524</sup>. Neste horizonte que ele colocou ao homem devedor uma única obra de misericórdia: “*perdoa, e serás perdoado*”<sup>525</sup> (*Serm.* LXXXIII, 2), ou seja, “*faze tua vontade semelhante daquele que te perdoou*”. A graça realiza um tipo de transformação interior na forma do homem experimentar e conceber a virtude que difere inclusive do modo adâmico de agir antes da queda, porque se trata de um nível de virtude que não apenas evita, mas supera a própria queda e suas consequências. Logo, “se queremos, por fim, que nos perdoem, estejamos resolutos a perdoar tudo o que nos agrava”<sup>526</sup> (*Serm.* LXXXIII, 4, tradução nossa). Este é um ponto em que fica mais claro o duplo horizonte da economia salvífica em Agostinho, ela visa a saúde do gênero humano, mas acontece transformando a particularidade da alma de cada indivíduo.

Da experiência individual de perdão em relação a Deus, Agostinho concebe a formação de uma nova percepção das relações éticas. Correção, cuidado e recuperação do ser são as perspectivas em que se realiza a ação da graça sobre a

---

<sup>523</sup> Afirma Rist (2000, p. 273) que, do ponto de vista moral, Agostinho parece pensar a justiça quase exclusivamente em função da desordem, no sentido de que para ela se realizar é preciso reequilibrar a balança das relações, neste horizonte que ganha corpo o ato de perdão. O homem sofre porque deve ser punido, e se purifica, porque Deus é justo e bom.

<sup>524</sup> Afirma Capañaga (1952A, p. 51-56) que Deus ao ordenar uma pena, executa no homem a punição ao delito, mas não condena ao homem em si mesmo e sim o seu pecado, tanto que da redenção, sua natureza é partícipe direta e essencial.

<sup>525</sup> [texto latino]: *Dimittite, et dimittetur vobis.*

<sup>526</sup> [texto latino]: *Ac per hoc omnes culpas, quae in nos committuntur, parati simus ignoscere, si nobis desideramus ignosci.*

natureza passando a pautar as relações éticas entre indivíduos<sup>527</sup> e, assim, formando no coração uma espécie de estrutura prévia à prática da ação virtuosa<sup>528</sup>. Refletindo acerca do mal que perpetua, à luz do preceito evangélico que observa perdoar “até setenta vezes sete” (Mt 18, 32), Agostinho diz:

Se, com efeito, a prescrição diz *perdoa até setenta vezes sete* [...]. O que se deve fazer? Usemos da correção verbal e, se for necessário utilizemos mão de ferro, mas perdoemos a falta e fechemos o coração ao ressentimento [...]. Eu vos aconselho irmãos, que a nossos irmãos delinquentes sejam aplicadas toda sorte de provas afetuosas, que não deixemos fora de nosso coração a caridade para com eles e, quando for preciso, lhes imponhamos o corretivo, porém, que pelo desejo de castigo não cresça em nós o mal e venhamos a ser acusados por Deus<sup>529</sup> (*Serm. LXXXIII, 8*, tradução nossa)

Há no texto agostiniano<sup>530</sup> uma clara analogia entre a ação humana frente ao pecado de outrem e a ação divina frente ao pecado humano. Agostinho afirma que a todo pecado a justiça reclama a devida pena, todavia, destaca-se em seu texto a forma como a mesma precisa ser aplicada – com caridade, à semelhança da forma como Deus age sobre a humanidade com a graça, isto para que a correção do pecado não consista na formação de outro, ou seja, que não se forme no interior do coração o mal na forma do ressentimento e do ódio como uma estrutura de caráter. Por isso, a busca constante do perdão, expressa no versículo bíblico acima referido, é também a busca pela construção de um coração capaz de virtude, não à semelhança de Adão, mas de Cristo.

---

<sup>527</sup> Todavia, há que se ter claro que a natureza do perdão que encontramos no texto de Agostinho não é de natureza jurídica, mas uma disposição ética, ou seja, eu não sou “obrigado” a perdoar, o perdão é fruto de uma disposição interior do ser que o pratica. Por isso, comenta Ricouer (2014, p. 475) que cada vez que o perdão tende a restabelecer uma normalidade e ganha caráter “normativo”, ele perde sua essência.

<sup>528</sup> Segundo Capañaga (1956A, p. 40) a salvação é uma arquitetura divina onde a fé é o fundamento do edifício. Os semipelagianos, ao contrário, punham um cimento humano nele, ao que dá lugar o desejo de santidade.

<sup>529</sup> [texto latino]: *Numquid septuagies septies te fatigavi? [...]. Corripiamus, et si opus est, et veberibus: sed delictum dimittamus, culpam de corde abiiciamus [...]. Sic ergo ista monuerim, fratres mei, ut fratres nostros qui peccaverint omni modo diligamus, de corde nostro charitatem in eos non dimittamus, et disciplinam, cum opus est, demus: ne per solutionem disciplinae crescat nequitia, et incipiamus propter Deum accusari.*

<sup>530</sup> Diz Jaskiewicz (2003, p. 257) que a doutrina agostiniana da misericórdia é fundamentalmente bíblica, particularmente calcada nos Salmos e Evangelhos, segundo ele, tal leitura se une à sua experiência pessoal de misericórdia. A doutrina da graça seria, portanto, uma junção desta experiência, com sua leitura até certo ponto platônica das cartas de Paulo, a qual estaria mais nítida em seus tratados sobre a graça onde a ênfase de seu discurso sobre a culpa e o castigo que recaem sobre o homem parecem mais fortes. Nos comentários aos evangelhos e nos Sermões, Agostinho parece “suavizar” um pouco esta percepção e destacar mais a natureza misericordiosa de Deus.

O perdão é um ato simples de misericórdia que representa a liberdade de Deus ao amar o homem e outorgar-lhe indulgência. Para Agostinho não está no homem e em seus méritos a beleza que dá origem à ação misericordiosa, mas no amor que lhe é dispensado por Deus apesar de sua imperfeição. Segundo Magalhães (2014, p. 186) o perdão divino não deve ser confundido com um simples pedido de desculpas no sentido jurídico do termo, o perdão, tal como Agostinho e entende na economia da graça implica transcender os níveis básicos da realidade humana, ultrapassando o rancor e o ódio, pelo que perdoar não é esquecer o mal sofrido, mas ultrapassá-lo, integrá-lo numa Ordem que tem um sentido mais profundo. Neste sentido, que em Agostinho a graça é um ato de perdão pois supera a realidade de pecado criada pela presença do mal na criação, e está vinculada à justiça na medida em que possibilita sua realização num novo horizonte de virtude, porém, ao mesmo tempo, a supera que já sua origem está na misericórdia divina.

Um ato de perdão praticado como virtude não é apenas a abertura de uma oportunidade para a redenção de um pecador<sup>531</sup>, é também, a realização de um processo de purificação e de “elevação moral” do coração em que ele se realiza (*Serm. IX, 3*). Neste sentido, quando um indivíduo realiza o ato de perdão ele não está eliminando nem relativizando a culpa de um pecado, está construindo as condições para que seu coração se torne manso e caritativo. Abrindo a outrem a possibilidade de experimentar a liberdade com a justa punição, é ele que a experimenta primeiro, recupera em si a *imago Dei* outrora comprometida (*Serm. IX, 5*) e a condição de participar da Ordem com liberdade, motivo pelo qual a graça não é contrária à justiça, mas o esplendor de sua realização.

A coroa da justiça é coroa de misericórdia, coroa de piedade, porque não merecestes ser chamado, nem justificado antes de teu chamado [...], a graça divina merecida por Jesus Cristo se chama justiça de Deus, que não justiça intrínseca, mas a justiça que ele outorga aos ímpios que torna justos<sup>532</sup> (*Serm. CXXXI, 8-9, tradução nossa*).

---

<sup>531</sup> Capañaga (1956A, p. 66) ressalta que há uma distinção no pensamento patrístico quanto à abordagem do conceito de redenção, segundo ele, os gregos tendem a pôr em relevo no seu texto o aspecto positivo e ontológico, a saber, a *theopoiésis*, a deificação da alma, enquanto o pensamento latino desde Agostinho, se mantém mais focado no aspecto de remissão do pecado na alma, em sua libertação do demônio.

<sup>532</sup> [texto latino]: *Te autem coronat in miseratione et misericordia: et si tua merita praecesserunt, dicit tibi Deus [...]; sic et Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum, iustitia Dei dicitur, non qua iustus est Dominus, sed qua iustificat eos quos ex impiis iustos facit.*

O que Deus outorga na graça é uma justiça que ele já possui, é seu modo próprio de ser, a justiça que outorgamos quando perdoamos é a que dele recebemos por misericórdia na graça. Se a humanidade da geração adâmica era chamada a participar da criação no exercício de sua liberdade e racionalidade, a humanidade dos descendentes de Cristo realiza semelhante participação praticando, também, a justiça a seu modo, a saber, com misericórdia (*Serm. CXIV, 2*). Analisando o princípio ético colocado por Paulo em (Col. 3, 13): *perdoando-vos mutuamente como Cristo vos perdoou, imitai a Deus* – Agostinho vê que o afastamento da humanidade em relação a Deus, se traduz igualmente no afastamento dos homens entre si, e tal vínculo só pode ser retomado se na comunidade humana os indivíduos conseguirem reproduzir a mesma economia de relações formada pela graça<sup>533</sup>. Todavia, é importante ter claro que em Agostinho “o Deus da misericórdia é também o Deus do juízo [...], porque ama a misericórdia, convém que cumpra o que promete, e porque ama o juízo, convém que exija o que deu” (TAPIA, 2016, p. 303, tradução nossa), logo, reconhecendo em nós a beleza de sua misericórdia, temos que pressupor também a justiça de seu juízo.

O primeiro ponto vai dizer Agostinho (*Serm. CXIV, 4*) é reconhecer que independente da condição histórica em que estejamos existindo, somos homens, portanto, pecadores, necessitados de perdão. O segundo ponto é que se queremos participar da economia da graça, não basta abrimo-nos como indivíduos para recebê-la, é preciso que “perdoemos a quem nos pede, não demos guarda a inimizades, porque elas, quando fazem raízes, viciam o nosso coração”<sup>534</sup> (*Serm. CXIV, 4*, tradução nossa). Trata-se da formação de um nível de amizade diferente da *philia* grega<sup>535</sup>, pois reconhece que o homem precisa ser visto em sua pequenez e, portanto, cuidado, curado, redimido, para que com os outros possa viver sob a égide

---

<sup>533</sup> Em (*Psalm. 102*) Agostinho apresenta em seis etapas do perdão à santificação espiritual a progressiva transformação da natureza do coração pecador do homem na realidade espiritual prometida a Adão.

<sup>534</sup> [texto latino]: *Ignoscamus petentibus. Non inimicitas in corde nostro contra alterum retineamus. Plus enim inimicitiae retentae vitiant ipsum nostrum.*

<sup>535</sup> Ainda que possa ser relacionado com tal âmbito, o conceito de amizade na obra de Agostinho não é um tema político, é visto desde a relação de amizade do homem com Deus e da tendência natural do homem de construir vínculos afetivos que são distorcidos e eliminados pelo pecado. Sobre este conceito e sua presença na doutrina da graça de Agostinho ver Montanari e Poggi (2015).

do grande mandamento moral para Agostinho (*De Doc. christ.* I, 26, 27)<sup>536</sup> – o amor ao próximo como o de Deus. Para isto, o homem precisa ser libertado desde seu espírito por aquele que forma uma nova geração em contraponto a de Adão<sup>537</sup>.

A economia salvífica da graça ajusta-se à realidade da criação sob o seguinte tripé: (1) com os elementos essenciais de cada criatura, por exemplo, o livre arbítrio da vontade; (2) com respeito as condições gerais do gênero humano, precisamente aos limites que são impostos pelo pecado e seu castigo; (3) com respeito as peculiaridades de cada indivíduo e a forma como ele construiu sua personalidade nesta realidade de pecado. Ou seja, o pensamento agostiniano ao invés de se assentar no chão sólido das potencialidades da alma humana, ressalta e explica seus limites, sua impotência que se confunde com um intrínseco desejo de virtude. Neste ponto, a supracitada fraqueza se torna uma abertura à graça.

Que Deus é o grande “protagonista” do enredo da salvação do homem, é claro no texto agostiniano, especialmente nos que são dirigidos contra a doutrina pelagiana; é a formação de um novo horizonte moral o resultado prático da ação salvífica de Deus no mundo humano. Além destes textos, também em seus Sermões Agostinho deixa transparecer um “novo” modo humano de ser a partir da experiência do perdão e da concretização em sua alma da realidade moral prefigurada na letra do Novo Testamento. Tal realidade, no entanto, é impensável sem a ação efetiva de Deus e sua presença na existência humana. A ação virtuosa se torna um “ato sagrado”, cuja compreensão da justiça em Agostinho, pressupõe transcender a matéria do ato em si para entender suas condições no interior da alma que a pratica e, sobretudo, a liberdade em que ela se realiza; o que depende, em última análise, da justificação que vem de Deus, somente sua misericórdia garante ao homem a possibilidade de uma ação verdadeiramente justa.

---

<sup>536</sup> Comenta Ricouer (2014, p. 488) que este mandamento cristão que tem por suposto um amor radical e um caráter utópico para a fragilidade humana, parece ser o que melhor traduz o espírito do *ato de perdão*.

<sup>537</sup> Formando um novo tipo de congruismo psicológico na comunidade humana, a economia salvífica da graça ajusta-se à realidade da criação sobre o seguinte tripé: “(1) com os elementos essenciais de cada criatura; (2) com respeito às condições gerais do gênero humano; (3) com respeito às peculiaridades pessoais de cada indivíduo” (CAPAÑAGA, 1952A, p. 30, tradução nossa).

## Conclusão

Em Agostinho o conceito de justiça está envolto numa *teodiceia* onde ele reconhece o homem como “naturalmente” capaz de justiça, mas “factualmente” incapaz dela dada a carência de sua natureza imersa em uma realidade de pecado. Neste sentido, que para ele o ideal platônico da busca pela harmonia anímica que ao mesmo tempo fundamenta a harmonia social, e assim realiza a justiça na *polis*, é impraticável em sua totalidade nesta realidade temporal, pois em sua visão ela está marcada pela presença de um mal que impede a prática da virtude, e enquanto isto não for superado a prática da justiça em sua plenitude, ou seja, a *vera iustitia*, é impensável para o homem.

Um ponto importante é que segundo Agostinho a origem desta situação a que ficou submetido o gênero humano não se restringe ao que é produzido no interior da alma pelo ato moral de cada indivíduo, mas a uma condição de natureza a que todo homem ao nascer está inevitavelmente submetido. Em outras palavras, toda ação livre que almeja a justiça em sua realização precisa sempre se confrontar com a presença de um “mal que já está aí” no mundo antes mesmo do pecado individual dos homens. E aqui há uma questão importante que está como “princípio” de seu pensamento moral: não é possível falar de uma ação realizada com plena liberdade enquanto o ser humano estiver imerso na realidade de pecado.

Agostinho resolveu a querela da substancialidade do mal contra o maniqueísmo restringindo-o ao plano da ação, onde a justiça se realiza com o castigo e o cumprimento da pena. Há um aspecto importante a ser compreendido neste ponto de seu pensamento, a visão agostiniana de autoridade. Nenhuma ação moral é realizada no mundo sem um princípio de autoridade que lhe serve de fundamento. Em sua visão a vontade humana só possui “autoridade” sobre si mesma e sobre o mundo na medida em que lhe foi conferida por Deus sob a égide

da lei eterna, é a negação dela e a ideia de que o desejo de cada homem poderia conferir sobre sua consciência a autoridade máxima das ações realizadas que geram o ato de soberba pelo qual os primeiros homens foram condenados. Contudo, a autoridade divina não significa que as ações humanas sejam determinadas exteriormente, e sim que elas são devidamente orientadas para a virtude de modo a conduzirem o homem à Beatitude da vida espiritual. A perversão desta relação hierárquica de autoridade está na origem de toda má ação moral. Em outras palavras, o pecado acontece quando um consentimento é dado a uma intenção que não tem a autoridade divina como princípio.

O mal tal como experimentamos neste tempo histórico, possui outro elemento que diz respeito às consequências do ato que foi justamente punido; trata-se de seu caráter trágico, fruto da ausência da graça divina no interior da consciência humana e da conseqüente perda de referência da consciência em relação à lei moral. O autor o explica como uma mácula que se atrela à natureza e que se propaga na espécie humana. Contra esta mácula não há lei, pena ou ação virtuosa que seja eficiente. Mesmo com sua origem restrita ao plano da criação, o homem é impotente contra ela, frágil frente a seus apelos, incapaz de superá-la a partir das forças de sua própria natureza. Assim, em Agostinho o mistério do mal que define a condição da natureza humana é colocado nos termos do mal que começamos (má escolha); do mal que por nós entra no mundo (queda); e do mal que experimentamos como sofrimento na natureza (concupiscência). Desta feita, na economia da queda adâmica tal como o autor a interpreta está a fonte do mal “já aí”, anterior ao nosso nascimento e que vem a determinar quem somos.

Este “fantasma” racional perseguido por Agostinho na doutrina do pecado original é a definição de uma quase-natureza do mal que afeta a vontade, mas que teve origem na própria natureza humana quando a consciência dos primeiros homens, iludida, levou-os a amar a criação de forma desordenada e desespiritualizada. Foi isto que transformou o modo de ser da vontade livre de uma abertura à transcendência no princípio de uma fixação do homem à imanência de seus sentidos. Esta situação torna o pecado uma espécie de “destino interiorizado” a que o homem enquanto ser livre está sempre propenso a assumir. Ocorre que o ato de Adão e seu conseqüente castigo contaminaram a natureza humana que passou a estar marcada por uma culpabilidade herdada. Aqui Agostinho uniu no conceito de

pecado original uma categoria jurídica – do crime voluntário justamente punido, com uma categoria biológica – a unidade da espécie humana em natureza firmada na geração. Disto nasceu o caráter trágico do mal do qual o ser humano por suas próprias forças não consegue se libertar.

Em Agostinho o pecado adâmico inaugura o “tempo da queda”. Em sua descrição se universaliza para o gênero humano a experiência trágica do exílio como um destino para a humanidade em seu conjunto, pelo que em toda tomada individual de consciência, o pecado original faz descobrirmos a situação de cada homem na história, a saber, experimentamos o mal que está aí em nossa natureza. Ao agir voluntariamente de forma desordenada à semelhança dos primeiros homens, nos tornamos como eles responsáveis pelo mal, pois se ele não é produzido originalmente em nossa consciência, é por ela assumido, desenvolvido e em nossa ação perpetuado historicamente. Esta é a origem da culpa que experimentamos e que nos faz sentir a distância que estamos em relação aos justos.

Isto posto, fica claro que o homem agostiniano é um ser que precisa ser ajudado, o que ocorre mediante o ato de misericórdia de Deus que lhe perdoa através da graça. Assim, o ato virtuoso no pensamento de Agostinho só pode ser concebido no horizonte de uma heteronomia moral. Para ele é evidente que sem a graça de Deus o homem é incapaz de realizar um ato de justiça, tampouco formular e instituir princípios a partir de sua própria razão, ou ainda ter o discernimento necessário para organizar a realidade em conformidade com a Ordem. Portanto, a justiça em seu pensamento é antes de tudo um dom de Deus que restabelece no homem o princípio de uma atividade anímica capaz de realizá-la. A quem o dom da graça não for conferido, igualmente a capacidade de agir com justiça não é factível.

A graça não é uma ação de Deus que se inscreve na dinâmica natural da Ordem, não está pressuposta nem mesmo na lei que a rege, é ação intencional de um ser livre que por misericórdia decide perdoar os homens condenados em seu próprio pecado. Não é algo previsto no plano jurídico da criação, por isso não tem caráter deontológico, mas gratuito; é uma virtude que nasce da livre decisão de Deus em salvar os homens, tal como o pecado nasceu de uma livre decisão do homem. Porém, enquanto a decisão de Adão deu origem a uma história trágica, o perdão de Deus abre a perspectiva de um novo futuro para a humanidade.

Agostinho é enfático ao dizer que a origem da graça que nos redime está na consciência divina, por isso foge da compreensão humana, se a compreendêssemos estaria inscrita na Ordem. Contudo, ela se sobrepõe a mesma, se inscreve na Ordem apenas enquanto se torna necessária para superar o mal ali presente.

Outro ponto importante a ser destacado é que o perdão divino visto em perspectiva agostiniana não perdoa os indivíduos apenas em razão de seus méritos, mas em primeiro lugar porque Deus os ama, quer dar-lhes a oportunidade da salvação e em decorrência dela a experiência de liberdade um dia gozada por Adão. Isto não significa que em sua visão as obras humanas não tenham valor na economia da salvação, ao contrário, Deus as integra na ação da graça de modo que o homem se torna, por sua livre vontade, participante de seu próprio processo de redenção. O que Agostinho não cansa de afirmar é que sem a graça tais obras são insuficientes para justificar o homem, e que em si mesma, a graça não é uma realidade do plano da lei, ela lhe sobrepõe, aprofunda e realiza seu sentido mais íntimo abafado pela realidade de pecado, por isso, em Agostinho, as obras humanas e a graça, sem prescindirem uma da outra, formam o binômio em que se explica a ação moral.

Neste sentido que toda ação moral do homem é sempre fruto de uma relação ética que Deus estabelece com a humanidade, por isso em sua visão a decisão moral sempre pressupõe uma atitude religiosa, seja negando ou assumindo a virtude inscrita na lei, seja abrindo o coração à graça que lhe redime e permite a virtude ou se fechando a ela em um novo ato de soberba. Misericórdia e justiça tornam-se um par em seu pensamento quando uma passa a pressupor a outra. O homem só é capaz de justiça se Deus tiver misericórdia dele, e Deus só o tem por que é o único ser plenamente justo e deseja que o homem compartilhe desta realidade com ele. Este é o horizonte que se abre à humanidade na encarnação de Cristo. Ela representa em ato a humildade divina que se contrapõe à soberba humana da qual se origina o pecado na realidade.

Com a graça antes de perdoar os pecados individuais, Deus atua libertando a natureza humana do mal da pena que limita exponencialmente sua liberdade e lhe impede de agir com justiça. É assim que a misericórdia de Deus com o homem se torna um pressuposto para que a virtude se realize na Ordem, porque sem ela não

há nada na ordem natural nem nas categorias da razão que lhe permita uma autêntica ação justa. Antes de perdoar determinada infração moral, o que Deus realiza é a recuperação da natureza humana de modo que cada indivíduo tenha novamente condições para agir com virtude, por isso a graça não é uma ação injusta, tampouco é contrária à liberdade. Em visão agostiniana, ela é a maior ação em prol da liberdade que se experimenta na criação. Ela reconstitui as condições para que a justiça se torne factível à realidade humana e para que o processo de desordem inaugurado com o pecado original seja invertido numa dinâmica de virtude que progressivamente supera o mal.

Inaugura-se aí o tempo da graça. Uma nova história onde o homem mesmo pecador participa de uma “solidariedade transhistórica”, aquela que identifica e une os justos. Neles a marca do pecado é substituída pela marca da caridade que abre o horizonte de superação do mal a partir de uma visão sobre a liberdade pensada dentro da economia da graça. O homem agostiniano tem o potencial à virtude que se sobrepõe ao mal e realiza a justiça, mas claramente depende de Deus para isso. Neste sentido, Agostinho entende que nós sempre podemos vislumbrar a mais justa ordem possível à nossa condição com a ajuda de Deus, porém, não uma perfeita e amplamente equânime justiça na realidade humana, pois seguindo a perspectiva da “Solução de Mônica”, a medida de nossa justiça será sempre fruto do quanto nós conseguirmos, com a graça, integrar à Ordem o mal presente nela sem ferir os princípios da lei eterna. Por isso, em Agostinho, a *vera iustitia* é algo que pertence à vida eterna, está para nós como horizonte, fonte de esperança e sentido para agir, todavia, não é factível a esta realidade temporal, trata-se de uma aspiração que vai se tornando mais clara e se construindo na medida em que com a graça progredimos na virtude.

Fica claro no texto agostiniano que é o ato de perdão realizado por Deus que torna possível a justiça na prática humana tanto no plano moral como político. Esta experiência de misericórdia que possibilita a vida ética do ser humano abre-lhe ao mesmo tempo uma nova percepção em relação a Deus – ele não é apenas um juiz que pune, é também alguém que lhe ama e lhe cuida, que se preocupa com o bem do homem e com sua felicidade. Longe de esquecer o pecado, o perdão pressupõe a devida pena em coerência com a lei eterna, contudo, não fica restrito a este plano jurídico porque abre a perspectiva de transcender um erro e recuperar a integridade

do ser humano. A graça estabelece no plano ético uma forma de relação onde criador e criatura se reaproximam. A história da queda adâmica não é esquecida nem apagada, mas superada, já que desde a encarnação inaugura-se a história da redenção humana.

## Referências

### Obras de Santo Agostinho

#### Coleção Biblioteca de Autores Cristianos

AGOSTINHO. De los méritos y perdón de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 187-456.

\_\_\_\_\_. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 61-186.

\_\_\_\_\_. Las dos Almas. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 171-224.

\_\_\_\_\_. Replica a la carta llamada "Del Fundamento". In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 379-460.

\_\_\_\_\_. Respuesta a Secundino. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 543-622.

\_\_\_\_\_. Contra Academicos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. 3 ed. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, tomo III, p. 63-187.

\_\_\_\_\_. De la Naturaleza del Bien: contra los maniqueos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Mateo Lanceros. 3 ed. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, tomo III, p. 770-825.

\_\_\_\_\_. De la Verdadera Religión. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 3-236.

\_\_\_\_\_. De los Costumbres de la Iglesia Católica. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Teófilo Prieto. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 237-454.

\_\_\_\_\_. Enquiridion. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 455-642.

\_\_\_\_\_. De la Continencia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954, tomo XII, p. 285-340.

\_\_\_\_\_. Tratados sobre el evangelio de San Juan (1-35). In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Frei Teófilo Pietro. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1955, tomo XIII, 799p.

\_\_\_\_\_. Sermones (1º): Sobre lo Antiguo Testamento. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 4 ed. Trad. Miguel Fuente Lanero e Moisés Mª Campelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, tomo VII, 767p.

\_\_\_\_\_. Sermones (2º): Sobre los evangelios sinópticos. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo, Moisés Mª Campelo Carlos Moran e Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983, tomo X, 887p.

\_\_\_\_\_. Cartas (2º). In: **Obras completas de San Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1972, tomo XI, 915p.

\_\_\_\_\_. La Inmortalidad de alma. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988, tomo XXXIV, p. 5-48.

\_\_\_\_\_. De Musica. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988, tomo XXXIV, p. 49-364.

\_\_\_\_\_. Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. José Luiz Gutierrez Garcia. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1959, tomo XVIII, p. 65-102.

\_\_\_\_\_. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 5-300.

\_\_\_\_\_. La Retracciones. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 595-896.

\_\_\_\_\_. De la Corrección y de la Gracia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 121-224.

\_\_\_\_\_. De la Gracia y del Liber albedrio. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Enrique de Vega. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 225-304.

\_\_\_\_\_. De la Gracia de Jesu Cristo y del pecado original. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 305-462.

\_\_\_\_\_. De la Predestinación de los Santos. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 463-570.

\_\_\_\_\_. Del Don de Perseverancia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Toribio de Castro. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 571-674.

\_\_\_\_\_. De Espiritu y de la Letra. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 675-814.

\_\_\_\_\_. De la Naturaleza y de la Gracia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 815-953.

### **Coleção Tradição Patrística**

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008, 723p. (Col. Tradição Patrística 7).

\_\_\_\_\_. **Solilóquios**. Trad. Adaury Fiorotti. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 09 – 108 (Col. Tradição Patrística 11).

\_\_\_\_\_. **A Vida Feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 109 – 158 (Col. Tradição Patrística 11).

\_\_\_\_\_. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011, 274p. (Col. Tradição Patrística 17).

\_\_\_\_\_. Comentário literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15-498 (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. Sobre o Gênesis contra os maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592. (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. Comentário literal ao Gênesis inacabado. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 593-643. (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. **A Fé e o Símbolo**. Trad. Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus: 2013, p. 16-29. (Col. Trad. Patrística 32).

### Outras traduções

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. 2<sup>o</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 2538p.

\_\_\_\_\_. **De Excidio Urbis e outros Sermões sobre a queda de Roma**. Trad. Carlota Miranda Urbano. Coimbra: CECH, 2010, 162p.

\_\_\_\_\_. **La perfezione della giustizia dell'uomo**. In: [augustinus.it/versione italiana](http://augustinus.it/versione_italiana).

\_\_\_\_\_. **Sobre la Inmortalidad de la anima**. Trad. Lope Cilleruelo. In: [augustinus.it/spanolo](http://augustinus.it/spanolo).

\_\_\_\_\_. Livro XII do Comentário literal ao livro do Gênesis. Tradução e apresentação de Paula Oliveira e Silva In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, nº1, p. 151-169, 2012.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, 417p.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, 379p.

\_\_\_\_\_. **De Trinitate: Livros IX-XIII**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Covilhã: LusoSofia, 2008, 176p.

\_\_\_\_\_. **A Instrução dos Catecúmenos.** Trad. Maria da Glória Novak. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984, 123p.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre a Ordem.** Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000, 266p.

\_\_\_\_\_. **Sobre a potencialidade da alma.** Trad. Aloysio Jansen de Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013, 187p.

\_\_\_\_\_. **A regra.** Trad. e comentários de Clodovis Boff. Petrópolis: Vozes, 2009, 215p.

\_\_\_\_\_. **La inmortalidad del alma.** Trad. Lope Cirelluelo. In: [www.augustinus.it/spanolo](http://www.augustinus.it/spanolo).

\_\_\_\_\_. **Sermões (3º): Sobre lo evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apóstoles.** Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. In: [augustinus.it/spanolo](http://augustinus.it/spanolo).

\_\_\_\_\_. **Political Writings.** ATKINS, E. M. e DODARO, R. (orgs.). Cambridge: University Press, 2001, 305p.

### **Comentários**

ALICI, L. **Interiorità e intenzionalità in S. Agostino.** Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1990, 346p.

ARENDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 190p.

AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2011. 189p.

BETTETINI, M. **Introduzione a Agostino**. Milano: Laterza, 2008, 231p.

BIOLO, S. L'Autoconscienza in S. Agostino. In: **Analecta Gregoriana**. v.172, n.15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, 233p.

BODEI, R. **Ordo Amoris – Conflitti terreni e felicità celeste**. Bologna: Il Mulino, 1991, 214p.

BROOKS, R. O. e MURPHY, J. B. **Augustine and Modern Law**. New York: ASHGATE, 2011, 515p.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro.6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, 672p.

CAMPELO, M. M. **Temas de Filosofia Agostiniana**. Trad. Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba: Scripta, 2013, 180p.

CAPAÑAGA, V. **San Agustín: maestro de la conversión cristiana**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1974, 502p.

\_\_\_\_\_. Introducción general a los Tratados sobre la Gracia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 03-120.

\_\_\_\_\_. Introducción a los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 03-60.

CARY, P. **Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist**. Oxford: University Press, 2000, 214p.

COSTA, M. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009, 213p.

\_\_\_\_\_. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003, 175p.

\_\_\_\_\_. **O problema do mal na polêmica anti-maniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre/Recife: Edipucrs/Unicap, 2002, 429p.

CONTALDO, S.M. **Cor Inquietum: Uma leitura das Confissões de Agostinho**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011, 144p.

COTTA, S. **La Città Politica di Sant'Agostino**. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, 173p.

CURBELIÉ, P. **La justice dans la Cité de Dieu**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 578p.

DEANE, H. A. **The Political and Social Ideas of St. Augustine**. New York and London: Columbia University Press, 1963, 362p.

DODARO, R. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Trad. Bárbara Theoto Lambert: Curitiba: Scripta publicações, 2014, 327p.

DYSON, R. **St. Augustine of Hippo: The Cristian Transformation of Political Philosophy**. New York: Continuum, 2005, 206p.

EVANS, G. R. **Agostinho sobre o Mal**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995, 270p.

FLASH, K. **Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica**. Trad. Claudio Tugnoli. Bologna, Il Mulino, 1983, 262p.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010, 542p.

GUY, J. G. **Unité et structure logique de la "Cité de Dieu"**. Paris: Études Augustiniennes, 1961, 158p.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu Tempo**. São Paulo: Paulus, 1989, 365p.

HARRISON, S. **Augustine's Way into the Will: The theological and philosophical significance of De libero arbitrio**. Oxford: University Press, 2006, 191p.

HERMANN, F.W. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Trad. Donatella Calantuono. Bari: Edizioni di pagina, 2015, p. 163.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008, 229p.

LENCEL, S. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1995, 796p.

LETTIERI, G. **Agostino D'Ippona**. Torino: San Paolo, 1999, 92p.

LEVERING, M. **The Theology of Augustine: an introduction Guide to His Most important Works**. Michigan: Baker Academic, 2013, 220p.

MARROU, H. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Boccard Éditeur, 1938, 620p.

MARTINEZ, A. **San Agustín: ideario, selección y estudio**. 2.ed. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946, 227p.

MATTHEWS, G. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 231p.

MEAGHER, R. **Augustine: on the inner life of the mind**. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998, 315p.

MONTAGNA, L. A. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2 ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009, 186p.

MONTANARI, A. e POGGI, C.M. **Non c'è felicità senza amici: Agostino e la cerchia delle sue amicizie**. Milano: Edizioni Glossa, 2015, p. 156.

NOVAES FILHO, M. A. **A Razão em Exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, 378p.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, 313p.

\_\_\_\_\_. **Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 597p.

\_\_\_\_\_. Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 13-76.

\_\_\_\_\_. Introdução ao Diálogo sobre a Ordem. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Ordem**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000, p. 13-81.

PAGLIACCI, D. **Volere e Amare: Agostino e la conversione del desiderio**. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, 242p.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Trad. Monjas Beneditinas. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2014, 95p.

RAMOS, M. F. T. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. São Paulo, Loyola, 1984, 370p.

RIST, J. **Augustine: Ancient Thought Baptized**. Cambridge: University Press, 2000, 334p.

ROLAND – GOSSELIN, B. **La morale de saint Augustin**. Paris: Maciél Rivière Éditeur, 1925, 250p.

SOUZA, L. B. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus: Estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2013, 257p.

VANNINI, M. **Invito al pensiero di sant'Agostino**. Milano: Mursia, 1989, 200p.

VIGINI, G. **Santo Agostinho: A aventura da graça e da caridade**. 2ª ed. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2015, 176p.

ZALAZAR, R. **El tema de Dios en la Filosofía: San Agustín y San Anselm**. Buenos Aires: Resistência, 1968, 53p.

### Artigos e Ensaios temáticos

ALBY, J.C. San Agustín, el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino. In: **Philosophia: Anuario de Filosofía**. Universidad Nacional del Litoral, n. 69, p. 11-34, 2009.

ARNAS, P. R. San Agustín y Egidio Romano: de La distinción a La reducción del poder temporal a La autoridad espiritual. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, v. 1, n. 15, p. 113-126, 2008.

BIGNOTTO, N. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: **Revista Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 1992.

BONNER, G. St. Augustine of Hippo: Life and Controversies. **Rev. edn.** Norwich: Canterbury Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Cupiditas. In: MAYER, C. (orgs.). **Augustinus Lexicon**. Basel: Schwabe &Co, 1996-2002, p. 166-172.

BOVERY, A. Plotino. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1064-1069.

BREYFOGLE, T. Castigo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 236-239.

BURT, D. X. Paz. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1009-1014.

BURNELL, P. Concupiscencia. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 300-306.

CARNEIRO JR., R. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. In: **História: Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, v.1, n.46, p. 31-50, 2007.

CIPRIANI, N. Il Modello antropológico nell libro I delle Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 421-433 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

CIRNE LIMA, C. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: DE BONI, L. A. (org.). **A Cidade de Deus e a cidade dos homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v.1. p. 75-91.

CLARK, M. De Trinitate. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 91-102.

\_\_\_\_\_. Mundo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 922-924.

COYLE, J.K. Maniqueísmo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.831-838.

COSTA, M.R.N. A Força coercitiva: um instrumento a serviço da *pax temporalis na civitas* segundo Santo Agostinho. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, p. 5-14.

\_\_\_\_\_. Natureza e Graça: convergências e divergências entre Agostinho e Pelágio. In: LEITE JR., P.G. e DUARTE DA SILVA, L. (orgs.). **Santo Agostinho: Reflexões e Estudos**. n. 5. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, 50p. – acesso em: [HTTP://www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs).

CROSSON, F. J. Structure and Meaning in St. Augustine's Confessions. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 27-38.

CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Média: ética e política**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 21-39.

DE CAPITANI, F. *Quid et unde malum* – Il problema Del male nel Giovane Agostino, prima Del ritiro a Cassiciaco. In: **V Seminario del Centro di Studio Agostiniani do Perugia – “Il Misterio del Male e la Libertà: littura dei dialoghi do Agostino**. Roma: Instituto Patristicum Agostinianum, 1994, p. 57-80.

DJUTH, M. Voluntad. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1338-1345.

DODARO, R. Justicia. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 783-787.

DOUGHERTY, R. Caída de Roma. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 200-202.

DUFFY, S. Antropología. In: FITZGERALD, A. (org.) **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 84-95.

EDWARDS, M. Neoplatonismo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 937-943.

FIORI, E. M. Santo Agostinho: História e Escatologia. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.10, nº 30, p. 5-9, 1993.

FLETEREN, F.V. Naturaleza. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 934-937.

\_\_\_\_\_. Diabolo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 392-394.

FORTIN, E. De Civitate Dei. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 268-278.

GAZAROLLI DE OLIVEIRA, J. V. San Agustín: lenguaje y alegoría. In: **Revista Agustiniana**. Madrid, v. 17, nº 127, p. 263-275, jan-abr, 2001.

GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.

\_\_\_\_\_. Santo Agostinho: Doctor Gratiae? In: LEITE JR., P.G. e DUARTE DA SILVA, L. (orgs.). **Santo Agostinho: Reflexões e Estudos**. n. 6. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, 51p. – acesso em: [HTTP://www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs).

HANKEY, W. J. Mente. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 886-892.

HINRICHSEN, L. E. Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.

HOLMES, R.L. St. Augustine and the Just War Theory. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 323-344.

JASKIEWICZ, S. La Misericordia di Dio nelle Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 257-263 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

JONCAS, J. M. Orden. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 964-970.

KAHN, C.H. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. In: DILLON, J.M. e LONG, A.A. (orgs.). **The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy**. Berkeley: University California Press, 1988, p. 234-259.

KENT, B. Augustine's ethics. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 205-233.

KNUUTTILA, S. The Emergence of the Logic of Will in Medieval Thought. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 206-221.

KRÓLIKOWSKI, J. La Salvezza dell'uomo como manifestazione de la gloria di Dio nelle Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 499-511 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

LAVERE, G. Virtud. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1334-1338.

LLOYD, G. Augustines and the "Problem" of Time. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 39-60.

LYONNET, S. Romains 5, 12 chez Saint Augustin: note sur l'elaboration de la doctrine augustinienne du péché originel. In: DE LUBAC, H. **L'homme devant Dieu**. Aubier: Éditions Montaigne, 1963, p. 327-339.

MACCORMACK, S. Influencias classicas de San Agustín. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 708-718.

MACDONALD, S. The divine nature. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 71-90.

\_\_\_\_\_. Primal Sin. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 110-139.

MAGNAVACCA, S. El tiempo como ámbito de construcción metafísica em Agustín. In: REEGEN, J. T.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. (org.) **Tempo e Eternidade na Idade Média**. Porto Alegre: EST, 2007, p. 15-35.

\_\_\_\_\_. Ancora sulla struttura delle Confessioni: Distentio, Intentio, Extensio. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 43-56 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85)

MANN, W. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 40-48.

\_\_\_\_\_. Inner Life Ethics. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 140-165.

MARTINEZ, J. I. El tiempo en San Agustín. In: **Universitas Philosophica**. Bogotá, n.8, p. 113-117, jun. 1985.

MENDONÇA, M. e MORAES BARBOSA, D. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana: A resposta de Agostinho no *De libero arbitrio*. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 59-78, 2012.

MIRANDA URBANO, C. Santo Agostinho e a Queda de Roma. In: OLIVEIRA, F. (org.). **A Queda de Roma e o alvorecer da Europa**. Coimbra: University Press, 2013, p. 229-240.

MATTHEWS, G. Knowledge and Illumination. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 171-185.

\_\_\_\_\_. Augustine's and Descartes on Minds and Bodies. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 222-232.

NOVAES, M. Linguagem e Verdade nas *Confissões*. In: PALACIOS, P.; (org.). **Tempo e Razão: 1.600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 29-54.

O'CONNEL, R. J. De libero arbitrio I: stoicism revisited. In: **Augustian Studies I** (1970), p. 49-68.

OLIVEIRA E SILVA, P. Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus de Agostinho. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.

\_\_\_\_\_. *Deus creator omnium*: tempo da enunciação e sentido da história. In: RODRIGUES, J. A. (org.). **Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus**. Porto Alegre: EST, 2006, p. 18-26.

\_\_\_\_\_. O binómio vontade-ser em De libero arbitrio de Santo Agostinho. In: **Philosophica**. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995.

PASTOR, F. A. Deus e a Felicidade: Filosofia e Religião em Agostinho de Hipona. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.20, nº 63, p. 617-637, 1993.

PICCARDO, H.R. La teodiceia de Agustín de Hipona y la introducción de una cosmovisión de controle. In: **Revista Augustiniana**, v.01, nº 153, p. 597-612, set-dez, 2009.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005 A.

\_\_\_\_\_. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.3, p. 139-158, 2005 B.

PLANTINGA, A. Augustinian Christian Philosophy. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 1-26.

RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1018-1029.

RIST, J. Faith and reason. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 26-39.

ROGERS, K. Adán y Eva. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 69-71.

ROSSATTO, N. D. Escolha e Justiça: A alternativa de Agostinho. In: **Ethica cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, v. 16, n.2, p. 185-199, 2009.

RUSSEL J. B. Infierno, Condenación. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 706-708.

SAGE, A. Le péché originel dans Le pensée de Saint Augustin de 412 a 430. In: **REtAug** n. 15, 1969, p. 75-119.

SCHLABACK, G. Ética. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 526-542.

SOLIGNAC, A. La Condition de l'homme pécheur d'après Saint Augustin. In: **NRTh** 78, 1956, p. 359-387.

SOUZA NETTO, F. B. Agostinho: A Ética. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Média: Ética e Política**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.p. 41-56.

STAFFNER, H. Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde. In: **ZTK** n.79, 1957, p. 385-416.

STREFLING, S. R. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. In: **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n.156, p. 259-272, jun. 2007.

\_\_\_\_\_. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho. In: **Revista Transformação**. v. 37, n. 03. Marília, Set-Dez, 2014.

STUMP, E. Augustine's on free will. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 124-147.

TRAPÈ, A. Santo Agostinho. In: BERARDINO, Angeljo di (org.). **Patrologia (III): dal Concilio di Niceia (325) al Concilio di Calcedonia (381)**. Roma: Marietti, 1983, p. 325-434.

TESKE, R. Augustine's theory of soul. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 116-123.

\_\_\_\_\_. Alma. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.27-33.

TORCHIA, N. J. Estoicos, Estoicismo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 517-521.

UHL, A. Dor por Deus e dor pelo Homem – Nietzsche e Dostoiévski. In: **Concilium**, v. 165, n.5. Petrópolis: Vozes, 1981.

VANNIER, M. La constitution du sujet Augustin dans les Confessions. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 328-343 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

WILLIAMS, R. De Trinitate. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1291-1301.

WEITHMANN, P. Augustine's political philosophy. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 234-252.

WETZEL, J. Pecado. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1014-1018.

\_\_\_\_\_. Culpa. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 367-369.

\_\_\_\_\_. Predestination, Pelagianism and Foreknowledge. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 49-58.

### Referências diversas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. Trad. Alfredo Bosi e Revisão de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 552p.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

BENAKIS, L. **Neoplatonisme et Philosophie Médiévale**. Belgique: Brepols, 1997, 364p.

BÍBLIA SAGRADA. Edição de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

BOGAZ, A.; COUTO, M. e HANSEN, J. **Patrística: Caminhos da Tradição cristã**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2014, 215p.

CURLEY, A.J. **Augustine's critique of skepticism: a study of contra academicos**. New York: Peter Lang, 1997, 167p.

DENZINGER, H. e HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, 1536p.

FIORI, E. M. **Textos Escolhidos: Metafísica e História**. Porto Alegre: L&PM editores, 1987, 315p.

FORTE, B. **À escuta do outro: Filosofia e revelação**. Trad. Mario José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003, 165p.

\_\_\_\_\_. **Nos caminhos do Uno: Metafísica e Teologia**. Trad. Antonio Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005, 297p.

FREDRIKSEN, P. **Pecado: a história primitiva de uma ideia**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2014, 245p.

GILSON, E. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 591p.

\_\_\_\_\_. **Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 949p.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010, 339p.

INWOOD, B. (org.). **Os estóicos**. São Paulo: Odysseus, 2006, 482p.

KOELSTER, H. **Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico**. Trad. Euclides LuisCalloni. São Paulo: Paulus, 2005, v.1 (432p).

KORS, J. B. **La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas. Les Sources. La doctrine** (Bibliothèque Thomiste, II), 1922, 176p.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4ª ed. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1343p.

LACOCQUE, A. e RICOEUR, P. **Pensando biblicamente**. Trad. Raul Ficker. Bauru: EDUSC, 2001, 450p.

LIMA VAZ, H.C. **Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001, 284p.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997, 376p.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008, 777p.

MOSER, A. **Pecado: do descrédito ao aprofundamento**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, 203p.

PIAIA, G. **Entre História e Imaginário: O passado na Filosofia na Idade Média**. Trad. Marcos R. N. Costa e Luis A. de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, 240p.

PICCOLOMINI, R. **Sant'Agostino: la pace: il libro XIX de la Città di Dio**. Roma: Città Nuova, 2000, 180p.

PLATÃO. **A República**. Trad. M<sup>a</sup> Helena da Rocha Pereira. 7.ed. Lisboa: FCG, 1993, 513p.

RATZINGER, J. **Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho**. Trad. Sílvia Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. 233p.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Cristianismo**. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005, 268p.

REGO, F. **A Relación del alma con el cuerpo**. Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2001, 767p.

RICOUER, P. **O Mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988, 53p. A

\_\_\_\_\_. **O Conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica**. Trad. M. F. de Sá Correia. Porto: RES Editora, 1988, 484p. B

\_\_\_\_\_. **Finitud e Culpabilidad**. 2<sup>o</sup> ed. Trad. Cristina de Peretti. Madrid, Editorial Trotta, 2011, 494p.

\_\_\_\_\_. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Trad. Alan Fraçois. 6.ed. Campinas: Editora Unicamp, 2014, 535p.

SÊNECA. **Questions Naturelles**. Trad. Paul Oltramare. 2.ed. Paris: Belles Lettres, 1961, 2v.

SCHUHL, P-M. **Les Stoiciens**. Paris: Gallimard, 1962, v.1 682p e v.2 750p.

ULLMANN, R.A. **Plotino: um estudo das Enéadas**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 317.

\_\_\_\_\_. **O Mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, 24p.

VEYNE, P. **Sêneca y el estoicismo**. México, D.F, 1995, 268p.

ZIZEK, S. e MILBANK, J.; CRESTON, D. (org.). **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 431.