

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

A VOLUNTAS EM SANTO AGOSTINHO: ANÁLISE DE *CONFESSIONES* VIII

Roberto Barboza da Silva

Pelotas, 2018

ROBERTO BARBOZA DA SILVA

A VOLUNTAS EM SANTO AGOSTINHO: ANÁLISE DE CONFSSIONES VIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Pelotas, 2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S586v Silva, Roberto Barboza da

A voluntas em Santo Agostinho : análise de confessiones VIII / Roberto Barboza da Silva ; Manoel Vasconcellos, orientador. — Pelotas, 2018.

102 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Agostinho. 2. Voluntas. 3. Confessiones. 4. Liberum arbitrium. 5. Libertas, akrasia. I. Vasconcellos, Manoel, orient. II. Título.

CDD : 108

Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, pelas sugestões dadas na elaboração deste trabalho, e também, agradeço a todos que de uma forma ou de outra me ajudaram para que esta pesquisa fosse possível.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (orientador)

Prof. Dr. _____

Prof. Dr. _____

Abreviaturas

Ad. Simplic- De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum

Civ. Dei- De Civitate Dei

Conf - Confessiones

Contr. duas ep- Contra duas epistolas pelagianorum

Contr. Jul- Contra Julianum haeris pelagianaee defensorem

Contr. Faust- Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres

Contr. Sec- Contra Secundinum manichaeum liber unus

De div. Quaest- De Diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus

De gen. ad lit. Imperf- De Genesis ad literam imperfectus liber

De Correp. et grat- De Correptione et Gratia

De Spir et Litt- De Spiritu et Littera librus unus

De duabus- De duabus animabus liber unus

De doc. Chr- De Doctrina Christiana libri quatuor

De Lib. Arb- De Libero Arbitrio

De nat. boni- De natura boni contra manichaeos liber unus

De Nat. et Grat- De Natura et Gratia

De ord- De ordine

De Praed. Sanct- De praedestinatione sanctorum liber unus

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

De Spir. et Litt- De Spiritu et Littera

De Trin- De Trinitate

De vera rel- De vera religione

EN- Ética a Nicômaco

Enchiridion- Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus

Epist. - Epistola

Epist. Io- In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem

Opus imp- Contra Iulianum opus imperfectum

Op. Imp. Contra Jul- Contra Iulianum opus imperfectum

Prot- Protágoras

Rep- República

Retr- Retractationes

Rm- Epístola de Paulo aos Romanos

Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te.

Sermo 169, 11,13.

Resumo

Este estudo trata sobre do conceito de *voluntas* em Agostinho, procura mostrar que ele usa este termo de diversas formas, mas que também aplica três usos mais técnicos e formais a ele, tais usos são: vontade como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*), a vontade como consentimento (*consensus*) e a vontade como amor (*amor/ cupiditas/caritas*). Também se quer mostrar que toda criação é tida como um bem, e que por isso a *voluntas* também é um bem. Além disso esta pesquisa também visa verificar a relação da *voluntas* com o livre-arbítrio e com liberdade. E como último ponto se analisará a *akrasia* nos filósofos antigos e a noção de *voluntas* em *Confessiones VIII*.

Palavras-chave: Agostinho, *voluntas*, *Confessiones*, *liberum arbitrium*, *libertas* e *akrasia*.

Abstract

This study has as a goal to deal with the concept of *voluntas* in Augustine, to show that Augustine uses this term in several ways, but also applies three more technical and formal uses to him. You also want to show that all creation is considered as good, and that therefore you voluntaritate it as well. In addition, this research also aims to verify the relation of *voluntas* with *liberum arbitrium* and *libertas*. And the last one will analyze the akrasia in the old philosophers and the notion of voluntary ones in *Confessiones* VIII.

Key words: Augustine, *voluntas*, *Confessiones*, *liberum arbitrium*, *libertas* and *akrasia*

Sumário

Introdução.....	10
I. A <i>voluntas</i> e alguns de seus significados.....	15
I.1. Vários usos do termo vontade (<i>voluntas</i>).....	15
I.2 Vontade como o livre movimento de uma alma racional (<i>motus animi</i>)	20
I. 3. Vontade como consentimento (<i>consensus</i>).....	26
I.4. Vontade como amor (<i>amor/ cupiditas/caritas</i>).....	31
II. Toda criação como um bem e a relação da <i>voluntas</i> com o <i>liberum arbitrium</i> e com a <i>libertas</i>.....	39
II.1. Deus sumo bem e a bondade da criação.....	39
II. 2. O <i>liberum arbitrium voluntatis</i> como um bem mediano.....	45
II. 3. O conceito de <i>libertas</i> e sua relação com a <i>voluntas</i>	56
III. O texto de <i>Confessiones</i> VIII como uma possível resposta para o problema da <i>akrasia</i>.....	65
III. 1. Sócrates, Platão e Aristóteles.....	65
III. 2. A <i>voluntas</i> de <i>Confessiones</i> VIII como causa da ação contra o melhor juízo, ou como causa da <i>akrasia</i>	78
Considerações finais.....	90
Referências bibliográficas.....	95

Introdução

Pensador de suma importância para a filosofia cristã, nascido no norte da África, na pequena Tagaste, hoje chamada Souk Ahras, situada na Argélia, Aurélio Agostinho viveu de 354 a 430. De sua pena surgiram vários escritos que tratam de muitos temas. Quem busca estudar o pensamento desse africano tem, seguramente, uma tarefa árdua, já que ele não é um autor sistemático que tenha um sumário de temas preestabelecidos ou que escreva obras somente com alguns temas. Ao contrário, em inúmeras obras trata sobre o mesmo tema e o que também é notável é sua capacidade de verificar sob diversos ângulos o mesmo assunto. Tal noção é perceptível quando, por exemplo, ele, trata da vontade livre, combatendo os maniqueus. Ali o foco um, já ao tratar da vontade no debate contra os pelagianos, é bem diverso: aos maniqueus tem que deixar claro que não há no homem duas vontades, uma boa e outra má; para os pelagianos esclarece que por si só a vontade não pode mais executar o bem, pois, após o pecado original, a vontade ficou fraca e incapaz de agir bem.

Agostinho, ciente da forma amplificada e extrema que tratou alguns temas, como foi o caso da vontade no debate contra os grupos referidos acima, e, considerando também a vasta coleção de obras que escreveu, é levado por isso, no final de sua vida, a escrever as *Retractationes*, opúsculo onde ele faz uma revisão de todas as suas obras, para esclarecer alguns pontos tratados e retirar qualquer sombra de erro dos seus argumentos.

Agostinho, esteve à frente da diocese de Hipona de 395 a 430, ano de sua morte, nesse período, ainda os dogmas da doutrina católica estavam sendo consolidados, e, em sua diocese, com frequência surgiam heresias que deturpavam a verdadeira fé cristã. Muitos de seus escritos são frutos de seu árduo combate a essas heresias. Outro fator particular que envolve esse pensador é que geralmente sua filosofia está permeada de conceitos teológicos, mas isso não significa um sinal de simplicidade de seu pensamento, mas sim, a mais alta tarefa da razão, investigar o grande mistério que é Deus. Esses, e mais

alguns fatores são pontos que colocam o estudo de Agostinho, no mínimo, como algo desafiador.

Porém, estudar os tratados do bispo de Hipona, não só suscita complexidades, como também um verdadeiro amor pelo conhecimento, pois Agostinho é um escritor profundo e seu modo de escrever prende toda atenção daquele que se interessa por seus livros. Basta aqui lembrar de suas *Confessiones*, onde ele discorre de forma, meio poética, mas sem se ausentar da racionalidade filosófica seu caminho de conversão ao cristianismo e, além disso, adentra e pondera sobre temas capitais no âmbito da filosofia, tais como: a criação, a liberdade, a vontade, etc.

Na pesquisa aqui proposta, o objetivo é abordar o conceito de *voluntas*, verificando alguns usos que Agostinho lhe atribui, bem como a relação desse conceito com o *liberum arbitrium* e a *libertas*, para chegar a um estudo que, talvez possibilite uma interpretação de *Confessiones* VIII, que articule uma resposta para o tema da *akrasia*, muito discutido dentro da filosofia em geral.

De início, a pesquisa se pautará com uma atenção especial no artigo de Marianne Djuth sobre a *voluntas*, encontrado na obra *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Tal artigo sugere que Agostinho aplica o termo *voluntas* de diversas formas, quando, por exemplo, fala de desejos, intenções ou finalidades, emoções e eleições, tudo isso leva o nome de “forças do espírito”, e essas forças também se pode dizer que são vontades ou se aplica o termo *voluntas*. Porém, o fato de Agostinho usar o termo de forma diversificada não sugere que ele não domine esse conceito, pelo contrário, ao fazer isso, transparece toda genialidade que lhe é própria.

No mesmo artigo, Djuth aponta que, apesar das variações com que Agostinho apresenta o conceito de *voluntas*, é possível dizer que há nele três formas mais técnicas ou formais com as quais o bispo o trata.

A primeira fixa que *voluntas* é *motus animi*. Aqui, Agostinho, argumenta que a *voluntas* significa livre movimento de uma alma racional; essa afirmação já deixa transparecer que a noção de *voluntas* para ele sempre condicionará um certo grau de cognoscibilidade; a *voluntas* tende-se intencionalmente para onde ela quer. O outro uso trata da *voluntas* vista *consensus*. Com esta ideia, se quer deixar ainda mais evidente que a vontade condiciona a capacidade de consentir ou dissentir sobre suas próprias volições. E o último termo trata a *voluntas* como

amor, e evidencia que a *voluntas* se direciona para aquilo que lhe interessa ou que ela se sinta. Com base neste uso, Agostinho, apontará qual o objeto que deve ser amado, para que o homem tenha uma vida moralmente correta.

O segundo passo da pesquisa aqui proposta buscará desenvolver, primeiramente um pouco sobre a cosmologia de Agostinho. A partir da tese da criação *ex nihilo*, será desenvolvida uma argumentação que estipula que há um Deus criador de tudo que existe, esse Deus é o Sumo Bem, que cria todos os seres, e a causa dessa criação é somente a sua bondade todas as coisas criadas são boas, porém, nenhuma pode ser comparada ao seu criador; dentro do conjunto da criação não há lugar para existência do mal ontológico. A criação divina comporta uma hierarquia, assim, há seres que condicionam um grau de perfeição maior que outros. Por exemplo, os animais são mais perfeitos que as pedras, e os homens são mais perfeitos que os animais, pois são racionais, eles vivem e sabem que vivem. Em suma, o objetivo desse ponto é deixar claro que, no pensamento de Agostinho, não há lugar para existência ontológica do mal: as coisas todas que existem são essencialmente boas.

Outro ponto da pesquisa é verificar como surgem as más ações, já que foi constatado que todo tipo de existência é boa. Para isso, será preciso discorrer sobre o *liberum arbitrium*. Por meio da noção do que vem a ser o *liberum arbitrium*, poder-se-á entender o porquê de ser perceptível o “mal moral” no mundo. Como todo o conjunto da criação, o *liberum arbitrium* também é um bem, mas como a criação foi disposta em graus hierárquicos, o *liberum arbitrium* se encontra dentro da hierarquia no conjunto onde estão os bens médios. Por isso ele é sujeito a falhas, mas não foi dado por Deus para que o ser humano peque ou erre, mas sim com a intenção de que o homem viva uma vida reta, porém, com a possibilidade de que por ele também o homem cometa erros. Esse ponto ajudará a formalizar que a responsabilidade pelo pecado cometido não advém de entidades terceiras, mas é unicamente causada pelo próprio *liberum arbitrium* da vontade.

Outro passo da pesquisa é mostrar que ora a *voluntas* tem *liberum arbitrium* somente, ora tem o *liberum arbitrium* e a *libertas*. Aqui será preciso um esclarecimento sobre os significados destes termos, pois, quando são usados em relação a Deus têm um sentido, e quando se referem ao homem têm outro. Por exemplo, quando Agostinho diz que Deus tem um *liberum arbitrium*, o

sentido aqui aplicado difere significativamente de quando o mesmo termo é aplicado ao homem. Já no caso da *libertas* também há uma diferença, quando esta é referida a Deus e quando se refere ao homem, pois somente Deus tem a posse da *libertas*; o homem a recebe através da *gratia*.

Por fim, o último passo da pesquisa terá como objetivo buscar, no livro de *Confessiones* VIII, uma resposta para o problema da *akrasia*, que pode ser esboçado sobre a pergunta: por que mesmo tendo juízos assertóricos sobre algo a ser feito, ainda assim o indivíduo age por vezes em desacordo com tais juízos? Esse ponto, então, será uma tentativa de esclarecer como alguém por vezes age em detrimento do seu melhor juízo, ou seja, como age de forma que sua ação o prejudique.

Para angariar uma resposta para o tema da *akrasia*, faz-se mister, antes de tudo, verificar nos filósofos antigos, o tratamento que estes dão a esse fenômeno. Por isso, este ponto da pesquisa se iniciará com Sócrates. Para ele, alguém que age contra seu melhor juízo não age com pleno conhecimento da ação, seu erro é fruto da ignorância; ninguém, segundo ele, age racionalmente contra o que pensa ser o melhor. Depois da observação da tese de socrática, a pesquisa se remontará a Platão, que contribuiu para resolução do problema do agir contra melhor juízo, por meio de sua noção de alma. Para seus comentadores, a tese da tripartição da alma constitui uma eminente elaboração do problema da *akrasia* e suscita uma resposta que merece atenção.

Ainda sobre égide dos filósofos antigos será preciso abordar as ideias de Aristóteles sobre a *akrasia*. Tais ideias estão situadas na sua *Ética a Nicômaco*, precisamente no Livro VII. Mesmo sabendo que o texto aristotélico sobre a *akrasia* é muito amplo e impulsionou diversas interpretações, sendo umas diferentes das outras, parece que uma pesquisa que trate desse tema deva, ao menos, mencionar as contribuições dadas por Aristóteles; por isso, optou-se pelo que se diz ser uma interpretação mais literal do texto do filósofo, numa tentativa de falar, mesmo que brevemente, mas com a consideração justa que merece o estagirita.

Por último, através da autobiografia do bispo de Hipona, mais especificamente por meio das *Confessiones* VIII, será analisado o conceito de *voluntas* que ali é proposto por Agostinho. A *voluntas* em *Confessiones* é esboçada por ele sob os efeitos do pecado original; tal pecado enfraqueceu a

voluntas, assim como também obscureceu a razão, porém, essas faculdades ainda são superiores à *cupiditas* ou *libido*. No texto de *Confessiones*, Agostinho irá mostrar que a vontade é a causa única do erro moral, mesmo sabendo o que é melhor a ser feito, ela, por estar fraca, não consegue levar a cabo a ação; assim, para uma vontade que quer algo, há sempre uma vontade que não quer, não existe somente um único querer, há inúmeras volições, e, por isso, mesmo quando se sabe racionalmente o que é o melhor, e mesmo a vontade querendo fazer o melhor, ainda assim, pelo fato de estar cindida ou fraca, não realiza o que quer. Investigar esse fenômeno da *incontinentia* da *voluntas*, esse *monstrum*, com diz Agostinho, será uma tentativa de buscar no autor a causa da *akrasia* e tal investigação será a tarefa última da presente pesquisa.

I. A *voluntas* e alguns de seus significados

I.1. Vários usos do termo *vontade (voluntas)*

Conforme verificou Gareth Matthews, Agostinho é um pensador sobre o qual há uma dificuldade para determinar onde se situa dentro da História da Filosofia Ocidental. Seus anos decorrem de 354-430, época na qual ainda havia alguns filósofos neoplatônicos renomados. Sabe-se que Agostinho recebeu influência tanto do estoicismo como do neoplatonismo, porém, mesmo havendo proximidade temporal e influência das referidas correntes filosóficas, “Agostinho não é um filósofo helenístico. Pelo contrário, é o primeiro filósofo cristão importante. É também o primeiro filósofo medieval” (MATTHEWS, 2007, p. 18). Essa complexidade de determinar formalmente algo em Agostinho se faz presente, também, em sua filosofia e em seus conceitos. Tal situação se torna clara ao se analisar o termo *voluntas*¹.

A pesquisa sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho deve considerar, além da abrangência de material onde se encontra este termo, a ideia de indefinição formal desse conceito, como afirma Djuth: “Agostinho não oferece, em nenhuma de suas obras, uma explicação sistemática da natureza e das funções da vontade. Suas numerosas reflexões sobre a vontade estão esparsas em suas obras” (DJUTH, 2001, p. 1340, tradução nossa)². Agostinho faz uso desse termo de inúmeras formas, atribuindo-lhe diversos significados de acordo com a ideia que ele busca transmitir, e o faz não por ter dúvida de como usar o termo, mas sim por sua criatividade e genialidade, de modo que parece estar brincando e criando um novo conceito, como afirma Kenny: “Agostinho brinca com a noção da vontade, e alguns comentadores sustentaram que agindo assim estava inventando um conceito que faltava no mundo antigo” (KENNY, 2008, p.

¹ No decorrer da pesquisa será usado o termo tanto no latim quanto no vernáculo, *voluntas-vontade*.

² “Agustín no ofrece en ninguna de sus obras una explicación sistemática de la naturaleza y de las funciones de la voluntad. Sus prolíficas reflexiones sobre la voluntad están esparcidas por sus obras.”

Cf. Também. STREFLING, 2015, p. 66. “O tema da vontade (*voluntas*) ocupa um lugar central no pensamento de Santo Agostinho e, apesar de ser tratado em mais de 30 obras, todavia não oferece em nenhuma delas uma explicação sistemática da natureza e das funções da vontade”.

251-252). Considerando as várias facetas do termo *voluntas* faz-se importante, mesmo que de forma abreviada, abordar, primeiramente, o termo numa panorâmica geral e depois tratar de três atribuições que Agostinho dá mais acentuadamente à *voluntas*.

Além do uso que parece ser o mais óbvio *potentia animi*³, a vontade como um poder da alma, ou a capacidade de decidir ou não fazer algo, Agostinho também usa *voluntas* ou *voluntarius* para se referir a alguns aspectos da alma tais como: os desejos, as intenções ou finalidades, as emoções e as eleições etc. Exemplo disso pode ser, conforme Djuth, a “expressão forças do espírito” encontrada em *De libero arbitrio* II, 19,50,⁴ cada umas dessas forças são como que a própria *voluntas*.⁵

Outro uso do termo *voluntas* dado por Agostinho parece ser encontrado quando ele faz a distinção entre volição (*velle*) e capacidade (*posse*).

São duas coisas muito distintas o querer e o poder, de sorte que nem sempre o que quer podemos, nem sempre o que pode quer; e assim do mesmo modo que algumas vezes queremos o que não podemos, assim outras vezes podemos o que não queremos. Mas já pelo mesmo som e evolução dos vocábulos se indica suficientemente que de querer (*velle*) se deriva o nome de vontade (*voluntas*), assim como de poder (*posse*) o de potência ou potestade (*potestas*). Por tanto, assim como o que quer tem a faculdade de querer ou a vontade, assim também o que pode tem a faculdade de poder ou potência. Mas para que a potência realize alguma coisa é preciso que intervenha a vontade (*De Spir. et Litt.* XXXI,53, tradução nossa)⁶.

No texto acima, o filósofo africano faz a diferenciação entre querer e poder, mostra que *voluntas* não é uma eleição entre escolhas de possibilidades alternativas, mas sim uma tendência a querer. Tal interpretação parece ficar mais clara ao ser analisado o seguinte o texto de *De civitate Dei*⁷:

Se de facto devemos apelidar de necessidade aquela força que não está em nosso poder e que realiza, mesmo quer ou não queiramos, o

³ Cf. STREFLING, 2015, p. 66.

⁴ Cf. também *Contra Julianum* VI, 24, 81.

⁵ Cf. DJUTH, 2001, p. 1339.

⁶ “Cum enim duo quaedam sint velle et posse - unde nec qui vult continuo potest nec qui potest continuo vult, quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus -, satis elucet et ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo quod est velle voluntas, ab eo autem quod est posse potestas nomen accepit. Quapropter sicut qui vult habet voluntatem, ita potestatem qui potest. Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit.”

⁷ Cf. DJUTH, 2001, p. 1339.

que está nas suas potencialidades (a necessidade da morte, por exemplo) é manifesto que a nossa vontade, que nos faz viver bem ou mal, não está submetida a esta necessidade. Fazemos efectivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não quereremos se não quisermos. Mas, se se definir a necessidade segundo a expressão «é necessário que tal coisa seja ou se faça assim» — não sei porque é que havemos de recear que ela nos vá tirar a liberdade da vontade (*Civ. Dei.* V,10).

O bispo de Hipona, aqui, está rebatendo uma ideia que parece justificar um determinismo ou fatalismo da vontade: a vontade é livre, ela pode realizar ou evitar algo, mas existem situações, como a morte, que a vontade não pode controlar, porém, isso nem de longe, mostra que a vontade é determinada, pois, para Agostinho, mesmo que a vontade não tenha o poder de realizar algo, mas queira realizá-lo, já se pode dizer que essa tendência a querer é vontade também. Assim, não somente a ação feita ou evitada é vista como vontade livre, mas também a tendência a querer é uma vontade livre, mesmo que irrealizável, como é o caso de se tentar evitar morrer.

Note-se, também, que de forma parecida, Agostinho, ao falar sobre vontade de felicidade e vontade de retidão, usa o termo *voluntas* como uma tendência a querer ou como um desejo não cumprido e não como faculdade que escolhe entre “a” ou “b”. Para ele, em todo homem existe a vontade de felicidade, faz parte da sua essência, tanto os bons como os maus buscam ser felizes; entretanto, somente aqueles que se apartam dos maus caminhos e buscam viver numa vontade reta chegam à posse da felicidade, sendo que a verdadeira felicidade está em Deus⁸. Em *Confessiones* ele argumenta que: “Quem acredita que exista outra felicidade persegue uma alegria que não é verdadeira. Contudo, sua vontade não se afasta de certa imagem de alegria” (*Conf.* X, 22,32). Segundo Djuth,⁹ neste texto Agostinho está retratando o termo *voluntas* também como uma espécie de tendência a querer ou desejo não cumprido, e não como possibilidade de escolha de realizar algo concreto. Buscar a felicidade fora de Deus é buscá-la no lugar errado, porém essa busca ou desejo de ser feliz é expressão da busca por Deus, que é a verdadeira felicidade.

⁸ Cf. DJUTH, 2001, p. 1339.

⁹ Cf. DJUTH, 2001, p. 1339.

Ao termo *voluntas*, que está em consonância com a ideia de desejo, Agostinho atribui-lhe os significados de intenção e finalidade. Em *De Trinitate* esses significados se referem ao direcionamento da vontade, a uma meta ou um fim. Se alguém quer conhecer a si mesmo, deve direcionar a intenção da vontade para tal fim. “Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma” (*De Trin. X, 8, 11*). Tratando do conhecimento da alma, Agostinho transmite a ideia de *voluntas* como uma intenção ou finalidade, para que realmente a alma possa conhecer-se, a vontade deve ter tal finalidade e tal intenção dispostas para isso.

Ainda no *De Trinitate*, Agostinho apresenta a *voluntas* como uma característica unificadora; ela é um peso (*pondus*) que direciona e reúne elementos diversos.

A vontade, porém, que associa, ordena e enlaça essas duas faculdades em certa unidade e, dando seu consentimento, direciona o desejo de sentir de pensar nos objetos de que se originam as visões, a vontade, digo é semelhante ao peso (*De Trin. XI, 11,18*).

Nessa passagem, tem-se, então, outro uso ou conceitualização de vontade. Nela, o bispo de Hipona mostra que a vontade une faculdades, como por exemplo: memória e inteligência, e também direciona sentidos, como a visão, a elementos desejados. Sobre uso do termo vontade nesse sentido, diz Étienne Gilson:

Como ela retém as sensações e fixa as lembranças, a vontade compõe ou separa as imagens, assim recebidas e conservadas, de maneira a fazê-las reentrar, ao seu agrado, nas combinações mais diversas. Logo, ela combina como quiser os elementos tomados do mundo sensível para criar um mundo imaginário segundo os movimentos livres dela (GILSON, 2007, p. 255).

Conforme a argumentação de Gilson, o termo *voluntas* é fixado como uma faculdade que busca eleger elementos separando ou por vezes combinando-os, assim, a *voluntas* é um vetor que tem o papel de unificar e, nesse processo de unificação, ela é como um peso que direciona os elementos uns aos outros. Outro uso interessante do termo *voluntas* é feito por Agostinho para significar tanto a finalidade humana quanto a divina. Deus expressa sua finalidade divina por meio do ordenamento providencial do mundo. Seres humanos, como as

crianças pequenas, por exemplo, podem manifestar sua finalidade interior (seu querer) através do choro.

Em *Confessiones* Agostinho, relatando algo da sua infância, exprime ideia de *voluntas* como finalidade¹⁰ dizendo que:

Pouco a pouco ia reconhecendo o lugar onde me encontrava, e queria manifestar meus desejos às pessoas que deviam satisfazê-los, mas não conseguia, porque eles estavam dentro de minha alma e elas estavam fora, e através de nenhuma percepção teriam podido penetrar no âmago de minha alma. E assim eu me debatia e gritava exprimindo uns poucos sinais proporcionais aos meus desejos (*Conf.* I, 6,8).¹¹

Assim, retratando algo de sua infância, o bispo de Hipona mostra sua perspicácia sobre o conhecimento da alma humana e usa o termo vontade aqui para designar a finalidade de um tipo de comportamento: seu choro voluntário tinha como finalidade obter algo de que ele necessitava. Em relação à vontade como finalidade divina, ela vem expressa no ordenamento da natureza e na ajuda da graça para o homem seguir no bem.¹²

O objetivo deste primeiro ponto era o de procurar expor algumas conexões feitas por Agostinho sobre o termo *voluntas*, buscando, com isso, tentar mostrar, mesmo sem esboçar todos os usos dados por ele, as várias aplicações que o bispo faz sobre o termo em suas diversas obras.

No que se segue, é preciso investigar, agora, nas obras de Agostinho, três definições sobre a *voluntas* que estão em maior destaque e apresentam o termo de forma mais técnica¹³. A primeira destaca a vontade como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*); a segunda vê a *voluntas* como consentimento (*consensus*); e a terceira entende a *voluntas* como amor (*amor*).

¹⁰Cf. DJUTH, 2001, p.1340.

¹¹ "Et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam. Itaque iactabam membra et voces, signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram". Optou-se por colocar o texto original para destacar que Agostinho usa o termo vontade o qual aparece em vernáculo como desejo.

¹²Cf. *Civ. Dei* V, 9.10 e *De Praed. Sanct* XVIII, 36.27.

¹³ DJUTH, 2001, p.1341. Cf. também: STREFLING, 2015,76.

I. 2. Vontade como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*)

Entre 371-373 Agostinho realiza seus estudos de retórica em Cartago, e como ele próprio relata em suas *Confessiones*,¹⁴ nesse período, chega em suas mãos um livro que era parte do programa de seu curso, tal obra é o *Hortensius* de Cícero, que fez Agostinho apaixonar-se pela filosofia, motivando ainda mais seu gênio indagador. Enquanto estudante, Agostinho se defronta com o problema de saber qual era de fato a origem do mal. Tentando encontrar uma resposta para esse problema com 19¹⁵ anos abraça a seita maniqueísta,¹⁶ como afirma Peter Brown:

Somente esse grupo, julgou Agostinho, poderia responder à pergunta que começara a 'atormentá-lo' tão logo sua 'conversão' à filosofia o levara a pensar com seriedade: 'Qual é a causa primeira do mal'? A resposta maniqueísta para o problema do mal foi o cerne do maniqueísmo do jovem Agostinho (BROWN, 2005, p.57).

Porém, os maniqueus que Agostinho conhecia não lhe davam as repostas sobre as questões que por ele eram colocadas; entretanto, diziam-lhe que o famoso bispo maniqueísta Fausto apagaria qualquer dúvida do seu intelecto. Em *Confessiones*, Agostinho diz que durante seu período maniqueísta esperava ansiosamente a vinda de Fausto, pois sua cabeça estava repleta de questões não respondidas. Após a chegada de Fausto, Agostinho conta que, apesar deste ter uma retórica melhor e dizer com mais elegância o que os outros maniqueus

¹⁴Cf. *Conf.* III, 4, 7.

¹⁵"A sus diecinueve años, en un momento no mejor precisable, Agustín abraza el maniqueísmo. El hecho no fue pura casualidad. Detrás de él queda la lectura del Hortensio de Cicerón con la nueva situación interior que originó en el joven; queda también la decepción que le originó el contacto con la Biblia; queda, sobre todo, la hábil y profusa propaganda maniquea, que Agustín debió asumir como la respuesta a los anhelos que en su interior había despertado la lectura de la obra ciceroniana; propaganda que a su vez, muy probablemente, había sido en parte la causante tanto de los efectos positivos que originó en él la lectura de la mencionada obra, como de la decepción que siguió a su encuentro con la Biblia". Pio de LUIS, Traducción, introducción y notas. In: San Agustín. *Las dos almas*, p.3.

¹⁶ Para Costa: "No maniqueísmo, Agostinho pensou ter encontrado uma resposta para o problema do mal moral no homem, ou seja, para sua má conduta moral, pois ali acreditou com intensidade que não era totalmente livre, mas que sua liberdade somente poderia identificar-se com uma parte dele mesmo, a sua alma boa. A outra, a matéria, não só era ontologicamente má, mas contaminaria ou influenciaria a parte boa a praticar o mal. Julgava, portanto, que ele pecava, não voluntariamente, mas que estava deterministicamente programado a fazer o mal. Ou seja, no homem, há uma alma ontologicamente boa, um 'eu original', consubstancial com Deus ou o Bem, mas que, na sua fusão com o corpo, se vê envenenada por tendências perversas, passando a ser uma alma má, um 'eu demoníaco', uma 'consciência sombria' ou uma 'inteligência obscura'". COSTA, 2014, p.63.

já lhe tinham dito, não o convence com as respostas dadas às suas indagações, com isso o filósofo africano, desiludido, resolve abandonar essa seita.¹⁷

Agostinho irá falar da *voluntas* como livre movimento de uma alma racional a partir de seu combate à seita maniqueísta já mencionada. Em *De duabus animabus*, ele busca mostrar que a *voluntas* não está condicionada por uma força que lhe tolha a liberdade, nem para o bem, nem para o mal, ou que haja algo que possa retirar a sua autonomia como queriam os maniqueus. Esse conceito de *voluntas* como livre movimento de uma alma racional é, para Djuth, retirado de um “contexto de uma refutação do necessitarismo maniqueu. Posto que seu objetivo é defender a liberdade da vontade contra a forma coercitiva de necessidade que ele encontra no pensamento maniqueu” (DJUTH, 2001, p. 1341, tradução nossa)¹⁸.

O *De duabus animabus* foi escrito entre 391-392, período em que seu autor inicia o segundo e o terceiro livro do *De libero arbitrio*. Tal fato mostra uma conexão da definição de *voluntas* entre essas obras. De modo conjectural, pode-se dizer que a definição de *voluntas* do *De duabus* é fruto da já proferida no *De libero arbitrio* I, apresentada agora com uma nova roupagem¹⁹. Destarte, no *De duabus* Agostinho, referindo-se ao termo *voluntas*, argumenta o seguinte:

Define-se desta maneira: A vontade é o movimento de uma alma racional, sem que nada a force, nem a não perder, nem a adquirir algo (...). Na verdade, a mesma coisa não pode ser branca e negra simultaneamente; Porém, uma pessoa pode estar no meio de duas outras, respectivamente uma a direita e respectivamente outra a esquerda. Um único homem está ao mesmo tempo em um lado e em outro, ainda que não com referência a outro único homem ao mesmo tempo. De idêntica maneira, uma mesma alma não pode achar-se ao mesmo tempo em situação de coação e voluntária (liberdade), pois não

¹⁷ Cf. *Conf.* V, 6,10.

¹⁸ “contexto de una refutación del necesitarismo maniqueo. Puesto que su objetivo és defender la libertad de la voluntad contra la forma coercitiva de necesidad que él encuentra en el pensamiento maniqueo”.

¹⁹ A tradutora do *De libero arbitrio*, Nair de Assis, para o vernáculo, na nota complementar sobre *De Liber. Arb.* I, 1, afirma que a definição do termo *voluntas* é uma tentativa agostiniana de rebater o necessitarismo maniqueu, o que leva a pensar na conexão entre as duas obras mencionadas acima sobre o uso do termo *voluntas*, pois de *Duabus animabus* como já foi dito também é antimaniqueia. “Afirma aqui Agostinho: ‘as más ações não seriam punidas em plena justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário’. O autor visa aos maniqueus, quando declara, assim, a existência do ato livre. Havia ele, há pouco tempo, se desligado da heresia maniqueia, que ensinava não ser o homem livre em suas ações. Dizia que a responsabilidade humana é ilusão”. Nair de ASSIS. Tradução, introdução e notas. In: Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, p. 243.

pode querer e não querer ao mesmo tempo uma idêntica coisa (*De duabus* X, 14, tradução nossa)²⁰.

A definição dada acima da vontade como livre movimento de uma alma racional tem, claramente, o objetivo de rebater o dualismo maniqueu, que estipulava que, quando se faz o mal, é a parte má do ser humano que está no comando; no entanto, para Agostinho, o ser humano é somente bom e não bom e mau, assim também como a vontade é unicamente boa e livre para decidir qual ação a ser feita. Comentando a definição dada no *De duabus*, de *voluntas* como livre movimento da alma, Javier Abós faz uma menção interessante da origem e desenvolvimento dessa fórmula usada por Agostinho.

É necessário sublinhar que a principal fonte desta definição agostiniana é estoica: a definição estoica *óθηση* («impulso»): «um movimento de alma racional para (ou se afastando de algo) em resposta a uma impressão prática ou «impulsiva» (*Φαντασία όρητική*), no texto citado de Agostinho, é notável que se defina a vontade como ato (*un motus animi*), e não como potência. E ainda se precise: «em ausência de coação» (*cogente nullo*). Com efeito, «nossa vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder» quer dizer se não fosse livre. Neste sentido, quando Agostinho se pergunta pela causa deste «movimento do espírito», quer dizer o que é o que causa que vontade queira, ou que é o que determina o movimento da vontade para direção de um objeto, descobre que, seguramente é inerente a natureza da vontade o fato de não ter tal a causa antecedente: «porém, qual pode ser a causa da vontade anterior a mesma vontade? Pois ou bem esta causa (a causa de seu próprio movimento) é a mesma vontade, e então nela temos a raiz que buscamos, ou não é esta uma vontade. Tal propriedade essencial da vontade é denominada *liberum voluntatis arbitrium*: «livre arbítrio» (ABÓS, 2013, p. 13, tradução nossa).²¹

²⁰«Definitur itaque isto modo: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum (...). Nam eadem res simul et nigra et alba esse non potest: duorum autem in medio quisque positus, ad alterum sinister est, ad alterum dexter; simul quidem utrumque unus homo, sed simul utrumque ad unum hominem nullo modo. Ita quidem invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem nolle simul et velle non potest».

²¹«Es menester subrayar que la principal fuente de esta definición agustiniana es estoica: la definición estoica de *óθηση* («impulso»): «un movimiento del alma hacia (o apartándose de) algo», en respuesta a una impresión práctica o «impulsiva» (*Φαντασία όρητική*). En el texto citado de Agustín, es notable que se define la voluntad como acto (*un motus animi*), no como potencia. Y se precisa: «en ausencia de coacción» (*cogente nullo*). En efecto, «nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder», es decir, si no fuera libre. En este sentido, cuando Agustín se pregunta por la causa de este «movimiento del espíritu», es decir, qué es lo que causa que la voluntad quiera, o qué es lo que determina el movimiento de la voluntad hacia un objeto, descubre que, seguramente, es inherente a la naturaleza de la voluntad el no tener tal causa antecedente: «pero, ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? Pues o bien esta causa (la causa de su propio movimiento) es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o bien no es una voluntad». Y esta propiedad esencial de la voluntad es denominada *liberum voluntatis arbitrium*: «libre albedrío»».

A questão da originalidade do termo *voluntas* ou até a criação desse conceito por Agostinho é discutida por vários estudiosos de suas obras²², mas não é objetivo aqui provar ou refutar se Agostinho é original ou não ao postular seu conceito de *voluntas*. O texto de Abós mostra que tal conceito, além de apontar que não existe um determinismo que arrasta a vontade para o bem ou o mal, aponta também que a própria vontade tem seu movimento em si mesma: a vontade se autodetermina sem coação de um elemento terceiro.

Ao definir *voluntas* como livre movimento da alma, Agostinho demonstra que esta tem um papel preponderante na vida do homem. Toda decisão passa, necessariamente, pelo seu crivo, as que se referem à ordem prática, ou seja, como agimos, e também aquelas que se referem à ordem teórica ligadas às faculdades cognitivas. Gilson, tratando sobre as paixões da alma, demonstra a dimensão teórica e prática da vontade como livre movimento da alma, da seguinte forma:

Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais; o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar; o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade (GILSON, 2007, p.253).

A capacidade inerente da vontade de poder aceitar ou recusar aquilo que é posto para si 'cria' as quatro paixões. Se a alma deseja, alegra-se, teme ou entristece é porque a *voluntas* livremente consentiu, comprouve, cedeu e não consentiu. A vontade tem plenos poderes para recusar ou aceitar essas paixões, o que demonstra que os movimentos da alma estão submetidos ao seu controle. Esta *voluntas* tem uma máxima independência, o mover-se a algo parte dela e termina nela, ela não é cúmplice das paixões, tende para onde

²² Ver por exemplo: ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p.248

KOCH, I. *Sobre o conceito de voluntas em Agostinho*. In: Discurso, vol. 40, 2010, pp. 71-94.

PICH, R. *Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo*. In: Veritas. Porto Alegre, v.50, n.3, 2005, p. 139-158.

PICH, R. *Agostinho e a "descoberta" da vontade: segundo estudo*. In: Veritas. Porto Alegre, v.51, n.4, 2006, p. 143-166.

quer, mostrando-se, assim, como soberana de si, somente depende de si mesma para direcionar-se ao bem ou ao mal.

Em *Reflexiones sobre doctrina agostiniana acerca de la voluntad* José Galindo Rodrigo, tratando paralelamente sobre atos cognoscitivos e volitivos, afirma que o indivíduo, para conhecer um objeto, deve se ater às condições impostas pela realidade de tal objeto. Neste sentido, há como que um primado do ser sobre o querer-conhecer. Já em relação ao ato volitivo, ele afirma o seguinte:

No conhecimento, é a realidade a que impõe umas condições e o entendimento é o que deve cumprilas para que se possa efetuar tal conhecimento; na volição, é a vontade que impõe as condições e a realidade deve cumprilas para que se efetue tal volição. O conhecimento, medido pelo ser, o ser medido pelo querer. O conhecer consente ao ser, o ser consente ao querer. Não no sentido de que a vontade possa mudar a realidade ao seu arbítrio, isso não é possível, mas é a realidade que deve ter algumas características que a façam apta para ser objeto da vontade. No conhecimento, a realidade sozinha entrega seus segredos àquelas inteligências que sabem entendê-la; na volição, é a vontade a que sozinha se entrega às coisas que cumprem suas exigências (RODRIGO, 1972, p.339, tradução nossa)²³.

Em seu texto, Rodrigo parece dar mais autonomia e liberdade à vontade do que ao entendimento, pois ele afirma que, para existir conhecimento de uma determinada realidade, o entendimento deve adequar-se a tal realidade. Por exemplo: para que se conheça uma proposição matemática, o entendimento deve absolver as exigências impostas por esta. Em vez disso, para que haja volição de algo, a vontade primeiro tem que causar essa volição em si e depois buscar na realidade algo que conflua com tal volição. Por exemplo, se há uma volição de sentir algo doce, tal volição acontecerá somente se o ente ao qual a vontade se mover cumprir as exigências da doçura.

Comentando sobre o tema da *voluntas* como livre movimento da alma, Capitani afirma ser quase uma insanidade não acreditar que esta seja livre. Para

²³“En el conocimiento, es la realidad que la que impone unas condiciones y el entendimiento el que debe cumplirlas para que pueda efectuar tal conocimiento; en la volición, es la voluntad la que impone las condiciones y la realidad debe cumplirlas para que se efectúe tal volición. El conocimiento, medido por el ser; el ser, medido por el querer. El conocer consiente al ser; el ser consiente al querer. No en el sentido de que la voluntad pueda cambiar la realidad a su arbitrio, evidentemente, sino en cuanto es realidad la que debe tener características que la hagan apta para ser objeto de la voluntad. En el conocimiento, la realidad sólo entrega sus secretos aquellas inteligências que saben entenderla; en la volición, es la voluntad la que solamente se entrega a las cosas que cumplen sus exigências”.

ele, pensar na vontade como não livre é o mesmo que considerar que o movimento de um objeto lançado por um braço não seja o movimento do objeto mesmo, e a queda dele não ocorra como que de forma natural.

O primeiro problema levantado por Evódio tende a apurar (de onde vem) à alma aquele movimento com qual ela se volta para mal; que é o mesmo que dizer se é próprio da alma aquele movimento com o qual ela se volta ou não a qualquer coisa. Em seguida se pergunta se este movimento é natural ou voluntário para a própria alma. Ao primeiro problema se responde como se sabe que é um absurdo considerar que o movimento com o qual uma pedra lançada pelo braço para cair, este movimento não seja da pedra, mas de um terceiro, assim é absurdo considerar que o movimento com o qual a alma se volta ou não para algo não seja dela própria. Consequentemente, torna-se puramente lógico reconhecer que o movimento de queda da pedra seja natural e necessário para própria pedra, enquanto o movimento da alma que se volta ou não para algo é um movimento voluntário. De fato, no caso do movimento da pedra é uma loucura pensar o contrário, enquanto no caso do movimento da alma, se consideramos que qualquer um deve ser culpado e condenado se age mal, ou por outro lado louvado e premiado se agir bem, devemos considerar que é sensato exortar a qualquer um a realizar o bem, assim devemos concluir que este movimento da alma só pode ser voluntário (CAPITANI, 1994, p. 147, tradução nossa)²⁴.

Capitani quer dizer que, assim como a pedra que é colocada em movimento pelo braço tal movimento é seu e não de outro, o movimento da alma é essencialmente dela e não de um terceiro. Se um indivíduo pratica um mal, mesmo que seja aconselhado a tal, o mal praticado por ele é fruto do movimento da sua *voluntas* e não de um terceiro. Quanto à pedra, seu movimento de queda é natural: se esta é lançada deve necessariamente cair. Enquanto o movimento da alma é voluntário, este só acontece, tanto para o bem quanto para o mal, se a *voluntas*, a partir de si decidir, tender para um dos lados.

Por fim, esse conceito agostiniano de *voluntas* incumbe o indivíduo de total responsabilidade por seus atos, pois a *voluntas* afirmada por Agostinho

²⁴Il primo problema sollevato da Evodio tende ad appure «da dove venga» all'anima quel movimento con cui essa si volge al male; che è quanto dire se è proprio dell'anima quel movimento con cui essa vuole o no vuole qualcosa. Secondariamente: se questo movimento sia naturale o volontario per l'anima stessa. Al primo quesito si risponde che, come sarebbe assurdo ritenere che il movimento con cui una pietra lanciata cade verso il basso non fosse movimento della pietra ma di altri, così è assurdo ritenere che il movimento con cui l'anima vuole o non vuole sai proprio dell'anima. Consequentemente diventa pure logico riconoscere che il movimento di caduta dela pietra sai naturale e necessario per la pietra stessa, mentre quello dell'anima che vuole o non vuole sai movimento volontario. Infatti: nel caso del movimento della pietra sarebbe da «pazzi» pensarei l contrario, mentre nel caso del movimento dell'anima, se riteniamo che qualcuno debba essere condannato e biasimato se agisce male, oppure lodato e premiato se agisce bene e se riteniamo che abbia senso esortare qualcuno a compiere il bene, dobbiamo concludere che tale movimento dell'anima non possa esse che volontario”.

como sendo um movimento livre da alma, sem nenhuma coação, sem determinismo, não permite que se argumente para uma causa estranha a responsabilidade do que se faz.

I. 3. Vontade como consentimento (*consensus*)

Antes de abordar propriamente o termo *voluntas* como *consensus* é necessário fazer uma abordagem do que significa o mal para Agostinho. Pois, conforme afirma Djuth, nas passagens em que Agostinho trata a vontade como um consentimento, ele quase sempre está falando sobre uma vontade que opta pelo mal ou uma vontade má, não resistindo à concupiscência²⁵ ou cedendo a ela²⁶. Em *Confessiones*, Agostinho apresenta uma passagem que mostra que, desde muito cedo, ele estava entrelaçado com a questão do mal.

Eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar em si (*Conf.* II, 4, 9).

No texto acima, aponta-se que é a partir de um querer voluntário, que não observa a justiça, que surgem as más ações. Apesar de que, como diz Costa, nessa época da adolescência Agostinho ainda não está preocupado com o problema teórico do mal, “a questão do mal só viria à tona por ocasião da descoberta da filosofia, na sua juventude, quando Agostinho estava em Cartago. E sua primeira solução ou busca de uma resposta, deu-se em seu envolvimento com maniqueísmo” (COSTA, 2014, p. 14). Na seita maniqueísta, Agostinho, inicialmente, pensou ter achado a resposta para a má conduta humana. Essa resposta seria através de um dualismo ontológico onde a parte má do homem influencia a parte boa levando-o à realização do mal²⁷.

²⁵Não é o intuito aqui falar deste tema, já que ele é um termo mais teológico, como esclarecimento do que vem a ser concupiscência Moriones diz: “La concupiscencia no es ni un mal natural o positivo, ni un bien natural; es una privación, un vicio. Toda naturaleza, es un bien del Creador, mas la concupiscencia, no siendo naturaleza, sino vicio, no procede del creador, sino del pecado”. MORIONES, 2004, p.128-9.

²⁶ Cf. DJUTH, 2001, p. 1342.

²⁷ Cf. Nota 15.

Sobre os maniqueus no *De natura boni*, Agostinho relata quem: “Defendem, na verdade, que algumas almas, que dizem ser da substância e da natureza de Deus e que pecaram não deliberadamente, mas por causa da gente das Trevas, que consideram uma natureza má” (*De nat. boni*. I, 42). Sendo assim, há no mundo entes bons e maus; no homem há uma alma boa e outra má. Através de alguns textos do próprio Agostinho, nos quais ele rebate a doutrina maniqueísta, tentar-se-á mostrar essa dualidade ontológica que eles acreditavam, como também a solução dada por Agostinho a esse problema. Contra o dualismo maniqueu em *De natura boni*, Agostinho faz a seguinte afirmação:

Se os maniqueus quisessem refletir, sem que um zelo funesto os leve a defender que o seu erro, e se temessem a Deus, não blasfemariam impiedosamente ensinando que há duas naturezas, uma boa, a que chamam Deus e outra má, não criada por Deus (*De nat. boni*. I, 41).

Os maniqueus afirmam duas substâncias existentes na natureza, mas não afirmam dois deuses, são dois princípios ontológicos. “É certo que confessamos dois princípios, porém a um destes chamamos de Deus, e ao outro, *hyle* (matéria), ou, para utilizar uma expressão comum e frequente, demônio” (*Contr. Faust.* XXI, tradução nossa)²⁸. Com tais argumentos, pode-se constatar que para os maniqueus existe um princípio ontológico bom e outro mau, e também pode-se dizer que a própria matéria é má. No que se refere à moral dos maniqueus, Costa diz que, Agostinho, erroneamente, concluiu, quando estava na seita que “o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza - a matéria” (COSTA, 2014, p. 64).

A resposta maniqueísta para o problema do mal eliminava a liberdade e ainda colocava uma realidade má paralelamente a uma boa. Não satisfeito com a solução maniqueia o hiponense buscará fomentar sua própria saída filosófica para essa aporia. Assim, Agostinho inicia o *De natura boni* buscando provar que Deus é o Sumo Bem e que tudo mais que existe é bom, mas não da mesma

²⁸“Est quidem quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum Hylen: aut, ut communiter et usitate dixerim, daemonem”.

natureza de Deus²⁹. Em seguida, Agostinho busca mostrar que Deus cria tudo sendo bom, mas de forma hierarquizada.

Quanto às outras coisas, que foram feitas do nada e que são inferiores ao espírito racional, elas não podem ser nem felizes nem infelizes. Mas, porque em virtude do seu modo e da sua espécie são bens e porque nenhum bem, por muito pequeno que seja, pode existir senão por Deus (*De nat. boni*. II,8).

Sobre isso, diz Gilson³⁰ que todas as substâncias, sejam elas espirituais ou corporais, foi Deus quem atribui a elas o *modus*, a *species* e *ordo*, uma criatura que condiciona de forma grande essas perfeições também será grande; a que condiciona modestamente será menor, e, se não condicionar nada de bem, essa criatura não terá natureza, nem sequer existirá. Agostinho, sobre o mal, afirma diretamente que este “não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza é boa, só enquanto corrompida é que é má” (*De nat. boni*. II, 4). Aqui, afirma Gilson que:

Em consequência dessa doutrina, não basta admitir que os maniqueus erraram ao considerar o mal como um ser, visto que é uma pura ausência de ser; é preciso ir mais longe e dizer que, sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem (GILSON, 2007, p. 273).

Assim, Deus, como criador e Sumo Bem, não poderia criar uma substância má, o que existe é ontologicamente bom, somente há diversos graus de bondades em todas as criaturas; porém, todas são boas quando realizam o que lhes foi destinado às suas naturezas. Em relação ao mal moral, quer-se, aqui, apenas complementar rapidamente a existência deste, pois no decorrer da pesquisa quando será tratado sobre o livre-arbítrio como um bem mediano, essa questão será mais bem argumentada. Por hora, a consideração a ser feita é que, como os outros bens corporais, a vontade livre também é um bem, mas um bem mediano que pode perverter-se e cometer o mal.³¹

Em suas *Confessiones*, Agostinho diz: “E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas

²⁹ Cf. *De natura boni*. I, 1.

³⁰Cf. GILSON, 2007, p.273.

³¹Cf. GILSON, 2007, p. 276.

perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser Supremo, que és tu, ó Deus, se volta para criaturas inferiores” (*Conf.* VII, 16, 22). O texto citado demonstra que não existe um mal ontológico e que o mal moral surge a partir do afastamento de Deus. O homem, através da sua vontade, escolhe um bem inferior em degradação de um superior. A importância de a vontade consentir ou não consentir, tanto para o bem como mal, é que, sem esta função, não poderia se falar em responsabilidade moral, ou propriamente em moralidade. Segundo Matthews:

A ideia que, sem a livre escolha humana, nós, seres humanos, seríamos incapazes de ser moralmente bons. Como Agostinho algumas vezes disse, dispor de livre-arbítrio consiste num bem intermediário. Admite e deixa espaço para que a bondade humana se manifeste. Mas, é claro, também consente que os seres humanos se conduzam erradamente e introduzam o Mal no mundo (MATTHEWS, 2007, p. 167-8).

Assim, a possibilidade da vontade consentir, ou seja, ser livre, é algo que, mesmo sob o risco iminente de emersão do mal, deve existir, pois somente com essa capacidade de aceitar ou recusar a agir de determinada forma é que há uma plausibilidade da moral ou da responsabilidade moral. Em relação à *voluntas* como *consensus* Agostinho, argumentado sobre o chamado de Deus através da graça para que o homem creia n’Ele, deixa claro que, apesar de Deus dar à vontade a graça da fé, é, em última instância, somente a vontade que consente ou discente: “Não há dúvidas de que Deus obra na alma até mesmo a vontade de crer e de todas as coisas nos previne sua misericórdia, porém o consentir ou o dissentir ao chamado divino é, como já disse, obra da própria vontade” (*De spir et litt.* XXXIV, 60, tradução nossa.)³². Apesar de mencionar uma categoria teológica, a graça, a pretensão aqui é deixar claro que a *voluntas* é que tem o parecer final, aceitando ou recusando, tanto o bem quanto mal. Assim, a *voluntas* como *consensus*, tipifica as ações humanas como boas ou más moralmente.

Num outro texto, o hiponense, abordando o tema dos desejos ilícitos, diz que em pessoas com o uso da razão, optar por tais desejos é somente uma decisão voluntária, cometer um ato contra a justiça é uma consequência tão

³²“profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos , consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est”.

somente da própria vontade de realizar tal ato. “Nos adultos com uso da razão, o consentimento que estes dão para ceder pecaminosamente à concupiscência, é obra da própria vontade” (*De Pecc. II, 4, 4*, tradução nossa)³³. Fica claro que Agostinho quer, por meio desse texto, ressaltar a autonomia da vontade de forma a responsabilizar totalmente aquele que incorre no erro moral.

Num último texto sobre a *voluntas* como *consensus*, pode-se esclarecer, mais uma vez, que o mal não pode ser uma substância, ele é uma carência que surge de um movimento defeituoso da vontade. O mal somente existe enquanto ausência de bem; ele, na verdade, não tem uma substância própria, é um defeito, uma falta, pois, quando a vontade consente no bem ele já não é (existe) mais.

Portanto, quando a alma consente no mal, ela mesma é substância, porém seu consentimento não é substância. Já vê, segundo creio, em qual substância se acha, quer dizer já, vê que o consentimento reside efetivamente na alma; consentimento que, sem dúvidas, é pecado e, portanto, um mal. A partir daqui já compreendes que pode dar-se que em uma substância boa, como é a alma, haja algum mal que não é substância, o consentimento, e em virtude desse mal se chama também alma má (*Contr. Sec. XV*, tradução nossa)³⁴.

O texto acima descreve o ato de consentir ao mal como um nada em absoluto, já que este constitui um defeito da substância, não uma substância propriamente. A constituição ontológica da alma nunca é má, é por decisão autônoma que se consente o mal pela vontade, por isso, a alma permanece, mesmo assim, sendo boa; quando consente ao bem, a vontade mantém sua integridade; caso decida-se pelo mal, ela se corrompe, não em sua constituição ontológica, mas na sua moralidade. Seguindo a pesquisa, o próximo ponto a ser tratado é a *voluntas* como amor, tema muito caro para Agostinho, pois para ele todo ato voluntário é amor; para onde quer que a vontade tenda, ela tende por amor.

³³“In grandibus autem baptizatis, in quibus iam ratione utentibus quidquid eidem concupiscentiae mens ad peccandum consensit, propriae voluntatis est”.

Cf. Também *Civ. Dei*.I, 19.

³⁴“Anima ergo cum consentit malo, ipsa substantia est, consensus vero eius non est substantia. Iam cernis, ut arbitror, in qua substantia sit; id est, in anima esse istam consensionem profecto vides, 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”.

I. 4. Vontade como amor (*amor/ cupiditas/caritas*)

O termo *voluntas* foi tratado anteriormente de forma que se buscou mostrar primeiro seus vários usos atribuídos por Agostinho; depois, como livre movimento da alma; em seguida, mostrou-se a *voluntas* como *consensus*. O propósito agora, é mostrar que, para o autor, a *voluntas* equivale perfeitamente a conceito de amor, ou melhor, *voluntas* é o próprio amor que se identifica como uma força motivadora que impulsiona o indivíduo para a busca do que ele deseja, independente se é um bem ou um mal. Os físicos gregos antigos, em especial Aristóteles, já tinham a percepção de que cada corpo que existe no universo é arrebatado, por um movimento, para um determinado local. Ao falar sobre os elementos, Aristóteles afirma que “todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso – uns de movimento local, outros, de crescimento e definhamento” (*Física*. II, 1, 192b8). Introduzindo o tema da vontade como amor Gilson comenta o seguinte:

Segundo a física grega, especialmente a de Aristóteles, cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado do universo. Suponhamos que os elementos físicos, dos quais o mundo é composto, tenham sido confundidos e misturados num tipo de caos; eles tenderão espontaneamente a se mover para se dissociar, e a alcançar, cada um, o lugar natural que lhe é próprio; uma vez lá, eles pararão: o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra. Essa tendência co-natural ao corpo físico é, portanto, o que faz o fogo, deixado a si mesmo, subir, e o que faz uma pedra, deixada a si mesma, cair; até que o fogo não tenha alcançado a região superior do mundo e que a pedra não tenha alcançado o centro da terra. Suprimamos, pelo pensamento, o peso dos corpos: o universo se tornaria totalmente inerte, completamente imóvel, morto. Santo Agostinho concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor (GILSON, 2007, p. 256-7).

Assim como na natureza, os corpos sem peso seriam como se não existissem, e o homem sem o amor que equivale à vontade também deixaria de existir, já que este é a causa de seu movimento, seja para qualquer lado que queira se mover. Koch afirma neste sentido:

Em suma, a vontade é da ordem do amor, um amor que, motor de nossas ações, é ele próprio movido pelo fim que é a posse, visada na medida em que nos prometemos um prazer. De fato, é notável a sinonímia, em todos os textos de Agostinho, entre *voluntas* e *amor* ou *dilectio*, assim como a metáfora do 'peso', aplicada de igual modo ao amor e à vontade: estabelecer um fim, para a vontade, é ser atraída para este fim como para um lugar de repouso (KOCH, 2012, p. 80).

Ao dizer que a *voluntas* é amor se quer mostrar que ela é como um motor que impulsiona o homem a tender para qualquer que seja sua meta, pode ser conhecimento, saciar algum desejo, recusar alguma coisa, buscar Deus ou o mal. Para Koch, todo comportamento humano pressupõe uma atividade volitiva, tanto as ações feitas deliberadamente quanto aquelas que são mais difíceis de se concluir, que são voluntárias, tais como imaginações e sonhos, etc. (Cf. KOCH, 2012, p. 74). Dito que *voluntas* é amor, Agostinho identifica esse amor não como um ato cego, mas com um ato intencional do homem, e tal ideia aparece em *De Trinitate*, quando Agostinho trata da busca pelo conhecimento de um determinado objeto. Lá ele identifica o desejo de conhecer o objeto como amor, o interesse pela cognoscibilidade de algo é visto para Agostinho como a *voluntas-amor*.

Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão de tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero. Pode-se, porém, já chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar e se o objeto da busca diz respeito ao conhecimento todo que procura quer conhecer (*De Trin.* IX, 12,18).

Para que se conheça um objeto, faz-se necessário interessar-se por tal objeto, esse movimento da mente para obter a cognoscibilidade do objeto já para Agostinho é amor ou *voluntas* por tal elemento, a posse do conhecimento desse objeto também é vista como amor. Conforme Djuth, no texto acima, Agostinho

identifica a vontade como amor ao refletir sobre a natureza do esforço que impulsiona a quem busca conhecimento com a união do objeto de seu desejo. Agostinho tira a conclusão de que o esforço implicado na busca de conhecimento é de fato o amor pelo qual a coisa conhecida é amada porque a diligência do esforço que se afana pelo conhecimento, que é uma forma de querer, se converte no amor da coisa conhecida, uma vez que se tem alcançado o conhecimento. Na busca que a mente faz pelo conhecimento, a vontade, ou amor, é o que

une o que conhece com o objeto do conhecimento (DJUTH, 2001, p. 1342, tradução nossa)³⁵.

Para Agostinho, toda ação humana é fruto da vontade entendida como amor. Querer conhecer um objeto é fruto da vontade ou do amor que se destina a tal objeto. É da *voluntas-amor* que resultam as ações boas como também as más; o amor, então, é uma energia motivadora, uma força, um desejo que permite a quem tender para um objeto poder abraçá-lo. Por ser o amor o que move o agir ele se torna de suma importância para a moral agostiniana; o homem pode direcioná-lo para seu próximo conforme a moral cristã ou para Deus, mas também pode direcioná-lo para os bens inferiores donde decorre o mal moral. Dessa forma, de acordo com a direção do amor, será a direção da conduta moral do indivíduo. Nesse sentido Costa afirma:

Para o santo Doutor, o amor está na própria natureza humana. Trata-se de um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que deve, iluminada pela luz natural da razão, orientá-lo finalmente para Deus. O amor é, pois, uma atividade decorrente do próprio ser humano. Onde se deduz que, tendo-se no fundo do coração a raiz do amor, dessa raiz não pode sair senão o bem, o que resulta na tão citada máxima agostiniana: 'Ama e faze tudo o que queres' (COSTA, 2014, p. 179).

Não existe atividade humana sem amor, toda ação da vontade é uma forma de amor, até mesmo as más ações são feitas por amor, mas é preciso que se verifique de qual amor Agostinho está se referindo ao propor: "Ama e faze o que queres" (*Epist. Io. VII. 8*). Como disse Costa, esse amor deve ser conduzido pela razão, deve ser justo e orientado sempre para Deus. Se ele for assim, então pode-se, de fato, acatar a ideia de Agostinho de fazer o que se quer, pois, amando corretamente, pode-se executar qualquer ação.

Para o hiponense, todo corpo tem um peso e por este peso tende para seu devido lugar; o homem, igualmente, tem um peso, e este é o amor, mas amor a Deus que o tenderá para o lugar que lhe cabe, caso ame o que é inferior, este estará como que desnordeado.

³⁵"Indentifica la voluntad con el amor, al reflexionar sobre la naturaleza del esfuerzo que impulsa a quien busca conocimiento hacia la unión con el objeto de su deseo. Agustín saca la conclusión de que el esfuerzo implicado en la búsqueda del conocimiento es afín al amor por el cual la cosa conocida es amada porque la diligencia del esfuerzo que se afana por el conocimiento, que es una forma de querer, se convierte en el amor por la cosa conocida, una vez que se ha alcanzado el conocimiento. En la búsqueda que la mente hace del conocimiento, la voluntad, o amor, es lo que une al que conoce con el objeto del conocimiento."

Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso, tende não só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo emerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é meu amor; por ele sou levado para onde sou levado (*Conf. XIII, 9,10*).

Pondus meum amor meus, “meu peso é meu amor”, afirma Agostinho. Assim, para onde tende a vontade ou o amor é para onde tende a moralidade dos atos, estes podem tender tanto para o bem quanto para o mal, pois a vontade é sempre um movimento da alma também.

Meu peso, diz Agostinho, é meu amor: *pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror*; disso decorrem conseqüências importantes para a natureza de nossa atividade voluntária. De início, é evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai. Por outro lado, já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido. O que seria um amor ocioso e que não faz nada? Da *mihi vacantem amor em et nihil operantem!* É um mito. De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento (GILSON, 2007, p. 256-7)³⁶.

Tender a algo ou amar alguma coisa é, por assim dizer, a essência da vontade; a vontade nunca cessa, seu movimento é constante, e, por vezes, ela se direciona para o lugar incorreto produzindo, assim, conseqüências ruins. Para Horn,³⁷ dentro da ordem das coisas criadas por Deus todas têm um peso, o verdadeiro peso da alma é o amor. Ao direcionar-se para Deus a alma está se direcionando para seu devido lugar, já que Deus criou o homem para si e este permanece inquieto até que não repouse n’Ele³⁸. Rodrigo, em seu artigo *Doctrina agostiniana acerca de la voluntad*, obra já mencionada, ao comentar a seguinte passagem de *Confessiones*: “Onde há desordem reina a agitação, e na ordem

³⁶ CUNHA, 2014, p. 46. (...) “a vontade, ou amor, impelem a ação (não apenas a aquisição do conhecimento). O amor, atrelado à razão, é para Agostinho princípio de movimento do agir. Ele é o peso dos seres humanos (sua lei de gravidade), que os conduz a seus lugares”.

³⁷ Cf. HORN, 2008, p. 117.

³⁸ Cf. *Conf. I, 1,1*.

reina a paz. Meu peso é meu amor; por ele sou levado para onde sou levado” (*Conf. XIII, 9,10*). Afirma que “Este texto conhecido é de uma especial significação para nosso propósito. Em primeiro lugar, é preciso ver a relação que para santo Agostinho existe entre vontade e amor” (RODRIGO, 1972, p.343 tradução, nossa)³⁹. Agostinho nas *Confessiones* menciona que Deus dá ao homem uma boa vontade para que este se fixe nela: “Aí nos colocará a tua boa vontade, para que nada mais desejemos do que permanecer lá para sempre” (*Conf. XIII, 9,10*). Ao que argumenta Rodrigo: “Esta passagem, que está em continuação com a anterior⁴⁰, equipara a vontade ao amor, pois, na primeira se atribui ao amor o poder de levar-nos aonde queremos ir, contudo, isso também se atribui à vontade que leva e situa nosso ser” (RODRIGO, 1972, p.343, tradução nossa)⁴¹.

Em *De civitate Dei*, Agostinho continua a falar sobre a vontade como amor fazendo agora uma distinção, usando três termos: *caritas*, *dilectio* e *amor*. Todavia esses três termos não são frutos de uma elaboração formal que distingue tipos de amor que surgem a partir do movimento da vontade ao seu elemento de descanso.

Daquele que tem o propósito de amar a Deus e também de amar o próximo como a si mesmo, não em conformidade com o homem mas em conformidade com Deus, por causa desse amor se diz correctamente que ele é de boa vontade. Esta, nas Sagradas Escrituras, é geralmente denominada caridade (*caritas*). Mas, nas mesmas Sagradas Escrituras, também se lhe chama amor (*amor*). O Apóstolo diz que deve ser «amante» do bem quem seja eleito para governar o povo. E o próprio Senhor, ao interrogar Pedro, dizia: Tens-me mais afeição do que estes? (*Civ. Dei. XIV, 7*).

Esses termos não especificam três tipos de amor, pois a vontade sempre está em movimento, sempre ama, ela será boa se amar o que é correto (Deus) e má se amar as coisas acima de Deus. Strefling diz:

Agostinho não estabelece uma diferença essencial entre as três palavras latinas *amor*, *caritas* e *dilectio*. As três podem expressar algo bom ou algo mau, conforme o objeto que se ama. A opinião de alguns

³⁹“Este conocido texto es de una especial significación En primer lugar es preciso ver la relación que, para san Agustín, existe entre la voluntad y el amor”.

⁴⁰ *Conf. XIII, 9,10*

⁴¹“Este passaje, que está a continuación del anterior, equipara a la voluntad com el amor, pues, en el primero se atribuye al amor el poder de llevarnos a dondequiera que vayamos; pero eso mismo se atribuye a la voluntad al decir que colocará y situará nuestro ser”.

autores que pensavam que havia distinção entre estas palavras e, especialmente que *dilectio* teria um sentido positivo, e *amor* um sentido negativo, é uma opinião recusada por nosso autor (STREFLING, 2015, p. 74)⁴².

Assim, fica esclarecido que, ao usar esses termos, Agostinho não está formalmente caracterizando um como bom e outro como mau. Tais termos podem significar algo bom ou mau de acordo com a direção da vontade. Se a vontade se direcionar a um objeto, tendo-o como fim em si, este amor por tal objeto será mau, porém, se ela se direcionar e usá-lo para alcançar o fim último, a beatitude, ou seja, para se aproximar de Deus, este amor será bom. Por isso, é preciso fruir somente de Deus e usar das coisas com o intuito de aproximar-se d'Ele.

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para fruí-las e utilizá-las. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada (*De doc. Christ.* I, 3).

No texto acima, o bispo de Hipona estabelece qual deve ser o modo correto do homem se relacionar com as coisas. Para ele, o homem pode fruir e utilizar das coisas. A fruição é amar algo por ele mesmo. Essa forma de amar deveria ser somente para Deus; utilização é servir-se do que foi criado para obter outra coisa. Assim, o caminho correto é não fazer das coisas os fins últimos das ações, mas utilizá-las como um meio para chegar a Deus.

Segundo Gilson, a vontade, como amor, só pode se mover nestas duas direções, o erro moral seria fruir das coisas que são para serem utilizadas, ou seja, fazer de um objeto o fim último da ação e não utilizá-lo para chegar a beatitude que é Deus.

Quando se reduzem às formas mais simples as diversas maneiras pelas quais os homens se comportam em relação às coisas, encontram-se finalmente apenas duas: fruí-las ou usá-las. Fruir é fixar sua vontade numa coisa por amor a essa coisa. Usar é servir-se de uma coisa como um meio para obter outra. Portanto, frui-se, do que se

⁴²CUNHA, 2014, p. 40. "O amor, por sua vez, também possui gama variada de significados, conforme o contexto e o termo que o defina. Agostinho utiliza-se de três vocábulos para referir-lo: *charitas*, *dilectio* e *amor*".

considera como um fim; usa-se o que se considera apenas como um meio (GILSON, 2007, p. 315-6).

Conforme Gilson, há então duas formas de se agir em relação às coisas. Frui-se ou usa-se de algo. Fruir de alguma coisa é ter esta como fim último do amor, enquanto usar de algo é servir-se de tal como meio para se chegar ao que deve ser amado como fim último. Numa perspectiva moral, o amor do indivíduo deve fruir somente da Beatitude e usar de todo o resto para alcançar tal Beatitude, o erro moral está em fruir daquilo que deve ser usado. Para Gilson, é necessário fruir da Beatitude e usar todo o resto com vistas a obtê-la: tal é a regra primeira da vida cristã. Todos os nossos erros estão em quereremos fruir daquilo que se deveria querer usar (GILSON, 2007, p. 315-6).

A *voluntas* ou o *amor* sempre tende a algo. A vontade, como se viu antes, é movimento de uma alma racional, mas na vida cristã, para que não se cometa um erro moral, deve-se fazer um reto uso delas, isto é, o que o indivíduo usar deve ser um meio de encontrar ou aproximar-se de Deus, pois o amor pelas coisas não lhe trará a Beatitude e, além disso é, segundo Agostinho, um amor desordenado, já que se ama o que é inferior ao invés do superior. Por fim, em correlação com que foi dito antes, que a vontade é um amor, um movimento constante por algo, está a argumentação de Djuth:

Posto que os homens têm uma *voluntas*, possuem uma capacidade natural para amar um bem de alguma classe. Porém, como o caráter moral deste amor (*affectus*) depende do exercício da vontade, não todas as vontades estão orientadas para Deus (DJUTH, 2001, p. 1343-4, tradução nossa.)⁴³.

A existência do indivíduo implica ter sempre vontade por algo e, como foi dito, a vontade é amor. Se tal faculdade é um direito do indivíduo, ou seja, é natural dele, como se pode moralizar suas ações, o que é correto ou não amar (ter vontade de)? Se amar algo é sempre o *modus operandi* do indivíduo e este é inato, há algo errado em amar as coisas? Como foi mencionado, deve-se amar as coisas usando-as para fruir da beatitude. E, seguindo Djuth, amar ou ter vontade por algo é próprio do indivíduo, e isto não é mal, o mal moral advirá de como irá se mover a vontade, se a *voluntas-amor* se nortear para Deus ou para

⁴³“Puesto que los hombres tienen una *voluntas*, poseen una capacidad natural para amar un bien de alguna clase. Pero, como el carácter moral de este amor (*affectus*) depende del uso o ejercicio de la voluntad, no todas las voluntades están orientadas hacia Dios.”

suas criaturas como se estas fossem o fim último do amor. Como para Agostinho há uma ordem que engloba tudo, e nesta ordem Deus é o sumo bem e as criaturas bens inferiores a Ele, a vontade deve direcionar-se ao que é superior, caso contrário comete uma falta moral, distorce a ordem das coisas. Pois, como pensa Horn, “Agostinho concebe *caritas*, *amor* ou *dilectio* de forma racionalista. O amor constitutivo da virtude não é outra coisa que a *recta ratio*” (HORN, 2007, p. 154). Enfim, a *voluntas-amor* agostiniana não é um impulso instintivo, é algo deliberado, é uma vontade conhecedora, ciente das suas volições e dona das suas escolhas. A *voluntas-amor* sabe o que ama e busca o que quer amar de forma autônoma, por tal é totalmente responsável pelas futuras consequências de seus amores.

II. Toda criação como um bem e a relação da *voluntas* com o *liberum arbitrium* e com a *libertas*

II.1. Deus sumo bem e a bondade da criação

A função deste capítulo é abordar o *liberum arbitrium* e *libertas*, temas estes que caminham paralelamente com a *voluntas* ou até mesmo são indissociáveis⁴⁴ a ela, quando se aborda o agir humano dentro da ética cristã agostiniana. O estudo desses temas é considerável porque os valores cristãos, muitas vezes, postulam renunciar ou realizar algo e isto leva, inevitavelmente, a perscrutar se há no homem faculdades que viabilizem uma autonomia para obedecer aos preceitos da moral cristã. Por tal percepção, parece viável aqui abordar o conceito de *liberum arbitrium* e *libertas*, conceitos que, no parecer de Gilson, dentro do pensamento de Agostinho, diferem um do outro; entretanto, pela carência linguística do latim, muitas vezes os mesmos conceitos são usados para expressar tanto uma situação na qual o indivíduo goze do *liberum arbitrium* quanto também para mostrar uma outra situação em que ele goze da *libertas*⁴⁵.

Liberum arbitrium e *libertas*, aqui serão tratados como temas autônomos em relação à *voluntas*⁴⁶ de modo que se possa compreender o texto de *Confessiones* VIII, no qual Agostinho trata da vontade, e Horn vê a possível explicação agostiniana de por que agimos contra melhor juízo. Porém, tampouco se pode esquecer que a mesma *voluntas* é vista como *liberum arbitrium* e *libertas*; no primeiro caso, o é porque pode escolher entre pecar e não pecar; no segundo caso, fora *libertas* com Adão já que este, pela graça, podia não optar pelo pecado, e agora, com o advento de Jesus e da graça, a *voluntas* é *libertas*, quando, vez por outra, faz o bem, mas a *libertas* verdadeira acontecerá somente na beatitude, como afirma Agostinho, no *De Correptione et Gratia*, “a primeira liberdade da vontade era poder não pecar, a última será muito mais excelente, a

⁴⁴Cf. CUNHA, 2000, p. 7. Cunha também menciona a memória e inteligência como faculdades associadas à vontade, porém aqui o objetivo é ver a relação a da vontade com livre arbítrio e a liberdade.

⁴⁵Cf. GILSON, 2007, p.309. A referência citada é de uma nota de Gilson, na qual ele apresenta com clareza o que Agostinho pensa sobre *liberum arbitrium* e *libertas*, esta referência será melhor usada no decorrer do texto.

⁴⁶ Cf. HORN, 2008, p. 124.

saber, o poder de não pecar” (*De Correp. et grat.* XII,33, tradução nossa)⁴⁷. Agostinho, aqui, está dizendo que Adão tinha a capacidade de optar somente pelo bem, por isso tinha uma *voluntas libertas* dada por Deus, mesmo assim escolheu pecar; na beatitude, a *voluntas* será realmente *libertas* porque, devido à graça, não mais pecará.

Antes de abordar o *liberum arbitrium* e a *libertas* é interessante esboçar um pouco da cosmologia agostiniana, mesmo que se tenha mencionado acima algo sobre, quando foi tratado do tema da vontade como *consensus*. Através de alguns esclarecimentos sobre a cosmologia de Agostinho, será possível entender que existe uma hierarquia de bens criados e mesmo os que são considerados como médios também são essencialmente bons. A cosmologia de Agostinho, postula que o que existe é bom, porém, observando o mundo e o que se passa nele, há uma plausibilidade em dizer que tudo o que existe é bom, e foi criado por um Deus sumamente bom? Como é possível justificar que tudo é bom ante todo o emaranhado de evidências que contrastam com essa tese⁴⁸?

Agostinho, no *De natura boni*,⁴⁹ busca demonstrar que Deus, em sua condição de Bem Supremo, cria toda natureza como boa. Ele abre este escrito dizendo:

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não participam dele. O que é da sua natureza é ele mesmo; as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é (*De nat. boni* I,1).

O único bem de fato é o *Summum bonum*, Ele não tem necessidade de ser melhor, mais belo, mais sábio ou mais justo, em seu ser não há espaço para melhoramentos ou mudanças⁵⁰, ele está plenamente acabado, dotado de extrema perfeição, Deus é, para Agostinho, a própria Beleza,⁵¹ a própria

⁴⁷“Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare: novissima erit multo maior, non posse peccare”.

⁴⁸ Cf. Paula OLIVEIRA E SILVA, introdução. In: Santo AGOSTINHO, Diálogo sobre o livre-arbitrio, p. 7.

⁴⁹“Nos finais do ano de 399, então já com quarenta e cinco anos e sendo bispo de Hipona (a actual Anaba, na Argélia), Agostinho escreve o opúsculo *De Natura Boni* «dirigido contra os maniqueus». Aí pretendeu demonstrar, de uma forma incisiva e formal, que a natureza é boa porque provém de Deus, seu criador e Supremo Bem”. Mario A. Santiago de CARVALHO, introdução, tradução. In: Santo Agostinho a Natureza do Bem, p.11.

⁵⁰ Agostinho, ainda quando procurava a origem do mal já acreditava na existência e imutabilidade de Deus, mesmo durante sua procura pela origem do mal, Agostinho, ele tinha certo que o Deus perfeito do cristianismo, não podia causar algo mal. Cf. *Conf.* VII, 7-11.

⁵¹ *Conf.* X, 27,38.

Sabedoria como também a própria Justiça.⁵² Quanto às criaturas, todas elas existem a partir da vontade divina, sendo assim, sempre são boas, porém, em grau inferior ao seu criador, como se percebe nas palavras de Agostinho sobre Deus⁵³ e as suas criaturas: “Por isso, Deus está acima de todo o modo, de toda a espécie e de toda a ordem da criatura” (*De nat. boni*. I, 1). Os atributos de Deus, o Ser perfeitíssimo, não podem ser encontrados da mesma forma que existem n’Ele em suas criaturas; a suposta existência de um ser criado por Deus ser igual a Ele, não condensa nenhuma razoabilidade.

A teoria agostiniana da criação *ex nihilo*⁵⁴ é reflexo de uma leitura do livro bíblico do *Gênesis*⁵⁵, em uma de suas obras, Agostinho se refere a Deus como sendo Princípio que dá princípio a tudo. “O Princípio sem princípio é somente o Pai e por isto cremos que todas as coisas existem por causa de um só Princípio” (*De gen. ad lit. Imperf.* I, 3, 6, tradução nossa).⁵⁶ O hiponense se refere à criação do universo a partir do nada; o que existe passou a ser porque Deus quis, Ele, que sempre existiu, foi Quem deu início às coisas que existem agora. Também em *Confessiones*, encontra-se além da afirmação da criação *ex nihilo*, a ideia de Deus como um ser inigualavelmente perfeito.

Existem, pois, o céu e a terra e proclamam que foram feitos; pois estão sujeitos a mudanças e a alterações. Mas, tudo aquilo que não foi feito e, todavia, existe, não tem nenhuma coisa que não tivesse antes: essa coisa é o ser mudado e alterado. Proclamam também que não se fizeram a si próprios: ‘Existimos precisamente porque fomos feitos; portanto, não existíamos antes de existir, de maneira a que pudéssemos fazer-nos a nós próprios’. E a voz deles que assim falam é a própria evidência. Portanto tu, Senhor, tu os fizeste, tu que és belo: e eles são belos; tu que és bom: e eles são bons; tu que és: e eles são.

⁵² “Em Deus, porém, há a identificação entre o ser e o ser forte, o justo ou o sábio, e se algo afirmares sobre esta multiplicidade simples ou simplicidade múltipla, está sendo feita referência à sua essência”. *De Trin.* VI, 4, 6.

⁵³ “Em ti o mal não existe de forma alguma; e não só em ti, mas em quaisquer criaturas tomadas em sua universalidade”. *Conf.* VII, 13, 19.

⁵⁴ “Agostinho tratou desse tema em diversas obras, que, em comum, possuem uma apologia à fé cristã e às Escrituras, diante das críticas dos discípulos de Mani, que consideravam o relato da criação contido no livro do Gênesis, capítulos 1 a 3, uma cosmogonia como qualquer outra das antigas cosmogonias. Para isso, o hiponense fará uma exegese ora literal, ora alegórica, objetivando tornar o Texto Sacro coerente filosoficamente”. COSTA e BRANDÃO, 2007, p. 7-8. Cf. Também, MATTHEWS, p. 2007, 121.

⁵⁵ Sobre este livro Agostinho dedicou em especial três obras: *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*. Porém, há também em outras obras abordagens de temas do livro de Gênesis, como por exemplo *Confessiones*.

⁵⁶ “Est enim Principium sine principio, et est Principium cum alio principio. Principium sine principio solus Pater est”.

Nem são tão belos, nem são tão bons, nem são como tu és, seu criador, e comparados contigo nem são belos, nem são bons, nem são (*Conf. XI, 4, 6,*)⁵⁷.

No movimento à perfeição ou corrupção das coisas, Agostinho vê um sinal da criação delas, e conclui que, deteriorar-se ou aprimorar-se só pode ser algo de um ser limitado e criado, enquanto o Existente não criado, Deus, não é suscetível à mudança, não se corrompe nem precisa de aprimoramento algum. O bispo de Hipona também mostra que o que existe foi criado, antes não existia, por isso passou a existir, e uma vez não existindo, não podia, enquanto não existente, criar a si mesmo.

Noutro texto de *Confessiones* indaga Agostinho:

De que modo, porém, criaste o céu e a terra? Que instrumento empregaste em tão grande obra? Certamente não o fizeste como o artista, que serve de um corpo para formar outro corpo (...) O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim é a terra, a pedra, a madeira o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não a tivesses criado? (*Conf. XI 5, 7*).

Agostinho busca, pela metáfora do artesão, mostrar que Deus não é simplesmente um modelador das coisas criadas, Deus cria, e criar significa dar existência a algo que não existia. Gilson comenta a passagem das *Confessiones* citada acima, dizendo que:

O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser: *quid enim est, nisi quia tu es?* Assim, sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo* (GILSON, 2007, p. 358).

A tese *ex nihilo* se situa fora da ideia de geração como também da ideia de fabricação, uma mãe pode gerar um filho em seu ventre, um artesão pode muito bem fabricar obras de arte, mas fazer com que algo saia do nada é possível somente para Deus, Ele é o ser que tem como essência a existência, Deus sempre é, afirma o bispo em *Civitate Dei*: “É pois correctamente que se chama onipotente quem todavia não pode nem morrer nem enganar-se” (*Civ. Dei. VI, 5,10*). Ao contrário, as coisas existem e deixam de existir, elas se corrompem, e

⁵⁷ O texto de *Confessiones*, citado acima, é da tradução e notas de João Beato e Maria Cristina de Souza Pimentel, edição portuguesa, pois esta parece estar mais clara do que da tradução brasileira feita por Maria Luiza Jardim Amarante.

o que é passa a não ser,⁵⁸ isso mostra a inferioridade do criado em relação a Deus que sempre foi, é, e sempre será. Como diz Gilson: “Analiséis as mudanças das coisas, vós encontrareis o foi e o será; penseis em Deus, encontrareis um Ele é, onde nenhum foi e nenhum será têm lugar” (GILSON, 2007, p. 53)⁵⁹.

Ao constatar que Deus cria de forma *ex nihilo* se tem claro que as coisas uma vez não existiam. Dessa forma, pode-se indagar o porquê de Deus querer que elas existissem. Assim, surge a questão: por que Deus quis criar as coisas? Para tal indagação, Agostinho, responde no *De vera religione* argumentando: “E por que é que as fez? Para que fossem. De facto, todo o ser, na medida em que é, é bom porque o supremo bem é o supremo ser. De onde as fez? Do nada” (*De vera rel.* XVIII,35). E em *Civitate Dei*, Agostinho esclarece:

Finalmente, a frase Deus viu que era bom exprime bem que Deus, sem necessidade alguma, sem a menor busca de proveito pessoal, mas apenas por sua bondade fez o que fez, isto é — porque é bom! E se a obra é declarada boa depois da sua criação, é para mostrar que ela está de harmonia com a bondade, razão da sua criação (*Civ. Dei.* II, 11, 24).

A resposta dada no *De vera religione* e em *Civitate Dei*, para o porquê de Deus ter feito as coisas: fez para que fossem, pode ser interpretada de forma que a única causa da criação é a vontade de Deus e sua bondade, Ele não precisa de motivos fora de sua vontade e bondade para criar, caso precisasse, pareceria um deus egoísta ou imperfeito. Quanto à menção de que Deus viu que era bom o que ele fez, é preciso se ater em um de seus atributos, a bondade, e daí deduzir que um ser que é a própria bondade, o sumo bem, não pode criar algo que seja mal, pois isso, logicamente, acarretar-lhe-ia uma imperfeição. Sobre isso argumenta, da seguinte forma, Gilson:

Por que Deus quis criar as coisas? Se buscamos uma causa para o universo anterior e distinta da vontade de Deus, a questão é inconsistente porque a causa única das coisas é a vontade de Deus que, sendo a causa de tudo, não tem causa. Buscar a causa da

⁵⁸“Só o Ser é, sempre foi, e nunca deixará de ser, pois é imutável, imperecível, necessário e atemporal. Toda a criação só passou a ser quando o Ser criou, e quando o Ser quiser, ela deixará de ser, pois, assim como é da essência de Deus ser necessário, é da natureza da criação ser contingente”. COSTA e BRANDÃO, 2007, p.10.

⁵⁹“Para Agostinho, eterno mesmo só Deus que é princípio e fim em si mesmo. As demais coisas, criadas por Ele, são todas temporais. Mesmo quando Agostinho fala da alma e do inferno como eternos, ele explica que ambos têm sua eternidade em seu fim, ou uma eternidade relativa, pois no princípio, também foram feitas no tempo como as demais coisas.” COSTA, 2002, p. 144. Cf. também a formulação da mesma ideia de forma diferente em, GILSON, 2007, p. 361.

vontade de Deus é, portanto, buscar algo que não existe (GILSON, 2007, p. 359).

Dessa forma, sabendo que a criação é *ex nihilo*, é fruto somente da *voluntas* de Deus, sumo bem, é preciso buscar uma compreensão do que vem a ser o que se denomina por mal. De início, é conveniente afirmar que nada do que existe em sua constituição pode ser dito como algo ontologicamente mau, porém, é viável analisar como algumas coisas aparecem como que contrapostas à noção de bem. Quanto a isso, diz Agostinho: que tudo que existe “por menor que seja; e ainda que seja um bem mínimo, todavia será um bem e provirá de Deus” (*De vera rel.* XVIII,35). Sobre a hierarquia dos bens criados diz Agostinho no *De natura boni*:

As coisas em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem. Nenhum bem existe. Finalmente. Onde estas três coisas são grandes. São grandes as naturezas; onde são pequenas. São pequenas as naturezas: onde não existem. Nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa (*De nat. boni.* I, 3)⁶⁰.

Agostinho estipula uma ordem de valor para criação: tudo que existe é bom; entretanto, há coisas que são melhores que as outras ou mais perfeitas. Por exemplo: há seres que só existem, outros que existem e vivem e outros que existem, vivem e sabem que vivem. Existir e saber que existe, para Agostinho, é algo superior e, dentro da natureza, somente o homem sabe que existe, o que o torna superior ao demais seres criados. Ele diz a Evódio: “Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja mente ou espírito ou como mais propriedade um e outro indistintamente” (*De Lib. Arb.* I, 8, 18). Mesmo compondo um mundo onde há uma hierarquização de bens, Deus não pode ser visto como um ser injusto que dá mais beleza ou bondade a um e a outro não. Por isso, diz o bispo de Hipona:

Se, porém, como nos é transmitido e como nos apercebemos por necessidade da própria ordem, Deus é justo, então é distribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio que Ele é justo. Ora de que distribuição se pode falar onde não existe nenhuma distinção? Ou de que distinção, se todas as coisas são boas? (*De ord.* I, 7, 19).

O fato de haver uma diferença de grau de bondade nas coisas criadas, não é fruto de uma operação imperfeita na criação, ou injustiça do criador. Deus,

⁶⁰ “Qualquer que seja a substância que consideremos, espiritual ou corporal. Deus lhe conferiu a medida, a forma e a ordem (*modus, species, ordo*). Se essas três perfeições forem grandes, a criatura que as possui será um bem grande; se forem modestas, essa criatura será apenas um bem pequeno; se forem nulas, a criatura não será nenhum bem”. GILSON, 2007, p. 272.

sendo o Justo, aplica também a justiça⁶¹ na criação, dispondo a cada ser a beleza ou bondade que lhe cabe. Neste sentido verifica Ferreira Filho que:

(...) cada coisa, pelo simples fato de existir, manifesta a bondade da criação: sua existência é em si mesmo um bem; em seguida, cada uma das criaturas ocupa um lugar determinado na hierarquia da criação, e, conseqüentemente, exerce no seu próprio nível uma função indispensável para a perfeição da totalidade cooperando para a realização da harmonia universal. Neste sentido, até mesmo a morte no caso de um ser destinado a morrer não é um mal. Ela é a condição necessária para sua existência, uma vez que só Deus é eterno (FERREIRA FILHO, 2015, p.180-1)⁶².

Assim, entendendo que toda a criação é boa, e que o fato de haver uma hierarquização de valores que a permeie não quer dizer que ela contenha o mal ou evidencie uma injustiça do Criador - pois ela recebeu a justa medida para sua harmonia como um todo - levando isto em conta, pode-se afirmar, categoricamente, que, ontologicamente o mal não existe, e que até mesmo para praticar o mal é necessário o bem.⁶³ Para Agostinho, no mundo há bens maiores com a “justiça que está no homem” (*De Lib. Arb.* II, 19, 50), “bens pequeníssimos como os cabelos, (*Idem*, II, 18, 49), e também bens médios, como a vontade livre.⁶⁴ Afirmado, então, que tudo que existe é bom e, conseqüentemente, a vontade livre ou *liberum arbitrium* é também um bem, ou melhor, um bem mediano, é preciso, agora, buscar entender a estrutura e a capacidade deste bem e sua relação com a *voluntas*.

II. 2. O *liberum arbitrium voluntatis* como um bem mediano

Ao considerar que tudo que existe são bens criados por Deus, dispostos de maneira justa, cada um contendo a justa medida de beleza ou bondade que lhe cabe, percebe-se que a criação e todos os seres que a compõe são bens,

⁶¹ GILSON, 2007, p. 250, “A justiça tem como função atribuir a cada um o que lhe é devido”. E também: Pich no seu artigo: *Agostinho sobre justiça e paz*, afirma que: “Por isso, a justiça é a virtude pela qual cada um recebe o que é o seu próprio, e assim como a lei prescreve; a injustiça, ao contrário, dá-se sempre que se recebe um bem alheio e não de acordo com a lei”. PICH. In: *Filosofia, Justiça e Direito*. In: Agemir Bavaresco e João Hobuss (org.) 2005, p. 67.

⁶² Cf. BELLEI e BUZINARO, 2019, p. 81.

⁶³ Cf. GILSON, 2007, p. 273.

⁶⁴ Cf. *De Liber. Arb.* II, 19, 52.

sejam eles pequenos, médios ou grandes. Assim, não há espaço para conceber a existência de algum mal ontológico dentro da criação. Em suma, tudo que existe é bom e sua natureza carece da mínima bondade, tal coisa radicalmente se torna um nada, isto é, algo sem nada de bem não existe na criação⁶⁵.

Pois bem, mudando o prisma da investigação do nível ontológico sobre o mal (mal na natureza), para o nível moral (as ações humanas pecaminosa ou más),⁶⁶ e compreendendo tais ações a partir de uma ética cristã, pode-se perguntar então, como o homem criado como um bem tendo todas as faculdades boas, pode ainda cometer algum pecado/mal, visto que, ele sabe o que fazer ou não fazer, para viver conforme os preceitos morais cristãos, tais como amar a Deus sobre todas as coisas, não matar, não roubar, etc. *Confessiones VIII* versa sobre a questão levantada acima e dá uma resposta para tal, mas antes de adentrar diretamente sobre este tema, quer-se tentar mostrar que a vontade tem o livre arbítrio, e que este condiciona autonomia e intocabilidade.⁶⁷

Na obra de Agostinho, *De libero arbitrio*⁶⁸, encontra-se além de uma explicação mais detalhada e finalizadora do que é o mal moral⁶⁹, ou seja, a ação

⁶⁵ COUTINHO, 2010, p. 127. “Quando se diz que o mal é privação de ser ou nada, entende-se que não se trata do nada anterior à criação. Pois, este consiste na pura inexistência de todas as coisas, ao passo que aquele é o “não mais existir” de uma coisa ou sua corrupção. Com efeito, o nada anterior à criação não é um mal, é tão somente a ausência de todas as coisas porque estas ainda não são”.

⁶⁶ Segundo: SCIUTO, 2000, p. 72-3 apud COSTA, 2014, p.168. “O deslocamento da concepção estética à concepção moral do mal constitui o traço decisivo da reflexão agostiniana: a causa dos males vai ser buscada unicamente na ‘*improba voluntas*’. E mais adiante: Deste modo, se pode dizer que Agostinho formula duas respostas ao problema do mal, conforme a duplicidade das perguntas: a primeira é de natureza ontológico-estética e, como vimos, consiste em pôr em relevo o fato de que o fundamento da realidade é Deus, entendido como Ser-Uno-Bem, pelo qual a essência do mal aparece como deficiência ontológica; a segunda resposta é centrada por sua vez no homem, é antropológica e de conotação moral.”

⁶⁷ Cf. PICH, 2006, p. 148.

⁶⁸ Nair de ASSIS. Tradução, introdução e notas. In: Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, p. 11. “Enquanto aguardavam a partida da embarcação, em Óstia, porto de Roma, no mês de outubro, sua santa mãe Mônica falece, após breve enfermidade. Passada a comoção do desenlace, Agostinho decide permanecer em Roma o inverno de 387 e todo ano de 388. Preocupado como estava de defender-se do maniqueísmo e alertar a seus amigos, compôs diversos tratados, entre outros: ‘*De moribus Ecclesiae Catholicae*’ e ‘*De moribus maniqueorum*’ e a presente obra: ‘*De libero arbitrio*’. A redação desta última, porém, iniciada em 388, não pôde ser terminada. Após o regresso a Tagaste, continuo-a, mas não havia ainda sido concluída, quando, em 391, foi constrangido a ser ordenado padre, por insistência do povo de Hipona. Somente aí, como presbítero, Agostinho conseguiu pôr termo ao trabalho, entre 394 e 395’.

Cf. também: Paula Oliveira e Silva, Introdução, in: Santo AGOSTINHO, *Diálogo sobre o livre-arbítrio*, p. 13-15.

Cf. também: PICH, 2012, p 165.

⁶⁹ COSTA, 2014, p. 168. (...) “encontramos várias passagens nas diversas obras antimaniqueias de santo Agostinho que tratam dessas questões; mas é sobretudo no *Sobre o Livre-Arbítrio* que vamos encontrar a ‘última fase da resposta agostiniana para a origem do mal’”.

cometida pelo homem que, vista da ótica cristã é tida como errada, um esclarecimento do que vem a ser *liberum arbitrium voluntatis*. Neste opúsculo, Agostinho irá demonstrar que o mal moral tem como causa única o livre arbítrio da vontade. O estilo da obra é um diálogo, articulado entre Agostinho e seu interlocutor, Evódio. O diálogo tramita sobre questões tais como: de onde vem o mal que praticamos? Deus é autor do mal? Há algo que submete o homem a agir mal? O livre arbítrio da vontade é um bem? A presciência de Deus é incompatível com a vontade livre? Perpassando estas questões de forma técnica e clara, Agostinho dará respostas a todas, uma a uma, até concluir que o mal moral decorre somente do mau uso do livre arbítrio da vontade.⁷⁰

Evódio inicia o diálogo perguntando: “Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?” (*De Lib. Arb.* I, 1,1). A partir daí, Agostinho irá argumentar que o mal não pode vir da instrução, a instrução ou *disciplina* é feita pela inteligência que em si é boa. Quando alguém aprende algo só pode aprender o bem, o mal não pode ser ensinado visto que, ontologicamente, não existe, o que se chama de mal ensinado, na verdade é a falta de instrução, ou seja, a ausência da *disciplina* àquilo que se deve efetuar. Diz Agostinho: “De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução” (*De Lib. Arb.* I,1,2). E sobre o uso da inteligência argumenta: “Logo, se toda a inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem” (*De Lib. Arb.* I, 1,3). Conforme argumenta Rosalie Helena de Souza Pereira:

Agostinho critica Evódio por não usar corretamente a palavra ‘instrução’ (*disciplina*), argumentando que toda instrução (e, por consequência, todo aprendizado) provém do bem; a instrução, portanto, só pode transmitir o bem, já que o bem só pode engendrar o bem. Assim, a instrução como um bem não pode gerar o mal, logo não pode ser responsabilizada pela prática do mal. Agostinho esclarece: ‘Ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deviare’. Fazer o mal não é outra coisa senão desviar-se da instrução; submeter-se à instrução é, pois, condição para conhecer (PEREIRA, 2013, p. 572)⁷¹.

⁷⁰ Paula OLIVEIRA e SILVA, Introdução, in: Santo AGOSTINHO, Diálogo sobre o livre-arbítrio, p. 17. “O objectivo primordial do *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* é esclarecer qual a origem do mal. O filósofo de Hipona discute com Evódio, cauta e diligentemente, um conjunto de argumentos, e conclui que, mal tem origem no livre arbítrio da vontade”.

⁷¹ “Com a opção de que o mal possa ser ensinado, Agostinho irá afirmar que a instrução (“*disciplina*”) é uma coisa boa, pelo fato de depender daquilo que é o melhor do ser humano, a inteligência (“*intellegentia*”) (...) Apesar da concepção antropológica por trás desta visão positiva sobre a inteligência, mesmo que se mostre como fazer o mal, em última instância, quem o faz é o indivíduo particular, que acata fazê-lo”. REIS, 2010, p. 20.

O próximo passo que Agostinho dá é mostrar que há uma lei temporal e uma *lex aeterna*.⁷² Sobre a lei temporal, diz o bispo de Hipona: “Denominemos, pois, se o quiseres, de temporal a essa lei que a princípio é justa, entretanto, conforme as circunstâncias dos tempos, pode ser mudada, sem injustiça” (*De Liber. Arb.* I, 6, 14). Quanto à lei eterna, Agostinho, em forma de questionamento, mostra o que ela é a Evódio, o qual, sem titubear, confirma a exposição feita pelo seu amigo.

Mas quanto àquela lei que é chamada a Razão suprema de tudo, a qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal, como já explicamos? Poderá a lei eterna parecer, a quem quer que reflita a esse respeito, não ser imutável e eterna ou, em outros termos, poderá ela ser alguma vez considerada injusta, quando os maus se tornam desventurados e os bons, bem-aventurados? (*De Liber. Arb.* I, 6, 15).

Evódio concorda plenamente com Agostinho: que a lei eterna é um sinal de Deus, que ordena as coisas de modo perfeito e justo, ela é invariável e promulga sempre o correto e distribui a cada um o que lhe é devido; ela é também o fundamento da lei temporal e jamais é dúbia ou injusta. Sobre a lei eterna articula Gilson:

Seu caráter de evidência deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma, da lei eterna que subsiste imutavelmente em Deus. Assim, todas as prescrições particulares de nossa consciência moral, todas as legislações mutáveis que regem os povos, descendem de uma única e mesma regra, adaptada incessantemente às necessidades mutáveis e diversas, mas que, em si mesma, jamais muda. Tudo o que há de legítimo no indivíduo e na cidade deriva dela; ela é verdadeiramente a lei das leis. (GILSON, 2007, p. 248-9)⁷³.

A lei eterna está inscrita na alma humana, por isto é evidente. Saber que ela existe é próprio somente do homem, e este tem a capacidade de conhecer

⁷² A intenção aqui não é investigar minuciosamente o que vem a ser lei eterna, mas sim fazer uma menção desta para melhor compreensão do livre-arbítrio da vontade.

⁷³ Pereira afirma: “Distinta da lei temporânea e mutável dos humanos, a lei que Agostinho denomina “Razão Suprema” (*Summa Ratio*) é inspirada possivelmente na reta razão do deus supremo de Cícero. A Lei eterna deve ser obedecida por todos; é ela que concede a *beata vita* aos bons e a *misera vita* aos maus. Agostinho define a Lei eterna, que é congênita aos homens (*quae impressa nobis est*), como a Lei ‘em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas’. A Lei eterna não é promulgada; ela é a própria bondade e perfeição divinas, é idêntica ao próprio Deus, não se segue a Deus”. PEREIRA, 2013, p. 580.

Cf. Também: CAPITANI, 1994, p. 99-100.

Cf. Igualmente: REIS, 2010, 35.

tal lei, que vem a ser comprovada ou descoberta pela razão⁷⁴. Em seguida, como já foi mencionado, Agostinho estipula uma hierarquia entre seres. Há os que somente existem, outros que existem e vivem, e outros que existem, vivem e sabem que existem. Os objetos inanimados existem, os animais vivem, porém, o conhecimento da existência somente ao homem pertence, tal conhecimento faz do homem um ser superior aos demais. “Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome com que designemos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou, com mais propriedade, um e outro indistintamente” (*De Liber. Arb.* I, 8, 18).

Em relação ao texto citado onde aparece a razão como a faculdade que coloca o homem acima dos outros seres criados, afirma Pich:

(...) o que é e vive é superado por aquilo que, ao mesmo tempo, é, vive e conhece, tal como a *mens rationalis* no ser humano. Ao que tudo indica, no ser humano nada pode ser encontrado de mais excelente e elevado. É manifesto que ele possui «corpo» e «vida», e que por essa vida o corpo vive e é sustentado (PICH, 2012, p.178)⁷⁵.

Como já foi visto em *De libero arbitrio* I, 8,18, Agostinho fala sobre a capacidade que o homem tem de, pela razão, dominar certos animais que retêm

⁷⁴ Cf. GILSON, 2007, p. 95-6, nota 1. A nota não foi reproduzida integralmente. “a) *Anima, Animus*. Falando propriamente, *anima* designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. O homem tem uma *animam*, também os animais. *Animus* é preferencialmente empregado por Agostinho para designar a alma do homem, ou seja, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional.

b) *Spiritus*. O termo tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo Agostinho na significação porfiriana, *spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto, é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*). Em sua significação escritural, *spiritus* designa ao contrário, a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade específica do homem e que os animais não possuem.

c) *Mens, Ratio, Intelligentia* - O pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional (*animus*); é ele que adere aos inteligíveis e a Deus. O pensamento contém naturalmente a razão e a inteligência. A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou dissociando-os.

Os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas Escrituras, ambos significam uma atividade superior à razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente pela mesma razão, confunde-se com *intellectus*.

d) *Intellectus*. O intelecto é uma faculdade da alma, própria ao homem, que pertence mais particularmente à *mens*, e que é iluminada diretamente pela luz divina”.

⁷⁵ “Proprio in base a questo potere rationale l' uomo conosce e sa, «perché conoscere [o sapere] non è altro che percipere con la ragione ». Ecco quindi che il punto lasciato in dubbio da Evodio trova la sua chiarificazione: non solo altro è vivere e altro sapere di vivere, ma: non tutti i viventi sanno di vivere. Solo l' uomo, grazie alla sua ragione, sa di vivere”. CAPITANI, 1994, p. 104.

Para Matthews, Agostinho postulou: “uma escala de ser, com as coisas inanimadas no fundo da escala, os seres vivos em nível superior e, entre os seres vivos, aqueles que possuem um entendimento superior ao daqueles seres que, embora dotados de percepção, careciam de entendimento.” MATTEWS, 2007, p.139.

grande força. Tal ato de domínio constitui uma superioridade do homem em relação a esses animais, colocando-o em grau mais alto que eles. Após identificar a *mens* ou *ratio*, como a faculdade que dá um grau de superioridade aos homens, Agostinho usa de tal identificação transportando-a para o interior do homem, com isso, coloca uma norma que o inferior não pode dominar o superior, a (*libido*) paixões, (*cupiditas*) desejo⁷⁶, são partes inferiores da alma em relação à razão, são mais fracas, elas perdem para força da razão. Agostinho, então, interroga se Evódio pensa ser a paixão mais forte que a razão. Antes que este lhe responda ele diz:

Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine (*De Liber. Arb. I, 10,20*).

Constata-se, assim, que não há viabilidade de colocar nas paixões a culpabilidade da execução do mal. Não se pode, por questão de lógica, desonerar o homem da responsabilidade de seu pecado e atribuir o peso da responsabilidade à *libido* ou a *cupiditas*, pois esta não consegue submeter a razão a seus impulsos. Pich afirma:

(...) o intelecto é “mais poderoso” (“*potentior*”) que a paixão (“*libido*”). E, do fato mesmo de o intelecto ser mais poderoso que o desejo (“*cupiditas*!”), é também justo que ele domine o desejo (“*cupiditas*”). Aqui, mais uma vez, *libido* e *cupiditas* aparecem como sinônimos. É evidente que seria o oposto a algo *ordinatissimum* que o menos poderoso dominasse o mais poderoso (PICH,2005, p. 140)⁷⁷.

Posto então que nada pode submeter o homem a ter uma mente entregue e submissa à paixão, resta assumir que somente o próprio livre-arbítrio da vontade é a causa da submissão da mente à paixão.⁷⁸ Mencionado então, que o *liberum arbitrium* é responsável por aderir ao que se diz inferior, a *libido*, faz-se importante fomentar uma distinção, entre *voluntas* e *liberum arbitrium*, que levará à compreensão da “*aegritudo animi*”, doença da alma, (*Conf. VIII, 9, 21*) ideia a

⁷⁶ Seguiu-se aqui a interpretação de Pich onde *libido* é igual paixão e *Cupiditas* igual a desejo e ambos conceitos são inferiores à razão. Cf. PICH, 2005, p. 140.

⁷⁷“Ora, se conforme o estabelecido (...) a razão consiste no melhor do homem, não é difícil vislumbrar a necessidade de lhe submeter tanto as inclinações corpóreas quanto as paixões anímicas como única forma de estar ordenado em si mesmo”. MARQUES, 2012, p 220-1. Cf. Também: REIS, 2010, p. 58.

⁷⁸Cf. De Lib. Arb. I, 11, 21.

qual servirá a Horn como instrumento para formular a sua teoria “da vontade cindida.”⁷⁹

No livro I do *De libero arbitrio* Agostinho fala que a vontade tem uma faculdade que a possibilita tanto fazer o bem como o mal. Diz ele que “o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio da vontade” (*De Liber. Arb.* I, 16, 35 a). Evódio, então, pergunta a Agostinho se Deus fez bem em ter dado essa faculdade ao homem: “Mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado” (*De Liber. Arb.* I, 16, 35 b). Quanto à questão de Evódio dirá Agostinho:

(...) não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente (*De Liber. Arb.* II, 1, 3).

Apesar de poder fazer o mal pelo livre-arbítrio, sem ele também não seria possível ao homem viver de forma reta. É preciso considerar que Deus dá o livre-arbítrio da vontade para que o homem realize o bem e chegue à felicidade, e não para que o homem realize o mal que possa lhe acarretar infortúnios.

Nos textos citados é preciso notar o seguinte: a *voluntas*, aqui, pode ser definida, como vê Pich, igual “um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ ou do indeterminismo das ações” (PICH, 2006, p 144). Pich ainda argumenta que a vontade do *De trinitate* IX-XV, do *De Civitate Dei* e das *Confessiones* VIII é entendida dentro de uma perspectiva diferente à do *De libero arbitrio*⁸⁰. Referindo-se a *Confessiones* VIII⁸¹, texto onde está o tipo de vontade que se quer falar mais adiante, Horn diz que esta é “a tendência de ação involuntária (seja ela racional ou irracional)” (HORN, 2008, p.124). Quanto ao *liberum arbitrium*, Pich, o define como um “querer-eleger indeterminado da vontade (...) O querer-eleger é “decisão” (“*arbitrium*”) e, como é indeterminado entre dois tipos de querer, é decisão “livre” (“*liberum*”)” (PICH, 2006, p. 160-1).

⁷⁹Cf. HORN, 2008, p. 126.

⁸⁰Cf. PICH, 2006, p 144.

⁸¹ “É a interpretação decisiva da cisão entre tendência positiva ou negativa e o ato de decisão livre, isto é, da cisão entre *voluntas* e *liberum arbitrium*. Ao mesmo tempo, é o testemunho do conflito entre volições de primeira e de segunda ordem e, assim, da perda de uma vontade ou não-dividida”. Reprodução da nota 8 de: PICH, 2006, p.144.

Na etapa seguinte, Agostinho e seu interlocutor, Evódio, irão discorrer sobre a prova da existência de Deus e sobre o por que Deus nos deu a liberdade de pecar. Em *De libero arbitrio* II se argumenta que todo bem procede de Deus. Sabe-se que o homem existe e tem em seu poder o livre-arbítrio, este só pode ser um bem já que vem do Sumo bem, pois seria contraditório que Aquele que é considerado a suma bondade desse algo mau ao homem.⁸² Desta forma, afirma Agostinho:

Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus (*De Lib. Arb.* II, 1,1).

É preciso informar que o livre-arbítrio é concedido por Deus para que o homem viva retamente, pois seria ilógico se o homem recebesse esta faculdade tanto para agir bem como para agir mal, e, ao praticar o mal recebesse castigos justos, visto que ele estaria fazendo uso do livre-arbítrio de forma devida, ou seja, também para executar más ações. Mediante isto, o correto é dizer que o livre-arbítrio é dado para executar o bem, e não para executar o bem e o mal⁸³. Sobre a finalidade, Pich diz:

Anunciando, desde o início, uma linha de argumentação que será mantida e justificada no final do Livro II, Agostinho assevera que o poder de decisão livre é dado com uma finalidade, é pressuposto para aquele fim. O agir correto e justo ou o viver em retidão é um bem elevado, a vontade livre é um meio para ele e, nesse passo, é um bem também (...). Encontra-se, aqui, portanto, um motivo suficiente por que essa vontade livre tem de ser dada: sem ela, o ser humano não pode viver retamente. Fundamentalmente, dá-se sem demora uma razão para considerar a vontade livre um bem: ela é uma condição para o bem (maior) de uma vida reta ou na justiça poder-se-ia talvez dizer: para uma vida ordenada (PICH, 2012, p.172)⁸⁴.

Posto então o valor intrínseco do livre-arbítrio da vontade, que foi dado por Deus para que o homem se volte para Deus (*conversio ad Deum*) e viva a

⁸² PEREIRA, 2013, p. 591. “No Livro II, Agostinho introduz a questão metafísica da existência de Deus: pergunta a Evódio como é que ele sabe que existimos pela ação de Deus. Agostinho responde com um clássico silogismo aristotélico, o arrazoado dedutivo desenvolvido pelo Estagirita nos Primeiros analíticos: a) Todo bem procede de Deus; b) O homem enquanto homem é um certo bem; c) Logo, o homem procede de Deus”.

⁸³ Cf. *De Lib. Arb.* II, 1,1.

⁸⁴ E REIS, 2010, p. 109. “Agostinho jamais irá negar ao livre arbítrio da vontade um lugar nas ações humanas: O livre-arbítrio da vontade vale muitíssimo. De que vale a vontade se ela não é capaz de viver retamente, nem dirigir-se à vida feliz sozinha? Bem, é através dela que a graça irá atuar no ser humano, tornando-o capaz de viver retamente e se dirigir à vida feliz”.

vida reta, faça o bem, e não para que o homem realize uma (*conversio ad creaturam*), amando o que foi criado⁸⁵ acima do Criador, e, com isso, agindo mal.⁸⁶ Ainda assim, faz-se necessário também entender por que este bem é, muitas vezes, propenso a agir desordenadamente e cometer o mal.

Procurando entender como o livre arbitrio escolhe o mal, Evódio inicia a questão desta forma: “Primeiramente, desejo que me proves que a vontade livre é um bem” (*De Lib. Arb. II, 18,49*). Agostinho irá argumentar que já deixou claro ser a vontade livre um bem. Mas adentra de novo, de maneira firme, na questão, aponta na direção que tudo que existe é bom, verifica que há bens ínfimos, pequenos ou mínimos, demonstra ser os cabelos um desses bens.⁸⁷ E ao falar sobre os bens, como se viu acima, Agostinho aponta a justiça como bem máximo. Para dizer que vontade livre é um bem médio, Agostinho usa um equivalente a ela. Tal equivalente é a expressão: poderes ou forças do espírito. Diz Agostinho: “E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios” (*De Lib. Arb. II 19,50*). E em *Retractationes*, Agostinho clarifica, mais uma vez, a ideia do livre-arbitrio da vontade como um bem médio dizendo: “Todos os bens procedem de Deus: os grandes, os medianos e os pequenos; entre os medianos, pelo menos se encontra o livre-arbitrio da vontade, porque podemos também usar mal dele” (*Retr. I, 9,6, tradução nossa*)⁸⁸.

A respeito da do livre-arbitrio da vontade como sendo bem mediano, Gilson articula:

Em si, a vontade livre não poderia ser um mal; tampouco é um bem absoluto, como a força, a temperança ou a justiça, dos quais não se poderia fazer mau uso sem destruí-los; ela é um tipo de bem mediano, cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser mau ou bom segundo a maneira pela qual o homem o usa. “ Ora, o uso do livre-arbitrio está à disposição do próprio livre-arbitrio. Fonte de toda ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestra de si mesma.

⁸⁵ “Se a origem do mal é uma relação defeituosa de amor, e o amor é o acto próprio da vontade, então a origem do mal é a vontade do homem, não tanto na sua dimensão intencional - já que essa se identifica com o ser - mas precisamente naquilo que a torna própria: voluntas libera”. OLIVEIRA e SILVA, 1995, p.27

⁸⁶ Cf. CUNHA, 2000, p. 68.

⁸⁷ Cf. *De Lib. Arb. II, 18,49*.

⁸⁸ “omnia bona dicerentur ex Deo, id est et magna, et media, et mínima, in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus”.

Logo, dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é (GILSON, 2007,p. 277)⁸⁹.

A vontade livre é um bem mediano dada por Deus para agir retamente, porém, por vezes, age de forma desordenada. Pela sua classificação ontológica de bem mediano, a vontade livre pode, por vezes, movimentar-se para Deus, e por vezes também se movimentar para as criaturas. Tal movimento não vem senão do próprio livre-arbítrio que tem total posse de si. Por não ser um bem sumo ele pode mover-se para o mal causando o pecado.

Resta, ainda, mencionar, mesmo que de passagem, a presciência de Deus, pois ainda que Evódio demonstre-se satisfeito com as respostas de Agostinho, ele levanta mais esta questão, isso para esgotar qualquer possibilidade de atribuir a Deus, ou livrar o homem, da responsabilidade do mal cometido. Capitani é lúcido disso e afirma que: “Evódio se diz persuadido com a resposta de Agostinho, mas, com efeito, não de forma completa, porque, no capítulo que segue, repropõe o mesmo tema da existência do livre-arbítrio, mas agora o relaciona com a presciência divina” (CAPITANI, 1994, 150, tradução nossa)⁹⁰. Sobre a questão da presciência divina Evódio da início dizendo:

Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade (*De Liber. Arb.* III, 2,4).

O enunciado de Evódio sobre a presciência tramita sobre duas questões, negar a presciência de Deus e salvar o livre-arbítrio, ou negar livre-arbítrio da vontade e salvar a presciência de Deus. Isso porque alguém pode afirmar que se há um Deus que tenha a capacidade de saber os acontecimentos futuros, então não há existência do livre-arbítrio, pois se Deus, sabe tudo de antemão, os homens são determinados a fazer o que Ele sabe. Se não existe um Deus

⁸⁹ REIS, 2010, p. 45. “É necessário o bem ‘vontade’ para se agir bem, mas ele também é capaz de má ação, por isso, não pode ser considerado um bem excelente em si, mas um bem médio. A nomeação ‘bem médio’ pode ser entendida como um bem que é um meio-termo entre o bem e o mal, pois pode-se usá-lo bem ou mal”.

Cf. Também: CUNHA, 2000, p. 81.

Cf. Também: COSTA, 2014, 239.

Cf. Também: CAPITANI, 1994, p. 144-5.

⁹⁰“Evodio si dice persuaso dela risposta di Agostino, ma in effetti non è completamente, perché nel capitolo che segue ripropone lo stesso tema dei rapporti esistenti fra la prescienza divina e la libertà umana”.

presciente, então os homens são livres para executar as ações como queiram e traçarem seus próprios destinos.

Para finalizar a questão da presciência divina, é necessário dizer que o modo como Deus antevê os acontecimentos é de acordo com a forma que o homem age, ou seja, pelo seu livre-arbítrio. Diz Agostinho:

Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência. E por outro lado, não seria ato de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder. Portanto, Deus também previu esse poder (*De Liber. Arb.* III, 3,8)⁹¹.

Deus dá o livre-arbítrio ao homem, tal dom condiciona o poder e autonomia para decidir sobre o que fazer. Deus tem o poder da antevisão, esse poder é a capacidade de conhecer como as vontades (ações humanas) serão no futuro, ou, antes de sê-las, o que serão. Esta capacidade divina é executada respeitando o livre arbítrio, por isso o que Deus antevê é a vontade livre. Por fim, como afirma Costa:

Agostinho não nega que nossa vontade esteja dentro da ordem das causas criadas por Deus, ou da presciência divina, mas isso não implica que não seja livre, pelo contrário, ser livre é sua essência, ou sua necessidade. Por outra, o que é objeto da presciência de Deus é a nossa vontade, cuja essência é ser livre, de forma que o seu conteúdo, ou as ações dela decorrentes são de nossa responsabilidade (COSTA, 2010, p. 204)⁹².

Com base no que foi mencionado, pode-se afirmar que o que se chama livre-arbítrio (da vontade), é uma faculdade da mesma vontade que dá o poder de agir livremente de forma que a total responsabilidade sob o que homem faz

⁹¹“Sendo a liberdade um fato, já que toda vontade é livre por definição, e sendo a presciência infalível de Deus indubitável, posto que Deus é perfeito, é necessário que a presciência se concilie com a liberdade. Argumentando contra Cícero, Agostinho busca resolver o problema mostrando que, se vontade igual liberdade, a presciência divina dos atos voluntários é, por definição, uma presciência dos atos livres. Por conseguinte, seria contraditório que a presciência divina dos atos voluntários os tornasse necessários, uma vez que atos voluntários são essencialmente atos livres”. GILSON, 2007, p. 294. O texto mencionado também é uma nota, a saber: nota 60.

⁹²“Ao conhecer de antemão que o ser humano há de pecar, aquilo que Deus conhece de antemão é a realidade de um movimento do espírito. E, como se estudou, este movimento é voluntário. Portanto, aquilo que Deus conhece de antemão é a própria vontade de cada homem, em cada momento em que se configura existencialmente ‘desta’ ou ‘daquela’ forma. E, como também se viu, tal vontade tem de estar em poder do ser humano”. MENDONÇA e BARBOSA, 2012, p. 74.

recai, por isso, sobre seu próprio ser. Dessa forma, entende-se aqui que a *voluntas* é uma instância que tem o *liberum arbitrium*, e este é a capacidade instrumental da *voluntas* de decidir por x ou y. Mais adiante será visto como a *voluntas* das *Confessiones* VIII possibilita uma resposta para ação contra o melhor conhecimento. O próximo ponto a ser tratado é a questão da liberdade e sua relação com o termo vontade, para que, assim, se fixe a diferença entre estes termos.

II. 3. O conceito de *libertas* e sua relação com a *voluntas*

Resta, então, para concretizar este capítulo, abordar a vontade como *libertas*, ou propriamente o que é a liberdade da vontade, o propósito é verificar, em Agostinho, quando de fato se pode dizer, terminantemente, que a vontade é livre. Para Agostinho, o *liberum arbitrium* está sempre na vontade, é indissociável dela, o poder de afastar-se de Deus ou aproximar-se d'Ele, a capacidade de escolher os bens inferiores em vez do Sumo Bem. O poder pecar e optar pelo mal é fruto do *liberum arbitrium*, entretanto, para retornar ao bem, é preciso que o homem receba o auxílio da graça. É nesse sentido que Pegueroles afirma que:

O homem com o *liberum arbitrium* pôde cair e se perder, porém não pode somente com o *liberum arbitrium* levantar-se e volver a Deus. O homem pode arrancar os olhos, porém não pode devolver-se as vistas; pode dar-se a morte, porém não pode ressuscitar a si mesmo. O *liberum arbitrium* basta para pecar, mas não é capaz por si de abandonar o pecado; é capaz de uma má vontade que se afasta de Deus, mas incapaz da boa vontade para voltar a Deus. Necesita que Deus mesmo venha em sua ajuda (PEGUEROLES, 1972, p.134-5, tradução nossa)⁹³.

Esse tratamento dado ao livre-arbítrio é uma visão agostiniana sob a estrutura dele após o pecado original, e também sob o foco da interferência da graça sobre ele. A graça é defendida por Agostinho intensamente contra a

⁹³“El hombre con el *liberum arbitrium* ha podido caer y perderse, pero no puede, con sólo el *liberum arbitrium*, levantarse y volver a Dios. El hombre puede sacarse los ojos, pero no puede devolverse la vista; puede darse la muerte, pero no resucitarse a sí mismo. El *liberum arbitrium* basta para pecar, pero no basta para abandonar el pecado; es capaz de la mala voluntad para apartarse de Dios, pero es incapaz de la buena voluntad para volver a Dios. Necesita que Dios mismo venga en su ayuda”.

recusa pelagiana deste dom. Para falar de certas ações do homem, ou melhor, só das boas ações, o bispo de Hipona usa o termo *libertas*. Neste mundo, o homem pode “realizar boas ações”, fazer uma *conversio ad Deum*. Ao fazer isso, sua vontade é “liberada” ou tem a *libertas*, contudo, evidentemente, para a vontade fazer o bem é necessário a graça, já na beatitude, a vontade será *libertas*, mas para isso também há necessidade da graça divina.

A diferença entre *libertas* e *liberum arbitrium*, exemplificada por meio de ações voluntárias, pode ser manifesta da seguinte forma: a vontade, com o auxílio da graça, que faz o bem ou está num estado de bondade, e a vontade da beatitude, que fará somente o bem, é uma vontade que está no grau de *libertas*, enquanto a vontade que comete o mal ou a vontade que tem a possibilidade de errar moralmente está no grau de *liberum arbitrium*⁹⁴. Portanto, uma vontade livre no sentido de *libertas* é a vontade que só realiza o bem, e a vontade possuidora do *liberum arbitrium* é vontade possuidora de escolhas e, por isso, responsável pelo que faz.

Desta forma, usando os termos *libertas* e *liberum arbitrium* como símbolo da vontade, pode-se afirmar que só Deus tem a *libertas*, pois Ele faz sempre o bem, e por isso, é perfeito. O homem tem o *liberum arbitrium*, que é justaposto a sua vontade por ser ele um ser criado e não equiparado a Deus; pelo *liberum arbitrium* o homem escolhe fazer o bem ou mal. Quando faz o bem, tem a *libertas* e quando alcançar a beatitude terá a *voluntas*, no sentido de *libertas*, onde não mais se deleitará no pecado, mas somente no bem, isto pelo auxílio da graça. Para Rodrigo, “esta é a liberdade autêntica, própria do justo e sobretudo do homem anterior à queda e do bem-aventurado”(RODRIGO, 1986, p. 345-6, tradução nossa)⁹⁵.

O conceito de *libertas* acarreta perfeição, não fazer o mal, ser livre de fato ou no sentido de *libertas*; é fazer somente o bem, pois se fosse poder escolher entre fazer o bem e o mal, Deus poderia fazer o mal, ideia que é ilógica já que Deus é o sumo bem e como Ser perfeito não pode errar. Nesse sentido,

⁹⁴ O livre-arbítrio significa que a vontade tem o poder de escolher ou decidir sobre as coisas. O conceito de “*liberum arbitrium*” é fundamental para o entendimento do pecado, como sendo algo causado pela vontade. Deve-se, assim, diferenciar a “*libertas*” do “*liberum arbitrium*”, ou seja, o primeiro como sendo a escolha do bem, e o segundo como a possibilidade de escolher além do bem também o mal.

⁹⁵“Ésta es la libertad autêntica, propia del justo, sobre todo, del hombre anterior a la caída y del bienaventurado”.

Agostinho ataca a definição de Juliano de Eclano sobre a liberdade, pois este afirmava que:

(...) 'livre-arbítrio era somente a possibilidade de pecar ou não pecar', Com esta definição suprimes o livre-arbítrio de Deus, que tu (Juliano) não negas, e com frequência afirma que Deus é livre; mas é verdade porque Deus não pode pecar. Como também os santos no reino de Deus perderiam o livre arbítrio, pois ali não podem pecar (*Op. Imp. Contra Jul.* VI, 10, tradução nossa)⁹⁶.

O texto acima mostra que livre-arbítrio não é somente o poder de pecar ou não, pois se o fosse, Deus e os santos não teriam livre-arbítrio. O que Agostinho está afirmando é que Deus tem o livre-arbítrio perfeito, a *libertas*, isto quer dizer que Deus age sempre corretamente. Quanto aos seus santos, estes, através da graça, terão um livre-arbítrio capaz de não se voltar ao pecado ou ao erro. Na beatitude, serão, de fato, livres, pois como está em *Civitate Dei*: “A vontade, portanto, não goza verdadeiramente de livre-arbítrio senão quando não é escrava dos vícios e dos pecados” (*Civ. Dei.* XIV, 11). A vontade que peca é como que arrastada, a vontade livre ou liberada é aquela que subjuga os maus desejos e as paixões desregradas.

É preciso salientar que Agostinho usa indistintamente os termos *libertas* e *liberum arbitrium*, porém, *libertas* é um termo que designa liberdade verdadeira, o agir somente bem, enquanto *liberum arbitrium* designa a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Como diz Rodrigo: “Santo Agostinho é muito menos fiel à sua terminologia que os conteúdos de seu pensamento. Com efeito, é necessário recorrer ao contexto para saber de que tipo de liberdade se refere em cada caso” (RODRIGO, 1990, p. 304, tradução nossa)⁹⁷. Tal ideia, pode ser vista no debate de Agostinho com Juliano de Eclano, quando ele fala de *liberum arbitrium* se referindo à vontade humana e à vontade divina, porém, quando designa que Deus tem *liberum arbitrium* o sentido do termo é bem diverso do empregado para falar da vontade humana.

O livre-arbítrio é um dom de Deus e não do nada, mas em Deus ele é sua essência, por isso Deus não pode pecar, visto que, se pudesse, Deus seria injusto e podia também não ser Deus, porém se Deus é

⁹⁶“Dixisti enim: Liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi. Qua definitione primum ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti, quem non negas, quia et hoc saepe dicis, et verum est, non posse peccare. einde ipsi sancti in regno eius liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt”.

⁹⁷“San Agustín es mucho menos fiel a su terminología que los contenidos de su pensamiento. En efecto, hay que recurrir al contexto para saber a qué clase de libertad se refiere en cada caso”.

Deus é, então, por consequência soberanamente justo, e por isso tem sumamente o livre arbítrio. Todavia, Deus não pode pecar, podem os anjos ou os homens pecarem porque podem fazer mal uso do livre arbítrio. O homem pode pecar porque não é Deus, quer dizer, Deus o fez do nada e não de si mesmo (*Op. Imp. Contra jul.* V, 38, tradução nossa)⁹⁸.

Gilson analisa alguns textos de Agostinho, e ressalta que quando o termo *liberum arbitrium* se refere ao homem, mostra que ele fala de uma possibilidade de executar o bem ou mal; quanto a *libertas*, cujo termo é emitido para retratar a vontade realizando o bem com a ajuda da graça. Porém, Agostinho usa o termo *liberum arbitrium* para Deus, o sentido tem conotação diferente, a saber, possibilidade de executar somente o bem (Cf. GILSON, 2007, 309)⁹⁹. Sendo assim, pode-se afirmar que *liberum arbitrium* é a capacidade da vontade humana de poder escolher entre o bem e o mal, mas em Deus, *liberum arbitrium* é a

⁹⁸“Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium; sed in ipso Deo summum est liberum ee arbitrium, qui peccare nullo modo potest. Quoniam si iniustus esse posset, etiam Deus non esse utique posset; si enim Deus est, consequentissime, iustus est; et ideo summe maximeque habens liberum arbitrium, peccare tamen non potest Deus. Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit, id est, propterea isto Dei munere, quod est liberum arbitrium, male uti potuit, quia non est Deus, hoc est, de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo”.

Afirma, Reis: “Deus não pode pecar, pois é perfeito, é o ser por excelência. Caso o homem fosse perfeito, caso fosse da mesma natureza de Deus, o homem não pecaria, mas, por ter sido criado a partir do nada, do não ser, o pecado torna-se uma possibilidade, mas não necessidade ao homem. Em contrapartida, Deus, nas palavras de Agostinho, —não quer poder nem pode querer pecar, pois, apenas a natureza divina não foi feita do nada, não foi criada (...) Todos os outros seres, excetuando-se Deus, foram feitos do nada, mas, apenas as criaturas racionais podem pecar, o que exclui a noção de pecado para as outras criaturas. O homem pecou porque quis, e não porque era de sua natureza pecar. Deus não criou suas criaturas com esta intenção”. REIS, 2010, p. 192-3.

⁹⁹ Texto é parte da nota 86, de GILSON, 2007, p.309. “No pensamento de Agostinho, há uma distinção perfeitamente clara entre o sentido de *liberum arbitrium* o de *libertas*. Essa distinção, por vezes, exprime-se muito precisamente em sua linguagem ver texto já citado de, *Op. Imp. Contra jul.* VI, 11. Assim, está clara a oposição entre o livre-arbítrio do homem, cujo mau uso não destrói a natureza, e a liberdade, que é o seu bom uso. 1º Na língua agostiniana, quanto ao homem e nesta vida, *liberum arbitrium* supõe a possibilidade de fazer o mal. Cf.: ‘*Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere*’. *Decorrectione et gratia*, I, 2, 4. Em Deus, naturalmente não é assim.” Ver: *Op. Imp. Contra jul.* V, 38, tradução nossa citado acima.

Já Pegueroles faz a seguinte distinção: “San Agustín a veces distingue dos grados de libertad, que llama, de menor e mayor, *liberum arbitrium* y *libertas*. Otras veces, en cambio, distingue tres grados de libertad: *liberum arbitrium*, *libertas minor* y *libertas maior*. En el primer caso, *liberum arbitrium* es la posibilidad del bien y *libertas* es la necesidad del bien. En el segundo caso, *liberum arbitrium* es lo mismo que voluntario, *libertas minor* es la posibilidad del bien y *libertas maior* es la necesidad del bien”. PEGUEROLES, 2001, p. 245.

E Rodrigo diz que para ajudar na compreensão do que é *libertas* e *liberum arbitrium* pode-se: “denominar *libertas minor* al libre albedrío o la libertad de elección en el pecador, y *libertas maior* a la verdadera y auténtica libertad de que goza el hombre justo ayudado por I agracia, y también el hombre anterior a la caída original y, más aún, el bienaventurado”. RODRIGO, 1990, p. 304.

As nomenclaturas mencionadas ajudam a entender que a diferença entre *libertas* e *liberum arbitrium* é quase sempre perceptível no contexto que Agostinho as usa e não tanto na morfologia dos termos.

escolha do bem. Já *libertas* é o termo que corresponde melhor ao tipo de liberdade que Deus tem, ou seja, a liberdade de escolher somente o bem, pois Deus não pode errar e escolher o mal; o homem consegue a *libertas* somente com o auxílio da graça.

Em seu *Enchiridion*, Agostinho faz a seguinte definição dos termos livre-arbítrio e liberdade. “Dessa mesma forma, para que ninguém se glorie já das obras, e nem ainda do livre-arbítrio como se este procedesse de seu mérito ao qual como prêmio devido se restituirá a liberdade mesma de se agir bem”(Enchiridion, XXXII)¹⁰⁰. Aqui, livre-arbítrio, parece ser ainda a livre escolha para agir bem ou mal, e a liberdade aparece como sendo algo dado para que se possa agir sempre bem.

À parte disso, é importante saber que em Agostinho existe distinção de livre-arbítrio e liberdade. Somente Deus pode sempre ter a liberdade, pois se Ele pudesse fazer o mal não poderia ser perfeitamente bom, enquanto o homem pode escolher fazer o bem e com isso adquirir a liberdade (não fazer o mal) à medida que faz opção somente pelo bem.

Com efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Ora, se a vontade sempre permanece livre, no sentido de livre-arbítrio, ela não é, por consequência, sempre boa e não é sempre livre, no sentido de liberdade. Se ela quiser o bem e realizá-lo, qualquer que seja a origem de seu querer e de seu poder, nossa vontade estará de uma só vez em estado de liberdade e de livre-arbítrio; mas é fato que ela quer freqüentemente o mal, ou que, querendo o bem, não possa realizá-lo (GILSON, 2007, p. 309).

Gilson esclarece essa diferença entre os termos mostrando que a vontade é sempre livre para escolher, porém, quando ela escolhe o mal não adquire o estado de liberdade. Para ter a liberdade ela deve optar pelo bem através do auxílio da graça. Nesse sentido, a importância da *voluntas-libertas* é que somente de posse dela o homem pode ser tido como realmente livre e feliz, visto que quando o homem opta por seguir suas paixões está sendo arrastado e submisso a elas, e ao passar seu estado de paixão recairão sobre ele as consequências infortunadas de sua escolha.

¹⁰⁰“Item ne quisquam, etsi non de operibus, de ipso gloriatur libero arbitrio voluntatis, tamquam ab ipso incipiat meritum cui tamquam debitum reddatur praemium bene operandi ipsa libertas”.

Foi dito antes que a *mens-ratio* é superior às paixões ou *libido*,¹⁰¹ e esta deve exercer sua função como superiora, dominando as paixões, para chegar à posse do que realmente possa trazer felicidade ao homem. Uma vez que a *mens* não domina as paixões maléficas, ela torna-se como que escrava destas. No estado atual, o homem, para Agostinho, tem uma vontade incontinente que cede às paixões e, conseqüentemente, não consegue fazer o bem. Não reconhecendo que a submissão da *mens* a qualquer paixão seja algo bom, Agostinho recusa um conceito de liberdade como libertinagem, ou seja, para ele, não se é livre quando se faz tudo o que se deseja, pelo contrário, muitas vezes se é escravo no sentido de deixar ser arrastado pelas paixões pecaminosas, mesmo que isso acarrete infelicidade posteriormente.¹⁰² A ideia de Agostinho é que ser realmente livre é fazer somente o que é correto ou fazer somente o bem, caso contrário se é escravo como ele diz: “A vontade livre será mais livre quanto mais sã for a vontade. E tanto mais sã quanto mais subordinada esta for à graça divina” (*Epist.* 157, 8). E em outro lugar: “Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado” (*De Liber. Arb.* II, 14, 37). Sobre isso, diz Pegueroles: “Nem a liberdade do homem é autonomia, nem a graça suprime a liberdade. Paradoxalmente o homem é livre quando serve a Deus, quando se prende a Deus” (PEGUEROLES, 1972, p. 128, tradução nossa)¹⁰³.

A graça divina retira a vontade da (*aegritudo*) doença, e a libera do nada (morte), em suma, livra o homem do pecado. Tal é a concepção de Múgica a respeito da *voluntas*:

Por consequência, abandonada a suas forças, não só não chegará a possuir o Bem, e, portanto, a felicidade senão que nunca poderá liberar-se das cadeias que a prendem. Não há como existir uma liberação humana sem a participação de Deus. Não há liberdade verdadeira sem Deus (MÚGICA, 2004, p. 60, tradução nossa)¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. p. 50. Deste texto.

¹⁰² “No pensemos que quien rehúsa servir a Dios no sirve a nadie y no tiene señor: es siervo del pecado. Es decir, quien no se somete a Dios, que es la verdad del hombre, no por eso evita la servidumbre; es siervo de la imagen equivocada que se hace de sí mismo como un ser (falsamente) autónomo y autárquico”. PEGUEROLES, 1972, p. 133.

¹⁰³ “Ni la libertad del hombre es autonomía ni la gracia de Dios suprime la libertad. Paradjicamente el hombre es libre cuando sirve a Dios, cuando se enajena en Dios”.

¹⁰⁴ “Por consiguiente, abandonada a sus fuerzas, no solo no llegara a poseer el Bien y por lo tanto la felicidad sino que nunca podra liberarse de las cadenas que la atenazan. No hay cabida a una liberacion humana sin la participacion de Dios. No hay libertad verdadera sin Dios”.

O efeito da graça é a liberação da vontade de qualquer aprisionamento, e quanto mais sobre o efeito da graça estiver a vontade, mais livre pode-se dizer que esta é, pois livre, para Agostinho, é a *voluntas-libertas* que faz o bem, e não a vontade que faz o que quer. Esse tipo de vontade é dita como escrava do pecado. O efeito da graça no livre-arbítrio da vontade não é tirar sua autonomia, mais sim dar mais liberdade a este, de forma que, tome posse da *libertas*. Sendo assim, “é unicamente a graça que confere liberdade ao homem” (GILSON, 2007, p. 312). Quanto à graça, e sua interferência no livre-arbítrio, para a posse da *voluntas-libertas* Cunha argumenta:

A graça lhe permite que aja; mesmo sob sua influência o livre-arbítrio está lá não é tolhido (...). Elimine-se o livre-arbítrio: eliminamos a vontade e conseqüentemente a graça, que não teria mais para onde ir. Submetendo-se à graça, a vontade conserva seu livre-arbítrio, mas principalmente adquire a liberdade. Visto que na liberdade o livre-arbítrio está orientado em direção ao bem, e que a função da graça é impulsionar o ser humano nessa direção, não há oposição entre liberdade e a graça, e é através da graça que o ser humano adquire a liberdade. Quanto mais a vontade se submeter à graça, mais livre será. Um livre-arbítrio submetido a Deus é liberdade (CUNHA, 2000, p.102).

Assim, no pensamento de Agostinho, não há oposição entre graça e livre-arbítrio visto que, com tal junção, pode-se chegar à verdadeira liberdade. Para Agostinho, a graça não destrói o livre-arbítrio, pelo contrário, ela faz com que este seja mais livre; a graça encaminha o livre arbítrio para seu verdadeiro destino, isto é, a vida reta. O livre-arbítrio, após o pecado original, necessita da graça para desprender-se das amarras das paixões, pois, por si, ele só tem o poder de pecar; “nosso livre-arbítrio, posterior à Queda e anterior ao Juízo Final, poderia ser definido antes como um servo-arbítrio, como um ‘não poder não pecar’” (KOCH, 2010, p. 85).

Por ser assim, somente com a graça este será realmente livre, será *libertas*. Pode-se entender que *libertas* é como um grau superior a *liberum arbitrium*. Na *libertas*, a vontade escolhe o que é o melhor, elege o Bem imutável, sendo não mais escrava do pecado. Em suma, a *libertas* não é alternativa de escolhas ou possibilidades, é a liberdade de agir bem,¹⁰⁵ é o não aprisionamento ao que é inferior em detrimento do que é superior¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cf. CUNHA, 2000, 103.

¹⁰⁶ Pegueroles, esclarece a noção de *libertas* e *liberum arbitrium* da seguinte forma:

“1) el pecador es libre, con *liberum arbitrium*, porque *est in potestate (suae) voluntatis vele beate vivere*, de modo que *non potest non velle beate vivere*

Por fim, faz-se digno de menção um dos últimos textos da *Civitate Dei*, no qual Agostinho traça claramente o que seria de fato a *voluntas libertas*. No texto, ele fala como era o livre arbítrio de Adão, indica como está o livre arbítrio no estado atual, aponta como será na *beatitudine*,¹⁰⁷ e frisa que somente Deus tem o *liberum arbitrium* como *libertas*; o homem pode receber a *libertas*.

Nem os bem-aventurados serão privados de livre-arbítrio por não sentirem o atractivo do pecado. Pelo contrário, será mais livre esse arbítrio desde que se veja liberto do atractivo indeclinável de não pecar. Efectivamente, o primeiro livre arbítrio dado ao homem quando ao princípio foi criado na retidão, podia não pecar, mas também podia pecar, mas este último será tão poderoso que já não poderá pecar, mas isto também por dom de Deus e não devido ao poder de sua natureza. Efectivamente, uma coisa é ser Deus e outra coisa é ser participante de Deus. Deus por sua natureza não pode pecar, - mas o participante de Deus recebe d'Ele o dom de não poder pecar. Mas tinham de se manter graus do dom divino: primeiro, dar-se-ia um livre arbítrio, mercê do qual o homem poderia não pecar; por último dar-se-ia um arbítrio, mercê do qual não poderá pecar; - o primeiro para alcançar méritos, o último para receber recompensas. Porque a nossa natureza pecou quando tinha o poder de pecar, é maior a graça que a liberta para conduzir àquela liberdade em que já não pode pecar (*Civ. Dei*. XXII, 30).

Agostinho, no texto acima, trata de como será a vontade na *beatitudine*, mostra que Adão podia não pecar, mas, pecando, deixou o livre-arbítrio atual incapaz de fazer o bem por si. Agostinho esclarece que, no céu, o livre-arbítrio da vontade será a *libertas*; a vontade fará somente o bem devido a graça que irá receber. Do estado do livre-arbítrio, desenhado por Agostinho na *beatitudine* como incapacidade para agir mal e capacidade de querer agir somente bem, e da noção que este mesmo livre arbítrio será mais livre ou será *libertas*, pode-se inferir que, para Agostinho, ter *libertas* não significa ter diversas possibilidades de escolhas; significa realizar a função para qual foi dado o livre-arbítrio da

2) el justo es libre, con *libertas vera*, porque (además de lo anterior) *est in potestate (suae) voluntatis vele bene vivere*;

3) el bienaventurado es libre, con *libertas plena*, porque (además de 1), *est in potestate (suae) voluntatis velle bene vivere*, de modo que *non potest no vele bene vivere* (y esto por don de Dios);

4) Dios es libre, con *libertas plena*. Por lo mismo, pero por naturaliza". PEGUEROLES, 1972, p.143-4.

¹⁰⁷“As últimas páginas de A cidade de Deus indicam-no claramente, em um momento no qual Agostinho dedica-se a distinguir três estados do livre-arbítrio e a produzir uma caracterização diferenciada dele. O livre-arbítrio, tal como Adão o possuía antes do pecado original, era um “poder não pecar”; aquele que os bem-aventurados possuirão após a ressurreição será um “não poder pecar”, um arbítrio completamente liberado da possibilidade de pecar”. KOCH, 2010, 84. Sobre o livre arbítrio atual já foi mencionado o texto onde Koch trata como um servo arbítrio ou somente o poder de pecar. Quanto ao livre arbítrio de Deus ela não faz menção. Cf. p. 24.

vontade, ou seja, viver a vida reta e justa, pois, ao que parece, a retidão e a justiça irão perdurar na beatitude, estado no qual o homem, realmente, terá liberdade, pois se *libertas* fosse viver fora da retidão seria ilógico dizer que Deus a possui, ou que na beatitude ela é a verdadeira liberdade.

III. O texto de *Confessiones VIII* como uma possível resposta para o problema da *akrasia*.

III. 1. Sócrates, Platão e Aristóteles

Alguém sem impedimentos ou coação de terceiros escolhe agir de uma determinada maneira, este alguém escolhe agir assim porque, deliberando sobre seu agir, considera que agir seguindo a via *a*, por exemplo lhe será melhor que seguir a via *b*. Entretanto, após feita esta deliberação o agente elege a via *b*. Ao optar pela via *b*, ele age contra seu melhor juízo. Percebe-se, cotidianamente, o fenômeno que por vezes indivíduos têm juízos assertóricos sobre como agir em determinadas situações, e mesmo, assim agem contra estes juízos conhecidos por eles. Em outras palavras: muitas vezes os indivíduos têm o conhecimento do que se deve evitar ou realizar, todavia, não o fazem. Esse fenômeno, da ação contra o melhor juízo, a *akrasia*, é que perpassa a vida concreta do dia a dia de nós, seres humanos.

O tema da *akrasia* vem sendo pesquisado de longa data e com muito tenacidade filosófica. Mesmo alguém com pouco “conhecimento filosófico” seguramente deve-se ter perguntado algum dia por que agiu de certa forma quando este modo de agir lhe traria danos. É, de fato, seguro afirmar que todos, algum dia, agiram ocasionalmente contra seus melhores juízos.

Sócrates

Sócrates, seguramente, é uma das maiores figuras do pensamento filosófico ocidental. Seus ensinamentos atraíam a atenção não só dos jovens de Atenas como também de uma gama considerável da população daquela cidade. Considerado por alguns como grande filósofo e conhecedor do comportamento humano, mas visto por outros como um péssimo cidadão e homem de costumes mesquinhos que, merecidamente, devia ser ridicularizado, conforme o fez Aristófanes em sua comédia *As nuvens*. Contudo, é preciso dizer que aqui não

se quer fazer uma abordagem sobre a “questão socrática”¹⁰⁸, isto é, verificar historicamente se Sócrates existiu de fato e como era sua personalidade e concepções filosóficas.

Deixando a “questão socrática” à parte, comumente se diz que Sócrates nasceu em Atenas por volta de 469 a.C. e sua vida teve término em meados de 399 a.C, após ser julgado e condenado de impiedade e corrupção dos jovens¹⁰⁹. Sobre o tema da *akrasia*, ele é ponto de partida deste estudo, para tal fim se considerará com maior atenção um dos diálogos platônicos de sua juventude¹¹⁰, o *Protágoras*. No *Protágoras*¹¹¹ se encontra o que comumente se denomina como “intelectualismo ou racionalismo socrático”.

‘Intelectualismo socrático’ é a marca que se coloca à tese defendida por Sócrates, tanto em Platão com em Xenofonte, de que se uma pessoa sabe que um ato é bom para ela, levará tal ato a cabo; se sabe que é mal, evitará este ato. Isso logicamente, equivale a negar a *akrasia*, a ‘incontinência’, isto é, negar que alguém faça o que se sabe que lhe é mal ou negar que alguém deixe de fazer aquilo que se sabe que lhe será bom (LOBO, 1998, p. 32, tradução nossa)¹¹².

No parecer de Lobo, Sócrates afirma a impossibilidade do evento *acrático*. Ninguém pode agir racionalmente contra o que pensa ser o melhor a ele. Se tal ação é realizada, isto só pode ser fruto de uma ignorância do agente. A ele, então, faltou-lhe o devido conhecimento sobre o que lhe seria melhor a fazer. Para Sócrates, não existe uma espécie de desejo ou tentação que possa subjugar a razão, de modo que esta fique obscurecida e se desvie do melhor a se fazer. Assim, alguém que devido a problemas de saúde está impedido de comer determinadas coisas e, mesmo assim, come-as, para Sócrates, comete

¹⁰⁸LOBO, 1998, p. 15. “El primer problema es que sólo conocemos a Sócrates por testimonios que hay en los escritos de otros autores, testimonios que están, por otra parte, muy lejos de concordar. Enfrentamos así lo que ya se acostumbra llamar la “cuestión socrática”, la de saber si fundados en testimonios tan contradictorios se puede esperar que logremos la verdad histórica acerca de Sócrates”.

¹⁰⁹Sobre Sócrates histórico. Cf. PRIOR, *O problema Socrático*. In: *Platão*, Hugh Benson e colaboradores, 1993, pp. 54-71.

¹¹⁰ Conforme: BENSON, 1993, p. 10. Estes diálogos são: “*Apologia, Carmides, Críton, Eutidemo, Eutifro, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Íon, Laques, Lísias, Menexeno, Mênon, Protágoras*.”

¹¹¹ LAURENTIIS, 2013, 210. “Protágoras (352- d) se afirma que o conhecimento é o que há de mais poderoso e elevado dentre as faculdades humanas e, na versão mais forte desse intelectualismo moral, seria a única causa do bem agir”.

¹¹²“Intelectualismo socrático’ es la etiqueta que se coloca a la tesis -defendida por Sócrates tanto en Platón como en Jenofonte- de que si una persona sabe que un acto es bueno para ella, lo llevará a cabo; si sabe que es malo, lo evitará. Esto es lógicamente equivalente a negar la *akrasia*, la “incontinencia”, es decir, hacer lo que uno sabe que es malo para uno o dejar de hacer aquello que uno sabe que es bueno para uno”.

essa falha não porque foi assolapado por um desejo incontrollável, mas porque, no momento em que comeu tal coisa, faltou-lhe o conhecimento para não degustar tal alimento. Diz Destreé:

Sócrates nega que possa existir a *akrasia*, isto é, o conflito entre razão e desejo, na medida em que a má escolha é sempre devido à ignorância. Se como esta fatia de torta, é porque, no momento em que a como, não tenho, ou não tenho mais, o saber moral que me proíbe de comer este tipo de torta (DESTREÉ, 2004, p.136)¹¹³.

Segundo MacIntyre, ao negar que o erro moral possa advir somente de uma racionalização precária do que vem a ser o bem para um indivíduo, Sócrates está afirmando que a virtude é o mesmo que conhecimento e isto permite dizer que o mal moral é um erro intelectual e não uma fraqueza da vontade.¹¹⁴ Para Sócrates, parece ser inconcebível que alguém conheça o bem e não o faça, ou saiba o que é o mal e não o evite, conhecer o bem e não fazê-lo é uma ideia que não se harmoniza com o pensamento socrático.

Em *Protágoras*, pode-se verificar a posição sumamente privilegiada na qual Sócrates coloca o conhecimento. Através do conhecimento se esclarece o que é bem e o que é mal; pelo conhecimento, o homem doma qualquer paixão que o possa desviar do propósito de fazer o bem.

Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem? – Penso do conhecimento, Sócrates, me falou, justamente como acabaste de dizer, pois fora vergonhoso para mim, mais do que para qualquer outra pessoa, negar que a ciência e a sabedoria sejam o que há de mais elevado entre as coisas humanas (*Prot.* 352 c- e).

Sobre a passagem citada é interessante mencionar o que Andrés Santa-María tem a dizer.

Neste breve texto aparece um primeiro sinal intelectualista sobre a posição socrática, a saber, que o conhecimento é condição necessária

¹¹³ MACLNTYRE, 1991, 32. "Sócrates está dispuesto a igualar en forma tan tajante la Virtud con el conocimiento. Pues es muy explicito con respecto a las consecuencias: Nadie yerra voluntariamente"; esto és, la causa de que los hombres obren mal reside en un error intelectual y no en una debilidad moral".

e suficiente para a ação (...) deve ser entendido dentro da concepção psicológica que o próprio Sócrates versava, a qual carecia das divisões e distinções que Platão e Aristóteles introduziram mais adiante como um aparato conceitual muito mais sofisticado (MARÍA, 2008, p. 121, tradução nossa)¹¹⁵.

Ao longo de *Protágoras*, Sócrates irá fomentar o primado da razão sobre qualquer tipo de interferência, sejam estas desejos, sentimentos, dor ou prazer nada pode ludibriar a razão e fazer com que esta opte pelo mal. No *Protágoras*, Sócrates, fará uma longa argumentação para recusar a ideia de que alguém possa “ser vencido pelo prazer” (*Prot.* 355 a). A argumentação tem como conclusão de que ser vencido pelo prazer é impossível. Quando alguém escolhe algo que não é um bem, só faz tal escolha porque, de fato, desconhece, em última instância, que sua escolha é má.

(...) se o que é agradável é bom, não há ninguém que, sabendo ou presumindo que há coisas melhores do que o que ele faz ou pode fazer, decida-se por aquelas, quando depende exclusivamente dele realizar o melhor. Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria dominar-se (*Prot.* 358 c).

Fazer o que é pior para si, segundo Sócrates, seria fruto de um desconhecimento do que é o melhor a se fazer; errar moralmente só pode ser concebível como um ato advindo da ignorância. Quem erra moralmente é levado pelas aparências, e é vencido por si mesmo, e isto, de fato, é fruto da falta de conhecimento, é algo que acontece através da ignorância.¹¹⁶

Sobre a ignorância, Sócrates, por meio de indagação, descreve o que vem a ser esta, dizendo: “A que dais o nome de ignorância, não é formar juízo errôneo ou enganar-se alguém a respeito de coisas importantes? Todos, neste ponto, também concordam” (*Prot.* 358c). Assim, tem-se que ignorância é ponderar erroneamente ou se equivocar em coisas que, para um indivíduo, são de importância elevada, ou mesmo de qualquer coisa que diga respeito ao seu agir.

¹¹⁵“En este breve texto aparece un primer rasgo intelectualista a notar en la posición socrática, a saber, que el conocimiento es condición necesaria y suficiente para la acción (...) debe entenderse dentro de la concepción psicológica que el mismo Sócrates manejaba, la cual carecía de las divisiones y distinciones que Platón y Aristóteles introducirán más adelante con un aparato conceptual mucho más sofisticado”.

Sobre o intelectualismo socrático diz também Catelnérac: “Definamos primeiramente o que é o intelectualismo. Em moral, o intelectualismo de Sócrates é também conhecido pelo nome de ‘teoria da virtude – ciência’. Eis a formulação standard: se sabemos o que é F (a piedade), seremos necessariamente f (piedosos). Ou seja, o conhecimento do que é uma virtude parece ser uma condição necessária e suficiente para ser virtuoso”. CATELNÉRAC, 2007, p. 49.

¹¹⁶“Ser vencido é realmente ignorância”. BRICKHOUSE, e SMITH. *Os paradoxos socráticos*. In: *Platão*, Hugh Benson e colaboradores, p. 417.

Na linha do racionalismo socrático, que não permite afirmar que alguém age mal racionalmente, diz Vigo:

A tese socrática sobre a conexão estrutural entre erro e autoengano constitui, sem dúvida, um dos aportes mais decisivos de Sócrates ao pensamento filosófico ocidental. Seu significado pode-se formular do seguinte modo: a quem está no erro, e na medida precisa em que ele se encontra no erro, o erro não se revela com um erro de fato, mas lhe parece como contrário do que o erro é, quer dizer o erro é para o que está nele um genuíno saber. Precisamente por isto pode dizer que o sujeito se encontra no erro (VIGO, 2013, p. 15, tradução nossa)¹¹⁷.

Dessa forma, fica estabelecido que, para Sócrates, ninguém pode desculpar-se do mau ato e responsabilizar algum tipo de paixão que o arrastou ao mal, já que Sócrates coloca a razão num patamar alto, onde esta não pode ser destronada de nenhuma forma. A razão não se equivoca, assim, quem erra moralmente o faz por falta de conhecimento ou por achar que o que está fazendo é o melhor a ser feito. Por fim, há em *Protágoras* a declaração que,

(...) não há quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou que ele considera com tal, por não ser de natureza do homem decidir-se pelo que ele considera mal, em detrimento do bem, nem, na contingência de ter de escolher entre dois males, decidir-se pelo maior, quando podia optar pelo menor (*Prot.* 358 d).

Quem comete tal falácia moral age contra seu melhor juízo, está sob o véu da ignorância. Donald Davidson afirma sobre *acrático*, aquele que age contra seu melhor juízo, como sendo alguém que age de forma irracional; porém, Davidson não pensa deficiência a partir do prisma da moral, ele afirma que o

(...) *acrático* não sustem crenças logicamente contraditórias nem sua falha é necessariamente uma falha moral. O que está mal é que o homem incontinente atual e julga irracionalmente, pois isto, seguramente, é o que devemos dizer de um homem que vai contra do seu próprio melhor juízo¹¹⁸ (DAVIDSON, 1995, p.61).

Parece que Davidson substitui a ignorância socrática pela irracionalidade, mas Sócrates vê aquele que age contra seu melhor propósito como alguém que se enganou no cálculo racional sobre a devida maneira de agir que lhe traria

¹¹⁷“La tesis socrática sobre la conexión estructural entre error y autoengaño constituye, sin duda, uno de los aportes más decisivos de Sócrates al pensamiento filosófico occidental. Su significado nuclear puede formularse del siguiente modo: a quien está en el error, y en la medida precisa en que lo está, el error no se le revela como error, sino que se le aparece, más bien, como lo contrario de lo que en realidad es, es decir, como genuino saber. Precisamente por ello puede decirse que el sujeto se encuentra en el error”.

¹¹⁸“(...) el *ákrates* no sostiene creencias lógicamente contradictorias ni su falla es, necesariamente, una falla moral. Lo que está mal es que el hombre incontinente actúa y juzga irracionalmente, pues esto, seguramente, es lo que debemos decir de un hombre que va en contra de su propio mejor juicio”.

mais proveitos. Em continuação, é preciso falar sobre como Platão, enxerga o problema daquele que age contra seu melhor proveito, ou propriamente o acrático.

Platão

Platão nasceu 427 a.C. Seu encontro com Sócrates ocorreu quando ele tinha 20 anos. Fundou a Academia aos 40 anos, morreu na idade de 80 anos, no ano de 347 a.C., e foi enterrado na Academia¹¹⁹. Diferentemente de Sócrates, Platão irá admitir a *akrasia*. Analisará este problema a partir de sua concepção de alma, e, através dela, irá dar uma resposta ao problema do porquê, por vezes, pessoas age contra seu melhor juízo. Num dos diálogos médios de Platão, a *República*, há uma teoria da alma que ilumina a questão do agente que agente contra seu melhor juízo. E no livro IV desta obra, após falar sobre a cidade, Sócrates diz que agora estão capacitados para saber onde reside a justiça e a injustiça. A cidade sendo perfeita deve conter as quatro virtudes: sabedoria (*sophia*) se encontra nos guardiões; coragem (*andreia*) está com os guerreiros; temperança (*sophrosyne*) está com todos e a justiça (*dikaiosyne*) será que cada um exerça bem o que lhe cabe. Como a cidade tem três classes de indivíduos, a alma também tem três elementos: apetitivo, espiritual e o racional, que deve governar os demais.¹²⁰

Para McIntyre:

A existência de partes na alma fica manifesta, segundo Platão, pela presença de conflitos. Se um homem deseja beber (porque tem sede) e não deseja beber (porque tem suspeitas das condições da água) ao mesmo tempo, então, como é possível aplicar e não aplicar o mesmo predicado ao mesmo sujeito, no mesmo sentido, e ao mesmo tempo, tem que existir ao menos dois sujeitos distintos com o fim de predicar de um deles o desejo de beber e do outro o desejo de não beber. A suposição que subjaz neste argumento é que um homem não pode simultaneamente desejar algo e não desejar (MCLNTYRE, 1993, p. 45-6, tradução nossa).¹²¹

¹¹⁹ Cf. NAILS. *A vida de Platão de Atenas*. In: *Platão*, Hugh Benson e colaboradores, 1993, p.14.

¹²⁰ Cf. Maria Helena da ROCHA PEREIRA, Tradução e Introdução. In: *A República*, 1972, p. 23.

¹²¹“La existencia de partes en el alma queda manifestada, según Platón, por la presencia de conflictos. Si un hombre desea beber (porque tiene sed) y no desea beber (porque tiene sospechas sobre las condiciones del agua) a un mismo tiempo, entonces, como no es posible aplicar y no aplicar el mismo predicado al mismo sujeto, en el mismo sentido, y a un mismo tiempo, tiene que haber por lo menos dos sujetos distintos con el fin de predicar de uno de ellos el deseo de beber y del otro el deseo de no beber. La suposición que subyace en este argumento es que un hombre no puede simultáneamente desear hacer algo y desear no hacerlo”.

Sobre a divisão platônica da alma há várias interpretações e críticas¹²². Ponderar sobre elas, seguramente, é demasiado trabalhoso, assim, aqui, de maneira breve, quer-se demonstrar apenas como Platão verifica, através de sua concepção tripartida da alma, o problema da *akrasia*. Como McIntyre, Horn¹²³, também assume a posição que Platão verifica: a tripartição da alma a partir da observação de desejos ou tendências contrárias manifestadas, simultaneamente num único sujeito, como por exemplo, alguém querer beber água e não querer beber simultaneamente. Essa situação manifesta a ideia de que no mesmo sujeito existem, ao mesmo tempo, desejos contrários, e esses desejos não podem nascer simultaneamente na alma não ser que, haja nela, mais que uma parte. Para chegar a esse parecer, Horn se baseia no seguinte texto da *República*.¹²⁴

(...) mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro do que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gémeos destes (*Rep. IV, 436b*).

A alma, então, condiciona três partes a saber: a racional (*logistikon*), a do impulso (*thymoeides*) e a do apetite (*epithymêtikon*)¹²⁵. A parte impulsiva e a apetitiva são tidas como não-rationais. Conforme afirma Rowe na *República IV* se vê a

(...) existência de três partes da alma, uma racional e duas irracionais, as últimas sendo capazes não somente de evitar que o agente leve adiante suas decisões aparentemente feitas pela parte racional, mas também de distorcê-la de modo permanente, desviando-a, assim, de seus projetos naturais. Uma das duas partes irracionais é associada à cólera ou mais geralmente aos aspectos competitivo-agressivos da existência humana; a outra, com nossos impulsos de comida, bebida e sexo (ROWE, 1993, p.46).

¹²² Cf. SILVA, 2011, p. 36-41. Uma parte de sua tese, intitulada: *Teses da Tripartição*.

Cf. Também, McIntyre 1993, p. 47-57.

¹²³ Cf. HORN, 2008, p 116.

¹²⁴ MILLER JR. *A alma platônica*. In: *Platão*. Hugh H. Benson e colaboradores, 1993, p. 446. "A teoria que a alma tem três partes é desenvolvida na República, Fedro e Timeu. A teoria é defendida mais sistematicamente na República, em apoio ao argumento de Sócrates que uma pessoa justa vive melhor que uma pessoa injusta".

¹²⁵ HORN, 2008, p. 116. "Segundo Platão, portanto, a alma se divide triplicemente: numa parte racional (*logistikon*), numa parte respectiva à ira ou à coragem (*thymoeides*) e numa parte desejante (*epithymêtikon*)".

Feitosa chama as três partes da alma respectivamente de cognitiva, emotiva e apetitiva. As partes agem por si, separadamente umas das outras, e tendem a buscar suas próprias metas e somente por vezes concordam ou não com a razão¹²⁶. Buscando, evidenciar o que basicamente cada parte da alma desempenha, Fred d. Miller jr., determina o seguinte: “A parte apetitiva deseja comida, bebida, sexo e, acima de tudo, dinheiro, que pode ser usado para satisfazer outros apetites; a parte impulsiva valoriza a honra e a vitória; a parte racional, o aprendizado e a verdade” (MILLER JR, 1993, p. 448).

Platão verifica que existe na alma um conflito interno, e é com base nesse dado que ele irá suscitar uma resposta para o problema da *akrasia*. Na *República* 439b, tem-se a seguinte afirmação: “a alma do sequioso, na medida em que sente a sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração”. Mas à frente se encontra a pergunta: “Diremos, além disso, que há pessoas que, quando têm sede, recusam a beber? Sim, há muitas, que o fazem muitas vezes” (*Rep.* 439c). A primeira passagem quer mostrar o apetite como parte da alma que move o agente a tomar água para saciar a sua sede; a segunda trata da parte racional, que se nega a beber a água que, possivelmente, esteja poluída. Querer e beber e não querer, não pode acontecer ao mesmo tempo, do mesmo modo, na mesma parte da alma, pois: “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma de suas partes” (*Rep.* 436c). Assim, sendo possível que alguém queira beber e não queira beber ao mesmo tempo, e sendo impossível que isso aconteça somente numa parte da alma, deve existir, na mesma alma, uma parte que quer e outra parte que não quer. Se isto está claro, pode-se afirmar que há, neste caso, a parte apetitiva, que quer beber, e a racional, que se recusa a beber (por pensar na poluição da água). Dessa forma, a *akrasia* acontece porque a parte apetitiva suplanta a parte racional da alma; assim, mesmo sabendo da má qualidade da água, esta é bebida porque o apetite dominou a razão. Seguindo esse raciocínio, no qual a parte apetitiva predomina acontecendo assim a *akrasia*, pode-se aqui chegar a mesma conclusão de Terence Irwin:

Sócrates resume que o desejo pela felicidade do agente explica a ação porque a felicidade é um fim autoexplicativo, não precisando de mais nenhum fim para explicar nossa busca por ela. Platão pode ser levado

¹²⁶ Cf. FEITOSA, 2017, p. 217.

a sugerir que a felicidade não é o único fim autoexplicativo; os objetos de apetite também são autoexplicativos, pois explicam algumas de nossas ações da mesma forma que explicam as ações de agentes não racionais. Se temos tais desejos, não é de surpreender que eles criem conflitos com o desejo pelo bem geral; porque desde que eles explicam nossas ações sem referência ao nosso bem, eles não cedem automaticamente a crenças sobre o nosso bem (IRWIN, 1995, p. 211, tradução nossa)¹²⁷.

Para Irwin, os desejos, parte apetitiva da alma, têm suas próprias razões, eles caminham para onde pensam ser o melhor, e podem, até mesmo, buscar coisas contrárias àquilo que, segundo as crenças ou convicções racionais, um indivíduo postule como melhores. Por fim para Platão, a *akrasia* parece ser algo comum ao homem, algo que realmente acontece no cotidiano das pessoas, e que tal evento advém do conflito que pode se instaurar nas partes da alma, pois uma parte pode querer executar e a outra repelir a ação. Por vezes então a parte racional pode perder, e assim, o que se desponta como melhor para alguém não é executado.

Aristóteles

Aristóteles nasceu em Estagira por volta de 384/383 a.C., e viveu até 322 a.C. O tema da *akrasia* em Aristóteles é muito fecundo e suscita muitos comentários e algumas interpretações, como por exemplo, a não-intelectualista e a intelectualista¹²⁸. Considerando, então, que a *akrasia* em Aristóteles é um tema de dimensão ampla e profunda, é preciso fazer menção que a exposição que aqui será feita pode não suprir ou esgotar todas as nuances que envolvem

¹²⁷“Socrates as-sumes that the desire for the agent s happiness explains action because happiness is a self-explanatory end, needing no further end to explain our pursuit of it. Platomaay be taken to suggest that happiness is not the only self-explanatory end; theobjects of appetites are also self-explanatory, since they explain some of our ac-tions in the same way as they explain the actions of non-rational agents. If we have such desires, it is not surprising that they create conflicts with the desire foro ur overall good; for since they explain our actions without reference to our good, they do not automatically yield to beliefs about our good”.

¹²⁸ Sobre a não-intelectualista, afirma Destrée que esta pode ter base em algumas passagens do capítulo “VII da *Ethica Nicomachea*, nas quais Aristóteles diz que o acrático age contra sua decisão de não comer esta fatia de torta, e em outras passagens de sua obra, em particular em um texto do *De anima* em que apresenta a acrasia como um conflito entre dois desejos” (III 11 434a12-14). Quanto a interpretação intelectualista, diz o mesmo autor, que: “Aristóteles parece também defender, em particular no capítulo EN VII iii/5, uma concepção fortemente intelectualista: a acrasia não tem por causa uma falta ou fraqueza da vontade, mas uma falta de conhecimento”. DESTRÉE, 2004, p. 135.

o tema. Ela será realizada como uma articulação da dita interpretação tradicional do assunto e desenvolvida no âmbito de linhas gerais.

Conforme Ross em *EN VII*, o estagirita irá tratar sobre o intelecto e os desejos, porém:

O interesse principal está discussão da continência e incontinência, e em certos estados próximos destas. Incontinência, afirma Aristóteles com exatidão, consiste essencialmente em atuar sobre o domínio da paixão, sabendo que o que se faz é mal, e a continência, alguém, sabendo que seus apetites são maus resiste a estes para obedecer à regra (ROSS, 2013?p. 263, tradução nossa)¹²⁹.

De início, Aristóteles irá investigar o parecer de Sócrates que, como já foi visto, nega totalmente o fenômeno da *akrasia*. Sócrates não aceita a ideia de que alguém possa agir contra o que pensa ser melhor se tem conhecimento disto. Para ele, se alguém o faz é por ignorância; este não tinha ciência do melhor. Quanto a isso afirma Aristóteles:

Podemos perguntar agora como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho — assim pensava Sócrates, — que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar — afirmava —, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância. Ora, esta opinião contradiz nitidamente os fatos observados (*EN*, VII, 2. 1145b 20-25).

Aristóteles começa indagando sobre a possibilidade da *akrasia*, verifica a resposta socrática que nega veementemente que possa existir tal fenômeno. Em seguida, articula uma posição com base em dados empíricos, pois, observando os fatos, se vê, por vezes, a existência da incontinência ou *akrasia*. Após, tal observação, o filósofo irá preparar com sistematicidade, como é próprio de seu método, uma resposta para explicar como pode vir a acontecer a *akrasia*.

Aristóteles inicia, então, sua argumentação distinguindo saber e opinião, de modo que refutará a ideia de que praticar algo contra o melhor juízo possa advir da opinião. Alguns, em apoio a Sócrates, dizem que o “incontinente não

¹²⁹“El interés principal está en la discusión de la continencia y la incontinencia, y en ciertos estados próximos. La incontinencia, afirma Aristóteles con justeza, consiste esencialmente en actuar bajo el dominio de la pasión, sabiendo que lo que se hace es malo, y la continencia, en que un hombre, sabiendo que sus apetitos son malos, los resiste para obedecer a ‘la regla’”.

possui conhecimento quando é dominado pelos prazeres, mas só opinião” (*EN VII, 2. 1145b30*). O filósofo, retoma esta questão mais adiante. Analisa que opinião e conhecimento podem ter a mesma força, e não é possível justificar que a *akrasia* é fruto da opinião como um conhecimento fraco do que é o melhor a ser feito, pois, como ele afirma: “não há diferença entre conhecimento e opinião, pois alguns homens não estão menos convencidos do que pensam que do que sabem” (*EN VII, 3. 147a 25*). A semelhança apontada aqui por Aristóteles, entre conhecimento e opinião, é que as duas podem gerar confiabilidade equivalentes, pois um indivíduo pode estar convicto de algo porque o conhecimento lhe mostrou que é o melhor, como pode estar convicto porque, segundo sua opinião, tal coisa é a melhor.

A afirmação de Aristóteles: “Devemos, pois, considerar primeiro se as pessoas incontinentes agem cientemente ou não – e cientemente em que sentido” (*EN VII, 3 1146 b8*), para Ross é de grande importância,¹³⁰ pois, a partir desse ponto, Aristóteles desenvolverá uma cadeia de argumentos para dar uma resposta ao problema da *akrasia*. Nesta resposta, segundo Price, “Aristóteles qualificará a atribuição de conhecimento ao acrático, qualificando, também, a espécie de ignorância que lhe compete” (PRICE, 2009, p. 219)¹³¹.

No que se segue o filósofo esclarece:

(...) usamos a palavra "saber" em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento mas não o exerce, ou se o exerce (*EN VII, 3 1146 b31-34*).

Segundo Ross¹³², Aristóteles faz, aqui, a conhecida distinção entre ato e potência. Alguém pode ter o conhecimento do que é o melhor a se fazer, entretanto, não o faz pois tal conhecimento está como que velado em sua alma.

Em seguida, Aristóteles afirma que é possível que um agente conheça as duas premissas, a universal e particular, e use apenas a universal.

Além disso, como há duas espécies de premissas, nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento embora possua ambas as premissas, desde que use apenas a universal, porém não a

¹³⁰ Cf. ROSS, 2013? 264.

¹³¹ Cf. Também: ROBINSON, 2010, p.66.

¹³² Cf. ROSS, 2013? 264.

particular; porque os atos a ser realizados são particulares (EN VII, 3 1146 b35- 1147a 4).

Usando o exemplo de Aristóteles, e seguindo a articulação de Price. A “Premissa universal é: Comidas secas são boas para todos os homens. Premissa particular: Eu sou um homem, tal e tal comida é seca, e esta comida é tal e tal” (PRICE, 2009, p. 220). Ross esclarece o exemplo de Aristóteles articulado por Price dizendo que é possível que se tenha conhecimento da premissa maior, que se tenha, também, conhecimento atual da premissa menor, fato que acarreta a aplicação pessoal, e ainda é possível alguém ter conhecimento de outras premissas como: um certo tipo de alimento é seco; entretanto, se não se tem conhecimento atual da premissa menor final: este alimento é seco, a ausência desse conhecimento pode acarretar a incontinência¹³³.

Aristóteles parte então para alguns exemplos com os quais mostrará que o acrático parece como um louco, ou um bêbado, ou um adormecido ou um estudante. Afirma o filósofo sobre os casos mencionados acima que:

O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob a influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhavar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la (EN VII, 3 1147a 19-20).

Influenciados pelas paixões, loucos, bêbados e adormecidos podem, até mesmo, mencionar, dar sinais que conhecem, falando, por exemplo, sobre Empédocles ou sobre a reta moral, porém, não estão plenamente usando seus conhecimentos. Conforme Price, a pessoa louca, adormecida ou bêbada “está temporariamente sem condições de ativar o que ainda permanece como seu próprio conhecimento” (PRICE, 2009, p. 221). Quanto aos estudantes, segundo Price, o conhecimento ainda não foi por eles internalizado. “Tudo que aprenderam até então é a capacidade de ‘sobrepôr’ afirmações” (Ibidem).

Para Destrée, Aristóteles apresenta uma sugestão passível de conciliação com a sugestão socrática, de que a escolha do pior em detrimento do melhor é fruto da ignorância, mas também é a favor da opinião comum que vê a *akrasia*

¹³³ Cf. ROSS, 2013? 264.

Cf. Também: ROBINSON, 2010, p.68.

como fraqueza da vontade¹³⁴. Aristóteles também se propõe a tratar a questão da *akrasia* agora levando em consideração a percepção, que para ele, sempre capta dados particulares. Em forma silogística monta a sua resposta asseverando que:

Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que "tudo que é doce é agradável" e de que "isto é doce" (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo); e sucede, assim, que um homem age de maneira incontinente sob a influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião que não é contrária em si mesma, porém apenas acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não o é a opinião) (*EN VII, 3 1147a 30-35- 1147b 5*).

Para Price, o texto acima mostra que está presente no homem a opinião universal que o impede de provar e outra opinião de que tudo que é doce é agradável, e isto é doce (e essa opinião está ativa), e o apetite está presente nele. Uma opinião diz a ele para evitar isso, mas o apetite impele, pois cada uma das partes pode causar movimento¹³⁵. Mas, aqui, é o apetite ou *epithumia*, como afirma Destrée,¹³⁶ que comanda a ação, levando o agente a comer o doce. Price, no que se segue, expõe o seguinte silogismo:

“Nenhum homem deveria provar coisas prazerosas não-saudáveis.

Eu sou um homem, tudo o que é doce é prazeroso ao paladar; isso é doce, mas prová-lo não seria saudável.

Conclusão/ação: Eu provo isso” (PRICE, 2009, p. 224).

O acrático relatado acima, no silogismo, está envolto num conflito. Ele tem o conhecimento dado pela premissa maior que lhe proíbe de provar coisas doces; também tem a proposição que lhe diz que tudo que é doce é prazeroso,

¹³⁴“Aristóteles fez o que prometeu fazer segundo o método que estabeleceu no início do livro VII. Ele admite com Sócrates que há uma ignorância no fenômeno da acrasia, mas se deve precisar de que natureza é esta ignorância e onde se situa; a ignorância deve ser compreendida não em um sentido absoluto, como a perda de um saber, mas como a não utilização de um saber; esta ignorância não diz respeito à maior, mas à menor. Aristóteles aceita também a opinião comum que vê na acrasia uma falta da vontade ou do que Aristóteles chama desejo racional, que é, com efeito, vencido por um desejo irracional mais forte e, de outro lado, aceita que o acrático não ignora que o que faz é mau”. DESTRÉE, 2004, p. 163.

¹³⁵Cf. PRICE, 2009, p. 223.

¹³⁶“A causa do movimento acrático é indubitavelmente a presença da *epithumia* que “leva” o agente a pegar uma fatia de torta, o que Aristóteles explica acrescentando que é ela que “é capaz de pôr em movimento cada uma das partes de nosso corpo”. DESTRÉE, 2004, p. 163.

mas não conclui acertadamente e prova o que é doce. Isso acontece porque o conhecimento obtido do doce foi feito pelo apetite e este recruta, aqui, parte da verdade para executar a ação, parte esta que diz que doce é algo agradável. Desse modo, pode-se dizer que a ação do acrático não é fruto de uma total ignorância ou de um domínio das paixões sobre a razão, visto que o acrático também conhece. Ele age sob uma forma de raciocínio, mas seu modo de conhecer está fixado no âmbito perceptivo, que vai contra o reto agir¹³⁷. Por fim, pode-se dizer que, para Aristóteles, o acrático não falha na ação somente por falta de conhecimento, mas também seu conhecimento não é o conhecimento plenamente racional.

Após fazer este excursus breve sobre o tema da *akrasia* nos filósofos antigos, é preciso voltar a Agostinho para tentar encontrar uma resposta para o porquê, um indivíduo agir contra seu melhor juízo.

III. 2. A *voluntas* de *Confessiones* VIII como causa da ação contra o melhor juízo, ou como causa da *akrasia*

Tentou-se mostrar até agora uma visão panorâmica de como Agostinho usa o termo *voluntas* em suas diversas obras, em seguida buscou-se delinear que a criação de Deus é *ex nihilo*, e em sua totalidade é boa, e que, por isso, todas as faculdades dadas ao homem são, inevitavelmente, boas. Também empreendeu-se uma busca por mostrar que a vontade é diferente do *liberum arbitrium* e da *libertas*, mas possui ou pode possuir ambos. A *voluntas* foi entendida como uma capacidade de agir, que tem o *liberum arbitrium* como um instrumento que a ela possibilita escolhas, e a *libertas* é conseguida por ela mediante a ajuda da graça. Depois, falou-se do tema da *akrasia* nos filósofos antigos, viu-se que cada um dispõe de uma resposta coerente para explicar a ação contra o melhor juízo. Agora, o empreendimento é analisar a *voluntas* de *Confessiones* VIII, como o objetivo de obter uma resposta a partir de tal texto para o porquê de se agir contra o melhor juízo.

¹³⁷ Cf. EN VII, 3 1147b 15.

Pois bem, para obter uma compreensão de como se pode agir contra o melhor juízo, parece necessário buscar em Agostinho um certo modelo estrutural do interior do homem. Tal modelo sugere que há no ser humano: a *mens*, a *libido* ou *cupiditas* e a *voluntas*.¹³⁸ A *mens* ou *ratio*, como já foi visto anteriormente, é a faculdade pela qual se conhece e pela qual o homem está em grau superior aos animais e outros seres criados, pois pela *mens* ele chega ao conhecimento da *lex aeterna*. A *lex aeterna* postula sempre a ordem, e a regra primária desta lei é que tudo esteja ordenado, que o inferior não subjuguie o superior. Afirma Agostinho, no texto de *De libero arbitrio*, já apontado anteriormente, que: “é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine” (*De Liber. Arb. I, 10,20*)¹³⁹.

Agostinho tem claro que a *mens* deve exercer um senhorio nas escolhas do indivíduo humano, mas, por que a *mens* deve submeter a *cupiditas* ou a *libido* aos seus comandos? A própria definição agostiniana de *cupiditas* já deixa claro que ela é inferior à *mens*, e que deve ser submetida a esta. “Assim o amor deve ser amado, porém nem todo amor deve ser amado. Pois há também um amor torpe, a alma que ama por ele persegue as coisas inferiores. Esse amor se chama cobiça e é a raiz de todo mal” (*De div. quaest. 35*, tradução nossa)¹⁴⁰. *Cupiditas*, aqui, foi traduzido como um amor às coisas inferiores, mas, dentro desse contexto, seguramente, trata-se do desejo, pois este por ser inferior à *mens*, persegue coisas inferiores. O mesmo viés tem a palavra *libido*, como diz Agostinho: “O prazer, porém, é precedido de uma certa apetência sentida na carne como desejo seu — tais como a fome, a sede e isso a que, nos órgãos genitais, geralmente se chama *libido*, embora este seja o nome genérico de todo o desejo” (*Civ. Dei. XIV,16*).

Considerando as argumentações acima se percebe que a *mens* naturalmente domina os desejos, *cupiditas* e *libido*. Se este domínio é natural e acontece de fato, como pode então ser feita a escolha pelo mal, pelo pecado?

¹³⁸Cf. PICH, 2005, p. 139-41.

¹³⁹ O texto latino apresenta o termo *libine* e *cupiditas* como sinônimos que representam paixões ou desejos desregrados.

¹⁴⁰“Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. Est enim et turpis, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, omnium scilicet malorum radix”.

Deste modo, conforme Pich¹⁴¹, Agostinho, coloca a vontade como faculdade que possibilita a prática do pecado ou do mal, e, nesse sentido, afirma o hiponense: “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (*De Liber. Arb.* I, 1, 21). Determinado, então, a existência da *voluntas* e que somente por ela, como Agostinho relata, “nada está tanto em nosso poder quanto a própria vontade” (*De Liber. Arb.* III, 3, 7). Sem coerção exterior ou interior, esta decide-se pelo mal. Assim é viável saber como ela age mal, como ela pode escolher, como elege o que se apresenta como pior em detrimento do melhor.

Na tentativa de angariar uma resposta para fenômeno da *akrasia*, surge o texto de *Confessiones* VIII. Tal texto parece viabilizar uma solução para o problema que tanto foi debatido pelos filósofos antigos. Contudo, antes de ver a *voluntas* das *Confessiones* VIII, é necessário, recorrendo aos aportes do primeiro capítulo, precisar que a *voluntas* tem características intelectuais que a possibilita escolher entre o certo e o errado; ela não é, para Agostinho, uma faculdade cega, com ele deixa claro no *De Trinitate*: “Diremos, talvez, que nossa vontade quando reta, não sabe o que deve desejar ou evitar? Se o sabe, possui sem dúvida certo conhecimento, que não poderia existir sem a memória e sem a inteligência” (*Trind.* XV, 21, 41).

A *voluntas* é sempre “movimento de uma alma racional¹⁴²” (*motus animi*), ela direciona-se para onde quer sabendo o que quer. A *voluntas* também é *consensus*,¹⁴³ que pode aceitar ou recusar até mesmo a graça divina que lhe é oferecida; por último, a *voluntas* também é *amor*,¹⁴⁴ amor este que direciona a alma para o bem ou o mal. Dessa forma, a afirmação de Pich sobre a *voluntas* parece bem consistente para encarregá-la totalmente da responsabilidade do mal moral efetuado por ela mesma. Diz Pich:

Não há dúvida de que existe, para Agostinho, a terceira instância de atividade da *psyche*. (...) Ela é uma potência ativa e desiderativa, caso

¹⁴¹Com isso, fica evidente que nenhuma outra realidade (*'nulla res alia'*) faz da *mens* uma escrava do desejo (*'cupiditatis'*) além da própria vontade (*'propria voluntas'*) e da livre decisão (*'liberum arbitrium'*). O argumento conclui a existência de uma causa da ação má, uma realidade que, de acordo com determinadas premissas – segundo os limites da filosofia moral estóica que Agostinho conhecia –, tem de existir. Essa causa real é chamada de *'voluntas'* e de *'liberum arbitrium'*. PICH, 2005, p. 142.

¹⁴²Cf. *De duabus* X, 14.

¹⁴³Cf. *De spir et litt.* XXXIV, 60.

¹⁴⁴ Cf. *Conf.* XIII, 9,10.

“amor” signifique um poder interno de movimento e intensidade que dispõe de tudo. E, sem dúvida, essa potência é cognitiva, e isso em dois sentidos. A *voluntas* é consciente do saber do entendimento, do contrário ela não poderia estar ou deixar de estar em concordância com o mesmo. Por esse motivo, ações da vontade são conscientes ainda num segundo modo: ela é conscientemente pro ou contra o saber da razão (PICH, 2005, p. 149).

Para Pich, a *voluntas* é tida como mais uma instância da alma que, ativamente, pode decidir por algo pela sua própria deliberação; a *voluntas* compreende o que a razão indica, mas pode rejeitar os comandos desta e conscientemente, ser contra ou acatar esses comandos. Assim, a *voluntas* parece ter seu próprio entendimento sobre as decisões a serem tomadas e, por isso, age muitas vezes contra os comandos corretos da razão.

É preciso, aqui, mencionar algo sobre o que Agostinho entende por pecado original, pois, em *Confessiones* VIII, ele falará de uma vontade que é consequência desse pecado.¹⁴⁵ Desta forma, sobre esse pecado, afirma Agostinho que todos estávamos em:

Adão pecador quando este pecou, e pela natureza e gravidade deste pecado, toda natureza humana ficou viciada, como demonstra o estado de miséria de todo o gênero humano; e este pecado alheio faz-se nosso mediante uma funesta sucessão (*Op. Imp. Contra Jul.* II, 136, tradução nossa)¹⁴⁶.

O pecado original é o pecado feito pelo homem Adão, mas atinge toda a humanidade. Todos os que nasceram¹⁴⁷ depois de Adão nasceram com o pecado original, já que em Adão se entende que estava presente todo o gênero humano, com isso, a natureza humana sofre alguns efeitos que são penalidades ou limitações que ficaram inerentes ao seu ser, tais efeitos são, segundo Agostinho:

(...) a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige. Ora, aprovar o falso como se fosse a verdade, e assim enganar-se sem o querer, tornando-se incapaz de se abster de atos libidinosos (*De Liber. Arb.* III, 18, 52).

¹⁴⁵ HORN, 2008, p. 109. “Desde que, a saber, o ser humano infringiu no paraíso o mandamento de Deus, ele está contaminado, para todas as gerações seguintes, com a punição de possuir uma vontade não-unitária, uma vontade cindida. Essa concepção é desenvolvida no Livro VIII das *Confessiones*”.

¹⁴⁶ “sed quia in illo qui hoc egit, quando id egit, omnes eramus, tantumque fuit ac tale delictum, ut eo natura universa vitaretur humana; quod satis indicat etiam ipsa generis humani tam manifesta miseria; hoc delictum alienum obnoxia successione fit nostrum”.

¹⁴⁷ Como diz Moriones, o pecado original é como que um pecado da “natureza (*peccatum naturae*), invocando la voluntad de nuestro padre Ádan, en quien todos estábamos como em nuestra razón seminal”. MORIONES, 2004, p. 126.

O obscurecimento da *mens* não é total, pois ela ainda continua sendo superior aos desejos, podendo conhecer a verdade e lutar para não ceder aos desejos, todavia, tal obscurecimento coloca o homem num constante risco de agir de forma moralmente desordenada.¹⁴⁸ A ideia de pecado original é uma categoria teológica,¹⁴⁹ porém, sua menção aqui, mesmo sendo breve, é imprescindível, pois a vontade expressa nas *Confessiones* VIII é lida a partir das consequências do próprio pecado original.

Seguindo a linha de argumentação de Arendt¹⁵⁰, Agostinho, em suas *Confessiones*, não se pautou nas concepções antigas, sobre as quais se falou acima, para construir sua noção de *voluntas*. Agostinho, para Arendt, reporta-se à Sagrada Escritura e, quanto ao problema do agir ocasionalmente contra o melhor juízo, seu embasamento é obtido com a leitura de Paulo, mais propriamente de sua *Epístola aos Romanos*.¹⁵¹

A respeito das concepções dos filósofos antigos sobre a *akrasia*, Horn¹⁵² diz que estes quase sempre transmitem uma ideia de que a *akrasia* é ocasionada por uma falha do conhecimento. Porém, Paulo e Agostinho caminharam em outro sentido para dar uma resposta ao agir contra o melhor juízo.¹⁵³

Retomando o pensamento de Arendt, o conteúdo central da *Epístola aos Romanos* é “que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra” (ARENDR, 1999, p. 236)¹⁵⁴. Considerando o parecer de Arendt, sabendo da já dita a importância do texto de *Rm* para a teoria do bispo de Hipona

¹⁴⁸“Tras el pecado original se encuentra el hombre em riesgo permanente de desorden moral”. RUBIO, 1964, p. 63.

¹⁴⁹Para uma explicação mais detalhada ver: COSTA, 2010, p. 209-31.

Cf. também: CRUBELLATE, 2011, p. 174-7.

¹⁵⁰ Segundo Arendt, Agostinho a partir de uma investigação minuciosa da epístola de Paulo aos Romanos concebe um conceito original de *voluntas*. Cf. ARENDR, 1999, p. 250.

Para Abós: “En las *Confessiones* (escritas en el año 400) encontramos una visión bastante original y matizada de la voluntad. En esta obra, el punto de partida de Agustín son las epístolas de san Pablo; en particular, la Epístola a los romanos (redactada entre el año 54 y el 58)”. ABÓS, 2013, p.13.

¹⁵¹Cf. HORN, 2008, p. 110.

¹⁵² Cf. HORN, 2008, p. 114.

¹⁵³REIS, 2010, p. 77. “Em certo sentido, para os gregos o mau agir é fruto ou de uma ignorância, tomar o errado julgando que é certo, ou a prevalência dos desejos (irracional) sobre a razão. Para os gregos, o perfeito conhecimento de uma dada situação é suficiente para o bom agir. Para Paulo e Agostinho (que o segue nesse sentido), o conhecimento não é suficiente para a boa escolha. Por isso, Paulo afirma que possui a —lei de Deus em sua razão, entretanto, ele escolhe a —lei do pecado”.

¹⁵⁴ Arendt, sabe muito bem que Paulo não diz ter duas vontades mas diz estar submetido a duas leis, a saber a lei espiritual e a carnal. Cf. ARENDR, 1999, p.236.

da vontade tratada em *Confessiones* VIII, é viável mencionar alguns versículos-chaves deste texto¹⁵⁵. Em *Rm* 7, 15.17 diz Paulo: “não entendo, absolutamente, o que faço, pois não faço o que quero; faço o que aborreço. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero”. Paulo descreve uma situação onde o agente conhece o melhor a ser feito, seguir os mandamentos divinos por exemplo; além de saber, Paulo manifesta a ideia que o agente quer fazer; entretanto, não consegue levar a cabo seu querer. Sobre isto, diz Horn:

Paulo não diz que o ser humano pecador quer uma outra coisa, mas diz que o ser humano faz uma coisa diferente do que quer. Como, porém, pode-se fazer algo sem querê-lo, e como é pensável que se queira algo sem poder realizá-lo? Manifestamente, Paulo quer dizer, com aquilo que alguém quer, contudo não realiza, algo que a pessoa em questão deveria querer e também em verdade com base na lei ou no mandamento divino, mas que não concretiza faticamente na realidade. Alguém possui absolutamente o desejo de agir desse e daquele jeito segundo a norma, porém, não consegue realizar o seu desejo (HORN, 2008, p.110-11).

Para Horn, Paulo está mostrando que o que acontece é uma incapacidade de realizar o que se propõe como meta, e não a realização de algo não escolhido. Tal ideia conflui com *Confessiones* VIII, pois, nela, Agostinho relata seus projetos de conversão todos traçados por ele de forma consciente e deliberada e articulados pela razão, porém, sua vontade não logrou levá-los a cabo. Voltando à visão de Arendt, quanto ao texto de Paulo mencionado acima, diz: “Não é somente o ‘eu-queiro-e-não-posso’, mas é também o fato de que o ‘queiro’ é inevitavelmente rebatido por um ‘não quero’, de modo que até mesmo quando a lei é obedecida e cumprida, ainda reste uma resistência” (ARENDDT, 1999, p. 238). Arendt parece entender que no texto Paulo há um querer incessante que até mesmo depois de seguir a norma já pode se manifestar contra ela.

Sobre as *Confessiones*, Peter Brown, em sua obra: *Santo Agostinho: uma biografia*, faz alguns apontamentos que indicam que o tema da vontade é uma constante na autobiografia do bispo de Hipona. Brown diz: “ Nada mostra com mais clareza a preocupação de Agostinho com a vontade do que a maneira de

¹⁵⁵ REIS, 2010, p. 76. “Dissemos que Paulo foi um importante interlocutor de Agostinho. Nosso autor não se remete pura e simplesmente ao apóstolo, ele o retoma interpretando. Sem dúvida alguma, Paulo confirma nas escrituras o que Agostinho sente em si mesmo: o homem tem uma vontade dividida”.

E Abós diz: “Es innegable que la influencia de Pablo en Agustín es enorme: la interpretación agustiniana de la fe cristiana está profundamente marcada por el apóstol”. ABÓS, 2013, p. 14.

narrar sua adolescência¹⁵⁶ (BROWN, 2005, p. 209). A análise de Brown verifica também que Agostinho busca, frequentemente, demonstrar as limitações concernentes à vontade quando esta se propõe a executar atos bons ou evitar atos maus.

Assim, no Livro VIII das *Confissões*, entra em foco o problema da vontade. É que ali, com todas as dificuldades resolvidas, com um ‘sentimento claro de doçura’ a afirmar sua lealdade à fé católica, encontramos Agostinho ainda atado aos hábitos de uma vida inteira: é como se julgássemos haver chegado a um planalto e descobríssemos um último pico gigantesco a se elevar diante de nós (BROWN, 2005, p. 210).

Percebe-se, no texto de Brown, o retrato de um Agostinho já disposto a seguir a moral cristã, um Agostinho, que decide através da razão, mudar seus hábitos e, voluntariamente, viver como cristão. Mas aqui vem à tona a fraqueza da vontade que não consegue efetuar seu próprio querer. Já no início de *Confessiones* VIII, Agostinho, delineia a asserção de que não basta somente ter certeza racional para realizar uma boa ação. Diz ele: “dissipou-se de minha mente toda dúvida sobre a existência de uma substância incorruptível (...). Eu já havia encontrado a pérola preciosa e devia vender todos os meus bens para comprá-la. No entanto, ainda hesitava” (*Conf.* VIII,1,1). Aqui, já emerge um fenômeno que poderia ser dito *absurdum*. Na mente de Agostinho, não existe mais dúvida sobre a existência de Deus, ele já encontrou o sentido da sua existência e o melhor a se fazer (adquirir a pérola preciosa); entretanto, não efetua o que concebe racionalmente ser o melhor. Esta descrição de Agostinho é, de fato, algo estrondoso, pois revela a possibilidade de agir em desacordo do que se pensa ser o melhor.

No decorrer do livro VIII das *Confessiones* são narradas duas conversões, a de Vitorino¹⁵⁷, e a do monge Antão¹⁵⁸, com objetivo de motivar Agostinho para deixar as glórias terrenas e viver a continência sexual, condutas caras ao cristianismo antigo. Agostinho buscará viver desta forma, porém irá sentir sua

¹⁵⁶ Pode-se mencionar aqui o livro II de *Confessiones*, no qual Agostinho relata o roubo das peras e praticamente durante todo este livro busca encontrar uma resposta cabível para a execução do mencionado furto. Sobre *Confessiones* II, Gareth Matthews, faz uma análise do relato de Agostinho sobre o furto das peras, e escreve um artigo intitulado: *Desejar coisas más*, no qual ele desenvolve uma pesquisa acurada sobre as motivações para execução voluntária de atos maus. Cf. MATTHES, 2007, p. 176-90.

¹⁵⁷ Cf. *Conf.* VIII, 2.4.

¹⁵⁸ Cf. *Conf.* VIII, 6,15.

própria vontade dissentir do seu consentimento.¹⁵⁹ Agostinho admite que necessita fazer a *conversio ad* Deus, tem claro que Deus sempre o está chamando para isso, pois diz: “Nunca nos abandonaste e, no entanto, sentimos dificuldade em retornar para ti” (*Conf.* VIII, 3,8).

Agostinho segue, através de relatos pessoais, delineando os contornos da vontade que quer e não quer realizar o que sabe ser o melhor, chega a recorrer à intervenção divina para tornar-se casto e continente. Dizia ele em forma de prece: “Dá-me a castidade e a continência, mas que não seja já. Pois temia que me atendesses logo e me curasses imediatamente do mal da concupiscência, que eu achava melhor satisfazer do que extinguir” (*Conf.* VIII, 7,16)¹⁶⁰. É interessante notar aqui a ambivalência volitiva, a fraqueza da vontade. Há um querer seguir uma regra moral, a continência, mas um querer simultâneo que recusa a continência e deseja a luxúria. A própria vontade é que quer e não quer, como diz o próprio Agostinho. Os argumentos contra o desejo de seguir a moral cristã já estavam todos refutados¹⁶¹, porém, ainda havia um empecilho para realização. Tal empecilho não era exterior, mas sim interior, era a própria vontade que emitia uma contra-vontade.

Ao se deparar com estes textos de Agostinho nos quais ele descreve sua busca de conversão, aqui traduzida como a ação melhor a ser feita, o leitor pode correr o risco de afirmar que Agostinho não está tão decidido a se converter, pode pensar que Agostinho não quer realmente se comprometer com a causa que se autopropõe, e, mais ainda, que Agostinho está apenas proferindo um discurso floreado. Em suma, ele não busca compatibilizar suas palavras com o agir. Caso alguém pense assim, parece que este pensar é fruto de um rigorismo moral que deflaciona a complexidade da questão colocada pelo bispo de Hipona. Como se pode ver claramente, Agostinho está tentando transmitir uma grande seriedade sobre sua dificuldade em assumir a moral cristã, justamente porque ele está diante de uma questão que envolve, conhecimento, querer agir, e não querer agir a favor do que ele se propôs, mostrando, assim que, se está diante de uma questão intrincada.

¹⁵⁹Cf. REIS, 2010, p.72.

¹⁶⁰ Sobre esta passagem comenta Davidson, em sua obra: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, que além de ter que escolher com grande determinação viver a continência sexual é preciso para levar a ação a cabo adquirir progressivamente esta virtude. Cf. DAVIDSON, 1995, 61.

¹⁶¹ Cf. *Conf.* VIII, 7,16

A seriedade com a qual Agostinho trata a questão pode ser vista quando ele diz:

Então, em meio a grande luta interior que eu violentamente travava no íntimo do coração contra mim mesmo (...) Eu fremia de violenta indignação contra mim mesmo, por não ceder à tua vontade e à aliança contigo, meu Deus, pela qual todos meus ossos clamavam, elevando louvores ao céu (*Conf. VIII, 8.19*).

O texto é emocionante. Agostinho descreve toda sua luta, todo seu esforço para escolher a Deus; entretanto, não chega ao termo. Faz aqui uma descrição fenomenológica da sua vontade, do seu interior. Ele está mostrando que não basta conhecer o melhor, e também nem mesmo mover a *voluntas* para tal, pois a própria *voluntas* sempre condiciona em si uma dialética de base, ela quer coisa diversas ao mesmo tempo, sempre há volições variadas para qualquer escolha que alguém se proponha a fazer.

Num outro texto, Agostinho, descreve fenomenologicamente a faculdade da vontade buscando mostrar que a vontade em si está fraca ou cindida, que mesmo mediante a convicção racional e deliberada, mesmo com um firme empenho, ele não conseguiu realizar sua conversão. Diz Agostinho:

(...) eu arrancava os cabelos, batia na testa, apertava os joelhos entre os dedos entrelaçados, e fazia tudo isso porque queria. Poderia, porém, acontecer querer e não poder fazê-lo, se a flexibilidade dos membros não me obedecesse. E, no entanto, todos esses gestos, eu os fazia, mas neles o querer não era o mesmo que poder. E eu não executava o gesto que há muito tempo desejava acima de qualquer outro, apesar de poder fazê-lo logo que o quisesse, pois, apenas o tivesse desejado, tê-lo-ia certamente querido. Neste caso, poder já era querer, e querer era fazer. Contudo, eu não o fazia, pois mais facilmente o corpo me obedecia ao mínimo aceno da alma para mover os membros segundo suas ordens, do que a alma obedecia a si mesma para realizar, de sua própria vontade o que constituía sua grande vontade (*Conf. VIII. 8, 19*).

Agostinho está descrevendo, acima, o que ele chamará de *hoc mostrum*, algo impensável¹⁶², isto porque, segundo o bispo, é possível executar gestos corporais emitidos pela alma, mas ao mesmo tempo pode a alma emitir comandos para execução de uma ação e este comando ser negligenciado. Pois, como diz o bispo, mesmo querendo realizar sua grande vontade, que era a de

¹⁶²REIS, 2010, p. 83. “A ‘*voluntas*’ não será capaz de cumprir uma determinada exigência da própria ‘*mens*’. A vontade move o corpo, os braços, pernas, cabeça, mas não é capaz de se mover. Por isso, o homem é denominado ‘*mostrum*’ por Agostinho”.

converter-se, ele não podia realizá-la.¹⁶³ Pode-se se afirmar também que o bispo de Hipona está determinando que há, mesmo diante desta limitação da *voluntas*, a capacidade de decidir-se por escolhas, ou seja, o *liberum arbitrium*, este ainda permanece, pois todas as ações quistas, mesmo ainda que não executadas, são quistas somente porque ainda há o livre-arbítrio entendido como faculdade que possibilita escolhas de ações.¹⁶⁴

Para Horn, a vontade que está cindida é relatada por Agostinho no seguinte texto: “Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal e outra espiritual, que combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito” (*Conf. VIII, 5, 10*). Antes do comentário de Horn sobre o texto é preciso recordar que Agostinho não está falando em duas vontades em sentido ontológico, uma de natureza boa e outra de natureza má¹⁶⁵, Ele quer mostrar que há, em cada ação proposta, volições diversas, mas que são determinadas pela mesma e única vontade, é a própria vontade que se levanta contra si mesma. Sobre o texto de *Confessiones* mencionado comenta Horn:

Se, tal como diz o trecho citado, duas vontades estão em combate uma com a outra, qual o conceito de vontade está, então, em ação? Manifestamente, não o conceito moderno, de acordo com o qual ela tem de ser entendida como potência de decisão. Afinal, dado que uma potência de decisão é algo meramente formal, não faria nenhum sentido razoável afirmar o seu caráter cindido. Porém, faz certamente um sentido razoável afirmar o caráter cindido da vontade em termos de tendência desiderativa (HORN, 2007, p.125).

Para Horn, o que está cindido não é o livre-arbítrio, o poder de escolher, o que está cindido é a vontade¹⁶⁶, esta entendida como fonte de querer. Ela está cindida porque não pode escolher determinadamente uma coisa e realizá-la, sem que não lhe venha uma volição contrária à escolha feita, fato que a impede de levar a cabo o bom propósito inicial. Assim como afirma Reis, existe,

¹⁶³ ABÓS, 2013, p. 18. “El querer y el poder son, en el hombre, dos cosas estrechamente relacionadas entre sí; pero, como ya se ha señalado, no basta querer para poder poner en práctica lo que se quiere, aunque no haya coacción alguna y la vía para la acción esté expedita, libre de obstáculos externos al agente”.

¹⁶⁴ Cf. HORN, 2007, p. 125.

¹⁶⁵ *Conf. VIII, 10, 24*. “Portanto, quando veem duas vontades que se combatem num só homem, cessem de afirmar que são duas almas contrárias, uma boa e outra má, procedentes de duas substâncias contrárias”.

¹⁶⁶ CUNHA, 2000, p.60. “A vontade pode se manifestar como conflito no interior dela própria (e, note-se, aquém da liberdade da vontade) um conflito de difícil superação entre o querer e não querer; o que é diferente do conflito platônico entre a razão e a paixão”.

(...) uma resistência da vontade em relação à própria vontade. Entretanto, o conflito não se resume a uma dicotomia. Percebe-se um conflito entre inúmeras possibilidades, das quais, muitas vezes, a vontade não é capaz de tomar uma decisão (REIS, 2010, p. 84).

A análise fenomenológica de Agostinho sobre a vontade o leva a dizer que uma vontade que se determina a realizar algo e acaba agindo contra sua própria decisão é como que uma anomalia. Por isso, indaga o bispo: “Qual a origem desta monstruosidade, e qual a sua razão? A alma ordena o querer; não ordenaria se não quisesse; no entanto, não executa aquilo que ela mesma ordena” (*Conf.* VIII, 9, 21). E, em seguida afirma que a própria vontade é a causa de tal fenômeno,

(...) não é executado o que ela ordena, enquanto ela mesma não o quer, pois a vontade é que ordena para que ela mesma seja vontade, e não outra. De fato, não é a vontade plena que ordena, por isso ela não é o que ela mesma ordena. Se fosse vontade plena, não ordenaria que fosse vontade, pois ela já o seria (*Conf.* VIII, 9, 21).

A princípio, pensar numa vontade que tenha volições contra seus próprios juízos assertóricos, contra suas próprias melhores convicções, sobre o correto a se fazer, de fato parece ser algo absurdo (*mostrum*), porém, sem precisar citar exemplos, é sabido que tal situação ocorre, e, como foi visto, já os filósofos antigos buscaram uma resposta para o fenômeno. Também em Agostinho é possível angariar uma, diz ele: “não é um absurdo¹⁶⁷ querer em parte e em parte não querer. É antes uma doença da alma, porque, embora sustentada pela verdade, a alma não consegue erguer-se totalmente” (*Conf.* VIII, 9, 21)¹⁶⁸.

Por fim, Agostinho, após uma profunda e intensa investigação sobre este fenômeno que o atormentava - querer se converter e não conseguir - chega à conclusão de que há no ser humano uma *aegritudo animi*, uma doença do espírito, que deixa a *voluntas* incontinente ou fraca. Com isso, entende-se que, mesmo que alguém tenha convicções racionais, liberdade sem coação, ou qualquer evento que o induza ao erro, ainda assim possa escolher o pior em

¹⁶⁷ O texto latino o termo ainda é *mostrum* e não absurdo.

¹⁶⁸ Segundo Horn: “as duas vontades estão em correlação necessária. Com base no seu caráter cindido interno, o ser humano está submetido a uma ‘doença do espírito’ de princípio indissolúvel”. HORN, 2007, p. 126.

Cf. também: REIS, 2010, p. 78. (...) “nosso pensador sabe, efetivamente, que é na própria vontade que se deve buscar a resposta para a divergência entre querer e poder dentro da alma: a vontade humana não é plena. Isto significa que a vontade pode querer e não querer ao mesmo tempo, ela pode ter diferentes inclinações ao mesmo tempo”.

detrimento do melhor. Agostinho buscou, através da ideia do pecado original, uma fundamentação para justificar que a vontade é fraca em si mesmo, e tal ideia de uma *voluntas* incontinente vem a ser como seu argumento transcendental, sem o qual não se pode justificar, ao menos no próprio Agostinho, o porquê das ações más. Isto é assim porque, como Agostinho, concebe o homem como um ser *ordenatissimum*, onde a *ratio* comanda facilmente a *libido*, onde a *voluntas* é uma faculdade que tem cognoscibilidade do que quer fazer, resta, então, para justificar o fenômeno de ação contra melhor juízo, somente a vontade que quer e não quer, a vontade cindida que não consegue, por si só, devido a sua fraqueza interior, escolher e fixar-se no objeto a ser amado.

Considerações finais

Ainda hoje, após muitos séculos passados, é coerente afirmar que a filosofia de Agostinho tem muito a dizer. Seu pensamento é muito estudado pelos filósofos cristãos com objetivo de esclarecer os dados da fé, mas ele não só é foco de atenção dos pensadores cristãos como também de ateus, mesmo que seja para criticar e contrariar o que afirmou. Lembre-se aqui o tema da criação, hoje a teoria criacionista é mais do que nunca foco de várias críticas, é manifesto também o interesse dos filósofos ao pensamento dele sobre temas como liberdade, vontade e investigações sobre se pode haver compatibilidade entre a ideia de um Deus sumamente bom e a existência do mal no mundo.

O estudo aqui de *voluntas* verificou tal termo de forma ampla, isto levou então a presente pesquisa a averiguar várias obras de Agostinho, pois os muitos usos que ele atribui a *voluntas* não podem ser encontrados apenas num único opúsculo seu. Tais usos estão concentrados em diversas obras dele. Através deste passo viu-se que Agostinho usa de forma mais técnica o conceito *voluntas* de três maneiras: *motus animi*, *consensus* e *amor*.

Desses três conceitos, ditos mais técnicos, sobre o que é a *voluntas* pode-se concluir que eles, essencialmente, evidenciam um forte sentido de uma vontade livre e intencional; mediante isso, a vontade é livre movimento de uma alma racional, que não é coagida por terceiros, sobre as ações a fazer ou situações que ela há que reagir, a vontade tem o poder de consentir ou não, e se mostra em posse de intencionalidade, pois ama o que quer ou o que lhe agrada.

Para chegar ao livro *Confessiones* VIII e verificar noção de *voluntas* empregada ali, foi preciso definir um itinerário a ser percorrido. Como a *voluntas* de *Confessiones* é elaborada sobre os efeitos do pecado original, efeitos esses, que a deixaram enfraquecida, cindida e incapaz de sozinha fazer o bem, foi necessário falar da teoria da criação *ex nihilo*. Tal teoria ajudou a compreender que tudo o que existe foi criado por Deus e tudo que existe é bom; sendo assim, não existe mal ontológico dentro da criação. Aqueles seres que são considerados os mais perversos e abomináveis, ainda assim, são bons em sua

essência, o que lhes deixa como aparentes personificações do mal é o afastamento de Deus, é a ausência de bem.

Ao dizer que tudo que há é bom, compreende-se, também, que o mal feito pela vontade tem com causa, unicamente, a própria vontade, que em si é boa. Por isso, fecha-se a questão para uma argumentação lateral, que vislumbre dizer que há um mal ontológico, com uma pretensão de formular que existe, também, uma vontade má e que as más ações são frutos dessa vontade, e, por serem geradas a partir de tal vontade, eximem de culpa o indivíduo.

Para entender como a *voluntas* faz más ações, foi preciso verificar que nela há a capacidade de escolha, o *liberum arbitrium*. O livre-arbítrio da vontade foi dado ao homem por Deus e, por isso, é um bem; entretanto, um bem mediano, dado inicialmente para viver a vida reta, mas, como é um bem médio, está sujeito a falhas. Ao discorrer sobre a doutrina do livre-arbítrio da vontade, ficou perceptível que Agostinho busca esgotar a questão, de modo que possa não deixar brechas para qualquer ideia que não responsabilize o próprio livre-arbítrio como causador do mal.

O bispo de Hipona insiste que este é um bem dado de forma gratuita ao homem para que ele viva retamente, mostra que a vontade tem total posse do livre-arbítrio, interessante, também, foi ver que o mal não pode ser fruto da instrução, pois, esta vem da inteligência, que é algo bom. O que é chamado de ensinar coisas más é, na verdade, falta ou carência de instrução. Essa ideia resguarda o sentido de responsabilidade última das ações, pois alguém, mesmo sob a influência de maus exemplos, não pode justificar seus maus atos como frutos dessa influência, retirando, assim, sua responsabilidade do mal que praticou.

Sob a égide da *lex aeterna*, lei que conduz tudo de modo ordenado, lei que é percebida pelo homem mediante sua inteligência, viu-se que Agostinho pensa o ser humano como um ser devidamente ordenado, isto permite dizer que não há possibilidades de que ele seja dominado por paixões que conseqüentemente, o arrastem para mal. Disposta de modo ordenado a estrutura do homem está organizada da seguinte forma: nele há a *mens*, que é a parte superior, há também os desejos (*cupiditas* e *libido*) que constituem a parte inferior, e por último, a *voluntas*. Como o que é superior, a *mens* não pode

ser subjugada pelos desejos, é, então, tão somente a *voluntas*, devido seu livre-arbítrio e sua capacidade cognitiva, ser a própria causadora da má ação.

Também foi mostrado que Agostinho busca resguardar a liberdade da vontade compatibilizando vontade livre com a presciência divina, e isto ele faz a partir da ideia de que Deus vê, antecipadamente, o que é feito, mas, segundo a liberdade da vontade, como ele vê o futuro a partir da liberdade humana, então o que ele prevê são ações livres e não ações necessárias.

Quanto à relação que foi feita entre *voluntas*, *liberum arbitrium* e *libertas*, percebeu-se nesta, antes de tudo, que quando Agostinho fala sobre esses conceitos, há que se fazer uma atenção a quem ele os direciona, pois em Deus, *liberum arbitrium* é fazer somente o bem, no homem, *liberum arbitrium* é a capacidade da *voluntas* para escolher entre o bem e o mal. Também quando se usa o termo *libertas*, para Deus é a liberdade de escolher somente o bem, pois a escolha do mal é uma falta, uma carência, uma limitação, e isto não há lugar em Deus; mas a *libertas* usada para falar das ações humanas tem que ser entendida como a verdadeira liberdade, ou seja, somente a escolha do bem. Porém, para que o homem alcance ou seja livre no sentido de *libertas*, ele deve receber o auxílio da graça, somente através da graça é possível adquirir a *libertas vera*.

Feitas estas considerações, foi trabalhado, então, nos filósofos antigos, Sócrates, Platão e Aristóteles, o tema da *akrasia*, que ainda recebe muita atenção dos filósofos contemporâneos. Sócrates centralizou seu pensamento em torno da razão e, segundo ele, é impossível ter conhecimento do melhor e agir em detrimento disto. Se alguém o faz, isso é fruto da ignorância, da falta de conhecimento. Platão menciona que é possível a ação contra o melhor juízo ao verificar que, na alma humana, existem três partes, e que, vez por outra, elas podem estar em desacordo. Quando há desacordo entre essas partes, é inteiramente possível que alguém aja de forma contrária ao que ela pensa ser o melhor. Quanto a Aristóteles, ele desenvolve sua tese de forma mais complexa: o acrático tem o conhecimento, que não é colocado em ato, ele sabe que ação é errada, porém, no momento da ação, não opera seu conhecimento; assim, mesmo quando se tem um julgamento reto sobre a ação, o indivíduo pode agir de forma incontinente. O conhecimento do acrático é a partir da percepção (*ephitumia*), que pode levar o indivíduo a agir contra seu melhor juízo, visto que

tal conhecimento está muito ligado aos sentidos e difere do conhecimento puramente racional.

Por fim, o estudo de *Confessiones* VIII mostrou uma *voluntas* que, à primeira vista, é muito diferente daquela que é apresentada no *De libero arbitrio*, por exemplo, isso porque a *voluntas* do *De libero arbitrio* parece ser apresentada como uma faculdade totalmente autônoma que, por si só capaz é de fazer o bem. Porém, Agostinho, nessa obra, está defendendo a liberdade da vontade em um contexto específico, a saber, contra os maniqueístas, e, por isso, quer deixar bem evidente que o mal é culpa somente do livre-arbítrio da vontade.

Em *Confessiones* VIII, tratou-se da *voluntas* já lida sob as consequências do pecado original. A alma está como que doente, a vontade está fraca e se insurge contra si própria, recusando seu próprio melhor conhecimento. No referido texto de *Confessiones*, seu autor mostra um paradoxo sobre a *voluntas*. Ele não conseguia entender o porquê de não chegar a termo na sua conversão, pois já estava convicto de maneira racional sobre a existência de Deus, tinha despertado a fé no único Deus e queria seguir a moral cristã. Fazia isto de forma voluntária e consciente, e, por isso, não conseguia entender porque, mesmo sabendo o que era melhor a ser feito e mesmo querendo voluntariamente, ele não conseguia realizar a ação.

A questão que se levantou é que Agostinho verifica que não basta ter conhecimento e querer voluntariamente, para e daí naturalmente realizar a ação melhor, pois toda essa disposição ele tinha, e, mesmo assim, agia contra ou não conseguia se converter. Parece um absurdo pensar que a vontade não é capaz de *per se* agir conforme o que ela ditou como melhor, mas isto é o que transparece em *Confessiones* VIII. A resposta para essa irresolução da vontade só pode advir da própria vontade. Agostinho, ciente de todo seu empenho em se converter, mas não conseguindo, buscou investigar o que lhe impedia, então, de realizar a melhor ação, isto é, converter-se à fé cristã. Após uma intensa investigação sobre o que lhe impossibilitava, ele chegou a uma conclusão: a vontade era a única causa que lhe obstruía a sua conversão. Assim, ficou evidente para ele que, era tão somente sua própria vontade que devido a sua condição de estar fraca e cindida, o impedia de aderir a fé cristã.

Ao problema da *akrasia*, do porquê de um indivíduo agir contra seu melhor juízo, Agostinho possibilita uma resposta que vem da própria *voluntas*, e não de

uma falha racional ou a supremacia dos desejos que levam a má ação. Dessa forma, teve que buscar no conceito de pecado original uma justificativa para a *aegritudo animi*, para a fraqueza da vontade, pois somente a partir de uma noção de que a vontade está cindida em si mesma e manifesta-se contra si mesma, ele pôde dar uma resposta para o problema da sua incapacidade de conversão e para a incapacidade de se agir conforme o bem. Porém, dizer que a vontade está fraca não é o mesmo que dizer que ele não é livre. A vontade ainda tem o livre-arbítrio, mas por si só é incapaz de agir bem. Para agir bem e deixar de ser cindida, a vontade precisa do apoio da graça.

Para muitos, há como que um pessimismo no pensamento de Agostinho, pois, afirmar que só se pode fazer o bem com o auxílio da graça revela o homem como alguém incapaz e fraco. No entanto, em seu pensamento a influência da graça não tira em nada a liberdade humana, pelo contrário, ela leva o ser humano à verdadeira liberdade, que é agir bem, já que agir mal é um aprisionamento e uma carência. Mas deixando a solução através da graça à parte, para o problema da vontade incontinente de *Confessiones* VIII, que quer e não quer, pode-se concluir que essa noção de *voluntas* incontinente, vontade fraca ou cindida, vislumbra uma resposta de forma plausível para o problema da ação contra o melhor juízo. É a própria vontade que oscila entre querer o bem e não querê-lo e, neste movimento, ela pode optar pelo que não é o melhor; portanto, a causa da ação contra o melhor juízo obtida a partir o texto de *Confessiones* reside tão somente na própria *voluntas* que, por si, não consegue realizar o que estipula como o melhor.

Referências bibliográficas

Obras de Agostinho

AGUSTIN. *Las dos almas*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Trad. Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1986, vol. xxx, n. 1, pp. 171-225. Edición bilingüe.

_____. *A natureza do bem*. Introdução, tradução e notas. Mario A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992. Edição Bilingue.

_____. *A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O Livre Arbítrio*. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Diálogo sobre o livre-arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Revisão da tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. Edição bilíngue.

_____. *De vera religione*. Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Tradução de Paula Oliveira e Silva e Tradução Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos. Porto: Edições Afrontamento, 2012. Edição bilíngue.

_____. *A Trindade*. Tradução de frei Augustinho Belmonte. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *De la correccion y de la gracia*. In: Obras completas de San Agustín. Trad. de Vicorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. VI, pp. 119-222. Edición bilingüe.

_____. *Confissões*. Tradução e notas de João Beato e Maria Cristina de Souza Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa de Costa Freitas. Lisboa: Centro de literatura e cultura portuguesa/ imprensa nacional, casa da moeda, 2001.

_____. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *De Diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Teodoro C. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1955, v. XL, pp. 65. Edición bilingüe.

_____. *De los méritos y perdón de los pecados y sobre el bautismo de los infantes*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1952, v. IX, pp. 185-453. Edición bilingüe.

_____. *Replica a Juliano*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Luis Arias Alvarez. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1984, v. XXXV, pp. 391. Edición bilingüe.

_____. *Retractationes*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Teodoro C. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1955, v. XL, pp. 629. Edición bilingüe.

_____. *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Albino Martín Pérez. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1959, v. XXX, pp. 562. Edición bilingüe.

_____. *Respuesta al maniqueo Secundino*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Pío de Luis. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1986, v. XVIII, pp. 363. Edición bilingüe.

_____. *Del espíritu y de la letra*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Emiliano Lopes. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. VI, pp. 673-811. Edición bilingüe.

_____. *Cartas*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción y edición. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1953, vol. XI Edición bilingüe.

_____. *De la predestinación de los santos*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. VI, pp. 461-567. Edición bilingüe.

_____. *Dialogo sobre a Ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva e Revisão da tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: imprensa nacional, casa da moeda, 2001. Edição bilingüe.

_____. *A cidade de Deus*. In: Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução, introdução e notas de J. Dias Pereira. Lisboa 1996, v. I, II, III.

_____. *Enquiridion*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v. IV, pp. 463. Edición bilingüe.

_____. *Del Genesis a la letra incompleto*. In: Obras completas de San Agustín. Trad. int. y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957, vol. XV, p.324-568. Edición bilingüe.

_____. *Réplica a fausto, el maniqueo*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción: Pío de Luis Madrid: La Editorial Católica/ BAC. Texto on line disponível em http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm.

_____. *Replica a Juliano, obra inacabada*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1985, v. XXXVI. Edición bilingüe. Texto on line disponível em http://www.augustinus.it/latino/incompiuta_giuliano/index2.htm.

Artigos

DJUTH, M. *Voluntad*. In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1338-1345.

ABÓS, J. *La división y el conflicto interior de la voluntad humana, y su resolución en el amor, según Agustín de Hipona*. In: Revista Española de Filosofía Medieval, vol. 20, 2013, p. 11-21.

BELLEI, R.; BUZINARO, D. *O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho*, In: Mirabilia, vol. 11, n. 2, 2010, p. 80-98.

BARBACOVÍ, J. *A vontade livre: causa primeira do pecado em Santo Agostinho*. In: Revista da Católica, vol. 4, n. 7, 2012, p. 450-466.

COSTA, M e BRANDÃO, R. *A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*. In: *Àgora*, ano 7, n. 1, 2007, p. 7-25.

COUTINHO, G. *O livre-arbítrio e o Problema do Mal em santo Agostinho*. In: *Argumentos*, ano 2, v. 3, 2010, p. 124-131.

CUNHA, M. *Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De libero arbitrio*. In: *Veritas*, v. 42, n.3, 1997, p. 493-503.

CRUBELLATE, J. *O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho*. In: *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 33, n. 2, 2011, p. 173-178.

FERREIRA FILHO, P. *A Ética como articulação da bondade e da vontade no humano e no divino no pensamento de Agostinho*. In: *É: Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 18, p. 176-95.

KOCH, I. *Sobre o conceito de voluntas em Agostinho*. In: *Discurso*, vol 40, 2010, p. 71-94.

MENDONÇA, M. e BARBOSA, D. *É possível conciliar presciência divina e liberdade humana? A resposta de Agostinho no De libero arbitrio*. In: *Civitas Augustiniana*, vol. 1 n. 1. 2012, p. 59-78.

MÚGICA, C. *La libertad agustiniana*. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 11, 2004, p. 49-66.

PEREIRA, R. *Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbitrio*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 58, n.3, 2013, p.567-597.

PICH, R. H. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.50, n.3, 2005, p. 139-158.

_____. *Agostinho sobre justiça e paz*. In: *Filosofia, Justiça e Direito*. Agemir Bavaresco e Joao Hobuss (org.) Pelotas: Educat, 2005, p. 43- 88.

_____. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: segundo estudo*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.51, n.4, 2006, p. 143-166.

_____. *Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre De Libero Arbitrio II*. In: CIVITAS AVGVSTINIANA, vol. 2, 2012 p.162-192.

RODRIGO, J. *Reflexiones sobre la doctrina Agustiniana acerca de la voluntad*. In: AVGVSTINVS, vol. 17, 1972, p. 337-355.

_____. *Libertad y Libre Albedrio en San Agustín*. In: AVGVSTINVS, vol. 31, 1986, p. 343-355.

_____. *La libertad como autodeterminacion en San Agustin*. In: AVGVSTINVS vol. 35, 1990, pp. 299-320.

RUBIO, J. *Introducción a la teología Del pecado em San Agustín*. In: AVGVSTINVS vol. 09, 1964, p.49-84.

OLIVEIRA e SILVA, P. *O binómio vontade-ser em De Libero Arbitrio de Santo Agostinho*. In: Philosophien, n. 5, 1995, p. 19-34.

STREFLING, S. *A significação do termo “vontade” nas obras de Santo Agostinho*. In: Dissertatio, vol. 41, 2015, p. 61-81.

Livros

ARENDET, H. *A Vida do Espírito*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BROWN, P. *Agostinho. Uma Biografia*. 2ª ed. São Paulo: Record, 2005.

Epístola de Paulo aos Romanos, Bíblia ave maria edição Claretiana, 1995.

CAPITANI, F. *Il De libero arbitrio di s. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Milão: Vita e Pensiero, 1994.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2007.

HORN, C. *Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Filosofia medieval. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008

MATTHEWS, G. *Santo Agostinho A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MORIONES, F. *Teologia de San Agustín*, Madrid: La Editorial Católica/BAC, 2004, v. DCXLIX, p.128-129.

PEGUEROLES, J. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Nueva colección. Barcelona: Labor, 1972.

Teses e dissertações

COSTA, M. *O problema do mal em Santo Agostinho*. Curitiba, 2014.

CUNHA, M. *Perspectivas da vontade em Agostinho*. Campinas: unicamp, 2000.

REIS, E. *A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho*. Porto Alegre: PUCRS, 2010.

MARQUES, M. *O livre-arbítrio em Agostinho*. São Paulo: USP, 2012.

Sobre Sócrates, Platão e Aristóteles

ARISTÓTELES, *Física I-I*. Tradução. Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.

_____, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. ABRIL, São Paulo: 1984.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação calouste Gulbekian. Lisboa:1972.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará, Curitiba: 2002.

BENSON, H. E colaboradores. *Platão*, tradução: Vera Porto Carrero. Editora forense universitária, Rio de Janeiro, 1993, p. 9-11.

BRICKHOUSE, T, e SMITH, N. *Os paradoxos socráticos*. In: *Platão*, Hugh Benson e colaboradores, 1993, p. 408-431.

CASTELNÉRAC, B. *O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética*. In: dois pontos, vol.4, n.2, 2007, p.39-59.

DAVIDSON, D. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Tradução, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mexico, 1995, p. 61.

DESTRÉE, P. *Acrasia entre Aristóteles e Sócrates*. In: *Analytica*, vol. 8 n. 2, 2004, p.135-64

FEITOSA, Z. *A questão da Acrasia na filosofia de Platão*. In: *Prometeus*, ano. 10. n. 23, 2017, p.115-29.

IRWIN, T. *Plato's ethics*. Oxford University Press. London, 1995.p. 211-14.

LAURENTIIS, L. *Virtude e razão no pensamento socrático: uma análise dos diálogos da juventude*. In: *Opinião Filosófica*, v. 04, n.1, 2013, p. 208-23.

LOBO, A. *La Etica de Sócrates*. Traducción de Andrea Palet. Editorial andres bello, Barcelona, 1998.p. 15-32.

MARÍA, A. *El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles*. In: *nova nova tellis*, n. 26, vol.1, 2008, p. 115-150.

MACLNTYRE, A. *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Paidós: Buenos Aires, p.1991. 32-42

MILLER JR, F. *A alma platônica*. In: *Platão*. Hugh H. Benson (org.) e colaboradores, 1993, p. 432- 459.p. 32-42.

NAILS, D. *A vida de Platão de Atenas*. In: *Platão*, Hugh H. Benson (org.) e colaboradores, 1993, p 14-32.

PRICE, W. *Acrasia e Autocontrole*. In: *Aristóteles e a Ética a Nicômaco*. Richard Kraut (org.) Artemed: Porto Alegre, 2009, p. 217-235.

PRIOR, W. *O problema Socrático*. In: *Platão*. Hugh H. Benson (org.) e colaboradores, 1993, p. 54-71.

SILVA, J. *A tripartição da Alma na República de Platão*. São Paulo, 2011.p 36-41.

ROBINSON, R. *Sobre a akrasia em Aristóteles*. In: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. Marco Zingano (org.) Odysseus: São Paulo, 2010, p. 65-83.

ROSS, W. *ARISTÓTELES*. Traducción de Diego F. Pró. Editorial Charcas, versión digital: Buenos Aires 2013?

ROWE, C. *Interpretando Platão*. In: *Platão*. Hugh Benson e colaboradores 1993, p. 33- 53.

VIGO, A. *La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino*. In: *Signos Filosóficos*, vol. XV, n. 29, 2013, p. 9-37.