

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

Dissertação



Síntese sobre a inter-relação entre
***gratia et liberum arbitrium voluntatis* em Agostinho de Hipona**

Período antipelagiano

Marcos Vinícius Madruga Vaz

Pelotas, 2020

Marcos Vinícius Madruga Vaz

**Síntese sobre a inter-relação entre
gratia et liberum arbitrium voluntatis em Agostinho de Hipona
Período antipelagiano**

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

Orientador: Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos (UFPel)

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V393s Vaz, Marcos Vinícius Madruga

Síntese sobre a inter-relação entre "gratia et liberum arbitrium voluntatis" em Agostinho de Hipona : período antipelagiano / Marcos Vinícius Madruga Vaz ; Manoel Luis Cardoso Vasconcellos, orientador. — Pelotas, 2020.

135 f.

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

1. Graça. 2. Pecado. 3. Vontade. 4. Livre-arbítrio. 5. Liberdade. I. Vasconcellos, Manoel Luis Cardoso, orient. II. Título.

CDD : 100

Marcos Vinícius Madruga Vaz

**Síntese sobre a inter-relação entre
gratia et liberum arbitrium voluntatis em Agostinho de Hipona**

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

Data da Defesa: 03 de novembro de 2020.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (Orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Joel Gracioso

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Por incontáveis razões dedico este trabalho para o louvor, honra e glória do Criador. Ofereço-o como singela expressão de amor, respeito e gratidão à minha amada esposa Raquel Silvana Neitzke.

Agradecimentos

À Prof^a. Dra. Raquel Silviana Neitzke. Seu apoio, incentivo e dedicação foram determinantes para a conclusão deste trabalho. Não há como mensurar a minha gratidão a Deus por você existir em cada instante da minha vida. É um privilégio conviver, compartilhar sonhos e poder trabalhar ao seu lado pela causa do Evangelho.

Ao Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos. Amigo, mestre, orientador. Seu apoio, paciência e solicitude jamais serão esquecidos. Agradeço por me acompanhar em mais este itinerário agostiniano.

Ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da UFPel. Ao Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling, Prof. Dr. Pedro Gilberto Leite Júnior e aos integrantes do Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval da UFPel. Ao Prof. Dr. Enir Cignolini (Filosofia/UCPel).

Aos meus amados pais, Sergio (*in memoriam*) e Daura.

Aos meus amados filhos, Yuri e Davi.

Aos meus amigos e conselheiros do meu coração: Carlos e Rute Paiva.

Aos meus sogros, Sílvia e Loiva. Ao meu cunhado, Gelson.

Aos distintos amigos e companheiros de missão: Cléber Daniel Walter Chaves, Edmilson Machado Fernandes, Manoel José da Silva Rodrigues, Marcus Paulo Spohr, Samuel Wall e Vagner Mandruzato.

Aos Pastores, líderes e amigos: Adriano Oliveira da Silva, Aramis C. De Barros, Arthur Vinicius Gottlieb Lupion, Eder da Silva Ribeiro, Eneias Clarindo, Fabrício Costa Ávila, Flavio Junior Santos da Cunha, Giovanio Marcos Viana, Hilton Roiz Loiola Adolfo, Isaac Macedo Dos Santos, Jader Barbosa de Queiroz, Janilton Michei Carvalho dos Santos, Jean Marques Regina, Joel Miranda Silveira, José Aparecido Alves, Marlos Santana, Naldo Rogério Ferreira de Oliveira, Osorio Waldemar Avila da Silveira, Oziel Ferreira Alves, Paulo Renato Crizel Pinheiro, Paulo Tadeu Leandro Pessoa, Rodrigo Barbosa Soucedo, Rodrigo da Costa e Silva, Rodrigo Vidal Dutra, Roy Diniz Marques, Sedenei Daniel Mattos Fonseca, Sergio Batista Guimarães Vaz, Sidnei Araújo Rodrigues, Thiago Rafael Vieira, Tiago Chanan Simon.

Ao Criador, meu Deus e Pai, pelo privilégio de viver por intermédio da inefável graça de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

Aleluia, gratidão!

***“Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus único,
honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém!”***
(I Timóteo 1.17, ARA)

Resumo

VAZ, Marcos Vinícius Madruga. **Síntese sobre a inter-relação entre *gratia et liberum arbitrium voluntatis* em Agostinho de Hipona**. Orientador: Manoel Luis Cardoso Vasconcellos. 2020. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

O presente estudo tem por objetivo analisar o desenvolvimento do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430) sobre a inter-relação conceitual em torno da graça divina e o livre-arbítrio da vontade. Por meio de três específicos escritos do período antipelagiano, buscar-se-á destacar a perspectiva filosófica agostiniana sobre a operação da graça com vistas à liberdade do arbítrio da vontade. Para alcançar o objetivo desta investigação, será apresentada uma síntese sobre a história do pecado original na tradição latina, seu delineamento conceitual e o impacto teórico desta doutrina na filosofia moral agostiniana. Em uma segunda etapa, ocorrerá uma aproximação com o tema da graça ao ser analisado os efeitos do pecado no arbítrio da vontade. Nesse aspecto, serão analisados os problemas morais relacionados à perversão da vontade. Em seguida, observando as linhas gerais da doutrina agostiniana sobre a graça, serão elencados distintos aspectos da operação divina na esfera volitiva do ser humano e como se desenvolve o processo da liberdade do arbítrio da vontade. Agostinho acredita que se a eficaz ação da graça encontrar a plena disposição da vontade resultará na verdadeira liberdade do ser humano. Logo, a suma desse trabalho apontará as razões que justificam a defesa agostiniana de que o agente moral somente poderá desfrutar do privilégio da liberdade, se a sua vontade operar em cooperação com o auxílio da graça.

Palavras-chave: Graça. Pecado. Vontade. Livre-arbítrio. Liberdade.

Abstract

VAZ, Marcos Vinícius Madruga. **Synthesis of the interrelationship between *gratia et liberum arbitrium voluntatis* in Augustine of Hippo**. Advisor: Manoel Luis Cardoso Vasconcellos. 2020. 135 p. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Graduate Program in Philosophy, Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2020.

The present study aims to analyze the development of the thought of Augustine of Hippo (354-430) on the conceptual interrelationship around divine grace and the free will of the will. Through three specific writings from the anti-Pelagian period, we will seek to highlight the Augustinian philosophical perspective on the operation of grace with a view to freedom from the will of the will. To achieve the objective of this investigation, a synthesis on the history of original sin in the Latin tradition, its conceptual design and the theoretical impact of this doctrine on Augustinian moral philosophy will be presented. In a second step, there will be an approach to the theme of grace when analyzing the effects of sin on the will of the will. In this aspect, the moral problems related to the perversion of the will will be analyzed. Then, observing the general lines of the Augustinian doctrine on grace, different aspects of divine operation will be listed in the volitional sphere of the human being and how the process of freedom of the agency of the will develops. Augustine believes that if the effective action of grace finds the full disposition of the will, it will result in the true freedom of the human being. Therefore, the sum of this work will point out the reasons that justify the Augustinian defense that the moral agent can only enjoy the privilege of freedom, if his will works in cooperation with the help of grace.

Keywords: Grace. Sin. Will. Free will. Freedom.

Lista de abreviaturas

<i>conf.</i>	<i>Confessiones</i> (Confissões)
<i>gr. et lib. arb.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio</i> (A graça e o livre-arbítrio)
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i> (O livre-arbítrio)
<i>nat. et. gr.</i>	<i>De natura et gratia</i> (A natureza e a graça)
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i> (Retratações)
<i>Simpl.</i>	<i>Ad Simplicianum</i> (A Simpliciano)
<i>spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i> (O espírito e a letra)

Sumário

Introdução	11
1 Capítulo I – Prolegômenos sobre o conceito de <i>peccatum</i> na tradição latina	17
1.1 O legado latino sobre a noção de <i>peccatum</i>	17
1.2 Agostinho e seu pensamento sobre o <i>peccatum</i> : primeiras obras filosóficas .	20
1.3 <i>Ad Simplicianum: Originalis peccati poena</i>	35
1.4 <i>Ad Simplicianum: massa sint peccatorum</i>	45
2 Capítulo II – Sobre o <i>motus</i> da perversão da vontade em Agostinho	50
2.1 Gênese do conceito latino sobre <i>voluntas</i>	51
2.2 Fundamento teórico sobre a perversão da <i>voluntas</i> no <i>De libero arbitrio</i>	56
2.3 O <i>defectus</i> no movimento da <i>voluntas</i>	64
3 Capítulo III – Período antipelagiano: Sobre a inter-relação entre <i>gratia</i> et <i>liberum arbitrium voluntatis</i>	71
3.1 <i>De spiritu et littera</i> : Graça que justifica	73
3.2 <i>De natura et gratia</i> : Graça que restaura	84
3.3 <i>De gratia et libero arbitrio</i> : Graça que coopera	95
Considerações Finais	119
Referências	129

Introdução

O presente trabalho visa fomentar a pesquisa filosófica a partir do pensamento de Agostinho de Hipona¹ sobre a inter-relação entre a multiplicidade da ideia da graça divina e o livre-arbítrio da vontade. Para tanto, inicialmente buscar-se-á reconstruir o ideário agostiniano em torno do conceito de pecado original a fim de identificar os problemas morais derivados deste evento. De maneira específica ao tema geral, almeja-se entender os processos que afetam a liberdade do arbítrio da vontade e a consequente solução agostiniana.

O campo desta investigação está delimitado em torno dos problemas que prejudicam o pleno exercício do arbítrio da vontade, uma vez encontrando-se desordenado, cindido e enfraquecido. Será proposto específico exame sobre a razão da questão que engloba a possibilidade do agente cognoscente que quer agir bem, e que seja capaz de julgar e deliberar com retidão, mas que na prática demonstra incontinência na sua conduta ao exercer a escolha da sua ação de modo vil.

A partir do fato de que há casos em que a paixão desordenada, os desejos desregrados e a concupiscência moral exercem determinante influência na esfera racional do agente, a pesquisa buscará analisar os motivos que levam o arbítrio da vontade a escolher contra a razão da lei divina. Com o resultado da primeira etapa dessa reflexão, perceber-se-á que o agente ao não conseguir efetuar o bem que quer,

¹ De acordo com Trapè (2017, p. 21) “Agostinho chama a si mesmo de africano. E o faz referindo-se a Apuleio (“qui nobis Afris Afer est notior”; *Ep.* 138,19), a Ponticiano (“civis noster, in quantum Afer”; *Confessiones* 8,6,14), a Máximo de Madaura (“homo Afer scribens Afris, cum simus utrique in Africa constituti [...]”; *Epistulae* 17,2)”. De acordo com Stump e Meconi (2016, p. 21, 26), Agostinho “[...] escreveu muito sobre a natureza da vontade, mas suas opiniões sobre o livre-arbítrio são também parte integrante de sua posição sobre a relação entre fé e razão, sua opinião sobre as virtudes e os vícios, sua tentativa de refutar o maniqueísmo, donatismo e pelagianismo, e muitas outras questões”. McDermott (1929 *apud* McGINN, 2013) comenta que “[...] o grande medievalista Bernard McGinn faz a seguinte afirmação a respeito de Agostinho”, em *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*, New York: Crossroad, 1999, p. 66: “[...] o filósofo Alfred North Whitehead certa vez descreveu a história da filosofia ocidental como uma série de notas de rodapé a Platão. Não seria um exagero menos verdadeiro dizer que a história da teologia cristã é uma série de todas de rodapé a Agostinho. Ele escreveu sobre todos os aspectos da fé cristã, e o fez com tamanha originalidade e perícia, que merece ser colocado entre os mais influentes de todos os doutores da igreja”.

demonstra que a ausência da liberdade na ação inevitavelmente o condiciona a estar em constante conflito contra o querer da vontade boa.

Esse perene problema da ação humana, recebe através do pensamento de Agostinho um seminal campo de reflexão. Ainda que não tenha sido um profundo conhecedor da filosofia grega clássica – muito embora tenha lido e compreendido por si mesmo na altura dos seus vinte anos, a tradução latina de *Categoriae*, obra que descreve as dez categorias de Aristóteles (*conf.*, IV, 16, 28) –, existem elementos que propiciam a compreensão de que Agostinho concebe a síntese de sua análise sobre a vontade (*voluntas*), em certa medida, em estreita relação com o escopo filosófico estóico. Contudo, notar-se-á que a grande quantidade de registros do primeiro período filosófico demonstra que o âmago da reflexão de Agostinho é eminentemente derivado a partir da sua experiência pessoal em torno dos problemas originados pela ausência da liberdade da vontade. Ao delinear os conceitos sobre a formulação clássica da vontade em Agostinho, ter-se-á como objetivo principal apresentar a solução que este concebeu frente os problemas que afetam a ordem natural da vontade e seu movimento na estrutura racional do agente.

Almeja-se elaborar esta reflexão de cunho filosófico a partir da síntese histórica proposta por Agostinho como solução teórica perante o paradoxo da vontade, elencado no capítulo XI, § 22, do primeiro livro do diálogo *De libero arbitrio*; que pode ser considerado o preâmbulo sobre a ‘vontade cindida’ expressa no livro VIII das *Confessiones*². Como é possível a vontade, que uma vez pervertida pelo pecado encontre-se em desordem, cindida e enfraquecida – que em parte quer e em outra parte não quer –, pode conseguir efetivar a sua própria escolha racional de forma a agir de acordo com o bem que quer?

Após vivenciar a experiência do *otium philosophandi*, o primeiro labor intelectual de Agostinho sobre o tema e os problemas que cercam a vontade humana, a profícua análise sobre a *voluntas* ocorre concretamente na obra *lib. arb.* Nesse diálogo, que fora elaborado por cerca de oito anos³, Agostinho destaca a tese de que um homem para de fato agir livremente, deve subordinar a sua liberdade de decisão a autoridade revelada na lei eterna. Apresenta sutilmente no primeiro livro do *lib. arb.* o conceito

² A síntese desse paradoxo é apresentada por Agostinho em *conf.*, VIII, 9, 21.

³ De acordo com Teske (2018, pp. 609-610), “Agostinho começou o diálogo *De libero arbitrio* em Roma, entre o outono de 387 e outono de 388, quando retornou à África. Nessa época da estadia em Roma, ele havia concluído no máximo o livro I. Os dois seguintes foram escritos em Hipona, depois de sua ordenação sacerdotal em 391, mais provavelmente por volta de 395, data em que enviou uma cópia da obra concluída a Paulino de Nola (*Ep.* XXXI,7)”.

socrático exposto no diálogo platônico do Protágoras⁴, ao considerar que o conhecimento é o elemento fundamental para o agente deliberar e agir bem, isto é, agir de acordo com a virtude (*areté*). Porém, ao passar dos tempos, as suas experiências de vida o conduziram a modificar a própria perspectiva do problema e sua consequente solução.

Embora Agostinho não seja o primeiro teórico a propor a *creatio ex nihilo*, a tradição patrística latina demonstra que a sua profunda investigação sobre o tema através dos três Comentários ao Gênesis⁵ produziu o fundamento filosófico que legou ao pensamento ocidental as categorias metafísicas da criação. Sua percepção demonstra que a criação do *cosmos* e de tudo o que neste complexo sistema está visível e compreensível ao entendimento humano – como tudo o que está encoberto e além da capacidade intelectual do ente criado –, incluindo até mesmo a criação da natureza humana, ocorrera tão somente por causa da voluntária expressão do ato divino. A partir da soberana vontade criadora de um Deus que é Todo-poderoso, advoga Agostinho a noção de que não existindo matéria preexistente ao ato criador, absolutamente tudo fora criado *ex nihilo* por intermédio do Verbo divino. Nessa perspectiva, o ser criado, sendo parte da obra divina, carrega em sua natureza um princípio de necessidade.

Agostinho considera que está impresso na razão evidências de que a criatura depende *in toto* do seu Criador. A antropologia agostiniana implica a existência de um Criador autossuficiente e de uma criatura carente, limitada e dependente.

Esse criacionismo *ex nihilo*, implica condicionalmente que o ser humano está totalmente dependente de um ato da vontade do Criador para viver a potência da sua existência: a liberdade da vontade. Ainda que Agostinho proponha inicialmente uma via racional como solução dos problemas que afetam o livre exercício da vontade, expõe com coerência em significativas partes das suas obras posteriores ao *lib. arb.*, que o ser humano tem necessidade do auxílio divino até para efetivar o bem que quer. Neste

⁴ Diante da questão proposta à Protágoras: "[...] 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?" (352c), a resposta de Sócrates é contundente: "Toda ação errada por falta de conhecimento, bem como o sabeis, decorre da ignorância, de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância" (357e). Cf. PLATÃO. In: Diálogos; v. III-IV – Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1980. p. 49-123.

⁵ A Paulus Editora publicou em 2005, na Coleção Patrística nº 21, o "Comentário literal ao Gênesis" (De Genesi ad Litteram) escrito em 401, "Sobre o Gênesis, contra os maniques" (De Genesi contra Manichaeos) de 388 e o "Comentário literal ao Gênesis, inacabado" (De Genesi ad Litteram imperfectus), de 393.

contexto, demonstrar-se-á a compreensão agostiniana sobre a questão da criação do homem e sua conexão com a solução do perene problema que envolve o pecado original e o arbítrio da vontade.

Sua reflexão é elaborada a fim de torná-la acessível a qualquer ser humano; ou seja, torna-a universal. Se no Sócrates platônico o homem que age mal, o faz somente por ignorância – resultando que somente o sábio pode agir bem, dominar-se e escolher de acordo com o melhor juízo –, Agostinho propõe uma ruptura com o pensamento grego que será determinante para a formação da consciência moral no Ocidente. Para Agostinho, o ser humano que escolhe agir mal o faz não porque lhe falta algum tipo de conhecimento; mas simplesmente porque assim o quer. Nesse eixo do pensamento agostiniano, cada ser humano é o autor de sua própria má ação. A possibilidade até mesmo desta má ação, somente ocorre em razão do livre-arbítrio da vontade.

No que se pode considerar como o conjunto dos escritos do primeiro Agostinho, é possível perceber que não há elementos ou algum agente externo ao indivíduo que necessariamente o condicione a agir contra a virtude em seu juízo. Se agir mal, age porque escolheu e quer. Em cada ser humano, segundo Agostinho, não há nada mais próprio em si mesmo do que a vontade. E agir mal significa ceder à má vontade, em detrimento da boa vontade. No diálogo *lib. arb.* fica latente o fato de que a responsabilidade moral do agente está exclusivamente circunscrita aos domínios da sua própria vontade.

E se no *lib. arb* Agostinho apresenta uma construção conceitual sobre a vontade ainda sob os fragmentos do racionalismo socrático, demonstrando que a vontade está bipartida entre vontade boa e vontade má, nas *Confessiones* (*conf.*) expande a reflexão em torno deste problema através do paradoxo da vontade cindida. Embora este aspecto da vontade não seja objeto desta investigação, notar-se-á nas *conf.* que Agostinho denuncia a incapacidade da mente em fornecer meios eficazes a fim de converter o querer à boa vontade; tanto quanto não tem suficiente poder para afastar a vontade dos hábitos viciosos que inclinam a vontade má a querer e decidir contra o justo juízo da razão.

Embora antes das *conf.* já seja possível inferir um sonoro clamor da vontade pelo favor divino, Agostinho demonstra principalmente no período intelectual considerado pelos estudiosos como o da maturidade, que somente por intermédio da eficaz atuação da graça que a alma poderá agir em justíssima ordem com a vontade do seu Criador. A graça habilita o homem a poder ser realmente livre para querer e poder

agir conforme a vontade boa. Entende que a operação da graça ocorre em todos os aspectos existenciais do ser criado, como produz na esfera racional do ente a revelação do conhecimento por intermédio do divino Verbo; identificado por Agostinho como a Verdadeira Sabedoria. Sendo esta a perspectiva que será abordada com ênfase na presente investigação, notar-se-á que a ideia central do conceito agostiniano sobre a liberdade do arbítrio da vontade – notoriamente concebido na obra *De gratia et libero arbitrio* –, demonstra que é a determinação divina, através da operação da graça, que habilita o homem a efetuar o resultado da sua vontade boa. O que para Agostinho é comparável ao exercício da plena liberdade da vontade.

A ação da graça no âmbito ético no indivíduo desencadeia uma espécie de processo regenerador na ordem volitiva da criatura. A vontade humana por intermédio da graça passa a ordenar todas as coisas de acordo com o princípio da *ordo rerum* – tema caríssimo para Agostinho –, permitindo que o ente possa triunfar contra os vícios do pecado que enfraquecem a capacidade da livre ação da vontade boa. Agostinho tem uma visão antropológica concebida sob a noção de que a alma humana está radicalmente corrompida pelo pecado original, o que a torna incapaz de por si mesma realizar as ações de acordo com o bem que sabe que deve querer. A fim de efetivar as ações boas, verdadeiras e justas, o ser humano jamais poderá dispensar o auxílio da graça de Deus.

Como esta investigação visa extrair de forma concisa elementos conceituais de três obras específicas do período antipelagiano⁶, que de maneira geral tratam sobre os problemas que afetam a liberdade da ação humana em razão da atuação da vontade má – sinônimo de perversão pelo pecado –, almeja-se obter resultados que elaborem o modelo filosófico adotado como solução desta perene questão. Através de um conjunto específico de obras da maturidade intelectual de Agostinho, apresentar-se-á a síntese de uma concepção das virtudes fundamentada na perspectiva da graça divina.

Como conclusão, acredita-se que para responder ao presente problema filosófico apresentado na perspectiva agostiniana, a investigação deverá ser orientada a partir do exercício racional empregado pelo *doctor gratiae*; modelo este que fundamentalmente fora elaborado sob a perspectiva do ‘filosofar na fé’. Serão utilizadas no decurso do trabalho obras específicas de Agostinho que concentram relevantes movimentos sobre o tema geral a ser abordado. Elencar-se-á, ainda, uma significativa

⁶ *De spiritu et littera*, *De natura et gratia* e *De gratia et libero arbitrio*.

porção de registros filosóficos extraídos de profícuos trabalhos concebidos por renomados pesquisadores; que seguramente prestarão suporte na interpretação do pensamento agostiniano no campo da ação virtuosa, ordenada e livre. Demonstrar-se-á que é possível compreender a conexão lógica do sistema de pensamento agostiniano sobre o auxílio divino, ao ser levado em conta a matriz teórica na qual elabora a sua estrutura conceitual sobre a inter-relação entre graça e o arbítrio da vontade. São objetivos específicos deste trabalho dissertativo: i) verificar sinteticamente o conteúdo das fontes que influenciaram a formação do pensamento agostiniano sobre o tema do pecado, da vontade e da graça divina; ii) identificar os problemas filosóficos em torno da incapacidade da ação livre em razão da perversão da vontade pelo pecado; iii) entender como a mecânica do pecado afeta a orientação da vontade no exercício de poder escolher e efetivar o bem que quer; iv) avaliar a estrutura argumentativa que Agostinho emprega para fundamentar o desenvolvimento da operação da graça com vistas a habilitar a vontade humana para o cumprimento do preceito da lei divina; v) analisar o impacto do ideário agostiniano sobre a ideia da graça e do livre-arbítrio na história do pensamento ocidental.

Acredita-se que a proposta dessa investigação justifica-se pela robusta argumentação que Agostinho emprega para advogar a ideia da inter-relação entre a graça e o arbítrio da vontade. Em Agostinho, encontramos uma veemente defesa do auxílio da graça para a efetiva liberdade do arbítrio da vontade. Seus argumentos são concebidos no sentido de demonstrar que é a graça divina que justifica, restaura e coopera para o pleno exercício volutivo do ser humano. É a graça, no entendimento agostiniano, que decisivamente ajuda o ente a agir em direção ao sentido do bem, da verdade e justiça; elementos balizadores do seu pensamento ético.

Buscar-se-á ainda evidenciar que tal ordenação da vontade pela graça dá-se de forma gradual: o agente experimenta a plena liberdade da vontade para escolher não pecar, quanto mais se submete à pedagogia da graça divina. Além da leitura crítica a partir de específicas obras de Agostinho, haverá a verificação de literatura filosófica especializada e a análise de estudos elaborados por pesquisadores do pensamento agostiniano. Aos interessados no desenvolvimento dos estudos agostinianos e da filosofia medieval, acredita-se que este labor investigativo poderá prestar a sua contribuição em nível introdutório.

Capítulo I

Prolegômenos sobre o conceito de *peccatum* na tradição latina

O conjunto teórico sobre a ideia de um primevo pecado, na tradição patrística fundamentalmente deriva-se do arcabouço teológico paulino. Especificamente nos registros epistolares de Romanos¹, I Coríntios² e Efésios³. Essas referências estão diretamente correlacionadas com o evento edênico descrito no livro de Gênesis⁴. As respectivas narrativas sacras, cuja ênfase discursiva está na revelação da desobediência de Adão à expressa ordem do Criador, expõem os princípios fundamentais que assentaram o desenvolvimento de múltiplas teorias no campo da filosofia moral ocidental. Embora a expressão pecado original (*peccatum originale*) não seja explicitamente citada nas Escrituras Sagradas, tanto na versão hebraica como na grega, a referência comumente aceita está relacionada com o texto do terceiro capítulo do livro de Gênesis. A partir dessa estrutura conceitual, inúmeras conjecturas foram empregadas a fim de interpretar as consequências da transgressão dos primeiros pais da raça humana.

1.1 O legado latino sobre a noção de *peccatum*

As fontes preliminares sobre o conceito latino para o pecado original apontam para os Pais da Igreja do II século. Verifica-se na história desta doutrina que a constituição dogmática desse conceito fora elaborada através dos apologistas latinos; tradição do pensamento cristão que exercera profunda influência no ideário agostiniano. O conjunto doutrinal deste específico período fundamenta a importância

¹ Cf. Romanos 5.12

² Cf. I Coríntios 15.21,22

³ Cf. Efésios 2.1-3

⁴ Cf. Gênesis 2.16-17 e 3.1-19

deste tema para a história do pensamento ocidental. A própria noção de *peccatum originale* como até os dias atuais é compreendida no campo da ortodoxia filosófico-teológica, deriva essencialmente do cristianismo latino de tradição norte-africana⁵.

Contudo, há um específico período na transição para o terceiro século que acentua novas percepções sobre as consequências do primeiro pecado. Esse movimento intelectual salienta a diferença doutrinária entre a corrente teológica oriental e a ocidental. Ao delimitar-se o campo de investigação deste tema dentro do escopo da tradição latina, formulada em especial no norte da África, ver-se-á que há noções rudimentares que antecipam em muitos cenários o constructo intelectual de Agostinho de Hipona no quarto século. Tal atividade peculiar aos norte-africanos tem na figura do apologista Tertuliano⁶ seu ícone dominante; destacando-se nesse período as obras tertulianas *De testimonio animae*⁷, *Adversus Marcionem*⁸ e *De anima*⁹.

Quaestes (1968, p. 546) considera a grande importância¹⁰ deste cartaginês diante da originalidade do seu pensamento teológico e sua robusta habilidade intelectual no campo filosófico. Em Tertuliano se funde a fé cristã, a compreensão do pensamento grego, da lei romana, das letras latinas e gregas com o vigor peculiar ao temperamento africano: “retórica inflamada e sátira cortante” (QUAESTES, 1968, p. 546-547). A partir do registro em *De anima*, 41, Altaner (1956, p. 161) apresenta a noção de que Tertuliano considera o pecado original dos primeiros pais como “*vitium originis*”. Através da transmissão adâmica “a veia da luxúria entrou na natureza humana”¹¹; que pelo trabalho do diabo tornou-se um “*naturale quodammodo*”. Kelly (1994, p. 131) demonstra o cerne do pensamento de Tertuliano ao considerar que a transgressão de Adão¹² tencionou a humanidade para o campo das consequências do

⁵ Quasten (1968, p. 543), afirma que “[...] los comienzos de la iglesia de Africa fueron relativamente tardíos; sin embargo, su contribución a la literatura y a la teología cristianas de la antigüedad es mucho mayor que la de Roma. Dio as Occidente cristiano el pensador más original del período anteneceno, Tertuliano, además del obispo mártir Cipriano y de los teólogos seculares Arnobio Y Lactancio”.

⁶ Manzanares (1995, p. 198-201) relata que “Quinto Septimio Florencio Tertuliano nació en Cartago hacia el 155 de padre centurión. Abogado en Roma, se convirtió hacia el 193, estableciéndose en Cartago. Jerónimo afirma que fue ordenado sacerdote, pero lo cierto es que tal dato no se desprende de sus obras. En torno al 207 adoptó una postura favorable al montañismo, llegando a ser jefe de un grupo extremo dentro de este movimiento al que se denominó como tertulianistas y que llegó hasta la época de Agustín de Hipona. Murió con posterioridad al 220”.

⁷ Cf. O Testemunho da Alma, III, 2.

⁸ Cf. Contra Marcião, V, ix, 5.

⁹ Cf. Sobre a Alma, 40 e 41.

¹⁰ Quaestes (1968, p. 546-547) ainda afirma que “com exceção de Santo Agostinho, Tertuliano é o mais importante e mais original dos autores eclesiásticos latinos”.

¹¹ Magnavacca (2005, p. 510) demonstra que “en las elaboraciones patrístico medievales del tema, se ha insistido en la distinción entre pecado como acto y vitium como hábito”.

¹² Cf. C. Mar. 1.22; de carn. Chr. 16.

pecado. “Nós carregamos a imagem do terreno”, destaca na obra *De res. carn.*, 49¹³. Tertuliano antecipa a visão agostiniana de que Adão passou aos seus descendentes a inclinação para a adesão ao pecado. Através dessa transmissão hereditária, instalou-se uma espécie de “elemento irracional”¹⁴ na alma humana (KELLY, 1994, p. 132).

Por fim, em todos os casos de irritação, desprezo e repugnância, você pronuncia o nome de Satanás. Ele é quem chamamos o anjo do mal, o autor de todos os erros, o corruptor de todo o mundo, por meio do qual o homem foi enganado no início para que ele transgredisse o mandamento de Deus. Por conta de quem o homem transgressor foi entregue à morte; e a raça humana inteira, que foi infectado por sua semente, foi feito o transmissor da condenação (*De testimonio animae*, 3, 2).¹⁵

Nesse sentido, e ainda de maneira superficial, o tema do *peccatum originale* pode ser delineado como a desobediência de Adão, que mesmo tendo privilegiada condição racional, infringiu a expressa ordem do Criador. Ao transgredir a divina ordem, o primeiro casal foi separado do *Summum bonum*¹⁶; seu fim existencial¹⁷. Esses pais da raça humana na perspectiva criacionista, ao infringirem os limites previamente estabelecidos pelo Criador, submeteram o pleno conjunto da humanidade às mais terríveis consequências: desordem moral, fraqueza da vontade e perda da livre determinação. Nota-se dessa forma que a exposição inicial sobre o conceito de *peccatum originale*, seu delineamento dogmático no contexto da religião cristã e o

¹³ Kelli (1994, p. 131) diz que “Tertuliano crê firmemente no livre-arbítrio; opondo-se a Marcião e Hermógenes, ele defende sua existência, sem parar de repetir (*C. Marc. 2.9s*: cf. *de exhort. cast.* 2) que o homem é responsável por seus atos. No entanto, o livre-arbítrio não é a única fonte de nossa maldade; deve-se levar em consideração a tendência ao pecado em que a humanidade foi envolvida pela transgressão de Adão”.

¹⁴ Cf. *De an.* 16: “*irrationale autem... coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis*”.

¹⁵ Cf. Phil Vaz. “Pais da Igreja e o Pecado Original”. Disponível em <<http://apologistascatolicos.com.br/index.php/patristica/estudos-patristicos/809-pais-da-igreja-e-o-pecado-original>>. Acesso em: 10 ago. 2020. Texto base da tradução latina para o inglês: In expressing vexation, contempt, or abhorrence, you have Satan constantly upon your lips; the very same we hold to be the angel of evil, the source of error, the corrupter of the whole world, by whom in the beginning man was entrapped into breaking the commandment of God. And (the man) being given over to death on account of his sin, the entire human race, tainted in their descent from him, were made a channel for transmitting his condemnation. Disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/0309.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2020. Fragmento do texto latino: “Satanam denique in omni vexatione et aspernatione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit”. Disponível em: <https://la.wikisource.org/wiki/De_testimonio_animae>. Acesso em: 10 ago. 2020.

¹⁶ Cf. *lib. arb.*, III, xx, 55.

¹⁷ A partir desta estrutura, é possível compreender a ideia de Agostinho quando Gracioso (2014) comenta que este utiliza uma “linguagem metafórica” para apresentar “o homem como um ser em busca da beatitude, da vida feliz, enfim, de Deus, a única e verdadeira felicidade”.

impacto histórico dessa ideia no pensamento ocidental, inevitavelmente terá de percorrer o panorama teórico de Agostinho.

1.2 Agostinho e seu pensamento sobre o *peccatum*: primeiras obras filosóficas

No ano de 397, onze anos distantes do evento paradigmático no jardim de Milão¹⁸, o sucessor de Valério na sede de Hipona manifesta no preâmbulo de suas Confissões uma de suas mais complexas sentenças sobre o estado da natureza humana: “o homem, fragmentozinho da criação, publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado”¹⁹ (*conf.* I,1). Essa tríplice perspectiva antropológica, sintetiza a importância que a noção sobre o *peccatum originale* terá na reflexão de Agostinho; noção esta que estará presente em seu pensamento até os últimos escritos da maturidade.

A conjectura filosófica sobre o tema do pecado (*peccatum*) em Agostinho, pode inicialmente ser descrita na perspectiva de um fenômeno que ocorre na esfera do intelecto, delimitada ao âmbito da vontade, e que opera uma espécie de desordem no ente; desviando-o da sua razão existencial, principal propósito do seu amor²⁰: a busca do seu Criador²¹. Wetzel (2018, p. 755) diz que “em relação a mais ampla concepção agostiniana do mal²² (*malum*), o pecado é, ao mesmo tempo, mais específico e mais básico”. O mal na ótica agostiniana sempre é percebido como a subversão ou a corrupção da ordem na criação²³.

¹⁸ Ano 386. Crise de pranto no jardim milanês. Agostinho discerniu um comando divino ao ouvir – “*Tolle lege*” – repetidas vezes na cantiga.

¹⁹ “homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui” (AUGUSTINI, S. Aurelii. *Confessionum*, I, 1. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2020. Ainda com base em *conf.* (VIII, 5,10), Gracioso (2014) comenta que Agostinho “vê o homem, após o pecado de Adão, como um ser mortal, pecador e debilitado. Nessa condição, a criatura humana anseia por Deus e quer unir-se a ele, pois só nele encontrará repouso. Contudo, ao mesmo tempo, experimenta o jugo do pecado, suas fraquezas, limitações e a concupiscência, essa inclinação para o mal”.

²⁰ Cf. *De Ordine*, 20, 52. Wetzel (2018, p. 755) diz que “se até esse momento tinha buscado o criador do mal, ele então passou a se perguntar o que moveria seres feitos para amar a Deus a amar, em lugar dele, bens perecíveis”. Burns (2018, p. 463) demonstra que “de maneira semelhante, a operação contínua do Espírito Santo move anjos e humanos a amar a Deus como o maior bem de toda a criação”.

²¹ Cf. *De Beata vita*, 18.

²² Para Wetzel (2018, p. 755), em Agostinho “o mal define-se como a subversão ou a corrupção da ordem original da criação; inclui, portanto, males que são uma parte involuntária da experiência humana, como a morte e a doença”.

²³ Na seção 2.3 deste capítulo, será apresentado o conceito em que Agostinho concebe a ideia de “desordem” como mal, em consequência do pecado. Cf. *Simpl.* 1, 2, 8; *De ordine* 20, 52.

No período inicial do seu labor intelectual²⁴, a temática dos escritos demonstra que Agostinho possui um claro objetivo filosófico; formulado através das obras²⁵ *Contra academicos* (386), *De beata vita* (386), *De ordine* (386), *Soliloquiorum* (387), *De immortalitate animae* (387), *De dialectica* (387), *De quantitate animae* (387-388), *De libero arbitrio* (388-395), *De musica* (387-391), *De magistro* (389). Através desse específico elenco, é possível localizar as bases teóricas iniciais que Agostinho utilizou para elaborar os conceitos que forjaram as suas subseqüentes proposições em torno dos problemas derivados do *peccatum originale*.

Percebe-se através do conjunto das obras filosóficas, que Agostinho busca demonstrar em sua reflexão ter encontrado seguro refúgio contra as mais fortes tempestades da vida interior. Através de um processo dialético, experimenta uma espécie de peregrinação interior exclusivamente dirigida pela razão. Nesse movimento filosófico preliminar sobre a questão do pecado, a partir do *De beata vita*, demonstra entender que a impureza do pecado se verifica na alma a partir de distúrbios mentais, que desencadeiam vícios ou erros²⁶.

No *De ordine* aponta que o pecado é a causa do extravio dos homens²⁷. Em *De quantitate animae*, o autor considera que o pecado altera a capacidade racional ao induzir a alma na preferência do inferior em detrimento ao naturalmente superior²⁸. Discerne que o pecado arranca a alma²⁹ da fonte da verdadeira vida, afastando-a do seu Criador. Essa mortal penalidade em razão da gravidade do pecado original “permanecerá, permanecendo o pecado³⁰”. No primeiro livro do *De libero arbitrio*, o autor salienta que o pecado procede das almas que Deus criou³¹; ideia que leva Evódio a equivocadamente inferir que todas as formas de pecado são evidentemente originadas pelos desejos desenfreados³²; ou seja, que qualquer espécie de má ação

²⁴ No ano 380, aos 26 anos, Agostinho escreve *De Pulchro et Apto*, obra esta não conservada; conhecida apenas por breves registros em escritos posteriores.

²⁵ Os escritos no período do Cassiciaco são "Contra os acadêmicos" (três livros), "A vida feliz" (livro único), "A ordem" (dois livros), "Solilóquios" (dois livros); em Milão são "A imortalidade da alma" (livro único) e "A Dialética" (é importante observar que esta obra não consta na edição crítica do *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 57); em Roma são "A grandeza da alma" (livro único) e "O livre-arbítrio" (o primeiro livro foi escrito em Roma, o segundo e o terceiro no norte da África); em Tagaste, "A música" e "O mestre" (livro único).

²⁶ Cf. *De beata vita*, 18.

²⁷ Cf. *De Ordine*, I, 2, 4.

²⁸ Cf. *De quantitate animae*, 78.

²⁹ Cf. *De quantitate animae*, 80.

³⁰ Cf. *De quantitate animae*, 81.

³¹ Cf. *lib. arb.*, I, 2, 4.

³² Cf. *lib. arb.*, I, 3, 8.

ocorre em resposta ao efeito dominante da paixão. Entendimento que Agostinho rechaça por negar que a paixão constitua o fundo de malícia de todo pecado³³.

Na perspectiva agostiniana não há outro fenômeno na mente que a torne escrava da paixão a “não ser a própria vontade e o livre-arbítrio³⁴”. Sua compreensão é a de que todas as formas de manifestação do pecado, operadas por intermédio das más ações, são primariamente concebidas a partir da volição³⁵; movimento de escolher o que se quer seguir e realizar. Nesse sentido, o pecado altera o curso livre da vontade, que naturalmente foi projetada para aderir à vontade divina. Por isso, a vontade humana sempre deveria deliberar em preferência aos bens eternos.

Agostinho advoga a noção de que não existe força externa que possa demover a mente de seu reino e ordem. Sendo o próprio conceito de agir mal³⁶, que é a manifestação externa do domínio do pecado, definido como o desprezo dos bens eternos pela busca dos bens temporais que se usufruem pelo corpo. Parte vil do homem em razão de que não se pode possuir os bens temporais com a devida segurança³⁷ de jamais perdê-los.

Essa noção geral sobre o impacto do pecado na alma, que a afasta do divino e de suas verdades e bens permanentes, a conduz aderir às coisas mutáveis e incertas como traço característico da natureza decaída, desordenada e perversa. O agravo do pecado na alma a faz empreender uma busca dos bens inferiores de tal maneira que desordena, enfraquece e mitiga a vontade humana. Sendo a vontade o instrumento que o pecado utiliza para levar a alma a escolher querer pecar³⁸.

No segundo livro do *lib. arb.* a abordagem de Agostinho acerca do pecado segue no sentido de consolidar a crença de que a liberdade infundida na vontade é o instrumento que permite a alma poder escolher pecar. Para Agostinho, o homem é um bem, não somente pelo fato de ser obra singular do Criador, mas por que pode viver retamente sempre que assim escolher³⁹. Nesse sentido, busca salientar o fato de que o poder de pecar está arraigado exclusivamente no livre-arbítrio da vontade. É notável a percepção através das insistentes afirmações agostianas, que se encontram na estrutura do pensamento do *lib. arb.*, que sempre procederá do Criador a manifestação

³³ Cf. *lib. arb.*, I, 4, 9.

³⁴ Cf. *lib. arb.*, I, 11, 21.

³⁵ Cf. *lib. arb.*, I, 16, 34.

³⁶ Cf. *lib. arb.*, I, 16, 34.

³⁷ Cf. *lib. arb.*, II, 13, 37.

³⁸ Cf. *lib. arb.*, I, 16, 35 em conexão com *lib. arb.*, II, 1, 1.

³⁹ Cf. *lib. arb.*, II, 1, 2.

da perfeita e completa forma de bem, verdade e justiça. Agostinho rechaça veementemente a possibilidade de que se atribua ao Criador a origem do mal, em razão da escolha pecaminosa dos primeiros pais.

[...] se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção (*lib. arb.*, II, 1, 3).⁴⁰

Agostinho ao seguir o ensino amplamente apresentado na Revelação, considera que a condição do pecado na alma é comparável a um estado de morte⁴¹. E ainda que o Criador tenha concedido o livre-arbítrio da vontade para as boas obras, não nega o fato de que é por seu intermédio que o homem utiliza-o como instrumento para pecar⁴². A essência pecaminosa da alma pode ser percebida a partir de um livre movimento da vontade⁴³, que se converte em orgulho por aderir com preferência os bens exteriores ou inferiores; desencadeando neste movimento uma espécie de desvio da vontade boa. Burns (2018, p. 463) comenta que o orgulho pode ser definido na perspectiva agostiniana como um “desviar-se de Deus⁴⁴ para buscar o próprio interesse, inclinar-se a exercer o domínio sobre os outros espíritos e tentar utilizar o mundo corpóreo para satisfação própria”. Por sua vez, Gracioso (2014) entende que “numa atitude de orgulho” a criatura preferiu desviar-se do Criador através do mau uso da vontade. Neste contexto, a vontade pode ser entendida como um instrumento que efetiva o ato pecaminoso. Ao aderir com preferência à vontade má, o arbítrio da vontade tão somente reflete a desordem, desobediência e orgulho que fora encontrado no homem quando do primeiro pecado.

⁴⁰ Nas citações do diálogo *De libero arbitrio* utilizadas neste primeiro capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Paulus de 1995. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illum etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, II, 1, 3. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁴¹ Cf. *lib. arb.*, II, 13, 37. De acordo com Gracioso (2014), “a realidade humana após o pecado de Adão é diferente do seu estado anterior. Após a queda, não há apenas uma diferenciação ontológica entre o criador e a criatura. Há um abismo entre o homem e seu criador, uma situação de miséria e debilidade, consequência do pecado e da sua punição”. Cf. *lib. arb.*, III, 18, 51.

⁴² Cf. *lib. arb.*, II, 18, 47.

⁴³ Cf. *lib. arb.*, II, 19, 53.

⁴⁴ Esse movimento do orgulho que desvia o homem de Deus, segundo Burns (2018, p. 463), “resulta em um obscurecimento da mente e uma dispersão de desejo pelos quais o pecador perde a capacidade de conhecer e amar o bem supremo”. Sobre a ausência da liberdade do próprio livre-arbítrio da vontade, Gracioso (2014) explica que foi através do orgulho que “o movimento natural [da vontade] transformou-se em paralisia, gerando essa condição humana carente de liberdade”. Nesse sentido é que instala-se uma “situação paradoxal, pois livre-arbítrio e liberdade não coincidem”.

Assim, Deus criou o homem reto. Entretanto, este se corrompeu pelo mau uso da própria *uoluntas*. O pecado de Adão mostra que, em vez de usá-la para atingir o fim para o qual Deus a deu, o ser humano preferiu direcionar-se ao que era inferior, e não ao bem supremo, numa atitude de orgulho (GRACIOSO, 2014).

O mal nessa preliminar perspectiva filosófica, isto é, a livre escolha pecaminosa através da vontade, nada mais é do que uma aversão ao bem imutável e uma conversão aos bens mutáveis. A análise agostiniana sobre o livre movimento de aversão da vontade é concebida como uma expressão do pecado na alma. Agostinho a percebe como um movimento defeituoso⁴⁵, de caráter opcional, não determinado e sujeito exclusivamente à deliberação do homem. Costa (2014) comenta que Agostinho “esforça-se por demonstrar que a única causa do pecado (ou do mal) é o livre-arbítrio”. Nota-se que a tese agostiniana é fortalecida no percurso da elaboração dos dois primeiros livros do *lib. arb.* Sua ênfase busca demonstrar que Adão exerceu a livre escolha de querer pecar. Por isso, deve ser considerado o único responsável pelo mal da sua ação.

Uma particularidade que se destaca na análise deste livre movimento da vontade, e que está relacionada com a ação pecaminosa de Adão, sinaliza que este não teve impedimento algum no âmbito da vontade para escolher desobedecer ao mandamento divino. O entendimento é que Adão simplesmente desejou, escolheu e agiu. Tanto estava livre para pecar, como possuía a liberdade para poder pecar caso quisesse. Numa linguagem figurada, pode ser dito que Adão gozou de plena liberdade para efetuar o movimento da sua queda perante o seu Criador. Antes da queda no pecado, em seu estado original e sob a graça, Adão naturalmente poderia deliberar as suas escolhas com plena liberdade. Agir bem lhe era natural, escolher segundo a vontade boa era uma operação simples e trivial. O ato de corresponder com liberdade ao desígnio da vontade divina para o inocente Adão ocorria sem qualquer tipo de carência ou privação⁴⁶. Mas esse mesmo livre movimento da vontade, não pôde prover as mesmas condições para Adão levantar-se a partir de um ato da sua própria vontade.

⁴⁵ Cf. *lib. arb.*, II, 20, 54.

⁴⁶ Ao comentar sobre este ponto, Grossi; Sesboüé (2003c, p. 257) afirmam que Adão tinha “a possibilidade efetiva de estabelecer escolhas de liberdade”. Porém, a partir do pecado original, ainda que o livre-arbítrio não lhe tenha sido retirado, ficou “privado da liberdade na qual havia sido criado”. Por extensão, o gênero humano herdou esta realidade: possui o livre-arbítrio, mas perdeu a sua efetiva liberdade. Esse específico ponto na doutrina da graça de Agostinho, define que o homem como herdeiro do pecado de Adão perdeu a capacidade livre de agir com liberdade. Esta condição do domínio do pecado sobre o arbítrio da vontade, somente pode ser suplantada através do auxílio da graça. A graça é

Ou seja, Agostinho insiste em afirmar categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente, nem para o bem, nem para o mal. Mas, no final da referida obra, ao introduzir a noção de pecado original⁴⁷, a partir do Livro III, esta parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de perfeita ou plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição⁴⁸ (COSTA, 2014).

No terceiro livro do *lib. arb.*, a ideia do pecado está presente com grande ênfase na elaboração deste conteúdo. Tendo escrito o primeiro livro desta obra em Roma no ano 388, ainda sob a perspectiva de um neófito da fé cristã, é possível perceber que o segundo e o terceiro livro, escritos entre os anos 391 e 396, passaram a manifestar o pensamento de um homem intelectualmente maduro quanto às suas crenças e experiências na vida. Quando chega a Hipona no ano 391, Agostinho funda um monastério e concomitantemente é ordenado sacerdote pelo Bispo Valério. E sob a investidura sacerdotal, tendo já mergulhado profundamente nas revelações das Escrituras Sagradas, faz notar através dos seus escritos que almeja explorar um novo olhar sobre si, sobre o mundo e o Criador, a partir da consciência que o impacto do poder do pecado desencadeou na natureza humana. Essa percepção lhe confere uma sensível e profunda mudança epistêmica a fim de tratar com esse tema.

A alma pecadora segue sendo para Agostinho aquela que busca os bens inferiores em detrimento aos bens superiores⁴⁹. Esta mesma alma⁵⁰ que perdeu a sua bem aventurança com a queda dos primeiros pais, ainda que não tenha perdido a possibilidade de querer recuperá-la; pode com ajuda, se quiser superar a rígida vontade de pecar. E neste específico ponto, Agostinho demonstra a grandeza da bondade divina para com a natureza humana, pois ainda que o Criador soubesse

o núcleo da proposição agostiniana, é a estrutura fundamental da liberdade humana. Cf. *corrupt.* 1,2 e 2,4.

⁴⁷ Nesse ponto, Costa (2014) comenta ainda que “apesar de a noção de pecado original aparecer só no último livro do tratado Sobre o Livre-Arbitrio, justamente o que foi escrito tardiamente, em 395, quando Agostinho já era Bispo de Hipona, o conceito de pecado original e os temas dele decorrentes, como graça, redenção, predestinação etc., já se encontram presentes nos primeiros escritos agostinianos, inclusive nos “diálogos de Cassiciaco”, muito embora só tenham tomado maior importância na polêmica antipelagiana”. Cf. GUZZO, Augusto. *Agostino contro pelagio*. Torino: Edizioni di “Filosofia”, 1958, p. 101-110.

⁴⁸ Costa (1996 *apud* STEAD, 2014) extrai uma importante sentença sobre a dupla condição de Adão: “Na verdade, é necessário um contraste dramático entre seu estado não decaído e seu estado decaído para dar conta das misérias que Agostinho pensa terem sido introduzidas no mundo por esse único ato – o pecado original”. Cf. STEAD, Christopher. Agostinho. In: *A filosofia na antiguidade cristã*. Trad. de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999, p. 213.

⁴⁹ Cf. *lib. arb.*, III, 1, 2. Burns (2018, p. 463) comenta que “preferir o bem criado e preferir a si mesmo com orgulho como valor central consiste efetivamente em falhar na apreciação do verdadeiro bem e do verdadeiro belo, em amar de maneira deficiente”.

⁵⁰ Cf. *lib. arb.*, III, 5, 16.

previamente que o homem escolheria declinar de sua nobreza natural, permanecendo firme com a vontade de pecar, decidiu mesmo assim, que é mais excelente a criatura que peca por sua livre vontade do que outra incapaz de pecar por lhe faltar a vontade livre⁵¹.

Por que motivo, então, não se há de bendizer a Deus e glorificá-lo com inefáveis louvores quando, tendo criado almas destinadas a perseverar na observância das leis da justiça, nosso Criador deu a vida também a outras almas que ele previu haver de pecar e mesmo perseverar em seu pecado? Visto que estas últimas almas são ainda superiores em bondade aos seres animados que são incapazes de pecar, seja por falta de razão, seja por carecer do livre-arbítrio da vontade (*lib. arb.*, III, 5, 16).⁵²

Agostinho entende que a desordem da alma provocada pelo pecado, não é necessária para a ordem universal estabelecida pelo Criador. Seu ensino busca demonstrar que a ocorrência do pecado não era condição para a perfeição do universo. A visão agostiniana sobre este ponto demonstra que tanto o pecado como as subconsequentes penalidades, nada mais são do que estados acidentais nos seres. Esses estados são elencados em duas perspectivas: estados voluntários, concernentes aos pecados; estados penais, aos castigos. Quanto aos estados voluntários do pecado, Agostinho o identifica como um estado acidental de desordem⁵³.

E ao considerar as causas ou fontes do pecado, aborda a questão por dupla perspectiva. A primeira causa aponta para o próprio pensamento; atuando de maneira voluntária e espontânea. A segunda, por intermédio da persuasão de outrem; mais ainda assim esta opera de maneira voluntária. Entende que assim como o pecado não opera na liberdade do homem de maneira involuntária, da mesma forma este quando consente com um mau conselho, assente, por vontade própria.

Mas o mais grave no destaque de Agostinho é que este mesmo homem que carrega as manchas de sua natureza decaída e que livremente consente com o

⁵¹ Cf. *lib. arb.*, III, 5, 15. De acordo com Gracioso (2014), o pensamento de Agostinho apresenta que “nada mais está no poder da vontade do que a própria vontade”. A partir desse fundamento, é possível compreender que “a vontade, num primeiro momento pelo menos, é livre porque possui o *liberum arbitrium*. Por intermédio dele, a vontade (*uoluntas*) consegue organizar suas intenções e aspirações (*uoluntates*)”.

⁵² Cur ergo non laudetur Deus, et ineffabili praedicatione laudetur, qui cum fecerit eas quae in legibus essent iustitiae permansurae, fecit etiam alias animas, quas vel peccaturas, vel in peccatis etiam perseveraturas esse praevidebat; cum et tales adhuc meliores sint eis, quae quoniam nullum habent rationale ac liberum voluntatis arbitrium, peccare non possunt? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 5, 16. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵³ Cf. *lib. arb.*, III, 9, 26.

pecado, também incita a outrem pecar por certa inveja ou pelo gozo do engano. Muito embora não omita o fato de que os primeiros pais ao caírem na mentira⁵⁴ do tentador⁵⁵, passaram a estarem sujeitos por causa da transgressão tanto ao assédio do pecado, como a má influência do seu Adversário. Na visão de mundo agostiniana, o pecado original conferiu certa autoridade àquele que as Escrituras denominam de “príncipe deste mundo”. Nesse sentido, Agostinho demonstra que a parte moral das criaturas passou a viver em certa medida sob a influência dos maus desejos do seu Adversário.

Deus observou plenamente a justiça, punindo um e outro pecado (o do demônio e o dos homens). Pois foi tudo pesado na balança da equidade. Assim, o fato de não ser recusado ao demônio o possuir de certa forma o homem sob seu poder — posto que lhe fora submetido por haver aceito as suas más sugestões. Com efeito, não seria justo impedi-lo de dominar sobre aquele a quem havia capturado (*lib. arb.*, III, 10, 29).⁵⁶

Uma vez instalado o pecado na natureza humana, Agostinho expõe que mesmo a alma aparentemente mais bem ordenada, lhe é possível exercer, a partir de leis universais, certa medida de retidão na prática da vida virtuosa; mas não pode, por causa do pecado, efetuar o pleno domínio do seu próprio arbítrio. A sua ideia geral aponta para a descrição de uma natureza desfigurada, desordenada e corrompida pelo pecado. Mas não em razão de algum defeito constitutivo, pois em essência a alma também é um bem da criação divina. Considera que o pecado, uma vez atuando até mesmo sobre a alma que não está viciada no hábito pecaminoso, tem poder para submetê-la à escravidão através da necessidade do vício pela transgressão. Examina, ainda, se está certa a afirmação de alguns de que o vício corrompe-se pelo vício. Porém, Agostinho não concorda que este processo se desenvolva por adesão aos pecados de outrem, pois não acredita que o homem ao estar corrompido pelo vício⁵⁷, tenha o poder de por si mesmo corromper a outros⁵⁸.

Entende que a estrutura moral do primeiro homem decaído, tendo sido afetada pelas consequências da transgressão, tornou-se cativa do poder do pecado; passando este a estar condicionado a contumaz prática pecaminosa. Mas tal condição não ocorre

⁵⁴ Cf. *lib. arb.*, III, 10, 31.

⁵⁵ Cf. Mateus 4.3.

⁵⁶ *Servata est ergo in utroque peccato iustitia Domini punientis. Nam et illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat, non dominaretur* (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 10, 29. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵⁷ Cf. *lib. arb.*, III, 11, 34.

⁵⁸ Cf. *lib. arb.*, III, 13, 38.

em razão de uma necessidade da alma, pois quando o homem consoma a sua ação pecaminosa, não opera em razão de sua natureza original. Para Agostinho, o ser humano não foi criado para querer pecar. Quando peca, não o faz pela falta de algum elemento em sua essência ou de lhe ter sido imposto uma necessidade que o obrigasse a escolher pecar. Agostinho se opõe à possibilidade de existir algum tipo de carência no ente, como justificativa para o pecado. Originalmente, o ser humano não foi condicionado a pecar.

Quando peca através do arbítrio da vontade, o homem tão somente age de acordo com o seu próprio querer. O ato de pecar não se consiste em sofrer violência contra o querer da vontade; mas em poder querer realizar algo de maneira injusta. E como neste sentido as premissas agostinianas apontam para o fato de que nenhum pecador age em razão de sua natureza constitutiva, ou por intervenção de outrem, a conclusão a que se chega denuncia a realidade de que cada pecador age em razão de sua livre vontade. E o enfraquecimento da condição da vontade quanto a poder escolher não pecar, pode ser aferido a partir da medida de distanciamento que o pecador tem em relação ao seu Criador. O homem é tanto mais refém do pecado, quanto mais afastasse da devida obediência à vontade divina⁵⁹.

E neste ponto, a conjectura de Evódio dentro deste campo do diálogo busca encontrar uma resposta para a causa do presente paradoxo: de uma mesma natureza encontram-se criaturas que nunca irão pecar, criaturas racionais que irão perseverar em seu pecado e criaturas que em alguma vez, por algum motivo, irão pecar; mas arrependidas, voltar-se-ão a prática do bem. E sendo a causa do pecado uma livre expressão da vontade, qual é a causa na vontade que escolhe querer pecar ou não querer pecar, indaga Evódio. O companheiro de Agostinho no *lib. arb.* aponta que não deve ser sem causa que existam homens que tenham uma vontade firme de nunca querer pecar ou uma resoluta vontade de apartar-se do pecado. Sendo que existem homens formados de uma mesma e única natureza, que escolhem por livre vontade não se afastar do pecado e, outros, possuem a vontade de pecar algumas vezes e outras não⁶⁰.

Entretanto, sendo a vontade a causa do pecado, como indagas a causa do mesmo ato da vontade? Caso eu pudesse encontrá-la, não irias perguntar, ainda, qual a causa dessa causa? E assim, onde haveríamos de terminar a

⁵⁹ Cf. *lib. arb.*, III, 16, 46.

⁶⁰ Cf. *lib. arb.*, II, xvii, 47.

busca? Onde estaria o final da investigação e da discussão? Não obstante, nada podes investigar além da mesma raiz da questão (*lib. arb.*, III, 17, 48).⁶¹

Para Agostinho, a causa última do pecado é a vontade do homem⁶², não simplesmente à pura vontade que em essência é um bem médio concedido pelo Criador à alma, mas especificamente à má vontade. Todos os tipos de males morais, na perspectiva agostiniana, possuem a sua causa situada no mau uso da vontade. A vontade que originalmente não foi concebida para ser perversa, a preservaria pura se fosse íntegra com sua natureza. O que prova que a raiz de todos os males não está arraigada na natureza humana, mas no pecado que passou a habitar na alma do homem caído. Por isso, entende que não se pode imputar o pecado simplesmente ao que peca, mas ao que peca voluntariamente. Justifica a sua afirmação de que a vontade é a causa primeira do pecado em razão da ênfase que concede ao arbítrio da vontade; que pode livremente escolher pecar se quiser⁶³. Nesse sentido fica evidente que o pecado somente pode ocorrer se o homem estiver em condições de escolher pecar.

Recorda os nossos longos desenvolvimentos anteriores sobre a questão do pecado e da vontade livre⁶⁴. Mas se é difícil para ti tudo conservar na memória, retém ao menos esta breve sentença: qualquer seja a causa que move a vontade, se acontecer lhe ser impossível resistir, e vier a cair sob a violência, não haverá pecado. Mas caso possa resistir que não ceda, e então certamente não haverá pecado (*lib. arb.*, III, 18, 50).⁶⁵

Na construção desse raciocínio, Agostinho defende que a liberdade para poder escolher pecar demonstra que o pecado somente pode encontrar ambiente para atuar quando a vontade pode escolher evitar. Em tese, o livre-arbítrio da vontade habilita a

⁶¹ Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inventa fuerit quaesiturus es? Et quis erit quaerendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi, cum te ultra radicem quaerere nihil oporteat? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 17, 48. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁶² Refletindo sobre qual é a causa da má vontade, Gracioso (2014) comenta que o pensamento de Agostinho busca demonstrar que “não se deve procurar uma causa eficiente para a má vontade, pois ela, a má vontade, começa a configurar-se justamente no momento em que o homem declina do mais perfeito ao menos perfeito, ou seja, na medida em que a vontade, que é um bem, é corrompida e ocorre uma defecção, uma perda”.

⁶³ Cf. *lib. arb.*, III, 17, 49.

⁶⁴ Cf. *lib. arb.*, II, caps. 3 e 4.

⁶⁵ Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 18, 50. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

alma para poder escolher pecar. Independentemente de algum movimento externo à alma, somente pode haver pecado quando está em domínio da vontade poder escolher evitá-lo⁶⁶. E como “justíssima pena do pecado⁶⁷”, é imposto sobre todo homem que tendo em seu poder a condição de não pecar, sofra a perda do dom da liberdade da vontade por escolher não usá-la bem; e penalizado aquele que não age bem quando poderia, perde o poder de escolher quando quer.

Mesmo aceitando o fato de que a herança de Adão manchou a natureza humana com os traços da ignorância e da debilidade, Agostinho não admite que o homem seja escusado dos seus pecados. O pecado de Adão não exime o homem⁶⁸ da culpa dos seus próprios pecados. Não vê sentido quando há algum tipo de questionamento crítico que aponte alguma injustiça no fato do gênero humano ter que nascer com a vergonha da ignorância e sob a angústia da desordem, divisão e fraqueza da vontade; penalidades estas herdadas através da transgressão de Adão.

O argumento de que o homem erra desde o princípio sem, no entanto, saber o que deveria fazer, não pode ser sustentado pela razão de acordo com Agostinho⁶⁹. Tanto o mal que alguém pratica por ignorância ou que não consiga executar o bem que deseja, deve também ser denominado de pecado em razão de sua origem no pecado original. Os pecados na relação espaço-temporal nada mais são do que consequências daquele primeiro cometido no jardim do Éden⁷⁰.

As más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se "pecados", visto tirarem sua origem daquele primeiro pecado cometido por livre vontade. Esse, com efeito, como antecedente, mereceu os outros pecados, como consequentes. [...] denominamos "pecado" não apenas o que em sentido próprio é pecado, por ter sido cometido conscientemente e por livre vontade, mas também o que é a

⁶⁶ Cf. *lib. arb.*, III, 13, 50.

⁶⁷ Cf. *lib. arb.*, III, 13, 52.

⁶⁸ Cf. *lib. arb.*, III, 14, 53.

⁶⁹ Cf. *lib. arb.*, III, 19, 53.

⁷⁰ Cf. *lib. arb.*, III, 19, 54. Costa (2014) comenta que “Agostinho afirma que não há determinismo algum nisto [pecado original], mas, pelo contrário, que tudo isso é fruto do livre-arbítrio do homem, pois, sendo Deus justo, esse estado de ignorância e de deficiência não pode ser senão fruto do primeiro pecado, ou o estado de pecado do homem atual não é senão uma penalidade pelo próprio pecado”. Costa (2000 *apud* TERZI, 2014) diz que para Terzi a doutrina do pecado original de Agostinho “não nega o livre-arbítrio da vontade, antes o defende contra os maniqueus que o negam. Todos os males, também aqueles físicos, têm sua remota origem na vontade pecante do primeiro homem, que em nada reduz a liberdade do querer humano”. Costa (1997 *apud* RIST, 2014) ainda cita Rist sobre este ponto: “A valoração de Agostinho desta debilidade geral no homem, que considera como um defeito [...], é que for adquirida como consequência penalizante da queda”.

consequência necessária do mesmo pecado, como castigo do mesmo (*lib. arb.*, III, 19, 54).⁷¹

E por ter a família humana descendido do primeiro casal prefigurado em Adão e Eva, como também acredita Agostinho, é tanto justo como lógico considerar o estado decaído e pecaminoso da criatura na extensão da raça humana. Neste cenário, a raça humana oriunda deste primeiro matrimônio, uma vez participante do mesmo pecado original, fora submetida às mais densas trevas da ignorância, como a luta interior com as paixões concupiscentes e a corrupção pela morte⁷²; e uma vez participante desta comum debilidade da alma pecadora, todos os seres humanos recebem em sua natureza o mesmo rigor da pena divina imposta ao primeiro casal.

As justificadas penalidades desencadeadas em razão do pecado original, uma vez que também foram impostas sobre todas as almas que passaram a existir após o evento da queda, estas ao assemelharem-se ao pecado dos primeiros pais, isto é, ao escolher não utilizar bem o arbítrio da vontade, também se tornaram rés do primeiro pecado⁷³. Essa correlação demonstra que mesmo ao se supor que as almas criadas⁷⁴ pelo *Summum bonum* preexistam à sua união com a matéria corporal, por estarem todas sujeitas a mesma pena capital, a saber, a morte⁷⁵, devem também pagar as penas devidas por seus próprios pecados a semelhança do primeiro homem. Mas por qual motivo o Criador estendeu este rigor da transgressão a toda geração de Adão? Agostinho compreende que por participação no primeiro pecado, todos pecaram segundo a natureza do primeiro homem⁷⁶.

[...] as almas estão sujeitas a um castigo merecido por seus próprios pecados, sem que seja atingida em nada a integridade, a justiça e a irredutível firmeza e imutabilidade do Criador, em sua natureza e majestade. Porque os pecados, como já expusemos longamente, não devem ser atribuídos senão à própria vontade. E não é para se buscar outra causa além dessa (*lib. arb.*, III, 22, 63).⁷⁷

⁷¹ Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt: illud enim praecedens meruit ista sequentia. [...] sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 19, 54. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁷² Cf. *lib. arb.*, III, 20, 55.

⁷³ Cf. *lib. arb.*, III, 20, 56.

⁷⁴ Cf. *lib. arb.*, III, 20, 57.

⁷⁵ Cf. *lib. arb.*, III, 20, 55.

⁷⁶ Cf. *lib. arb.*, III, 22, 63.

⁷⁷ [...] quominus appareat integerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate et substantia Creatoris, supplicia peccatorum suorum animas luere: quae peccata, ut iam diu disserimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda

Na conclusão do terceiro livro do *lib. arb.*, Agostinho reitera que a essência do pecado original está interligada com a má vontade; que utiliza da sua liberdade para, desde o princípio, violar as leis estabelecidas segundo a perfeitíssima ordem do Criador⁷⁸. Salaria que no exato instante em que o homem começa a compreender o preceito divino, passa a poder escolher pecar de dois modos distintos⁷⁹: não se dispondo para conhecer o preceito ou não observando quando o compreende. Por isso, apartar-se da sabedoria divina pode ser entendido como o fundamento racional do pecado; o mal moral em todos os sentidos.

Quando a alma escolhe pecar, está negligenciando aderir ao preceito divino; tanto quanto ao ato de observá-lo, como na perseverança da sua obediência. E não é sem razão que Agostinho compreende como poucos o impacto que a ideia sobre o pecado original sempre exercerá sobre a humanidade. A centralidade da sua antropologia-filosófica está alicerçada no pressuposto de que o primeiro homem foi criado suficientemente sábio e livre para poder escolher não ceder à sedução do tentador se assim o quisesse.

[...] o pecado é um mal que consiste em negligenciar: seja o aceitar um preceito, seja de observá-lo; seja de perseverar na contemplação da sabedoria. De onde se pode compreender como o primeiro homem, mesmo tendo sido criado sábio, podia no entanto ser seduzido. E como a esse pecado cometido livremente, seguiu-se justamente o castigo, por disposição divina (*lib. arb.*, III, 24, 72).⁸⁰

A história do pecado original no *lib. arb* é prova cabal quanto à existência do livre-arbítrio da vontade. Demonstra com razão de que as Escrituras Sagradas manifestam a boa, a agradável e a perfeita vontade divina. Mas também expõem que o princípio de todo pecado está arraigado na soberba. É a soberba que atua na alma a fim de integralmente apartar o homem do seu Criador⁸¹.

(AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 22, 63. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁷⁸ Cf. *lib. arb.*, III, 22, 64.

⁷⁹ Cf. *lib. arb.*, III, 24, 72.

⁸⁰ Peccatum autem malum est in negligentia vel ad capiendum praeceptum, vel ad observandum, vel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intellegitur, etiamsi sapiens primus homo factus est, potuisse tamen seduci. Quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iustam, divina lege, poena consecutam (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, III, 24, 72. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁸¹ Cf. *lib. arb.*, III, 25, 76.

No final do elenco das obras denominadas filosóficas, Agostinho escreve ainda sob a perspectiva desse tema, o *De musica*⁸², no retorno a Tagaste. Nessa obra trata sobre a questão do pecado original especificamente no sexto livro. Ao ensejar a reflexão sobre a suprema Sabedoria, sinaliza que quando o Criador criou o primeiro homem sem pecado não o formou sem a incapacidade para pecar. O evento do primeiro pecado demonstra que uma de suas primeiras penalidades foi a promoção da desordem no ser. A dignidade da alma foi afetada também por extensão do pecado de Adão. E como parte do seu castigo, a alma tornou-se enferma⁸³.

Dado a fragilidade do ser, a sensibilidade da matéria passou a exercer prevalência sobre a alma. Essa desordem na hierarquia do ser, como imediata condição da pena em razão do pecado original, permitiu que o corpo, carne corruptível e mortal, passasse a governar com grande facilidade as faculdades da alma. Tal desordem seria a pior condição sofrida pela alma, se esta não tivesse sido submetida à corrupção da morte. As próprias paixões do corpo publicam a horrenda realidade da alma pecadora.

Os desejos carnis que a alma pecadora excita quando quer⁸⁴, são gerados em razão de que o poder do pecado exerce o seu domínio sem limites. Esta ação do pecado sobre a alma a conduz ao enfraquecimento da vontade, retirando-lhe a condição de perseverar na prática do preceito que quer; tornando a alma incapaz de reprimir os movimentos lascivos do corpo. A alma por estar contaminada pelo pecado original confirma a cada instante de sua existência, a enfermidade de sua natureza ao não conseguir reter a sempre crescente força do pecado; que se manifesta por intermédio dos seus membros corporais. Sobre este ponto, os efeitos da enfermidade da alma conforme é descrito por Agostinho em razão do pecado original, podem ser compreendidos através dos termos do paradoxo da vontade. As implicações morais desse problema são magistralmente apresentadas através de *conf.*, VIII, ix, 21; registro este que nitidamente está conectado com *lib. arb.*, I, xi, 22.

⁸² Agostinho começa a escrever o *De musica* em Milão, no ano 387, mas o conclui em Tagaste no ano 391.

⁸³ Cf. *De musica*, VI, 4, 7. Moreno y Eisman (2007, p. 357) inferem que “[...] la teoría del conocimiento sensible de San Agustín es la misma que la de los neoplatónicos, la de Plotino, por ejemplo; según ella, la percepción es una actividad del alma, un agere, na facere, nunca un proceso passivo”. “[...] La idea del alma castigada a la prisión del cuerpo, de cuyas cadenas se va liberando en la medida en que se alza hacia la sabiduría, es de ascendência platónica y es parte del sistema de Plotino. Sobre esa base se desarrollan las concepciones de San Agustín acerca de la relación alma-cuerpo, en las que logicamente intervienen las nociones cristianas de creación, de pecado, de Encarnación, de Redención”, etc. cf. FINAERT-THONNARD, *op.cit.*, págs. 515 ss.

⁸⁴ Cf. *De musica*, VI, 5, 14.

Donde provém este prodígio? Qual a causa? A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece. Donde nasce este prodígio? Qual a razão? Repito: a alma ordena que queira — porque se não quisesse não mandaria —, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra (*conf.*, VIII, 9, 21).⁸⁵

E debilitada pelo poder do pecado, percebe a fraqueza da vontade ao não poder aderir ao bem que desejou fazer. Estando a cada ação menos forte para resistir aos impulsos pecaminosos, a alma se percebe apartar-se do Criador na medida em que se torna cada vez mais prisioneira do pecado. Agostinho nota que este movimento de afastamento⁸⁶ não é involuntário; pois tem o seu ponto de partida na soberba do coração humano, na arrogante manifestação de orgulho da criatura finita que prefere escolher imitar o seu Criador, antes do que decidir querer obedecê-lo e servi-lo.

E sendo a soberba o começo de todo pecado, o que amplamente está confirmado na Revelação⁸⁷, Agostinho infere que a condição da natureza humana uma vez cativa do primeiro pecado desencadeia um efeito sistêmico a tal ponto que as

⁸⁵ Para a respectiva citação das *conf.* neste capítulo, foi utilizada a tradução para a língua portuguesa da Editora Abril Cultural de 1980. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri (AUGUSTINI, S. Aurelii. *Confessionum*, VIII, 9, 21. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2020. A esse respeito, Gracioso (2014) comentando sobre a realidade da alma (e da vontade), diz que esta “não consegue realizar o que quer porque não quer de maneira integral, total”. Considera ainda que “essa dissociação da alma e sua incompletude não são uma monstruosidade, mas, sim, resultam de um estado de enfermidade”. Essa realidade paradoxal submete a alma ao “efeito dos maus hábitos que foram se apoderando da alma. [...] hábitos que estão vinculados a um mal mais profundo, a concupiscência, da qual o primeiro pecado, o de Adão, é a causa”.

⁸⁶ Como bem aponta Gracioso (2014), “ontologicamente o ser humano não se afastou de Deus, pois o seu ser continua sendo sustentado, conservado pelo absoluto. Portanto, não é possível um afastamento pleno de Deus, mas apenas moral”.

⁸⁷ Cf. *De musica*, VI, 13, 40.

almas pecadoras exercem, umas sobre as outras, ações direcionadas a perverter o arbítrio da vontade. Nota que este movimento ocorre tanto através dos símbolos naturais, como o rosto e o gesto, como também através dos símbolos convencionais; estes expressos por intermédio da linguagem das palavras⁸⁸.

1.3 *Ad Simplicianum: Originalis peccati poena*

No paradigmático ano de 386, pouco antes da crise no jardim milanês, Agostinho estuda obras neoplatônicas e paralelamente descobre a grandeza intelectual do Apóstolo Paulo. Neste mesmo período compartilha os anseios e lutas de sua alma com o sacerdote Simpliciano, que lhe apresenta a história de conversão do retórico Mario Victorino. O mesmo Simpliciano que viria suceder Santo Ambrósio, tornando-se prelado da Igreja de Milão no ano de 397 e que desfrutaria de um permanente vínculo com o Bispo de Hipona. E exatamente um ano antes deste específico evento, Agostinho escreve *De diversis quaestionibus ad simplicianum*⁸⁹ (*Simpl.*) a fim de tratar questões diversas. A obra que fora projetada para responder as questões propostas por Simpliciano⁹⁰, torna-se seminal e emblemática no conjunto dos escritos agostinianos em razão da sua exposição sobre os temas do pecado⁹¹, do livre-arbítrio da vontade e da graça⁹².

Em *Retractationum*, um dos seus últimos escritos, Agostinho comenta que escreveu dois livros sobre questões diversas no *Ad simplicianum*. Já investido de

⁸⁸ Cf. *De musica*, VI, 13, 41.

⁸⁹ De acordo com Wetzel (2018, p. 901), a resposta de Agostinho através do *Simpl.*, concluída em 396, “foi sua primeira obra literária como bispo”. A respeito das diversas questões propostas no escrito de *Simpl.*, Grossi; Sesboüé (2003c, p. 245) comentam que “esse documento se reveste de grande importância entre as obras sobre a doutrina da graça, porque o próprio Agostinho confessa que a partir desse período (início efetivo de seu episcopado) ele corrigiu sua maneira de compreender a necessidade da graça”.

⁹⁰ Wetzel (2018, p. 901) afirma que “por volta do início de seu episcopado, Agostinho recebeu de Simpliciano – que havia sido anteriormente seu pai espiritual e seu amigo e que ia suceder Ambrósio na sé episcopal de Milão – uma pequena série de perguntas”.

⁹¹ A análise de Wetzel (2018, p. 902) sobre o tema do pecado nesta obra, demonstra que “os elementos-chave de uma eventual doutrina agostiniana do pecado original – a herança do pecado (*tradux peccati*) e a culpa original (*originalis reatus*) – estão já em ação no *Simpl.* (1,2,20)”. Muito embora entenda que “é difícil de determinar em qual medida ditam seu ponto de vista posterior”.

⁹² Wetzel (2018, p. 902) comenta que o mecanismo de um chamado apropriado para a ideia da graça suficiente, expresso pela primeira vez no *Simpl.*, demonstra que “o que quer que seja a graça, em sua operação, ela basta. Ela age”.

autoridade sacerdotal⁹³ e tendo amplamente escrito sobre temas da fé em torno da natureza humana, busca inicialmente compreender no primeiro livro de *Simpl.* se a própria lei divina é uma forma de manifestação do pecado. Agostinho submete ao crivo do seu exame algumas passagens de Paulo em sua epístola aos Romanos, investigando com diligência e precisão para evitar descuidos e omissões em sua reflexão sobre as palavras e o raciocínio do Apóstolo.

A questão central com que se defronta na primeira abordagem do *Simpl.*⁹⁴ versa sobre a relação entre a lei divina e o pecado original. E dentre vários pontos elencados em sua reflexão, propõe inicialmente responder: qual é a razão da lei? Por que nos foi dada? É lícito considerar a lei um mal? Existia o pecado original antes da publicação da lei? Qual é a penalidade do pecado original? Como o pecado estava morto sem a lei e como reviviu por seu intermédio? Será que o pecado aumentou o seu ânimo com a manifestação da lei? O que se entende por lei do pecado que milita nos membros do homem?

Com base na análise do capítulo sete da epístola aos Romanos, Agostinho veementemente rechaça a ideia, ao exemplo de Paulo, de que a lei é pecado. O que a lei divina fez foi tão somente tornar conhecida a tenebrosa realidade do pecado⁹⁵ na natureza humana. A lei para Agostinho nada mais é do que um estimulante do pecado, mas em si não é pecado. Adverte que a lei foi concedida para provocar o pecado, não para extirpar-lo. A lei permitiu que a alma humana conhecesse a realidade do seu estado caído, experimentasse a evidência do mal e o fato de que estando em desordem, viveria sem controle e não poderia deter o poder do pecado sem o favor do Criador: “com o próprio agulhão de sua cumpabilidade se move a pedir a graça divina”. A lei não faz o homem cometer o pecado, mas torna manifesto o seu conhecimento. A lei não imprimiu no homem a concupiscência do pecado, mas apenas lhe deu a condição de conhecê-lo em primeira pessoa⁹⁶.

⁹³ Conforme Burns (2018, p. 463), “as inovações agostinianas na interpretação da Escritura, elevadas aos status normativo por sínodos regionais da África e da Gália, sobreviveram e prevaleceram”.

⁹⁴ Wetzel (2018, p. 901) comenta que a primeira parte do livro 1 do *Ad simplicianum* “é dedicada a Rm 7,7-25 e, essencialmente, repete as conclusões de dois anos antes, num comentário mais vasto do texto de Paulo”. Cf. *exp. prop. Rm.* 37-46. É interessante observar, como bem aponta Grossi; Sesboüé (2003c, p. 246), que Agostinho interpreta a revelação de Rm 7 “como a descrição do homem que não está sempre sob a graça”. Cf. *retr.* II,1,1.

⁹⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 1; com base na epístola aos Romanos 7.7.

⁹⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 2. Como bem infere esta questão, Gracioso (2014) comenta que “desde o pecado de Adão a *concupiscense* (concupiscência – inclinação viciosa e desordenada) invadiu a realidade humana, e a libido nada mais é do que a manifestação da concupiscência no ser humano. Nessa condição

Agostinho infere que o poder do pecado já existia antes da promulgação da lei; apontando o seu raciocínio para a realidade das penalidades impostas em razão do pecado original. Declara que toda forma de concupiscência atuou no homem por ocasião do preceito divino. E ainda que as consequências do primeiro pecado já atuassem antes da promulgação da lei divina, sua força ainda não havia sido demonstrada; no entender de Agostinho, faltava uma resistência formal ao pecado. Salientando ainda que até a manifestação da graça divina, o homem estava condicionado a pena da transgressão e não poderia resistir aos desejos do pecado. Sendo inclusive natural que na ausência da lei proibitiva, a concupiscência fosse revigorada com o acréscimo da prevaricação em sua livre jornada contra a vontade divina⁹⁷.

O acréscimo agostiniano a tal reflexão é inicialmente construído no sentido de demonstrar que o pecado estava oculto⁹⁸; escondido na alma. Sem a lei, o pecado se encontrava, como no dizer paulino, morto. E nesse estado, embora o homem na ausência da lei não fosse constantemente assediado pelo temor da morte causado pelos pecados, sobrevivendo o mandamento, foi tanto revivido o poder do pecado como descortinado à condição da corrupção e finitude da criatura. No entendimento agostiniano, esse conhecimento se torna manifesto a partir de um despertar da consciência. Este despertar, que através da Escritura traz iluminação à alma, torna-lhe evidente as reais consequências impostas em razão da transgressão da lei divina⁹⁹.

“chegando, porém, o mandamento, o pecado reviveu”, isto é, apareceu. “Eu, porém, morri”, quer dizer que soube que estava morto, ou então que a morte é o castigo da culpa da transgressão. Na verdade, quando diz: “Com a vinda do mandamento, o pecado reviveu”, eu acho que deixava bastante claro que um dia o pecado viveu, isto é, foi conhecido, na transgressão do primeiro homem, visto que ele também recebeu um mandamento. Pois, diz também, em outro lugar: “A mulher foi seduzida na transgressão”; diz ainda: “À semelhança da transgressão de Adão, que é figura do futuro Adão”. Na verdade, não pode retornar à vida senão quem já viveu um dia, mas estava morto, isto é, escondido; deveras, nascidos sem o mandamento da lei, os homens mortais viviam seguindo as concupiscências da carne sem o saber, porque estavam sem proibição alguma (*Simpl.* I, 1, 4).¹⁰⁰

decaída do homem, a libido goza de um *arbitrium* revoltado, que se contrapõe ao *arbitrium uoluntatis*, gerando uma cisão na própria *uoluntas*”.

⁹⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 3.

⁹⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

⁹⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

¹⁰⁰ Nas citações da obra *Ad Simplicianum* utilizadas neste capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Paulus de 2019. Adveniente autem mandato peccatum revixit, hoc est apparuit. Ego autem mortuus sum, id est mortuum me esse cognovi, vel quia reatus praevaricationis certum mortis supplicium comminatur. Sane quod ait: Peccatum revixit adveniente mandato, satis

Agostinho considera que a raça humana está identificada com o significado da emblemática figura de Adão, e que nascidos deste, está condicionado sob a mesma pena de morte por causa do primeiro pecado. Entende que a natureza humana, de modo geral, está circunscrita a corruptibilidade do pecado; e que sob a lei do pecado, o homem nasce para morrer. A sua inferência gravita dentro de um campo hermenêutico herdado da tradição cristã clássica: o preceito divino exposto pela lei foi estalecebido para morte dos desobedientes. Salienta, ainda, que é possível agravar a penalidade do pecado. O homem quando deliberadamente prevarica contra os limites impostos por sua consciência, frente à revelação do conhecimento da lei divina, e a transgressão original associa malícia e perversidade às suas ações, aumenta a medida da penalidade na eternidade¹⁰¹.

O mecanismo desse processo realiza-se por intermédio da sedução que o pecado desencadeia na alma. É o pecado que inside força suficiente para levar o homem decaído a aviltar a lei. E através de um crescente desejo pela proibição do mandamento, engana-o produzindo uma falsa sensação de prazer: “é uma doçura enganosa que é seguida por muitas e maiores amarguras de dores”¹⁰². Para Agostinho, o pecado fascina a alma com uma falsa doçura, enganando-a mais fortemente com o que é proibido; e quando se lhe acrescenta a transgressão da lei, produz inevitavelmente a morte.

O pecado que estava oculto antes da proibição, confinado até a publicação dos mandamentos da lei divina, manifestou-se imediatamente quando o homem prevaricou contra o preceito. O próprio mal do pecado estava incrustado no simples ato da desobediência. O que Agostinho denomina de “formal resistência à vontade de Deus”¹⁰³. É por isso que está equivocada a afirmação de que sem o advento da lei, estaria morto o pecado; sendo falsa a proposição de que não existisse. A lei é como um alerta divino para que o homem aceite a prova que lhe descortina a tenebrosa força

significavit hoc modo aliquando vixisse peccatum, id est notum fuisse, sicut arbitror, in praevaricatione primi hominis, quia et ipse mandatum acceperat. Nam et alio loco dicit: Mulier autem seducta in praevaricatione facta est, et iterum: In similitudine praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Non enim potest revivescere nisi quod vixit aliquando. Sed mortuum fuerat, id est occultatum, cum mortales nati sine mandato legis homines viverent sequentes concupiscentias carnis sine ulla cognitione, quia sine ulla prohibitione (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 4. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁰¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

¹⁰² Cf. *Simpl.* I, 1, 5. Burns (2018, p. 463) infere que “a perda de coerência e de integridade pelo espírito pecador se manifesta em seguida nas emoções e nos prazeres ingovernáveis, na mortalidade corporal e no conflito social”. Cf. *conf.* 8, 21-23.

¹⁰³ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

do pecado; tornando assim manifesto com clareza a lei do pecado¹⁰⁴, que sempre irá operar em oposição à natureza humana.

Agostinho salienta que o pecado não passou a existir com a lei divina, apenas foi revivido na alma. Tornou-se vivo para demonstrar ao homem o quanto a prática da desobediência é contrária à vontade divina. Agostinho faz notar que o ensino paulino não é formulado para dizer que há pecado, mas para torná-lo manifesto¹⁰⁵. Com esse mesmo sentido, interpreta que o pecado faz com que o homem caído, uma vez cativo do mal, busque naturalmente a doçura do falso prazer que o engana pelo preço de um deleite temporal, corruptível e mortal. Esse prazer na infração da lei, segundo Agostinho, “é ainda mais agradável quanto mais proibido se encontra¹⁰⁶”.

De fato, o preço do desejo mortal é aquela doçura que seduz e o prazer de se comportar contra a lei, porque, quanto menos permitido, mais agrada. Porém, ele não pode gozar desse prazer, como preço da própria condição, a não ser obrigado a servir ao mau desejo como um escravo comprado. De fato, aquele que está proibido de fazer algo percebe que é escravo de um desejo que o domina: sabe que, com justiça, é proibido e mesmo assim o faz (*Simpl.* I, 1, 7).¹⁰⁷

E ao examinar um conjunto dos versos paulinos sobre o influxo do pecado no modo de agir do homem, registrados com ênfase no sétimo capítulo da epístola de Paulo aos Romanos¹⁰⁸, Agostinho constrói o pontual sentido da mensagem que repetidas vezes será declarada nas obras da graça; do período antipelagiano. Quando Paulo diz que ele mesmo não compreende o seu próprio modo de agir¹⁰⁹, pois além de não conseguir efetivar a prática do bem que quer, age de acordo com o que detesta,

¹⁰⁴ A esse respeito, Gracioso (2014) comenta que Agostinho percebe que “o homem submetido à lei do pecado vive esse domínio da libido em sua vida, desde colocar em atividade suas tendências más até a realização do mal”. Entende que a perspectiva agostiniana sobre a lei do pecado é desenvolvida no sentido de demonstrar o conceito como a consequência do “pecado de Adão presente na origem da humanidade, mas também do hábito criado pela repetição dos pecados pessoais”.

¹⁰⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

¹⁰⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

¹⁰⁷ [...] quoniam pretium mortiferae voluptatis amplectitur dulcedinem illam qua fallitur, et delectatur etiam contra legem facere, cum tanto magis libet, quanto minus licet. Qua suavitate frui non potest quasi pretio conditionis suae, nisi cogatur tamquam emptum mancipium servire libidini. Sentit enim se servum dominantis cupiditatis qui prohibetur et se recte prohiberi cognoscit et tamen facit (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 7. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁰⁸ De acordo com Burns (2018, p. 464), “Romanos Rm 7,14-25 foi inicialmente aplicado a situação da prole de Adão antes da conversão e da santificação: pela operação do Verbo e do Espírito que continua mesmo no pecador, uma pessoa poderia reconhecer os mandamentos de Deus e o desejo de segui-los, mas não cumpriria essa resolução por meio da superação dos modelos estabelecidos de vontade própria e satisfação carnal”.

¹⁰⁹ Cf. Romanos 7.15.

aparentemente sugere uma espécie de ignorância ao testemunhar: "Não entendo, absolutamente, o que faço".

Primeiro Agostinho interpreta Paulo no sentido de que este não desconhece que peca, pois iria contradizer o seu próprio estado de consciência e o fato de que reconhece o pecado em sua maneira de agir. O sentido que Agostinho emprega para analisar o termo "ignorar", sinaliza a ideia de "não aprovar o que faz"; que está conectado com a sentença paulina expressa na parte b, do verso 15¹¹⁰. E quando Paulo declara que "faz o que não quer"¹¹¹, reconhece o impacto da força do pecado sobre o livre-arbítrio da vontade. Demonstra o quanto o homem é escravo dos desejos pecaminosos que habitam em sua alma. E que mesmo cativo do pecado, reconhece e aprova com a sua própria consciência o que a lei lhe dá a conhecer pelo mandamento; pois sabe tanto o que deve reprovar, quanto o que lhe é proibido. Percebendo dessa forma, em primeira pessoa, a fraqueza do seu querer mediante o contundente assédio do pecado¹¹².

"Se, porém, faço o que não quero, estou de acordo com a lei, que é boa", pois não quer o que a lei também não quer, já que a lei o proíbe. Portanto, está de acordo com a lei não porque faz o que ela proíbe, mas enquanto não quer aquilo que faz. Ainda não libertada pela graça, a pessoa é derrotada apesar de já saber, pela lei, que está se comportando mal e não o quer (*Simpl.* I, 1, 9).¹¹³

Quando Agostinho raciocina a sentença – "quem faz isso já não sou eu, mas o pecado que habita em mim"¹¹⁴ – não a interpreta como se Paulo estivesse inconsciente quanto à infração da lei ou que não tenha assentido com a má obra de sua ação. Expande esta reflexão ao ponderar a engenharia do pecado a partir da experiência paulina: o homem que conhece e sabe o que quer, uma vez arrastado pelo pecado à má obra e dominado pela força da concupiscência, é enganado pela doçura do que é

¹¹⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 8.

¹¹¹ Cf. Romanos 7,15b.

¹¹² Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

¹¹³ Si autem quod nolo hoc facio, consentio legi quoniam bona 38, hoc enim non vult quod et lex; nam hoc vetat lex. Consentit ergo legi non in quantum facit quod illa prohibet, sed in quantum non vult quod facit. Vincitur enim nondum per gratiam liberatus, quamvis iam per legem et noverit se male facere et nolit (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 9. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹¹⁴ De acordo com Gracioso (2014), esta questão paulina em Agostinho parece demonstrar que há no homem "uma aspiração da vontade que interfere no seu fazer, mas que no limite não é dele. Havendo, por conseguinte, uma diferença entre essa aspiração e a vontade para o bem presente nele".

proibido na lei. E uma vez tendo consumado a ação do pecado por intermédio de seus membros, dá à luz a sua morte¹¹⁵.

Esse paradoxo da natureza humana, que faz o que não quer, e o que quer não consegue fazer, demonstra a dura realidade do que é ser escravo do pecado; que além de desordenar a alma, impõe-lhe um cruel domínio. Essa paixão pela concupiscência, paixão desordenada e tirana sujeita o homem pecador segundo a força e domínio do mal¹¹⁶. Na afirmação paulina do verso 18, sua análise segue duas perspectivas: o fato de que Paulo reconhece este paradoxo, demonstra o conhecimento do pecado revelado pela lei. E ao ser observado a intencionalidade da ação, demonstra-se a escravidão da vontade pelo pecado. Essa estrutura permite a Agostinho inferir que o eventual assédio do pecado por intermédio de apetites concupiscentes se dá por dois motivos distintos: como castigo hereditário em razão do pecado original ou como consequência do contumaz hábito de pecar¹¹⁷.

“Eu sei”, diz o texto, “que, em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem”. Pelo fato de saber, está de acordo com a lei; porém, por aquilo que faz, cede ao pecado. Por que diz que na sua carne não habita o bem, isto é, habita o pecado? De onde isso vem, senão da mortalidade que lhe foi passada e da presença contínua dos maus desejos? A mortalidade vem como castigo do pecado original; os maus desejos vêm como castigo da prática frequente do pecado. Com a mortalidade, nascemos para esta vida; com a vida, aumentamos os maus desejos. Ambas essas coisas, como que a união da natureza e do costume, tornam os maus impulsos fortíssimos e invencíveis; é o que o texto chama de pecado e diz habitar na sua carne e conquistar certo domínio e quase um reinado (*Simpl.* I, 1, 10).¹¹⁸

Nesse contexto é que Agostinho propõe uma clara distinção entre querer e poder¹¹⁹. Longe de estar suprimindo o livre-arbítrio da vontade, depreende a partir da proposição paulina que o querer está em poder de cada homem; figuradamente, está à mão de cada existente. Mas o poder para realizar o bem que este quer, não está em

¹¹⁵ Cf. Tiago 1, 15.

¹¹⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

¹¹⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 9 e 10. Gracioso (2014) comenta sobre a questão do hábito de pecar, que “os atos ilícitos nascem da libido e, na medida em que são efetuados repetidamente, geram hábitos perversos, que se enraízam no profundo do homem e interferem no seu querer e nas suas ações”.

¹¹⁸ *Scio enim*, inquit, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Ex eo quod scit consentit legi, ex eo autem quod facit cedit peccato. Quod si quaesierit aliquis: Unde hoc est, quod dicit habitare in carne sua non utique bonum, id est peccatum? Unde nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis? Illud est ex poena originalis peccati, hoc ex poena frequentati peccati; cum illo in hanc vitam nascimur, hoc vivendo addimus. Quae duo scilicet tamquam natura et consuetudo coniuncta robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem, quod vocat peccatum et dicit habitare in carne sua, id est dominatum quemdam et quasi regnum obtinere (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 10. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹¹⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

suas mãos em razão das penalidades impostas como consequência do pecado original; muito embora não deixe de salientar que a primitiva natureza do homem fora concebida de maneira a não estar condicionada ao poder do pecado. Até o evento da transgressão de Adão, não havia qualquer tipo de depravação operando na vontade. O homem era integralmente independente para querer e poder realizar o bem de acordo com o livre-arbítrio da vontade.

A associação que está implícita nessa proposição demonstra que o homem nascido após a queda de Adão, tendo sido submetido a mesma sentença condenatória por ocasião do pecado original, não somente perdeu o direito de escolher fazer o bem que quer, mas passou a estar condicionado pelo pecado a realizar obras más que a sua própria vontade não quer. A leitura de Agostinho acerca deste *modus operandi* da vontade, enquanto escrava do pecado demonstra que o império do pecado atua no âmbito moral do agente subvertendo valores e princípios; atuação esta através da perversão do bem a ser desejado e buscado. Agostinho segue a perspectiva de que quando o homem faz o que não quer, não é sua vontade que não quer; mas porque o pecado se sobrepõe a enfraquecida vontade boa. Em primeira instância, o pecado é tanto mais fortalecido à medida que a alma volta-se¹²⁰ para a tirania da corrupção e dos hábitos concupiscentes.

Por meio do pecado, o homem afastou-se de Deus. Porém, esse afastamento foi no âmbito moral. Na medida em que o homem fez um mau uso do seu livre arbítrio, ou seja, dessa capacidade de tomar decisões, de escolher entre uma coisa e outra, preferindo os bens inferiores em vez do bem supremo, ele se afastou moralmente do seu criador, perdendo sua liberdade, que é justamente, para Agostinho, a capacidade de usar o livre arbítrio corretamente, isto é, conforme o fim para o qual ele nos foi dado pelo criador: escolher sempre o melhor (GRACIOSO, 2014).¹²¹

A lei do pecado operante na alma do homem caído produz um conflito interior, uma espécie de batalha no âmbito da própria vontade; desencadeando a desordem do agente consigo mesmo. Este impulso da consciência que quer fazer o bem, que quer, por exemplo, realizar o que demanda o preceito, cumprindo a lei divina que é

¹²⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

¹²¹ Sobre esta específica reflexão, Gracioso (2002 *apud* NOVAES, 2014) ainda registra que o "mal acontece porque a vontade se move na direção contrária à direção ditada por sua natureza. Enquanto as demais criaturas se inscrevem necessariamente na ordem e correspondem ao "movimento" criador realizado por Deus, o livre-arbítrio tem a possibilidade de se inscrever ou não, voluntariamente, isto é, de fazer ou não um movimento que espelhe a bondade e sabedoria do criador. [...] Na verdade, não é propriamente um movimento, mas sim a renúncia ao impulso, ou à vocação natural, de procurar e se dirigir ao Criador".

boa, demonstra a força do pecado e sua capacidade de escravizar a vontade. É relevante prova de que o pecado, além de afetar a alma, condiciona a vontade a agir mal ainda que queira realizar o bem¹²².

De fato, que é mais fácil para a pessoa que está sob a lei, do que querer o bem e fazer o mal? Pois quer o bem sem dificuldade, mesmo que não faça tão facilmente aquilo que facilmente quer. E facilmente faz o que odeia, mesmo não querendo; assim como aquele que se joga chega ao fundo sem dificuldade, mesmo não querendo e odiando (*Simpl.* I, 1, 12).¹²³

E mesmo diante deste cenário de escravidão, Agostinho não abre mão de resguardar a importância do livre-arbítrio da vontade. O reconhecimento do arbítrio da vontade através da expressão utilizada por Paulo, ao salientar que está de posse do seu querer, prova à sua consciência de que a lei é boa, pois pode interligar os eventos cognoscíveis, a fim de deliberar segundo a razão. Reprovando assim, a sua própria vontade ao agir contra a lei divina. Muito embora também perceba que o simples desejo de querer fazer o bem ou de cumprir o bom preceito divino é facilmente suplantado pela potente atuação da concupiscência que o domina interiormente. E nessa masmorra hereditária, o homem percebe-se refém do pecado que a todo instante o faz prevaricar contra a lei divina.

Agostinho infere que a ação do pecado atrai a alma com tanta força em direção ao ilícito que, além de esmagar a vontade boa com grande carga de desejos concupiscentes, a sobrepõe com a operação da lei do pecado. Esta punição que atua nos membros do corpo corruptível, o faz estar em total oposição à lei da mente¹²⁴. Este homem vencido, condenado e prisioneiro da lei do pecado, que se manifesta por intermédio dos membros, naturalmente condiciona a sua vontade a prevaricar contra a lei divina. E mesmo o agente tendo sido criado com a capacidade de livre escolha, se reconhece na condição de refém do poder do pecado ao ter consciência de que a finalidade do seu livre-arbítrio não consegue cumprir a justiça divina quando simplesmente quer¹²⁵.

¹²² Cf. *Simpl.* I, 1, 12.

¹²³ Quid enim facilius homini sub lege constituto quam velle bonum et facere malum? Nam et illud sine difficultate vult, quamvis non tam facile faciat quam facile vult; et hoc quod odit facile habet, quamvis id nolit, sicut praecipitatus sine difficultate venit in profundum, quamvis id nolit atque oderit (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 12. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹²⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 13.

¹²⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 14. Tendo o homem sido criado originalmente com a retidão da vontade, após o primeiro pecado, lhe foi preservado o “*liberum arbitrium*”, mas sem a liberdade”. A respeito desse fato,

Através dessa sequência de registros dos escritos de *Ad Simplicianum*, é possível discernir que Agostinho busca demonstrar que a força do pecado afeta a racionalidade humana de tal forma que desencadeia uma espécie de conflito no homem interior¹²⁶. Este homem que quer o bem, que quer praticar a justiça, que quer cumprir com os preceitos divinos, tem em si a constante atuação do ministério do pecado que a todo instante não perde a oportunidade de enfraquecer o livre-arbítrio da vontade; não permitindo desta forma que o agente efetue com perfeição a livre ação da sua própria deliberação. E dado o impacto dessa força contrária em sua escolha racional, o agente também sente em seu corpo o assédio das paixões concupiscentes, que fortalecidas¹²⁷ pelo poder da lei do pecado, atuam de maneira contumaz em seus membros.

Na existência é comum ao homem vivenciar vontades conflitantes, tanto em relação a coisas boas, lícitas, como em relação a coisas más, ilícitas. O homem vivencia essa divisão, por exemplo, quando por um lado se sente atraído pela eternidade por causa da verdade que descobriu e, por outro lado, se sente inclinado ao prazer do bem temporal. Contudo, é apenas uma alma que está deliberando, se escolhe isso ou aquilo, e não várias. Essa cisão ocorre, segundo Agostinho, porque a alma não está querendo com uma vontade plena, total, se dilacerando, assim, em um penoso sofrimento (GRACIOSO, 2014).¹²⁸

Agostinho observa a partir destes e outros semelhantes registros derivados das epístolas paulinas, que a lei divina apenas lança luz sobre a realidade de que o pecado habita na natureza humana; descurtinando o tenebroso estado da pecaminosidade do homem. A proibição da lei faz com que o pecado seja fortalecido em seu assédio, e uma vez sujeitando a vontade, lhe condiciona a prevaricar contra o preceito divino. E quando a lei divina exige o que o homem não poderá cumprir, tão somente demonstra a causa de sua fraqueza. Tornando-lhe conhecido o domínio do pecado, manifesta a justa penalidade aos transgressores¹²⁹. A lei divina para Agostinho também reflete o bom preceito, a bondade da lei. Muito embora não negue o fato de que em razão da

Gracioso (2002 apud NOVAES, 2014) comenta que isso “significa que um livre-arbítrio sem liberdade é uma vontade livre por natureza e atada por si mesma. Só está atada porque sua natureza é livre; mas carece de liberdade porque renunciou voluntariamente ao seu peso natural”. Cf. NOVAES, M. *Vontade e contravontade. O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 73.

¹²⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 15.

¹²⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 16.

¹²⁸ Considerando o registro de *conf.* VIII, 10, 24, Gracioso (2014) comenta que “a alma vivencia no seu interior, devido ao seu estado decaído e aos hábitos ruins enraizados, uma cisão, uma divisão muito intensa, uma servidão, pois não consegue fazer o bem que quer e faz o mal que não quer”.

¹²⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 15.

transgressão dos primeiros pais, é a lei que revela como o pecado desencadeou toda espécie de concupiscência no homem; e como assim fez aumentar a cobiça pelo delito.

Portanto, se mostramos que o mandamento é bom, mas que, aproveitando-se da ocasião, o pecado suscitou toda a concupiscência para se tornar mais forte, mostramos também, ao mesmo tempo, que a lei é boa, aquela mesma que entrou para que abunde o delito, isto é, para que o pecado suscite toda a concupiscência e se torne mais forte (*Simpl.* I, 1, 16).¹³⁰

Sendo esse processo construído inicialmente pelo conhecimento do pecado através do preceito da lei divina, infere que não conheceria a cobiça, se a lei não dissesse: “não cobiçarás”¹³¹. E através do conhecimento desse preceito, o pecado passa a operar com potente força concupiscente. Agostinho compreende que não é que o bom preceito da lei divina trouxe a morte para a humanidade, mas que o pecado, a fim de manifestar-se, aviltou o preceito introduzindo a perversão no delito. Logo, ao desmascarar a malícia do orgulho, o pecado expôs o seu ministério de morte por intermédio do preceito da lei. O pecado ao subverter uma coisa boa, fez com que o pecador fosse inevitavelmente culpável; pois além do assentimento ao desejo concupiscente pela transgressão, maculou a boa, pura e santa lei do Criador¹³².

1.4 *Ad Simplicianum: massa sint peccatorum*

A segunda questão¹³³ proposta por Agostinho em resposta à carta de Flávio Marcelino, parte do distinto contexto relatado na história entre Esaú e Jacó. A análise de Wetzel (2018, p. 901) sobre este específico conjunto da obra, aponta para o fato de que Agostinho parece notar que “inaugurou [*no Simpl.*] a sua concepção da graça”¹³⁴; o que torna tal obra consulta fundamental “para todos aqueles que se interessam pela compreensão agostiniana da graça”. No *Simpl.*, Agostinho detidamente comenta a sua

¹³⁰ Si igitur ostenderimus bonum esse mandatum, unde occasione accepta peccatum operatum est omnem concupiscentiam, ut fieret supra modum, simul ostendemus bonam esse legem, quae subintravit ut abundaret delictum, id est ut operaretur peccatum omnem concupiscentiam et fieret supra modum (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 1, 16. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹³¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 16.

¹³² Cf. *Simpl.* I, 1, 17.

¹³³ Wetzel (2018, p. 901) comenta que através de um “contraste surpreendente com o resto da obra, a segunda parte do livro 1, relativa a Rm 9,10-29, introduz verdadeira revolução na sua teologia”.

¹³⁴ Cf. *praed. sanct.* 8; *persev.* 52.

posição sobre se foi por presciência divina que Jacó foi preterido¹³⁵ e Esaú rejeitado¹³⁶. Busca entender se o Criador anteviu ambas as vontades futuras, como responder as prementes questões: São todos os homens nada mais do que uma massa de pecado? O que é o pecado neste constructo? Será que os vasos da perdição foram assim ordenados para a correção dos demais? Em razão do pecado original, é plausível que nem todos foram chamados à salvação? Qual foi a intenção do Apóstolo ao escrever a epístola aos Romanos?

Por considerar que não há qualquer traço de injustiça no caráter do Criador, princípio este que rigorosamente adotou em todo labor que empreendeu até o fim de sua vida, Agostinho piedosamente assume o pressuposto de que os atributos divinos relevam a existência de um Deus que é santo, justo e bom. E tendo por firme e invariável verdade a declaração da Revelação, afirma que todos os homens morreram concomitante a penalidade da sentença divina imposta a Adão; por quem a raça humana recebeu a trágica herança do pecado original. No rigor desta penalidade, foi gerada uma justíssima dívida¹³⁷; tendo o Criador como credor, e a criatura como o ente devedor.

Entende que tal relação está impressa nas coisas humanas, como um vestígio da suprema justiça. Esse princípio está invariavelmente firmado na alma do que ama a moderação e a constância da fé. Como o parâmetro da justiça terrena é circunstancial e fundamentado no intercâmbio mútuo das coisas, a sociedade humana baseia a lógica de sua justiça a partir do fato de que é lícito ao credor exigir o que lhe é devido. Esse *modus* da justiça inevitavelmente irá operar em favor do credor.

Agostinho engendra a sua ideia nessa ilustração com a finalidade de demonstrar que a raça humana tem uma dívida para com o seu Criador. Se todos os homens são descendentes de Adão, se todos receberam a mesma sentença de morte por causa da transgressão do primeiro homem, a conclusão lógica dessa analogia assegura a validade da impactante sentença: todos os homens, sem exceção, são uma mesma massa de pecado (*massa peccati*)¹³⁸.

¹³⁵ Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

¹³⁶ De acordo com Wetzel (2018, p. 902), a doutrina agostiniana da eleição gratuita “modelou o núcleo de seu sentido da graça e da maneira como ela trabalha. Embora sua teologia da graça seja desenvolvida em vários decênios, muitas vezes em resposta às críticas, antecipações de sua conclusão são evidentes na revisão de seu ponto de vista sobre eleição” já presente no *Simpl.*

¹³⁷ Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

¹³⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 16. Segundo Wetzel (2018, p. 902), Agostinho quando escreve esta nova proposição teológica no *Ad simplicianum*, “evoca uma perversão universal, na tentativa de afastar a aparência de

Assim, os homens todos, que, como diz o Apóstolo, “morrem todos em Adão”, de quem vem para todo o gênero humano a origem da ofensa de Deus, são, de certa maneira, uma massa de pecado¹³⁹ em dívida de castigo para com a divina e suma justiça; e não é injustiça alguma se esse castigo for cobrado ou perdoado (*Simpl.* I, 2, 16).¹⁴⁰

Essa massa de pecadores (*massa sint peccatorum*), devedora de uma mesma sentença penal, é formada em seu conjunto tanto por aqueles que a vontade do Criador quer favorecer; como por aqueles que por algum motivo alheio ao entendimento humano, o soberano Criador decidiu escolher abandonar. E ainda que ambos participem dessa mesma massa, devedores da mesma pena, Agostinho encontra na história de Esaú e Jacó, o testemunho do fato de que existe uma parte dessa massa de pecadores que lhe será exigida o pagamento da dívida para com o seu Criador, e outra, que lhe será perdoada.

Se surpreende o fato de que ninguém resiste à sua vontade e ele ajuda a quem quer e abandona a quem quer, e como tanto aquele a quem ajuda como aquele a quem abandona pertencem à mesma massa de pecados, e, apesar de ambos merecerem castigo, ele cobra de um e perdoa a outro, se tudo isso embaraça, “Quem és, tu, homem, para responderes a Deus?” (*Simpl.* I, 2, 17).¹⁴¹

Embora não negue o fato de que tal proposição é de difícil compreensão, assume como premissa chave a sentença da Revelação que assevera o fato de que todos os homens morreram em Adão; justamente por participarem da comum massa de pecadores. Sendo o Criador autor de todas as criaturas, todas por extensão são boas. E todo homem enquanto homem é criatura; mas não é um bem do Criador enquanto exista na condição de pecador¹⁴². E como o Criador é perfeito em todas as suas obras, tanto o corpo como a alma do homem não possuem alguma coisa má na essência de sua natureza. Pelo contrário, nada mais são do que bens concedidos ao

uma injustiça divina. Enquanto parte de uma comum massa pecadora (*massa damnata*), todos os seres humanos merecem condenação e assim Deus não lhes deve nenhuma misericórdia”.

¹³⁹ Cf. *exp. prop. Rm.*, 62; *div. qu.* 68,3.

¹⁴⁰ Sunt igitur omnes homines quando quidem, ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 2, 16. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁴¹ Sed si hoc movet quod voluntati eius nullus resistit quia cui vult subvenit et quem vult deserit, cum et ille cui subvenit et ille quem deserit ex eadem massa sint peccatorum et, quamvis debeat uterque supplicium, ab uno tamen exigatur alteri donetur: si hoc ergo movet: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?* (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 2, 17. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁴² Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

ente criado. E por isso é possível entender por que o pecado, que perverte a vontade ao ter poder para afetar o livre-arbítrio, assim o faz, não por algum defeito ou necessidade da natureza humana, mas em decorrência da intrínseca associação que há entre a humanidade e o primeiro pecado de Adão.

A clássica definição de pecado para Agostinho pode então ser compreendida como a manifestação de desordem e perversidade da alma. É o pecado que exerce força sobre a alma para distanciá-la do seu Criador, a fim de impedir que o homem obedeça e cumpra com a vontade divina. Desde o pecado original uma e mesma é a massa de homens pecadores; homens em razão da criação de Deus, pecadores por sua própria vontade. Essa massa de ímpios e pecadores (*massa peccatorum et impiorum*), “vasos de condenação” na perspectiva paulina, massa¹⁴³ que procede de Adão, está sentenciada ao jugo da escravidão do pecado no presente¹⁴⁴, e a segunda morte, no porvir.

É a mesma a massa dos pecadores e dos maus que vem de Adão, na qual tanto os judeus como os gentios, sem a graça de Deus, pertencem à mesma pasta. Se o oleiro, com a mesma pasta, faz um vaso para uso nobre e outro para uso vulgar, fica claro que, se dentre os judeus, como dentre os gentios, há vasos para uso nobre e vasos para uso vulgar, conclui-se que se deve entender que todos pertencem à mesma pasta (*Simpl.* I, 2, 19).¹⁴⁵

E tendo a soberana vontade divina, pondera Agostinho, decidido fazer da mesma mistura da massa, homens de honra e homens vis, preciosos e ignóbeis, sua perspectiva ainda visa demonstrar que tal ação ocorrera baseada na justíssima vontade do Criador. Essas duas classes de homens, homogênea enquanto natureza humana, pertencem a mesma multidão de condenados por ocasião do pecado original¹⁴⁶. A proposição agostiniana assinala que o Criador pôde, por um simples ato de sua divina vontade, decidir estabelecer e fixar os diferentes destinos dos pecadores;

¹⁴³ Cf. *Simpl.* I, 2, 19.

¹⁴⁴ A compreensão desta específica noção agostiniana dá suporte para entender a completude da perspectiva da obra da graça na esfera racional do ser humano. Gracioso (2014) comenta que “devido à condenação que sofreu por causa do pecado, o homem, tanto pela ignorância do bem como pela incapacidade de realizar o bem que deseja, demonstra ter sido atingido tanto na sua mente como na sua vontade”.

¹⁴⁵ Una est enim ex Adam massa peccatorum et impiorum, in qua et Iudaei et Gentes remota gratia Dei ad unam pertinent conspersionem. Si enim figulus luti ex eadem conspersione facit aliud vas in honorem aliud in contumeliam, manifestum est autem quod ex Iudaeis sunt alia vasa in honorem alia in contumeliam sicut ex Gentibus, sequitur ut ad unam conspersionem omnes pertinere intellegantur (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De diversis quaestionibus ad simplicianum*, I, 2, 19. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁴⁶ Cf. *Simpl.* I, 2, 19.

pois ambos além de procederem da mesma linhagem pecaminosa estão sujeitos a pena da transgressão original¹⁴⁷. Por essa razão, a natureza humana que recebera todos os bens necessários para existir de acordo com o perfeito desígnio do Criador, poderia, caso desejasse, ordenar a sua alma a fim de exercer o justo domínio sobre o corpo.

Posterior ao paradigmático escrito sobre as questões diversas no *Ad Simplicianum* de 396, Agostinho expressa a consolidação do seu entendimento acerca do pecado original nas obras *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (411) e *De gratia christi et de peccato originali*¹⁴⁸ (418). De certa maneira, todas as demais obras que serão escritas na perspectiva deste tema acompanharão as noções gerais concebidas por Agostinho no *Ad Simplicianum*.

¹⁴⁷ Cf. *Simpl.* I, 2, 20.

¹⁴⁸ A obra "*De gratia christi et de peccato originali*" (*gr. et. pecc. or.*), escrita em 418 após a carta Tractoria de Zózimo, não contém algum novo conteúdo em seu escrito. Porém Grossi; Sesboüé (2003c, pp. 248-248) comentam que através desta composição, especificamente "por seu título, [Agostinho] dá início a um novo binômio na doutrina da graça: pecado original e graça de Cristo, que corresponde ao paralelo antinômico de Adão e de Cristo". Afirma Agostinho nesta obra que "é no destino, pois, desses dois homens que a fé cristã encontra propriamente sua consistência" (*gr. et. pecc. or.*, II,24,28). De acordo com Bonner (2018, p. 471), nesta obra Agostinho insistiu sobre o fato de que "cada criança pertenceria à *massa perditionis* se não fosse libertada pela graça divina (*gr. et. pecc. or.*, 2,36) e que a culpa de Adão passa a seus descendentes pela concupiscência, de modo que, na geração dos filhos, "ambos são transmitidos ao mesmo tempo: a natureza e o vício da natureza; a primeira boa, o outro mau" (*gr. et. pecc. or.*, 2,38)".

Capítulo II

Sobre o *motus* da perversão da vontade em Agostinho

A compreensão da formação do conceito latino sobre o termo vontade (*voluntas*) a partir do arcabouço filosófico grego é um tema complexo e de difícil precisão em razão da escassez de fontes. Na realidade, as questões que englobam a metafísica da vontade no sentido latino não foram objeto de interesse da sistemática investigação filosófica grega. E essa ausência de uma designação¹ primordial para o conceito de vontade na história da filosofia² na Antiguidade, propiciou um novo campo para a formulação semântica do termo de acordo com o sentido que este representará no âmbito específico da sua investigação³. Nesse sentido, acredita-se que existem suficientes elementos para demonstrar que a noção do termo *voluntas* recebe uma peculiar interpretação através da reflexão agostiniana. Como bem apontou Gracioso (2014), para Agostinho “a vontade é o movimento da alma, [...] é a instância última da decisão sobre a ação”.

A vontade (*uoluntas*), portanto, determina para onde a alma vai direcionar-se; se para o imutável ou o mutável; se para si mesma ou para fora. Sua condição evidentemente estabelece e influencia as decisões e as escolhas que devem ser efetuadas ou não. É a instância última da decisão sobre a ação. Ademais, Agostinho, às vezes, faz uma distinção entre *uoluntates* e *uoluntas*. A primeira, *uoluntates*, indica as intenções da vontade, que guiam as ações do homem de forma geral. Todavia, sempre há uma *uoluntas* que se antepõe às *uoluntates*.

¹ O estudo de Kahn (1988, pp. 234-235) propõe “quatro perspectivas diferentes sobre o conceito de vontade, ambas elaboradas a partir de diferentes famílias de teorias filosóficas”. Ressalta que faz pouco tempo “havia um consenso geral de que faltava à filosofia grega a noção de vontade”; até o surgimento dos trabalhos de A. J. Voelke e A. J. P. Kenny. Estes, segundo Kahn, “descrevem teorias antigas que abrangem o mesmo fundamento que consideraríamos pertencer ao tópico da vontade”.

² De acordo com Kelly (1994, pp. 251-252), Agostinho parece ter sido o inventor desse conceito ausente, ou pouco explorado na antiguidade. “[...] No mundo antigo, Agostinho é o destacado representante da abordagem introspectiva; Aristóteles, por outro lado, adotou uma posição extrospectiva, a qual levou filósofos da introversão a negar que ele tinha qualquer conceito da vontade”.

³ Este tema é refletido livremente e com diversos significados, dependendo do contexto. As revisões e o amadurecimento nesta complexa reflexão sobre a vontade proporcionou terreno fértil para a controvérsia sobre a solução dada por ele ao problema da liberdade humana. Agostinho atribui diferentes significados ao termo vontade, considerando o que ele deseja transmitir em determinado tratado.

Isto é, a *uoluntas* é que aprova ou rejeita essas aspirações. O *liberum arbitrium uoluntatis* é justamente a manifestação dessa capacidade de decisão da *uoluntas* (GRACIOSO, 2014).

2.1 Gênese do conceito latino sobre *voluntas*

Através da investigação proposta pelo trabalho do Dr. Kahn, de 1988, desenvolveram-se desdobramentos em torno da sua conclusão sobre o tema da vontade a partir de estudos em filosofia grega. A tese central busca sustentar que a vontade humana na história do pensamento ocidental, deriva fundamentalmente da perspectiva paulino-agostiniana e é elaborada como modelo para responder à vontade de Deus. Denomina a sua tese de “conceito teológico da vontade” (KAHN, 1988, p. 235). Nesse específico trabalho também há relevantes considerações sobre a pesquisa do renomado Dr. Albrecht Dihle⁴; cujos estudos⁵ destacaram que não existe em língua hebraica ou através dos escritos em grego do Novo Testamento, qualquer terminologia clara para o conceito latino de *voluntas*. A não ser o conceito derivado em forma de linguagem figurada, que ilustra o relacionamento entre as pessoas divinas da Trindade.

Dihle (KAHN, 1988, p. 237) demonstra como o contraste fundamental entre o pensamento grego e o bíblico clássico, tanto no campo de análise cosmológica, como na análise da ação humana, é concebido pela primeira vez somente no final do II século. Muito embora a sua plena articulação filosófico-teológica, somente o foi elaborada na primeira parte do IV século em razão dos debates trinitários que forneceram uma doutrina coerente sobre a vontade divina. O conjunto dessas doutrinas formou o fundamento teórico para a reflexão de Agostinho⁶, muito embora deva ser registrado que a sua emblemática experiência de conversão também proveu contundentes elementos sobre o paradoxo da vontade humana⁷ e a razão da perene

⁴ Para Dihle (1982 *apud* KAHN, 1988, p. 235) “Agostinho é o primeiro autor do Ocidente latino a elaborar um conceito de vontade e a dar-lhe destaque como ferramenta filosófica heurística em sua reflexão sobre o cristianismo”.

⁵ Em “The Theory of Will in Classical Antiquity” (Berkeley, Los Angeles, 1982), Kahn (1988, p. 235) indica a leitura “especialmente os capítulos i, iv e vi para a devida compreensão da tese do Dr. Dihle sobre o conceito teológico da vontade”.

⁶ Segundo Dihle, (1982 *apud* KAHN, 1988, p. 235) “[...] A primeira teoria clássica da vontade, ou melhor, a primeira família de teorias é aquela que começa com Santo Agostinho e culmina com Aquino e os medievais ‘voluntaristas’”.

⁷ Djuth (p. 970-974) comenta que “[...] a vontade, portanto, se manifesta na volição, o ato verdadeiro de fazer algo como se deseja, como se planeja, como se escolhe, como se procura, como se segue, como se ama..., e não somente em simples termos de sua presença na alma como uma potência ou faculdade de fazer algo”.

investigação acerca do propósito existencial da criatura: obedecer à vontade de Deus.

A tese de Dihle (KAHN, 1988, p. 237) sugere que o eixo do pensamento de Agostinho quanto à obediência aos mandamentos de Deus, move-se em torno de uma tradição teológica cujo conceito de vontade divina está completamente ausente no pensamento grego, mas, implícito do começo ao fim, nos ensinamentos da Revelação. E não apenas em uma perspectiva redutiva a intelecto e desejo ou ao conceito comum de razão e emoção, mas antes, incondicionalmente, a simples premissa de que é natural e justo que o agente, enquanto ente criado realize⁸ efetivamente o que Deus quer e torna manifesto através da Revelação (KAHN, 1988, p. 236-237).

Embora tenha sido no Medievo que o termo vontade adquira relevante significado na epistemologia moral ocidental é na Antiguidade Tardia, por volta do séc. II, que é possível observar a influência que o desenvolvimento de uma antropologia dualista, elaborada sob as novas categorias da revelação do Novo Testamento, desenvolve paulatinamente o estabelecimento das bases epistêmicas que os apologistas cristãos utilizaram para pensar e defender as razões de suas crenças. Inclusive no tocante às questões que envolvem o conflito da vontade através da liberdade do arbítrio.

A partir desta noção dicotômica sobre a natureza humana⁹, há certa conformidade de opinião entre os pensadores cristãos de que o ser humano foi criado com a potência da liberdade para decidir segundo o seu melhor juízo. Como exemplo, Justino¹⁰ afirma que “em virtude dos poderes racionais que Deus nos deu, podemos escolher viver ou não de modo aceitável a Ele¹¹”. Como seres racionais, entende Justino, a natureza humana está habilitada para escolher viver ou não de modo a corresponder ao desígnio divino. Por essa mesma capacidade, não há como eximir o

⁸ Ainda que o entendimento do propósito demonstre-se inescrutável.

⁹ De acordo com a visão dicotômica do ser humano, este é fundamentalmente composto de corpo (*soma*) e alma (*psyche* ou *pneuma*). De acordo com Gracioso (2014), Agostinho segue o referencial bíblico quando demonstra ter compreendido que “Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, dotado de um corpo e uma alma”. E caso o homem tivesse seguido o “movimento natural em direção ao criador, seria feliz. Porém, ao contrário, se abusasse do livre-arbítrio da vontade, desobedecendo e cedendo ao orgulho, iria morrer e tornar-se escravo”.

¹⁰ Manzanares (1995, p. 137) comenta que “apesar de Justino, o mais importante apologista grego do século II (após a sua conversão estabeleceu-se em Roma; morreu decapitado com outros seis cristãos em 165), ter sido um profícuo autor em seu tempo, foram preservadas para posteridade apenas duas de suas obras: I e II Apologias e o Diálogo com o judeu Trifão”.

¹¹ Cf. I Apologia de Justino de Roma (X, 4): “[...] Com efeito, ser criado no princípio não foi mérito nosso; mas agora ele nos persuade e nos conduz à fé para que sigamos o que lhe é grato, por livre escolha, através das potências racionais, com que ele mesmo nos presenteou”.

ser humano de ser responsabilizado através das consequências que estão envolvidas quando este decide agir contrário a sua natureza¹².

[...] Atenágoras, Teófilo e Taciano concordam que está dentro do âmbito da escolha do homem a opção de fazer o bem ou o mal, com todas as consequências desastrosas implícitas nesta última decisão. Em oposição à doutrina estóica do destino (*kath' heimarmenes anagken*), Justino desenvolve a ideia de responsabilidade¹³ humana. Talvez a crença cristã nas profecias, com sua premissa de presciência divina, pareça contradizer o livre-arbítrio; contudo, Justino replica, dizendo que Deus não predetermina as ações dos homens, mas prevê como irão agir por sua própria vontade, podendo, portanto, anunciá-lo de antemão por intermédio de Seus profetas¹⁴. Para eles, o *pecado* consiste em “crenças errônea e ignorância daquilo que é bom” (*pseudodoxia kai agonía ton kalon*) e na consequente rebelião contra os mandamentos de Deus (KELLY, 1994. p. 124).

Como herdeiro da tradição patrística latina norte-africana, Agostinho exerce papel determinante para a consolidação de uma visão antropológica-moral que influenciou profundamente o pensamento ocidental. O ente criado, nessa perspectiva, fora concebido como *imago Dei*. Sendo, portanto, dotado em sua natureza constitutiva de plena capacidade para usar livremente a potência da sua razão. Nesse sentido, é plausível pensar que a natureza do primeiro homem – criado a imagem e semelhança do seu Criador – poderia, caso desejasse, realizar aquilo que sempre quisesse a sua vontade boa¹⁵. Porém, Agostinho também é o mentor de uma proposta que se desenvolve a partir da defesa de uma perspectiva antropológica negativa sobre a natureza moral do ser humano.

¹² Cf. I Apologia de Justino de Roma (XXVIII, 3): “[...] No princípio, ele criou o gênero humano racional, capaz de escolher a verdade e praticar o bem, de modo que não existe homem que tenha desculpa diante de Deus, pois todos foram criados racionais e capazes de contemplar a verdade”.

¹³ Rigby (2018, pp. 757-764) afirma que “[...] os apologistas cristãos haviam todos tentado defender o lib. arb. em face do fatalismo. Em seu debate com seus amigos e companheiros maniqueístas, Agostinho foi obrigado a definir a responsabilidade humana para nossa condição presente. Mas, diferentemente dos seus predecessores depois de Paulo, Agostinho não deixou de considerar a inevitabilidade dessa condição. Mas não tinha a menor razão para fazê-lo”.

¹⁴ A citação de Kelly (1994, p. 124) versa sobre a I Apologia de Justino de Roma, XLIV, 11: “Concluindo: Se dizemos que os acontecimentos futuros foram profetizados, nem por isso afirmamos que aconteçam por necessidade do destino; afirmamos sim que Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens e é decreto seu recompensar cada um segundo o mérito de suas obras e, por isso, justamente prediz, por meio disso, ele constantemente conduz o gênero humano à reflexão e à lembrança, demonstrando-lhe que cuida e usa de providência para com os homens”.

do Espírito profético, o que para cada um virá da parte dele, conforme o que suas obras mereçam. Com
¹⁵ Djuth (2018, pp. 970-974) sobre este ponto comenta que “[...] em *spir. et litt.* 53, por exemplo, Agostinho usa a distinção entre querer (*velle*) e poder (*posse*) para defender que nem todo aquele que tem a vontade de fazer algo necessariamente tem a capacidade de fazê-lo; nem alguém que tem a capacidade de fazer algo sempre tem a vontade de fazê-lo. Nesse contexto, *voluntas* é mais adequadamente traduzido em termos de um desejo não realizado do que como a expressão de uma escolha entre direções alternativas de ação (*liberum arbitrium*)”. Cf. *civ. V*, 10; *pecado mer. II*, 7.

Agostinho está em consonância com as Escrituras Sagradas quando advogada a noção de que Adão antes da queda foi o único homem que desfrutava de plena liberdade¹⁶ no arbítrio da vontade. Ele era dotado de certa capacidade para escolher não pecar (*posse non peccare*¹⁷). A Revelação ensinou a Agostinho que a vontade no primeiro homem, além de boa, estava capacitada para direcioná-lo a ter uma firme inclinação para a virtude¹⁸. Dentro de sua visão criacionista hierarquizada, o corpo [de Adão] estava sujeito à sua alma; seus desejos carnaís, à sua vontade; e a sua vontade, a Deus¹⁹.

Porém a Escritura lhe revelou que Adão diante da tentação, mesmo dotado de perfeição em sua faculdade racional, escolheu agir de maneira contrária a ordem do seu Criador. Cedendo a direção da sua vontade boa – que sempre tenderia para o que tem valor eterno –, agiu orientado para o inferior, temporal e mutável. A partir da desventura do primeiro homem, Agostinho infere que mesmo após a sua queda, lhe foi concedido que fosse mantido intacto o arbitrio da vontade. Porém, como primeira consequência da sua desobediência, perdeu a capacidade de livremente escolher agir orientado para o bem.

¹⁶ Esta “plena liberdade” não é formulada no sentido de que Adão era incapaz de pecar (*o non posse peccare*). De acordo com Kelly (1994, p. 273), “[...] Agostinho considera a verdadeira liberdade desfrutada no céu pelos bem-aventurados”.

¹⁷ Citação latina do parágrafo: “Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male. Postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus ut esse miseri non solum nolimus sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra etiam nunc nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo praetermittendus non fuit, in quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam non peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit; sicut minor fuit immortalitas, sed tamen fuit, in qua posset etiam non mori, quamvis maior futura sit in qua non possit mori” (AUGUSTINI, S. Aurelii. *Enchiridion ad laurentium liber unus*, XXVIII, 105. Opera omnia, editio latina: PL 40). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/enchiridion/index.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2020. Tradução para o espanhol realizada pelo P. Andrés Centeno (OSA): “Convenía que el hombre fuese creado al principio de tal modo que pudiera querer el bien y el mal; y no. en balde, si obraba bien; ni impunemente, si mal. Mas después será de tal suerte que no podrá querer el mal; pero no por eso carecerá del libre albedrío, sino que éste será mucho más perfecto, cuando no pudiere en absoluto servir al pecado. Y no se ha de inculpar a la voluntad o de que no existe o de que no sea libre, porque de tal modo querremos ser felices, que no sólo no querremos ser desgraciados, sino que de ningún modo podremos quererlo. Pues así como ahora nuestra alma no puede querer la infelicidad, así entonces no podrá querer a iniquidad. Mas debía seguirse el orden por el que quiso Dios mostrar cuán bueno es el animal racional, que puede no pecar, aunque sea mejor el que no puede pecar; del mismo modo, grande bien fue el de la inmortalidad, en la cual podía el hombre no morir, aunque menor que la futura inmortalidad, en la cual no podrá morir” (AGUSTÍN, San. Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad, XXVIII, 105). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/enchiridion/index2.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁸ Cf. *De civ. dei*, XIV, 11.

¹⁹ Cf. Kelly (1994. p. 274). Conferir também: *De peccado mer. et remiss.*, II, 36; *De nupt. et concup.*, II, 30.

Como outros autores clássicos, Agostinho atribui diferentes significados a termos-chave, dependendo do que pretende transmitir em determinada passagem. O termo *voluntas* não é exceção a essa regra. Assim, como acréscimo ao significado mais óbvio atribuído a *voluntas*, isto é, a vontade como potência ou faculdade da alma (*potentia animo*) que impele um ser em certa direção, Agostinho aplica ao termo *voluntas* ou a expressões comparáveis, como *voluntarius* ou *sponte*, diferentes aspectos da alma, como desejos, intenções ou propósitos, escolhas, emoções e afeições (*lib. arb.* II, 50; cf. *c. lul.* VI, 81). Cada um desses aspectos é capaz de manifestar a presença da vontade na alma, independentemente dos outros (DJUTH, 2018, pp. 970-974).

A compreensão de Agostinho sobre a realidade da esfera moral da criatura posteriormente a catastrófica ocorrência no jardim do Éden, demonstra que a vontade em razão deste evento, passou a estar submetida à desordem, fraqueza e divisão. Esta via de investigação sobre a vontade proporciona outro prisma sobre a discussão do paradoxo da vontade²⁰ com vistas à solução do dilema²¹; tal como o Hiponense irá apresentar no decurso de suas obras.

Dito isso, o julgamento preliminar que se pode emitir a respeito de *voluntas* é que se trata de um termo que engloba um amplo leque de significados nas obras de Agostinho. O que complica esses significados é a relação que existe entre cada um desses termos e outras palavras-chave conectadas à análise agostiniana da vontade, como liberdade (*libertas*), necessidade (*necessitas*), possibilidade (*possibilitas*). Já que cada um desses termos engloba, por si só, uma gama de significados, triar o vocabulário da vontade e da liberdade em Agostinho é tarefa difícil e requer a análise cuidadosa das várias conexões que ele estabelece entre esses termos (DJUTH, 2018, p. 975).

Logo, a análise sobre a questão da vontade na perspectiva de Agostinho está inserida em um conjunto epistêmico muito mais amplo do que apenas o elencado em torno dos problemas do âmbito moral. Seguramente Agostinho desenvolve uma das mais importantes noções do pensamento ocidental sobre o tema do livre-arbítrio da vontade. Sobre essa vontade que tem o poder de querer e não querer deve ser destacado que não se pode negar o valor filosófico sobre o tema da *voluntas* em Agostinho e suas conexões sobre a liberdade humana nos desdobramentos da história do pensamento ocidental.

²⁰ Para Djuth (2018, pp. 970-974), a “[...] complexidade do pensamento de Agostinho sobre a vontade forneceu um terreno fecundo para as controvérsias sobre a solução agostiniana para o problema da liberdade do homem”.

²¹ Djuth (2018, pp. 970-974) entende que “[...] devido à natureza amorfa, complexa do conceito de vontade, a relação que Agostinho vê entre os vários significados, usos e definições de vontade é mais frequentemente implícita que explícita em seus textos. Além, disso, como a criatividade de Agostinho na assimilação de fontes literárias, filosóficas e bíblicas, em sua visão da vida cristã, aprofunda e enriquece seu pensamento, a maneira sutil como essas fontes contribuem para sua compreensão do conceito de vontade complica ainda mais a interpretação de quais inferências ele quer sugerir”.

Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes; mas ela o é antes de mais nada pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre arbítrio como vontade, ou melhor, como ato de escolher que a vontade exerce; porque quando ela escolhe, ela quer; é ela que quer, mas também poderia não querer (GILSON, 1995, pp. 372-373).

2.2 Fundamento teórico sobre a perversão da *voluntas* no *De libero arbitrio*

No *De libero arbitrio*, Agostinho produz o seu primeiro movimento extensivamente reflexivo sobre o tema da vontade²² (*voluntas*). E mesmo que não tenha concebido esse diálogo com a pretensão de concluir o seu pensamento sobre os problemas que afetam o agir humano, certamente apresenta uma profícua perspectiva de interpretação sobre o tema do arbítrio da vontade. Por conseguinte, se parte da suposição de que, conscientemente, escolheu não apresentar uma teoria completa sobre os problemas que afetam a da vontade. Percebe-se após detida análise das obras selecionadas que Agostinho sugere certa limitação nas categorias conceituais disponíveis, ao ponto de não conseguir compreender de maneira satisfatória os motivos que levam o ser humano a agir contrário a sua reta razão. Solução esta que se acredita, será encontrada no desenvolvimento²³ dos seus escritos do período antipelagiano.

*Dic mihi, quaeso te, utrum Deus nom sit auctor mali*²⁴. Com essa estonteante questão inicial proposta por Evódio²⁵, tem notável início a saga da vontade na literatura

²² De acordo com Agostinho, “[...] a vontade, aderindo ao bem comum e imutável, alcança os principais e maiores bens do ser humano, sendo ela própria de certo modo um bem médio (*lib. arb.*, II, 19, 53). Registra-se ainda que há consideráveis razões para questionar se houve no decurso da pesquisa agostiniana o uso apropriado do sistema linguístico de Agostinho e se ocorre uma semântica unívoca sobre o termo até o último período de produção intelectual.

²³ De acordo com Wetzel (2018, pp. 755-757), Agostinho “[...] até o *duab. an.*, obra da época do seu sacerdócio, Agostinho define a vontade de pecar em termos de liberdade de escolha (*duab. an.* 15): “o pecado é a vontade de conservar ou de procurar o que a justiça proíbe, e de que somos livres para nos abster, embora não haja liberdade se não há vontade”. Porém infere que algo transforma a sua apreciação quando as responsabilidades sacerdotais lhe pesaram com o aumento de responsabilidades: “[...] A partir de então, deixou de pensar que a justiça perfeita era um ideal possível” (WETZEL 2018, p. 756).

²⁴ Teske (2018, pp. 609-610) comenta que “a obra começa como um diálogo com Evódio, amigo de Agostinho e futuro bispo de Uzala, mas a forma do diálogo é quase totalmente substituída por um discurso contínuo depois de dez parágrafos do livro III”.

²⁵ Muito embora Teske (2018, pp. 609-610) indique que “[...] os manuscritos não indiquem Evódio como interlocutor de Agostinho no diálogo, a ep. 162 mostra que era ele”.

moral agostiniana²⁶. Sendo razoável afirmar que o campo hermenêutico do primeiro²⁷ livro tem por objetivo a controvérsia maniqueia, é possível constatar que existe um esmero da parte de Agostinho para posicionar os livros II²⁸ e III em outro eixo de reflexão²⁹. Percebe-se nesses livros que existem elementos internos na investigação do *lib. arb.* que expõem o enfraquecimento da influência greco-romana na estrutura do seu pensamento. Nota-se que Agostinho na conclusão do seu primeiro labor sobre o tema, ainda que sob a tônica socrática do primeiro livro³⁰, produz uma seminal perspectiva sobre o impacto do pecado na vontade.

Entre o início e o termo da elaboração do Diálogo sobre o Livre Arbítrio, Santo Agostinho terá tido tempo para amadurecer o seu pensamento e para consolidar a sua argumentação, tratando-se de um texto cuja produção foi interrompida. Este Diálogo surge, assim, no conjunto dos seus escritos, como uma obra de charneira, pois emerge de uma razão filosófica germinada no terreno fértil da tradição greco-romana, mas que estabelece, agora, os alicerces da sua mundividência, enraizando-se num outro universo cultural, específico do cristianismo que, no século IV, começa já a formar corpo de doutrina (SILVA, 2001, p. 26).

Sendo possível afirmar que o alvo doutrinário do *lib. arb.* almeja primariamente responder à pergunta de Evódio acerca da origem do mal moral, de uma maneira tal que elimine qualquer possibilidade de relacionar a má ação do homem como extensão do desígnio da vontade do Criador, a investigação sobre esta questão ainda demonstrará que Agostinho apresenta um elenco de argumentos para fortalecer a sua resposta central³¹: o mal moral tem origem exclusivamente no errôneo uso que o ser humano faz da sua própria vontade. Como pedra de esquina deste constructo, a

²⁶ Obra dialógica escrita em dois períodos distintos da vida intelectual. “[...] De entre eles, o segundo e o terceiro terminei-os como pude, em África, quando já tinha sido ordenado presbítero, em Hipona” (*Retract.*, I, 9, 1: CCL 57, p. 23).

²⁷ A compreensão da suma do primeiro livro do *De libero arbitrio* pode ser inferida nas palavras de Evódio: “[...] Tanto quanto pude entender o livro anterior, por um lado, nós temos o livre arbítrio da vontade e, por outro, é por meio dele que pecamos” (*lib. arb.* II, 1, 1).

²⁸ De acordo com Silva (2001, p. 21) “o plano estabelecido para o Livro II obedece, precisamente, a esta sequência: saber se Deus existe, se tudo quanto existe provém de Deus e se o livre arbítrio é um bem”.

²⁹ O respectivo estudo quer apresentar uma investigação interna ao problema da vontade. Fundamentalmente busca-se apenas analisar o exposto pelo Hiponense através na perspectiva negativa em torno do tema. Porém, com o devido cuidado para não se cometer o mesmo erro pelagiano: “[...] de simplesmente adulterar o seu conteúdo e perverter a intenção do autor” (SILVA, 2001, p. 17).

³⁰ Para Teske (2018, pp. 609-610) o primeiro livro “[...] parte de uma questão de Evódio: de onde o mal vem? Depois de haver distinguido o mal que sofremos do mal resultante do pecado, o livro começa uma série de tentativas de representar o pecado, primeiro por exemplos, e, em seguida, definindo-o como ‘desejo mau’. [...] Por volta do fim do livro I, Agostinho leva seu amigo a ver que pecado é negligenciar as realidades eternas e se voltar para aquelas que são incertas e temporais”.

³¹ De acordo com Agostinho, o *De libero arbitrio* foi escrito “[...] por causa daqueles que, atribuindo a Deus, criador de todas as naturezas, a origem do mal, negam que a causa deste seja o livre arbítrio da vontade” (SILVA, 2001, p. 17).

doutrina do pecado original³² permeia cada esfera da reflexão agostiniana. A força do seu argumento está em estabelecer a vontade como a única responsável pela perversão da liberdade do arbítrio; associando a desordem³³ da vontade com a pecaminosidade do primeiro homem e a consequente corresponsabilidade da humanidade com a transgressão do pecado original.

Diante da complexa questão inicial proposta por Evódio, Agostinho engendra a sua resposta de uma maneira habilmente formulada para demonstrar que a origem do mal moral origina-se na vontade; a partir da má ação. Nesse cenário, Agostinho invoca a ideia de que o autor universal do mal moral, necessariamente é o próprio ser humano³⁴. E justamente este é o dilema que, no dizer de Agostinho, atormentou-o desde jovem, impelindo-o para a seita maniqueísta³⁵. Na concepção agostiniana, as razões que conduzem o agente a agir contra a sua melhor escolha racional, não podem ser apuradas com exatidão a partir de uma perspectiva externa ao ente. Como filósofo da interioridade, inevitavelmente conduz o *locus* da sua investigação de maneira intrínseca ao ser.

³² Verificar o exame que Agostinho realiza sobre a questão da vontade na obra “A verdadeira religião” (*retr.*, XIII, 5). Rigby (2018, pp. 757-764) comenta que “[...] a doutrina do pecado original, um pecado herdado de Adão por propagação, permitiu a Agostinho romper com as verdades propostas pelo fatalismo gnóstico e pagão, com suas articulações trágicas e dualistas no maniqueísmo, estoicismo e neoplatonismo. Deu expressão às misteriosas engrenagens da liberdade e da graça para além do pelagianismo. Respondeu às questões fundamentais: o mal e o sofrimento, o erro e a justiça, a providência e a misericórdia divinas”.

³³ Wetzel (2018, pp. 755-757) comenta que “[...] embora o pecado seja, em senso estrito, sempre expressão de uma vontade em desordem, Agostinho associa os males involuntários à punição do pecado (*poena peccati*)”; “[...] Por fim, Agostinho conecta a desordem que é o mal à sequela do pecado, conexão a que alude em um dos seus primeiros ensaios de definição (Cf. *Simpl.* I, 2, 8): “o pecado do homem é desordem e perversidade, quer dizer, um afastamento do Criado, bem maior, e um desvio em direção às criaturas, que são inferiores”.

³⁴ Agostinho responde a primeira questão de Evódio com a célebre sentença: Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Dei vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate (*lib. arb.*, I, 1, 1).

³⁵ *Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer.* Interessante notar a primeira expressão de Agostinho pelo favor e auxílio divino: “[...] se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o favor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades (*libertatem*), a de investigar” (*lib. arb.*, I, 2, 4). Em outra passagem no mesmo livro, Agostinho reitera o seu reclame pelo favor divino em outras passagens: *Quibus constitutis, ad intellegentiam eius rei quam requiris opitulante Deo nitamur hoc modo.* “Posto isto, esforcemo-nos, com a ajuda de Deus, por compreender aquilo que procuras, de modo que se segue” (*lib. arb.*, I, 2, 5); “[...] pois não há nada que seja tão difícil e árduo de compreender que, com a ajuda de Deus (*Deo adiuuante*), não se torne perfeitamente claro e expedito. Assim, com a atenção posta Nele e suplicando o Seu auxílio (*eo auxilium*), indaguemos aquilo que nos propusemos” (*lib. arb.*, I, 6, 14); “[...] Isto não se poderia ter mostrado de modo tão claro sem primeiro estabelecer um plano que nos orientasse para algo evidente, em assunto de tanta envergadura perante os nossos pequenos meios, auxiliando-nos o próprio Deus num caminho tão perigoso (*lib. arb.*, II, 18, 47).

Inicialmente a sua proposta é concebida na perspectiva de que o mal na ação exterior tem sua primeira origem na influência que a paixão³⁶ (*libido*) exerce sobre a consciência³⁷ do agente. Tanto Agostinho como Evódio concordam que a conclusão deste raciocínio: de que nenhuma outra força afeta a consciência humana mais do que a paixão (*libidinem*). Essa compreensão permite-lhes expandir esta tese³⁸ para todo o gênero de más ações que se possa encontrar no domínio (*dominari*) humano. Essa específica paixão (*libidinem*), Agostinho a designa como desejo desenfreado (*cupiditatem uocari*).³⁹

Nota-se que no teor inicial deste diálogo já existe a presença da *cupiditatem uocari* como elemento que afeta a perfeita operação da relação entre saber⁴⁰ (*sciens*) e querer⁴¹ (*volens*); desordenando⁴² a razão⁴³ de tal forma que a vontade é direcionada a sempre escolher a má ação⁴⁴. Esse desejo desenfreado culpável⁴⁵, que Agostinho

³⁶ Fortassis ergo libido in adultério malum est (*lib. arb.*, I, 3, 8).

³⁷ Agostinho exemplifica a sua tese a partir do ato pecaminoso no adultério. Considerando o ensino de Cristo – “Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela” (Mt 5.28) – declara a Evódio: “[...] Talvez seja a paixão (*libido*), portanto, o mal (*malum*) no adultério. Mas visto que tu procuras o mal no exterior, na própria acção, que já se pode comprovar, encontras-te em dificuldade. Na verdade, para compreender que a paixão (*libidinem*) é o mal no adultério, se não for dada a alguém a possibilidade de se deitar com a mulher do outro, e, no entanto, se fosse evidente, por algum outro modo, que o desejava fazer – e, se tivesse tido oportunidade, tê-lo-ia feito –, não será, por isso, menos réu, do que se fosse surpreendido em tal acto” (*lib. arb.*, I, 3, 8).

³⁸ *Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in malefaciendi genere dominari*. Evódio concorda com a tese agostiniana afirmando: “[...] De facto, já é claro que, em todo o gênero de más acções, nenhuma outra coisa domina senão a paixão (*lib. arb.*, I, 3, 8).

³⁹ Muito embora Agostinho considere que “[...] será falso que o que faz que todos os pecados sejam maus (*mala*) é o domínio da paixão (*libido dominatur*). Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari? (*lib. arb.*, I, 4, 9).

⁴⁰ Saber (*scire*) para Agostinho tem o mesmo sentido de ‘perceber pela razão’ (*ratione habere perceptum*): “[...] Com efeito, creio que não ignoras (*ignorare*) que aquilo a que chamamos saber (*scire*) não é outra coisa do que perceber pela razão” (*lib. arb.*, I, 7, 16); “[...] Com efeito, o conhecimento, para nós, é aquilo que admitimos depois de o ter compreendido pela razão” (*lib. arb.*, II, 3, 9).

⁴¹ Sobre a questão do ‘querer’ em “A verdadeira religião”, conferir: *retr.*, XIII, 5.

⁴² A desordem sinalizada por Agostinho é concebida a partir de uma relação contrária a estabelecida na noção de lei eterna – *omnia sint ordinatissima* – impressa em cada agente: “[...] para explicitar brevemente por palavras, tanto quanto me é possível, a noção (*notionem*) de lei eterna (*aeternae legis*), que está impressa (*inpressa*) em nós (*nobis est*), direi que é aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas (*omnia sint ordinatissima*) (*lib. arb.*, I, 6, 15).

⁴³ “[...] E é na razão que está contido o saber” (*lib. arb.*, II, 4, 10). “[...] e que esta, por seu turno, é superada por aquela que conjuga ao mesmo tempo o existir, o viver e o entender, como é o caso da mente racional no ser humano” (*lib. arb.*, II, 6, 13). “[...] Vê, então, por favor, se consegues encontrar, na natureza do ser humano, alguma coisa mais sublime do que a razão” (*lib. arb.*, II, 6, 13). “[...] E, de facto, tal como na própria justiça, que ti evocaste, também em todas elas reina a recta razão, sem a qual as virtudes não podem existir. Mas ninguém pode fazer mau uso da recta razão” (*lib. arb.*, II, XVIII, 48).

⁴⁴ *Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nissi quod libidine, is est inprobanda cupiditate, fiunt*. Agostinho afirma que: “[...] De facto, estamos de acordo em que todas as más acções não o são por outra razão, a não ser porque se fazem por paixão, ou seja, por um perverso desejo desenfreado” (*lib. arb.*, I, 4, 10).

⁴⁵ O seu contrário tem uma perceptível diferença: “[...] os (agentes) bons desejam-no (como no exemplo de desejar viver sem medo, desejo comum a bons e maus) afastando o amor daquelas coisas que não se podem ter sem perigo de se perderem” (*lib. arb.*, I, 4, 10).

denomina como paixão, pode ser definido como o ‘amor daquelas coisas que alguém pode perder⁴⁶ contra a sua vontade⁴⁷’. A perspectiva inicial deste problema demonstra que a *cupiditatem vocari* tem a capacidade de afetar a natureza da mente (*mens*) ou espírito⁴⁸ (*spitirus*). Estrutura esta que fora concebida para dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser humano (*homo*) se compõe⁴⁹. Em tese, a vontade deveria poder ordenar o homem para agir de acordo com a reta razão.

Na verdade, se este apetite não estiver submetido à razão, torna os homens infelizes. Ora, ninguém pensaria dever antepor-se a outrem por ser infeliz. Em suma, dir-se-á que o ser humano está ordenado, quando a razão domina sobre estes movimentos da alma. De facto, não se há-de falar de uma recta ou, sequer, de ordem, onde as realidades superiores estão subjugadas às inferiores. (*lib. arb.*, I, 8, 18).⁵⁰

E este ser humano ordenado⁵¹ que Agostinho denomina-o de sábio⁵², é descrito como agente perfeitamente íntegro em sua natureza racional a tal ponto que nada o impede de exercer o comando daquilo que é seu. Como um sistema organizado, a razão fora concedido ao ser humano para governar os movimentos⁵³ irracionais da

⁴⁶ Agostinho propõe uma divisão da *cupiditatem vocari*. Os maus desejos estão associados a toda espécie de desejo que para ser desfrutado com segurança de não se perder, determina o agente a “remover o que os impeça”, e que, por causa dessa intencionalidade, faz com que o agente leve uma “vida facinora e criminosa, a que mais vale chamar morte” (*lib. arb.*, I, 4, 10).

⁴⁷ *Resipisco et admodum gaudeo tam que plane cognouisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere* (*lib. arb.*, I, 4, 10).

⁴⁸ Cita Agostinho que “[...] ambas as coisas [definições] – de facto, encontramos uma e outra nos livros divinos (*diuinis libris*)” (*lib. arb.*, I, 8, 18).

⁴⁹ A noção agostiniana de um ser humano perfeitamente ordenado (*hominem ordinatissimum*), em seu primeiro movimento intelectual – denominado de filosófico – apresenta a ideia de que prevalecendo o domínio da razão no agente, este exercerá naturalmente o comando sobre as demais realidades do seu ser: “[...] se dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser humano (*homo*) se compõe, então ele estará perfeitamente ordenado” (*lib. arb.*, I, 8, 18).

⁵⁰ Nas citações do diálogo *De libero arbitrio* utilizadas neste segundo capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Imprensa Nacional/Casa da Moeda, de 2001. Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putauit. Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, I, 8, 18. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵¹ Cf. *lib. arb.* I, 9, 19.

⁵² Agostinho considera que o contrário do sábio é o ‘estulto’; define-o como “[...] é aquele no qual a mente não exerce o poder supremo”; “[...] lhe falta a mente, ou que, embora ela lá esteja, lhe falte o domínio dela” (*lib. arb.*, I, 9, 19).

⁵³ Djuth (2018, pp. 970-974) explica que a “[...] vontade procura o repouso como êxito de seus esforços para unificar esses elementos, pode-se caracterizá-la como um peso (*pondus*) que move ou direciona um elemento para os outros; nesse caso, ela dirige o sujeito que percebe ao objeto de percepção (*trin.* XI, 7.9 e 16-18)”.

alma⁵⁴; ou seja, a razão deveria poder perfeitamente operar a partir da lei estabelecida pelo Criador: ser superior sobre as realidades das paixões, e sobre estas, ter poder para dominá-las.

Portanto, quando esta razão (*ratio*) – mente (*mens*) ou espírito (*spiritus*) – governa (*regit*) os movimentos (*motus*) irracionais (*inrationales*) da alma (*animi*), então domina (*dominatur*), no ser humano (*homine*), aquilo que nele deve dominar (*dominatio*), de acordo com aquela lei (*lege*) que descobrimos ser eterna (*aeternam*) (*lib. arb.*, I, 8, 18).⁵⁵

Mas por que a nobre razão, que por natureza deveria ter plena capacidade para pacificar e subjugar todas as paixões ao reino da mente⁵⁶, não consegue operar de maneira efetiva em meio a uma cadeia de problemas e conflitos gerados na esfera da vontade? Que fenômeno ocorre na prática da ação, que num instante em que a vontade é exposta a realidade das paixões, mesmo estas sendo mais fracas do que as realidades da mente⁵⁷, atuam sobre a vontade que é livre, prevalecendo sobre esta ao ponto de colocá-la em desordem? Como não é próprio da reta ordem que as realidades mais fracas dominem sobre as mais fortes, alterando a deliberação do agente, que desvio interno opera na vontade afetando a mente de acordo com os parâmetros estabelecidos pela lei eterna?

A concepção da mente em Agostinho tem implícita uma necessária hierarquia⁵⁸ que deveria permitir a vontade, prevalecer através da posse das virtudes⁵⁹, sobre todos

⁵⁴ Nesse sentido, com bem aponta Gracioso (2014), é a “alma, por intermédio dessa capacidade própria (*uoluntas*), que estabelece quais as intenções ou aspirações (*uoluntates*) influenciarão suas ações ou não” (2008 *apud* BRACHTENDORF, 2014).

⁵⁵ Ratio ista ergo uel mens uel spiritus cum inrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus. (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, I, 8, 18. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵⁶ Eos enim sapientes uoco, quos ueritas uocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt (*lib. arb.* I, IX, 19).

⁵⁷ Agostinho considera que as realidades da mente, demonstram a sua superioridade: “[...] Por isso, julgo que é necessário que a mente seja mais poderosa do que o desejo desenfreado, precisamente porque é recto e justo que ela o domine” (*lib. arb.*, I, 10, 20).

⁵⁸ Teske (2018, pp. 609-610) comenta que “[...] partindo da hierarquia das coisas que existem simplesmente, daquelas que existem e vivem, e daquelas que têm também a razão, Agostinho passa à hierarquia do ser humano, a dos sentidos externos, do sentido interior e da razão. Ele afirma que, se existe alguma coisa superior a mente humana – ao menos, se for alguma coisa imutável e eterna –, é Deus”.

⁵⁹ “[...] Das virtudes, ninguém pode fazer mau uso”. “[...] E da virtude ninguém pode fazer mau uso porque a obra da virtude é o bom uso das realidades que também podemos não usar bem. Ora, ninguém que usa bem faz mau uso. Por isso é que a abundância e grandeza da bondade de Deus pôs à nossa disposição não só bens grandes, mas também médios e ínfimos” (*lib. arb.*, II, 19, 50). “[...] Neste bem estão também todas as virtudes, das quais ninguém pode fazer mau uso. Na verdade, não obstante as virtudes serem grandes e principais bens do ser humano, compreende-se facilmente que são próprias de

os impulsos das paixões. Essa organização funcional da mente sobre as paixões deveria subordinar as sucessões de desejos que concomitantemente operam antes da ação do agente, bem como deveria impedir a debilidade da mente frente o assédio das paixões. Esta é a razão de Agostinho afirmar que é justo que a mente não seja escrava da paixão, a não ser que, a própria vontade e o livre arbítrio, por um ato débil, por um insano instante, tornem-se companheiras do desejo⁶⁰ desenfreado⁶¹.

Ainda no primeiro livro do *lib. arb.*, Agostinho realiza o escrutínio de uma mente refém nos domínios da paixão. Apresenta a narrativa do conflito em que a própria vontade do ser humano passa a ser submetida ao conflito de direções opostas ao melhor juízo do agente. Tal conflito ocorre de tal forma, que internamente, o agente perde o domínio da sua própria vontade; que por natureza é livre, e sempre penderá para alguma direção. Neste processo puramente especulativo, produzido pela luz de sua razão, Agostinho não somente expõe a existência de uma vontade que aparentemente deveria mediar à relação entre saber, querer e poder; como demonstra o fenômeno que incide sobre a vontade, caso esta esteja sob o domínio das paixões. No referido fragmento a seguir, existem elementos que permitem analisar o relato deste fenômeno como preâmbulo do ensino agostiniano sobre a vontade desordenada, enfraquecida e cindida:

Então, Porventura se há-de considerar pequeno este mesmo castigo – que a mente seja dominada pela paixão – e que, depois de a ter despojado das riquezas da virtude, esta a arraste, pobre e miserável, em direcções opostas? Ora assume o falso por verdadeiro, ora se lança na defesa da Verdade e condena aquilo que antes tinha aprovado, precipitando-se para outras realidades não menos falsas; ora suspende as suas asserções, temendo, muitas vezes, os raciocínios diáfanos, ora desespera de toda a descoberta da Verdade, mergulhando profundamente nas trevas da estultícia; ora se esforça por entender a luz, ora cai novamente, pela fadiga. Entretanto, como aquele reino do desejo desenfreado usa tiranicamente a crueldade, e perturba todo o espírito e a vida do ser humano por meio de tempestades diversas e contrárias – de um lado, o temor, de outro, o desejo; de um lado, a ansiedade, de outro, as alegrias falsas e vãs; de um lado, o tormento das coisas perdidas que ele amava, de outro, o ardor de possuir aquelas que não tinha; de um lado, aceitando as dores da injúria recebida, de outro, o flagelo da vingança – para onde quer que ele se vire, a avareza força-o, a luxúria dissipa-o, a ambição

cada ser humano, e não comuns. De facto, é pela Verdade e Sabedoria, comuns a todos, que todos se tornam sábios e felizes, quando se lhes unem” (*lib. arb.*, II, 19, 52).

⁶⁰ Para Djuth (2018, pp. 970-974), está “[...] estreitamente ligado à noção de desejo há outros dois significados: intenção e propósito. Ambos os significados referem ao direcionamento do desejo a algum fim, seja esse próximo ou último. Em uma passagem clássica do *trin.* X, 11, Agostinho observa que, para bem conhecer a si mesma, a mente deve concentrar-se na intenção da vontade (*intentio voluntatis*), de modo a poder verificar se a vontade se perdeu ou não na direção equivocada”.

⁶¹ Destaca-se a afirmativa sentença de Agostinho: “[...] portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio” (*lib. arb.*, I, 11, 21).

domina-o, a soberba incha-o, a inveja trucidada-o, a desídia sepulta-o, a obstinação agita-o, a humilhação aflige-o, bem como tantas realidades inumeráveis que povoam e atormentam o reino daquela paixão. Em suma, poderemos nós considerar nulos estes castigos que, como vês, são necessariamente suportados por todos aqueles que não aderem à sabedoria? (*lib. arb.*, I, 11, 22).⁶²

A partir da análise sobre a realidade dos problemas que afetam a vontade quando exposta ao conflito entre virtudes e paixões, percebe-se com maior minúcia o problema elencado por Agostinho: se existe uma vontade atuante no ser humano – pois acredita que o ser humano fora dotado não meramente com uma vontade qualquer, mas com a boa vontade⁶³ –, se por seu intermédio o agente está habilitado para desejar viver reta e piedosamente, sendo ainda lógico afirmar que este naturalmente está de posse do instrumento que lhe permite com ampla facilidade querer aquelas virtudes em vez dos bens fugazes⁶⁴, como então é possível que o seu próprio querer não consiga escolher possuir aquilo que quer? Se esta boa vontade é capaz de incidir peso sobre a deliberação da razão para que o agente escolha, por exemplo, a vida feliz⁶⁵, qual é o motivo que o leva a não alcançar aquilo que quer?

⁶² Quid ergo? Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliataque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbans, nunc etiam defensitans, nunc improbens quae antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruens; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidans; nunc desperans de tota inventionem veritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerens; nunc conans in lucem intellegendi, rursusque fatigatione decidens: cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat, et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus vindicandae: quaquaversum potest coarctare avaritia dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere invidia, desidia sepelire, pervicacia concitare, affilietare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent? possumusne tandem nullam istam poenam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhaerent sapientiae, necesse est perpeti? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, I, 11, 22. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁶³ Definição agostiniana de boa vontade: “[...] É a vontade pela qual desejamos viver recta e honestamente e alcançar a sabedoria a sabedoria suprema” (*lib. arb.*, I, 12, 25).

⁶⁴ “[...] Daí se segue que quem queira viver recta e honestamente, se preferir este seu querer ao dos bens fugazes, obterá este imenso bem com tanta facilidade que, para ele, o próprio querer não será outra coisa do que possuir aquilo que quer” (*lib. arb.*, I, 13, 29).

⁶⁵ O que é a vida feliz para Agostinho: “[...] E, desprezando as realidades terrenas e humanas, haveremos de amar e desejar em plenitude as realidades divinas” (*lib. arb.*, II, 2, 6). “[...] De facto, assim como toda a vida do corpo é a alma, também a vida feliz da alma é Deus. Quando agimos assim, estamos a caminho, até o termos completado” (*lib. arb.*, II, 16, 41). “[...] Portanto, o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem imutável e comum, que não é próprio, como é aquela Verdade da qual muito falámos sem nada dizer que dela seja digno. E a própria vida feliz, isto é, a qualidade que reside num espírito unido ao bem imutável, é o bem próprio e principal do ser humano” (*lib. arb.*, II, 19, 52). O contrário de uma vida feliz para Agostinho é “[...] Assim, o ser humano – soberbo, curioso ou lascivo – é absorvido por uma outra vida que, em comparação com a vida superior, é morte” (*lib. arb.*, II, 19, 53).

Percebe-se claramente no transcurso do primeiro livro do diálogo *lib. arb.* que a intenção de Agostinho fora apresentar a sua nova percepção sobre o movimento da vontade como resultado do pecado; movimento este que inevitavelmente tenderá para os bens mutáveis, finitos e corruptíveis, caso não receba ajuda a fim de ser ordenada, fortalecida e unificada. Esse movimento da vontade, também pode ser associado com a ausência de ordem na faculdade do intelecto no agente⁶⁶.

2.3 O *defectus* no movimento da *voluntas*

De acordo com a unidade anterior, percebe-se a complexidade do problema moral que Agostinho tem em suas mãos. Há consenso em torno do segundo⁶⁷ livro do diálogo com Evódio, que o ser humano enquanto criação é certo bem, justamente porque pode viver com retidão, quando quer⁶⁸. Nesse contexto, Agostinho elabora a sua reflexão ainda sob a perspectiva socrática de que o arbítrio da vontade⁶⁹ é justamente livre para poder pender para a boa vontade ou para a má vontade, exclusivamente a partir da premissa de que o ser humano pode agir com retidão quando conhece e quer⁷⁰. E essa condição da vontade, que na visão agostiniana não pode sofrer qualquer impacto externo, pois está em sua posse o arbítrio da vontade⁷¹, torna-se o fundamento que garantirá ao agente a condição necessária para agir com retidão.

⁶⁶ Para Teske (2018, p. 609), “[...] o pecado como movimento da vontade que se volta dos bens comuns e imutáveis para o próprio bem pessoal, no orgulho, ou para os bens exteriores, na curiosidade, ou para os bens mais baixos, na luxúria, com a precisão de que esse movimento da vontade, que é uma privação da ordem, não tem nem existência nem causa”.

⁶⁷ Teske (2018, pp. 609-610) comenta que no livro II “[...] Agostinho empreende o que os autores contemporâneos qualificam de defesa do livre-arbítrio ou teodiceia. Evódio pergunta por que Deus nos deu o *lib. arb.*, pelo qual fazemos o mal”.

⁶⁸ Cf. *lib. arb.*, II, 1, 2.

⁶⁹ Essa liberdade da vontade, fundada numa força interior de afirmação ou negação, é, segundo Hornich (2009), “uma novidade no mundo Antigo, pois a liberdade era entendida simplesmente como uma relação de ir e vir na polis grega ou na *urbes* romana, a liberdade não era um problema relacionado com a vontade”.

⁷⁰ “[...] Se, de facto, o ser humano é um certo bem, e se não pode agir com retidão a não ser quando o quer fazer, então deve ter uma vontade livre, sem a qual não pode actuar com retidão” (*lib. arb.*, II, I, 3).

⁷¹ “[...] o livre arbítrio da vontade, porque é por causa dele que cada um de nós peca”. “[...] Como eu contrapus a esta tua afirmação o facto de que nada se poderia fazer com rectidão a não ser por esse mesmo livre arbítrio da vontade”. “[...] a livre vontade nos deveria ter sido dada como nos foi dada a justiça, pois desta última ninguém pode usar a não ser com rectidão” (*lib. arb.*, II, 18, 47).

Nesse cenário, como não existe nem a prática da má ação⁷² ou ação reta que não seja realizada de maneira voluntária⁷³, a questão crucial que Agostinho claramente intenciona solucionar diz respeito ao perene problema moral⁷⁴: “Na realidade, quando Deus pune aquele que peca, que te parece que quer dizer, a não ser isto: *Por que razão não fazes uso da livre vontade em ordem àquilo para que Eu ta dei, ou seja, para agir com retidão?*”⁷⁵ Para Agostinho, a noção de liberdade está enraizada na submissão do ser humano à Verdade⁷⁶, e por consequência, este de nenhuma coisa desfruta em sua alma com liberdade a não ser que dela desfrute com segurança⁷⁷.

Porém, a sua própria experiência existencial lhe conduz a entender que há um fenômeno que opera na vontade do ser humano, afetando-lhe decisivamente a deliberação das suas ações. Este fenômeno é classificado por Agostinho como a ‘perversão da vontade’. Quando a má vontade afeta a razão, separando-a da Verdade e da Sabedoria, a vontade perversa impulsionada pelas paixões exerce influência sobre a livre vontade, fazendo-a amar as realidades inferiores. Esse ato pode ser denominado de voluntário, pois no dizer agostiniano, ‘ninguém quer alguma coisa a não ser querendo’⁷⁸. Ao considerar que as faculdades da mente ou espírito – sem as quais não se pode viver com retidão –, são, efetivamente, bens médios, cada agente pode fazer não só bom uso da vontade, mas também mau uso⁷⁹. Agostinho advoga a ideia de que a livre vontade pode utilizar bem ou mal as demais realidades, muito embora ainda considere ser justo contá-la entre os bens que o ser humano faz uso.

Portanto, se é através da vontade livre que fazemos uso de tudo o mais, não te deves admirar que também seja pela própria vontade livre que dela possamos fazer uso. De algum modo, é a vontade que, quando faz uso de tudo o mais,

⁷² Cf. *retr.* I, 13, 5.

⁷³ “[...] Na realidade, quando Deus pune aquele que peca, que te parece que quer dizer, a não ser isto: “Por que razão não fazes usos da livre vontade em ordem àquilo para que Eu ta dei, ou seja, para agir com rectidão?” Com efeito, não existe nem pecado nem acção recta que não se faça voluntariamente” (*lib. arb.*, II, 1, 3).

⁷⁴ Djuth (2018, pp. 970-974) explica o porque “[...] a vontade de retidão falta a essas pessoas, elas não podem alcançar a verdadeira felicidade associada ao amor a Deus” (*lib. arb.* I, 14-15; III, 21; *conf.* X, 33; *civ.* X, 1; XIV, 4; *trin.* XI, 8; XIII, 6.11; XIII, 17.25).

⁷⁵ Cf. *lib. arb.*, II, 1, 3.

⁷⁶ Agostinho parece tratar sobre a graça divina. “[...] mas é conformando o espírito àquelas regras imutáveis e luzes das virtudes que vivem incorruptivelmente na própria Verdade e Sabedoria comuns, às quais aquele que está dotado destas virtudes configurou o seu espírito e nas quais se fixou, e que outro se propôs imitar” (*lib. arb.*, II, 19, 52).

⁷⁷ Cf. *lib. arb.*, II, XIII, 37.

⁷⁸ Definição de vontade perversa. “[...] Porém, ninguém perde a Verdade e a Sabedoria contra a sua vontade. Com efeito, ninguém pode ser separado dela pelo lugar. Isso a que se chama separação da Verdade e da Sabedoria é a vontade perversa, pela qual se amam as realidades inferiores. Ora, ninguém quer alguma coisa não a querendo” (*lib. arb.*, II, 14, 37).

⁷⁹ Cf. *lib. arb.*, II, 19, 50.

faz uso também de si mesma, tal como a razão, que conhece tudo o mais, também se conhece a si mesma (*lib. arb.*, II, 19, 51).⁸⁰

A questão em si passa ser analisar o processo que demove a vontade boa da sua efetiva funcionalidade, pois fora concebida pelo Criador a fim de pender para as realidades superiores. Na perspectiva agostiniana, esse processo é denominado como conversão da vontade; um movimento que tende para o pecado. Esse processo que afeta o movimento natural da vontade ao ponto de corrompê-la, é sacramentado quando a vontade se afasta completamente da Verdade⁸¹. Agostinho designa esse movimento de conversão como a perversão da vontade. Tal perversão transforma a natureza da vontade livre e a faz tender para a realidade dos bens inferiores; instalando na mente a desordem da razão.

Esse sentimento de escravidão, de aprisionamento e sua origem estão intimamente relacionados à perversão da vontade. Essa acaba gerando desejos desregrados e desordenados (*libido*), paixões, as quais por sua vez, na medida em que são vividas, viram um hábito (*consuetudo*). Esse, por sua vez, produz uma falsa necessidade, gerando a escravidão. Uma vontade nova se manifesta, espiritual, mas a antiga, carnal, está enraizada e acaba dominando e prevalecendo nas decisões (GRACIOSO, 2014).

Agostinho especula que essa conversão da vontade é processada em três níveis⁸². No primeiro, entende que é a conversão da vontade ao bem próprio, quando essa quer ser o seu próprio poder. Identifica-a com a paixão⁸³ da soberba⁸⁴. Considera como segundo nível, quando a vontade converte-se ao bem exterior. Esse tipo de

⁸⁰ Noli ergo mirari si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, II, 19, 51. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁸¹ Identificado por Agostinho com o bem imutável e universal.

⁸² “[...] Assim, o ser humano – soberbo, curioso ou lascivo – é absorvido por uma outra vida que, em comparação com a vida superior, é morte” (*lib. arb.*, II, 19, 53).

⁸³ De acordo com Gilson (2010, p. 254), ocorre “[...] na sensação, que é a mais simples de todas, a atenção, ou seja, a vontade, intervém para manter o órgão sensorial fixado ao objeto no decorrer de toda a duração desse ato. Em cada sensação, conseqüentemente, a vontade tem um papel de uma força ativa sem a qual o órgão sensorial não se aplicaria ao objeto e a sensação não teria lugar”. “[...] se a vontade de sentir cresce em intensidade, não será mais somente uma sensação que se produzirá, mas um amor, um desejo e uma paixão verdadeira de sentir, pela qual o corpo todo poderá ser afetado”.

⁸⁴ Wetzel (2018, pp. 755-757) entende que o pensamento de Agostinho sobre a soberba, isto é, orgulho (*supervia*) está “[...] no núcleo da concepção agostiniana de pecado, na medida em que o pecado é sempre uma forma de apropriação indevida, por mais derrisória que seja: a vida que a alma simula reclamar, uma vida independente em relação ao amor de Deus é na realidade morte. A imitação perversa de Deus, em que o amor pecador trai sua falta de substância, resulta de um esforço para combinar a ausência de fé com a aspiração de amar como Deus ama, de todo seu coração e sem medo de perder”. Cf. *cond.* II, 13.

conversão se esforça por conhecer os bens próprios dos outros ou aqueles que não lhe pertencem; como se fossem os seus próprios bens. Identifica esse movimento com a paixão da curiosidade. E no terceiro nível, entende estar relacionado com a conversão da vontade ao bem inferior. Esse nível está identificado com a paixão da lascívia por submeter à vontade ao amor pelo prazer do corpo.

[...] Mas a vontade que se afasta do bem imutável e comum, e que se converte ao bem próprio, exterior ou inferior, peca. converte-se ao bem próprio quando quer ser o seu próprio poder. Converte-se ao bem exterior quando se esforça por conhecer os bens próprios dos outros ou aqueles que lhe não pertencem, como se fossem próprios. Converte-se ao bem inferior quando ama o prazer do corpo. (*lib. arb.*, II, 19, 53).⁸⁵

A natureza do mal para Agostinho, nada mais é do que a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis. E sendo esses atos rigorosamente voluntários, não há nenhuma força⁸⁶ externa que tenha poder para afetar o querer da vontade, a não ser, a própria vontade. Esse movimento de aversão da vontade às realidades eternas, mas que ao mesmo tempo quer as realidades temporais desencadeia a conversão da vontade à paixão pelo bem próprio, bem exterior e ao bem inferior⁸⁷.

Porém, talvez tu ainda perguntes qual a origem deste movimento, visto que a vontade se move quando se afasta do bem imutável para o bem mutável. Com toda a certeza, este movimento é mau, mesmo que a vontade livre se deva contar entre os bens, pois sem ela não se pode viver com rectidão. Com efeito, se este movimento – isto é, a aversão da vontade ao Senhor Deus – sem sombra de dúvida é pecado, porventura poderemos dizer que Deus é autor do pecado? Este movimento não derivará, portanto, de Deus. Qual será, então, a sua origem? (*lib. arb.*, II, 20, 54).⁸⁸

⁸⁵ Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, II, 19, 53. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁸⁶ “[...] Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis. E dado que este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário, é digna e justa a infelicidade que se lhe segue como castigo” (*lib. arb.*, II, 19, 53).

⁸⁷ Conforme Gilson (2010, p. 254), “[...] ao provar que a sensação está submetida ao controle da vontade, provamos, portanto, a dominação da vontade sobre a memória. [...] É possível ultrapassar completamente a ordem sensível e reencontrar a influência dominadora da vontade também nas operações do entendimento puro? Disso não se pode duvidar. Se a vontade é a força ativa que provoca a sensação, também é ela que provoca o conhecimento racional”.

⁸⁸ Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbitrio*, II, 20, 54. Opera omnia, editio latina: PL

Sendo, portanto, que a má vontade está associada com a ação do pecado na alma; a má vontade resulta na livre aversão do ente criado a divina vontade do seu Criador. É o pecado que move a vontade a fim de convertê-la aos bens inferiores. É por isso que o arbítrio da vontade – bem médio⁸⁹ da faculdade da mente, que lhe foi conferido o poder de livremente escolher movimentar-se para agir de acordo com a sua deliberação –, quando sofre a ação da má vontade pelo pecado, percebe estar inapto a agir de maneira reta e piedosa. Por esse motivo, Agostinho afirma que mesmo o movimento⁹⁰ da vontade pervertida, por justiça, deve ser considerado livre.

A vontade que diferentemente dos demais bens concedidos pelo Criador pode escolher livremente movimentar-se de acordo com o que quer, pode tanto decidir aderir à Verdade e a Sabedoria – sinônimo da boa vontade –, ou, por influência da paixão, escolher contrariamente a sua natureza: consentir com o desejo da má vontade, que é a vontade perversa. Esta, sob o jugo das paixões, inclina o arbítrio da vontade em um processo de conversão ao bem próprio, ao bem exterior e ao bem inferior. Como consequência, ainda que sob o convite divino de uma vida feliz – pautada pela vontade boa –, o ser humano passa a viver sob o estado do pecado⁹¹. Vida esta que para Agostinho, é sinônimo de morte⁹².

Mas qual é a origem desse movimento que desencadeia o processo de aversão e conversão, que se percebe ocorrer em tão grande bem concedido ao ser humano, a saber, a vontade livre? Agostinho defende a ideia de que tal movimento de aversão da vontade à Verdade e a Sabedoria, ocorre tão somente pela ação do pecado que

32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁸⁹ Teske (2018, pp. 609-610) comenta que “[...] em seguida, ele explica que todas as coisas vêm de Deus e que o lib. arb. é um bem. Embora esse não faça parte dos bens mais elevados que possuímos, como a justiça, com a qual não podemos pecar, não faz parte de modo nenhum dos bens mais baixos, como os do corpo, sem os quais podemos levar uma vida correta. Na verdade, o lib. arb. é mais um bem intermediário, superior aos do corpo, mais inferior aos bens mais elevados, pois, embora possa nos conduzir ao pecado, não podemos levar uma vida correta sem ele”.

⁹⁰ Eis a sincera resposta de Agostinho: “[...] Quando me fizeres esta pergunta, se te responder que não sei, talvez te entristeças. No entanto, ter-te-ei respondido com a verdade. Com efeito, não se pode saber aquilo que nada é” (*lib. arb.*, II, 20, 54).

⁹¹ Wetzel (2018, pp. 755-757) demonstra que “[...] no pensamento de Agostinho, pecado (*peccatum*) é o desvio voluntário do amor, que é fundamental para a vida da alma. Em relação à mais ampla concepção agostiniana do mal (*malum*), o pecado é, ao mesmo tempo, mais específico e mais básico”. Cf. *retr.*, I, 15, 2.

⁹² Para Rigby (2018, pp. 757-764). “[...] Agostinho, ao acrescentar o conceito de pessoa à morte da alma, transforma a culpa da morte da alma, herdada de Adão por via de propagação, em pecado original”. “[...] Agostinho, por sua vez, estava convencido de que a liberdade humana está ligada a uma necessidade dupla. A primeira necessidade consiste no fato de podermos escolher algo somente porque é bom, e a segunda pretende que o bem escolhido seja limitado aos bens que são o produto de necessidades constantes, inevitáveis, resultantes de decisões passadas e da história humana”.

corrompera a alma do ser humano desde a queda dos primeiros pais. Infere que este deslocamento da vontade é um movimento de defecção⁹³ e que tal decadência não tem uma origem externa ao agente. Dessa forma, localiza esse movimento na sede da vontade humana.

Ora, todo o bem provém de Deus. Portanto, não existe nenhuma natureza que não provenha Dele. Por conseguinte, aquele movimento de aversão, que reconhecemos ser o *pecado*, na medida em que é um movimento de defecção e que toda a decadência provém do nada, repara bem naquilo a que ele se refere, e não duvides que não pertence a Deus. (*lib. arb.*, II, 20, 54).⁹⁴

A visão geral desse conceito parece demonstrar que a linguagem empregada por Agostinho implica que há certa privação⁹⁵ na capacidade da razão em poder ordenar a hierarquia da sua natureza mental. Este *defectus*⁹⁶ da vontade parece tornar a razão incapaz de direcionar a ação em conformidade com a boa vontade do agente. De acordo com Djuth (2018, p. 973), a aplicação mais ampla do termo *voluntas* aparece na descrição que Agostinho faz do estado de sua alma antes da conversão. De acordo com *conf.* VIII,19, essa imperfeição que afeta o movimento natural da vontade passa pelo impacto dos desejos (*voluntates*) contraditórios, que em constante luta em sua alma, resulta em uma vontade desordenada, enfraquecida e cindida contra a sua própria razão. Agostinho infere que esse potente impacto dos desejos move a alma em várias direções conflitantes, desorientando-a ao ponto de perverter o arbítrio da vontade⁹⁷.

Em todos esses casos, Agostinho discerne a presença da vontade nos apetites ou desejos da alma; entretanto, ele se recusa a conceder que os apetites naturais da alma sejam maus em e por si mesmos. Em vez disso, ele atribui seu caráter mau à incapacidade da vontade para dirigi-los para seu fim próprio. O exemplo mais convincente que usa para ilustrar esse ponto é a distinção que

⁹³ De acordo com MAGNAVACCA (2005, p. 196), Em geral, “[...] Agostinho de Hipona diz que todo *defectus* é, principalmente, algo contrário à natureza” (cf. *lib. arb.* III, 13, 38). Neste sentido, o termo é empregado para enunciar certa desordem envolvida na falta de qualquer perfeição. Esta nota de desordem refere-se a uma imperfeita delimitação da entidade no próprio ser do *subiectum* que o sofre.

⁹⁴ Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. (AUGUSTINI, S. Aurelii. De libero arbitrio, II, 20, 54. Opera omnia, editio latina: PL 32). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁹⁵ É nesse sentido que de acordo com Gracioso (2014), a má vontade nada mais é do que uma privação, uma “ausência de algo próprio a uma natureza e, por isso, não se devem procurar causas eficientes para tais privações, pois seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz”.

⁹⁶ Cf. *lib. arb.* III, 16; *civ.* XIII, 20; *c. ep. pel.* I, 7.

⁹⁷ Cf. *conf.* I, 7.13; VIII, 22.

estabelece entre o desejo natural (*naturalis appetitus*) de procriar experimentado pela carne e a concupiscência luxuriosa (*concupiscentia carnis*), que existe na carne como resultado do pecado original⁹⁸ (DJUTH, 2018, pp. 970).

No que se pode considerar como o primeiro período filosófico de Agostinho em torno do tema da vontade, é possível perceber que a sua base epistêmica está em desenvolvimento⁹⁹. Nota-se que o diálogo *lib. arb.* induz a preliminar noção de que a decadência¹⁰⁰ da vontade, que fora permitida pelo Criador em razão da transgressão original, está encerrada sob o poder do ser humano de maneira a sugerir que para que o movimento da vontade má não seja efetivo, basta tão somente que o agente não a queira¹⁰¹. O que se perceberá nos desdobramentos desta investigação, não ter amparo nos estudos agostinianos do período antipelagiano¹⁰².

⁹⁸ Cf. *nupt. et. conc.* II, 17; *pec. mer.* I, 57.

⁹⁹ Cf. *retr.*, IX, 3.

¹⁰⁰ “[...] Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder. De facto, se a temes, é necessário que a não queiras. Mas se a não quiseses, ela não existirá. Portanto, que há de mais seguro do que estar num modo de vida onde não te pode acontecer aquilo que não queres?” (*lib. arb.*, II, 20, 54).).

¹⁰¹ “[...] Notasse, portanto, que na conclusão do segundo livro do *De libero arbitrio*, Agostinho apresenta a fórmula pétrea da graça divina como elemento central para a restituição da natureza na vontade livre após o pecado original”. “[...] Mas, dado que o ser humano, tal como caiu espontaneamente, não se pode levantar também espontaneamente, foi-nos estendida desde o alto a direita de Deus, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo: agarremo-la com fé firme, depositemos nela uma esperança certa, desejemo-la com ardente caridade”. (*lib. arb.*, II, 20, 54).

¹⁰² Cf. *retr.*, I, 9, 4. De acordo com Wetzel (2018, p. 756), na “[...] Na seção final do *lib. arb.*, terminada por volta do início do seu episcopado (ca. 395), ele amplia o significado do *pecado* para incluir a fraqueza psicológica ou o que apresenta como uma combinação de “ignorância” e de “dificuldade” (*lib. arb.*, III, 52). Sabemos, a partir da primeira parte do livro, escrita antes que Agostinho fosse ordenado, que essa combinação de aflições é enfrentada por qualquer um que opte voluntariamente pela loucura em lugar da sabedoria (*lib. arb.*, I, 22); então, o falso é tomado por verdadeiro (ignorância) e o desejo, como é cego, torna-se incorrigível e perigoso (dificuldade). No final do livro, essa condição pode ser transmitida como herança. Todos os filhos de Adão e Eva a possuem, e isto os torna espiritualmente e moralmente incapazes”.

Capítulo III

Período antipelagiano: Sobre a inter-relação entre *gratia et liberum arbitrium voluntatis*

Na história sobre a formação do pensamento ocidental, seguramente o teólogo e filósofo de Hipona tem destacável proeminência. Agostinho é o *doctor gratiae*¹. Com razão se considera o norte-africano um divisor de águas para a compreensão sobre o conceito de graça. De fato, com ele, por ocasião da polêmica pelagiana, esse termo era o eixo em torno do qual girava toda a reflexão sobre a salvação pessoal do homem. A tradição grega² da graça – compreendida seja como iniciativa livre e amável de Deus para com o homem, seja como o fruto que ela produz no crente – desenvolveu-se em diversos contextos semânticos, todos referidos a Cristo como sua fonte (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 235). Agostinho pode ser considerado no mundo cristão como aquele que minuciosamente interpretou as razões da fé cristã³, bem como o que

¹ Capánaga (1956, p. 3) comenta que Agostinho, “[...] como Doctor de la Gracia, ha vertido su luz sobre los temas y problemas clásicos de la especulación religiosa en torno del hombre”. Gracioso (2014) diz que “diante de tal modo de pensar a relação entre a realidade humana e a realidade divina, não tem como não se lembrar de Santo Agostinho a não ser como o *doctor gratiae*”. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 243), Agostinho é considerado na história da Igreja como o ‘doutor da graça’, “e realmente deve-se admitir que ele foi o primeiro a escrever de maneira sistemática sobre esse assunto, deixando-nos uma herança que para todos depois dele, de um modo ou de outro, foi e será uma referência”. Agostinho empreendeu a análise sobre a obra da graça, concentrando-se “nas expressões ‘justiça de Deus, justiça do homem’, como também buscou estabelecer o problema da correlação da graça de Deus com o livre-arbítrio e a liberdade humana”.

² A teologia pré-agostiniana da graça, tanto no Oriente como no Ocidente, utiliza as palavras *charis* e *gratia* não como um termo técnico, mas no sentido genérico de condescendência de Deus para com o homem, em particular mediante a economia da salvação, que vai da obra redentora de Cristo aos sacramentos da Igreja, ao trabalho ascético pessoal e ao testemunho de uma vida cristã (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 242).

³ As fontes de Agostinho em sua doutrina da graça devem ser buscadas, sobretudo em Tertuliano, que se ocupa do dom da salvação e da liberdade do homem, e em Ambrósio, que liga o pecado original, perda de uma justiça antecedente, à redenção em Cristo. O pecado de Adão herdado por nascimento e livre-arbítrio do homem, que deve ser curado pela graça de Cristo, serão os eixos principais do desenvolvimento da doutrina da graça em santo Agostinho, cuja reflexão será guiada pelo testemunho bíblico de são Paulo (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 242). Muito embora Ambrósio, como também bem apontam Grossi; Sesboüé (2003c, p. 242), deva ser considerado como uma das “fontes teológicas mais diretas de Agostinho”. O arcebispo de Mediolano (moderna Milão) chegou “ao que será o esquema da evolução futura da doutrina da graça: todo homem nasce com a herança de Adão, a falta/pecado que o priva da justiça original, e tem, pois, necessidade de uma redenção que ele não pode senão receber”.

expandiu o raio da sua reflexão sempre buscando englobar distintos aspectos sobre a natureza humana. Possui um sistema de pensamento hegemônico por mais de um milênio. Suas doutrinas determinaram o arcabouço teológico-filosófico⁴ até o século XIII e não há como negar o fato da importância que as suas ideias sobre a *gratia* exerceram sobre a relação dos homens para com seus semelhantes, como para com o seu Criador. Burns (2018, p. 463) considera que o tema da graça⁵ em Agostinho, “ocupa se não a mais, ao menos uma das posições centrais na compreensão e na prática agostinianas do cristianismo”. Acredita-se que o ensino da graça tanto influencia a maneira como o homem lida com o mundo a sua volta, como determina o fundamento para a ação virtuosa. É ainda interessante observar que “no judaísmo da Diáspora”, a *charis*⁶ além de caminhar ao lado da “sabedoria criadora”⁷, torna-se “o princípio racional e norma de ética” identificado com a *Torah*⁸ (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 231).

Os temas que caracterizam sua compreensão da graça – e a distinguem do ensino de seus predecessores e contemporâneos – decorrem não apenas de sua matriz filosófica, mas ainda mais de sua reflexão constante sobre as Escrituras - especialmente, mas não exclusivamente, das cartas paulinas - e da

Fundamentado no texto de Pr 8,35 (LXX), Ambrósio chama essa redenção, a propósito do batismo, “de a graça da conversão inicial, expressa por este texto dos Provérbios: “Com efeito, é Deus que prepara a vontade humana”.

⁴ Conforme apontam Grossi; Sesboüé (2003c, p. 239), no ambiente filosófico-teológico grego, “Gregório de Nissa foi talvez o primeiro a pôr o problema da graça numa perspectiva próxima à que assumirá mais tarde em Agostinho”. Gregório infere sobre “a cooperação (*synergeia*) entre a graça (*charis*), a força divina comunicada no batismo, e a liberdade do homem”.

⁵ De acordo com Burns (2018, p. 462), o tema da graça pode ser compreendido como “a operação de Deus no mundo e, particularmente, nas criaturas espirituais”. A expressão “graça” (*eleos* na tradução da Septuaginta, *charis* no Novo Testamento) de acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 230), “está quase que ausente dos evangelhos (em João, só a encontramos no prólogo, Jo 1,18)”. Na interpretação paulina do termo, a expressão é “utilizada em referência a um dom recebido, particularmente para sublinhar a gratuidade da salvação em Jesus Cristo” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 229).

⁶ A análise semântica proposta por Grossi; Sesboüé (2003c, p. 230), destaca que, em hebraico, “os termos equivalentes a “graça” como dom gratuito são sobretudo *hana/hen*, traduzido na Septuaginta por *charis*, e *hesed* (misericórdia), traduzido, também na Septuaginta, por *eleos*. O primeiro termo, *hen*, tem o sentido literal de “se debruçar sobre alguém” e o sentido moral de “demonstrar benevolência”. O segundo termo, *hesed*, misericórdia, exprime a lealdade para com aquele com quem a gente se compromete, e se aproxima da fidelidade (*emet*); assim, o próprio Deus é celebrado (Ex 34,6) como “Deus misericordioso e compassivo, lento na cólera, rico em bondade (*hesed*) e em fidelidade (*emet*)”, porque ele concluiu uma Aliança (*berit*) eterna com seu povo (Dt 5,10; 7,9.12). Se juntarmos a palavra *todah*, equivalente a “celebrar, louvar”, o Senhor por sua eterna misericórdia, teremos o hímus bíblico geral da semântica de “graça” que, no Novo Testamento, encontrará seu centro em Jesus Cristo”.

⁷ Derivada da literatura sapiencial judaica, a perspectiva cristológica de Paulo apresenta dois aspectos distintos da graça: “a Sabedoria é Cristo (cf. Pr 8,22); a justiça é dom da eleição divina” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 233). Cf. Sr 24, 4.9-10; Pr 3,19.

⁸ Conforme Grossi; Sesboüé (2003c, p. 231), “o livro dos Provérbios (8,22-31) apresenta a personificação da sabedoria identificada com a *Torah* (Lei). Ela se torna então revelação de Deus que ultrapassa a sabedoria dos gregos, mas é também *charis* como mistério escondido, revelado e participado pelos gentios”.

prática das Igrejas cristãs no norte da África. Na Bíblia, Agostinho não descobriu apenas uma história da operação divina - no universo, no povo eleito e no fiel -, mas também a gratuidade e a eficácia dessa graça (BURNS, 2018, p. 464).

3.1 *De spiritu et littera*: Graça que justifica

Escrito no ano 412, *De spiritu et littera*⁹ (*spir. et litt.*) é a primeira obra tradicionalmente aceita como a principal parte do conjunto denominado como o período da graça¹⁰. No segundo livro das *Retractationes*¹¹ (*retr.*), Agostinho justifica o seu objetivo ao escrever essa primeira obra fundamental na polêmica antipelagiana¹² a partir das dúvidas geradas por ocasião da sua resposta às indagações do tribuno Flávio Marcelino. Quando em 411 escreveu a obra *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, Marcelino enviou-lhe uma nova carta sinalizando o seu estranhamento a respeito da proposição de Agostinho sobre a possibilidade de existir um homem que possa viver sem pecado. Em sua mensagem, Agostinho descreve um tipo de homem que, caso não lhe falte uma firme vontade, pode com a ajuda da graça divina viver sem pecar¹³.

A perplexidade de Marcelino é elaborada sobre a ideia de que não é admissível pensar num homem sem pecado, por não existir algum exemplo factível que respalde

⁹ O título desta obra foi extraído da sentença expressa na segunda epístola de Paulo aos Coríntios 3, 6: “A letra mata, mas o Espírito comunica a vida”. Segundo Bonner (2018, p. 909), Agostinho em *spir. et litt.* passou “a considerar o texto de 2Co 3,6 (“a letra mata, o Espírito vivifica”), não somente no sentido alegórico, que havia aprendido com Ambrósio (*conf.* 6,6), mas à luz da epístola aos Romanos e de 1Co 4,7”. A influência do conceito deste último verso, “que tens que não tenhas recebido?”, “que havia marcado Agostinho de maneira tão forte ao escrever a Simpliciano em 396, continua a dominar o desenvolvimento de seu pensamento durante toda a controvérsia pelagiana Bonner” (BONNER, 2018, p. 909). Agostinho comenta nas *retr.* (II,1,1) que ao meditar sobre a sentença paulina – “Que tens que não hajas recebido?” – de 1Co 4,7, teve a revelação de que “a graça é necessária até para o desejo da conversão e para o primeiro ato de fé em Deus, embora antes ele tenha pensado de modo diferente” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, pp. 245-246).

¹⁰ A obra *spir. et litt.* impactará o pensamento no século XVI. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 246), no tempo da Reforma, Lutero relerá o *spir. et litt.* sem cessar, comentando a epístola aos Romanos: “Ele se apoiará bastante na intuição contida no tratado Sobre o espírito e a letra, bem como na comparação entre a lei da fé que salva e a lei das obras”. Derivado do texto de Rm 3,27-28, é possível compreender que a justiça de Deus era entendido por Agostinho como misericórdia divina que perdoa.

¹¹ Cf. *retr.*, II, 37.

¹² É possível considerar que o *De spiritu et littera* como a primeira obra fundamental do período antipelagiano.

¹³ Excetuando-se “[...] Aquele no qual todos receberão a vida” (1Cor 15, 22). De acordo com Bonner (2018, p. 909), “Agostinho escreveu esse tratado em 412, em resposta a uma questão do conde Marcelino, que ficou perplexo por conta de sua afirmação no *pecc. mer.* (2,6.7 e 18-20) e que, embora seja teoricamente possível a alguém evitar o pecado pessoal pela graça divina, ninguém jamais o fez, a não ser o Cristo mediador”.

esta proposta moral. Esse questionamento do tribuno levou Agostinho a escrever a obra *spir. et litt.*¹⁴, tendo como ponto de partida o exame paulino sobre a lei divina. Deriva essa reflexão a partir da segunda carta de Paulo aos Coríntios (3,6). Como primeira obra de sua apologia contra o pelagianismo, Agostinho recorda em suas *Retractationes* que a escreveu contando com a ajuda de Deus, a fim de disputar contra aqueles que enaltecem a justiça própria do homem pecador¹⁵. Razão esta que levou Agostinho a considerar os pelagianos como inimigos da graça de Deus.

O princípio da mensagem de Agostinho nessa obra é construído na perspectiva de ponderar as infinitas possibilidades que o poder de Deus pode manifestar em todos os cenários possíveis na obra de sua criação¹⁶. Bonner (2018, p. 909) comenta que a resposta de Agostinho, “ênfatiza que cada boa ação feita pelos homens é obra de Deus¹⁷ e que escolhas do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), se não for ajudado pela graça¹⁸, têm como única direção o mal¹⁹”. Articulando sobre esse prisma, transporta a sua conjectura para o nível terrenal tendo um objetivo em mente. Muito embora não desconsidere o contundente fato de que não existem exemplos históricos de um homem que tenha vivido a perfeição do seu ser sem pecar – excentuando-se a pessoa de Jesus –, propõe a sua análise na perspectiva de que a prática da justiça é fundamentalmente um dom gratuito²⁰. O que no caso específico da condição do homem caído, a simples conjectura da possibilidade de viver sem pecar²¹,

¹⁴ A obra *spir. et litt.* está fundamentada na perspectiva da graça de Cristo que salva. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 246), “essa graça não significa a observância de uma lei que nasce do querer da liberdade sem ser inspirada também pela caridade”. Neste contexto, a graça opera como resultado da “relação com a caridade difundida nos corações pelo Espírito Santo por meio de Jesus Cristo”.

¹⁵ Grossi; Sesboüé (2003c, p. 233) comentam que não apenas o apóstolo Paulo, mas também a primeira geração de cristãos – ambos ancorados na herança da tradição judaica – “opõe à salvação pela Lei (*Torah*) a salvação por Cristo, ao que se obtém pela graça o que viria de recursos do homem”.

¹⁶ Como bem aponta Burns (2018, p. 463), Agostinho de maneira geral demonstra pensar “muito mais nas categorias de uma teoria neoplatônica da emanção, segundo a qual o ser, a potência e mesmo a operação são continuamente comunicados do alto para os níveis inferiores de um universo hierarquicamente organizado”. Através deste sistema emanacionista de Agostinho (BURNS, 2018, p. 463), “[...] os humanos são criados do nada, mas se tornam potentes e são guiados pela influência divina”. De acordo com essa estrutura é possível conceber a proposta de que “cada uma das formas inferiores de vida existe e age em contínua dependência em relação à força e a à direção decorrentes das formas superiores”.

¹⁷ Conceito extraído da epístola de Paulo aos Filipenses (2,13).

¹⁸ Que Agostinho identifica com a obra do Espírito Santo na vida do homem pecador.

¹⁹ Cf. *spir. et litt.*, 5.

²⁰ Conforme Grossi; Sesboüé (2003c, p. 232), “o dom gratuito da graça pode justificar pecadores indistintamente a sua condição sociocultural”. O ensino da epístola aos Romanos (3,24) sobre a imerecida graça que justifica, prova que “Paulo demonstra que judeus e gentios são gratuitamente justificados por sua graça, em virtude da libertação realizada em Jesus Cristo”.

²¹ Bonner (2018, p. 909) comenta que, “mesmo na humanidade decaída, permanece algum traço da retidão original, pois a imagem de Deus não é inteiramente apagada, de modo que os que não creem

evidentemente demonstra que se isso fosse possível, tal façanha não ocorreria como resultado de algum mérito humano.

Nessa perspectiva, assevera a possibilidade do homem poder existir sem viver na prática do pecado. Por considerar que está dentro da esfera da atividade humana esta livre escolha, e de acordo com o âmbito de sua capacidade de ação, entende ser plausível que se espere do homem poder agir de maneira íntegra; de maneira que efetive a ação perfeita e absolutamente justa. E ainda que em potência o homem possa realizar a boa obra que quer, não admite que esta possa ser consumada sem a operação do dom divino²².

Combate à ideia daqueles que sustentam que é possível praticar a justiça sem algum tipo de auxílio divino. Observa a presunção do orgulho humano nessa proposta de vida²³. Ainda que entenda que nenhum homem será encontrado sem pecado nessa vida, obstante o uso do livre-arbítrio da vontade, vigorosamente milita contra aqueles que advogam a ideia de que é possível viver a perfeita justiça²⁴ tão somente por intermédio do esforço de sua vontade; isto é, sem contar com a ajuda do Criador. Embora não negue o fato de que estes mesmos que negam a total dependência do dom divino, reconheçam que Deus participa da ação justa na medida em que além de ter criado o homem com uma vontade dotada de livre-arbítrio, também lhes concede preceitos e os ensina a viver.

Deus vem em sua ajuda, enquanto pelo ensinamento elimina a ignorância, a fim de o ser humano saber o que deve evitar em suas ações e o que deve desejar. Desse modo, mediante a liberdade, de que é dotado por natureza, adentrando o caminho indicado, venha a merecer a vida bem-aventurada e eterna pela sua vida santa e piedosa (*spir. et litt.*, 2, 4).²⁵

podem, por esse motivo, realizar algumas boas obras; mas aqueles que se distanciaram da luz divina merecidamente perecem, e só podem ser renovados pela graça de Cristo e a intercessão do Mediador”.

²² Cf. *spir. et litt.*, 2, 2. Burns (2018, p. 464) comenta que “os escritos plotinianos permitiram que Agostinho distinguisse uma variedade de tipos e de níveis de operação divina nas criaturas”. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 234), “o dom da graça que vem de Deus até o homem, a teologia a chamara de graça criada (*gratia creata*)”. Conforme os sagrados textos de Rm 6,1-23 e 2Co 6,1, este dom da graça “tem influência sobre a conduta do crente, que a faz frutificar, segundo a justificação recebida”.

²³ Cf. *spir. et litt.*, 2, 3.

²⁴ Cf. *spir. et litt.*, 2, 4.

²⁵ Nas citações da obra *De spiritu et littera* utilizadas neste terceiro capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Paulus de 1998. et in eo utique adiuvat, quod docendo aufert ignorantiam, ut sciat homo in operibus suis quid evitare et quid appetere debeat, quo per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens continenter et iuste et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Spiritu et littera*, 2, 4. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_littera/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

Agostinho entende que a graça é um dom divino, que uma vez infundida na alma produz o desejo do bem com prazer e o amor pelo sumo e inmutável Bem. Sustenta que essa ação divina capacita o livre-arbítrio²⁶ da vontade, que uma vez ajudado pela graça, recebe força para perseverar no querer fazer o bem, ou seja, aderir na esfera racional à doutrina pela qual o preceito ensina como se deve viver. E este viver é o bem viver, é o viver de maneira verdadeira, justa e santificada. Sinônimo para Agostinho de vida sob a graça. Mas esta específica maneira de viver, somente é acessível ao homem que está morto para o pecado. Pois acredita que tendo o homem recebido o fruto da operação da graça, também morreu para uma vida de pecado. A graça para Burns (2018, p. 463) é “a presença e o poder divino atuante e, conseqüentemente, presente no mundo”. Da graça “dependem completamente as próprias operações das criaturas”, ainda afirma.

A graça tornou o homem consciente quanto à monstruosidade de sua enfermidade herdada pelo pecado²⁷ de Adão. Os preceitos da lei manifestaram o conhecimento do divino mandamento para que abundasse o pecado. A lei que fora introduzida para que o homem tivesse entendimento quanto à realidade de sua condição pecaminosa e assim pudesse compreender a carência de seu ser, tem somente na pessoa divina do seu Criador a ajuda integral para corrigir os seus maus caminhos; ajuda esta que permite ao homem não viver dominado pelo poder do pecado. Por intermédio da graça de Deus, o homem é curado das chagas do pecado original. E uma vez refugiando-se no socorro divino, é plenamente alcançado com a graça que além de lhe perdoar, o justifica²⁸. Conforme Grossi; Sesboüé (2003c, p. 232), é possível perceber nas Escrituras do Novo Testamento que o termo da “justificação” do homem está presente com grande ênfase na epístola aos Romanos, “como resultado da ação de Deus, depois da pregação do Evangelho”.

²⁶ Cf. *spir. et litt.*, 3, 5.

²⁷ A história judaica manifesta o paradoxo entre graça (*charis*) e pecado (*hamartia*). Na concepção dos Israelitas, como demonstra Grossi; Sesboüé (2003c, p. 233), “perdão e salvação vêm da graça de Deus, que se manifesta pelo dom da *Torah*, dom exclusivo de Deus a Israel”. Neste contexto, aquele que cumpre a Lei terá a *charis* como recompensa. Na perspectiva paulina, Cristo substitui a Lei: “o contraste, todavia, não é entre a Lei e as obras, mas entre a graça da *Torah* e a graça de Cristo” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 233).

²⁸ De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 229), “graça e justificação são dois termos-chaves da dogmática cristã que permearam a história de inumeráveis debates e se tornaram [agora] sínteses da compreensão do cristianismo, quer no sentido ortodoxo, quer no sentido heterodoxo, ou de acordo com essa ou aquela escola teológica”. Cf. *spir. et litt.*, 6, 9.

[...] por intermédio da graça, foi liberto das cadeias que prendiam sua vontade. Seu livre-arbítrio foi tirado do fundo do abismo e assim pode não querer o que queria, e querer o que Deus queria. O senhorio da vontade muda. Se antes se submetia ao peso do pecado, agora se submete ao jugo suave e leve de Cristo. Isso lhe deu a alegria e a possibilidade de renunciar seus antigos desejos, pois Deus foi afastando essas falsas delícias e entrando no lugar delas (GRACIOSO, 2014).

A operação da graça²⁹ na história de vida do ser humano faz com que Agostinho compreenda a importância do apóstolo Paulo³⁰. A personificação da obra da graça, sem dúvida alguma é prefigurada naquele que teve o seu nome alterado de Saulo para Paulo³¹. Percebe-se em seus escritos que nutria elevada e distinta admiração pelo Apóstolo. Mas não somente em razão da grandeza da revelação divina que lhe fora concedida, sua aguçada capacidade intelectual ou por causa dos extraordinários feitos que ocorreram no decurso do ministério paulino; pois, nota-se que Agostinho fora principalmente impactado com a capacidade da graça de transformar a realidade interior de um homem pecador. Em especial, de um que se auto reconheceu “o maior dos pecadores”³².

Agostinho, que havia experimentado na pele o dom da graça, pela conversão, sem que houvesse nenhum merecimento, toma como referência a figura do Apóstolo Paulo³³, o mais enérgico inimigo da Igreja, que, ao se converter, não por méritos, mas por pura obra da graça divina, torna-se o maior defensor da graça. Nele inspirando sua teoria da graça, está convencido, ao contrário de Pelágio, de que a graça não é dada mediante os méritos, mas é fruto da plena liberdade do amor de Deus (COSTA, 2014).

O princípio da história do perseguidor Saulo de Tarso é narrado na Revelação, apresentando um homem em que o pecado excedeu uma grande medida; fato este que

²⁹ De acordo com Burns (2018, p. 464), “a operação do Espírito assume muitas formas diferentes ao apartar os filhos de Adão do pecado e ao conduzi-los à unidade da Igreja e, a partir dela, à glória do Reino celestial”.

³⁰ Quando Paulo está falando sobre o termo ‘justificação’, comentam Grossi; Sesboué (2003c, p. 232), utiliza “o verbo no indicativo, ao passo que se serve do imperativo ao falar da santificação”. Indicam ainda que Paulo é o “inventor da trilogia justificação/santificação/salvação”, que será amplamente utilizado no futuro modelo agostiniano sobre o tema da graça.

³¹ Cf. *spir. et litt.*, 7, 12.

³² Cf. 1 Timóteo 1,15.

³³ Costa (1965 *apud* GRABOWSKI, 2014) considera que Grabowski observa “[...] que santo Agostinho não está influenciado por nenhuma filosofia, quando desenvolve a sua doutrina da graça. Esta matéria era desconhecida até mesmo do espírito religioso de Plotino. Mas está assentado unicamente em fontes patrísticas e escriturísticas, especialmente em São Paulo. Por isso santo Agostinho é chamado frequentemente o segundo São Paulo, por sua doutrina da graça.” De acordo com Grossi; Sesboué (2003c, p. 233), a visão paulina sobre “a eleição de Israel concluída na eleição do cristão, o dom de Cristo completando a *Torah*, a justificação livre e gratuita em Cristo dos pagãos que não conheciam a *Torah* foram outros tantos elementos que constituíram a base do desenvolvimento futuro do dogma cristão da graça”.

difícilmente atrairia a admiração ou respeito de alguém em seu juízo perfeito. Saulo é descrito como um homem que possui uma vontade em desordem, perversa, maligna. Um perseguidor contumaz, capaz de chegar às últimas consequências em razão de suas convicções. Cegado pela ignorância da verdade que piamente acredita defender, promove a perseguição de seus semelhantes, aviltando a imagem do Criador em seus pares; como também é partícipe da morte daqueles que considera inimigos da “verdadeira fé”³⁴.

Mas a narrativa bíblica não apenas apresenta quem foi Saulo antes de seu encontro com a máxima expressão da graça de Deus, como também o processo de transformação que este paradigmático encontro produziu em sua natureza racional. A graça dispensada sobre o homem Saulo de Tarso, demonstrou o poder do auxílio divino para prevalecer contra o poder do pecado instalado em sua alma. A graça atuante em sua natureza alterou o curso de suas ações. De perseguidor dos cristãos, agindo sempre de maneira cruel, o Apóstolo também experimentou a potência da graça ao ter revigorado os membros do seu homem interior³⁵.

Agostinho infere que a obra da graça na vida do Apóstolo³⁶ atuou como um remédio que tornou saudável a sua vontade, fortalecendo-a para resistir aos impulsos das paixões concupiscentes que militavam em sua alma. Expõe que apenas o conhecimento racional da letra da lei, que instrui o intelecto, não foi capaz de atuar e habilitar o homem para a prática da justiça³⁷. Somente a graça pode promover a ordem no homem interior, tornando sã a vontade que antes estava enferma pelo pecado. E uma vez a vontade estando saudável, o homem tem condições de cumprir a lei divina; agindo de acordo com a escolha do seu querer.

Nesse processo, a graça consuma o divino auxílio no interior da natureza humana na medida em que a ilumina para o conhecimento da lei, e fortalece a vontade com vistas a que queira obedecer ao preceito da lei³⁸. A lei divina ao atuar como um meio de instrução mostra-se um eficiente caminho para conduzir o homem à graça de Deus. Mas somente o auxílio divino pode capacitar o homem a praticar o preceito e a legitimamente viver a prescrição da lei. Essa ação vivificante da graça, embora exclua o mérito humano, não dispensa a necessidade da cooperação da vontade. Quando o

³⁴ Cf. *gr. et lib. arb.*, 5, 12.

³⁵ Cf. *spir. et litt.*, 7, 12.

³⁶ Cf. *spir. et litt.*, XIX, 34; 19, 40.

³⁷ Cf. *spir. et litt.*, 8, 13.

³⁸ Cf. *spir. et litt.*, 9, 15.

homem pratica as boas obras que quer, torna manifesto a atuação da graça que o capacitou a efetuar o seu querer. Burns (2018, p. 463) entende que o esquema agostiniano sobre a manifestação da graça aparentemente segue a estrutura da emanção plotiniana, e deve ser compreendido “como a operação e a habitação do ser divino no espírito criado”. A questão em si demonstra que a graça opera não por que o homem tenha conseguido cumprir a lei, pois a disponibilidade da ajuda divina se estende para justos e injustos. O que em Agostinho está claro, é que a vontade divina quer que a graça esteja acessível a ambos³⁹. Dessa forma, essa graça que tem suficiente poder para justificar⁴⁰ outorga àquele que queira a condição de poder praticar o preceito da lei.

Portanto, as duas coisas afirmadas pelo Apóstolo não devem ser consideradas contrárias nem se opõem uma a outra, e assim, o justo se utilize da Lei segundo as regras, sem que a Lei seja destinada ao justo. Pois ele não foi por ela justificado, mas pela lei da fé, pela qual acreditou que de forma alguma seria possível à sua fragilidade cumprir o que preceitua a lei das obras, se não lhe viesse em auxílio a graça divina (*spir. et litt.*, X, 16).⁴¹

A graça de Deus ordena a alma, a fim de que o homem viva a reta justiça da lei. A experiência de seus fracassos, testemunha que de outro modo realmente não poderia conseguir efetuar o seu amor pela justiça⁴². A graça concede o dom para se viver justamente⁴³, sendo que a própria obra da justiça é inerente ao auxílio divino. E quando nesse contexto se analisa a disposição da vontade, atributo este da alma que de acordo com Agostinho foi concedido ao homem para que pudesse efetuar o bem, se percebe que a graça atua socorrendo e elevando a vontade à sua posição original; e de tal forma que a auxilia na escolha do preceito da lei⁴⁴.

O preceito da lei que sinaliza como o homem deve escolher viver, tornando público o conhecimento da justiça divina, também exclui o mérito das obras humanas ao exigir o pressuposto do auxílio gratuito. A letra da lei demonstra a proibição do

³⁹ Cf. *spir. et litt.*, 10, 16.

⁴⁰ Como destaca Grossi; Sesboué (2003c, p. 230), a terminologia da “graça” e da “justificação” presente nas Escrituras do Novo Testamento “é influenciada pelo contexto do judaísmo helenista e da literatura sapiencial contemporânea”.

⁴¹ Ita non erunt contraria neque inter se duo ista pugnabunt, ut etiam iustus bona lege legitime utatur et tamen iusto lex posita non sit; non enim ex ea iustificatus est, sed ex lege fidei, qua credidit nullo modo posse suae infirmitati ad implenda ea, quae lex factorum iuberet, nisi divina gratia subveniri (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Spiritu et littera*, X, 16. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁴² Cf. *spir. et litt.*, 10, 17.

⁴³ Cf. *spir. et litt.*, 11, 18.

⁴⁴ Cf. *spir. et litt.*, 12, 20.

pecado, fomentando a concupiscência e acrescentando a iniquidade às transgressões do pecado original; e a ninguém pode justificar. Bonner (2018, p. 909) comenta que Agostinho contrasta a letra da lei – que tem a condição de ordenar o preceito sem ter o poder de capacitar⁴⁵ o ser humano para cumpri-lo –, com a graça de Deus que, pelo “Espírito Santo”⁴⁶, inspira a boa concupiscência ao derramar o amor no coração dos homens”. Por essa razão, sem a operação da graça⁴⁷ não há a possibilidade do homem exercer a sua livre vontade nem mesmo se quiser cumprir integralmente a lei.

É pela virtude da graça que é forjada a perfeita liberdade⁴⁸. Essa graça auxilia o homem a ter prazer em se abster do pecado, o que para Agostinho consiste na liberdade que deve ser intensamente objeto de desejo, busca e perseverança. Se sem a graça o homem pecador é facilmente atraído e seduzido pelo poder concupiscente do pecado, e neste se deleita mesmo na condição de escravo, somente sob o domínio do auxílio divino pode realizar o bem que quer. Inclusive o poder de escolher abster-se de pecar. Ação esta que somente pode ser realizada por intermédio da graça⁴⁹.

Pois o Senhor é Espírito, e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade (2Cor 3,17). Este é o Espírito de Deus, cujo dom nos justifica, que nos leva a ter prazer em nos abstermos do pecado, no qual consiste a liberdade. E sem este Espírito agrada o pecar, o qual gera a escravidão, de cujas obras devemos nos abster (*spir. et litt.*, 16, 28).⁵⁰

A graça não apenas liberta o homem da pena da transgressão da lei⁵¹, não apenas o justifica⁵² da condenação, mas torna possível a prática⁵³ do mandamento

⁴⁵ A lei, segundo Bonner (2018, p. 909), “a despeito de sua própria retidão, provoca, na humanidade decaída, a má concupiscência”.

⁴⁶ Baseado na epístola aos Romanos (1,11 e 6,23), Grossi; Sesboué (2003c, p. 234) comentam que a sentença ‘graça que torna justo’ (*gratia gratum faciens*) ou para “justificação” – que o concílio de Trento denominará de ‘graça santificante’ (*gratia sanctificans*) – “estão sempre relacionados com o Espírito (*pneuma*) e o carisma espiritual (*charisma pneumatikon*)”.

⁴⁷ Cf. *spir. et litt.*, 14, 25.

⁴⁸ De acordo com Gracioso (2014), Agostinho demonstra em seu pensamento que “a liberdade da vontade não está relacionada tanto a pressões externas que impediriam a pessoa de realizar suas aspirações e intenções”. A interioridade da perspectiva agostiniana demonstra que não segue o “referencial teórico da antiguidade clássica”, por discernir que “livre é somente aquele que não é impossibilitado, por algo externo, de realizar os próprios desejos”.

⁴⁹ Cf. *spir. et litt.*, 17, 28.

⁵⁰ Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Hic autem Spiritus Dei, cuius dono iustificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est, sicut praeter hunc Spiritum peccare delectat, ubi servitus, a cuius operibus abstinendum (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Spiritu et littera*, 16, 28. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵¹ Cf. *spir. et litt.*, 9, 34.

⁵² Ao ampliar o escopo de reflexão sobre os termos ‘graça’ e ‘justificação’, “Agostinho contribuiu para a abertura de um novo capítulo da história da teologia” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 229).

⁵³ Cf. *spir. et litt.*, 18, 31.

divino. E não é sem razão que Agostinho considerou que todos os aspectos que auxiliam a práxis cristã, procedem exclusivamente do socorro divino. Com o auxílio da graça operando e vivificando a alma, esta passa a amar interiormente o que está escrito na exterioridade da letra da lei. Tal fenômeno subjacente à vontade permite que o homem possa tanto querer como poder perfeitamente cumprir o preceito da lei. Sendo, ainda, evidente que a lei não pode auxiliar na prática da justiça, Agostinho infere que os seus preceitos foram estabelecidos para provocar a busca da graça. Muito embora entenda que a graça fora outorgada por intermédio da fé, a fim de que o homem pudesse cumprir a lei.

Esta relação dialética entre lei e graça demonstra que se o desejo concupiscente conduz o homem enfermo a descumprir a lei através de seus atos, tem por intermédio da graça, o perfeito auxílio restaurador que põe em ordem a sua capacidade racional e volutiva. Cumprir a lei na perspectiva da graça é cumprir a lei da natureza restaurada. O que, segundo Agostinho, pode ser comparável à restauração da *imago Dei* no homem como no princípio da criação original. Faz notar que no desígnio divino, o pecado é uma chaga contrária a natureza original; e que esta somente pode ser curada pela atuação vivificante da graça⁵⁴.

Assim como a imagem de Deus, que a impiedade não banira completamente, se renova na alma dos crentes pelo Novo Testamento, pois nela permaneceu, o que faz com que a alma humana não deixe de ser racional, assim também nele a lei de Deus, não totalmente destruída pela injustiça, é gravada ao ser renovada pela graça (*spir. et litt.*, 28, 48).⁵⁵

Essa renovação pela graça, de que trata Agostinho, auxilia o homem a viver de maneira sóbria, justa e piedosa. A graça fortalece a alma para que esta possa livrar-se da tormenta exercida pelo peso do temor da transgressão, tornando potente a vontade boa⁵⁶, a fim de que esta possa vencer o assédio das paixões concupiscentes. Circundando a alma com extrema vigilância, a graça infunde-lhe o deleite na obediência ao preceito do Criador. É a graça que substitui o prazer da desobediência e

⁵⁴ Cf. *spir. et litt.*, 27, 47; 28, 48.

⁵⁵ Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat - nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest - ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam profecto scribitur renovata per gratiam (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Spiritu et littera*, XXVIII, 48. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁵⁶ Para Grossi; Sesboüé (2003c, pp. 258-259), realmente Agostinho “desenvolve com cuidado o conceito de “vontade boa” e de sua gradação: pequena e ainda incapaz (*parva et invalida*), grande e capaz de efetuar o que deseja (*magna et robusta*)”.

anseio pelo proibido⁵⁷, pelo prazer na prática da justiça e na obediência ao mandamento divino.

Nesse específico ponto, Agostinho advoga a noção de que a graça não suplanta o livre-arbítrio da vontade. Pelo contrário, se o arbítrio da vontade estiver sob o domínio da graça, será fortalecido em todos os seus aspectos. A graça jamais aniquila a vontade. A ação de obediência aos preceitos da lei, demanda a plena capacidade de atuação do livre-arbítrio da vontade. A mesma graça que cura a enfermidade da alma ferida pelo pecado, liberta o arbítrio da vontade para que ao desejar escolher aderir e amar a prática da justiça, possa integralmente querer e cumprir os preceitos da lei⁵⁸ em um mesmo movimento. A respeito dessa proposta agostiniana, Gracioso (2014) comenta que “a graça é um socorro dado por Deus ao livre-arbítrio da vontade”. Entende que a graça não anula o livre-arbítrio, mas o auxilia a fim de recuperar “sua eficácia em relação ao bem, ou seja, restaurar a liberdade, que havia sido suprimida pelo pecado”.

Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei (*spir. et litt.*, 30, 52).⁵⁹

Se escolher praticar o preceito da lei, é a graça que habilita o homem a poder cumprir com o que quer a sua vontade boa. E esta operação no nível racional é executada através do livre-arbítrio da vontade. Que uma vez fortalecido pela graça, auxilia o homem a conseguir que a justiça seja amada, desejada e buscada. Esse processo dialético demonstra que se a lei apresenta o conhecimento da proibição pela razão, é a crença da fé interior que implora o divino favor. A resposta da graça cura

⁵⁷ Cf. *spir. et litt.*, 29, 51.

⁵⁸ Cf. *spir. et litt.*, 30, 52). Conforme ricamente comenta, Gracioso (2014) diz que “a graça não anula a liberdade da vontade, porque não vai de encontro à vontade humana, mas sim ao encontro. Ela não substitui a vontade e sim cura-a da concupiscência, restituindo seu poder de querer o bem e realizá-lo”. Entende que para ser possível ao homem poder cumprir a lei, este “depende da liberdade, pois, caso contrário, apenas conheceria o que deveria fazer, mas lhe faltaria à capacidade de querer o bem e efetivá-lo. Pela graça, é devolvida à alma a sua liberdade, da sua vontade. Pela liberdade, pode amar de maneira livre e eficaz a justiça e, amando a justiça, cumprir a lei”.

⁵⁹ Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vicio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Spiritu et littera*, 30, 52. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020. No dizer de Gracioso (2014), o “libertar-se dessa necessidade de querer o mal não cancela a liberdade da vontade do homem, mas, ao contrário, a restitui.”

toda enfermidade da alma, habilitando a liberdade⁶⁰ da vontade para que possa praticar a justiça que quer. O efeito da graça na natureza humana atua na esfera de suas escolhas e ações, a fim de que sejam boas as suas obras.

Ele [Agostinho] defende que, mesmo o indivíduo forçado a agir, ainda assim deve necessariamente agir por sua própria vontade, se de fato age. Consequentemente, embora o consentimento humano seja necessário no chamado de Deus, o próprio consentimento se deve à ação de Deus: "é Deus que dá a vontade de crer ao homem, e em todas as coisas seu perdão nos precede, mas responder positivamente ao chamado de Deus ou recusá-lo [...] pertence a nossa própria vontade" (BONNER, 2018, p. 909).

Na conclusão do *De spiritu et littera*, Agostinho busca responder a questão proposta por Flávio Marcelino demonstrando que o homem pode viver sem pecado, desde que não lhe falte a ajuda da graça divina para a perfeita operação da vontade. Agostinho argumenta em favor da proposição que defende a possibilidade do homem poder existir sem viver na prática contumaz do pecado. Mas essa possibilidade é condicional. Pode ocorrer somente se homem operar de forma compartilhada, pois a ação da graça exige a cooperação do arbítrio da vontade. Sendo a vontade uma expressão do dom divino não apenas por ter sido concedido, a fim de operar a ordenação da alma, mas também para que bem execute a sua funcionalidade constitutiva é exclusivamente por intermédio da graça que a vontade é auxiliada com o objetivo de operar a conversão do querer da má vontade à boa vontade.

Através da iluminação⁶¹ no homem interior, a graça torna manifesto o bem que deve ser amado ou o que deve ser objetivo de amor pelo querer; como opera o auxílio divino para que a vontade possa realizar aquilo que quer. Dessa forma, a graça manifesta o que se deve querer realizar, como também ajuda a poder realizar aquilo que torna manifesto⁶². A graça capacita à alma de tal forma, que mesmo esta revestida da corruptibilidade, com um corpo que a todo instante tende a ceder aos movimentos orquestrados pelas paixões concupiscentes – não estando nem mesmo em seu poder extinguir ou até mesmo refrear a sua má vontade –, pode através do infalível auxílio divino, ter o fortalecimento necessário para que a vontade seja resistente ao assédio do

⁶⁰ Diante da inevitável questão sobre se a liberdade de escolha é anulada pela graça, Bonner (2018, p. 909) afirma que "a resposta agostiniana é negativa".

⁶¹ Cf. *nat. et. gr.*, 26, 29. Burns (2018, p. 463) entende que o homem quando "[...] desvia-se da iluminação divina e tenta exercer de maneira autônoma o poder inerente à mente criada, produz o primeiro pecado, que conduz à queda na confusão e na incerteza que caracterizam a condição dos [...] seres humanos decaídos (Cf. *Gn. adv. Man.*, 2).

⁶² Cf. *spir. et litt.*, 35, 62.

pecado e, assim, possa escolher o prazer da obediência à lei. É a graça que não permite que a alma corra sem freios em direção aos desejos concupiscentes, como lhe fornece os recursos para que a vontade possa querer escolher permanecer na busca pela perfeição moral⁶³.

E ainda que a provisão divina tenha originalmente presenteado a natureza humana com as condições necessárias para viver sem pecar, Agostinho não descarta a nova realidade do homem pecaminoso. Este tendo sido submetido à escravidão do pecado é naturalmente incorrigível caso a graça não lhe assista. Não nega o fato de que este mesmo homem que, embora tendo sido justificado pela graça quanto ao pecado original, pode pelo livre-arbítrio da vontade consentir com alguma obra de ilícito deleite; não apenas realizando as mais horrendas ações iníquas, como agindo de acordo com as mais leves imperfeições. Portanto, ao não existir um homem que esteja absolutamente isento ao assédio do pecado – por óbvio, nem mesmo Jesus estava isento da tentação do pecado –, argumenta Agostinho, também não há quem possa viver na prática da justiça sem o auxílio da graça. Neste sentido, é possível compreender que a ação de Deus é a manifestação dessa graça que justifica⁶⁴, “compreendida no sentido da fidelidade à sua Aliança”. Sendo eternamente fiel a si mesmo, “Deus se mostra justo e manifesta sua fidelidade à humanidade” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 231-232).

3.2 *De natura et gratia*: Graça que restaura

Treze anos após escrever o *De natura et gratia*⁶⁵ (415), Agostinho reavalia os argumentos que propôs nessa obra através da análise que oferece no segundo livro das *Retractationes*⁶⁶ (426). Neste escrito que fora redigido com um tom confessional, relata que quando recebeu um livro contendo a defesa de Pelágio em favor da natureza

⁶³ Cf. *spir. et litt.*, 36, 65.

⁶⁴ Esta é razão porque Grossi; Sesboüé (2003c, p. 231-232) demonstram que “a justiça é normalmente a resposta a um direito”. E na cosmovisão bíblica, o direito “é sempre uma exigência pessoal, que exprime a necessidade mais profunda de um ser, sua aspiração a existir no meio dos homens, a ser reconhecido em sua verdade”.

⁶⁵ Há certo consenso entre pesquisadores agostinianos, que o período antipelagiano de Agostinho desencadeou “a formação de um tratado sobre a graça na pesquisa teológica”. A partir do *nat. et. gr.* (415), o *doctor gratiae* “começou a criar um vocabulário técnico sobre a natureza humana, herdeira de Adão e ‘ferida’, bem como sobre a ‘graça de Cristo’” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003d, p. 300).

⁶⁶ Cf. *retr.* II, 42.

humana em contraposição a necessidade do auxílio da graça, buscou escrever uma resposta com o objetivo de defender a graça. Sem, porém, jamais deixar de reconhecer que a natureza humana uma vez liberta pela obra da graça, é dirigida por esta mesma operação divina. Nessa obra antipelagiana, lembra-se, utilizou como argumento para a defesa da graça as próprias palavras que Pelágio empregou, erroneamente, como sendo de Xisto, bispo de Roma⁶⁷.

Não restam dúvidas de que, embora os conceitos de natureza humana e graça divina apareceram esparsos aqui e ali nas obras da juventude de Agostinho, entretanto, é na maturidade, na polêmica com os pelagianos, que eles ganham força, sendo progressivamente sistematizados pelo Bispo de Hipona, em respostas aos problemas decorrentes das errôneas interpretações dos pelagianos, que acabaram por criar certa incompatibilidade entre esses dois conceitos (COSTA, 2014).

Ao tomar conhecimento sobre a obra de Pelágio, *De natura* (414)⁶⁸, Agostinho aponta os erros⁶⁹ e sinaliza considerações suspeitas do referido escrito. A partir das suas respostas, concebe a mensagem do *De natura et gratia*⁷⁰. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003d, p. 300), a obra *nat. et. gr.* “marcou a história da doutrina da graça”. Nesta importante obra de 415, Agostinho define o conceito de natureza humana “no sentido existencial e histórico de ‘nascimento’”. Sua noção é elaborada a partir da compreensão de que para um ser “é natural aquilo que ele tem ao nascer”.

A percepção de Agostinho sobre Pelágio, mesmo levando em conta as heresias sobre a graça defendidas por este, inicialmente leva-o a considerar o autor de *De natura* como um homem “ardendo de zelo”. Pelágio é contra aqueles que, em vez de culpar a vontade humana por seus deslizes, lançam acusações, a fim de isentarem-se

⁶⁷ Agostinho reconheceu após a leitura do escrito de Pelágio, que “se tratava do filósofo Xisto, não do Xisto cristão” (Cf. *retr.*, II,

⁶⁸ Agostinho, como demonstra Grossi; Sesboüé (2003c, p. 247), “que tivera a ocasião de ler o tratado de Pelágio *Sobre a natureza*, acrescenta ao título da obra de seu adversário – de quem ele cita numerosos extratos – a palavra ‘graça’”. Esta obra expõe o antagonismo entre duas concepções antropológicas, ambas “fundamentadas em conceitos diferentes de ‘natureza’ e de ‘graça’”.

⁶⁹ Segundo Grossi; Sesboüé (2003c, p. 248), Agostinho se vale da citação do Apóstolo em Gl 2,21 para expressar a sua convicção de fé sobre o erro pelagiano. Porém ajusta esta sentença para o âmbito da sua discussão: “Se a justiça vem da natureza, foi para nada que Cristo morreu”. Agostinho considera que o ensino de Pelágio “reduz a nada a cruz de Cristo, se sustentarmos que qualquer um pode ser justificado sem ela, graças à lei natural e à livre escolha de sua vontade”. Cf. *nat. et. gr.*, 9,10 e 1Co 1,17.

⁷⁰ Bonner (2018, p. 690) comenta que *nat. et. gr.* foi escrito “contra a heresia de Pelágio, tendo sido obrigado a fazê-lo por alguns dos irmãos que ele tinha atraído para suas perigosas concepções contrárias à graça de Cristo” (Cf. Epístola 169,13). A pesquisa de Grossi; Sesboüé (2003c, p. 247) demonstra que a obra *nat. et. gr.* “marca um nítido progresso da doutrina da graça em Agostinho, como na história da teologia. Com efeito, a partir desse momento, o bispo de Hipona acrescentará o termo “graça” ao título de muitas de suas obras: é sinal de que nascia uma questão específica, terminando o termo por englobar várias expressões utilizadas antes para o mesmo conteúdo, como, por exemplo, ‘a salvação de Deus’, ‘a misericórdia de Deus’, ‘a caridade de Deus’”.

de assumir a própria responsabilidade pela culpa no pecado⁷¹. Grossi; Sesboüé (2003c, p. 247) explicam que Pelágio chegou a conclusão de que “a natureza humana não mudou de condição após o pecado das origens, mas permaneceu íntegra”. Pelágio até admitia que Adão prejudicara a humanidade com sua desobediência pecaminosa, mas somente na “medida em que este dera um mau exemplo”. A posição pelagiana defendia o conceito de que Adão não teria “infectado uma natureza que se propagaria a partir de então ferida pelo pecado dele”.

Estes militam, denuncia Agostinho, contra a natureza do homem. A fim de alcançarem refúgio nessa ideia para não precisarem se arrepender e mudar as suas práticas de vida, não assumem e nem confessam os seus próprios pecados; tais homens culpam a natureza humana decaída ao invés de imputarem os seus erros exclusivamente ao mau uso da vontade⁷².

Agostinho segue a linha mestra de seus pensamentos nessa obra, destacando o ensino histórico da Revelação que condiciona toda a família humana como copartícipes na hereditariedade do pecado original. Quando destaca a assertiva paulina de que “todos pecaram⁷³”, salienta tanto que a natureza humana conjuntamente pecou em Adão, como não existe ser humano que esteja fora do cômputo de todos que pecaram. Esta é a razão no qual considera que a natureza humana fora criada inocente⁷⁴, sendo corrompida logo após o pecado dos primeiros pais.

O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem (*nat. et. gr.*, 3, 3).⁷⁵

⁷¹ Pelágio concebera o conceito de “natureza humana” a partir de uma sentença bíblica: “a criação de Adão, dotado de livre-arbítrio desde a origem”. De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 247), “tal possibilidade (*posse*) do ser humano era para Pelágio um dom de Deus e, portanto, uma graça; a atualização (*esse*) de tal possibilidade dependia, em compensação, da escolha do homem”.

⁷² Cf. *nat. et. gr.*, 1, 1.

⁷³ Cf. Rm 3,23; *nat. et. gr.*, 36, 42.

⁷⁴ A análise sobre a condição de Adão antes de pecar demonstra que o seu estado de inocência, como bem salientam Grossi; Sesboüé (2003c, p. 252), diferenciava-se da realidade do herdeiro do seu pecado, a partir de três questões singulares: “ele [Adão] podia não morrer (*posse non mori* ou *prima immortalitas*), não conhecia a luta da carne contra o espírito e podia não pecar (*posse non peccare* ou *prima libertas*)”.

⁷⁵ Nas citações da obra *De natura et gratia* utilizadas neste terceiro capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Paulus de 1998. *Vitium vero, quod ista naturale bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio* (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De natura et gratia*, 3, 3. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/natura_grazia/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020. Conforme cita Costa (1954 *apud* TURIENZA, 2014), Turienza afirma que “para Agostinho o pecado ‘entrou uma vez no mundo’ através do primeiro homem. A natureza sofreu uma desnaturalização. E não está nas mãos do

A originalidade dessa primeira natureza implicava a ausência de imperfeição, não se encontrando espécie alguma de vício que a torna-se enferma. Adão ao utilizar o livre-arbítrio para escolher pecar, perdeu a sua condição original de gozar da liberdade primitiva. Com esta terrível perda, transmitiu este mal a todo gênero humano. Com a sua queda no pecado, Adão fez com que todos os homens deixassem de nascer com a condição original da liberdade da vontade. Costa (2014) comenta que a perspectiva agostiniana demonstra que a ação do pecado original sobre a natureza humana fez com que esta perdesse “o seu primitivo estado de inocência ou de bondade, a que se chama de natureza primeira”⁷⁶. Uma vez derivados de Adão em seu estado pecaminoso, todos os bens que possui em sua constituição⁷⁷ estão submetidos à mesma enfermidade do pecado original. Para Agostinho, é o vício que priva a alma da luz divina e debilita os bens naturais concedidos ao homem pelo Criador. Como consequência do pecado original, cometido pela perversão da vontade, a natureza humana carece tanto da iluminação divina, como do remédio da graça⁷⁸. Sem o favor divino, a natureza humana está submetida a justíssimo castigo. Neste sentido, Grossi; Sesboüé (2003c, pp. 247-248) comentam que Agostinho compreende por “natureza”⁷⁹, uma ‘natureza concreta’, ou seja, a natureza humana tal qual existe, herdeira de Adão”.

E tais distinções são de fundamental importância nos embates com os pelagianos, quando, ao refutar as objeções destes de que há uma contradição entre o livre-arbítrio da vontade humana e a graça divina, Agostinho diz que o

próprio homem o poder de livrar-se do mal. Por isso necessita ser socorrido de fora, algo assim como ‘recriado’, gratuitamente recuperado em sua dignidade. Só a graça torna possível o retorno à natureza boa. Por estas posições, os pelagianos acusam Agostinho de maniqueí”. Arias (1985 *apud* ARIAS, 2014) observa que “Agostinho defende o pecado original com argumentos de fé, baseados essencialmente nas Sagradas Escrituras e na tradição da Igreja, mas também na razão, quando diz: “Contra os pelagianos, Agostinho está firmemente convencido de que defende uma verdade de é ao crer na existência do pecado original”. E mais adiante completa: A tradição está com Agostinho nesta questão do pecado original. Com ele estão Hilário e Ambrósio, Gregório Nazianzeno e Basílio, João de Constantinopla e Jerônimo, sem esquecer o cartaginês, o mártir Cipriano”. Esta fé, estabelecida na Antiguidade, se funda na Escritura Sagrada e na razão. Não se pode acusá-lo de inovador [...]. Nada inventa Agostinho: o que os Padres ensinaram, ensina; o que eles predicaram, predica”. Cf. AGUSTÍN, San. Réplica a Juliano, obra inacabada. In: Obras completas de San Agustín. Trad. int. e notas de Luis ARIAS. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985, vol. XXXVI, 639 p. Cf. tb. ALVAREZ-TURIENZO, Saturnino. Entre los maniqueus y los pelagianos: iniciación al problema del mal en San Agustín. Revista La Ciudad de Dios. Madrid, vol. 166, 1954, p. 87-125.

⁷⁶ Para Costa (2014), é possível denominar de “natureza segunda” a natureza decaída, manchada pelo pecado. Cf. *lib. arb.*, III, 18, 51.

⁷⁷ Cf. *nat. et. gr.*, 3, 3.

⁷⁸ Cf. *nat. et. gr.*, 4, 4.

⁷⁹ A partir deste fundamento teórico é possível notar que Agostinho apura a sua compreensão sobre a diferença prática entre ‘livre-arbítrio’ e ‘liberdade’ no registro de *nat. et. gr.*, 18,20: “Embora não seja possível evitarmos [os pecados] sem o concurso de nossa vontade, ela sozinha não é suficiente para conseguir isso” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, pp. 247-248).

que o homem perdeu com o pecado original foi a liberdade, ou a capacidade do bem, e não o livre-arbítrio ou a possibilidade do bem (COSTA, 2014).

E quando Agostinho se depara com o pensamento pelagiano de que a natureza humana está saudável mesmo após o evento da queda, e que não necessita de remédio, nem mesmo do divino médico, bastando-se a si mesma para ser justa caso queira usar a vontade⁸⁰, a interpretação agostiniana demonstra que o erro de Pelágio está relacionado com a incapacidade deste em profundamente penetrar no pleno sentido das Escrituras Sagradas. De outra forma, se assim fizesse, não promoveria uma disputa contra a graça de Deus⁸¹.

A graça divina, para Pelágio, mantém sempre um caráter puramente intelectual. Ou seja, Pelágio está disposto a reconhecer uma iluminação da mente; e neste sentido fala da graça de Cristo que ajuda o agir moral do crente. Mas o Espírito Santo não difunde nos corações a caridade, que seria fruto da vontade humana. Santo Agostinho reconhece evidentemente a graça do ensinamento e do exemplo, mas acusa Pelágio de reconhecer o dom menor e negar aquele maior: o dom da inspiratio dilectionis. Para Pelágio a ação da graça de Deus junta-se ao homem só através de uma revelação que ilumina a mente", e é isto que Cipriani chama de "visão intelectual" da graça (1998 *apud* CIPRIANI, 2014).⁸²

Agostinho refuta a equivocada tese⁸³ pelagiana de que a natureza humana pode justificar-se do pecado por outro caminho que não por intermédio da potente e misteriosa obra da cruz de Jesus⁸⁴. A doutrina de Pelágio⁸⁵ versa na perspectiva de que o homem não pode justificar os seus pecados⁸⁶, escondendo-se na fraqueza da natureza humana. Mas o mais grave erro, na perspectiva agostiniana, é que Pelágio

⁸⁰ Sobre este ponto, Costa (2014) afirma que: "Não que os pelagianos negassem totalmente a graça, mas a entendiam num sentido diferente do que defendia Agostinho. Para os pelagianos, mantendo-se numa linha naturalista, ou intelectual, como a denomina Cipriani, a graça foi concedida a todos os homens no momento do nascimento. Todos têm este dom, ele está inerente à nossa natureza, que é essencialmente boa".

⁸¹ É interessante notar a compreensão geral sobre a palavra "graça" no contexto agostiniano do quarto século. Grossi; Sesboüé (2003c, p. 243) comentam que o termo graça "recebeu numerosas elucidações teológicas no tempo de Agostinho, no contexto da polémica pelagiana. Esta investigação demonstra que havia "na sociedade em geral uma conotação pejorativa, na medida em que a "graça" era então sinônimo de corrupção, pelo abuso que dela se fazia mediante diferentes canais de recomendações que passavam por cima de qualquer respeito pela justiça". Cf. *nat. et. gr.*, 6, 6.

⁸² De acordo com a citação de Costa (2014), conferir: CIPRIANI, Nello. *Lo stupore della grazia non si può Imporre*. In: VV.AA. *Il Potere e la Grazia: attualità di Sant'Agostino*. Roma: Nuova Òmicron, 1998, p. 115-123.

⁸³ Cf. *nat. et. gr.*, 33, 37.

⁸⁴ Agostinho a fim de não negar a graça divina por intermédio da obra da Cruz, como bem comenta Costa (2014), "é forçado a defender que a natureza humana encontra-se decaída, impossibilitada de levantar-se por conta própria".

⁸⁵ Cf. *nat. et. gr.*, 34, 39.

⁸⁶ Cf. *nat. et. gr.*, 23, 25.

invoca a ideia de que o homem pode chegar à justiça e a vida eterna sem o imediato auxílio divino⁸⁷. Quando Pelágio insere a proposta de que o homem pode tornar-se justo por sua própria natureza e livre-arbítrio, acredita que o homem pode lograr êxito através da lei natural da vontade⁸⁸.

Ao propor essa conjectura, Pelágio desconsidera o implícito ensino da Revelação de que a intenção⁸⁹ da lei proibitiva é tão somente fazer com o que o homem recorra à graça. A heresia de Pelágio⁹⁰ destacada por Agostinho demonstra que o pelagianismo erra ao não levar em consideração o fato de que originalmente a condição da natureza humana fora criada em perfeita justiça. E que por ter sido dotada de livre-arbítrio da vontade⁹¹ desde o princípio, o ser humano também carregava em si a possibilidade de poder querer passar para o estado de injustiça caso simplesmente desejasse. Situação que justamente ocorrera no exemplo da transgressão do primeiro casal. Mas, nota Agostinho, o homem não pode simplesmente passar do pecado para o estado de justiça sem, antes, contar com a ajuda da graça de Deus⁹². Essa passagem de retorno para o estado moral original não é obra do livre-arbítrio da vontade; que no entender de Agostinho é a origem da ruína do homem. Voltar ao estado de justiça envolve a necessidade do Médico e do remédio divino, pois a natureza não está saudável sob o domínio do pecado⁹³.

Mas para passar ao pecado, bastou-lhe o livre-arbítrio e esta foi a origem de sua ruína. Contudo, a volta para a justiça exige um médico, porque não está sadio; necessita de quem lhe dê a vida, porque está morto. Ele nada diz sobre

⁸⁷ Cf. *nat. et. gr.*, 7, 7.

⁸⁸ Cf. *nat. et. gr.*, 9, 10.

⁸⁹ Cf. *nat. et. gr.*, 12, 13.

⁹⁰ De acordo com Costa (2014), Agostinho compreende que o erro pelagiano fundamenta-se no fato de que “para eles (os pelagianos), o homem, ainda hoje, é naturalmente bom, e por um ato de vontade o homem pode retornar ao bem, sem precisar absolutamente da assistência divina para tal. Nesse caso, a graça divina não precisa entrar em cena para livrar o homem do mal que ele mesmo fez, mas no próprio homem encontra-se o antídoto do mal – na vontade”.

⁹¹ Em razão do pecado original, o homem perdeu a capacidade de executar com liberdade o querer da vontade boa. Gracioso (2014) comenta que a “vontade, portanto, vai se apresentando como uma capacidade do homem de tomar decisões, mas não de executá-las, pois o ato de executar pressupõe justamente o poder”. Para de fato exercer a liberdade do arbítrio, a alma teria de poder “expressar seu querer interior nos atos exteriores”.

⁹² De acordo com Costa (2014) “Agostinho e os pelagianos estavam concordes quanto à causa do mal, mas discordavam quanto ao antídoto ou remédio contra o mal”. Costa (1983 *apud* TRAPÈ, 2014) ainda cita: “Agostinho defende a absoluta necessidade da graça, seja para evitar o pecado, seja para converter-se a Deus e alcançar a salvação. Portanto, a oposição com os pelagianos sobre este ponto estava nas conclusões, não nos princípios”. Cf. TRAPÈ, Agostino. Santo Agostino. In: Berardino, Angelo di (Org.). *Patrologia (III): dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*. Roma: Marietti, 1983, p. 414.

⁹³ Cf. *nat. et. gr.*, 23, 25.

esta graça, como se o homem pudesse recuperar a saúde unicamente pela força da vontade, a qual possibilitou sua ruína (*nat. et. gr.*, 23, 25).⁹⁴

O pensamento de Pelágio sugere que a mensagem da obra de Jesus apresenta o ensino de como o homem deve viver, mas não contém o pressuposto indispensável para viver bem. A proposição pelagiana de certa forma declara que se o fluxo das forças naturais, como no caso do livre-arbítrio da vontade, basta para conhecer como se deve viver bem, é inevitável concluir que o Salvador padeceu e morreu em vão. O que justificaria, caso essa declaração fosse verdadeira, que talvez pudesse existir temerosas trevas⁹⁵ que obscurecem a natureza humana ao ponto de afetá-la.

A posição de Agostinho contra Pelágio era simples e expressa de modo decisivo: a natureza humana, criada sã, foi corrompida pelo pecado. A graça é a graça do Cristo, dada no batismo, sem a qual ninguém pode ser salvo e toda a [*massa damnata*] merece ser punida. Não seria injusta se todos fossem condenados; e aqueles que foram salvos, e que bem poderiam ter sido condenados com os outros, deveriam dar graças a Deus, que os libertou e por quem se tornaram vasos de misericórdia (BONNER, 2018, p. 691)

Agostinho considera que o pecado equivale à morte da alma, pois esta no pecado abandona a sua verdadeira vida, e uma vez morta, inevitavelmente realiza obras mortas até que com a ajuda divina reviva pela obra da graça. Somente com a ajuda da graça de Deus, pelo socorro da Sua misericórdia, o homem consegue abandonar a soberba e orgulho ao confessar a sua sujeição ao Criador; esse movimento o faz obter auxílio da fortaleza da graça em sua natureza⁹⁶ volitiva. Considera ainda que não é possível o simples viver bem⁹⁷, sem a operação da graça. Quando Pelágio se insurge contra a ajuda divina em favor da natureza, como se fosse suficiente por si mesma para voltar ao estado de justiça – desde que não lhe falte a vontade de querer –, manifesta publicamente que a sua tese é contrária a graça divina⁹⁸.

⁹⁴ sed ut in peccatum iret, suffecit ei liberam arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad iustitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est, opus habet vivificatore, quia mortuus est. De qua gratia omnino iste nihil dicit, quasi sola sua voluntate se possit sanare, quia eum potuit sola vitare (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De natura et gratia*, 23, 25. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/natura_grazia/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

⁹⁵ Cf. *nat. et. gr.*, 40, 47.

⁹⁶ Cf. *nat. et. gr.*, 23, 25

⁹⁷ Cf. *nat. et. gr.*, 34, 39.

⁹⁸ Cf. *nat. et. gr.*, 23, 25. Diferente da perspectiva pelagiana, conforme aponta Gracioso (2014), Agostinho reconhece que o homem apenas poderá ser liberto da condição pecaminosa por intermédio da “graça advinda de Cristo” (Cf. também *conf.*, VIII, 5, 12). Ao refletir sobre o processo de retorno de

Não percebo porque Pelágio nada diz sobre a graça, a ajuda e a misericórdia, cuja privação não nos permite viver retamente. Pelo contrário, defendendo a natureza como suficiente para a prática da justiça, contanto que não falte a vontade, contradiz abertamente a graça de Cristo que nos justifica (*nat. et. gr.*, 23, 25).⁹⁹

A graça é necessária para toda boa obra. Agir bem, na perspectiva agostiniana, demanda a operação da ajuda divina. E a fim de ilustrar o seu ponto de vista sobre a operação da obra da graça na alma ferida¹⁰⁰ pelo pecado, concebe a metáfora do 'médico celestial'¹⁰¹. Se ao que manqueja por causa de uma ferida o médico terreno socorre-lhe, tendo em vista não somente para que possa estar curado em relação ao mal do passado, mas também para que continue caminhando bem, por semelhante modo, a alma do homem sendo uma vez ferida pelo pecado, o faz manquejar doente no caminho da vida.

Somente o médico celestial pode curar os males da natureza humana, removendo a mancha do pecado original. E com vistas ao futuro, pode auxiliá-lo a percorrer o caminho reto do bem. E ainda que o homem encontre-se saudável, considera que este nada pode fazer sem a ajuda da graça de Deus. Na hipótese do homem encontrar-se perfeitamente sadio, ainda assim não poderá viver bem sem a ajuda divina. É a graça que torna a alma saudável e perseverante no bem. Não apenas apagando os pecados cometidos, como lhe prestando ajuda, a fim de no futuro não decair de sua posição restaurada¹⁰².

Pelágio, de outra forma, ainda que não negue o socorro da misericórdia em razão da queda dos primeiros pais, não busca a causa desta necessidade. Não admiti a necessidade da graça para que o homem não peque, apenas por que pecou Adão. Como a natureza humana não pode ser violada pelo pecado, o grande equívoco pelagiano está em soberbamente¹⁰³ supor que está nas mãos do homem o remédio da

Agostinho para o seu Criador, através da ajuda da graça, comenta que o "Hiponense tem ciência de que sua conversão não é resultado de suas próprias forças".

⁹⁹ De qua gratia et adiutorio et misericordia, sine qua bene non possumus vivere, nescio quare omnino iste nihil dicit; immo etiam velut sibi ad iustitiam sufficientem, si sola voluntas adsit, defendendo naturam gratiae Christi, qua iustificamur, apertissime contradicit (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De natura et gratia*, 23, 25. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/natura_grazia/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁰⁰ Com o tratado *nat. et. gr.*, Grossi; Sesboué (2003c, p. 248) demonstram que Agostinho elaborou um novo "vocabulário técnico" para referenciar a natureza humana caída: "ferida (*vulnerata*), arruinada (*sauciata*), atormentada (*vexata*), perdida (*perdita*)". Neste sentido, a operação da "graça de Cristo", está diretamente relacionada com a noção de "natureza ferida". Cf. *nat. et. gr.* 18,20 e 34,39.

¹⁰¹ Cf. *nat. et. gr.*, 26, 29.

¹⁰² Cf. *nat. et. gr.*, 26, 29.

¹⁰³ Cf. *nat. et. gr.*, 32, 36

sua perfeição e salvação¹⁰⁴. A manifestação da graça¹⁰⁵ além de sarar a enfermidade da alma, vivifica-a da morte. É nesse sentido que a ideia de justificar o ímpio por intermédio da obra da graça nada mais é do que comunicar a perfeita saúde. A vida ordenada é a vida sob a graça. A vida que habilita a natureza humana para viver de forma piedosa e justa.

Quando o Criador também demonstrou a sua graça na esfera da ação moral do Apóstolo¹⁰⁶, ajudando-o a ter uma sólida firmeza no curso de sua vocação, comprovou a veracidade prática da máxima aos Filipenses (2,13) – *“porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”*¹⁰⁷. A causa do firme concurso da vontade humana, derivada deste específico dado da Revelação, demonstra que a natureza pode realizar o bem que quer apenas pela virtude da graça. Sendo possível entender desta forma que o Criador tanto age por intermédio da graça, como a faz ser a fonte das boas ações no homem¹⁰⁸.

Quando a fraqueza da natureza humana é evidente por si mesma, apenas salienta que a origem do pecado pertence exclusivamente ao homem; pois a constituição de sua natureza original carrega todas as condições para evitar pecar. Caso o homem escolha ceder à concupiscência, consumando o pecado por força de algum evento fortuito ou por sua própria vontade, jamais poderá atribuir o agravo da sua transgressão ao seu Criador. Portanto, tendo a natureza humana sido dotada de todas as condições necessárias para não pecar, ao encontrar-se viciada pelo pecado, apenas torna manifesto a prova visível de que ainda não foi curada pela obra da graça divina.

O mau uso que o homem faz da vontade, apenas publica o quanto o pecado ainda está arraigado em sua natureza, podendo, inclusive, ser novamente encontrada na alma a enfermidade do pecado, mesmo após a atuação inicial da graça. Em razão dos vícios do pecado, pode a alma cometer ainda muitos outros males¹⁰⁹. E para que o homem mantenha-se isento dos vícios, obra esta atribuída a vontade pervertida, a

¹⁰⁴ Cf. *nat. et. gr.*, 30, 34.

¹⁰⁵ Cf. *nat. et. gr.*, 26, 29.

¹⁰⁶ Cf. *nat. et. gr.*, 28, 31.

¹⁰⁷ Cf. *nat. et. gr.* 30-31. De acordo com Burns (2018, p. 464), “Agostinho sustenta que a operação do amor divino que ele identifica com a caridade é absolutamente necessária para toda boa vontade e toda boa realização. Sem ela, o amor-próprio domina o pecador, que ou sucumbe aos desejos de pecado, ou os restringe fora da observância da lei e cai mais profundamente numa confiança orgulhosa em si mesmo”.

¹⁰⁸ Cf. *nat. et. gr.*, 27, 31.

¹⁰⁹ Cf. *nat. et. gr.*, 30, 34.

operação da graça também deve ser constantemente buscada, a fim de que o livre-arbítrio seja perfeitamente fortalecido¹¹⁰.

Agostinho reconhece a sua ignorância quanto a não saber o motivo pelo qual o Criador não cura de uma vez e de forma completa a alma que quer ser livre do pecado, pois o poder restaurador da graça na natureza humana poderia realizar essa ação, caso fosse essa a sua divina vontade. Confessa não conhecer os soberanos conselhos de Deus sobre tal questão; sua sinceridade intelectual demonstra simplesmente não saber explicar a razão, uma vez aplicado à justiça divina, do por que a obra da graça não cura de forma imediata e completa a alma do pecado; que tão tenazmente afeta as boas ações. Porém, Agostinho está convicto de que quando o homem implora o divino socorro da graça, não há nada que possa resistir ao seu agir.

Entretanto, essa liberdade não é no sentido de poder decidir em possuir uma vontade boa ou má. Mas, sim, a liberdade de se ter uma boa vontade (uoluntas) que seja capaz, de fato, de comandar as suas aspirações e intenções (uoluntates). O livre-arbítrio, restaurado pela graça, passa a estar à disposição dessa boa vontade, de forma que ela, a boa vontade, passa a ter domínio sobre as aspirações da vontade de maneira total. A graça, portanto, restaura a unidade da vontade, eliminando a sua cisão interior e capacitando-a a estabelecer suas aspirações eficientes para a ação em relação ao bem. Assim, a alma é liberta não para fazer o que quer, mas para realizar o bem devido (GRACIOSO, 2014).¹¹¹

A graça antecipa-se à vontade do homem tanto para torná-la sã, como para atuar de maneira contínua, a fim de que seja fortalecida no uso correto dos seus atributos. É pela graça que a natureza humana é ajudada, prevenida, fortificada. É a graça que a inclina a preterir a vontade piedosa, ao invés da pervertida. É a graça que envolve a natureza humana e sempre a acompanha no seu itinerário em busca de Deus; pois sem sua ajuda, defende Agostinho, o homem não pode realizar o bem que quer a sua vontade boa¹¹².

Quando Agostinho enaltece a importância da graça para que a vontade efetue a sua perfeição, de maneira alguma está suprimindo a importância do livre-arbítrio da vontade e seu crucial papel para que o homem cumpra com o seu propósito existencial. Jamais a graça deixará de contar com a liberdade do arbítrio para a plena operação da

¹¹⁰ De maneira profunda, Grossi; Sesboué (2003c, p. 248) captam a essência do dom que há na ajuda da graça: “A graça não é, pois, a possibilidade de não pecar, possibilidade recebida do Criador com o livre-arbítrio (*nat. et. gr.*, 51,59 e 53,61); não é apenas a ajuda que constitui a revelação de uma lei (*nat. et. gr.*, 40,47); ela não é apenas a remissão dos pecados, mas a ajuda necessária para não os cometer (*nat. et. gr.*, 18,20 e 34,39)”.

¹¹¹ Cf. BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 176.

¹¹² Cf. *nat. et. gr.*, 31, 35.

vontade. Porém, salienta, se o ser humano contar apenas com as forças da vontade será incapaz de alcançar a perfeição da justiça¹¹³. De outra forma, Pelágio entende erroneamente que o auxílio divino se consistente fundamentalmente no perdão dos pecados cometidos; embora os seus escritos superficialmente sugiram que não desconsidere a possibilidade de que a ajuda da graça também possa ser oferecida para que o homem evite os pecados futuros¹¹⁴.

Quando um justo¹¹⁵ peca, podendo este, por exemplo, ceder à inclinação viciosa do adultério mental para o nível corporal, não é porque lhe faltou graça para resistir. Agostinho entende que a fraqueza da vontade do justo não se instala por algum tipo de carência da graça. Quando os desejos concupiscentes agilmente manifestam-se na natureza humana através dos pensamentos, é exclusiva responsabilidade do homem colocar obstáculos à sua efetivação. A graça, nesse sentido, atua auxiliando a vontade para que refreie o impulso pecaminoso da alma decaída, como impeça o êxito da tendência do vício¹¹⁶; que sempre busca fazer com que o homem deseje oferecer os seus membros para a consumação do pecado.

A conclusão de Agostinho é a de que com a operação da graça o homem pode evitar, caso queira, todas as espécies de pecados. O testemunho dos santos de Deus demonstra-lhe a possibilidade de que a ação do homem seja efetivada em ordem com a sã e robusta liberdade da vontade. Difundida pela graça de Deus no interior¹¹⁷ da natureza humana, o auxílio divino não apenas oferece salvação, pois também pode atuar de maneira a purificar e santificar a alma¹¹⁸. Destaca-se, ainda, que quando o Criador impõe obediência ao preceito, está apenas admoestando o homem para que realize aquilo que está em seu poder; e naquilo que não possa, tão somente peça-lhe.

A polêmica antipelagiana do ponto de vista de Agostinho, não fora travada com o objetivo de discutir se a obra da graça havia permeado a criação da natureza humana;

¹¹³ Cf. *nat. et. gr.*, 32, 36.

¹¹⁴ Cf. *nat. et. gr.*, 34, 39.

¹¹⁵ Cf. *nat. et. gr.*, 38, 45.

¹¹⁶ Gracioso (2014) comenta que Agostinho “expõe sua sensação de escravidão”, quando demonstra que as “[...] tendências mais sublimes se contrapõem às tendências inferiores dominadas pela libido e a *consuetudo*”.

¹¹⁷ No *De gratia christi et de peccato originali*, Agostinho salienta veementemente que a graça opera na interioridade do ser humano. O movimento da sua defesa da graça ‘interior’, busca evitar como bem destaca Grossi; Sesboüé (2003c, p. 249), que a graça seja reduzida “ao simples auxílio de uma revelação vinda de Deus para o agir ético do homem”. “Possam então os pelagianos ler e compreender, refletir e confessar que não é pela proclamação exterior da lei e da doutrina, mas por uma poderosa ação interior e secreta, admirável e inefável que Deus é o autor não somente de verdadeiras revelações, mas também de decisões voluntárias de acordo com o bem” (*gr. et. pecc. or.*, I,24,25).

¹¹⁸ Cf. *nat. et. gr.*, 42, 49.

pois é evidente que sim. A grande questão apologética que estava no âmago da discussão era de cunho eminentemente soteriológico. Para Agostinho, o ataque pelagiano sobre a graça tornava desnecessária a obra redentiva no Cálvario. Logo, aponta que o problema do pensamento de Pelágio não estava no que denomina de “graça pela qual Deus ‘instituiu’ a natureza”, mas “aquela pela qual ele restituiu a natureza” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 259)¹¹⁹.

3.3 *De gratia et libero arbitrio*: Graça que coopera

*De gratia et libero arbitrio*¹²⁰ (426) pode ser considerada a última palavra de Agostinho sobre a inter-relação entre a operação da graça – previamente determinada pelo conselho divino – e o arbítrio da vontade¹²¹. Revisitando o teor dessa obra nas *Retractationum*, registrada no segundo livro, parte LXVI, Agostinho recorda que concebeu o seu conteúdo como resposta às questões apresentadas por Valentim e os monges de Hadrumeto. O teor de sua reflexão foi concebido com vistas a responder àqueles que entendem que a defesa da graça de Deus não é compatível com o livre-arbítrio da vontade. Lembra que havia contumazes defensores do livre-arbítrio que promoveram uma acirrada disputa¹²² no mosteiro de Hadrumeto em torno da questão sobre o auxílio divino; ao ponto de negarem a necessidade da obra da graça¹²³ para

¹¹⁹ Como apontam Grossi; Sesboüé (2003c, p. 259), Agostinho reiteradamente repetia aos pelagianos que a suma da questão “não era de procurar quem é o Criador da natureza, mas de procurar a quem o Salvador é necessário”. Cf. *nat. et. gr.*, 53,62; *De gratia christi et de peccato originali*, II,33,38.

¹²⁰ É interessante notar que de acordo com a investigação de Grossi; Sesboüé (2003c, p. 251), o tratado *gr. et lib. arb.*, conforme relata o leigo Hilário, foi praticamente desconhecido nos debates sobre a graça e a liberdade do homem. Segundo a Carta 226,10 (corpo das cartas agostinianas; PL 33,1011), “até monges de Marselha não a conheciam”.

¹²¹ Refletindo sobre a extensão da ação da graça na esfera humana segundo Agostinho, Capánaga (1956, p. 52) comenta que “la extensión de este divino influjo y ayuda divina en el hombre”, “[...] la acción buena y justa [...] se halla sometida a dicho influjo en toda su línea, es decir, en sus tres momentos: (i_a) antes de operar, (i_b) en el curso de la operación y (i_c) en el término de la misma”. Capánaga entende que o item i_a, pode ser traduzido como “la gracia en preveniente, excitante u operante”, o item i_b em “adyuvante, o cooperante o concomitante” e o item i_c como “gracia de la perseverancia”. No ponto 3.3 deste trabalho, trataremos sobre o item i_b.

¹²² Cf. *gr. et lib. arb.*, 4, 6. A respeito da polêmica, Bonner (2018, p. 471) comenta que “[...] alguns anos antes, um monge de Hadrumeto chamado Floro tinha encontrado em Uzala, onde Evódio, amigo de Agostinho, era bispo, a Epístola 194, que Agostinho havia escrito em 418 a um padre de Roma que se tornaria Sisto III. Floro transcreveu essa carta e enviou uma cópia dela a Hadrumeto, e essa convenceu alguns monges de que a doutrina de Agostinho reduzia os seres humanos a meras marionetes nas mãos de Deus”. Capánaga (1956, p. 54) comenta que “los pelagianos consideraban la naturaleza humana como una barca movida por los remos del libre albedrío, que la llevan al puerto de la bienaventuranza. Por sí mismo, el hombre puede obrar todo bien y merecer la vida eterna”.

¹²³ Cf. *retr.*, II, 66; *ep.* 214, 1; 215, 1.

que o homem efetive a sua livre ação. Isto é, que o homem não precisa da ajuda da graça para escolher e agir de acordo com o bem que quer. Bonner (2018, p. 471) comenta que Agostinho explicou na Epístola 214¹²⁴ ter sido mal interpretado, pois a sua carta a Xisto tinha por finalidade mostrar que “a graça não é dada como recompensa por mérito”; crença que conduz ao pecado mortal do orgulho.

De gratia et libero arbitrio está no centro das controvérsias pelagianas. E mesmo Agostinho tendo larga experiência e domínio sobre tais questões, reconhece que o tema é obscuro¹²⁵ em razão do campo a que se propõe tratar. Ainda que seja um assunto que tenha sido amplamente apresentado em seus escritos e em suas reflexões orais, admite a complexidade que envolve a investigação sobre a inter-relação entre graça e arbítrio da vontade¹²⁶. O grande problema dessa questão encontra-se na exata compreensão da função que o livre-arbítrio da vontade deve exercer sob a influência da graça.

Esse específico ponto demonstra que na perspectiva agostiniana há uma implícita noção sobre a operação divina no decurso da história humana, não apenas no tocante ao tema da *creatio ex nihilo*, mas também como aponta Burns (2018, p. 463), na “coordenação providencial dos efeitos das boas e das más ações” dos seres

¹²⁴ Bonner (2018, p. 471) comenta que Agostinho na Epístola 214 demonstra a sua compreensão em torno da “relação entre o livre-arbítrio e a graça divina”. De acordo com a tradução do texto latino para o espanhol, se aponta o registro do sétimo parágrafo: [...] Cuando veáis que no entendéis, creed de entrada a la divina palabra, cuando afirma que existen tanto el libre albedrío como la gracia de Dios. Sin ayuda de ésta el libre albedrío no puede convertirse a Dios ni progresar hacia El. Y orad para entender ¡Sabidamente lo que creéis piadosamente y para eso, es decir, para entender sabidamente, tenemos lo libre albedrío. Pues si nuestro entender y nuestra sabiduría no dependiesen del libre albedrío, no se nos mandaría en la Escritura: *Entended los que carecéis de sabiduría en el pueblo, y vosotros, necios, sed sabios alguna vez* (Sal 93,8). Por el mismo hecho de mandárenos y ordenárenos que poseamos inteligencia y sabiduría, se nos exige la obediencia, y no puede haber obediencia sin libre albedrío. Pero, si el libre albedrío pudiese ejecutar eso mismo, alcanzar la inteligencia y la sabiduría, sin la ayuda de la gracia de Dios, no se diría a Dios: *Dame la inteligencia para comprender tus mandamentos* (Sal 118,25). Tampoco estaría escrito en el Evangelio: *Entonces les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras* (Lc 24,45). Ni diría el apóstol Santiago: *Si alguno de vosotros necesita sabiduría, pídale a Dios, que da a todos generosamente y sin echarlo en cara, y se le dará* (St 1,5) (AGUSTÍN, San. Carta 214. Traductor: Lope Cilleruelo, OSA; Revisión: Pío de Luis, OSA). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹²⁵ Cf. *gr. et lib. arb.*, 1, 1.

¹²⁶ É possível observar que Agostinho posteriormente apresenta no *De correptione et gratia* (*corrept.*), principalmente nos capítulos X a XII, uma profícua síntese sobre a relação entre a graça de Deus e o livre-arbítrio da vontade humana que “eclipsará de certo modo” o tratado *gr. et lib. arb.*” Além do primeiro movimento de formação do conceito sobre “graça” na obra *De natura et gratia* (415), Grossi; Sesboué (2003d, p. 300) comentam que há um segundo momento que compreende os escritos *De gratia et libero arbitrio* (424-427) e *De correptione et gratia* (426-427): “a necessidade da graça, invocada na polêmica antipelagiana para o começo da fé, para a prática do bem e a obtenção da vida eterna, é neles apresentada num contexto antropológico”.

humanos¹²⁷. Para Capánaga (1956, p. 52, tradução nossa), o pensamento agostiniano demonstra que “Deus está no começo, no meio e no final da boa ação¹²⁸”.

Por isso, Agostinho considera que o grande conflito com os pelagianos está baseado na exacerbada defesa do livre-arbítrio da vontade que estes empreendem; negando, dessa forma, a necessidade da graça como ajuda divina, a fim de que o ser humano possa efetivar o bem que quer. Mas não deixa de destacar que erra também, todo aquele que exaltar a graça de Deus em detrimento ao livre-arbítrio da vontade. Na perspectiva de Agostinho, a graça além de livrar o homem da escravidão do pecado, auxilia-o a adquirir bons méritos através da ação orientada a efetivar o bem que o homem escolhe querer.

Assim, é por intermédio da graça que o livre-arbítrio não só volta a querer o bem, mas também a realizá-lo. Se pelo pecado a vontade se tornou má, pela graça ela se torna boa. Dessa maneira, a possibilidade de resistir ao mal e fazer o bem que se quer é sinal da liberdade (GRACIOSO, 2014).

Somente dessa forma, acredita, é que o livre-arbítrio da vontade tem condições de eficientemente operar contra o assédio do pecado. Além de Agostinho ser veementemente contrário àqueles que ao exaltarem a autonomia do livre-arbítrio da vontade, omitem a importância da graça para a efetiva funcionalidade da razão, também encontra graves problemas naqueles que para defender a graça de Deus, negam a possibilidade da liberdade da vontade. Estes, equivocadamente, defendem ser lícito negar até mesmo a existência do livre-arbítrio da vontade¹²⁹.

Já nos demos ao trabalho de falar e escrever sobejamente – quanto o Senhor me permitiu – contra aqueles que advogam e defendem a liberdade do homem a ponto de se atreverem a negar e omitir a graça de Deus, com a qual ele nos chama e somos libertados de nossos deméritos e pela qual podemos alcançar a vida eterna. Mas como também há também alguns que, ao defender a graça de Deus, negam a liberdade ou que, ao defender a graça, julgam estar negando a liberdade, levado pela caridade, decidi escrever-te a esse respeito, ó irmão Valentim, assim como aos outros que contigo estão a serviço de Deus (*gr. et lib. arb.*, 1, 1).¹³⁰

¹²⁷ Nesta perspectiva, Burns (2018, p. 463) ainda comenta que “cada espírito criado, [...] conhece e ama bem somente quando age sob influência contínua do Ser, da Luz e do Amor divinos”.

¹²⁸ De acordo com Capánaga (1956, p. 52), o divino Criador atua com sua graça “desde fuera y dentro con una profunda intimidad y fuerza. Las gracias externas como la predicación, los buenos ejemplos, los consejos saludables, los temores de la conciencia son estériles sin la influencia secreta e inmediata de Dios. Como iluminador de las conciencias, El es el Maestro interior”. Cf. *Tract. in Io.*, 26, 7.

¹²⁹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 1, 1.

¹³⁰ Nas citações da obra *De gratia et libero arbitrio* utilizadas neste terceiro capítulo, foi considerada a tradução para a língua portuguesa da Editora Paulus de 1999. Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et

Nota-se claramente nos escritos do período antipelagiano, que Agostinho é um defensor do livre-arbítrio da vontade tanto quanto da graça de Deus. E energicamente nega a possibilidade de que o homem não possua livre-arbítrio¹³¹. De acordo com Bonner (2018, p. 472), o “princípio determinante da doutrina do livre-arbítrio para Agostinho é que ele não é destruído pela graça”. Agostinho defende essa proposta por considerar que os preceitos divinos da lei não atenderiam a lógica da justiça divina, caso faltasse ao homem algum nível de livre-arbítrio para poder escolher cumpri-los. Advoga a ideia de que a natureza humana recebeu o bem médio da vontade justamente para que o homem não fosse escusado de suas responsabilidades¹³²; dessa forma, não pode ser desculpado nem mesmo por ignorância ao conhecimento da lei positiva¹³³.

Nesse cenário, nem mesmo a soberba do homem pode ser escusada; pois uma vez sabendo o que demanda o preceito, não o cumprindo, certamente não o faz por ignorância. Agostinho rechaça a ideia de que o homem não consegue fazer o bem que quer por não conhecer o que deve; a proposição de que faria, caso soubesse, ou que não faz examente o bem que quer, por ignorância, é inadmissível na perspectiva agostiniana. Quando o pecado manifesta-se na alma do homem, este mesmo que conheça e queira, fica impotente diante da paixão concupiscente e do assédio do vício; caso falte-lhe à intervenção da graça divina¹³⁴. Tendo como base o assédio da

per quam bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus aeternam, negare audeant et conentur auferre, multa iam disseruimus, litterisque mandavimus, quantum nobis Dominus donare dignatus est. Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium, aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere ad vestram Caritatem, Valentine frater, et ceteri qui simul Deo servitis, compellente mutua caritate curavi (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 1, 1. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹³¹ Mesmo submetido a lei do pecado, e cativo, viva aprisionado a uma dura servidão concupiscente, como bem apontou Gracioso (2014), o homem “sente que sua vontade é livre, por possuir o livre-arbítrio, mas por outro lado não possui liberdade”. De acordo com Agostinho, a “vontade livre” fora concedida ao homem por dois motivos distintos: para que cumprisse os preceitos divinos e assim pudesse “merecer a recompensa eterna” e para que não pudesse desculpar-se pela justificativa da “ignorância” ao escolher não obedecer o mandamento. Cf. *gr. et lib. arb.*, II, 2.

¹³² Cf. Jo 15,22

¹³³ Cf. Romanos 1,18-19.

¹³⁴ Cf. *gr. et lib. arb.*, 2, 2. Analisando outro ponto de vista em relação à divergência de Agostinho em relação aos pelagianos, Capánaga (1956, p. 53) comenta que estes até “admitían cierta ayuda de Dios para que el hombre ‘haga más fácilmente las cosas’, no para hacerlas”. E como forma de ilustrar a doutrina agostiniana sobre este ponto, propõe a seguinte analogia extraída das admoestações de Agostinho aos cristãos: “Tened mucha cuenta con esto, no sea que alguien os diga: ‘Si me subtrae Dios su cooperación y ayuda para hacer esto, ya lo haré yo; aunque con algún trabajo y dificultad, puede hacerse’. Como si dijese alguien: ‘Con remos, pero al fin llegamos; nuestro trabajo nos costó, y ciertamente, de haber soplado un viento, hubiéramos llegado antes’. Capánaga (1956, p. 53) ainda propõe um fato da obra da graça, no sentido de demonstrar que esta não se reduz simples a uma

tentação lançada sobre o primeiro casal, é possível discernir a mecânica do pecado na alma. Essa referência histórica demonstra que Adão e Eva eram conhecedores da expressa ordem divina; provando também que eram dotados de plena liberdade em seu arbítrio para poder escolher obedecer ou desobedecer.

Não há nenhuma dúvida para Agostinho de que os primeiros transgressores possuíam perfeita capacidade cognitiva, como volitiva. Por isso afirma que somente a operação da graça pode fortalecer o livre-arbítrio da vontade, a fim de que o homem possa efetivar o bem que quer. Como também entende ser apenas possível por intermédio da graça, caso seja esta a integral vontade do homem, que o livre-arbítrio seja habilitado para resistir à tentação. É somente através do auxílio divino que a alma poderá, ao ser atraída pelo pecado, resistir à sedução da tentação.

Por isso, infere que o homem foi dotado desde o seu princípio com a liberdade para efetuar o arbítrio da sua vontade. Caso o homem realmente quisesse guardar os mandamentos do Criador, nada faltaria em sua natureza que o privasse de poder realizar a vontade da sua livre escolha. A simples operação da vontade ao poder escolher entre querer obedecer ou desobedecer, é prova contundente sobre a existência do livre-arbítrio; o arbítrio da vontade é inerente à constituição original da natureza humana¹³⁵. Quando o Criador estabelece os preceitos de vida para homem, tantas vezes repetidos sobre os termos “guardar” e “cumprir”, também comprova a existência do livre-arbítrio. O mandamento divino exige a participação da livre escolha da vontade. Ao tornar conhecido o preceito, manifesta ao homem o que deve escolher fazer; como o que não deve. Na livre obra da vontade, também se demonstra a existência do livre-arbítrio. As proposições divinas, como “não queiras isto ou não queiras aquilo”, demonstram claramente não apenas a existência do livre-arbítrio, mas também que “[...] os divinos conselhos exigem a ação da vontade¹³⁶”.

Por que o Senhor, em tantas passagens, determina a observância e o cumprimento de todos os seus mandamentos? Por que haveria de determinar, se não existisse o livre-arbítrio? [...] Não revela cabalmente que o homem está seguro da lei de Deus, por própria vontade? Além do mais, há muitos mandamentos que de certo modo supõem expressamente a vontade própria

proposta para agir bem, pois a graça é uma extensão da “ayuda de Dios, la ayuda de Cristo, la ayuda del Espíritu Santo”. Considera que se a graça faltar ao ser humano, “nada bueno podemos hacer”.

¹³⁵ Cf. *gr. et lib. arb.*, 2, 3.

¹³⁶ Cf. *gr. et lib. arb.*, 2, 4.

[...] Estes e outros inumeráveis textos do Antigo Testamento, não supõem a livre vontade do homem? (*gr. et lib. arb.*, 2, 4)¹³⁷

Sendo uma coisa ignorar, no sentido de desconhecer, e outra, conhecer e escolher querer ignorar, se tem por evidente que até mesmo nesse cenário se encontra em poder da vontade a livre decisão para, caso queira, não querer atender o que reconhece ser fundamental para o bem agir. Logo, não há escusas para a ignorância voluntária. Agostinho amplifica a análise sobre este ponto, salientando que a simples ação de querer ou não querer é obra inerente à própria vontade. Quando alguém declara que não consegue obedecer ao preceito do mandamento, em razão de não conseguir vencer a paixão concupiscente que, atuando em sua alma a vicia, apenas denuncia que conhece o mal do pecado e que sua vontade foi vencida¹³⁸.

Quando expõe os termos da sua defesa quanto à existência do livre-arbítrio da vontade, e sua nobre função na estrutura da natureza humana, de maneira alguma pode ser interpretado que a posição agostiniana reduz a importância da graça para a devida ordenação da ação. Inclusive registra a sua preocupação quanto à possibilidade de que seus escritos sobre o livre-arbítrio da vontade possam não ser compreendidos com a devida precisão. Este importante tema do ideário agostiniano também deve ser interpretado considerando tanto a semântica dos termos teológicos, como o real uso dos conceitos filosóficos empregados. Através desse processo, como exemplo, se perceberá que a lógica da conclusão agostiniana sempre apontará na perspectiva de salientar a importância da graça divina para a compreensão sobre como é possível ao homem operar concomitantemente a ação de querer escolher bem e de poder agir bem¹³⁹.

É somente a graça de Deus que decisivamente poder auxiliar a plena operação da vontade. É a graça que a fortalece e a ordena para a vida piedosa. É a graça que a habilita para o bem viver; pois na dialética do Criador, quem bem obra, bem vive. Quando Agostinho reflete sobre a fragilidade da vontade para agir bem ou para perseverar no bem viver, está indicando a falibilidade humana para efetivar o bem que

¹³⁷ Quid illud, quod tam multis locis omnia mandata sua custodiri et fieri iubet Deus? quomodo iubet, si non est liberum arbitrium? [...] nonne satis indicat voluntate sua hominem in lege Dei consistere? Deinde tam multa mandata, quae ipsam quodammodo nominatim conveniunt voluntatem [...] et innumerabilia talia in veteribus Libris divinatorum eloquiorum quid ostendunt, nisi liberum arbitrium voluntatis humanae? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 2,4. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹³⁸ Cf. *gr. et lib. arb.*, 3, 5.

¹³⁹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 2, Conforme Capánaga (1956, p. 53), os distintos aspectos quanto ao auxílio da graça na faculdade da vontade, podem ser divididos em “gracia operante y cooperante”.

naturalmente quer¹⁴⁰. Caso decida não contar com o auxílio da graça, o homem está fadado ao fracasso moral. Mas se buscar esta infalível ajuda, desprezando a soberba do orgulho destilado pelo veneno do pecado, receberá o socorro do remédio divino.

E este é o ponto central da reflexão agostiniana sobre a liberdade do arbítrio da vontade: o mesmo fundamento teórico que demonstra a existência do livre-arbítrio da vontade manifesta, a cada instante, a necessidade da potente ajuda da graça divina.¹⁴¹ Para que viva bem e aja com retidão, salienta Agostinho, o homem não apenas precisa usar diligentemente à vontade, que ao estar sob o domínio do pecado, não conseguirá resistir ao assédio concupiscente das paixões da alma. Esse fato que acabará por determinar o curso de ação da má vontade, sempre se movimentará no sentido contrário ao bem que o homem quer. Nesse cenário de escravidão, a carência da vontade também comprova que a natureza humana reclama pela liberdade através da graça¹⁴².

A questão proposta nesse pano de fundo não busca apenas provar que exista o livre-arbítrio ou até mesmo indagar se o homem é realmente livre quando toma algum tipo de decisão contrário a sua boa vontade. Agostinho sabe que faz parte da natureza do homem tomar decisões sobre as mais diversas e triviais questões da vida cotidiana. E se é um fato que qualquer homem pode simplesmente escolher e tomar uma decisão de acordo com a sua vontade, a perspectiva agostiniana ainda propõe a inconveniente verdade de que este não poderá escolher agir segundo o bem que quer, ou até mesmo perseverar na boa ação que deseja, sem antes contar com a intervenção e ajuda da graça.

Exemplifica a inter-relação entre graça e o arbítrio da vontade, e o fortalecimento prático que a boa vontade experimenta com a ajuda divina, valendo-se de três exemplos pontuais: a continência monástica, a continência conjugal e a continência contra a concupiscência em geral. Na primeira abordagem de sua análise, invoca a comum profissão de fé compartilhada com os monges de Hadrumeto. Lembra-lhes da decisão que fizeram com intuito de aderir à forma monástica de viver; que demanda não apenas a reclusão social e a constante prática da pureza, como exige o total desprendimento do prazer conjugal. Por sua própria experiência sabe que a firmeza de

¹⁴⁰ É possível entender o processo de desordem, enfraquecimento e cisão da vontade do homem pecador a partir da perspectiva de Gracioso (2014), quando demonstra que Adão ao ter consciência de qual escolha certa deveria efetivar, seguido do ato de não querer agir bem, foi tanto “privado de notar o que é bom”, como perdeu “o poder de praticar o bem quando quisesse”.

¹⁴¹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 4, 6.

¹⁴² Cf. *gr. et lib. arb.*, 4, 7.

sua decisão no exercício da continência monástica, não ocorre apenas por um ato da vontade. Reconhece que não basta apenas o imediato impulso para não querer algo ou para não fazer algo. O campo desse conflito demonstra que a sua luta é constantemente travada no íntimo; no homem interior. Como também conhece por si que o êxito no propósito desta continência somente é alcançado por intermédio do favor divino. Somente a graça tem poder para habilitar o monge a cumprir com a disposição da sua boa vontade. Logo, entende que é apenas o auxílio divino que tem poder para manifestar o dom da liberdade no arbítrio da vontade.

Na segunda abordagem, reflete sobre a continência conjugal. Agostinho infere a partir do ensino paulino que a honestidade no matrimônio é genuína obra da graça de Deus. É pela virtude da graça que o homem tem sua vontade fortalecida até ao ponto de poder evitar a infidelidade do adultério. A graça resguarda a continência conjugal a tal ponto de fortalecer e ordenar a vontade; tanto para não querer como para não buscar outra união que não a do seu matrimônio. Por ser natural ao homem escravo do pecado a contumaz prática da infidelidade no âmbito sexual, esta se efetiva através da fornicação ou do adultério. A graça opera auxiliando o homem a observar os santos preceitos da pureza conjugal. Mesmo diante da mais vil tentação sexual, aquele que decidir querer manter-se continente, jamais lhe faltará à potente e infalível assistência da graça¹⁴³.

Para consegui-lo, conta com a ajuda da graça, pois se esta falta, a lei nada mais será que a força do pecado. A concupiscência toma incremento e se fortalece mais com as proibições da lei, se o espírito da graça não ajudar (*gr. et lib. arb.*, 4, 8).¹⁴⁴

E este homem que decida querer cumprir o preceito da lei, mas considere que não tem forças para resistir ao assédio da concupiscência – ainda que a sua vontade queira “vencer o mal com o bem” –, por testemunhar a adesão dos seus membros ao vício do pecado, reconhece o fato de que para poder agir segundo o bem que quer inevitavelmente dependerá da ajuda da graça. O homem interior faz com que o pecador saiba que não conseguirá ficar sem pecar, caso não implore piedosamente o

¹⁴³ Cf. *gr. et lib. arb.*, 4, 8.

¹⁴⁴ Quod tamen ut fiat, adiuvat gratia: quae nisi adiuverit, nihil lex erit nisi virtus peccati. Augetur enim concupiscentia, et maiores vires accipit lege prohibente, nisi adiuvet spiritus gratiae (AUGUSTINI, S. Aurelii. De Gratia et libero arbitrio, 4, 8. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

favor divino. De maneira que não adianta tão somente conhecer e querer bem agir, pois apenas o auxílio divino pode tornar saudável a enferma alma do pecador.

Por essa razão, é possível entender Burns (2018, p. 463), quando elabora a sua conexão entre a oferta do amor divino e a ação do dom da graça no interior do coração do homem, de maneira a conduzi-lo “de modo mais ou menos eficaz, a desejar Deus e a amar-se a si mesmo e ao próximo”. A vitória sobre o mal moral é um dom de Deus¹⁴⁵, que presta a sua ajuda por intermédio da obra da graça para que o livre-arbítrio da vontade possa prevalecer no combate contra o pecado.

Eis a razão por que diz o homem: “Quero observar os mandamentos da Lei, mas sou dominado pela força da concupiscência”. Quando se apela à sua vontade e se lhe diz: “Não te deixes vencer pelo mal”, que proveito lhe trará, se lhe falta o socorro da graça? [...] Portanto, a vitória obtida sobre o pecado é também dom de Deus, o qual, neste combate, vem em auxílio da liberdade (*gr. et lib. arb.*, 4, 8).¹⁴⁶

E de maneira ainda mais ampla, Agostinho infere que a continência sobre a concupiscência em geral na vida cotidiana, ainda que demande a participação do livre-arbítrio da vontade, passa pelo mesmo processo de total dependência da ajuda da graça¹⁴⁷. De múltiplas formas, todos os homens estão constantemente debaixo do assédio do pecado. Não há exceção nas obras da tentação. A força e a tenacidade das paixões concupiscentes na alma exigem permanente vigilância. E essa é a razão da responsabilidade imedita do homem, no sentido de ter de escolher militar contra o assédio do mal. Ação esta que demanda a integral disposição volutiva do homem, a fim de escolher estar em permanente estado de alerta.

¹⁴⁵ De acordo com Burns (2018, p. 463-464), o “[...] o título mais apropriado do Espírito [Santo] é “dom de Deus”, que procede eternamente do Pai e do Filho para ser concedido no tempo às criaturas (*trin.* 5.12-17) [...] Servindo-se de Rm 5,5, o texto bíblico citado com maior frequência em seus escritos, combinado com IJo 4,7 e 17, Agostinho identifica o Espírito Santo como Amor divino, que é, ao mesmo tempo, Deus e proveniente de Deus (*ep. lo. tr.* 7, 6), que opera no coração dos fiéis”. No *spir. et litt.* o texto de Rm 5,5 é citado catorze vezes (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 246).

¹⁴⁶ Ecce unde dicit homo: Volo legis servare mandatum, sed virtute concupiscentiae meae vincor. Et cum voluntas eius convenitur, et dicitur: Noli vinci a malo, quid ei prodest, nisi gratia succurrente fiat? [...] Ergo et victoria qua peccatum vincitur, nihil aliud est quam donum Dei, in isto certamine adiuvantis liberum arbitrium (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 4, 8. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁴⁷ Sobre este processo de dependência da graça, Gracioso (2014) comenta que “a cura da vontade ocorre, portanto, não quando ela se sente independente, mas sim na medida em que percebe e admite sua dependência de Deus. A descoberta dessa dependência, no mais íntimo do homem perante si mesmo, é que possibilita libertar a vontade da sua perversidade”. Cf. TAYLOR, C. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 184.

E quando o “Maestro celestial¹⁴⁸” invoca essa sentença condicional imposta sobre a natureza humana – ao destacar o princípio geral de que é responsabilidade do homem “vigiar e orar para não cair em tentação” –, está reiterando a necessária inter-relação entre a graça divina e o arbítrio da vontade¹⁴⁹. As ações que envolvem a vigilância da vontade e a vida contemplativa através da meditação nas Escrituras¹⁵⁰, como a prática da oração, manifestam o programa divino para que o homem vença o assédio da tentação e efetive a boa vontade que quer. A estrutura deste processo demonstra a responsabilidade pessoal de cada homem, pois é sua a obrigação de “vigiar” e “orar” para não ceder ao impulso pecaminoso.

A tentação do pecado perde o poder de “arrastar” e “seduzir” o homem, quando este, primeiramente, escolhe com “firme vontade” não assentir a má concupiscência. Mas como a vontade humana é frágil, denuncia Agostinho, importa que o homem coopere de maneira completa ao rogar o auxílio divino através da oração. Orar neste sentido é sinônimo de confiança, submissão e dependência. No dizer agostiniano, “para não sucumbir à tentação, não basta o livre-arbítrio da vontade humana, se o Senhor não favorecer a vitória ao que ora”. Através deste processo de inter-relação, a graça auxilia a vontade tanto lhe impondo preceitos como lhe conferindo o poder para cumpri-los. Por isso, torna-se evidente destacar a específica função que a boa vontade deve executar. Assim, o pleno exercício desse processo, que ocorre no frágil ambiente da alma pecadora, prova ser crucial a operação da graça para garantir a liberdade da vontade. Quando o homem é ajudado pela graça, sua vontade impera sobre o desejo do pecado¹⁵¹.

Que sinal pode haver mais evidente da graça outorgada por Deus, quando se recebe o que se pede? Se o Senhor tivesse dito: “Vigiai, para não cairdes em tentação”, pareceria que apenas a vontade seria objeto da advertência. Mas

¹⁴⁸ Cf. *gr. et lib. arb.*, V, 10.

¹⁴⁹ Como bem comenta Capánaga (1956, p. 55), Agostinho assevera contra as heresias pelagianas que se deve evitar a “confianza excesiva en las fuerzas sanas y naturales, y el de la desconfianza fatalista y pasiva, que anula todo esfuerzo personal, porque niega el libre albedrío. Remos y vela deben darse al hombre. “Nadie ose, pues, dar tanto al libre albedrío, que se empeñe en anular la oración que rezamos: No nos dejes caer en la tentación. Asimismo, nadie ose negar el arbitrio de la voluntad, ni se atreva a excusar el pecado. Oigamos más bien al Señor, que nos manda y ayuda; nos manda lo que debemos hacer y nos ayuda a hacerlo. Pues a algunos, la excesiva confianza en su propia voluntad los ensoberbeció; y a otros, la excesiva desconfianza en su voluntad los arrojó en la negligencia”.

¹⁵⁰ Sobre o processo de conversão de Agostinho, Gracioso (2014) comenta que a postura humilde e contrita com que leu a epístola de Paulo aos Romanos tornou manifesto a sua busca pela ajuda da graça: “a Palavra de Deus pode, então, produzir um efeito libertador na sua alma. Enfim, Deus age por intermédio de sua Palavra, porém isso só tem efeito na medida em que o ser humano admite sua incapacidade e debilidade”.

¹⁵¹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 4, 9.

como acrescentou: e *orai*, revelou que Deus ajuda para afastar a tentação. [...] Portanto, o homem é ajudado pela graça a fim de que, não sem motivo, à sua vontade se imponham preceitos (*gr. et lib. arb.*, 4, 9).¹⁵²

Os termos dessa inter-relação invocam a reciprocidade entre a busca humana e a resposta divina. Agostinho ao considerar o exemplo de vida do Apóstolo, toma o seu testemunho como sabedoria prática para apontar o contundente fato: o homem não pode livremente agir segundo o seu próprio querer sem o auxílio da graça, da mesma forma que a ajuda divina não atua independentemente da disposição do livre-arbítrio da vontade. Agostinho não admite a proposta de que a atuação da graça dispensa a participação da vontade. E como é autoevidente que não há carência da obra da graça, tal fato permite a inferência de que aprouve ao Criador decidir que o homem deve atuar em cooperação com a obra da graça. Uma das características da cooperação da graça é que a sua manifestação não busca constranger a debilidade do livre-arbítrio da vontade humana, mas, antes, trabalha gratuitamente para lhe conferir o poder da liberdade. O Criador quer que a criatura possa agir livremente.

E o homem é tanto mais livre, na medida em que coopera com a graça. A atuação da graça não depende exclusivamente de Deus, pois o homem é chamado a ser partícipe desta obra divina. Gracioso (2014) comenta que “a graça coopera com o homem, curando sua vontade”, restituindo a sua “capacidade de viver a ordem do amor, que deve reger a vida humana”. Mas da mesma forma que a graça não opera como prêmio ou como resposta ao mérito do homem, sempre será um trabalho compartilhado; que se inter-relaciona de maneira equilibrada e justa¹⁵³.

Por que exortá-los se, ao receber a graça, perdessem a liberdade da vontade? Contudo, evitando afirmar que possa fazer algum bem sem a graça de Deus, depois de ter dito: *E a sua graça a mim dispensada não foi estéril*, acrescentou: *Não eu, mas a graça de Deus que está comigo*. Quis dizer: não eu somente, mas a graça de Deus comigo; não somente a graça de Deus e nem ele só, mas a graça de Deus com ele (*gr. et lib. arb.*, 5, 12).¹⁵⁴

¹⁵² Quid vero evidentius quam Dei ostenditur gratia, ubi quod oratur accipitur? Si enim dixisset Salvator noster: Vigilate, ne intretis in tentationem, admonuisse tantummodo videretur hominis voluntatem; cum vero addidit: et orate, ostendit Deum adiuvare, ne intretur in tentationem. [...] Homo ergo gratia iuvatur, ne sine causa voluntati eius iubeatur (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 4, 9. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁵³ Cf. *gr. et lib. arb.*, 5, 12.

¹⁵⁴ Utquid enim eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem? Tamen ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur boni aliquid posse, continuo cum dixisset: Gratia eius in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi, subiunxit atque ait: Non ego autem, sed gratia Dei mecum: id est, "non solus, sed gratia Dei mecum": ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo

Quando a graça está em operação na esfera da vontade, as boas obras do homem estão estruturalmente interligadas com o seu querer bem. Por intermédio de suas ações, efetiva aquilo que naturalmente quer. Nesse contexto, compreende-se que é apenas a operação da graça que pode ordenar e fortalecer a vontade; conferindo-lhe as condições necessárias para o homem bem agir. Pela virtude da graça o homem é sustentado até mesmo se vacilar diante da tentação; sendo-lhe restaurada a liberdade da vontade, caso queira, para retornar a agir de acordo com o bem que deseja¹⁵⁵.

É notória a distinção que Agostinho propõe sobre os termos ‘livre-arbítrio’ e ‘liberdade’ quando analisa a operação da graça na vontade humana. O livre-arbítrio, como desde o diálogo *lib. arb.* Agostinho o define, é a “faculdade de escolha com a qual nascem todos os homens” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 257). Essa faculdade de poder escolher permite ao homem ser livre para desejar o que simplesmente quer a sua vontade. O problema em si está no fato de que o homem caído, tendo a sua alma corrompida pelo pecado, tem a vontade boa suplantada pela vontade má. O homem é nesse sentido livre para fazer o que quer a sua vontade má. Está condicionado pelo pecado a que o livre-arbítrio escolha livremente pecar. E mesmo sob o domínio do pecado, experimenta o livre-arbítrio em suas ações. Portanto, esta condição de escravo do pecado, que a todo instante lhe fere a alma com a execução da vontade má, torna-se uma contundente prova de que o livre-arbítrio não lhe fora retirado na queda.

Por isso Agostinho distingue que a verdadeira liberdade não é, a rigor, o poder da livre escolha. A liberdade é o resultado de poder agir tendo a vontade boa orientada para o bem; a liberdade é a manifestação da ação do amor ao bem. Este movimento da liberdade ocorre por causa da relacional cooperação da graça com o arbítrio da vontade. A partir do querer da vontade boa, a graça impulsiona, capacita e auxilia o homem a perseverar no bem. “Essa liberdade não pode existir senão na graça: Deus é sempre o primeiro a amar e a dar” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 257). Desta forma, a conclusão lógica do pensamento agostiniano demonstra que se o homem viver sob os parâmetros e condicionantes da vontade divina terá preservada a liberdade da vontade através da potente cooperação da graça.

No movimento entre o livre-arbítrio da vontade e a liberdade efetuada por intermédio da graça, Agostinho desenvolve a noção de que há uma ordem nesta

(AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 5, 12. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁵⁵ Cf. *gr. et lib. arb.*, 6, 13.

relação. “O primeiro serve de meio para a segunda. É mediante a sucessão das escolhas do livre-arbítrio na vida de cada dia que a liberdade se orienta fundamentalmente pró Deus” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 257). A experiência existencial de Agostinho lhe testemunha que quanto mais a vontade boa é fortalecida pela obra da graça, mais a liberdade do arbítrio da vontade é firmada no bem de Deus¹⁵⁶.

Mas a mesma liberdade do arbítrio, que pode ser vencida e conquistada pelo contumaz assédio do pecado nas mais diversas circunstâncias da vida, não pode restituir ao homem à livre manifestação da sua vontade apenas por que quer. O homem pode escolher pecar, mas não pode, apenas por sua própria escolha, retornar a agir com liberdade sem a ajuda da graça de Deus. Esse fato denuncia a sobre-excelência da graça sobre a natureza humana. A visão antropológica de Agostinho compartilha a ideia¹⁵⁷ de que o homem foi criado para as boas obras. Ainda que a sua alma tenha sido afetada pelo pecado, acredita que a natureza humana quer escolher bem. Tendo a sua estrutura essencial sido idealizada e concebida por um Criador bom, justo e perfeito, aceita a noção geral de que o homem recebeu todas as capacidades necessárias para viver bem. E quando considera o ensino paulino aos Filipenses¹⁵⁸, sua perspectiva é a de que o Criador não está negando a existência ou a operacionalidade da vontade¹⁵⁹. Pelo contrário, sua posição demonstra que a graça auxilia o livre-arbítrio da vontade tanto para praticar o bem, como para rejeitar o mal.

Quando o homem conhece a lei, passa a estar consciente quanto ao mau desejo do pecado. O curso natural desse processo é que terá diante de si um caminho a tomar diante de duas possibilidades distintas: rejeitar o pecado ou escolher pecar. Não há escolha neutra na perspectiva agostiniana. A circunstância que envolve a primeira decisão implica segundo Agostinho, que o homem buscou a ajuda da graça para decidir não pecar. A segunda demonstra que a decisão foi de dispensar o socorro e auxílio divino. Nesse caso em particular, há o agravamento da penalidade do pecado pela prevaricação da lei.

O homem está livre para escolher pecar ou não pecar, está livre para querer o que deseja. Os fatores e suas variáveis pertencem à deliberação do existente. Está em

¹⁵⁶ De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 257), o ensino de Agostinho sobre graça demonstra que “quanto mais a liberdade se firma em Deus, menos fica sujeita às vicissitudes do livre-arbítrio”.

¹⁵⁷ Cf. *gr. et lib. arb.*, 8, 20.

¹⁵⁸ Cf. Filipenses 2, 13.

¹⁵⁹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 9, 21.

seu poder decidir escolher aquilo que quer. Escolher pecar é um processo interno de deliberação de acordo com o interesse privado de cada agente. Mas nesse contexto, uma coisa é estar livre para pecar, outra, bem diferente, é poder desfrutar da liberdade de não pecar. O homem não tem impedimento algum para escolher pecar, caso queira. Nesse sentido, está livre para fazer o que quiser. Contudo, desfrutar do privilégio da liberdade de não pecar por que quer, somente lhe é possível através da intervenção da graça divina¹⁶⁰. De acordo com Martínez (1946, p. 55), é possível compreender que para Agostinho “a essência da liberdade não consiste propriamente em poder eleger entre o bem e o mal: consiste no poder de fazer o bem”¹⁶¹.

Agostinho reiteradamente afirma que o homem apenas poderá mortificar as obras da carne – que naturalmente sempre tenderá a aderir ao assédio do pecado –, se a graça militar a sua batalha interior. Reconhece que a virtude da graça move o homem a mortificar os seus mais vis desejos pecaminosos. Habilitando-o a cumprir o mais simples dos preceitos, como o mais complexo. E a partir desse discernimento, percebe-se que Agostinho compreende que não é possível cumprir a lei apenas com o puro uso do arbítrio da vontade. A efetividade dessa ação rigorosamente demanda a ajuda da graça¹⁶².

Nota-se, ainda, que Agostinho tem especial cuidado em sua reflexão para que não seja mal interpretado. Ao reconhecer o valor crucial da graça, de maneira alguma quer destruir a importância do livre-arbítrio da vontade no processo da ação orientada para a obediência da lei. A própria boa vontade do homem, como resultado da obra da graça, não dispensa o uso do livre-arbítrio. Quando a graça engendra na alma a força necessária para que esta possa aderir ao querer de Deus, está capacitando a boa vontade para cumprir com o preceito divino. Por isso, jamais a graça dispensará o livre-arbítrio da vontade. Mesmo o mais perverso dos homens – ao exemplo do testemunho de vida de Saulo de Tarso antes da sua conversão –, pode com a ajuda e auxílio da graça ser interiormente reordenado, fortalecido e habilitado. Assim, Agostinho

¹⁶⁰ No *gr. et. pecc. or.* (II,29,34), a sentença agostiniana implica que a graça não opera como Pelágio a admitia – “para observar mais facilmente a lei divina” –, mas para que o homem possa realmente cumprir com a sua observância. Cf. *gr. et lib. arb.*, 10, 22.

¹⁶¹ Conforme cita Costa (2014), para Martínez (1946 *apud* MARTÍNEZ, 2014), “a possibilidade ao mal, o fazer o mal, vem da faculdade do livre-arbítrio. Depois do primeiro pecado, este livre-arbítrio aparece como o alargamento de nosso nada radical: ele está francamente enfermo, é deficiente em uma natureza viciada, não possui a liberdade permanente”. Cf. MARTÍNEZ, Agustín. San Agustín: ideario: selección y estudio. 2. ed. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946, 227 p.

¹⁶² Cf. *gr. et lib. arb.*, 13, 26.

demonstra que a graça de Deus opera a fim de que o homem naturalmente efetive o bem que quer¹⁶³ com total eficiência.

A graça é apenas uma ajuda, e como tal temos de pensá-la. O ajudado é a vontade, é o livre-arbítrio, para que mereça a liberdade. Pois bem: se ela é ajuda, se ela é um dom que se recebe, na recepção mesma desse dom não se suprime a nossa autodeterminação: pelo contrário, o fato mesmo de ser a graça algo recebido supõe a vontade que recebe. Deus quer que recebamos seu convite livremente. A graça é, pois, convite, é apresentação a uma vontade livre. O homem pode livremente consentir ou rechaçar esta ajuda. Porque a graça não viola, não constrange, senão o convida (1946 *apud* MARTÍNEZ, 2014).

A presente reflexão de Martínez (1946, p. 63) prova que a graça de Deus não é concedida ao homem em razão dos méritos da sua boa vontade. Pelo contrário, a graça justamente atua para que a má vontade seja convertida à boa vontade. E para que alguém não pense ser inútil a disposição do arbítrio da vontade, bem médio concedido pelo Criador, Agostinho reitera que o homem desfruta do privilégio da liberdade da vontade para, cooperando com a própria vontade do Criador, servir e honrar a justiça divina.

E como nem sempre a vontade persevera na retitude da sua vocação, servindo às vezes ao pecado e a prática da injustiça, simplesmente demonstra a sua plena dependência da graça para que possa prevalecer sobre os desejos da má vontade. Na medida em que o homem escolher honrar o favor divino, não apenas perceberá a manifestação do crescimento da boa vontade, como testemunhará a eficácia do poder da graça para auxiliá-lo a cumprir os preceitos da lei. Agostinho veementemente assevera que a vontade humana é sempre livre. Mesmo o poder do pecado na alma do homem não pode afetar a livre escolha da vontade. A questão explorada por Agostinho demonstra enfaticamente que a vontade embora seja “sempre livre”, “não é sempre boa”. Nesta perspectiva, ou a vontade é má ao livremente render-se a prática da injustiça, ou é livre do pecado. A vontade ao sujeitar-se a justiça pela graça, converte-se em vontade boa. Somente com o auxílio da graça, “a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão”¹⁶⁴.

¹⁶³ Cf. *gr. et lib. arb.*, 14, 29.

¹⁶⁴ Cf. *gr. et lib. arb.*, 15, 31.

Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos? (*gr. et lib. arb.*, 15, 31).¹⁶⁵

Dessa forma, o favor divino é indistintamente oferecido gratuitamente a todos os homens. Mas está à disposição para operar em razão de todos aqueles que creem e buscam a ajuda da graça. Quer sejam justos ou injustos, santos ou pecadores, homens de honra ou desonra; todos são contemplados com a possibilidade de receber o mesmo poder através do favor da graça. A grande diferença nesse contexto sempre estará na resposta pessoal que cada um destes dará ao chamado da graça. E sendo um fato que a execução do querer bem ocorre quando o homem quer e pode cumprir com a sua boa vontade, estar sob a influência da graça garantirá que o querer da vontade possa servir ao seu propósito em conexão com o poder; e o poder, ao querer.

E quando o homem testemunha a sua incapacidade de vencer a má vontade, frente à demanda de algum preceito, não é que o Criador impôs alguma ordem que não poderia ser cumprida. Mas, para que diante de tal dificuldade, este aparente obstáculo possa apenas servir para despertar a consciência humana acerca das suas próprias limitações. E assim, além de discernir o que deve escolher buscar através da graça, seja também fortalecido o seu hábito do querer bem. Claro que o entendimento é construindo sempre no sentido de demonstrar que é natural ao homem querer, quando quer; ou agir, quando a sua vontade quer agir. Mas o ponto em questão é que tanto o querer bem, quanto o poder agir bem, ocorrem tão somente a partir da ação da graça. Que segundo a afirmação agostiniana: fornece forças muito eficazes à vontade¹⁶⁶.

Não há dúvida de que podemos guardar os mandamentos, se queremos; mas como é Deus que prepara a vontade, é preciso recorrer a Deus para termos a vontade necessária e assim, querendo, possamos cumpri-los. É certo também que queremos quando queremos; mas dispõem-nos a querer o bem aquele do qual se afirmou o que antes eu disse: *A vontade é preparada pelo Senhor* (Pr 8 seg. LXX); e do qual também se disse: *Os passos do homem (justo) são firmados pelo Senhor, e é-lhe grato o seu caminho* (Sl 36, 23); e se disse ainda: *É Deus quem opera em vós o querer e o operar* (Fl 2, 13). Não há dúvida de que fazemos, quando fazemos, mas, outorgando à vontade 'forças de veras

¹⁶⁵ ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adiuvatur, ut faciat quod iubetur. Tunc enim utile est velle, cum possumus; et tunc utile est posse, cum volumus: nam quid prodest, si quod non possumus volumus, aut quod possumus nolumus? (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 15, 31. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁶⁶ Cf. *gr. et lib. arb.*, 16, 32. «Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebeendo vires efficacissimas voluntati».

eficazes', faz com que façamos aquele que disse: *Farei com que andeis nos meus caminhos e observais e cumprais meus preceitos (gr. et lib. arb., 16, 32).*¹⁶⁷

Essas forças sobremaneira eficazes que a graça infunde¹⁶⁸ na vontade, a fim de que o homem obedeça ao preceito da lei uma vez bem ordenado em sua alma e tendo sido fortalecido a sua vontade boa, demonstra através da perspectiva agostiniana que cumprir os mandamentos divinos torna-se o mais alto grau de operação da graça¹⁶⁹. Para Agostinho, o Criador do homem tendo sabiamente concebido cada elemento do seu ser, também estruturou a vontade humana de tal maneira que pudesse estar preparada para responder a Sua divina vontade por intermédio da graça. Essa previsibilidade divina habilitou o querer da vontade não apenas com a função de poder escolher e realizar as operações triviais da vida humana; mas principalmente a aparelhou para cumprir com o seu mais profundo propósito existencial: querer o querer do Criador, escolhendo livremente cumprir o seu divino mandamento.

É o Criador que “prepara a vontade” e a “aperfeiçoa pela cooperação”. Neste sentido, a cooperação da vontade humana é demonstrada através do desejo de cumprir com a vontade divina. A livre decisão de obedecer, resultada na intervenção da graça. Este potente auxílio, manifesta-se como prova de que “aquele que, aperfeiçoando a vontade, coopera com os que querem”. A cooperação humana é sintetizada na livre vontade de querer obedecer. A cooperação divina, na operação da graça que atua no interior da natureza humana. Este discernimento faz com que Agostinho proponha que esta inter-relação seja efetivada em dois específicos estágios: (i) inicialmente, o simples querer da vontade humana ocorre em resposta à ação da graça; (ii) e quando a vontade decididamente quer, a graça coopera num segundo estágio para o homem poder efetivar a justa piedade.

¹⁶⁷ Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia *praeparatur voluntas a Domino*, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui: *Praeparatur voluntas a Domino*; de quo dictum est: *A Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet*; de quo dictum est: *Deus est qui operatur in vobis et velle*. Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: *Faciam ut in iustificationibus meis ambuletis, et iudicia mea observetis et faciatis* (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 16, 32. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁶⁸ Wetzel (2018, p. 902) comenta que a “infusão da graça fortalece a decisão de uma pessoa de seguir a lei de Deus, apesar dos desejos sedutores do contrário”.

¹⁶⁹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 18, 37.

Para produzir em nós um ato de vontade, Ele [o Criador] tem a iniciativa da ação. Então, independentemente de nós, trabalha para que queiramos; mas quando quisermos e quisermos efetivamente, coopera conosco; contudo, sem a sua ajuda para que queiramos ou sem a sua cooperação, quando queremos, nada podemos sem Ele para os trabalhos saudáveis (CAPÂNAGA, 1956, p. 532, tradução nossa).

Na configuração desse processo, percebe-se que Agostinho posiciona o Criador como aquele que toma a iniciativa de trabalhar por intermédio da graça. E em dois específicos estágios: atuando na vontade para que esta queira bem, e quando queira, coopera para que efetive com perfeição o bem que quer. Essa conexão entre querer e poder¹⁷⁰ é estabelecida de maneira que a graça opere a sua infalível cooperação. A noção geral desta proposição sugere que a própria origem da vontade boa no homem, provém exclusivamente da vontade divina. O pensamento agostiniano demonstra claramente que se o Criador encontrar reciprocidade no querer humano, tomará a iniciativa de Lhe infundir a graça necessária a fim de prover a eficaz ajuda divina contra o pecado. É o Criador que prepara a vontade e a aperfeiçoa pela reciprocidade da cooperação do homem. Agostinha declara que a intervenção divina começa “quando desejamos”. O homem tem a sua vontade aperfeiçoada quando a cooperação dos que querem é auxiliada pela cooperação da graça.

O que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem capacidade, na realidade tem boa vontade, mas ainda é débil e impotente. Terá capacidade quando a vontade se manifestar forte e decidida. [...] Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: *É Deus quem opera em nós o querer*. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: *E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam*¹⁷¹ (*gr. et lib. arb.*, 17, 33).¹⁷²

¹⁷⁰ De maneira perspicaz, Costa (2014) comenta sobre este ponto a distinção que Agostinho faz entre livre-arbítrio e liberdade. A perspectiva agostiniana demanda “[...] por sua vez, uma distinção entre o querer e o poder. O que o homem perdeu com o pecado original foi o poder ou a capacidade de fazer o bem quando o quer, ficando apenas com a possibilidade (o querer), que para poder precisa da ajuda da graça divina” Cf. *lib. arb.*, III, 18, 51.

¹⁷¹ Cf. Rm 8, 28.

¹⁷² Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De operante illo ut velimus, dictum est: Deus est enim qui operatur in vobis et velle. De cooperante autem cum iam volumus et volendo facimus: Scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 17, 33. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020. Para Grossi; Sesboüé (2003c, pp. 258-259), “é possível ainda notar que na obra *gr. et lib. arb.*, 15,31 e 17,33, Agostinho também propõe uma espécie de gradação na obra da graça”. A operação da graça neste sentido por ser pequena ou grande, conforme o nível da cooperação da vontade humana.

A cooperação da graça fica patente ao homem quando ele, mesmo cômico das limitações e fragilidades do seu ser, consegue efetivar a boa vontade que quer. Essa eficaz cooperação da graça pode tornar firme e reta a deliberação da vontade, mesmo quando lhe sobrevêm as mais terríveis e violentas paixões concupiscentes. Logo, a suma da obra *gr. et lib. arb.* aponta para o fato de que a efetiva liberdade da vontade, a saber, o querer e o poder agir segundo a vontade boa, está fundamentalmente relacionada com a eficaz operação da graça no arbítrio da vontade; graça esta que jamais suplantar ou dispensará o uso da vontade.

E essa é a razão pelo qual o mandamento divino não foi estabelecido de maneira vã; pois o homem, dotado de livre vontade, pode responder ao preceito através da obediência. E este ainda que consiga cumprir com a rigidez da lei em alguma ocasião específica, a fim de perseverar na prática dessa obediência, terá inevitavelmente diante de si a manifestação de um princípio indelével: a necessidade da sua total dependência do auxílio da graça. É a graça que faz o homem amar a lei, e a lei sem a graça, no dizer agostiniano, o faz prevaricar. Essa determinação divina deve sempre ajudá-lo a compreender que se puder efetivar a vontade boa que quer, o fará exclusivamente em razão da cooperação divina. Nem mesmo o homem poderia amar o seu Criador, caso este não o tivesse amado primeiro. Percebe-se ainda que este princípio hierárquico é amplificado por Agostinho em todos os aspectos da ação virtuosa¹⁷³.

A compreensão de Agostinho sobre a inter-relação entre graça e o arbítrio da vontade, rechaça os ensinamentos pelagianos¹⁷⁴ engendrados com a finalidade de anular a obra da graça na esfera volitiva da natureza humana. A perspectiva de Grossi; Sesboüé (2003c, p. 251) demonstram que Agostinho propõe um “modo de cooperação da graça com o livre-arbítrio, sem que a primeira possa reduzir a nada o segundo, ou seja, anulá-lo”¹⁷⁵. Quando Agostinho expõe a necessária inter-relação entre a cooperação da graça e a cooperação do arbítrio da vontade humana, o que Grossi; Sesboüé (2003c, p. 253) denominam de “co-agir”, posiciona a ação da graça como eficaz auxílio (*auxilium* ou *adiutorium*¹⁷⁶) ao arbítrio da vontade. Este potente auxílio faz

¹⁷³ Cf. *gr. et lib. arb.*, 18, 37.

¹⁷⁴ Cf. *gr. et lib. arb.*, 20, 41.

¹⁷⁵ Também retomado na obra *De correptione et gratia* (*corrupt.*). Neste contexto, Grossi; Sesboüé (2003c, p. 251) propõem que Agostinho através do *corrupt.* fundamenta os princípios sobre a doutrina cristã da graça.

¹⁷⁶ Grossi; Sesboüé (2003c, p. 257), comentam que “por diversas vezes nas obras antipelagianas, Agostinho expressa a sua concepção de graça através dos termos latinos *auxilium* e *adiutorium*. Essa

com que a vontade do homem que é livre para pecar, possa ter a liberdade de escolher não pecar; e assim agir de acordo com a vontade divina. Por isso Agostinho considera que o potencial da liberdade do homem pode ser executado exclusivamente por intermédio da graça. Jamais a operação da liberdade da vontade ocorrerá sem ter a graça como fonte deste auxílio divino. A posição agostiniana demonstra que não há liberdade da vontade sem a cooperação da graça.

A vontade foi concebida para exercer uma nobre função na estrutura racional do ser humano. É exclusivamente por intermédio da graça que o Criador faz boas as más vontades. Portanto, esta compreensão sobre a extensão relacional da graça demonstra a razão por qual o próprio uso do termo "graça" por Agostinho, que gradativamente vai ganhando um específico sentido na polêmica antipelagiana, “torna-se o equivalente da terminologia da ‘justiça’ e da ‘justificação’”. Essa inovação semântica propõe um vocabulário único sobre a graça, “estruturado na base de conceitos relacionais” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 256).

Esta base relacional¹⁷⁷ claramente demonstra que é a graça que torna possível à vontade má do homem, ser transformada em vontade boa. Esse novo sentido da reflexão agostiniana abre uma nova janela de interpretação sobre o presente tema. Sua reflexão assume o pressuposto de que o Criador intervém nas deliberações humanas, e de tal forma, que busca salientar a noção de que a vontade humana foi essencialmente preparada¹⁷⁸ para responder em obediência ao chamado da vontade divina. Agostinho entende que a sentença da revelação paulina – “nada temos que não tenhamos recebido” –, que se nota ecoar a todo instante nas linhas do seu pensamento, claramente demonstra a soberania da graça. No dizer de Grossi; Sesboüé (2003c, p. 257), “tudo vem da iniciativa gratuita de Deus”.

Creio ter dissertado bastante contra os que combatem com veemência a graça de Deus, a qual não anula a vontade humana, mas faz com que, sendo má,

compreensão implica que a graça opera como um auxílio ao livre-arbítrio do homem pecador, para que a sua livre ação seja convertida em liberdade”.

¹⁷⁷ Conforme destacam Grossi; Sesboüé (2003c, p. 257), o conceito de graça em Agostinho é expresso na perspectiva relacional. A graça “não é somente um ‘ponto’ instrumental possível entre o homem e Deus, mas é também sempre benevolência de alguém que se dá”.

¹⁷⁸ De acordo com Provérbios 8,35, na versão LXX: *praeparatur voluntas a Deo*. Bonner (2018, p. 472) comenta que “podemos certamente observar, se quisermos, os mandamentos de Deus, mas nossa vontade é preparada por Deus para isso”. De acordo com a investigação de Grossi; Sesboüé (2003c, p. 231), depois da tradução das Escrituras hebraicas para a versão da Septuaginta (LXX), “a literatura judaica conheceu uma evolução semântica do termo “graça”, que continuará na teologia. Com efeito, da “graça”, como disposição pessoal, passou-se a pouco à ideia de uma realidade em si que, associada à justiça, exprime um “estado” da humanidade”.

torne-se boa, e ajuda quando já é boa. Dissertei, disse eu, mas diria melhor que convosco falou a divina a divina Escritura com seus testemunhos convincentes. O esmerado estudo da Escritura mostra que Deus não somente dirige para as boas ações e para a vida as boas vontades dos homens, que ele torna boas, embora sejam más, como também mantém sob o seu poder todas as vontades em geral. Ele as inclina como quer e quando quer, seja para prestar favores a uns, seja para inflingir castigos a outros, de acordo com sua vontade, obedecendo a desígnios que são certamente ocultos, mas sempre justos (*gr. et lib. arb.*, 20, 41).¹⁷⁹

É o Criador quem inclina a vontade humana onde quer e quando quer, afirma Agostinho. De acordo com os juízos divinos, ocultos à razão humana, o Criador tanto pode movimentar a vontade do homem a fim de, ora favorecê-la a agir bem, ora inclinando-a na vontade de pecar. Agostinho utiliza uma variedade de referências sobre esta realidade da vontade divina; primariamente a partir dos testemunhos das Escrituras Sagradas, mas também através da sua experiência pessoal. O ponto de vista agostiniano dá a entender que quando o homem se dispõe a deliberar sobre o que deve escolher para agir de acordo com o preceito do mandamento, opera como reflexo da vontade divina que movimenta a sua vontade boa. Capánaga (1956, p. 54) ilustra esse movimento a partir da analogia de que o homem, para Agostinho, é como um “barco a remo e a vela”, cujo resultado do movimento saudável não ocorre apenas em resposta ao esforço pessoal do agente. Sendo-lhe antes necessário, o “vento da graça e do favor de Deus”, para que lhe seja comunicado o devido impulso em direção ao querer e ao poder agir bem.

Sem o socorro e ajuda do alto, o pobre barco humano permanece atolado na areia da carne ou se perde entre as ondas, sem chegar ao porto da sua fortuna. A graça, antecipando ao movimento dos remos, infla as velas do espírito, lhe imprime certo impulso e movimento ao bem, com o qual o livre-arbítrio se estende e incentiva. Então o homem pode fazer duas coisas: ou desprezar o primeiro movimento do vento celestial e favorável ou, em segundo lugar, mover os remos e dirigir-se com seu próprio esforço para onde a ação superior o impele. Nesse caso, o vento não para de soprar e, combinando com a ação ou consentimento da criatura livre, move-o para o seu fim. E esse movimento é ação e paixão ao mesmo tempo, porque a alma move e é movida, com uma operação que não somente se atribui a Deus, como primeiro motor,

¹⁷⁹ Satis me disputasse arbitrator adversus eos qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit adiuvatur; et sic disputasse, ut non magis ego, quam divina ipsa Scriptura vobiscum locuta sit evidentissimis testimoniis veritatis: quae Scriptura divina si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat, occultissimo quidem iudicio, sed sine ulla dubitatione iustissimo (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, XX, 41. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

mas também à própria alma. E aqui a graça é cooperante¹⁸⁰, porque é sustentada pelo consentimento livre da criatura. Durante toda a travessia, não lhe falta este *auxilium gratiae*, que em virtude do Espírito Santo nos é comunicado para a nossa ajuda em cada um dos atos: *Subministratione Sancti Spiritus datur, ut ad nostros singulos actus adiuvemur*¹⁸¹ (CAPÁNAGA, 1956, p. 54, tradução nossa).

Quando o homem executa a sua vontade boa por intermédio da graça, Agostinho entende ser a prova que manifesta a sublime disposição do Criador. Quando o homem quer a vontade boa, escolhe de acordo com a disposição do livre-arbítrio. Quando a efetiva, executa-a pela obra da graça. Nesse processo volitivo, é a intervenção divina que desencadeia a vontade boa no homem. É o “Onipotente que imprime” a Sua vontade na vontade humana, assegura a sentença agostiniana. Não entende ser injusto este movimento do Criador sobre a criatura. É uma questão de lógica em sua hierarquia ontológica¹⁸².

A estrutura da ação agostiniana comporta o pressuposto de que o Criador inclina a vontade humana aonde quer. É seu direito exercer a supremacia da sua vontade sobre o ser criado; da mesma forma que é justo que a sua divina vontade prevaleça sobre a vontade humana. Nesse âmbito, a graça atua na natureza humana com o propósito de tão somente incliná-la a querer o querer divino. Para tanto, movimenta a vontade boa no homem para que, uma vez estando bem ordenada e fortalecida, prevaleça contra o assédio do pecado¹⁸³.

Com estes e outros testemunhos das divinas Escrituras que seria prolixo mencionar, fica bem patente, no meu entender, que Deus atua nos corações humanos para dispor de suas vontades conforme ele quiser, seja em favor dos bons com sua misericórdia, seja com relação aos maus de acordo com seus merecimentos, sempre conforme seus desígnios, umas vezes evidentes, outras, ocultos, mas sempre justos (*gr. et lib. arb.*, 21, 43).¹⁸⁴

¹⁸⁰ De acordo com Grossi; Sesboüé (2003c, p. 250), Agostinho demonstra que “a graça, em sentido estrito, não é a lei, que não é a natureza, que não é apenas a remissão dos pecados”. Esse aspecto do seu pensamento enseja a possibilidade de propor os termos da relação entre “graça operante” e “graça cooperante”. Cf. Pr 8,35 (LXX); Ez 36,27; Fl 2,13.

¹⁸¹ Tradução nossa: “A ministração do Espírito Santo é dada como ajuda para cada um dos nossos atos”. Cf. AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gestis Pelagii ad Aurelium*, 14, 31. Opera omnia, editio latina: PL 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/atti_pelagio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁸² Cf. *gr. et lib. arb.*, 21, 42.

¹⁸³ Cf. *gr. et lib. arb.*, 21, 43.

¹⁸⁴ His et talibus testimoniis divinatorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 21, 43. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

Essa é umas das mais fortes razões que justificam o motivo pelo qual a graça não pode ser concedida em resposta ao mérito humano. A graça é de graça, não segundo mérito algum, porque justamente é concedida gratuitamente. Não custa nada ao homem, nem ao menos o preço da sua liberdade. A prova dessa sentença pode ser deduzida através dos testemunhos de inúmeros homens que escolheram não atender a vocação divina, ao assentirem com o mau desejo procedente do pecado original. Para Agostinho, a vontade divina sempre opera segundo perfeita ordem, harmonia e justiça. A partir de uma secreta providência, cujos juízos são insondáveis e inescrutáveis à razão humana, Agostinho conclui que o Criador decidiu encerrar toda a massa humana na infelicidade do pecado, a fim de compadecer-se com aqueles que a sua vontade assim escolheu; expressão máxima da obra da graça¹⁸⁵ segundo a percepção agostiniana. Pois é somente a graça que faz com os que obram mal, possam passar a agir bem ao prevalecer contra o desejo do pecado.

Agostinho considera o tema geral da reflexão no *De gratia et libero arbitrio* sempre na perspectiva de que os secretíssimos juízos do Criador estão ocultos ao entendimento humano. Muito embora considere que lhe seja lícito especular no âmbito das ações humanas¹⁸⁶, ao considerar a questão do pecado hereditário compartilhado com o gênero humano por intermédio de Adão e a operação da imarcescível graça de Deus por intermédio do arbítrio da vontade. Acredita que jamais será em vão o esforço do seu trabalho para resguardar a obra da graça na ação humana, sem, contudo, dispensar a importância do livre-arbítrio da vontade.

E quando defende os termos da justíssima providência divina na esfera volitiva do homem, o propõe na perspectiva de comunicar a mensagem salvífica de maneira simples, direta e eficaz. Haverá no breve por vir, considera Agostinho, uma justa prestação de contas que aferirá o resultado das ações do homem. Se este escolheu deliberadamente agir mal, mesmo tendo gratuitamente a sua disposição a ajuda divina, a justa sentença da penalidade estará em infringir-lhe o mal; pois o Criador é justo.

Da mesma forma que justo será conferir-lhe o bem divino, caso as suas ações tenham sido exercidas em resposta a obra da graça; pois bom e justo é o Criador. Sua proposição é construída no sentido de demonstrar que a vida no pecado, redundará em terrível e eterna consequência. Como a escolha de viver por intermédio da graça,

¹⁸⁵ Cf. *gr. et lib. arb.*, 22, 44.

¹⁸⁶ Cf. *gr. et lib. arb.*, 23, 45.

resultará tanto no bem que confere a prevalecente justiça contra a iniquidade, como no bem sobre bem, isto é, a graça sobre graça.

Estai certos, portanto, de que não trabalhais em vão, se perseverardes até o fim no bom propósito. Deus, que agora aos libertados não retribui conforme suas obras, então retribuirá de acordo com suas obras. Deus retribuirá o mal com o mal, porque é justo; e o bem pelo mal, porque é bom. E retribuirá o bem com o bem, porque é bom e justo, e não retribuirá o mal com o bem, somente pelo fato de que não é injusto. Resumindo: dará o bem por mal, a graça pela injustiça, o bem pelo bem, graça sobre graça (*gr. et lib. arb.*, 23, 45).¹⁸⁷

Por fim, sabe que haverá quem não entenderá as razões em torno dessa proposta que convida o homem a bem viver. E que jamais a graça divina deixará de socorrer com conhecimento e sabedoria aqueles que piedosamente buscarem o favor do Criador. Agostinho também está convicto de que aqueles que assiduamente meditarem e praticarem as verdades da graça¹⁸⁸, nenhuma carência ou privação terão em sua vida moral. Como no breve por vir, estes desfrutarão do pleno gozo pela contemplação do *summum bonum*¹⁸⁹. A ação do Criador fundamentalmente busca atingir “a totalidade da existência no homem”. Por isso, a inter-relação entre a graça e o arbítrio da vontade, com vistas a liberdade do homem, manifesta-se tanto no princípio da “fé, ou a primeira conversão; continua por toda a vida; reencontra-se, ao fim, pelo dom da perseverança final” (GROSSI; SESBOÜÉ, 2003c, p. 259).

¹⁸⁷ Certi ergo estote quia non erit inanis labor vester, si in bono proposito proficientes perseveretis usque in finem. Deus enim qui modo illis quos liberat non reddit secundum opera eorum, tunc reddet unicuique secundum opera eius. Reddet omnino Deus et mala pro malis, quoniam iustus est; et bona pro malis, quoniam bonus est; et bona pro bonis, quoniam bonus et iustus est; tantummodo mala pro bonis non reddet, quoniam iniustus non est. Reddet ergo mala pro malis, poenam pro iniustitia; et reddet bona pro malis, gratiam pro iniustitia; et reddet bona pro bonis, gratiam pro gratia (AUGUSTINI, S. Aurelii. *De Gratia et libero arbitrio*, 23, 45. Opera omnia, editio latina: PL 44). Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em: 31 ago. 2020.

¹⁸⁸ De acordo com Burns (2018, p. 463), “o termo *gratia* é aplicado principalmente por Agostinho se refere a essa operação divina nos anjos e nos humanos pela qual eles são movidos a conhecer e a amar a Deus”.

¹⁸⁹ Cf. *gr. et lib. arb.*, 24, 46. Somente o dom da graça pode, conforme Burns (2018, p. 464), “mover o cristão a desejar e apreciar Deus acima de tudo, e a amar-se a si mesmo, ao próximo e todos os bens inferiores em função do amor a Deus”.

Considerações finais

Como conclusão do presente estudo, o autor deseja tornar manifesto que de maneira alguma teve a pretensão de exaurir a análise filosófica sobre todas as possibilidades elencadas no corpo do respectivo texto. Em razão da complexidade intelectual que permeia a inter-relação entre os conceitos de graça e arbítrio da vontade, torna-se evidente considerar que não seria possível examinar com a devida minúcia todos os aspectos relacionados ao escopo desta investigação e, ao mesmo tempo, cumprir com o propósito deste trabalho dissertativo. Destaca-se, ainda, que este empreendimento almejou percorrer uma linha de abordagem do itinerário filosófico agostiniano – sobre os temas do pecado, da vontade e da graça –, adotando como estratégia concentrar a sua análise em específicas obras que abarcam os três principais períodos da produção intelectual de Agostinho em relação ao seu ‘filosofar na fé’.

Com base no exposto, o primeiro capítulo buscou remontar o quadro teórico agostiniano sobre o conceito de pecado original (*peccatum originale*) a partir das elaborações latinas. De forma específica, a que fora formulada através do cristianismo norte-africano. Mesmo sendo um fato que a ideia geral desse conceito tem a sua raiz na tradição cristã desde o século II, é inegável o impacto que a visão latina através do pensamento de Agostinho exerceu sobre o mundo ocidental. A exposição dos conceitos fundamentais sobre o tema do pecado original em Agostinho demonstra o profícuo desenvolvimento de uma proposta teórica que almeja identificar e solucionar os problemas que afetam a ação virtuosa do ser humano.

A epistemologia moral agostiniana identifica no evento da transgressão de Adão, a razão de todos os problemas que afetam a alma do homem. Com o pecado de Adão, a humanidade foi sentenciada, também, a vivenciar as mais terríveis consequências morais. Foi através do primeiro pecado que a desordem da alma, a fraqueza da vontade e a perda da livre determinação da ação humana, foram impostas ao homem com resultado imediato da sua queda. Nota-se que a exposição inicial sobre o conceito de pecado original na perspectiva agostiniana, é sempre concebida no sentido de apontar que todas as formas de expressão da vontade má na alma, ocorrem tão somente em resposta ao efeito dominante do mal pelo pecado.

A razão dessa afirmação, reiterada no percurso do pensamento agostiniano, demonstra que não há fenômeno externo ao existente que torne a alma escrava das paixões concupiscentes. Esse processo é desenvolvido na alma pecadora, exclusivamente através do uso indevido do arbítrio da vontade. A exposição do pensamento agostiniano aponta para o fato de que a vontade humana, que naturalmente foi projetada para aderir à vontade divina, tem o livre curso do seu arbítrio alterado pelo poder do pecado. É o pecado que faz a alma almejar os bens inferiores. É o pecado que desordena, enfraquece e mitiga a vontade. E uma vez tendo escravizado a vontade humana, o pecado induz o homem sempre no sentido de levá-lo a escolher contrariamente ao querer da vontade boa. Esse movimento de perversão, para Agostinho, é definido como um defeito da vontade resultante do pecado.

Ao abordar a formalidade do pecado através da lei divina, buscou-se clarificar a proposição agostiniana de que a lei não manifesta o pecado, porque não é pecado. Firma-se nesse sentido o entendimento de que a lei apenas torna conhecida a horrenda realidade do estado pecaminoso da alma humana. A lei apenas provoca a manifestação do pecado, sem ter a pretensão de desarraigá-lo. A argumentação agostiniana é sempre elaborada para demonstrar que a formalidade da lei permitiu que o ser humano conhecesse os fatores condicionantes do seu estado caído, experimentasse a evidência do mal em sua alma e reconhecesse a necessidade da ajuda divina a fim de integralmente viver o seu propósito existencial.

Ao considerar o mecanismo de operação do pecado, almejou-se demonstrar como a esfera volitiva do ser humano é afetada pelo assédio à infração da lei; pela sedução do pecado. Através desta análise, foi possível identificar como o pecado inside a força do seu domínio na alma cativa, ao ponto de fazer crescer um contumaz desejo pela transgressão do preceito divino. No desenvolvimento desse mecanismo, a vontade se mostra vulnerável ao engano do pecado. A falsa sensação de prazer pela desobediência da lei, não afeta a racionalidade do agente; mas a efetividade do arbítrio da vontade. O homem conhece, sabe, delibera, mas não consegue efetuar a ação de acordo com a razão do seu melhor juízo; que no entendimento de Agostinho, naturalmente apontará para a razão da vontade boa. Essa formal resistência à vontade de Deus, demonstra que o pecado já estava escondido na alma após a queda; estando apenas encarcerado até a manifestação da lei divina. E através da transgressão do preceito, o mal se manifestou por intermédio da prevaricação aos preceitos da lei.

A conclusão do primeiro capítulo concentra-se na exposição do entendimento agostiniano sobre *massa peccati*, *massa sint peccatorum* e *massa peccatorum et impiorum*. A concepção antropológica de Agostinho implica que o ser humano, obra singular do Criador, carrega uma dívida existencial em sua natureza. E sendo um fato para Agostinho que a história da raça humana tem seu ponto fulcral em Adão, como descendência deste, é também partícipe da mesma penalidade em razão do primeiro pecado. Desta forma, aponta para a impactante sentença de que a família humana está encerrada na sentença de morte proferida ao primeiro Adão.

Excetuando-se a pessoa divina de Jesus, todos os homens são uma mesma massa de pecado (*massa peccati*); o conjunto integral dessa massa está destinado à condenação eterna por causa do pecado original. Essa massa de pecadores (*massa sint peccatorum*), constituída como massa de ímpios e pecadores (*massa peccatorum et impiorum*), participam solidariamente ao primeiro pecado de Adão. Como descendência deste, a narrativa agostiniana é formulada sempre no sentido de demonstrar que a raça humana está sentenciada à lei do pecado e da morte; todos foram condenados pela desobediência dos primeiros pais.

No segundo capítulo, a proposta foi apresentar uma análise sintética sobre como se processa o movimento de perversão da vontade. A noção de *aversio a Deo et conversio ad creaturam*, busca demonstrar os termos do problema que afetam o livre-arbítrio da vontade. Desde a formação inicial do ideário cristão primitivo, a compreensão sobre a vontade é que esta fora concedida ao ser humano a fim de dotá-lo com a potência da livre decisão. A vontade humana neste sentido tem o caráter singular de poder tornar efetivo aquilo que o agente quer.

É sempre a vontade que apontará à razão, a direção da ação. Logo, a vontade estabelece se o ser criado irá escolher viver em conformidade com os parâmetros preestabelecidos através da lei divina. Esta abordagem clássica sobre a vontade demonstra a existência do livre-arbítrio na natureza humana. No diálogo *De libero arbitrio*, fica evidente que Agostinho inicialmente advoga em favor dessa clássica proposta; pontuando que é facultado ao ser humano poder escolher, caso queira, agir de modo a corresponder com o seu propósito existencial.

Porém, identifica no decurso do diálogo um específico fenômeno que se manifesta concomitantemente às operações da razão; de maneira a afetar a capacidade volitiva do ser humano. Essa ação interna dispõe o agente a estar em desacordo com a potência do seu juízo. Esse desacordo é o resultado da influência que a ação do

pecado exerce na alma do homem caído. Essa força dominante é operada através das paixões concupiscentes que alteram o curso natural da vontade boa, convertendo-a aos bens inferiores.

Esse movimento de perversão da vontade desencadeia todo o gênero de más ações, ao ponto da vontade perder a liberdade de poder escolher o bem que quer. Esse poder do pecado através da paixão (*libidinem*) – que Agostinho identifica como o desejo desenfreado (*cupiditatem uocari*) –, desordena, enfraquece e mitiga a vontade humana; direcionando-a na compulsiva escolha da má ação. Essa escravidão da vontade pelo pecado dispõe a vontade na direção oposta à lei natural do seu querer. Ocasionalmente o condicionamento do pecado através do vício, de maneira a impor a contumaz perversão na vontade.

Demonstrou-se que esta perene questão proposta por Agostinho, apresenta a realidade conflitante da vontade após a queda dos primeiros pais; bem como os problemas morais decorrentes deste evento. Destacou-se que o pecado afeta o processo volitivo, na medida em que altera o curso da vontade boa. A análise da compreensão de Agostinho sobre o tema demonstrou que a perversão da vontade não afeta apenas o exercício racional do agente, mas também desencadeia um movimento de afastamento da criatura em relação aos bens superiores. A perversão da vontade busca separar a criatura do seu Criador. Mas, nota Agostinho, mesmo esse ato perverso, demonstra a existência do livre-arbítrio da vontade. Pois nem mesmo a mecânica do pecado pode ser executada sem certo nível de consentimento por parte do ser humano. Afinal, como demonstra Agostinho, “ninguém quer alguma coisa a não ser querendo”.

Na conclusão desse capítulo, foi possível identificar através dos conceitos empregados por Agostinho, que o pecado original desencadeou na alma certa desordem na esfera volitiva do agente. Levando-o a incapacidade de agir de acordo com a hierarquia natural do seu ser. Essa imperfeição operacional do agente ocorre em razão da deficiência da vontade. Este *defectus* que Agostinho aponta como o motivo que torna a vontade impotente para direcionar o curso da sua ação em conformidade com o querer da boa vontade, também demonstra o impacto que os desejos (*voluntates*) contraditórios insidem sobre o juízo deliberativo do agente.

Esse conflito na ordem da razão desencadeia a todo instante uma luta voraz na alma, resultando em múltiplos movimentos contraditórios que impactam a liberdade do arbítrio. A suma desta análise ainda permitiu a compreensão da posição agostiniana

sobre a vontade e o quanto nos escritos do terceiro livro, do *De libero arbitrio*, já é possível notar uma subjetiva petição pela ajuda da graça de Deus. A vontade que originalmente fora concebida na natureza humana como um bem médio, e que foi concedido pelo Criador, a fim de que o homem a utilizasse para livremente agir com retidão, precisa do socorro da graça após a queda de Adão para que a sua finalidade constitutiva seja de fato efetiva. Portanto, aprouve ao Criador fazer da vontade o instrumento para a operação da graça. É a graça que preserva a liberdade do arbítrio da vontade, para que esta possa querer e poder escolher obedecer ao divino mandamento.

No terceiro capítulo, núcleo desta reflexão, foi possível elencar um considerável conjunto de elementos teóricos que apontaram a importância do tema da graça para a formação do ideário agostiniano. Percebeu-se que os termos da proposta de Agostinho sobre a ideia da graça de Deus, exerceram profunda influência na formação do pensamento ocidental. Dessa forma, buscou-se analisar a tríplice operação da graça através da sua inter-relação com o arbítrio da vontade. Inicialmente foi analisada a maneira como Agostinho empregou o conceito de graça na obra *De spiritu et littera*. Graça neste contexto está relacionada com a ideia de 'justiça que satisfaz a pena'. É através da obra da graça que a alma do pecador recebe a ajuda divina que lhe fortalecerá o desejo pelo prazer nos bens superiores e pela obediência através do cumprimento dos preceitos da lei. É a graça que prestará potente auxílio na busca por amor ao sumo e inmutável Bem. Seu argumento é elaborado a fim de assegurar ao homem que a obra da graça capacitará o arbítrio da vontade para perseverar no querer fazer o bem que a vontade boa quer.

E a mesma vontade que sob a escravidão do pecado está refém dos impulsos das paixões concupiscentes, com a intervenção da graça tem sua esfera volitiva ordenada, fortalecida e unificada a fim de tornar o homem capaz de viver bem. Para Agostinho, viver através da graça é o mesmo que viver bem; de forma justa e piedosa. Mas essa maneira de viver somente é acessível àquele que está morto para o pecado; não há como desfrutá-la de maneira parcial. É somente por intermédio da graça que Agostinho infere ser possível ao ser humano poder morrer para uma vida de escravidão no pecado.

Na obra *spir. et litt.*, Agostinho retoma a questão sobre a hereditariedade do pecado em razão da coparticipação da humanidade na transgressão dos primeiros pais. A ideia de massa condenada (*massa damnata*) – que reaparecerá com força na

obra de 421, *Enchiridion de fide, spe et charitate* (VIII, 27) – é explorada a partir da perspectiva da justiça da lei. Os preceitos do mandamento divino, apenas tornam manifesto a realidade da condição pecaminosa do ser humano. A lei introduziu o entendimento sobre a carência da criatura, suas fragilidades e limitações. Demonstrou a necessidade da ajuda da graça, comprovando que o ser humano precisa de auxílio para corrigir o movimento da vontade má; a fim de que seja livre da escravidão do pecado, o ser humano necessita da operação da graça. É por intermédio da graça que o ser humano é justificado da sentença condenatória que pesa sobre a raça humana. É a graça que o torna livre para viver a plenitude do seu ser.

A compreensão da proposta agostiniana demonstra que a obra da graça produz o prazer pela obediência à expressa vontade divina. Se o movimento da alma escrava pelo poder do pecado é de aversão ao Criador, através da graça, o movimento passa a ser de conversão, amor e perseverança no bem através de uma nova disposição para obedecer ao mandamento. Com a ajuda da graça é possível ao ser humano querer e poder efetivar o cumprimento do preceito divino. Uma e outra operação tornam-se possíveis através do auxílio divino.

A pesquisa no *spir. et litt.* permitiu ser possível compreender aspectos fundamentais sobre a inter-relação entre a graça e o arbítrio da vontade. Essa obra demonstra a potência do favor divino em poder restaurar a ordem justa na esfera volitiva do ser humano. E uma contundente expressão dessa operação da graça que justifica, está no fato desta ter poder para ordenar a hierarquia do ser. Tal poder auxilia a posicionar todas as coisas de maneira que o agente reconheça com sua ação a distinção entre os bens superiores e os bens inferiores. Dessa forma, a graça torna acessível o que se deve querer realizar, como outorga a ajuda necessária para a efetividade do saber da lei.

Através da análise da obra *De natura et gratia*, foi possível identificar os termos que envolvem o conceito de graça que restaura. A natureza humana original, que fora criada sem carência, de maneira íntegra e ausente de imperfeição – não se encontrando em sua constituição qualquer espécie de enfermidade –, através do ato de desobediência dos primeiros pais passou a carregar as chagas da transgressão. Esse primeiro pecado desencadeou males e prejuízos que imediatamente afetaram o estado da primeira natureza. Agostinho utiliza como linguagem de figura a analogia do pecado enquanto chaga, a fim de demonstrar que a natureza humana foi ferida de tal maneira a experimentar o horror do medo, do juízo e da morte. E tendo a raça humana o

mesmo estado de natureza derivada dos primeiros pais pecadores, todos os bens que constituem o seu ser estão inevitavelmente submetidos à mesma penalidade imposta ao primeiro homem que pecou.

Agostinho infere através do relato sobre a primeira transgressão à vontade divina, que a enfermidade gerada pelo pecado infundiu na alma uma espécie de debilidade que a tornou incapaz de perseverar na reta justiça da sua razão. A continuidade nessa desregrada prática de vida, gerou o vício no ilusório prazer da transgressão. E como resultado dessa condição, passou a operar em um segundo estado. O entendimento agostiniano demonstra que mesmo tendo sido preservado a essência da constituição original do ser humano, teve a esfera da vontade profundamente pervertida através do pecado.

Nessa condição pecaminosa, a natureza humana necessita do remédio da graça para que possa ser restaurada a fim de operar em conformidade com o desígnio do seu propósito existencial. Embora Agostinho não sinalize a possibilidade de uma restauração original, aponta para o fato de que a potente obra da graça alcança de maneira completa o estado atual da natureza humana. Sua veemente defesa da graça na natureza humana é construída na perspectiva de que sem o remédio divino, o existente não poderá curar-se. Verificou-se ainda que o homem segundo Agostinho, não se basta a si mesmo, como nem mesmo pode agir de maneira justa caso queira. Pois submetido à escravidão do pecado, sua vontade está inevitavelmente condicionada ao vício da transgressão.

E esse é o erro mais terrível de Pelágio, considera Agostinho. Defender a proposta de que a criatura ao ter sido submetida à lei do pecado pode, por sua própria vontade voltar ao estado original de justiça – bastando-lhe apenas a decisão da vontade de querer –, é um insulto à graça de Deus; uma nova espécie de manifestação do orgulho humano. O período antipelagiano que é inaugurado com este conflito apresenta a arrebatadora defesa agostiniana sobre a indelével graça de Deus. Seus argumentos exaltam a graça como único socorro contra a chaga do orgulho. É somente a obra da graça que pode tornar a natureza humana saudável, como fortalecer a vontade para que o ente possa viver bem ao agir bem. Para Agostinho, não há quem possa viver bem, se agir de acordo com a vontade má.

A estrutura desse movimento de restauração da liberdade do arbítrio da vontade demonstra que este socorro da graça opera inicialmente de maneira a auxiliar o ser humano a abandonar a presunção do orgulho e a soberba da vida; avivando a

consciência da criatura quanto a necessidade de que deve viver em dependência e em integral sujeição a soberana vontade do Criador. Esse mecanismo da obra da graça faz com que o homem desfrute do privilégio da liberdade, na exata medida da sua vontade. Quanto mais este for dependente, mais ajudado será. Quanto mais submisso for à vontade divina, mais da verdadeira liberdade o homem experimentará.

Na metáfora do ‘médico celestial’, Agostinho propõe que a cura dos males da natureza decaída está gratuitamente disponível através do remédio da graça. Entende que a operação do Criador na esfera volitiva do ente, não apenas visa curar as chagas da hereditariedade adâmica; mas, também, almeja preventivamente prestar o seu potente auxílio, a fim de que o ser humano viva de forma saudável a realidade da nova vida pela graça. É por intermédio da graça que o ser humano pode estar fortalecido para percorrer o caminho reto do bem. E mesmo que se encontre saudável neste percurso, perceberá que ainda assim, será ajudado pela graça, a fim de lembrar que não pode viver de maneira completa sem o favor divino.

A suma de Agostinho no *De natura et gratia* busca firmar o conceito de que somente a obra da graça pode tornar a alma saudável e perseverante no bem que quer. A natureza humana sob a ação da graça, inevitavelmente tenderá para os bens superiores; como estará em harmonia conforme a hierarquia da ordem divina. A obra da graça não apenas justifica o transgressor da lei ao anular a sentença de condenação por causa do pecado original, como pode auxiliar de maneira eficaz o arbítrio da vontade a fim de que não retorne a escravidão do pecado. A graça é a causa da firme vontade na perseverança do bem; é o meio pelo qual a criatura poderá naturalmente aderir ao bem que quer a sua vontade boa. A parte das questões de ordem soteriológica sobre o tema da graça, a via adota pela reflexão agostiniana busca investigar a ação divina na esfera racional-volitiva da criatura. Apontando como resultado, que o Criador do ser humano age por intermédio da graça como fonte das boas ações e como médico divino das enfermidades da alma.

Por fim, a análise da parte final do terceiro capítulo buscou compreender a partir da obra *De gratia et libero arbitrio*, a perspectiva agostiniana sobre a inter-relação entre a graça divina e o arbítrio da vontade. Há elementos neste escrito que corroboram com a proposta agostiniana de que a liberdade do arbítrio somente é possível na medida em que a graça encontre reciprocidade de cooperação através da vontade humana. Se nas obras analisadas anteriormente foi possível aferir que a graça justificante tem poder para anular a sentença condenatória imposta sobre a raça humana, ao ponto de tornar

o homem justo para viver segundo o desígnio eterno, e a graça restaurativa opera para curar as chagas deixadas pela enfermidade do pecado, como para tornar o homem saudável para que viva bem esta vida e prepare-se para a vida do por vir, nota-se que Agostinho espera transmitir o seu ensino sobre a graça cooperante para que o ser humano responda ao chamado divino e solidariamente esteja comprometido em cooperar para a manutenção da liberdade da vontade.

A ação da graça cooperante busca atuar em intrínseca harmonia com o ser humano. Quer ajudá-lo, buscando encontrar reciprocidade. Quer favorecê-lo, na medida em que a vontade esteja comprometida com o propósito divino. A obra da graça é realizada sem dispensar a liberdade do arbítrio da vontade. Por simples analogia, assim como o pecado não opera na esfera da ação sem que o homem caído queira através da sua vontade má, a obra da graça divina, semelhantemente, demanda a cooperação humana. Operar conjuntamente parece-nos ser o *modus operandi* da graça.

A proposta do *De gratia et libero arbitrio* almeja estabelecer a resposta agostiniana frente àqueles que promovem o ensino de que a obra da graça não é compatível com o livre-arbítrio da vontade. Entende ser um ledor engano advogar em favor do auxílio divino, dispensando a participação do arbítrio da vontade nas questões que envolvam a ordenação racional do ser. Nesse sentido, a máxima da ação orientada para o bem, passa a ser possível quando o ser humano busca a ajuda da graça; e ao recebê-la, simultaneamente coopera através da livre disposição da sua vontade.

Em termos de uma teoria da ação nesta perspectiva, parece plausível propor a máxima de que a graça coopera com a cooperação humana. Sendo um fato do ideário agostiniano que o ser humano caído não é livre para agir de acordo com a vontade boa do seu querer – mas pode, por exemplo, agir sem limites em direção ao assédio das paixões pecaminosas –, é possível deduzir que o escravo do pecado é livre para pecar, mas não possui a liberdade para escolher não pecar caso não seja socorrido através da graça de Deus. Nota-se, portanto, ausência da liberdade da vontade no ser humano, enquanto não for liberto do pecado pela obra da graça.

Através desta investigação, foi possível compreender a visão antropológica de Agostinho, como a sua teoria da ação auxiliada pela operação da graça. Embora seja possível perceber a primazia que a graça tem em sua proposta sobre a liberdade da vontade, jamais se poderá afirmar que Agostinho não é um defensor do livre-arbítrio. Na perspectiva agostiniana, o arbítrio da vontade é um bem médio concedido ao ser

humano, a fim de orientá-lo na livre ação das suas escolhas. E através da sua operação, o ser humano torna-se responsável por suas ações; sendo indesculpável caso não queira cumprir com o preceito da lei.

E se o resultado da ação virtuosa para Agostinho demonstra que quem bem obra, bem vive, torna-se evidente entender que o agente deve associar à sua ação, a eficaz cooperação da graça divina. É a graça que decisivamente auxilia a vontade. É a graça que a fortalece e a ordena para a retidão da vida piedosa. E quando considera os problemas que afetam o livre-arbítrio da vontade – apontando a sua desordem, fraqueza e divisão –, Agostinho não busca dispensar a participação da vontade no processo da ação; mas demonstrar a falibilidade humana para efetivar o bem que quer, sem o auxílio da graça.

Como conclusão, buscou-se demonstrar a inter-relação conceitual entre a obra da graça e o arbítrio da vontade. Com o propósito de demonstrar a perspectiva agostiniana sobre a reciprocidade da busca humana frente à resposta divina com vistas à liberdade da vontade, demonstrou-se através de um significativo conjunto de escritos, que Agostinho infere que o homem não pode livremente agir segundo o seu próprio querer sem o auxílio da graça; da mesma forma que a ajuda divina não atua independentemente da disposição do arbítrio da vontade. Destacou-se ainda que a proposta agostiniana não admite que a atuação da graça dispense a participação da vontade. Como não há carência alguma na obra da graça, a conclusão lógica demonstra que aprouve ao Criador escolher conceder o divino privilégio ao ser humano, tornando-o cooperador com vistas ao cumprimento do desígnio divino; essa é a razão pela qual o homem foi chamado para trabalhar em cooperação através da obra da graça. Confirmou-se também que o homem, segundo Agostinho, desfruta de maior liberdade na medida em que coopera com a graça; e que é a graça que convoca o ser humano a ser partícipe da obra divina. Da mesma forma que a graça não opera como prêmio ou como resposta ao mérito humano, acredita-se com Agostinho, que sempre o seu divino trabalho deverá ser compartilhado com a vontade humana.

Referências

Obras de Agostinho de Hipona:

AGOSTINHO, Aurélio. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Ed. bilíngue. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2001, 381p.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**, vol. i, livro i a viii. Trad. F. Dias Pereira. - 4ª ed. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **A Cidade de Deus**, vol. ii, livro ix a xv. Trad. F. Dias Pereira. - 4ª ed. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **A Cidade de Deus**, vol. iii, livro xvi a xxii. Trad. F. Dias Pereira. - 4ª ed. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **A correção e a graça**, A Graça (II). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

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

_____. **A graça de Cristo e o pecado original**, A Graça (I). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A graça e a liberdade**, A Graça (II). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **A Grandeza da Alma**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A natureza e a graça**, A Graça (I). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A Ordem.** Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A predestinação dos santos**, A Graça (II). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **A Simpliciano.** Réplica à carta de Parmeniano [livro eletrônico] / Santo Agostinho; tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019. 1,3 Mb (Coleção Patrística Títulos originais: Ad Simplicianum. Contra epistulam Parmeniani. Volume 41 (p. 170). Paulus Editora. Edição do Kindle.

_____. **A Trindade.** Trad. do original latino e introdução de Agostino Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **A verdadeira religião.** Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões.** Trad. Maria Luiza Jardim Amarante; introdução de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões.** Trad. J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Contra os acadêmicos.** Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **O dom da perseverança**, A Graça (II). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **O espírito e a letra**, A Graça (I). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **O Livre-arbítrio.** Trad. A Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **O Mestre.** Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Retratações**. Trad. e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

AGUSTÍN, San. **Sobre la musica**. Biblioteca Clásica Gredos, 359. Introducción, Traducción y Notas de Jesús Luque Moreno Y Antônio López Eisman. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2007.

_____, **Tratados sobre la gracia** (1º): Del espíritu y de la letra. – De la naturaleza y de la gracia. – De la gracia de Jesucristo y del pecado original. – De la gracia y del libre albedrío. – De la corrección y de la gracia. – De la predestinación de los santos. – Del don de perseverancia. In: Obras de San Agustín. 2ª ed., bilingüe. 2ª ed. Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga, Emiliano Lopez, Andres Centeno, Enrique de Vega, Toribio de Castro (O.S.A). Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1956. tomo VI, p. 594.

_____. **Tratados sobre la gracia** (2º): Los do libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. De los méritos y del perdón de los pecados. Contra las dos epístolas de los pelagianos. Actas del processo contra Pelagio. In: Obras de San Agustín. bilingüe. 1ª ed. Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga e Gregorio Erce (O.R.S.A). Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1952. tomo IX, p. 781.

Bibliografia complementar:

ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. **Edição de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.

BONNER, Gerald. **“Gratia et libero arbitrio, De”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 471-472.

_____. **“Natura et gratia, De”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 690-691.

_____. **“Spiritu et littera, De”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 909.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2008.

BURNS, Patout J. **“Graça”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 462-469.

CANTO-SPERBER, Monique [Org.]. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, Livro Segundo. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda Franca Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito, Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CAPÁNAGA, Victorino. **Introduccion general**. In: **Obras de San Agustín**. 2ª ed., bilingüe. 2ª ed. Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga, Emiliano Lopez, Andres Centeno, Enrique de Vega, Toribio de Castro (O.S.A). Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1956. tomo VI, pp. 3-117.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **“Natureza e Graça: convergências e divergências entre Agostinho e Pelágio”**. In: Pedro Gilberto da Silva Leite Junior, Lucas Duarte da Silva. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. – (Série Filosofia; 221). Edição do Kindle.

DJUTH, Marianne. **“Liberdade”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 606-608.

_____. **“Vontade”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 970-974.

FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Coordenação geral de Allan D. Fitzgerald; edição brasileira sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas; apresentação de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub [revisão de

tradução e técnica: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Heres Drian de O. Freitas]. – São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Filosofia Medieval.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

GRACIOSO, Joel. “**Santo Agostinho: *doctor gratiae*?**”. In: Pedro Gilberto da Silva Leite Junior, Lucas Duarte da Silva. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. – (Série Filosofia ; 221). Edição do Kindle.

GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard S.J. *Pecado original e pecado das origens: de santo Agostinho ao fim da Idade Média*. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003a, pp. 133-190.

_____; _____. *Pecado original e pecado das origens: do concílio de Trento à época contemporânea*. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003b, pp. 191-227.

_____; _____. *Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média*. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003c, pp. 229-274.

_____; _____. *Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea*. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003d, pp. 275-311.

KAHN, Charles H. **Discovering will: From Aristotle to Augustine**. In: **The Question of "Eclecticism" Studies in Later Greek Philosophy**. Edited by John M. Dillon and A. A. Long. California: University of California Press: 1988. pp. 234-259. Disponível em: <<https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft029002rv&chunk.id=d0e12594&toc.depth=1&toc.id=&brand=ucpress>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

KELLY, J.N.D. **“Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã”**. Trad. Márcio Loureiro Redondo - São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 391.

MAGNAVACCA, Silvia. **Léxico técnico de filosofía medieval**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005. p. 847.

LADARIA, Luis Francisco. *O homem criado à imagem de Deus*. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003, pp. 87-132.

MANZANARES, César Vidal. **“Dicionário de patrística: séc. I-VI”**. Trad. Francisco Costa - Aparecida: Editora Santuário, 1995. p. 263.

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

McDERMOTT, Gerald R. **Grandes teólogos: uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de Igreja**. Trad. A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013. Edição do Kindle.

MURRAY, Michael J. e REA, Michael. **"Filosofia e Teologia Cristã"**, A Enciclopédia de Stanford de Filosofia (Edição de Inverno de 2016), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/arquivos/win2016/entries/christiantheology-philosophy/>>.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

RIGBY, Paul. **“Pecado original”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 757-764.

SANTO AGOSTINHO: **reflexões e estudos** [recurso eletrônico] / org. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior, Lucas Duarte da Silva. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. Edição Kindle.

SILVA, Paula Oliveira. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2001, pp. 11-76.

STUMP, Eleonore. **“Agostinho sobre o livre-arbítrio”**. In: MECONI, Davi Vicent; STUMP, Eleonore. (org.) *Agostinho (The Cambridge Companion to Augustine)*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, pp. 209-232.

TESKE, Rolando J. **“Libero arbitrio, De”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 609-610.

WETZEL, James. **“Pecado”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 755-757.

_____. **“Simplicianum, AD”**. In: FITZGERALD, D. A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 901-902.