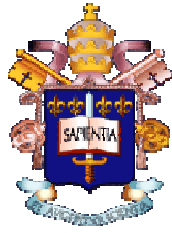


PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO



JOSÉ ROBERTO ABREU DE MATTOS

O PROBLEMA DO MAL NO LIVRE ARBITRÍO DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia à Comissão Julgadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Profa. Dra. Ir. Maria Freire da Silva

São Paulo – SP
2013

JOSÉ ROBERTO ABREU DE MATTOS

O PROBLEMA DO MAL NO LIVRE ARBITRÍO DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia à Comissão Julgadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof.^a. Dra. Ir. Maria Freire da Silva.

São Paulo – SP
2013

TERMO DE APROVAÇÃO

O PROBLEMA DO MAL NO LIVRE ARBÍTRIO DE SANTO AGOSTINHO

José Roberto Abreu de Mattos

Banca:

Orientador: Prof.^a Dra. Ir. Maria Freire da Silva

Nota:

Convidado 1º:

Nota:

Convidado 2º:

Nota:

DEDICATÓRIA

In Memoriam Therezinha Abreu Mattos.

RESUMO

Uma vez que o objetivo deste trabalho monográfico é apresentar reflexões sobre a questão do problema do mal, para melhor compreensão do tema decidimos abordar questões fundamentais, tais como: o que é o mal, porque o mal, qual a sua origem e, principalmente, qual o sentido do mal e do sofrimento em relação ao livre-arbítrio.

Buscando recurso na bibliografia especializada vamos encontrar outros conceitos que se apresentam como essenciais para a compreensão do tema proposto, dentre os quais destacamos: Graça, liberdade, Presciência divina, vontade, amor, etc.

Não há como deixar de observar que praticamente todas as tentativas de respostas sobre a “*questão do mal*” envolvem, direta ou indiretamente, uma reflexão sobre a “*questão de Deus*”. Ou seja, toda a questão sobre o mal envolve a realidade do sofrimento humano, e uma das “rochas” do ateísmo moderno é justamente a questão do “*porque sofro?*”, “*onde está Deus?*”.

Pois bem, é justamente dentro desta perspectiva, isto é, do afrontamento da “*questão do mal*”, arrostando conjuntamente a “*questão de Deus*”, que surge a legitimidade e a necessidade de conceber e defender um justo conceito de Deus como Onipotente, Bom e Justo.

Palavras Chaves: livre-arbítrio, vontade, graça, pecado original, liberdade cristã, mal.

ABSTRACT

The aim of this monographic paper is to reflect upon the problem of evil. For a better understanding of the subject we decided to approach fundamental issues such as : what is evil, the reason of evil, its origin and mainly the meaning of evil and its suffering in relation to one's free will.

Appealing to specialized bibliography, other concepts are seen essential for the understanding of this subject like: grace, freedom, divine prescience, will, love and so on.

Basically all the answers about the issue of evil involve directly or indirectly a reflection about God, in other words everything about evil involves human suffering, and one of the strong points regarding modern atheism is why do I suffer? Where is God?

Well, looking precisely through this perspective that is, approaching the issue of evil together with the issue of God arises the legitimacy and necessity to conceive and defend a right concept of God as being almighty good and fair.

Key words: free will, will, grace, original sin, Christian freedom, evil.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	4
RESUMO	5
ABSTRACT	6
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	9
INTRODUÇÃO GERAL	10
CAPÍTULO I: <i>Livre arbítrio, Vontade e Pecado</i>	15
Introdução	15
1. Estrutura do Livro I.....	16
2. O Problema do mal.....	19
3. Introdução do Livro I (<i>De lib. arb.</i> I, 1, 2-2, 5)	28
4. Qual a causa de praticarmos o mal?.....	32
5. Desejo e pecado.....	36
6. Lei eterna e lei temporal.....	38
7. A ordem perfeita do universo desejada por Deus	40
8. O conceito de vontade	45
9. De onde provém o mal? Originar-se-ia do livre arbítrio da vontade?.....	51
Conclusão	53
CAPÍTULO II: <i>A relação entre Deus e a Livre Vontade</i>	54
Introdução	54
1. Estrutura do Livro II.....	55
2. Introdução do Livro II (<i>De lib. arb.</i> II, 1, 1-2, 6).....	57
3. Ascese no conhecimento a Deus	61
4. Ascensão à Verdade, ascensão a Deus	65
5. Verdade e Liberdade	67
6. Todos os bens procedem de Deus(<i>De lib. arb.</i> II, 18, 47)	70
7. O livre arbítrio é um bem	75
8. A vontade como um bem médio	77
Conclusão	82

CAPÍTULO III: <i>Deus não é origem do mal</i>	84
Introdução	84
1. Estrutura do livro III.....	85
2. Introdução do Livro III (<i>De lib. arb.</i> III, 1, 1-3)	86
3. Liberdade humana e Presciência divina.....	87
4. O pecado e a Providência divina.....	89
5. O pecado e a ordem do universo	92
6. A bondade das criaturas e a existencia do pecado	96
7. Deus nada deve a ninguém, porque tudo dá gratuitamente.....	98
8. Deus, pecado e vontade.....	99
9. Algumas objeções	101
10. "Se o primeiro homem foi criado sábio, como explica ele ter sido seduzido?"	103
11. Livre arbítrio. liberdade e Graça	107
Conclusão	117
CONCLUSÃO.....	119
1. Santo Agostinho e a problemática do mal.....	120
2. Livre arbítrio: entre pecado e a graça.....	122
3. As consequências de nossas escolhas.....	124
REFERÊNCIAS.....	131

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> (Paris).
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> (Madrid).
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum</i> (Pragae/Vindobonae/Lipsiae).
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i>
<i>NBA</i>	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana</i> (Roma).
<i>NBA</i>	<i>Nouvelle Bibliothèque Augustinienne</i> (Paris).
<i>PL</i>	<i>J.-P. Migne, Patrologia Latina</i> (Paris).
<i>PBA</i>	<i>Piccola Biblioteca Agostiniana</i> (Roma).
<i>SC</i>	<i>Souces Chrétiennes</i> (Paris).

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre o conceito do mal no pensamento agostiniano é sempre uma tarefa complexa, uma vez que o grande Doutor da Igreja não sistematizou as suas ideias. Elas foram definidas, em grande parte, no interior das grandes controvérsias havidas em seu tempo e tornaram-se célebres pelo vigor com o qual Santo Agostinho defendeu a doutrina cristã da heterodoxia, que aparentemente rondava a Igreja.

Pode-se mesmo dizer que o pensamento agostiniano aparenta não se constituir num sistema, pois um estudo mais detido de sua estrutura aponta para a necessidade de se remeter a um todo coerente que compõe o campo filosófico-teológico agostiniano, o que possibilita iluminar conceitualmente suas ideias. Há uma relação intrínseca entre os vários conceitos desenvolvidos, que, se tomados individualmente, inviabilizam a compreensão de suas ideias, tal como ocorre com o conceito sobre o problema do mal.

As polémicas com adversários de diferentes orientações formam um traço bastante conhecido da obra de Santo Agostinho.

Muitas vezes, as respostas a interlocutores diretos, e com pontos de vista díspares, podem sugerir ao leitor certa falta de sistematicidade, e mesmo de coerência, no conjunto da obra.

Devido à importância, variedade e complexidade dos argumentos tratados, sua obra, o *De libero arbitrio*, frequentemente foi centro de interesse e discussão.

Pode-se pensar, por exemplo, nos Pelagianos, os quais utilizaram alguns trechos desta obra para justificar suas heresias¹ e problemas relacionados ao mal.

Ou ainda consultar as *Retractationes, também de Agostinho*, para a constatação de que as referências àquela obra são consideradas uma das mais longas e importantes em relação a seus escritos².

¹ Por exemplo *De lib. arb.* I, 12, 26; II, 1, 2.18, 47 e III, 18, 50.

² «Cette notice, la plus longue des *Retractationes*» (MADEC G., «Vnde malum? Le livre I du *De libero arbitrio*», 13-34). Consultar também *Retr.* I, 9, 1-6.

E mesmo em uma de suas últimas obras, *De dono perseverantiae*, escrita pouco tempo antes de sua morte, Agostinho volta a utilizar o *De libero arbitrio* nas suas argumentações³.

Mas, questionamos, todo esse interesse continua vivo nos dias de hoje?

Ora, claro que sim! É perfeitamente possível identificar e demonstrar que o *De libero arbitrio* não perdeu a sua força nem sua atualidade, e ainda continua a suscitar interesses e debates.

Já do início do século XX pode ser auferido um exemplo do que acabou de ser revelado a partir do primeiro artigo encontrado, onde L. De Mandadon⁴ faz algumas observações à apresentação de P. Portalié⁵, relacionadas à «demonstração da existência de Deus», apresentada por Santo Agostinho no Livro II, do *De libero arbitrio*⁶.

A questão do Livre arbítrio é resultado, sem dúvida, da inserção polêmica da obra de Santo Agostinho, mas sua importância deve-se, sobretudo, à necessidade de, no âmbito da defesa da universidade do cristianismo, apontar sua legitimidade filosófica-teológica.

Portanto, diante do exposto, apresentamos este nosso trabalho objetivando delimitar um tanto o estudo dessa obra do autor e apresentar aos eventuais leitores uma leitura diversa do *De Libero Arbitrium*, fazendo-o a partir da temática do mal.

O problema, ou mistério do mal, tornou-se com o passar dos séculos um tema que pode ser considerado «eterno» ou «clássico». O *mysterium iniquitatis* apresenta-se como todo esforço humano quase sempre insuficiente e frágil, prospectando uma questão, ou melhor, uma realidade inevitável, que envolve a vida e o pensamento humano.

³ *De dono persev.* XI, 26-27; XII, 30

⁴ MANDADON L. DE, «De la connaissance de soi-même a la connaissance de Dieu (Saint Augustin, *De libero arbitrio* 7-15)», *RSR* 4 (1913) 148-156.

⁵ PORTALIÉ, P. *Dictionnaire de théologie catholique* I, Paris 1902, 2345. Onde afirma tratar-se da demonstração agostiniana por excelência da existência de Deus, baseada na constatação de uma verdade eterna, imutável e superior ao homem.

⁶ *De lib. arb.* II, 3, 7-15,39. Na fórmula de Portalié P. a demonstração de S. Agostinho vem apresentada em um modo breve e claro. Porém, esse estilo vivo, claro e breve, não é encontrado na demonstração original de S. Agostinho, que segundo Mandadon, é muito mais complexa. (MANDADON, L. DE «De la connaissance de soi-même a la connaissance de Dieu [Saint Augustin, *De libero arbitrio* 2.3.7-15.39]», 148).

Mas, apesar da sua extrema dificuldade, muitos homens, em todos os tempos, pensaram ser possível atingir certa compreensão ou uma solução desta questão, tão antiga quanto à humanidade. Religiões, filósofos, teólogos e pensadores procuram, durante séculos, uma resposta a este difícil e eterno problema.

O tema pode ser considerado um mistério para a teologia, um problema para a filosofia, ou, como afirma Ricoeur P., um desafio tanto para a filosofia quanto para a teologia.

Mas ainda existem autores, como Pareyson L., que afirmam a insuficiência da filosofia para afrontar o problema do mal. Para ele, não se trata de negar a filosofia, mas sim de concebê-la como hermenêutica, pois ela dificilmente ultrapassará ou irá além do plano da Teodicéia, isto é, da possibilidade de eliminar ou diminuir o mal⁷.

As investigações e reflexões sobre a questão podem ser resumidas em quatro questões fundamentais: o que é o mal, porque o mal, qual a sua causa ou origem e, principalmente, qual o sentido do mal e do sofrimento.

Mas é também importante notar que, na maioria das tentativas de respostas ou reflexões, inevitavelmente surge a “*questão de Deus*”.

Praticamente, todas as tentativas de respostas sobre a “*questão do mal*” envolvem, direta ou indiretamente, uma reflexão sobre a “*questão de Deus*”, ou seja, toda a questão sobre o mal envolve a realidade do sofrimento humano, e uma das “rochas” do ateísmo moderno é justamente a questão do “*porque sofro?*”, “*onde está Deus?*”⁸. Isto é ainda mais grave diante do sofrimento e das lágrimas de um inocente e do conceito de Deus como bom e justo.

Deste modo, a “*questão do mal*” torna-se, embora paradoxal, na “*questão sobre Deus*”⁹, e um dos motivos para isso decorre pelo fato de que a maioria das reflexões se divide em acusar ou defender Deus diante da realidade do mal no mundo. Mas é justamente dentro desta perspectiva, isto é, do afrontamento da “*questão do mal*”, arrostando

⁷ PAREYSON, L. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, 27. Ver ainda sobre a insuficiência da filosofia diante do problema do mal, páginas 151-156.

⁸ JOSSUA, J.P. *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris 1979.

⁹ RABUT, O. *Le mal, question sur Dieu*, Tournai 1971.

conjuntamente a “*questão de Deus*”, que surge a legitimidade e a necessidade de conceber e defender um justo conceito de Deus como Onipotente, Bom e Justo. E isto se dá porque na história do pensamento humano, seja entre pessimistas e otimistas, ateus e crentes, todas as vezes que se pensa sobre o problema do mal, de um modo ou de outro “*Deus acaba indo para o banco dos réus*”¹⁰.

Portanto, o problema do mal chama Deus em causa e coloca em discussão a sua onipotência por não havê-lo destruído, a sua bondade por havê-lo permitido e a sua justiça por deixar que ele atinja indistintamente tanto o justo quanto o injusto¹¹.

Dessa forma, para melhor compreensão e desenvolvimento da nossa temática dividiremos a pesquisa em três capítulos.

Procuraremos preparar preliminarmente a leitura, a análise e a interpretação da obra, pois sem conhecer estes aspectos torna-se bastante difícil a compreensão e interpretação corretas desta grande obra de Santo Agostinho. Levamos também em consideração a lembrança da sempre justa e válida indicação de A. Trapè no sentido de que, para se conhecer verdadeiramente Santo Agostinho e o seu pensamento, deve-se “*lê-lo todo*”¹².

Assim como Agostinho dividiu a sua obra em três livros, o trabalho será também dividido em três capítulos, sendo cada capítulo dedicado a um livro.

Em cada capítulo também procuraremos seguir a mesma seqüência desenvolvida por Santo Agostinho e, para atingir este desiderato, utilizaremos não só o texto da obra, mas

¹⁰ A bibliografia sobre o problema do mal em geral e com relação a Deus é vasta. Para uma visão geral da questão pode-se consultar: SERTILLANGES, A.D. *Le problème du mal. L'histoire*, Paris 1948; onde o autor percorre a «história do problema» dos Assírios até o existencialismo. Pode-se consultar ainda: BIANCHI, U. *Il bene e il male nelle religioni*, Fossano, 1970; BILLICSICH, F. *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 2 vols., Viena 1936-1959; BORNE, E. *Le problème du mal*, Paris 1958; CABADA CASTRO, M. *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC 597, Madrid 1999; HAAG, H. *Vor dem Bösen ratlos?* Munich-Zurich 1978; JOSSUA, J.P. *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris 1979; LAVELLE L., *Le mal et la souffrance*, Paris 1951; F. PÉREZ RUIZ, *Metafísica del mal*, Madrid 1982; RABUT, O. *Le mal, question sur Dieu*, Tournai, 1971; VERNAUX R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris 1956. Estas são apenas algumas obras que tratam do problema; como já foi dito, a bibliografia é grande e diversificada.

¹¹ FIORENTINO, F. «Introduzione», in *Il Male* de Tommaso D'Aquino, Milano 1999, 7.

¹² TRAPÈ, A. «Introduzione generale», *NBA XX*, Roma 1997, X.

também o precioso e fundamental auxílio dos melhores autores e obras que estudaram o *De libero arbitrio*.

Procuraremos, sobretudo nas notas de rodapé, oferecer o maior número possível de esclarecimentos e indicações bibliográficas.

Como se trata de um diálogo, e não de uma obra desenvolvida sistematicamente nos moldes atuais, por muitas vezes será difícil seguir o “fio condutor” ou a linha de raciocínio da discussão. Por isso, antes de iniciar a análise de cada livro apresentaremos um breve itinerário esquemático do conteúdo a ser discutido.

Diante disso tudo invocamos a luz de Santo Agostinho e rogamos que a projete em nossa mente para iluminar nossos caminhos e este trabalho na busca permanente do bem.

CAPÍTULO I - LIVRE ARBÍTRIO, VONTADE E PECADO

Introdução

O próprio Agostinho reconhece que os argumentos abordados no *De libero arbitrio* eram numerosos e difíceis, necessitando ao mesmo tempo de aprofundamentos. Esta mesma dificuldade também é reconhecida por alguns especialistas em S. Agostinho. Além disso, o *De libero arbitrio* foi um diálogo escrito conforme a discussão se desenvolvia, não se tratando, portanto, de um tratado sistemático¹³. Todas essas observações e características podem, de certo modo, contribuir para dificultar a leitura e a correta compreensão desta obra. O fato, por exemplo, de ter sido escrito em um período de sete anos pode levar a pensar em mudanças de pontos de vista ou mesmo de preocupações. O estilo do diálogo: vivo e existencial, se por um lado ajuda a conhecer mais profundamente o modo como raciocinava Agostinho e Evódio, por outro lado dificulta a compreensão da argumentação. Argumentação esta que envolve um alto grau de dificuldade devido aos temas afrontados, como por exemplo: a demonstração da existência de Deus, o livre arbítrio, a origem da alma, a relação entre a liberdade humana e a Presciência divina e, principalmente, a reflexão sobre a origem do mal. Ainda com relação aos argumentos tratados nesta obra, estes retornam sempre ao longo dela. É o que H.-I. Marrou considera como *circuitus*¹⁴; um método muito apreciado por S. Agostinho, mas que pode confundir o leitor, prejudicando assim a compreensão das reflexões desenvolvidas, além de serem difíceis de sistematizar e evidenciar em toda a sua riqueza e sutileza¹⁵. Concluindo, o *De libero arbitrio* não é uma obra redigida sistematicamente e, portanto, a exigir do leitor certo esforço e grande atenção. Um leitor distraído pode vir a perder toda a profundidade e riqueza de suas argumentações. Trata-se de um diálogo que procura afrontar muitos argumentos de difícil solução, aos

¹³ Segundo Guzzo, A. os diálogos agostinianos inauguram uma nova fórmula de diálogos, formulados à partir da vida real e concreta dos envolvidos. Não são como os diálogos de Cícero, conduzidos retoricamente, nem como os diálogos platônicos, mas são diálogos apresentados como se deram realmente, com todas as dúvidas, oscilações e incertezas e que proporcionam aos *Diálogos* agostinianos um sabor novo e moderno (GUZZO, A. *Agostino dal «Contra Academicos» al «De Vera religione»*, Firenze 1925, 5; citado por M. F. SCIACCA, M. F. *Sant'Agostino*, 79 nota 8).

¹⁴ MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 299ss.

¹⁵ CAPITANI, F. DE *Il «De libero arbitrio» di S. Agostinho*, 92.

quais S. Agostinho retornará frequentemente no decorrer de sua vida, onde, mais maduro, procurará aprofundar e resolver algumas questões que ele deixou em aberto¹⁶.

Reconhecendo as dificuldades aqui apresentadas, assim como os dois capítulos seguintes este procura oferecer uma apresentação sintética da estrutura de cada Livro, uma análise direta da discussão, apresentando e esclarecendo o seu conteúdo com o objetivo de oferecer um auxílio para uma melhor leitura e compreensão da obra. Seguindo nele a mesma sequência de Agostinho, analisa o Livro I.

Antes, porém, de entrar diretamente na discussão desenvolvida pelos dois interlocutores procura-se reconstruir, parcialmente e em poucas palavras, um quadro do caminho percorrido por Agostinho com relação ao problema do mal. Isto será útil não somente para conhecer brevemente o caminho percorrido pela reflexão de Agostinho, mas, sobretudo, para demonstrar com que perspectivas e interesses ele afrontou o problema do mal no *De libero arbitrio*, especialmente após reconhecer que as respostas obtidas anteriormente não eram suficientes. Enfim, procura saber o que mudou no pensamento de Agostinho e quais as suas motivações principais com relação ao modo de afrontar o problema do mal quando começou a compor o *De libero arbitrio*.

1. Estrutura do Livro I

Este primeiro Livro poderia receber como título principal a seguinte expressão: «O homem e o livre arbítrio». Isto porque, de certo modo, trata da relação entre o homem e o seu livre arbítrio, motivada, é claro, pelo objetivo principal da obra, que é a Justificação de Deus diante do mistério do mal contra a doutrina maniqueísta, estabelecendo, ao final, que somente o homem é responsável pelo mal que ele mesmo pratica, utilizando de modo incorreto o seu livre arbítrio. O mal moral, portanto, tem a sua origem no livre arbítrio da vontade humana¹⁷. Ademais, este Livro pode ser dividido em uma introdução (1, 1-2, 5), e mais duas partes: (3, 6-6, 15 e 7, 16-16, 35).

¹⁶ I, *Retr.* 9, 2; *De lib. arb.* I, 2, 4.16, 35; III, 16, 46.22,65.

¹⁷ *De lib. arb.* I, 16, 35.

Nesta se apresentam os dois problemas principais para investigação: se Deus é o autor do mal¹⁸; e por qual motivo o homem pratica o mal¹⁹. Claro que a estes problemas unir-se-ão tantos outros. Também nela é apresentado o método através do qual será conduzida a discussão, isto é, aquele que procura entender aquilo que se crê, impulsionado pelo texto de Is 7, 9. Quanto à motivação, é aquela que busca a Justificação de Deus diante do mistério do mal, pois se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus esse mesmos pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos? Trata-se de uma questão que atormentou tanto Agostinho como Evódio: «Acabas de formular, com toda clareza e precisão, a dúvida que cruelmente me atormentou o pensamento, e que justamente me levou a me empenhar nesta reflexão contigo»²⁰. A esta motivação se une aquela fundamental de combate à doutrina maniquêa, sobretudo no que tange à antropologia dos seus seguidores. Como também o combate a qualquer forma de fatalismo ou determinismo que procurasse negar a livre vontade.

“A má ação, a paixão e a lei”²¹ não ficaria mal como título desta primeira parte, visto que trata destes três temas e de suas relações, procurando, sobretudo, esclarecer a natureza do pecado. Isto porque, antes de saber *qual é a causa do mal* como procedimento humano, é preciso examinar o *que seja proceder mal*, principiando por analisar o problema das más ações, mormente aquelas consideradas capitais: adultério, homicídio e sacrilégio (3, 6). Refletindo sobre o adultério, chega-se à conclusão de que o mal está no fato de a paixão dominar a razão (3, 8-9). Já discutindo sobre o homicídio (4, 9), chega-se ao tema da lei civil, refletindo sobre a sua função, os seus limites e a sua competência punitiva, considerando a existência de paixões que não são condenadas pela lei civil, mas as são pela Lei eterna (5, 11-13). Daqui surge a distinção entre as leis temporais e a Lei eterna, definindo-se esta como aquela que assegura a ordem perfeita de todas as coisas (6, 14-15).

«O livre arbítrio é a causa do mal»²² também não soaria mal como título, já que se trata de uma das principais conclusões a que chegaram Agostinho e Evódio.

¹⁸ *De lib. arb.* I, 1, 1-3.

¹⁹ *De lib. arb.* I, 2, 4.

²⁰ *De lib. arb.* I, 2, 5.

²¹ Assim fizeram: GENTILI, D. *NBA* III/2, 158; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 243; MADEC, G. *BA* 6³, 199.

²² MADEC, G. *BA* 6³, 221; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 257.

Das considerações da parte anterior se sabe que existe uma ordem perfeita assegurada pela Lei eterna, que envolve todas as coisas criadas e, portanto, também o homem. S. Agostinho inicia sua argumentação demonstrando que o homem é superior aos animais, pois possui uma razão: uma Sabedoria que domina todas as paixões. Ou ao menos deveria dominar. Esta razão deve dominar a própria alma, pois é isto que torna um homem sábio. E não existe nada, a não ser a própria vontade, que possa submeter a razão às paixões (7, 16-10, 20). Deste modo, conclui-se que o pecado só pode vir do livre arbítrio de cada um, pois nada de superior ou inferior pode forçar a alma a pecar (11, 21). Como consequência, o domínio exercido pela paixão aparece como um castigo justificado que a alma infringe a si mesma (11, 22).

Neste ponto, os dois interlocutores encontram-se diante de um dos grandes problemas desta discussão, admitindo Evódio que esse castigo seja justo para quem é sábio, mas e quanto aos descendentes de Adão, que nunca possuíram esta sabedoria, porque sofrem tal castigo? (11, 23-12, 24). Em resposta a esta questão, S. Agostinho utiliza a hipótese da possibilidade da preexistência da alma, um outro difícil problema que deixou para ser resolvido mais tarde. No momento, o problema levantado por Evódio pode ser resolvido com a análise da boa vontade, que está totalmente em poder do homem e pela qual ele deseja viver com retidão e chegar à suprema Sabedoria. Esta bondade, segundo Agostinho, é um bem, que basta querer para possuí-lo (12, 25-26). Porém, a boa vontade envolve a vivência das quatro virtudes cardeais: prudência, força, temperança e justiça (13, 27). A alegria gerada pela aquisição de tal bem é a felicidade, que esta assegurada sob a condição que o homem pratique livremente o bem (13, 28-29). Todos os homens desejam esta felicidade, mas poucos a conseguem. Os infelizes são aqueles que não querem viver retamente, condição essencial para obter a felicidade (14, 30). Quanto ao valor e à jurisdição da lei temporal e da Lei eterna, pode-se dizer que esta ordena que se afaste o próprio amor da realidade temporal e dirija-o purificado em direção às realidades eternas (15, 32). Já a lei temporal tem uma função social importante, porém limitada porque é mutável (15, 32).

No capítulo final, depreende-se que agir mal é justamente deixar as realidades eternas para voltar às realidades temporais (16, 34). E, ainda, que o homem age mal pelo livre arbítrio da vontade (16, 35). O pecado, portanto, tem sua origem no livre arbítrio da vontade. Prepara-se, deste modo, ao final do Livro I, a questão que será afrontada no Livro II: Deus,

que é bom e justo, fez bem em dar ao homem o livre arbítrio, já que por meio dele o homem pode também pecar? Deste modo, Deus não poderia ser acusado de ser o autor indireto das más ações praticadas pelo homem? (16, 35). Enfim, qual a relação entre Deus, que é justo e bom, e o livre arbítrio doado ao homem?

2. O Problema do Mal

Considerado o problema dos problemas²³, que atormentou e angustiou S. Agostinho por tanto tempo e pelo qual se interessou por praticamente toda a sua vida, primeiro contra os Maniqueus depois contra os Pelagianos²⁴.

Diante de um problema de tal magnitude, que dominou de tal modo o pensamento de Agostinho, não se pode deixar de relacionar, direta ou indiretamente, grande parte da sua produção intelectual naquilo que lhe diz respeito²⁵. Por isso, tentar apresentar brevemente, ou mesmo buscar sintetizar a sua resposta a este problema não é uma tarefa fácil, pois Agostinho, além de ser conhecido com o doutor da Graça, poderia também ser definido como o filósofo e o teólogo do mal²⁶. O próprio Agostinho, nas suas *Confessiones*, relata por meio da narração do roubo das peras o seu encontro com o mistério do mal moral²⁷ e com o mal físico, através do relato da doença e morte de um amigo²⁸. E mesmo com relação à sua adesão aos Maniqueus, Agostinho recorda que um dos motivos que o impulsionaram à essa seita foi a busca de uma solução para o problema do mal, uma vez que eles acreditavam ter chegado à reposta²⁹. O maniqueísmo compreendia uma série complicada de erros e devaneios de ordem religiosa, física e moral. Mas é preciso reconhecer que um dos pontos sobre o qual mais se debatiam, era o princípio ou a teoria da existência do mal. Agostinho, como ele mesmo relata nas *Confessiones*, acreditou em

²³ TRAPÈ, A. *NBA I*, Roma 2000⁷, LXXXII.

²⁴ TRAPÈ, A. *NBA I*, LXXXIII.

²⁵ JOLIVET, J. *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936, 10.

²⁶ SCIUTO, I. «Se Dio, perché il male?», 63.

²⁷ *Conf.* II, 4, 9-10.

²⁸ *Conf.* IV, 4, 7-9.

²⁹ *Conf.* III, 7, 12.

muitos absurdos dos Maniqueus, porém nenhum penetrou tão fundo em seu coração como a questão do mal³⁰. Ele, após um período de nove anos ouvindo a doutrina dos Maniqueus, reconhece que estava no caminho errado e longe da verdade. Além disto, o problema da origem do mal continuava sem uma resposta convincente. S. Agostinho não conseguia imaginar uma realidade como imaterial, ou mesmo lhe parecia impossível que alguma coisa pudesse existir sem ocupar um lugar no espaço. Ele imaginava o universo como uma imensa massa, uma substância, que era a doutrina estoíca mais difundida nas filosofias da idade helenística e romana de uma alma do mundo, mas tudo isso não resolvia em nada o problema. O dualismo Maniqueu, com a luta entre o reino das trevas e aquele da luz, deixava ainda inexplicável o porquê e a origem do mal³¹. Além disto, a ação humana dentro da doutrina maniquéia vinha quase que totalmente isenta de qualquer responsabilidade, pois na mitologia deles, na busca da explicação do mal, a incidência da *voluntas* humana foi colocada à margem quando deveria figurar em primeiro plano. De fato, a questão do bem e do mal envolve certamente a *moralis disciplina*, como afirma o próprio Agostinho em *De moribus Manichaeorum*³². A antropologia maniquéia acreditava na existência de dois princípios metafísicos: um bom e um mal em perpétuo conflito entre si. E nesta visão antropológica não havia lugar de fato para a responsabilidade humana e nem mesmo para a liberdade³³. Uma vez convertido e batizado, consciente de que devia combater a doutrina dos Maniqueus, Agostinho será um infatigável crítico da doutrina dos dois princípios e das duas substâncias. Uma concepção antropológica, que expõe o homem a uma natureza malvada e material, oposta a uma boa e espiritual, que Agostinho, naquele período, exprime com a fórmula complexa das «duas almas» constituidoras da negação do livre arbítrio e da responsabilidade humana, sendo a natureza má quem peca e não o eu luminoso.

No entanto, segundo Gasparro, G.S. diante das diversas afirmações em tal sentido, inspiradas no interior da polêmica que radicaliza esta questão, deve-se reconhecer que a

³⁰ SEIJAS, E. «Introducción», *Obras de San Agustin*, (BAC) 21, 239.

³¹ *Conf.* VII, 5, 7; PINCHERLE, A. *Vita di sant'Agostino*, 55.

³² *De mor.* I, 1.

³³ TRAPÈ, A. «Grazia e Liberta», *NBA XX*, Roma 1987, XXIX. Agostinho expõe brevemente a doutrina dos Maniqueus sobre as almas em *De duabus animabus*, onde também esclarece que o homem possui apenas uma alma. Para uma breve síntese desta questão, se pode consultar: *Retr.* 1, 15, 1-8. Pode-se encontrar também alguns esclarecimentos sobre o dualismo maniqueu da alma e corpo em: «Il Manicheismo», *Antologia dei testi*, MAGRIS, A. ed., Brescia 2000, 213-215.

doutrina maniquêia não negava a responsabilidade do homem, pois, na verdade, o homem devia fazer uma escolha, uma escolha radical³⁴. A religião maniquêia, ainda segundo Gasparro, G.S. dava um fundamental espaço ao empenho do homem na luta dramática entre os reinos opostos e seus representantes³⁵. Estas considerações de Gasparro, G.S. são, sem dúvida, importantes, mas é difícil pensar que S. Agostinho, que por tanto tempo frequentou a seita maniqueísta, tenha interpretado de modo incorreto os seus conceitos. Isto soa tão estranho que a própria Gasparro, G.S. afirma, sem minimizar este aspecto da religião maniquêia, que se pode reconhecer que a afirmação agostiniana mantém o seu valor. Além disso, é importante recordar que o pensamento de Agostinho constitui-se em uma importante fonte reveladora sobre o modo como atuavam os Maniqueus, pois ele os conhecia muito bem. Quando se tem consciência de tudo isto compreende-se melhor, porque na maior parte do *De libero arbitrio* Agostinho trata da responsabilidade humana em si mesma.

A emancipação de Agostinho, como ele mesmo reconhece nas suas *Confessiones*³⁶, acontece com a ajuda da leitura dos *libri Platonicorum*³⁷, o qual conheceu quando vivia em Milão. Por meio dessa obra descobre a noção de espírito e assim se liberta do materialismo, posto que nela encontrou uma metafísica do espírito altamente desenvolvida, que lhe possibilitou, em primeiro lugar, conceber *a noção de uma luz incorporeal, invisível e puramente espiritual*³⁸. Em segundo lugar, Agostinho deve aos platônicos a doutrina da diferença radical entre o Absoluto, o único verdadeiramente digno de se assenhorar do nome “Ser”, e o ser meramente participado³⁹. Assim, compreende que se Deus é o único Ser Absoluto, todos os outros seres são apenas relativos. Compreende também que Deus é

³⁴ GASPARRO, G.S. *Agostino. Tra etica e religione*, 93-94. Para uma interpretação do tema da presença no homem de uma alma boa e outra má, que parece contradizer o quadro geral da antropologia maniquêia como resultado do complexo da documentação.

³⁵ GASPARRO, G.S. *Agostino. Tra etica e religione*, 94-95.

³⁶ Sobre a «emancipação» de Agostinho, verificar o capítulo VII das *Confessiones*.

³⁷ SCIUTO, I. «Se Dio, perché il male?», 66. Ver também: MADEC, G. «La délivrance de l'esprit (*Confessions* VII)», in *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Libri VI-IX, *Lectio Augustini*, Settimana Agostiniana Pavese, Palermo 1985, 45-69; MATTEWS, W. «El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal», (trad. J. O. RETA), *Augustinus* 27 (1982) 339-355;

³⁸ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis 1991, 146. Ver: *Conf.* VII, 10, 16.

³⁹ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 146. Ver: *Conf.* VII, 10, 16.

imutável e todas as outras coisas são mutáveis. Por isso, somente Deus existe verdadeiramente e, tendo-O como parâmetro, as coisas têm apenas uma existência de participação e relativa⁴⁰. Em terceiro lugar, fica mais claro para Agostinho que todas as coisas que existem são boas, pois as coisas não poderiam sofrer corrupção se não fossem boas. De fato, a corrupção pressupõe certo grau de bondade⁴¹.

Destas reflexões pode-se conceber uma argumentação muito interessante e paradoxal, que poderia ser formulada da seguinte forma: o mal não pode ser concebido fora de um bem, e a presença do mal é a maior prova de que tudo é bom. Melhor explicando, para que exista o mal deve existir uma privação. Deve ocorrer a existência de algo privado de qualquer coisa e, enquanto tal, esta coisa é boa, pois se não fosse boa não poderia sofrer uma privação, porque é somente enquanto privada de qualquer coisa que é má. Todas as vezes que se fala do mal se deve, portanto, supor implicitamente a presença de um bem. Assim, não pode existir o mal fora do bem, princípio que Agostinho apregoa claramente no *De civitate Dei* quando afirma que o mal é consentido no mundo para demonstrar que seu uso se faz para o bem e para a justiça pelo poder do Criador⁴². Diz também que o mal é superado pelo bem até o ponto em que é possível a existência do bem sem o mal, porém não é possível a existência do mal sem o bem. Também S. Tomás de Aquino, de certo modo e respeitando contexto e motivações, se expressa de modo muito próximo ao pensamento de Agostinho quando desenvolve na *Sumae contra Gentiles* uma reflexão sobre a Providência divina e o problema do mal⁴³. Podem-se ressaltar das reflexões de S. Tomás algumas ideias muito semelhantes com o pensamento de S. Agostinho. Primeiramente, S. Tomás defende que a divina Providência, ao governar as coisas, delas não exclui a corrupção, o defeito e o mal. Segundo ele, existem muitos bens que não teriam seu lugar se os males não existissem, como, por exemplo: a paciência dos justos não existiria sem a

⁴⁰ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 146. Ver: *Conf.* VII, 11, 17.

⁴¹ Sobre esta questão, pode-se consultar a interessante e profunda reflexão que Agostinho desenvolve em *De mor.* II, 3, 5; 4, 6; 5, 7; 6, 8; 7, 9-10. Como também: BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 146-147. Ver: *Conf.* VII, 12, 18.

⁴² Sobre como Deus utiliza mesmo do mal para fazer o bem e de como mesmo do pecado demonstra a sua misericórdia, se pode ainda consultar: *Ep.* 140, 2, 4; *De nat. b.* 37; *Ench.* 11, 3; *De corrept. et gr.* X, 27; HUFTIER, M. *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, Tournai 1964, 154-161.

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sumae contra Gentiles*.

maldade dos seus perseguidores; a justiça sem os delitos. E conclui dizendo que se a Providência excluísse totalmente o mal do universo seria preciso diminuir a quantidade dos bens, que sequer podemos imaginar, porque mais poderoso é o bem na bondade que o mal na maldade.

Ainda segundo S. Tomás, conhece-se melhor o bem quando comparado com o mal, e alguém deseja com mais ardor os bens quando alguém sofre algum mal. S. Tomás faz ainda uma interessante reflexão quando recorda uma obra de Boécio em que este cita certo filósofo, que questiona: “*Se Deus existe, de onde vem o mal?*”⁴⁴. S. Tomás diz que poderia dizer o contrário: “*Se o Mal existe, Deus existe*”, pois o mal não existiria se desaparecesse a ordem do bem, cuja privação é o mal, e tal ordem não existiria se Deus não existisse.

Voltando a S. Agostinho, este de fato conclui que o mal não é senão a privação de um bem, e que o mal como tal não existe. Tudo o que existe é bom. Logo, o que não é bom, isto é, o mal, não é⁴⁵. Para Agostinho, torna-se mais claro e constitui um princípio fundamental de sua doutrina o fato de conceber Deus como *Vere Esse e Summum Bonum*. “Ser” e “Bem” em Deus coincidem, constituem a sua unidade. E enquanto não existe uma natureza contrária a este Uno, todo *ente*, enquanto tal, é bom porque deriva deste Uno. Assim, o mal não é que ausência de “Ser” e de “Bem”⁴⁶, e não existe, portanto, nenhuma natureza contrária a Deus⁴⁷. Deste modo, e por todas essas razões, o mal não pode ter sua origem em Deus:

Assim Agostinho encontrou, enfim, a solução do problema que tanto o angustiara. O mal, como o pecado, não é uma substância, mas sim uma lacuna, um defeito, uma ausência de algo que deveria estar presente. O mal e o pecado constituem, pois, fundamentalmente, uma desordem. A ordem, ao invés, reina ali, onde cada coisa se acha em seu devido lugar, exercendo as funções que compete exercer⁴⁸.

⁴⁴ *De consolatione philosophiae* I, 4, 90-95, in BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, Introdução, tradução e notas de L. Orbertello, Milano 1996, 49.

⁴⁵ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 146. Ver: *Conf.* VII, 12, 18.

⁴⁶ SCIUTO, I. «Se Dio, perché il male?», 65. Ver todo argumentação sobre isto no capítulo VII das *Confessiones*; como também *De mor.* II, 2, 2; 3, 5; 4, 6; 5, 7; 6, 8; 7, 9-10.

⁴⁷ *De mor.* II, 1, 1.

⁴⁸ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 146. Ver: *Conf.* VII, 12, 18.

Finalmente, neste ponto, a metafísica maniqueia lhe aparece como um absurdo⁴⁹.

Como consequência disto, Agostinho começa a compreender que o mal não possui uma causa eficiente, mas deficiente, que depende da imperfeição das criaturas, criadas à partir do nada (mal físico) ou do abuso da livre vontade (mal moral)⁵⁰. Tudo isto, porém, é mais fácil de ser compreendido com relação ao mal físico e à ordem do universo. O mal físico não pode impedir a ordem do universo, pois nada pode impedir ou ser contrário à ordem estabelecida por Deus. Esta é a tese defendida no *De ordine*⁵¹. Mas a reflexão torna-se mais complicada quando se analisa o mal moral ou pecado. De fato, o mal moral, a existência do pecado e a razão última da existência deste, não pareciam a Agostinho algo fácil de compreender e explicar⁵². Na verdade, ele deseja explicar esta difícil questão a partir das novas concepções que havia adquirido através da leitura dos neoplatônicos e do seu encontro com S. Ambrósio e o círculo milanês, que procuravam conjugar cristianismo e neoplatonismo. S. Agostinho: *Via claro que o pecado consistia substancialmente em algo negativo, porém não chegava a compreender bem esta negatividade e nem menos a razão de sua existência, sem envolver de algum modo a Providência e à ação de Deus. Ambas as coisas preocupavam a sua inteligência e desejava esclarecê-las plenamente, para a sua satisfação interior e para poder responder e instruir seus amigos no maniqueísmo, que, bem acomodados com as soluções deterministas e irresponsáveis destes em ordem moral, resistiam em abandoná-las*⁵³.

Quando estava em Cassiciaco com o seu grupo de amigos, Agostinho procurou novamente investigar a difícil questão relativa à presença de todos os bens e males na ordem estabelecida pela Providência divina, desenvolvendo no *De ordine* esta questão⁵⁴.

⁴⁹ *Conf.* VII, 12, 18. Consultar também: TRAPÈ, A. «Introduzione», *NBA I*, LXXXIII. Trapè reconhece ainda a dependência do pensamento de Agostinho com relação àquele de Plotino (*Enn.* I, 8) seja pela questão de método que pela questão de fundo. Porém é preciso reconhecer que Agostinho, através da doutrina cristã da Criação, supera neste ponto o dualismo platônico (TRAPÈ, A. «Introduzione», *NBA I*, LXXXIII, nota 151).

⁵⁰ Sobre estas considerações, consultar: TRAPÈ, A. «Introduzione», *NBA I*, LXXXIII.

⁵¹ Consultar por exemplo: *De ordine* I, 6, 15-16. Ver também: *Conf.* VII, 13, 19 onde Agostinho fala da harmonia do universo, que nada, nem o mal pode perturbar ou corromper: (*Conf.* VII, 13, 19).

⁵² SEIJAS, E. «Introducción», *Obras de San Agustin*, (BAC) 21, 240.

⁵³ SEIJAS, E. «Introducción», *Obras de San Agustin*, (BAC) 21, 240).

⁵⁴ *Retr.* I, 3, 1.

Porém, como ele mesmo testemunha em suas *Retractationes*, nem ele se sentia suficientemente pronto para esclarecer um argumento de tão difícil compreensão e nem mesmo seus discípulos estavam preparados para uma tão árdua empresa. Não desejamos expor profundamente o conteúdo do *De ordine*, pois isto ultrapassaria os limites deste ponto, porém é importante dizer que nesta obra o conceito de Ordem é fundamental e fará eco nas investigações e interpretações posteriores de Agostinho. É também significativo salientar que o tema do *ordo* não constitui somente o conteúdo de um diálogo, mas é um dos conceitos fundamentais do inteiro *corpus* das primeiras obras de S. Agostinho. O pensamento do jovem Agostinho pode ser definido como uma filosofia da ordem⁵⁵, um conceito que assume, portanto, o valor de uma reflexão sobre a totalidade. O *ordo* seria a essência profunda das coisas, cósmicas e humanas, que representa a finalidade última do conhecimento que atinge o ser mesmo de Deus. O *ordo* é próprio do ser e do conhecer, mas a este *ordo* se opõe a experiência da desordem do mal. O mal parece desmentir paradoxalmente a ordem universal, não tanto nas coisas da natureza, mas nas coisas humanas, pois somente nas coisas humanas existe a *perversitas*, que parece desmentir a ordem. Mas a solução do problema do mal, sobretudo aquele moral entendido como uma *perversitas*, que viria a ser redimido ao interno da ordem, não respondia satisfatoriamente a todas as dúvidas que se apresentavam e também Agostinho não estava completamente satisfeito com a simples equação do mal como «nada». Além disto, era preciso evitar considerar o mal como necessário, mesmo compreendendo que Deus, em virtude da Sua justiça, «recoloca» todo o mal na ordem estabelecida⁵⁶. De fato, no *De ordine*, Agostinho não consegue resolver uma dificuldade fundamental, pois como conciliar a Onipotência divina com o mal. Em outras palavras, como «justificar Deus» diante da acusação de ser Ele o autor do mal⁵⁷. Certamente, como esta questão não abandonava a mente de Agostinho, encontrando-se em Roma, esperando a abertura do porto para retornar à sua terra natal, em 388, decidiu novamente afrontá-la com o seu conterrâneo Evódio. Este, como já foi visto, possuía uma boa cultura e um espírito perspicaz, além de sentir um

⁵⁵ Sobre o conceito de «ordem» em Agostinho e sua relação com a solução do mistério do mal, sobretudo no *De libero arbitrio*, ver: B.T. MCDONOUGH, «The Notion of Order in St. Augustine's "On Free Choice of the Will"», *IThQ* 46 (1979) 51-55.

⁵⁶ SCIUTO, I. «L'ordine del male», 114. Consultar também: *De ord.* II, 7, 23.

⁵⁷ SCIUTO, I. «L'ordine del male», 114. Consultar também: *De ord.* II, 17, 46.

grande interesse e um grande tormento por essas questões: “Acabas de formular, com toda clareza e precisão, a dúvida que cruelmente me atormentou o pensamento e que justamente me levou a me empenhar nesta reflexão contigo”⁵⁸. Importante dizer que Evódio havia há pouco tempo desenvolvido com Agostinho uma discussão sobre a natureza da alma, intitulada: *De quantitate animae*⁵⁹. Pode-se aqui dizer que esta é a origem dos três livros do *De libero arbitrio*, obra extensa, profunda e decisiva, de uma importância excepcional pelos vários e graves problemas que aborda, fundamentalmente sobre a natureza, origem e causa do pecado e responsabilidade humana⁶⁰. Obra na qual S. Agostinho, para buscar resolver o problema do mal, aborda esta questão sob uma perspectiva diferente daquela do *De ordine*. Do *De ordine* ao *De libero arbitrio*, Agostinho realiza uma passagem da interpretação estética do mal a uma interpretação ética, transformando o problema, já de origem estoíca, da função do mal naquele da sua origem. O fio condutor de seu pensamento com relação ao mistério do mal é uma Teodicéia, baseada na plena valorização da definição do mal como *privatio boni* e a responsabilidade decisiva da *voluntas*, com a qual Agostinho combate, sobretudo, os Maniqueus, procurando desmistificar o tema do mal⁶¹. Como deixou claro Agostinho anteriormente, Deus é bom e fez todas as coisas boas⁶². Neste momento, a reflexão lhe impõe considerar a questão sob outro aspecto: antes de se perguntar sobre a origem do mal ou buscar o responsável por este, deve-se questionar sob a sua natureza. Com isto, S. Agostinho muda a questão do *unde malum* para aquela do *quid malum* e, deste modo, procura resolver a questão da essência do mal, concebendo-a em função do bem. Tudo o que existe é bom porque deriva de um Deus bom. Os Maniqueus procuravam uma resposta à questão do mal de uma maneira errada, pois perguntavam somente pela sua procedência sem antes procurar saber qual era a sua natureza. Com isto, o maniqueísmo, ao admitir a existência efetiva e substancial do mal, cai em um dualismo inexplicável. S. Agostinho, ao contrário, inspirado pelo neoplatonismo, primeiro procurar esclarecer qual é a natureza do mal. E uma vez estabelecido que o mal é uma *privatio boni*,

⁵⁸ *De lib. arb.* I, 2, 5.

⁵⁹ Escrito durante o inverno de 387/388 em Roma. Consultar também o testemunho da *Ep.* 162 com relação a esta obra e a colaboração de Evódio.

⁶⁰ SEIJAS, E. «Introducción», *Obras de San Agustin*, [BAC] 21, 240-241).

⁶¹ SCIUTO, I. «Se Dio, perché il male?», 63.

⁶² Ver também sobre esta afirmação: *De civ. Dei* 33, 1.

não é preciso discutir a sua origem, já que ele «não é». A cosmologia de Agostinho é otimista. Para ele a natureza é boa⁶³ e reduz os males do mundo em meras privações ou limites do bem, entregues sempre à bondade e à justiça da Providência divina. As coisas voltam a se complicar quando se trata do mal de ordem moral ou ética, pois entram em campo o problema e a relação entre a livre vontade humana e o pecado.

No *De libero arbitrio*, investigando acima de tudo a causa do mal moral, combatendo a antropologia maniquêa e toda espécie de determinismo ou fatalismo que negava a livre vontade e a responsabilidade humana, Agostinho irá concluir que o mal deriva do livre arbítrio da vontade. Defenderá o significado moral do mal, mas irá também reconhecer a insuficiência desta resposta, que somente é convincente à luz de uma adequada interpretação teológica. Somente a partir desta podem ser expostas as perguntas sobre o *como*, a *origem* e, principalmente, o *porque* do mal: “A visão ética do mal é insuficiente enquanto não explica a totalidade do mal, não explica o fato que o mal em si precede o ato voluntário, tem uma radicalidade que atinge a origem mesma das coisas e que por isso vai além da simples vontade”⁶⁴. Na verdade, a resposta de Agostinho ao problema do mal não se apoia somente sobre categorias filosóficas influenciadas pelo neoplatonismo, mas também sobre o relato bíblico do pecado original.

S. Agostinho, para tentar responder ao *unde malum*, *quid malum* e *cur malum*, percorre um caminho: primeiro considerando a estética e a harmonia do universo e depois a ética com relação ao problema da vontade, liberdade e responsabilidade do homem. Aqui, sua reflexão passa a ser mais teológica que filosófica, pois encontra a explicação no que se pode sintetizar através do conceito de pecado original e pena. Tudo isto, por sua vez, irá levá-lo a construir sua doutrina da Graça, pela qual é conhecido como doutor da Graça. Durante todo este caminho, Agostinho sempre buscou justificar Deus diante do mistério do mal e sempre encontrou motivos para Louvá-lo. Todas essas considerações e esclarecimentos serão um instrumento de ajuda para a melhor compreensão da apresentação e análise do *De libero arbitrio*, que se inicia, a partir de agora, com o Livro I.

⁶³ Ver sobre esta afirmação de Agostinho: *De nat. b.* IV; *Ench.* 12-13; *Conf.* VII, 12, 18.

⁶⁴ SCIUTO, I. «Se Dio, perché il male?», 74.

3. Introdução do Livro I (De lib. arb. I, 1, 2-2, 5)

Poder-se-iam considerar os dois primeiros capítulos do *De libero arbitrio* como uma introdução. Uma introdução que se abre com uma pergunta direta formulada por Evódio: “Me digas, te peço, se Deus não é o autor do mal?”⁶⁵. Trata-se ao mesmo tempo de uma pergunta fundamental e inquietante: fundamental porque será o objetivo da obra tentar respondê-la; inquietante porque a resposta não é fácil, pois a esta questão muitas outras estão ligadas, formando uma intrincada teia de difícil solução.

Diante da pergunta de Evódio, Agostinho procura fazer as primeiras distinções necessárias e estabelecer as dificuldades. Assim, pergunta ao amigo sobre a que tipo de mal ele se refere, já que existem dois tipos de mal: “*um, quando se diz que um indivíduo agiu mal; outro, quando sofreu um mal*”⁶⁶. Pois Deus, sendo bom e justo, não pode ser o autor do primeiro tipo de mal, mas pode ser do segundo, na medida em que se considera o castigo como um mal:

Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo – Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo – e negá-lo seria blasfêmia – Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo – Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo⁶⁷.

Como se pode observar, Agostinho, desde o início do diálogo, apresenta uma distinção do mal em: *peccatum*, atribuído à própria vontade da criatura, e *poena peccati*, atribuído à justiça do Criador. Portanto, a ideia de mal para Agostinho vai girar em torno desta dupla distinção e isto será confirmado no *De libero arbitrio*, que desde o início da sua argumentação segue nesta direção. Agostinho, no seu debate contra Fortunato, também deixa claro esta distinção ao afirmar que existem dois gêneros de mal: o pecado e a pena do

⁶⁵ *De lib. arb.* I, 1, 1.

⁶⁶ *De lib. arb.* I, 1, 1.

⁶⁷ *De lib. arb.* I, 1, 1.

pecado. O primeiro não tem sua origem em Deus, mas sim na livre vontade humana; o segundo envolve a justiça divina. Deus, de fato é bom enquanto tudo criou e é, ao mesmo tempo, justo enquanto pune o pecado. Com isto, também fica claro para Agostinho que a luta entre a carne e o espírito (Gl 5, 17) não tem uma causa ontológica como queriam os maniqueus – presença de duas almas ou duas naturezas no homem – mas uma causa teológica (pecado original) e uma psicológica (tendência ao mal e vontade de bem). Agostinho repetirá isto muitas vezes durante a controvérsia pelagiana.

É também importante observar e analisar o que diz S. Agostinho sobre isto ao iniciar sua obra com uma pergunta direta: Deus é o autor do mal?⁶⁸. Mas deve-se observar atentamente que ele também já oferece inicialmente uma resposta baseando-se primeiramente naquilo que acredita pela fé. Em primeiro lugar, define Deus como sendo bom e por isso não pode ser autor do mal. Em segundo lugar, Agostinho define Deus como justo, pois julga o universo com justiça, distribuindo a cada um o que merece. Em terceiro lugar, já menciona a Providência Divina como aquela que governa a ordem do universo, tema que será desenvolvido somente no Livro III.

S. Agostinho, desde o início do seu diálogo, já define alguns conceitos fundamentais de sua fé e de sua doutrina ao estabelecer que Deus é bom e justo, e portanto, não pode ser o autor do mal e, ainda, a sua inabalável confiança na Providência divina que governa a ordem do universo. Conceitos que irá procurar desenvolver, aprofundar e defender ao longo deste diálogo e por toda a sua vida, utilizando a fé e razão, conforme irá declarar mais adiante ao apresentar o seu método racional, que busca entender aquilo em que crê⁶⁹.

A discussão prossegue com Evódio perguntando se existe outro autor do primeiro gênero de mal, visto que não é Deus⁷⁰. S. Agostinho responde que sim, pois o mal não poderia ser cometido sem ter um autor, e acrescenta que não existe somente um autor, pois cada pessoa é responsável pela sua própria má ação: *“Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me pergunes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é*

⁶⁸ *De lib. arb.* I, 1, 1.

⁶⁹ *De lib. arb.* I, 2, 4.

⁷⁰ *De lib. arb.* I, 1, 1.

o autor de sua má ação”⁷¹. Isto pode ser constatado diante do fato de que as más ações são punidas pela justiça de Deus, e estas não seriam punidas com justiça se não tivessem sido praticadas voluntariamente. Esta afirmação vai diretamente contra os Maniqueus, que afirmavam existir no homem duas almas: uma boa, outra má, em permanente conflito entre si, suprimindo candidamente, por meio desta visão antropológica, o espaço para a responsabilidade pessoal, isto é, para a liberdade e, conseqüentemente, para a livre vontade. Deste modo, o homem ficava isento de toda culpa pelo mal que praticava. S. Agostinho, no *De libero arbitrio*, irá justamente atacar esta concepção maniqueia, defendendo a liberdade do homem contra todas as formas de fatalismo ou determinismo, seja de origem maniqueia ou de origem pagã, através da astrologia ou de práticas mágicas⁷², sendo certo que a tese de fundo deste diálogo irá afirmar que o mal moral deriva do livre arbítrio⁷³.

Diante desta resposta, Evódio faz uma nova objeção: cada pessoa peca por sua própria e espontânea vontade ou porque aprendeu isto de alguém? A partir daí, ele inicia uma discussão que procura investigar o valor da instrução⁷⁴, que para S. Agostinho é um bem: *“Mas, mesmo pelo teu consenso é um bem. Logo, o mal não se aprende. É em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será para nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a praticá-lo”*⁷⁵. Evódio não é convencido pelas respostas do mestre e diz que, não obstante tudo isso, ele acredita na existência de duas espécies de instrução: *“uma que nos ensina a praticar o bem, e outra a praticar o mal”*⁷⁶. Ao responder novamente ao amigo, Agostinho expressa todo o seu otimismo com relação ao seu conceito de inteligência e ao valor da instrução. Para ele: *“se toda a inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem. Com efeito, todo aquele que aprende usa da inteligência e todo*

⁷¹ *De lib. arb.* I, 1, 1.

⁷² Rever as considerações de Gasparro sobre estas questões: GASPARRO, G.S. *Agostino. Tra etica e religione*, 93-95.

⁷³ TRAPÈ, A. «S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia II. Grazia e Libertà», 51. Trata-se do mal que o homem pratica (mal moral) não daquele que sofre (*Retr.* I, 9, 1); também este deriva do livre arbítrio, mas daquele do primeiro homem. Esta questão porém, Agostinho aprofundará contra os Pelagianos, sobretudo em *De natura et gratia*.

⁷⁴ *De lib. arb.* I, 1, 2.

⁷⁵ *De lib. arb.* I, 1, 2.

⁷⁶ *De lib. arb.* I, 1, 3.

*aquele que usa da inteligência procede bem. Assim, procurar o autor de nossa instrução, sem dúvida, é procurar o autor de nossas boas ações*⁷⁷. A esta altura é importante procurar esclarecer o sentido destas argumentações. À primeira vista, esta discussão pode parecer «fora de lugar» ou somente uma divagação que não interessaria diretamente ao argumento tratado. Para Capitani, F. De ao contrário, esta discussão, assim como os dois primeiros capítulos desta obra, poderiam desenvolver um papel preparatório para o problema a ser discutido a partir do capítulo III, isto é, da busca da origem do mal⁷⁸. Ainda segundo ele, o que estimulou tanto a perplexidade de Evódio diante da possibilidade de aprender a fazer o mal, como a resposta de Agostinho, foi a ótica maniqueia, sendo esta superada com ajuda de conceitos de origem platônica e neoplatônica. Para Agostinho, Deus é o Sumo Bem, o Sumo Ser, o criador de todas as coisas e, como tal, não pode ser o autor do mal. Como se viu no início deste diálogo, este é um conceito fundamental para Agostinho. A inteligência como dom de Deus ao homem só pode ser um bem: “*o maior que o homem possui na ordem natural. E tudo o que visar ao desenvolvimento da inteligência: o ensino, a instrução, a reflexão, só pode ser um bem*”⁷⁹. Estas afirmações têm uma finalidade específica e, longe de serem apenas divagações, servem primeiramente para valorizar e classificar a inteligência como um bem, contra a concepção dos maniqueus, que a consideravam como um mal⁸⁰. Em segundo lugar, preparam a discussão sobre a «causa do mal» a ser desenvolvida no capítulo segundo⁸¹. Finalmente, ao valorizar e reconhecer a bondade da inteligência como dom de Deus, Agostinho também prepara o terreno para o desenvolvimento do método que irá utilizar neste diálogo: “*seja-nos, pois, Deus propício e faça-nos chegar a entender aquilo em que acreditamos*”⁸². Por tudo isso, longe de ser uma divagação, esta discussão tem uma finalidade certa e pensada, concluindo que a instrução tem sempre como finalidade o bem ou fazer algum bem. Se alguém a utiliza mal, a

⁷⁷ *De lib. arb.* I, 1, 3.

⁷⁸ *De lib. arb.* I, 3, 6.

⁷⁹ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 243-244.

⁸⁰ GENTILI, D. *NBA* III/2, 159 nota 2 e 3.

⁸¹ *De lib. arb.* I, 2, 4.

⁸² *De lib. arb.* I, 2, 4. O grifo é do autor. Agostinho privilegiou o caminho da inteligência da fé antes de se «entregar» à *auctoritas*, daquela que considerava como tal: a fé católica (CAPITANI F. DE, «*Quid et unde malum*». Il problema del male nel giovane Agostino, prima del ritiro a Cassiciaco», 60-61.

responsabilidade é de quem assim o faz. Além disto, a responsabilidade é de quem aprende ou aceita o «mal ensinado» utilizando a própria inteligência, pois fazer o mal não é outra coisa senão renunciar à verdadeira instrução, que só poder servir para o bem: “*portanto, agir mal é desviar-se da instrução*”⁸³.

Outro aspecto importante desta discussão é a figura do Mestre: somente é digno de ser chamado Mestre quem ensina o bem, pois se for mau, ele não será mestre. E, caso seja mestre, não poderá ser mau.

Portanto, não existe o que se poderia chamar de um agente externo ao homem, através do qual ele possa dizer que aprendeu a fazer o mal e ao qual possa atribuir a responsabilidade pelo pecado cometido. Pode-se considerar o primeiro capítulo do *De libero arbitrio* como uma tentativa de esclarecer que Deus não é o autor do mal praticado pelo homem, baseando-se no conceito fundamental de Deus como bom e justo⁸⁴.

4. Qual a causa de praticarmos o mal?

O interesse de S. Agostinho concentra-se agora sobre o que seja proceder mal, sobre a causa do mal moral, e esta argumentação tem início com uma nova objeção. Uma vez que não se aprende a agir mal, Evódio pergunta: “*Diga-me, qual a causa de praticarmos o mal?*”⁸⁵. Segundo Madec, G. esta pergunta tem uma premissa indispensável: “*o que significa agir mal*”⁸⁶. De fato, o pensamento de Agostinho segue aquele de Plotino contra as concepções gnósticas, que procuravam resolver muito apressadamente as questões relativas ao problema do mal. Os gnósticos, assim como os Maniqueus, não se preocupavam em dar uma definição conceitual do mal, mas se interessavam em investigar primeiro a sua origem e o responsável pelo mal. Agostinho, como Plotino, dirá que a pergunta sobre a natureza do mal deve preceder aquela sobre a sua origem. Tanto isto é verdade que Agostinho afirma: “*Tu me perguntas: Qual a causa de procedermos mal? É*

⁸³ *De lib. arb.* I, 1, 2.

⁸⁴ Esta tentativa é feita por meio da razão e pela fé. Sendo que a ideia de justiça divina é fundamental para o pensamento de S. Agostinho e será a base de sua argumentação, desenvolvida no Livro II, sobre o otimismo relativo à Criação (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 94). Sobre a Justiça e a Bondade de Deus, ver: *De ord.* I, 7, 19; *De civ. Dei* 11, 21.

⁸⁵ *De lib. arb.* 1, 2, 4.

⁸⁶ *De lib. arb.* I, 3, 6.

preciso examinarmos, primeiramente, o que seja proceder mal”⁸⁷. Toda esta questão pode ser expressa deste modo: “*se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?*”⁸⁸.

Este é um problema que atormentou S. Agostinho por muito tempo e que o levou a desenvolver este diálogo com Evódio⁸⁹. Contudo, procura agora tratá-lo seguindo a mesma ordem com a qual procurou resolvê-lo⁹⁰, confiando que Deus os ajudará a compreenderem aquilo em que creem.

Segundo Madec, G. este é um texto chave para entender o desenvolvimento do pensamento de Agostinho⁹¹. Ele não conseguia compreender o problema do mal que há muito o atormentava e, além disso, os Maniqueus persistiam em questionar sobre a origem do mal⁹². Ainda em Milão, era perseguido por este problema, e ouvindo de S. Ambrósio que o livre arbítrio era a causa do mal que o homem pratica, e o justo juízo de Deus a causa de seus sofrimentos, os seus questionamentos aumentavam. O fato de ter uma livre vontade lhe era já evidente, mas o *Vnde malum* continuava a desafiar-lo⁹³. Para Madec, G. a libertação veio por meio da leitura dos *libri platoniorum*⁹⁴, onde aprendeu o método de acesso a Deus pela interioridade⁹⁵. G. Madec nota que a *demonstração da existência de Deus* desenvolvida no Livro II, não é acessória, mas faz parte da ordem a seguir para resolver o enigma da origem do mal⁹⁶. Este esforço de inteligência da fé, que busca

⁸⁷ *De lib. arb.* I, 3, 6.

⁸⁸ *De lib. arb.* I, 2, 4.

⁸⁹ *De lib. arb.* I, 2, 5.

⁹⁰ *De lib. arb.* I, 2, 4.

⁹¹ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 24.

⁹² *Conf.* III, 7, 12.

⁹³ *Conf.* VII, 7, 11; MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 25.

⁹⁴ Consultar: MADEC, G. «La délivrance de l'esprit (*Confessions* VII)», in *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona, Libri VI-IX, Lectio Augustini*, 45-69. Ainda segundo MADEC, G. provavelmente, Agostinho se serviu da leitura do tratado de Plotino sobre a natureza e origem do mal (*Enn.* I, 8) para libertar-se de muitas dúvidas com relação ao problema do mal e para construir a sua própria doutrina contra os maniqueus (MADEC, G. «L'inspiration néoplatonicienne», *BA* 6³, 558).

⁹⁵ *Conf.* VII, 10, 16; MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 25.

⁹⁶ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 26.

compreender com o intelecto a pura espiritualidade de Deus e da alma, se completava de fato com uma *nova visão do mundo*.

Agostinho aprofundou estas descobertas em Cassiciaco, Milão e Roma, não tanto nos seus primeiros diálogos⁹⁷, mas principalmente em *Soliloquia*, *De animae quantitate* e *De libero arbitrio*⁹⁸. Ainda segundo Madec, G. a ordem com a qual S. Agostinho entende desenvolver as reflexões do *De libero arbitrio* consistiria em retomar essas reflexões, tendo em conta os dois momentos importantes da sua vida intelectual: a leitura de *Hortensius*, em 373, que lhe despertou o interesse pela filosofia e o amor pela verdade, e a leitura dos *Libri platoniorum*, em 386, que o libertou da concepção materialista de Deus⁹⁹. Deste modo, o *De libero arbitrio* pode ser considerado uma obra de argumentação, escrita desde o início (I, 2, 4) sob a marca do “Nisi credideritis non intelletis” (*Is* 7, 9, LXX)¹⁰⁰. Esta citação de Isaías consolida, segundo O. Du Roy, citado por Madec, G. o esquema da necessária anterioridade da fé sobre a razão¹⁰¹. Porém, como observa o próprio Madec, G. no *De libero arbitrio*, Agostinho não recorre à fé no mesmo procedimento intelectual e, por inúmeras oportunidades, esquiva-se de se apoiar em verdades conhecidas pela fé, talvez por medo de tomar uma estrada muito curta e de permanecer somente no âmbito da fé, sem conseguir atingir o âmbito da inteligência. No *De libero arbitrio*, portanto, essas duas questões eram rigorosamente separadas: mantinha-se a verdade de fé, mas se abstraía desta no raciocínio. Trata-se de um bom método, que procura, o quanto é possível, obter uma evidência racional de um dado de fé. Deste modo se fortalece a argumentação sem desprezar ou ignorar a própria fé¹⁰².

Dando continuidade à discussão, Agostinho exorta Evódio a manter-se fiel naquilo em que acredita e ter em Deus o melhor conceito possível: “*Com efeito, conceber de Deus*

⁹⁷ *Contra Academicos, De Beata vita, De ordine*.

⁹⁸ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 26.

⁹⁹ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 28. Deve-se considerar também que a leitura do tratado de Plotino sobre a natureza e origem do mal (*Enn.* I, 8), ajudou Agostinho a superar muitos problemas que o atormentavam com relação ao problema do mal e a fixar a sua própria doutrina contra os maniqueus (MADEC, G. «L’inspiration néoplatonicienne», *BA* 6³, 558).

¹⁰⁰ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 28.

¹⁰¹ MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 29.

¹⁰² MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 29. Ainda sobre o «método» de Agostinho, que procura atingir a verdade não somente pela fé, mas também pela inteligência, se pode consultar: MADEC, G. «Croire pour comprendre», in *BA* 6³, 549-551.

a opinião mais excelente possível é o começo mais autêntico da piedade”¹⁰³. Segundo alguns autores, esta afirmação de Agostinho pode ter sido influenciada pelo estoicismo e por Epicteto¹⁰⁴. De fato, para S. Agostinho ninguém terá um bom conceito de Deus:

Se não crer que ele é Todo-Poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça, tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se não fosse autossuficiente. Isso porque tirou tudo do nada¹⁰⁵.

Para Agostinho, Deus é Todo-Poderoso, Imutável, Criador de todos os bens, sobre os quais é infinitamente superior. Ele governa com justiça e perfeição tudo o que criou. Este é o conceito de Deus que Agostinho quer deixar claro como ponto de partida e verdade de fé, antes de procurar compreender e esclarecer a questão levantada por Evódio¹⁰⁶.

É necessário, antes de mais nada, entender o que consiste em fazer o mal, qual é a essência da má ação. E para desenvolver esta reflexão, S. Agostinho, segundo Capitani, F. De utiliza um método de investigação inspirado em Platão¹⁰⁷, o qual retrata que a reflexão se desenvolve individualizando o problema com o exame das más ações. Agostinho pede que Evódio proponha alguns exemplos de más ações, recebendo como resposta a indicação de três pecados capitais: adultério, homicídio e sacrilégio, que podem ser considerados os pecados clássicos de seu tempo. Como consequência da discussão sobre esses pecados, surge a questão relativa à Lei. Agostinho pergunta ao amigo porque o adultério é uma má ação, porque é proibido por lei, e Evódio defende que o adultério não é um mal enquanto condenado pela lei, mas é condenado pela lei enquanto é um mal. Acrescenta, ademais, que o adultério é um mal porque não gostaria de ser uma vítima dele, na pessoa de sua esposa,

¹⁰³ *De lib. arb.* I, 2, 5.

¹⁰⁴ Consultar: MADEC, G. *BA* 6³, 197 nota 7; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 84; 200

¹⁰⁵ *De lib. arb.* I, 2, 5.

¹⁰⁶ *De lib. arb.* I, 2, 5.

¹⁰⁷ Trata-se segundo Capitani, de um método de investigação utilizado por Platão nos seus diálogos da juventude como *Eutifrone* (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 95 e nota 270).

recordando ainda que age mal quem faz aos outros aquilo que não quer que lhe façam¹⁰⁸.

Como para Agostinho esta motivação não é suficiente, propõe então outras situações¹⁰⁹, buscando motivar Evódio a apresentar uma nova razão. Estimulado, Evódio responde que julga o adultério como um mal porque já viu homens serem condenados por este pecado. Em contrapartida, Agostinho lhe recorda que muitos homens foram condenados injustamente pela lei, citando o exemplo dos Mártires.

Assim, se nem tudo o que é condenado pelos homens é mal, Agostinho pede a Evódio que procure outra razão que possa garantir que o adultério é um mal¹¹⁰, mas este resta sem resposta. Disso tudo se pode concluir que recorrer à lei civil para justificar o valor moral de um comportamento não é uma ação válida. Como se pode constatar, S. Agostinho se recusa, sem negar o seu valor relativo, recorrer à autoridade da lei temporal nas suas argumentações e, ao mesmo tempo, procura demonstrar a distinção entre a Lei eterna e a lei temporal¹¹¹.

5. Desejo e Pecado

Neste ponto, pode-se dizer que S. Agostinho conduziu Evódio para onde desejava e, diante da falta de resposta, é o momento de Agostinho apresentar as suas considerações. Utilizando seu método inspirado em Platão, insinua primeiramente que talvez esteja na paixão a malícia do adultério. Depois, procura ajudar o amigo a compreender que, ao procurar a causa do mal em um ato exterior visível, ele caiu em um impasse¹¹². Aqui entra em campo o método de Agostinho» para compreender aquilo que é realmente mal no adultério e no homicídio. Deve-se não recorrer à autoridade da lei que os proíbem e punem, mas, sim, investigar a má ação enquanto tal, escutar a essência mesma do mal. Importante é procurar a intenção interior e principal de uma ação. E cita, como exemplo, um homem que, no seu íntimo, deseja ardentemente a mulher de seu próximo e só não parte para a

¹⁰⁸ *De lib. arb.* I, 3, 6.

¹⁰⁹ *De lib. arb.* I, 3, 6.

¹¹⁰ *De lib. arb.* I, 3, 7.

¹¹¹ Sobre a distinção entre Lei eterna e temporal e as fontes de inspiração de Agostinho com relação a estas ideias, se pode consultar: MADEC, G. «Lex aeterna», *BA* 6³, 551-554.

¹¹² *De lib. arb.* I, 3, 8.

execução de seus atos porque, por qualquer circunstância, é impossibilitado de satisfazer aquele desejo. Segundo Agostinho, se for demonstrada a sua intenção e o que faria se pudesse, pode-se dizer que este homem não é menos culpado do que se tivesse sido pego em flagrante delito¹¹³. Evódio, ao final, é convencido de que “*é claro que em todos os gêneros de más ações, é a paixão que domina*”¹¹⁴. O mal está no fato de a paixão dominar a razão. Chega-se, assim, a uma primeira definição de pecado, consubstanciado como uma submissão da razão às paixões. Mas esta definição envolve algumas dificuldades encontradas pelos dois amigos, como, por exemplo, certos atos de defesa pessoal, considerados bons e mesmo autorizados pela lei civil. São atos maus cometidos, sem paixão condenável¹¹⁵. Paixões que não parecem ser pecados, visto que são toleradas pelas leis civis¹¹⁶, apresentam-se como outro problema. Portanto, dirá Agostinho: “*não será exato dizer que todo pecado, para que seja mal, nele a paixão deve dominar*”¹¹⁷. Para resolver esses problemas e esclarecer a questão, Agostinho irá fazer a distinção entre o que seja a Lei eterna e a lei temporal.

Na verdade, recorda S. Agostinho, nem todas as paixões são condenáveis, como, por exemplo, o desejo de viver sem temor, isto é, tranquilamente. Isto poderia ser considerado como uma “boa paixão”¹¹⁸. Mas seria apenas a boa intenção suficiente para que o resultado de uma ação seja bom? Na verdade, bons e maus desejam uma vida tranquila e feliz, mas com uma grande diferença: os bons a desejam de modo justo e correto, sem cobiçar coisas que não podem obter sem o perigo de perdê-las, enquanto que os maus, atormentados com o perigo de perdê-las, buscam obter essas mesmas coisas por meio da violência e fraudes, fazendo justamente o contrário daquilo que deveriam fazer para serem felizes e tranquilos¹¹⁹. Evódio então reconhece a natureza da paixão, e “*em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria*

¹¹³ *De lib. arb.* I, 3, 8. Ver também Mt 5, 28.

¹¹⁴ *De lib. arb.* I, 3, 8.

¹¹⁵ *De lib. arb.* I, 4, 9.10.

¹¹⁶ *De lib. arb.* I, 5, 11-13.

¹¹⁷ *De lib. arb.* I, 4, 9.

¹¹⁸ *De lib. arb.* I, 4, 9; *De civ. Dei* 14, 7, 2.

¹¹⁹ *De lib. arb.* I, 3, 9-4, 10.

vontade”¹²⁰. A definição de paixão , segundo Capitani, F. De é fundamental para se compreender também o desenvolvimento problemático de todo este Livro I, porque, em oposição a esta, também se define o que seja a *voluntas bona* e, por consequência, vem ainda ajustada o que seja a *recta ratio* e a Felicidade¹²¹. Existe, portanto, uma *bona cupiditas* e uma *mala cupiditas*¹²². Desse modo, os dois interlocutores chegam a formular uma nova definição de pecado, que será recorrente muitas vezes no decorrer deste Livro I: a bondade, ou maldade da *cupiditas*, depende da finalidade para a qual se dirige, podendo dirigir-se para o bem e a justiça ou para o mal e a injustiça, originando, assim, o pecado¹²³.

6. Lei Eterna e Lei Temporal

No quinto capítulo, a discussão referente à Lei Eterna retorna, abordando agora a competência da lei civil¹²⁴. Para Evódio, a tarefa da lei civil não é absolutamente proibir aquilo que é mal, mas procurar regular uma convivência civil pacífica, buscando dar a cada o que é justo, mesmo por meio de um chamado mal menor, como, por exemplo, que um soldado possa matar seu inimigo em nome de uma pacífica convivência civil¹²⁵. Mas uma lei que permite isto é uma lei justa ou injusta? Tinha S. Agostinho que “uma lei que não seja justa não é lei”¹²⁶.

¹²⁰ *De lib. arb.* I, 4, 10). Trata-se de uma afirmação contra os Maniqueus, que consideravam a concupiscência ou paixão como uma substância contrária. A paixão vem reconduzida ao conceito clássico de perturbação, movimento desordenado, rebelião à reta razão e ao conceito cristão de concupiscência derivada do pecado (*Rm* 7, 7-8; *1Tm* 6, 10) (GENTILI, D. *NBA* III/2, 167 nota 10).

¹²¹ CAPITANI F. DE analisa também as influências dessas considerações de Agostinho. Influências de Cícero e Plotino (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 476 nota 45).

¹²² Sobre o conceito de *libido*; sobre a necessidade de distinguir o conceito de *cupiditas* em *bona* e *mala* e as fontes de inspiração de S. Agostinho com relação a esses conceitos, se pode consultar : CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 97-98 e nota 273.

¹²³ Sobre esta nova definição de pecado como *cupiditas* e a influência de Cícero, Plotino e S. Paulo, nesta; consultar: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 97-98 e nota 273 e página 476 nota 45.

¹²⁴ *De lib. arb.* I, 5, 11-12.

¹²⁵ *De lib. arb.* I, 5, 13.

¹²⁶ *De lib. arb.* I, 5, 11.

Também para Evódio, a lei não obriga ninguém a matar. Ela abre a possibilidade para isso, mas cada soldado, por exemplo, é livre para matar ou não. O *poder* para matar um inimigo ou um agressor não significa *dever* matá-lo¹²⁷.

Aqui se introduz, com uma declaração de Evódio, a discussão relativa à Lei eterna e a Lei temporal¹²⁸: “*Parece-me, pois, que a lei escrita para governar os povos autoriza, com razão, atos que a Providência divina pune*”¹²⁹. Agostinho não critica totalmente a lei civil, ele reconhece o seu papel, mas apresenta os seus limites: “*A você parece de fato que esta lei, a qual se promulga para a administração do estado. Parece tolerar e deixar impunes muitas ações que, não obstante, serão punidas pela Providência divina, com razão. Isso é verdade, mas se a lei humana não faz tudo, não será por isso motivo de reprovação pelo que faz*”¹³⁰.

São reconhecidos os limites da competência punitiva da lei civil e a distinção entre Lei Eterna e lei temporal. Uma vez que a solução está em saber distinguir a Lei Eterna das leis temporais, S. Agostinho se propõe a isto invocando o auxílio de Deus, pois: “*Na verdade, nada existe que seja tão árduo e difícil, que não se torne, com a ajuda divina, bem simples e fácil*”¹³¹. A reflexão prossegue demonstrando que as leis civis são mutáveis e temporais, pois podem sofrer mudanças, principalmente se quem as propõe pensar mais no interesse próprio do que no comum¹³².

Já com relação à Lei Eterna, não existe nada de justo e legítimo que não derive desta Lei, a qual, como o próprio nome revela, não se pode modificar nem variar, pois é eterna e imutável: “*não existe nada de justo e legítimo nas leis temporais que não tenha sido tirado*

¹²⁷ *De lib. arb.* I, 5, 12.

¹²⁸ Segundo CAPITANI F. DE, esta discussão sobre a Lei eterna é fundamental para a compreensão do conceito agostiniano de moralidade, que tem como base uma forte influência de Cícero, sobretudo com relação a definição de Lei eterna, mas também sofre influência estoíca e neoplatônica (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 100-102 e nota 275).

¹²⁹ *De lib. arb.* I, 5, 13.

¹³⁰ *De lib. arb.* I, 5, 13. Como se pode notar, Agostinho não condena totalmente a lei civil, mas reconhece os seus limites. Em outras palavras, pode-se dizer que Agostinho, defendendo a Providência divina e a justiça de Deus, aponta os limites da lei humana que é sempre imperfeita e imutável, enquanto que a Providência divina e a justiça de Deus são perfeitas e imutáveis.

¹³¹ *De lib. arb.* I, 6, 14.

¹³² *De lib. arb.* I, 6, 14.

da lei eterna”¹³³. Isto porque a Lei Eterna é o fundamento do direito, transcende a ordem política, é metafísica, princípio ontológico e axiológico da ordem universal.

Segundo Thonnard, F.-J. as noções de lei temporal e Lei Eterna, desenvolvidas e aprofundadas por S. Agostinho no Livro I, podem ser consideradas como um dos elementos essenciais da sua doutrina política. E apesar da inspiração de Cícero, estas noções contêm elementos originais desenvolvidos por Agostinho, como, por exemplo, que Deus é a origem de todos os bens, como será demonstrado no Livro II, e por meio do Seu Verbo é também fonte de toda ordem e de todas as leis, sejam aquelas relativas tanto ao universo como à humanidade¹³⁴. Surge nesta discussão a questão da ordem, pois é em virtude da Lei Eterna que é justo que todas as coisas estejam ordenadas perfeitamente, como dirá Evódio: *nenhuma força, nenhum acontecimento, nenhuma catástrofe nunca conseguirá fazer com que não seja justo que todas as coisas estejam conformes a uma ordem perfeita*. Com relação à questão da «ordem», Capitani, F. De faz um importante esclarecimento referente à diferença de perspectiva com a qual este tema é tratado no *De ordine* e no *De libero arbitrio*. Diferentemente do primeiro, no *De libero arbitrio*:

O problema da ordem é, sobretudo, centrado sobre o homem e sobre o seu pecado. Não é mais somente a ordem universal a interessar Agostinho ou a ordem dos estudos, mas é o pecado do homem que transgride a ordem civil, a ordem moral, a ordem providencial dos bens a serem desejados e aos quais se apegar, que lhe interessam, sobretudo¹³⁵.

7. A Lei Eterna, a Ordem e o Domínio das Paixões

Abre-se um novo capítulo, o sétimo, que procura relacionar o homem com a ordem perfeita do universo desejada por Deus¹³⁶. Aplicam-se ao homem as consequências da

¹³³ *De lib. arb.* I, 6, 15.

¹³⁴ THONNARD, F.-J. «Politique augustiniennne», 493.

¹³⁵ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 102 nota 275. Ver também: *De lib. arb.* I, 2, 4; I, 3, 6; I, 7, 16-14, 30; I, 15, 31.

¹³⁶ A maioria dos autores veem aqui o início de uma segunda parte do *De libero arbitrio*, que trataria do abuso do livre arbítrio como causa do pecado. Pensam assim: MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 30; GENTILI, D. *NBA* III/2, 175; CAPITANI F. DE: *Il*

definição de Lei Eterna e procura-se traçar o perfil do homem verdadeiramente sábio. Pois, se é verdade que segundo a Lei eterna tudo deve ser ordenado, como essa Lei pode ser orientada para o plano humano? E ainda: quando o homem viverá em perfeita ordem?¹³⁷. Para responder a estas questões, Agostinho utiliza o método fenomenológico e de consciência, no qual se encontra a expressão do *cogito*¹³⁸. Ele inicia sua argumentação perguntando a Evódio se sabe que vive e, diante da resposta afirmativa do amigo, acrescenta uma nova questão: se é capaz de abalizar, pois uma coisa é viver e outra é saber que se vive¹³⁹, com a intenção de:

Preparar Evódio para compreender o lugar primordial da razão no homem. Agostinho vai demonstrar, em um longo argumento, como esta faculdade de raciocínio falta nos animais. Almeja ele atingir o tema capital: só a má escolha do livre-arbítrio no homem pode ser a causa do pecado. Unicamente essa má decisão pode afastar o homem da lei eterna, a qual o coloca numa ordem superior e perfeitíssima capaz de eliminar o pecado¹⁴⁰.

S. Agostinho quer simplesmente demonstrar ao amigo que o homem possui uma razão, que o torna superior aos animais¹⁴¹. Para ele, esta reflexão é tão importante que chega a afirmar que se trata de um assunto cuja omissão não permitirá atingir o objetivo proposto¹⁴².

«*De libero arbitrio*» di S. Agostino, 101; OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 43. Na primeira parte (*De lib. arb.* I, 3, 6-6, 15), discutiu-se sobre a essência do pecado que foi considerada a submissão da razão às paixões. Nesta segunda parte procura-se a causa do pecado, que será considerada o abuso da livre vontade.

¹³⁷ Sobre estas considerações, consultar: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 102.

¹³⁸ Trata-se de uma famosa expressão do pensamento de S. Agostinho, presente também em: *Sol.* 2, 1, 1; *De vera rel.* 39, 73; *De civ. Dei* 11, 26; *De Trin.* 15, 12, 21, e que sofreu durante a vida de Agostinho um amadurecimento intelectual (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 102-103 e principalmente nota 276 nas páginas 103-105). Ainda sobre o *cogito* agostiniano, sua relação com a tríade: *Esse, uiuere, intellegere* e seu desenvolvimento, consultar: ROY, O. DU *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 174-175; 471-473; Sobre o *cogito* agostiniano e o de Descartes, consultar: THONNARD, F.-J. «Notes complémentaires», *BA* 6, 500-501.

¹³⁹ *De lib. arb.* I, 7, 16.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 249.

¹⁴¹ Verificar o desenvolvimento desta reflexão em *De lib. arb.* I, 7, 16-17.

¹⁴² *De lib. arb.* I, 7, 16.

Segundo Agostinho, o homem possui características que lhe são próprias, como, por exemplo, o amor e os desejos. Tais características não tornam por si o homem superior aos animais, mas somente enquanto são submetidas à razão e por isso são reguladas e dominadas. Somente a partir daí, então, pode-se dizer que o homem é ordenado, como deseja saber anteriormente Agostinho. A razão deve dominar os desejos, somente assim o homem é perfeitamente ordenado: “*Quando, portanto, a razão, a mente ou o espírito governam os movimentos irracionais da alma é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo lei eterna*”¹⁴³.

A razão, a inteligência ou o espírito devem dominar totalmente as paixões. Somente nestas condições um homem pode ser definido se é verdadeiramente sábio, pois o reino do espírito dever ser perfeito. Nenhuma paixão deve estar fora do controle da razão, porque isto seria contrário à Lei Eterna, cujo objetivo é a promoção da ordem, com a razão sempre superior à paixão¹⁴⁴. S. Agostinho denomina como sábio “*aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente*”¹⁴⁵. G. Madec sintetiza assim o percurso realizado pelos dois interlocutores: A definição da lei Eterna, sendo aquela que assegura a ordem perfeita em todas as coisas, induz o homem ao exame da ordem perfeita, sendo ela o reino do espírito, a Sabedoria, o domínio de toda paixão. Evódio é convicto de que o domínio da mente poderia constituir no homem a Sabedoria, porém tem dúvidas se realmente a mente exerce este domínio¹⁴⁶. Agostinho não concorda e procura demonstrar ao amigo que a paixão não pode ser mais poderosa que a mente, pois a Lei Eterna deu a esta o

¹⁴³ *De lib. arb.* I, 8, 18. D. Gentili vê nesta afirmação de Agostinho, uma argumentação contra os Maniqueus com relação à faculdade dominadora da alma. De fato, os Maniqueus falavam desta faculdade enquanto escrava do «Príncipe das trevas» sobre dois planos: aquele bíblico e aquele da tradição clássica (GENTILI, D. *NBA* III/2, 181 nota 19). Ver também: CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 103 e nota 276.

¹⁴⁴ *De lib. arb.* I, 9, 20). Consultar também CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 105.

¹⁴⁵ *De lib. arb.* I, 9, 19. Diferentemente dos Estóicos, que diziam que a paixão deveria ser «extirpada», para S. Agostinho o homem deve dominar a paixão. O homem é superior aos animais não somente porque possui determinadas qualidades ou tendências, mas porque pode submetê-las ao domínio da razão, como se viu em *De lib. arb.* I, 8, 18 (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 478 nota 71).

¹⁴⁶ *De lib. arb.* I, 10, 20.

poder sobre todas as paixões¹⁴⁷. Para S. Agostinho: “*não seria conforme a ordem mais perfeita que uma realidade mais fraca dominasse uma mais forte. Razão pela qual creio necessário que o espírito seja mais forte que o desejo, e pelo mesmo fato que retamente e justamente domine o desejo*”¹⁴⁸.

Surge aqui uma importante questão de Agostinho para Evódio quando indaga: “*Existe, na tua opinião, algo mais nobre do que a mente dotada de razão e Sabedoria?*”¹⁴⁹. A resposta de Evódio é clara: “*Nada exceto Deus, penso*”¹⁵⁰. É fundamental entender aqui o raciocínio de Agostinho, pois analisava que uma realidade superior ao homem racional, para que realmente lhe possa ser superior, não pode de modo algum ser injusta, porque se assim o fosse, seria inferior ao homem e não superior. Uma realidade que seja verdadeiramente justa e ordenada não pode desejar que o espírito humano se submeta à paixão. Seria isto uma incoerência relativa àquilo que estabelece a Lei Eterna ao homem e ao universo¹⁵¹. Dirá S. Agostinho: “*esse Ser, seja qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões*”¹⁵². Destas reflexões ele conclui que uma realidade igual ou superior à mente, que exerce seu natural domínio e se ache dotada de virtude, não pode fazer desta uma escrava da paixão por causa da justiça. Por outro lado, uma realidade inferior à mente tampouco pode fazer desta uma escrava da paixão, justamente por causa desta mesma inferioridade. Portanto, não existe nenhuma outra realidade ao espírito racional ordenado que possa forçá-lo a submeter-se às paixões por causa da justiça, a não ser esse mesmo espírito com a própria vontade e o livre arbítrio¹⁵³. Na opinião de Capitani, F. De S. Agostinho não pensa ainda na existência dos anjos enquanto naturezas intermediárias entre Deus e as almas.

Desse modo, não consideraria também a possibilidade da existência de uma

¹⁴⁷ *De lib. arb.* I, 10, 20.

¹⁴⁸ *De lib. arb.* I, 10, 20.

¹⁴⁹ *De lib. arb.* I, 10, 21.

¹⁵⁰ *De lib. arb.* I, 10, 21.

¹⁵¹ Sobre essas considerações, consultar: CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 106.

¹⁵² *De lib. arb.* I, 11.

¹⁵³ *De lib. arb.* I, 11. Ver CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 106.

natureza angélica maligna, que seria de um lado ontologicamente superior ao homem, mas por outro moralmente inferior e com possibilidade de induzi-lo a pecar. Este fato, ainda segundo Capitani, F. De deve-se buscar entender sob a ótica neoplatônica, em cuja essência se desenvolve a argumentação, que procura coincidir a qualificação ontológica com o valor moral¹⁵⁴.

Como consequência disto, a sujeição ou o domínio exercido pela paixão torna-se a justa pena ou o justo castigo que uma alma infringe a si mesma: “*E podemos nós, enfim, considerar inexistente a pena que, como vê, sofrem todos aqueles que não aderem à verdadeira Sabedoria?*”¹⁵⁵. Uma vez que o pecado consiste em submeter a razão às paixões e assim desobedecer às leis divinas afastando-se do Bem Supremo, essa má escolha implica em consequências, permanecendo a alma fica cheia de temores, angústias, desejos, vivendo sem paz, e atormentada:

E de todo lado que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado. Enfim, poderemos considerar como inexistente a pena que, como vê, sofrem todos aqueles que não aderem à verdadeira Sabedoria?¹⁵⁶.

Evódio, interlocutor atento e perspicaz, apresenta uma nova pergunta: Quem seria tão insensato a ponto de fazer uma escolha desse tipo de modo consciente? Porque ele reconhece ser justa a pena, mas não compreende como uma alma, estando “*estabelecida nas alturas da Sabedoria*”, decida livremente “*descer de lá, para pôr-se ao serviço das paixões*”. Ele acredita que o homem foi criado por Deus como ser perfeito e que foi por sua própria vontade que se precipitou nas misérias desta vida mortal, mas não consegue

¹⁵⁴ Observa ainda De Capitani, que antes do *De vera religione*, S. Agostinho fala muito pouco sobre a bondade ou maldade dos anjos, mas que tinha esta questão presente no momento da sua conversão (*Conf.* 7, 3, 5) com relação ao problema da origem do mal no homem. Mas no Livro III (*De lib. arb.* III, 1, 2; III, 14, 39), completado depois de sua ordenação sacerdotal, o problema das naturezas angélicas será objeto de atenção por parte de Agostinho. CAPITANI F. DE também apresenta uma bibliografia sobre a angealogia agostiniana e fala sobre a inspiração de Plotino e a originalidade de Agostinho com relação a este tema (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 106 nota 277).

¹⁵⁵ *De lib. arb.* I, 11, 22.

¹⁵⁶ *De lib. arb.* I, 11, 22.

entender bem tudo isso: “Na verdade, cremos pela fé que o homem foi criado por Deus e formado de modo perfeito, e que foi por isso mesmo e por sua própria vontade que se precipitou de lá, nas misérias desta vida mortal. Entretanto, mesmo guardando essas verdades com uma fé muito firme, eu ainda não consigo entender tudo isso muito bem”¹⁵⁷.

Além disso, Evódio propõe ainda uma delicada questão que o preocupa: “Por qual motivo padecemos nós todos essas espécies de penas tão cruéis, nós que certamente estamos entre os insensatos, sem que nunca tenhamos sido sábios?”¹⁵⁸. Graves questões que poderiam ser formuladas assim: Se Adão foi criado perfeito e sábio por Deus, como pôde ser seduzido? Como pôde abandonar e desobedecer ao seu Criador e cair na miséria e vicissitudes da vida mortal? Poder-se-ia pensar que o homem nunca foi sábio? Mas se foram Adão e Eva que pecaram porque seus descendentes devem sofrer as penas? Além dessas questões, Evódio vai além porque acredita pela fé em tudo isso, mas quer saber se existe um modo de demonstrar racionalmente se o homem se serviu voluntariamente das paixões, abandonando, dessa forma, a rocha das virtudes. A esta altura delicada da discussão, S. Agostinho reconhece que se deve aprofundar o argumento em um outro momento, mas já acena aqui, muito cautelosamente, a hipótese da preexistência da alma.

S. Agostinho voltará a tratar deste argumento no Livro III, dentro da esfera do problema relacionado ao motivo pelo qual o homem se encontra na condição terrena de miséria e infelicidade¹⁵⁹. Um fato, porém, quase certo é que Agostinho sempre se manteve indeciso com relação à origem da alma. Na verdade, a sua intenção, principalmente no *De libero arbitrio*, era defender a justiça de Deus diante de qualquer hipótese.

8. O Conceito de vontade

A intenção de Agostinho neste momento é procurar esclarecer se o homem, independente da origem de sua condição atual, possui uma boa vontade e qual a sua consistência. Trata-se de uma importante reflexão, que será também utilizada em suas investigações filosóficas e teológicas desenvolvidas no Livro II, em vista da condição de

¹⁵⁷ *De lib. arb.* I, 11, 23.

¹⁵⁸ *De lib. arb.* I, 12, 24.

¹⁵⁹ *De lib. arb.* I, 12, 24.

miséria na qual o homem se encontra após a sua «queda». Em particular, segundo Capitani, F. De a vivência da experiência bíblicamente atestada de não fazer o bem que se quer, mas o mal que não se quer, será sempre uma verdade para S. Agostinho (*Rm* 7, 19). A misericórdia de Deus nunca deixou que faltasse ao homem culpado ao menos a possibilidade de compreender qual é o seu verdadeiro Bem, o desejo de procurar compreendê-lo e a possibilidade de pedir ajuda a quem pode ajudá-lo nesta tarefa¹⁶⁰.

S. Agostinho inicia esta reflexão perguntando a Evódio se nos homens existe alguma vontade, mas, diante de uma resposta evasiva, refaz a pergunta, agora em nível mais pessoal: “*em relação a ti mesmo: não tens vontade de levar uma vida feliz?*”¹⁶¹. Diante de uma resposta positiva, Agostinho lhe pergunta então se tem consciência de possuir uma vontade. Evódio não nega que todos desejam ter uma vida feliz, porém quer saber o que vem a ser a boa vontade, ao que lhe responde Agostinho: “*É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da Sabedoria*”¹⁶². Evódio reconhece possuir uma boa vontade e que todos deveriam alegrar-se em possuí-la¹⁶³, porém, aqueles que não desfrutam dessa alegria sofrerão o maior de todos os danos¹⁶⁴.

Prossegue Agostinho afirmando que “*depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?*”¹⁶⁵. Quem possui uma boa vontade possui o maior dos tesouros da terra, enquanto que falta algo àqueles que não a possuem, que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam ao poder do homem¹⁶⁶.

¹⁶⁰ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 108. Conferir também *De lib. arb.* III, 20, 58.

¹⁶¹ *De lib. arb.* I, 12, 25. Sobre esta questão se pode também consultar: *De mor.* I, 3, 4.

¹⁶² *De lib. arb.* I, 12, 25). Como se vê, S. Agostinho oferece aqui a definição do que seja a *voluntas bona* (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 109). Também sobre a boa vontade em S. Agostinho, consultar: THONNARD, F.-J. *BA* VI, 131.

¹⁶³ *De lib. arb.* I, 12, 25.

¹⁶⁴ *De lib. arb.* I, 12, 25.

¹⁶⁵ *De lib. arb.* I, 12, 26. Nesta passagem, S. Agostinho defende os privilégios do livre-arbítrio. É também uma das passagens utilizadas pelos Pelagianos para justificarem suas heresias e afirmar que Agostinho era de acordo com eles. Ver também: GENTILL, D. *NBA* III/2, 191 nota 24; (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 252; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 108-109 e *Retr.* I, 9, 3.

¹⁶⁶ *De lib. arb.* I, 12, 26.

Perdê-la significa infelicidade e para reavê-la a única exigência é querer¹⁶⁷: “*com toda justiça que os homens insensatos padecem aquela miséria de que falamos. E isso mesmo sem nunca terem sido sábios é questão problemática e bem obscura*”¹⁶⁸.

No capítulo décimo, porém, é esclarecido que a boa vontade é um bem, que basta querer para possuí-la, mas implica praticar as quatro virtudes cardeais: Prudência, Fortaleza, Temperança e Justiça, para evitar, dessa forma, a vida infeliz e buscar uma vida louvável, que, evidentemente, depende de grandes esforços¹⁶⁹. Para S. Agostinho, é feliz o homem que possui a boa vontade, realmente a ama e despreza por causa dela tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservada, enquanto que aquele que não a possui é um infeliz¹⁷⁰. Mas não é suficiente ter uma boa vontade de tipo genérico para se tornar virtuoso ou feliz. Como pensavam os estoicos, deve-se amar verdadeiramente esta boa vontade e compreender que a causa de uma ação virtuosa vai muito além de uma boa intenção, pois ela se consubstancia no amor, princípio fundamental de toda verdadeira boa ação. Deste modo, percebe-se que a argumentação de S. Agostinho vai além do intelectualismo das morais clássicas, como a estóica, por exemplo, para dirigir-se àquilo que é fundamental para a vontade humana e para a Felicidade¹⁷¹. Logo, conclui “*que motivo existe para duvidar que – mesmo se até o presente nunca tenhamos possuído aquela Sabedoria – que é pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz; e pela mesma vontade que levamos uma vida vergonhosa e infeliz?*”¹⁷².

Os Pelagianos, para justificarem sua posição na sua polêmica com S. Agostinho, utilizaram também esta afirmação. Segundo Gentili, D. os Pelagianos não perceberam que Agostinho fazia alusão a um estado originário de inocência. De fato, nas *Retractationes*, Agostinho pedirá para os discípulos de Pelágio que não se exaltem demasiadamente, pois mesmo que em alguns textos do *De libero arbitrio* ele tenha feito algumas afirmações

¹⁶⁷ *De lib. arb.* I, 12, 26.

¹⁶⁸ *De lib. arb.* I, 12, 26.

¹⁶⁹ *De lib. arb.* I, 13, 28.

¹⁷⁰ *De lib. arb.* I, 13, 28.

¹⁷¹ Sobre estas considerações, consultar também: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 480 nota 106.

¹⁷² *De lib. arb.* I, 13, 28).

favoráveis ao livre arbítrio, em conformidade com o quanto o tema tratado exigia, não significa que ele entendesse nivelar-se igualmente aos pelagianos, que defenderam de modo tão radical o livre arbítrio, a ponto de suprimir o espaço para a ação da Graça. Seguindo sua reflexão, ele ainda apresenta uma outra importante conclusão: “*todo aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza uma grande conquista, com tanta facilidade que o querer se identifica com o conseguir o objeto desejado*”¹⁷³.

Mas persiste uma dúvida que não se cala: se é tão fácil assim atingir a felicidade porque nem todos a conseguem? Pois é, justamente este é o tema que se discutirá no capítulo décimo quarto.

Os dois amigos estão de acordo com o fato de que todos os homens desejam ter uma vida feliz, mas por qual motivo nem todos a obtêm?¹⁷⁴ Segundo Agostinho, os infelizes não obtêm a felicidade porque não querem viver com retidão, que é uma condição essencial para uma vida feliz. Todos realmente desejam uma vida feliz, mas somente os bons desejam possuir esta vida de modo honesto. Portanto, a diferença entre os dois modos de se obter uma vida feliz está no «como» se procura atingir esta vida feliz, se de forma honesta ou não. De fato, ao responder a Evódio porque nem todos os homens obtêm uma vida feliz, S. Agostinho afirma:

Porque, como nós o dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E assim recebem o que merecerem [...] todos querem ser felizes, mas não o podem; pois nem todos querem viver com retidão, e somente com essa vontade se têm direito a uma vida feliz¹⁷⁵.

¹⁷³ *De lib. arb.* I, 13, 29.

¹⁷⁴ *De lib. arb.* I, 14, 30. Deve-se considerar que para S. Agostinho existe no homem um desejo e uma necessidade natural de buscar a felicidade. Trata-se de um desejo ao qual não pode negar e que move as suas ações. Dentro do pensamento agostiniano, seja no campo filosófico, moral ou místico, esses conceitos são fundamentais.

¹⁷⁵ *De lib. arb.* I, 14, 30. Novamente aqui se encontra uma afirmação de Agostinho utilizada pelos Pelagianos como favorável à sua doutrina (*Retr.* I, 9, 3; GENTILI, D. *NBA* III/2, 197 nota 28; OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 254.

Na verdade, a Lei Eterna revela que a felicidade está ligada à boa vontade e a infelicidade à má vontade. Consequentemente, obter a vida feliz ou a boa vontade é sempre algo subordinado à intenção de viver retamente, sem discutir se é fácil ou difícil.

A discussão volta a tratar da relação entre a Lei Eterna e as leis temporais, desta feita relacionando-as com a boa vontade¹⁷⁶. Como foi visto na discussão precedente¹⁷⁷ relativa à investigação da natureza do pecado e a relação entre a Lei Eterna e a lei temporal, a essência do pecado está na paixão (*libido* ou *mala cupiditas*), ou seja, amar aquilo que se pode perder contra a própria vontade. Ao contrário, amar aquilo que cai nas mãos do homem como conquista é a *bona cupiditas*, que é uma das prescrições fundamentais da Lei Eterna para que o homem viva segundo a «Ordem»¹⁷⁸. Trata-se do que se poderia chamar de decreto imutável da Lei Eterna. Pois bem, a intenção dos dois amigos neste capítulo é investigar a relação do que foi visto anteriormente, ou seja, a relação entre a vontade e a vida feliz diante das abordagens da Lei Eterna e lei temporal, como diz Evódio: “*Mas vejamos agora como estas ideias se relacionam com a questão que tínhamos proposto das duas leis*”¹⁷⁹. Antes de qualquer coisa, os dois interlocutores chegam à conclusão de que existem dois tipos de homens: aqueles que amam as coisas eternas e aqueles que amam as coisas temporais. Concordam também que existem duas leis: uma Eterna e uma temporal; que estão submissos à Lei eterna aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, e estão submissos à lei temporal aqueles insensatos que amam as coisas temporais. Diz Agostinho:

Logo é evidente que há duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais. E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal. Diga-me, caso tenha o senso da justiça: quais desses homens devem estar colocados entre os submissos à lei eterna e quais à lei temporal¹⁸⁰.

¹⁷⁶ *De lib. arb.* I, 15, 31.

¹⁷⁷ *De lib. arb.* I, 5, 11ss.

¹⁷⁸ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 109.

¹⁷⁹ *De lib. arb.* I, 15, 31. Ver também a questão anterior em *De lib. arb.* I, 6, 14.

¹⁸⁰ *De lib. arb.* I, 15, 31.

Evódio responde: “A resposta penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo da lei temporal”¹⁸¹.

Mas Agostinho esclarece um argumento que faltava na discussão anterior¹⁸²: “os que se submetem à lei temporal não podem, entretanto, ser livres da lei eterna, da qual, como dissemos, deriva tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça; compreendestes isso suficientemente, ao que me parece, enquanto àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal”¹⁸³. Na verdade, como pode ser observado, sujeitar-se à Lei eterna significa ser verdadeiramente livre, importa possuir a verdadeira Liberdade. Com isto, fica claro que aqueles que se submetem à Lei eterna não precisam da lei temporal para fazer o bem ou agir honestamente.

Não imagine o leitor que as leis temporais possam ser taxadas de inúteis diante destas reflexões. Na verdade, Agostinho esclarecerá que a Lei Eterna ordena o desvio do amor das coisas materiais e dirigi-o purificado em direção às realidades eternas. As leis temporais, contrariamente, têm por função manter a ordem social¹⁸⁴ e possuem função punitiva, mas sempre através do medo. Não punem quem ama a riqueza ou a vaidade, mas, sim, aqueles que desejam obter os bens com perversidade¹⁸⁵. A Lei Eterna, por sua vez, pune justamente este amor ilimitado aos bens passageiros e temporais, que se situam na esfera da paixão humana. É um amor errado e ilusório em direção às coisas que fogem ao poder espiritual, esquecendo-se daquilo que se deve amar verdadeiramente para o alcance da felicidade¹⁸⁶. Conclui que este amor está completamente em poder do homem, por isso não se podem acusar as coisas em si, mas os homens que fazem mau uso delas.

¹⁸¹ *De lib. arb.* I, 15, 31. Sobre o tema «dos dois amores», ver também: *De vera rel.* 27, 50; *De Gen. ad. litt.* 11, 15; *De civ. Dei* 14, 28.

¹⁸² *De lib. arb.* I, 5, 11ss.

¹⁸³ *De lib. arb.* I, 15, 31.

¹⁸⁴ *De lib. arb.* I, 15, 32. Ver também: MADEC, «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 31

¹⁸⁵ CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 112.

¹⁸⁶ Sobre estas considerações consultar: CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 112.

9. De onde provém o mal? Originar-se-ia do livre arbítrio da vontade?

O último capítulo do Livro I vem definir a essência do pecado e demonstrar que o mal procede do livre arbítrio. Na opinião de Capitani, F. De ¹⁸⁷, baseando-se também em O. Du Roy ¹⁸⁸, este capítulo contém as primeiras ideias relativas ao tema da liberdade por parte de S. Agostinho. Porém, De Capitani não divide com Du Roy as considerações que este faz com relação à diferença de vocabulário ao designar a livre escolha ¹⁸⁹. Ainda segundo De Capitani, antes do *De libero arbitrio* e em *De div. qu.* 83, q. 3 e 4, Agostinho não afrontou explicitamente o problema da liberdade ¹⁹⁰. Em suas obras anteriores ele teria apenas afrontado a questão do que se deve «querer» para tornar-se feliz ¹⁹¹, e faz algumas alusões sobre a relação entre a liberdade e a Providência divina ¹⁹².

Este último capítulo pode também ser considerado como uma recapitulação ¹⁹³ do que foi investigado até o momento, pois realmente S. Agostinho recapitula algumas das ideias principais desenvolvidas no diálogo até o momento. Antes de qualquer coisa, esclareceu o valor da Lei Eterna e os limites da lei temporal; depois distinguiu as duas espécies de homens: aqueles que amam as coisas eternas e aqueles que amam as coisas temporais. Após isto, os dois interlocutores estabeleceram que seja próprio da vontade de cada ser escolher aquilo por que pode optar e abraçar. A opção por seguir o caminho das Leis eternas conduzirá o ser para a busca da felicidade e nada, a não ser a própria livre vontade, poderá destronar a sua alma das alturas de seu domínio e afastá-la do caminho reto. Com isto, fica também esclarecido que não se deve de modo algum censurar os bens

¹⁸⁷ CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 113 nota 284

¹⁸⁸ ROY, O. DU *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 241-242.

¹⁸⁹ ROY, O. DU *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 241.

¹⁹⁰ CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 113 nota 284. Mesmo se, como afirma MADEC, G. já ao final do *De quantitate animae*, escrito em 388, S. Agostinho provavelmente esboce um plano do *De libero arbitrio* (MADEC, G. BA 6³, 174).

¹⁹¹ *De b. vita* 2, 10; 4, 25. Ver: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 113 nota 284; ROY, O. DU *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 241 nota 9.

¹⁹² *C. Acad.* 1, 1, 1; *De b. vita* 1, 1; Ver: CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 113 nota 284; ROY, O. DU *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 241 nota 9.

¹⁹³ Assim parecem pensar: MADEC, G. BA 6³, 261; seguido por CAPITANI F. DE: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, 285.

materiais se alguém faz mau uso destes, mas, sim, quem os utiliza de modo errado¹⁹⁴. Após recapitular essas conclusões, Agostinho propõe ao amigo retornar à questão contida no início do diálogo¹⁹⁵, onde tinham proposto definir sobre o cometimento do mal, uma vez isto foi o elemento motivador do desenvolvimento de todas as discussões precedentes.

Para S. Agostinho, cometer o mal é buscar os bens temporais, entendidos como aqueles experimentados pelo corpo, a parte menos nobre do homem, e, por isso mesmo, nada seguro. Despreza, dessa forma, os bens eternos, aqueles que a alma goza, atinge por si própria e não pode perder, caso os ame de verdade. Evódio concorda com o mestre e formula assim a questão: “*É bem como dizes e eu concordo que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas*”¹⁹⁶. Ainda segundo Evódio, esta atitude é própria de uma alma pervertida e desordenada, que se tornou escrava dos bens temporais ao invés de dominá-los, como exige a ordem divina¹⁹⁷. A busca pela essência do pecado¹⁹⁸, com a qual Agostinho e Evódio iniciaram esta discussão, encontra o seu ponto de referência na Lei Eterna, pois é ela que dirige a boa vontade.

Assim, quanto mais submetido a esta Lei, mais o homem é feliz; e quanto mais distante mais infeliz. Ao mesmo tempo, os dois interlocutores resolveram outro problema proposto, consolidado na procura da origem do *mal proceder*¹⁹⁹.

Com isso, concluem: “*a argumentação conduzida demonstra que a má ação do homem provém do livre arbitrio da vontade*”²⁰⁰.

¹⁹⁴ *De lib. arb.* I, 16, 34.

¹⁹⁵ Rever: *De lib. arb.* I, 3, 6.

¹⁹⁶ *De lib. arb.* I, 16, 35.

¹⁹⁷ *De lib. arb.* I, 16, 35.

¹⁹⁸ Ver esta questão em *De lib. arb.* I, 3, 6.

¹⁹⁹ Esta questão foi expressa em *De lib. arb.* I, 2, 4.

²⁰⁰ *De lib. arb.* I, 16, 35.

Conclusão

Em busca da resposta ao problema que tanto o angustiava, consubstanciado *no mistério do mal*, S. Agostinho, após reconhecer que definir o mal somente como *privatio boni* não resolvia totalmente o problema, pois a questão do mal moral ou pecado não era esclarecida somente com este conceito, procura afrontar esta questão desenvolvendo os temas sobre livre arbítrio, vontade e responsabilidade humana.

Ao finalizar sua obra *De quantitate animae*, desenvolvida com o amigo Evódio e composta antes do Livro I do *De libero arbitrio*, em 388, S. Agostinho, tendo provavelmente já em mente o esquema deste diálogo sobre o livre arbítrio²⁰¹, ataca os Maniqueus por serem cegos e tentarem com fúteis demonstrações demolir o livre arbítrio doado por Deus a cada alma. Ao iniciar o Livro I, ainda no ano de 388, e tendo o mesmo Evódio como interlocutor, Agostinho irá justamente desenvolver e aprofundar a questão que apenas assinalou anteriormente. Na realidade, pode-se notar que na conclusão do Livro I existe uma clara resposta à antropologia maniquéia.

Portanto, S. Agostinho conclui neste primeiro livro que a causa do pecado está justamente no uso incorreto do livre arbítrio da vontade²⁰². Uma conclusão que combate ao mesmo tempo a antropologia maniquéia, que com a sua doutrina sobre duas almas em perpétuo conflito negava praticamente a responsabilidade humana com relação ao mal moral ou pecado, e também todas as formas de fatalismo ou determinismo.

Também neste Livro I, desde o seu início Agostinho procura apresentar e aprofundar a sua definição do mal como *peccatum* e *poena peccatum*, buscando sempre esclarecer o *mistério do mal*. Trata-se de uma difícil questão, que o Livro I, longe de resolver todos os problemas, apresenta ainda outros que serão abordados nos dois Livros seguintes e em outras obras. Mas o importante aqui é destacar que o Livro I, com a expressão de seus diálogos, pode ser considerado uma Teodicéia, desenvolvida sobre um fio condutor que utiliza os conceitos de *privatio boni* e *voluntas*.

²⁰¹ Madec, G. pensa assim; consultar: MADEC, G. «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», 17.

²⁰² *De lib. arb.* I, 16, 35.

Ainda sobre o Livro I, mediante grande esforço S. Agostinho procura combater os erros dos Maniqueus, *justificar Deus* como autor do mal e defender o livre arbítrio da vontade, presente Divino para cada alma.

Voltou-se contra todas as ideologias ou superstições que praticamente negavam este mesmo livre arbítrio e a liberdade do homem, anulando por consequência, a responsabilidade humana diante do pecado.

Trata-se, efetivamente, de um grande esforço, um trabalho de Titã, que envolve tantos problemas conexos, mas ao mesmo tempo revela toda a genialidade da mente de S. Agostinho, da qual o *De libero arbitrio* é um claro, mas não único, exemplo.

CAPÍTULO II - A RELAÇÃO ENTRE DEUS E A LIVRE VONTADE

Introdução

S. Agostinho reconhece que apenas definir o mal como *privatio boni* não bastava para esclarecer toda questão que envolvia o *mistério do mal*, sobretudo aquela relacionada com o mal de tipo moral. Deste modo, ele procura aprofundá-la ao estabelecer a definição do mal em dois gêneros: *peccatum* e *poena peccati*, apregoando que o primeiro é cometido por meio da livre vontade e o segundo infligido através da justiça divina. No Livro I, como se viu, S. Agostinho procurou justamente aprofundar a questão do mal moral, principalmente com relação ao livre arbítrio da vontade, defendendo a liberdade do homem e revelando a função da responsabilidade humana com relação à origem do mal moral, que teria a sua origem justamente no livre arbítrio da vontade²⁰³. Mas tudo isso ainda não bastava, pois muitas questões continuavam abertas e outras surgiam conforme a discussão prosseguia. Assim, S. Agostinho termina o Livro I, mas não conclui a sua obra e nem a discussão, que se iniciou em Roma e agora prossegue na sua terra natal.

O Livro I termina com uma bela questão, que servirá de passagem para o desenvolvimento do Livro II: “*mas Deus fez bem em doar ao homem o livre arbítrio, já que*

²⁰³ *De lib. arb.* I, 16, 35.

por meio deste ele pode também pecar?”. Realmente, se foi Deus mesmo quem deu ao homem essa liberdade não se poderia pensar que Ele, de certo modo, possa ser considerado o autor das más ações humana? São questões complexas propostas por Evódio ao final do Livro I, às quais, invocando o auxílio de Deus, Agostinho pretende responder no Livro II.

Desse modo, o Livro II se inicia justamente com a questão proposta por Evódio ao final do Livro I: *porque razão Deus concedeu ao homem o livre arbítrio da vontade, já que por meio deste ele pode também pecar?*²⁰⁴. Trata-se de uma questão muito séria, que envolverá, por decorrência, muitas outras.

Para respondê-la, S. Agostinho utilizará toda a sua genialidade através do *seu método racional*: “*credo ut intellegam*”. A exigência racional dos dois interlocutores para procurar compreender com a razão aquilo que já creem por fé continua neste segundo Livro.

A argumentação permanece dentro da perspectiva de uma Teodicéia porque surge a dúvida se tal poder – o livre arbítrio - deveria ou não ser concedido ao homem. A dúvida, posto que entendido como um paradoxo, ganha sentido especialmente por imaginar que a concessão do poder tenha se originado de um Deus bom e justo, mas Evódio propõe os termos da discussão ao afirmar que Deus não poderia dar alguma coisa que não deveria ter sido dada²⁰⁵. A esta altura, ao ser questionado por Agostinho se tinha certeza da existência de Deus, Evódio responde que pela fé sim, mas pela razão não²⁰⁶.

A partir destas proposições, inicia-se então extraordinário esforço intelectual para chegar a Deus, sendo certo que todas essas questões e argumentações serão aprofundadas ao longo deste Livro II, considerado o mais rigorosamente organizado dentre os três²⁰⁷.

1. Estrutura do Livro II

Conforme já abordado, a problemática a ser afrontada no Livro II foi antecipada ao final do Livro I por meio de uma questão levantada por Evódio:

²⁰⁴ *De lib. arb.* II, 1, 1.

²⁰⁵ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²⁰⁶ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²⁰⁷ CAPITANI F. DE, «Quomodo sit manifestum deum esse: Lettura del libro II», 35.

Mas quanto a esse mesmo livre arbítrio, sobre o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de não-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações²⁰⁸.

Com esta questão se abre o Livro II e Evódio pede a Agostinho que explique o motivo pelo qual Deus concedeu ao homem o livre arbítrio da vontade, já que sem este o homem não poderia pecar²⁰⁹. Se no Livro I o *plano de fundo* da investigação girava em torno da relação entre o homem e o livre arbítrio, a investigação agora se concentra na relação entre Deus e o livre arbítrio. Neste sentido, o título: *Deus e o livre arbítrio* poderia ser adequadamente utilizado para expressar, de um modo geral, qual seria a problemática tratada neste Livro.

Com estas questões se abre o Livro II, que, segundo Capitani, F. De não é talvez o Livro mais consistente do ponto de vista teórico, principalmente se comparado com a grande problemática teológica-racional desenvolvida no Livro III. Mas é certamente o mais sistemático e o mais rigorosamente organizado e que muito contribuiu para que S. Agostinho ocupasse um lugar na História da Filosofia, mormente pela elaboração da *prova da existência de Deus*.

Já dissemos alhures que Evódio questiona Agostinho se um Deus justo poderia ter concedido ao homem alguma coisa que não deveria ter dado. Como um bumerangue, ao rebater a questão e perguntar a Evódio se é certo que Deus existe²¹⁰, e Evódio responder que é certo pela fé, mas não pela razão, teremos o método com o qual será conduzida esta investigação. Trata-se da exigência de racionalidade dos dois interlocutores, que desejam compreender aquilo que creem²¹¹.

²⁰⁸ *De lib. arb.* I, 16, 35.

²⁰⁹ *De lib. arb.* II, 1, 1.

²¹⁰ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²¹¹ *De lib. arb.* II, 2, 5.

2. Introdução do Livro II (De lib. arb. II, 1, 1-2, 6)

A problemática a ser afrontada neste livro, com as questões e dúvidas propostas por Agostinho e Evódio, é para Capitani, F. Deo fio condutor dos dois primeiros capítulos deste Livro. É como considerar compatível a existência de um Deus bom e justo com a liberdade do homem.

Na verdade, Evódio deseja que o mestre lhe explique a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre arbítrio da vontade, já que diz ter compreendido através do Livro anterior que o homem não somente possui um livre arbítrio, mas que é por meio dele que pode vir também a pecar. Agostinho concorda com o amigo, mas neste momento ele quer saber de Evódio se “*sabe que esse dom, que certamente possuímos e pelo qual pecamos, foi Deus quem no-lo concedeu?*”²¹². Evódio responde dizendo que somente Deus poderia conceber este poder ao homem, pois é por meio Dele que o homem existe e merece receber o castigo ou a recompensa ao pecar ou ao agir bem²¹³. Sem dar trégua ao amigo, S. Agostinho deseja saber se Evódio compreende isto com evidência ou se é levado a crer pelo argumento da autoridade de fé, ainda que sem um claro entendimento²¹⁴. Insiste ainda Agostinho se sabe verdadeiramente²¹⁵ que foi Deus quem concedeu este dom ao homem e Evódio, diante desta *pressão*, responde que sobre isto ele o aceitou primeiramente dócil à autoridade²¹⁶, mas reconhece que não existe nada mais verdadeiro em acreditar que:

Tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom. Ora, existe algo mais justo do que o castigo advir aos pecadores, e a recompensa aos que procedem bem? Donde a conclusão: é Deus que atribui aos pecadores a miséria e a felicidade aos que praticam o bem²¹⁷.

²¹² *De lib. arb.* II, 1, 1.

²¹³ *De lib. arb.* II, 1, 1.

²¹⁴ *De lib. arb.* II, 1, 1.

²¹⁵ Importante aqui conhecer o sentido da palavra «saber» (scire) nos escritos filosóficos de S. Agostinho, que significa: conhecer com certeza racional. Toda esta argumentação envolve o «método racional». Sobre esta questão, se pode consultar: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, cap. 8 «Rapporti fede/ragione: credere per comprendere, assistiti dall'illuminazione divina.

²¹⁶ *De lib. arb.* II, 1, 1.

²¹⁷ *De lib. arb.* II, 1, 1.

A esta altura é importante, para melhor compreender o desenvolvimento desta argumentação, esclarecer alguns pontos. Primeiramente, deve-se ter claro que o método de investigação que está sendo usado é o mesmo já estabelecido no início do diálogo, ou seja, procurar compreender aquilo que se crê²¹⁸, conhecer intelectualmente aquilo em que já se acredita por meio da fé. Mas é importante também destacar uma concepção fundamental para os dois interlocutores: o ótimo conceito que se deve ter de Deus e, ainda, Deus é bom e justo. Deve-se também recordar que no início do Livro I²¹⁹ os dois amigos já haviam deixado clara essa mesma questão, ou seja, que Deus é Bom e Justo²²⁰. Pois bem, trata-se de procurar entender o raciocínio de Agostinho, pois tanto ele quanto Evódio acreditam que Deus seja bom e justo, mas desejam compreender isto racionalmente, através da *iluminação divina*, na tentativa de alcançar a Sabedoria e gozar da *gaudium veritate*. O primeiro passo para a aquisição desta Sabedoria, segundo Agostinho, deve sempre se iniciar pela fé sobrenatural. Seu método consiste primeiramente em receber a verdade pela fé e depois procurar penetrá-la com a inteligência²²¹. Este é o método que deixou claro desde o início deste diálogo, como também deixou claros os princípios fundamentais da *sua teodicéia*, isto é, que Deus é o criador de todas as coisas, que governa o universo com Sabedoria, Bondade e Justiça. Portanto, grande parte deste Livro II redundará em um esforço para procurar *adquirir intelectualmente* uma verdade já adquirida por meio da Revelação: que Deus existe. O método de Agostinho, como se viu, baseia-se na citação de Is 7, 9, interpretada a partir da tradução dos Setenta, que consolida o esquema da necessária anterioridade da fé sobre a razão. Este esquema tem uma dupla exigência: aspirar à inteligência daquilo que se crê, visto que o fim último do homem não é somente crer em

²¹⁸ *De lib. arb.* I, 2, 4.

²¹⁹ *De lib. arb.* I, 1, 1 e I, 2, 5.

²²⁰ Segundo CAPITANI F. DE, esta convicção: ter de Deus o melhor conceito possível, é de origem Estóica, mas o uso que S. Agostinho faz vai além da simples metafísica da qual este foi tomado. Além disto, Capitani defende que esta convicção é também um dos argumentos da polêmica antimaniquéia sobre o conceito de divindade que Agostinho prefere (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 115).

²²¹ «la vraie méthode consiste à recevoir d'abord la vérité par la foi, avant de la pénétrer par l'intelligence (THONNARD, F.-J. «La philosophie augustinienne», VI, BA 497).

Deus, mas sim procurar conhecê-lo; e a segunda exigência diz que é preciso partir da fé para chegar ao conhecimento de Deus²²².

A partir daí, Agostinho propõe ao amigo outra questão: “*Como sabes que existimos por virtuos de Deus?*”²²³. Para Evódio, a questão de certo modo é clara, pois ele acredita que Deus é justo. Assim, do mesmo modo que é próprio da bondade fazer o bem a quem nem mesmo se conhece, também não é próprio da justiça infligir castigos a quem não os merece. Deste modo, para Evódio Deus não é somente cheio de bondade para o homem ao conceder os seus dons, mas é ainda justo ao castigar aqueles que merecem²²⁴. Ainda segundo Evódio, Deus é bom para o homem, e tudo o que procede de Deus é bom. Com isso, pode-se compreender que o homem também procede de Deus, porque o próprio homem, enquanto homem, é um certo bem, pois tem a possibilidade de viver retamente quando quer²²⁵. Agostinho concluirá que era necessário que Deus desse ao homem a vontade livre:

Pois se o homem é um bem e que não poderia agir bem a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia agir bem. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus a tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente [...] Por outro lado, se o homem carecesse do livre arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja

²²² BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 153.

²²³ *De lib. arb.* II, 1, 2.

²²⁴ *De lib. arb.* II, 1, 2.

²²⁵ *De lib. arb.* II, 1, 2. Existe aqui mais uma afirmação considerada pelos Pelagianos, favorável à sua doutrina.

fonte é Deus. Conclusão: era necessário que Deus desse ao homem a vontade livre²²⁶.

Como é possível constatar, Agostinho, de certo modo, já procura responder à questão inicial proposta por Evódio, mas isto não é ainda suficiente. Por persistir a argumentação, surge uma nova objeção: porque o homem usa o livre arbítrio, um dom de Deus, para praticar o mal? Evódio é certo que o homem possui o livre arbítrio da vontade, mas não é ainda certo de que este tenha sido doado por um Deus justo, uma vez que, por meio deste, o homem pode também pecar²²⁷. S. Agostinho, para responder a esta questão, invoca a *Sabedoria de Deus* para dizer que foi Ele quem concedeu ao homem o livre arbítrio. E seja qual for o modo pelo qual ele é recebido e utilizado pelo homem, deve-se reconhecer que Deus não era obrigado a concedê-lo. Para S. Agostinho, quem deu este poder ao homem foi Aquele a quem de modo algum o homem pode criticar com justiça Suas ações²²⁸. Evódio crê em tudo isso com fé inabalável, mas não possui ainda um pleno entendimento de todas essas questões²²⁹, acreditando que seria uma blasfêmia pensar que Deus tenha fornecido ao homem um dom que não deveria²³⁰. A esta altura, Agostinho faz ao amigo uma pergunta fundamental, que dará início a uma longa argumentação para *demonstrar a existência de Deus*. “*Pelo menos, uma coisa é certa para ti: Deus existe?*” Evódio responde que isto é uma “*Verdade incontestável, mas pela fé e não pelo entendimento*”²³¹. Diante das dúvidas do amigo, S. Agostinho lhe pergunta se ao menos é certo da existência de Deus, entendendo, é claro, **como** uma certeza racional. Agostinho procura esclarecer ao amigo que é necessário procurar compreender aquilo que em se crê, pois: “*não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus, se antes não crer no que há de*

²²⁶ *De lib. arb.* II, 1, 3.

²²⁷ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²²⁸ *De lib. arb.* II, 2, 4.

²²⁹ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²³⁰ *De lib. arb.* II, 2, 5.

²³¹ *De lib. arb.* II, 2, 5. Nota-se aqui novamente, uma das intenções fundamentais deste diálogo: aprofundar, compreender os conceitos e argumentos que a fé impõe, sempre dentro da perspectiva do *credo ut intellegam*.

compreender”²³². A certeza da fé em Deus deve ser demonstrada como certeza justificada. Trata-se de um grande esforço de *inteligência da fé*.

3. Ascese no conhecimento a Deus

Agostinho não se limita a apresentar o método que pretende utilizar, ele estabelece também um plano a seguir nesta investigação:

Se quiseres, investiguemos na seguinte ordem: procuremos como provar com evidência a existência de Deus; se na verdade tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus; enfim, se será preciso contar, entre os bens, a vontade livre do homem. Uma vez esclarecidas essas questões, aparecerá evidente, como penso, se essa vontade foi dada aos homens com justiça²³³.

Esta divisão, clara e didática, assim como este plano investigativo que Agostinho seguirá de modo decidido, revelam porque este segundo Livro é considerado o mais bem organizado dos três.

O primeiro objetivo proposto é a ascensão a Deus, um tema fundamental e extremamente importante do ponto de vista doutrinal para o pensamento agostiniano e, por isso, muito estudado pela crítica. Madec, G. define a *demonstração da existência de Deus* de Agostinho como “um ato da inteligência da fé e uma ascensão metódica do espírito em direção a Deus”²³⁴.

Na opinião de Capitani, F. De duas características *presidem* a fase inicial tanto quanto a fase da prova final: um processo de interioridade progressivo e constante que parte do *eu pensante* e não da realidade exterior para *ascender a Deus* e a prevalência da

²³² *De lib. arb.* II, 2, 6. Novamente entra em campo a «inteligência da fé» que procura compreender aquilo que se crê. Neste texto se vê claramente que a fé antecede a razão no «método racional» de Agostinho. Nesta passagem ainda, Agostinho deseja demonstrar a Evódio as disposições morais requeridas para tornar fecunda a busca da «demonstração da existência de Deus» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 258). Consultar ainda CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 116.

²³³ *De lib. arb.* II, 3, 7).

²³⁴ MADEC, G. «La démonstration de l’existence de Dieu», *BA* 6³, 562.

interioridade ontológica/moral do superior em relação ao inferior, como também daquele que julga em relação a quem está sendo julgado²³⁵.

a) *Cogito* agostiniano: A consciência do próprio existir e o valor do *intellegere*

Esta argumentação começa com o chamado *cogito* agostiniano, de uma verdade imediatamente evidente de ordem espiritual. S. Agostinho pergunta a Evódio se ele é consciente de existir ou se tem dúvidas a esse respeito. Porém, mesmo se Evódio duvidasse, permaneceria o fato que não poderia duvidar se não existisse²³⁶: “Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisse”²³⁷. Desta primeira evidência deriva outra, a de que se vive, pois a certeza de existir não pode ser afirmada senão por um ser que vive:

Portanto, no *De libero arbitrio* se parte do sujeito que é, vive e conhece intelectualmente. Três evidências de origem neoplatônica [...] particularmente importantes ao Agostinho filósofo e por ele revitalizadas e assumidas como elementos fundamentais à personalidade metafísica do sujeito pensante e que quer. Das três qualidades, é sem dúvida superior do ponto de vista ontológico (*praestantius*) a terceira: o *intellegere*, porque é com a razão que se sabe de existir, de viver e de conhecer²³⁸.

Após ajudar Evódio a admitir o fato da sua existência, Agostinho começa a expor os três degraus da perfeição: ser, viver e pensar²³⁹. A partir daqui, Agostinho ajuda seu amigo

²³⁵ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 118. O ponto de partida de S. Agostinho será a intuição do «eu pensante». Trata-se de uma formulação já presente em outros diálogos de Agostinho: por exemplo: *De b. vita* 2, 7; *Sol.* 2, 1, 1.

²³⁶ S. Agostinho procura encontrar uma «certeza inicial»: a consciência do próprio existir. Pois esta não se pode negar, nem mesmo se existe uma dúvida a respeito (GENTILI, D. *NBA* III/2, 215 nota 4). Verificar também: *Sol.* 2, 1, 1 e CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 119.

²³⁷ *De lib. arb.* II, 3, 7. Eis o ponto de partida da análise agostiniana que deu origem ao *cogito* cartesiano, muito mais famoso que o agostiniano. O ponto de partida desta investigação é o «homem que pensa», o «homem interior» que é, vive e conhece intelectualmente (CAPITANI F. DE).

²³⁸ CAPITANI F. DE.

²³⁹ CAPITANI F. DE, pensa aqui em uma influência platônica: conferir: *Sofh.* 248e (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 119).

a dar mais um passo: aceitar que está certo e, conseqüentemente, que conhece intelectualmente (*intellegere*)²⁴⁰. Porque uma pessoa que admite a sua existência e possui vida deve reconhecer também que obteve este reconhecimento através da razão (inteligência).

Chega-se, assim, à conclusão de que existem três certezas: existir, viver e conhecer intelectualmente²⁴¹. Deste modo, até mesmo o sujeito que duvida sabe que existe, vive e pensa²⁴². Mas qual destas três verdades básicas é superior e mais perfeita? Agostinho admite que a melhor das três é aquela que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nela o existir e o viver. É superior áquele tipo de existência que resume em si o maior número de modos de ser para poder subsistir, isto é, a inteligência, pois esta não poderia subsistir senão em um indivíduo que existe e que vive. Se a existência é suficiente para uma pedra ou um cadáver ser o que são, o mesmo não se passa com o animal, para o qual o conceito implica também a qualidade de viver, Muito menos ainda será para o homem, para o qual a definição implica, além do existir e do viver, a qualidade do viver e do poder conhecer intelectualmente. Quem é detentor dessas três qualidades é superior, portanto, àquele no qual falta uma ou duas²⁴³.

A partir do *De libero arbitrio* II, 3, 8, Agostinho inicia uma investigação minuciosa sobre os sentidos exteriores, o *sentido interior*²⁴⁴ e a razão:

No intuito de estabelecer uma graduação hierárquica na ordem do saber, Agostinho começa pelo conhecimento mais evidente: o sensível [...] Ora, tal conhecimento não pode provir dos próprios sentidos externos; pressupõe a existência de uma força superior, capaz de julgar os sentidos, a saber, de um sentido interior (“sensus interior”) [...] Que esta força superior deva ser um *sentido*, Agostinho o conclui do

²⁴⁰ *De lib. arb.* II, 3, 7.

²⁴¹ *De lib. arb.* II, 3, 7. Provavelmente esta afirmação é de origem platônica (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 119).

²⁴² BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 154.

²⁴³ *De lib. arb.* II, 3, 7. Sobre estas considerações e sobre o *cogito* agostiniano ver: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 119 e nota 276.

²⁴⁴ Sobre a questão e influências do «Sentido interior» ou «sentido interno» em Agostinho ver nota 302 em: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 120; consultar ainda: O'DALY, G.J.P. «Sensus interior in St. Augustine, *De libero arbitrio* 2. 3.25 – 6, 51.

fato de a encontrarmos também nos animais. De fato que não ultrapassamos, ainda, o nível do reino animal²⁴⁵.

Esta reflexão sobre a relação existente entre os objetos da consciência sensível, os sentidos, o sentido interior e a razão pode parecer à primeira vista demasiada longa e um pouco dispersiva, mas do ponto de vista doutrinal não pode ser deixado de lado. Além disso, trata-se de um tema importante para o pensamento de Agostinho, visto que o retoma em outras obras²⁴⁶. Sua importância, na realidade, fundamenta-se no sentido de que, através delas, Agostinho intui que para se chegar a Deus não basta seguir a via da superioridade do sujeito que conhece sobre o objeto conhecido, mas, sim, encontrar outra medida de superioridade, isto é, aquela que julga em relação ao que é julgado: “*Quem julga é superior aquilo sobre o que julga*”²⁴⁷. Resulta, assim, evidente que a razão possui um grau ontologicamente superior de conhecimento. A esta altura, Agostinho pergunta ao amigo: “*Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão*”²⁴⁸, ao que Evódio responde: “*não encontro absolutamente nada que possa ser melhor*”²⁴⁹. Portanto, para os dois interlocutores, a razão é aquilo que de melhor e mais nobre pode qualificar um homem. Será preciso, agora, *ultrapassar* a razão e demonstrar que ela é julgada ou moderada por algo superior. Para Agostinho bastará, então, procurar demonstrar que existe algo superior à inteligência humana. Dessa forma, esta realidade será definida e denominada Deus, contudo, se existir ainda uma que lhe é superior, será esta última então a ser definida e considerada Deus. Portanto, caberá necessariamente a

²⁴⁵ BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 154. Conferir também: *De lib. arb.* II, 3, 8; II, 4, 10.

²⁴⁶ Sobre isto, pode-se verificar: *De vera rel.* 29, 53-31,58; *De quant. an.* 33, 71; *De mus.* 6, 5, 8 e *Conf.* VII, 17, 23.

²⁴⁷ *De lib. arb.* II, 5, 12. Trata-se do princípio de subordinação: «O princípio de subordinação, ou regulação como também é chamada, constitui parte significativa da metafísica agostiniana. Consiste em evocar a subordinação prática de cada atividade da alma, dentro de sua hierarquia, a um elemento que lhe seja superior [...] O princípio de subordinação, sendo também de ordem ontológica, Agostinho vai utilizá-lo a seguir, sempre no plano metafísico, a propósito da vida do espírito. Daí a sua importância. Será essa uma das peças mestras da dialética agostiniana» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 260). Ver também: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 120.

²⁴⁸ *De lib. arb.* II, 6, 14.

²⁴⁹ *De lib. arb.* II, 6, 14.

Agostinho demonstrar que existe uma realidade superior à razão²⁵⁰. S. Agostinho, com esta reflexão, procura estabelecer uma hierarquia de valores, que inclui: o corpo, a alma animal e, enfim, a razão, pois *o sentido interior julga os sentidos corporais, aprovando um bom funcionamento ou exigindo sua função. Do mesmo modo, os próprios sentidos externos, eles mesmos julgam os objetos corporais, aceitando seu contato, caso seja agradável, ou rejeitando-o, caso contrário*²⁵¹. *Conclui, que nada existe de mais excelente na natureza da alma do que a razão*²⁵². *O homem é então superior porque pode julgar e o julgamento é uma ação exclusiva da inteligência: a razão é a faculdade de julgar por excelência. Inicia aqui a «demonstração da existência de Deus:*

Eis o momento da tomada de impulso para a ascensão desejada. As demonstrações fornecidas até aqui foram apenas um preâmbulo. Agora os elementos de base já mencionados vão ser cuidadosamente recolocados, em vista da ascensão. O caminho a ser percorrido pela prova encontra-se fixado com clareza²⁵³.

4. Ascensão à Verdade, ascensão a Deus

Enfim, S. Agostinho procura ligar o que foi dito até agora com o problema principal, que é a *demonstração da existência de Deus*, esclarecendo ao mesmo tempo o tipo de prova que entende desenvolver para esta demonstração²⁵⁴. Evódio, porém, altera os termos da sua exigência intelectual para a prova. Ele está em dúvida em considerar Deus como um ser superior à razão humana, mas prefere pensar Deus como Aquele ao qual nada é superior: *Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem a minha razão é inferior, mas, sim, aquele a quem ser algum é*

²⁵⁰ Consultar sobre estas considerações: CAPITANI F. DE, «Quomodo sit manifestum deum esse: Lettura del libro II», 46-47.

²⁵¹ *De lib. arb.* II, 5, 1.

²⁵² *De lib. arb.* II, 6, 13-14.

²⁵³ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 261. Ver também: *De lib. arb.* II, 6, 14.

²⁵⁴ *De lib. arb.* II, 6, 14.

*superior*²⁵⁵. Agostinho concorda com a exigência do amigo, bastando ficar demonstrado que se existir alguma coisa superior à razão esta realidade será Deus, ou se existir uma realidade ainda maior, esta então será Deus:

Está entendido. Pois, bastar-me-á, então, mostrar a existência de tal realidade que, ou bem aceitarás como Deus; ou bem, caso haja outro ser acima dela concordarás que esse mesmo ser é verdadeiramente Deus. Assim, haja ou não algum ser superior a essa realidade, será evidente que Deus existe, desde que, com a ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como o prometi, a existência de uma realidade superior à razão²⁵⁶.

Mas antes de demonstrar o que Evódio deseja, Agostinho procura desenvolver junto com o amigo uma série de aprofundamentos ou *circuitus*²⁵⁷, que preparam a compreensão de outros argumentos delicados a serem tratados. Trata-se de um *esforço de análise fenomenológico minuciosa*. No *De libero arbitrio* II, 7, 15-19, Agostinho desenvolve algumas reflexões, que segundo Capitani, F. De constituem uma espécie de *exercitatio animi*, muito apreciadas ao pensamento agostiniano²⁵⁸ e que demonstram no campo do conhecimento sensível a existência de objetos comuns, públicos, transcendentos e independentes, em relação a cada um dos sujeitos conhecidos. Em princípio, ele se limita a refletir sobre o conhecimento sensível, ou seja, os sentidos externos: vista, audição, olfato, paladar e tato²⁵⁹, que são próprios de cada pessoa. Assim, concluirá que se o sentido

²⁵⁵ *De lib. arb.* II, 6, 14.

²⁵⁶ *De lib. arb.* II, 6, 14). Ter de Deus o melhor conceito possível: esta ideia se identifica perfeitamente com aquela proclamada por Agostinho no início do Livro I, segundo a qual se deve haver de Deus o melhor conceito possível (I, 2, 5). CAPITANI F. DE observa a origem estoica dessa concepção, mas dentro de uma inspiração cristã onde procura utilizar os frutos dos ensinamentos neoplatônicos adquiridos. Para Agostinho será sempre verdadeira a ideia de Deus como aquela de uma natureza excelentíssima, da qual não se pode conceber nada de melhor (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 123-124 e nota 304).

²⁵⁷ Sobre o sentido de «circuitus»: MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 299ss.

²⁵⁸ MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 486-488.

²⁵⁹ Consultar: *De lib. arb.* II, 7, 15-19.

corporal é individual, o objeto é distinto dele e muitas vezes comum a todos, e isto prova a sua realidade²⁶⁰. Diz Agostinho:

Portanto, é preciso entender como sendo coisa própria e de ordem privada o que pertence a cada um de nós em particular, e assim somente cada um percebe em si mesmo, como pertencente propriamente à sua natureza. E, por sua vez, é preciso entender como coisa comum e de ordem pública o que, sem nenhuma alteração nem mudança, é percebido por todos²⁶¹.

Seu interesse dirige-se principalmente àquilo que é sensivelmente percebido contemporaneamente de forma comum e pública, procurando demonstrar, assim, que existem realidades iguais e comuns, mesmo na ordem ininteligível. S. Agostinho procura preparar o leitor para colher, no âmbito do conhecimento intelectual e geralmente mais espiritual, a transcendência das evidências racionais comuns, das relações numéricas e dos princípios da sabedoria natural²⁶².

5. Verdade e Liberdade

No capítulo décimo quarto, S. Agostinho procura aprofundar a relação entre os conceitos de Liberdade e Verdade. Se a Verdade pode tornar feliz quem a conhece, fica claro também para Agostinho que a verdadeira liberdade consiste em conhecer, abraçar e submeter-se a tal Verdade, pois esta garante liberdade e segurança. A Liberdade se caracteriza pela felicidade que proporciona àqueles que participam e vivenciam a Lei eterna. Esta Liberdade é plena na Verdade e no Bem²⁶³. Para Agostinho, a Liberdade consiste em estar submetido à Verdade, que é o próprio Deus, Aquele que liberta o homem da escravidão do pecado por meio do seu Filho Jesus Cristo, o qual disse aos seus apóstolos: “*Se permanecéis na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos,*

²⁶⁰ Sobre estas considerações, consultar: OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 262 nota 19.

²⁶¹ *De lib. arb.* II, 7, 19.

²⁶² CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 125 nota 305; CAYRÉ, F. *Initiation à la philosophie di saint Augustin*, 121.

²⁶³ *De lib. arb.* II, 13, 37; *De doct. chr.* I, 32, 35.

*conhecereis a verdade e a verdade vós libertará” (Jo 8, 31-32)²⁶⁴. Capitani, F. De observa o quanto é profunda esta ideia de Liberdade aplicada à Verdade: “Realmente, ser livre não significa fazer aquilo que se quer, mas agir de modo a realizar o fim que Deus pensou para o homem; isto é: submeter-se à Sua vontade. Todo o resto é pecado, no sentido de que é um desvio do reto caminho que conduz à beatitude”²⁶⁵. É o que se pode chamar de liberdade evangélica, que consiste em querer fazer sempre e somente o bem, segundo o modelo de Deus Pai: “Serás perfeito na adesão ao Senhor, teu Deus” (Dt 18, 13), e, principalmente, que “Vós, portanto, sereis perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celeste” (Mt 5, 48). É quase uma utopia nesta vida, porém é, ao mesmo tempo, um ideal, um modelo, uma regra de vida, um guia no caminho da perfeição cristã. Deste modo, a verdadeira liberdade deve ser entendida, não como o poder de escolher entre o bem e o mal, entre o pecar ou não pecar, porque se assim fosse, Deus não seria livre, porque não pode querer o mal. O ideal da verdadeira liberdade está em praticar sempre o bem, por amor. O poder escolher o mal ou o poder de pecar não é liberdade, mas escravidão, servidão do pecado. O Homem é verdadeiramente livre quando possui a Verdade, pois assim pode, com segurança, gozar de bens verdadeiros e chegar à beatitude, pois “a alma de fato não goza de um bem com liberdade, se não o goza com segurança”²⁶⁶. Neste sentido, para Madec, G. a alma é chamada a uma opção fundamental entre o que é superior e o que é inferior, sendo certo que ela realiza a sua verdadeira finalidade desejando o Sumo Bem, pois foi para isso que Deus a criou. Isto significa que a verdadeira liberdade não está em uma simples possibilidade de escolha, mas em uma adesão total por amor à Lei eterna, submetendo-se assim à Verdade e unindo-se ao Bem imutável, que é a *Bondade mesma*. Ainda segundo Madec, G. a esta liberdade se opõe o orgulho: uma falsa autonomia que o homem pensa*

²⁶⁴ *De lib. arb.* II, 13, 37. «Para Agostinho, a liberdade não se define como a faculdade de escolha arbitrária entre o bem e o mal, mas como o poder de se determinar pelo bem e por Deus» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 271).

²⁶⁵ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 134. Ainda segundo Capitani, nestas palavras encontra-se o ponto culminante da ascensão filosófica que se torna mística e fideísta ao mesmo tempo. É a confluência da filosofia e a fé no pensamento de Agostinho, onde se encontra a raiz profunda da sua inspiração. Existe uma Verdade libertadora que se une àquela do homem e o faz verdadeiramente livre. Trata-se de um ponto fundamental da filosofia cristã de Agostinho, onde a verdadeira liberdade do homem é obra da Verdade divina em nós. Portanto, esta não é somente fruto do homem, mas também dom divino (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 134 nota 313; 486 nota 49).

²⁶⁶ *De lib. arb.* II, 13, 37.

possuir, que o desvia de Deus, o Sumo Ser, para se dirigir ao *não ser*. Para A. Trapè, a liberdade humana é tanto mais perfeita quanto mais próxima de Deus. A liberdade de poder escolher ou querer o bem ou o mal é uma condição provisória, uma preparação àquela com a qual o homem, verdadeiramente livre, desejará somente o bem. S. Agostinho também destaca o caráter universal da Verdade: “*Pois nada da verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos*”²⁶⁷. Esta

Verdade ninguém pode perdê-la contra a própria vontade²⁶⁸; ela é oferecida a todos, está muito próxima de todos e dura eternamente²⁶⁹. Ela é como um *mestre interior*, que torna melhor todos aqueles que a contemplam²⁷⁰.

²⁶⁷ *De lib. arb.* II, 14.

²⁶⁸ *De lib. arb.* II, 14. Recordar as reflexões do *De lib. arb.* I, 4, 10 e I, 16, 34, as quais revelam que o pecado foi teorizado como o amor daquelas realidades que cada um pode perder contra a própria vontade, enquanto a virtude e a beatitude foram entendidas como amor àquelas realidades que estão no poder obtido pelo homem, bastando para isso querer de um modo justo, sendo certo que a primeira escolha é sinônima de incerteza e instabilidade, e a segunda de estabilidade e certeza. Toda esta reflexão se desenvolve de forma a ligar o resultado da investigação desenvolvida no Livro I, sobre a liberdade, com as últimas reflexões feitas até aqui. No Livro I, chegou-se à conclusão de que a sabedoria, a virtude, a correta conduta, livre e boa consistiriam no amor às realidades que uma pessoa não pode perder contra a vontade; que é o amor às realidades eternas e imutáveis (*De lib. arb.* I, 16, 34). Neste ponto do Livro II, Agostinho precisa que também a verdade e a sabedoria são realidades eternas e imutáveis, as quais, portanto, não podem ser obtidas ou perdidas senão através de um ato da livre vontade. Deve-se recordar ainda que, como a verdade e a sabedoria são identificadas por Agostinho como a Verdade que é Deus (*De lib. arb.* II, 13, 37) encarnada em Jesus Cristo, melhor se compreende toda a argumentação de razão e fé desenvolvido por S. Agostinho: a liberdade é uma conquista subjetiva, mas é também o resultado de uma aceitação confiante daquilo que a razão mostra como fonte de estabilidade e segurança. Sobre estas considerações, consultar: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 134-135; 486 nota 51.

²⁶⁹ *De lib. arb.* II, 14, 38.

²⁷⁰ *De lib. arb.* II, 14, 38. Esta é uma expressão típica do *método agostiniano de interiorização*. Para se compreender melhor é necessário referir-se aos pressupostos bíblicos que *sustentam* sua interpretação, especialmente o trecho de *Sir.* 10, 9-15, no qual se fala da soberba do homem, que destruiu o regime da interioridade que existia entre ele e Deus. Estas ideias são muito usadas por Agostinho para descrever as atitudes de pecado e soberba da humanidade. Consultar por exemplo: *De mus.* 6, 13, 40; *De lib. arb.* III, 25, 76; *Conf.* VII, 16, 22; *De Trin.* 12, 9, 14; *De civ. Dei* 14, 13, 1. Ver também sobre esta questão: SOLIGNAC, A. «La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin», *NRTh* 88 (1956) 359-387 (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 135-136).

6. Todos os bens procedem de Deus (De lib. arb. II, 18, 47)

No décimo quinto capítulo, S. Agostinho conclui sua apresentação sobre a *demonstração da existência de Deus*:

Nada há mais a discutir, no momento, a respeito desse ponto, mas somente guardarmos esse ensino com fé inabalável. Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento²⁷¹.

Agostinho, assim, consegue demonstrar a Evódio que existe uma realidade superior à razão e a mente, e nada é superior a esta realidade, pois ela é Deus e Evódio não pode negar que Deus existe²⁷².

Em sendo dessa forma, após concluir a sua *demonstração da existência de Deus*, inicia Agostinho uma nova discussão sobre outra questão, levantada no plano inicial deste Livro²⁷³, referente ao segundo problema, que se fundamenta como: se na verdade tudo o que é bom, enquanto bom, vem de Deus? Agostinho procura encontrar e expor a relação da realidade existente com Deus e, para tanto, dá início pelas realidades exteriores ou

²⁷¹ *De lib. arb.* II, 15, 39. «Portanto, a razão depara, na consciência, com algo que lhe é superior, algo de absoluto, eterno e imutável [...] Pouco importa que aquela realidade última seja a verdade, ou algo de mais elevado ainda; o certo é que existe algo acima da razão. O que há de mais elevado, porém, deve ser Deus» (BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 156)⁷⁴.

«Para apreender corretamente as características deste argumento convém não perder de vista que a intenção primária de Agostinho não é apresentar uma prova estritamente dialética, com sua respectiva conclusão lógica, mas, sim, tornar mais nítida a nossa apreensão de um dado interior. Agostinho não prova a necessidade da existência de Deus, contenta-se com chamar a atenção para o fato de sua existência [...] Ademais, a intenção primária de Agostinho não é estabelecer o fato da existência de um Deus, e, sim, *responder à pergunta: o que é Deus?* A verdade, como vimos, é algo que transcende a razão, pois esta lhe está sujeita. Deus deve encontrar-se no reino da verdade, ou em algo de que a verdade depende, ou em algo que explica as condições da verdade. É por isso que Agostinho não se interessa, por ora, em determinar a realidade exata que se deve atribuir a Deus. Contenta-se com a descoberta de uma realidade que ultrapassa a razão, e que, por conseguinte, deve ser buscada no domínio do espiritual» (BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, 157).

²⁷³ *De lib. arb.* II, 3, 7.

interiores do homem, buscando as suas causas para chegar, assim, à causa primeira e Suma, a qual possui as características da divindade, como anteriormente havia sido definida. O ponto de partida fundamenta-se no fato de que todo ser, enquanto tal, exterior ou interior ao sujeito racional, seja um bem. Primeiramente, encontra-se o próprio sujeito racional desejoso de beatitude, pois o próprio fato de desejá-la significa que já possui em si uma noção dela, caracterizada pela Verdade e Sabedoria, inerentes ao espírito humano: “*Logo, o ignorante conhece a sabedoria! Com efeito, como dissemos, ele não estaria certo de desejar ser sábio, nem que isso seja de fato algo irrecusável; caso a ideia de Sabedoria não estivesse inerente a seu espírito*”²⁷⁴. *A mesma reflexão é feita com relação às realidades exteriores: um sujeito não poderia definir algo como belo, se já não possuísse no seu espírito algumas leis de beleza:*

Ao indagares de onde vem isso, entra em ti mesmo e compreende tua impotência de julgar para o bem e para o mal os objetos percebidos por teus sentidos. Pois não poderias aprovar ou desaprová-los, se não tivesses dentro de ti certas leis estéticas, às quais confrontas todas as belezas sensíveis do mundo exterior²⁷⁵.

Esta reflexão é ligada àquela do conceito de número e Sabedoria, onde a Sabedoria regularia a ordem do universo através dos números. O caminho que Agostinho deseja cumprir é aquele de quem parte da criação universal para chegar à Sabedoria. E procura percorrer este caminho utilizando os conceitos de *número* e *Sabedoria*²⁷⁶.

Ao desenvolver esta argumentação, S. Agostinho revela mais uma vez toda a sua genialidade e oratória, expressando ao mesmo tempo os seus conhecimentos filosóficos e estéticos, teológicos e místicos, construindo uma reflexão harmoniosa e poética para demonstrar que todas as realidades existentes são um bem enquanto vêm de Deus. Reflexão esta que deve ser lida diretamente no texto e sobre a qual aqui se apresenta um pequeno trecho daquilo que Agostinho diz à Evódio:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão. Logo de onde vêm eles, a não

²⁷⁴ *De lib. arb.* II, 15, 40.

²⁷⁵ *De lib. arb.* II, 16, 41.

²⁷⁶ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 139.

ser daquele de onde procede todo número? Visto que o ser que neles está não existe a não ser na medida em que realiza os números que possui. Até os artistas humanos possuem, em sua própria mente, números de todas as belezas corporais para conformar a eles suas obras» [...] «Ultrapassa, agora, a mesma alma do artista e fixa-te até vislumbrar o número sempiterno. A Sabedoria então resplandecerá diante de ti, vinda de seu trono mais secreto, e do próprio santuário da Verdade. E se teu olhar, ainda muito fraco, ficar ofuscado à sua vista, reconduz o olhar de teu espírito na direção daquele caminho onde ela se revelava tão amigavelmente²⁷⁷.

Inicia-se da existência das formas e dos números presentes na realidade criada, para chegar à fonte, a razão de sua existência, a qual só pode ser uma forma eterna e imutável:

Todos os seres possuem uma estrutura matemática e racional. São obra de uma maravilhosa engenharia, onde reinam as proporções e a harmonia. As coisas todas foram criadas em ordem, número e harmonia. Por isso, o universo é contemplado por Agostinho em suas conexões metafísicas, sendo os números um dos mais importantes laços das coisas com a Mente Criadora, na qual está o fundamento lógico e primordial do Cosmos. Os números, isto é, as formas proporcionadas das coisas, tão ajustadas a seus fins, revelam uma estrutura racional e guiam até ao Número eterno, à Forma das Formas, ou Sabedoria incriada do Criador²⁷⁸.

Adverte ainda Agostinho que são infelizes aqueles que não reconhecem na criação o reflexo da Sabedoria de Deus, como também aqueles que somente contemplam os sinais desta Sabedoria, ao invés de contemplar diretamente a sua fonte:

Ó Sabedoria, luz suavíssima da mente purificada! Infelizes os que te abandonam. A ti, que és o seu guia, e, assim, extraviam-se entre teus vestígios! Ai dos que amam teus sinais, em vez de amar a ti, esquecendo-se do que ensinas! Pois tu não cessas de nos dar a entender quem és e quão grande és! São acenos teus todas as belezas das criaturas[...] Infelizes daqueles que se afastam de tua luz e mergulham com

²⁷⁷ *De lib. arb.* II, 16, 42.

²⁷⁸ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 273.

delícia na própria obscuridade! Será como se voltassem as costas para ti, ó Sabedoria²⁷⁹.

Estas considerações de Agostinho, que comportam um forte traço estético, na verdade expressam também muitos elementos das concepções metafísicas do *doutor de Hipona*, sobretudo relacionadas com a forma e os números²⁸⁰. Portanto, se toda a criação possui uma forma, sem a qual seria *nada*, assim todos os bens enquanto tais, grandes ou pequenos, não poderiam vir se não de Deus, como afirma Agostinho ao dizer ao amigo Evódio para não duvidar que existe uma forma eterna e imutável, em virtude da qual os seres mutáveis não caem no *nada*:

Não duvides que exista uma forma eterna e imutável, em virtude da qual esses seres mutáveis não se desfazem, mas, antes, com seus movimentos compassados e grande variedade de formas, compõem uma espécie de poemas temporais. Esse Ser eterno e imutável não está contido nem se difunde por lugares, nem se prolonga e varia no correr dos tempos. Mas é por sua forma que puderam se formar todas as coisas que nos rodeiam ajustarem-se e serem produzidas conforme os números próprios, de acordo com o seu gênero no tempo e no espaço²⁸¹.

Existe nestas afirmações uma clara alusão à *doutrina agostiniana da participação*, que será desenvolvida no capítulo dezessete, diante da qual se concluirá que todo bem e toda perfeição depende do Ser eterno, sendo certo que é pela perfeição Deste que foram formadas todas as coisas²⁸². Agostinho inicia sua reflexão afirmando que: “*todo ser mutável é necessariamente susceptível de perfeição. Pois assim como denominamos mutável o que pode ser mudado, do mesmo modo chamamos perfectível o que pode receber uma*

²⁷⁹ *De lib. arb.* II, 16, 43.

²⁸⁰ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 140.

²⁸¹ *De lib. arb.* II, 16, 44.

²⁸² *De lib. arb.* II, 16, 44. Clara alusão à doutrina da participação de Agostinho: a participação tem um papel universal no agostinismo, que procura demonstrar que o princípio de todas as coisas está em Deus. Tudo vive em sua dependência, seja no plano da existência, do conhecimento ou do bem. Capitan, F. De faz também uma importante observação, na qual, para S. Agostinho, o conceito de bem é visto de modo implícito naquele de Forma e Ser. Para os dois interlocutores, seres e formas mutáveis são sinônimos de bens mutáveis (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 144).

perfeição”²⁸³. Mas afirma ainda que nenhuma realidade pode aperfeiçoar a si mesma, pois coisa alguma pode dar a si mesma aquilo que não possui²⁸⁴. Deve-se recordar, aqui, que as coisas são perfeitas por participação. São perfeitas porque Deus lhes deu a perfeição ou a possibilidade de perfeição. Agostinho desenvolve toda esta argumentação para ajudar Evódio a compreender que todas as coisas são governadas pela Providência, que se consubstancia naquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutáveis subsistem²⁸⁵. Trata-se de uma *forma por excelência*, superior a todo corpo e a todo espírito mutável, que dá forma a todos os demais seres, chamando-os à existência.

Este é então o caminho que deve cumprir quem parte da consideração da criação universal para chegar à Sabedoria: partir da existência das formas e dos números presentes nas realidades criadas e retornar através desses à fonte, à razão existencial destas; a qual não pode ser, que a forma eterna e imutável, que é pois a própria Sabedoria²⁸⁶.

Assim, Agostinho provou que toda a realidade existente só pode vir de Deus: “*Por essa razão, tudo o que se observa de admirável na natureza das coisas no universo, e que julgamos dignos de admiração, intensa ou fraca, deve ser referido com incomparável e inefável louvor ao Criador*”²⁸⁷. Diante disto é possível se antecipar a uma dedução lógica que Agostinho aprofundará e esclarecerá mais adiante: se Deus é bom, e toda realidade existente vem, ou depende Dele, então tudo o que existe é bom. Não se trata apenas de um silogismo, mas, sim, de um alto conceito metafísico. Um *golpe mortal* ao dualismo maniqueu e uma importante conclusão, que abre caminho para se compreender melhor a relação entre a livre vontade e Deus.

²⁸³ *De lib. arb.* II, 17, 45.

²⁸⁴ *De lib. arb.* II, 17, 45.

²⁸⁵ *De lib. arb.* II, 17, 45.

²⁸⁶ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 141-142). De Capitani ainda faz em um longa nota algumas observações e indicações importantes relativas à aritmologia agostiniana e a sabedoria. Em primeiro lugar, observa a influência pitagórica destas. Depois, com relação às ideias estéticas e numéricas de Agostinho, Capitani indica à obra de: SVOBODA, K. *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris 1933 (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 142, nota 322).

²⁸⁷ *De lib. arb.* II, 17, 46.

7. O livre arbítrio é um bem

Antes de tudo, no décimo oitavo capítulo, Agostinho recorda as conclusões obtidas até o momento: que Deus existe e que todos os bens procedem Dele²⁸⁸. Depois, inicia uma nova investigação para tentar esclarecer a terceira questão proposta no plano inicial deste Livro II, questionando se convém considerar a vontade livre do homem entre os bens, com o seguinte argumento: “*Vejam, agora, se é possível esclarecer a terceira questão proposta, a saber: convém considerar a vontade livre do homem entre os bens? Uma vez esse ponto demonstrado, concederei, sem hesitação, que Deus no-la deu e que convinha no-la ter dado?*”²⁸⁹. A esta altura, o caro leitor irá notar que, na realidade, esta terceira questão já foi resolvida dentro das duas conclusões precedentes²⁹⁰. Isto porque, uma vez demonstrado que Deus existe e que é bom, governa o universo com harmonia e justiça por meio da Providência, e tudo depende Dele, fica claro também que a vontade livre é um bem e que efetivamente deveria ter sido concedida, pois Deus não daria nada que não fosse justo e bom. De fato, o próprio Agostinho afirma: “*Ora, essas duas verdades: que Deus existe e que todos os bens vêm dele, nós já admitimos com fé inabalável. Entretanto, nós as expusemos de tal forma que a terceira verdade também se torna plenamente evidente, a saber: que a vontade livre deve ser contada entre os bens recebidos de Deus*”²⁹¹. Mas, para esclarecer esta questão, Agostinho retoma, aprofunda e aplica à livre vontade muitas observações e considerações feitas anteriormente. Em primeiro lugar, faz um aprofundamento mais detalhado sobre as relações entre os bens. Todos os bens, enquanto tais, vêm de Deus, porém existem bens pequenos, médios e grandes, cada um com as suas características. Mas nem todos os bens são hierarquicamente iguais. Por exemplo, os bens corporais são considerados de grau inferior quando comparados com os espirituais²⁹². São ainda considerados pequenos os bens exteriores do corpo em sentido aristotélico, como, por

²⁸⁸ *De lib. arb.* II, 18, 47.

²⁸⁹ *De lib. arb.* II, 18, 47. Rever ainda as três questões propostas em: *De lib. arb.* II, 3, 7.

²⁹⁰ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 275.

²⁹¹ *De lib. arb.* II, 18, 47.

²⁹² *De lib. arb.* II, 18, 48.

exemplo, os olhos, as mãos e a beleza. E mesmo que alguém use desses bens para cumprir ações erradas ou vergonhosas, não se pode dizer que não venham de Deus:

Com efeito, a discussão precedente já demonstra, e nós o admitimos, a natureza corpórea ser de grau inferior à natureza espiritual. E daí se seguir que o espírito é um bem maior do que o corpo. Ora, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ter sido dados, pois reconhecemos serem eles um bem [...] Do mesmo modo, como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à livre vontade, sem a qual ninguém pode viver com retidão. Deves reconhecer: que ela é um bem e um Dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós²⁹³.

Apesar destas argumentações, Evódio ainda não se convenceu de que a livre vontade seja um bem: “*Primeiramente, desejo que me proves que a vontade livre é um bem. Concederei, logo em seguida, que ela é um dom de Deus, porque reconheço que todos os bens procedem de Deus*”²⁹⁴. Agostinho então afirma que já lhe provou isto²⁹⁵, e volta a insistir sobre os tipos de bens existentes, dizendo que há no campo espiritual bens com os quais ninguém pode praticar o mal. Estes são considerados os grandes bens, como, por exemplo, as virtudes: Justiça, Fortaleza e Temperança, que somente podem ser usadas retamente, segundo a *recta ratio*. Ninguém pode usá-las de forma errada ou maldosa, porque, se assim fosse, não poderiam mais ser consideradas virtudes²⁹⁶. A livre vontade seria então classificada entre os chamados bens médios²⁹⁷. Agostinho ainda esclarece que das virtudes, classificadas como grandes bens, ninguém pode fazer mau uso, mas, dos outros bens, os inferiores e os médios, pode-se fazê-lo:

Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se

²⁹³ *De lib. arb.* II, 18, 48.

²⁹⁴ *De lib. arb.* II, 18, 49.

²⁹⁵ *De lib. arb.* II, 18, 49.

²⁹⁶ *De lib. arb.* II, 18, 50.

²⁹⁷ *De lib. arb.* II, 18, 50 e 18, 52.

viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E, por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal. Todavia, com relação aos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se utilizá-los como um bem ou como um mal²⁹⁸.

Ao final destas afirmações, Agostinho ainda exalta que por todos esses bens Deus devem ser glorificados²⁹⁹. Portanto, a livre vontade é classificada entre os bens médios porque ela pode ser usada para fazer o bem ou o mal, mas, verdadeiramente, o que isso significa? Porque Deus deu ao homem um instrumento tão delicado e perigoso? É verdadeiramente um bem? Pois bem, cabe aqui retornar ao raciocínio feito anteriormente por S. Agostinho: se com as próprias mãos, que são classificadas como bens inferiores ou pequenos, alguém comete um homicídio, isto não significa que se deve culpar Deus por ter dado as mãos ao homem, ou mesmo não considerar as mãos como um bem, mesmo que pequeno? O mesmo raciocínio pode ser feito com relação à livre vontade, classificada como um bem médio. Pois, se alguém utiliza sua livre vontade para cometer o mal, isto não significa que se deva culpar Deus por tê-la dado ao homem, ou mesmo não considerá-la entre os bens. Além disso, como a vontade é um bem médio, sem ela o homem não poderia nem mesmo praticar o bem, pois como bem médio, ela serve tanto para o mal quanto para o bem.

8. A vontade como um bem médio

A vontade, como bem médio, está na origem das escolhas virtuosas do homem. Segundo O. Du Roy, a vontade como bem médio correspondente à situação mediana da alma, que Agostinho, antes mesmo de falar da alma como uma realidade mediana, a situava entre Deus e o mundo sensível, com possibilidade de se voltar tanto para um quanto para o outro. Mas este tema vem delineado mais literalmente e filosoficamente, a partir do

²⁹⁸ *De lib. arb.* II, 19.

²⁹⁹ *De lib. arb.* II, 19.

segundo Livro da obra *De Genesi adversus Manichaeos*³⁰⁰. Assim, a alma é chamada a uma opção fundamental, pois tem diante de si duas escolhas: ou adere àquelas imutáveis regras e luzes de virtude que subsistem inalteradas numa vida incorruptível, no seio mesmo da Verdade e da Sabedoria, que é comum a todos³⁰¹, e neste caso cumprir aquilo pelo qual foi criada e doada, revelando assim plenamente o próprio caráter de *bem*, ou escolhe afastar-se destas regras e dirige-se em direção às realidades exteriores, próprias e inferiores e, neste caso, peca:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito, e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo³⁰².

Agostinho não se limita a identificar as consequências da aversão ou da conversão da vontade ao Sumo Bem. Ele deixa claro uma importante constatação com relação às motivações desta aversão ou conversão. Mas, apesar de tudo, para Agostinho a vida do homem continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas no seu devido lugar³⁰³. Para S. Agostinho, má não é nem a livre vontade nem os bens desejados pelos pecadores: “*o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se*

³⁰⁰ MADEC, G. «Saint Augustin et la Philosophie», 62-63. Nas palavras de Du Roy: «Avant même d’avoir parlé de l’âme comme d’une réalité médiane (“in medio”, “media natura”, “medietas”, etc), Augustin la situait entre Dieu et le monde sensible, pouvant se tourner vers l’un ou l’autre. Mais le thème se précise littérairement et philosophiquement à partir du second livre du *De Gen. adv. Man.*, II, 12, 19» (ROY, O. *DU L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 476). Sobre esta questão ver todo o texto de Du Roy na nota anexa número IV: «La situation médiane de l’âme» em ROY, O. *DU L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 476-478.

³⁰¹ *De lib. arb.* II, 18, 52.

³⁰² *De lib. arb.* II, 19, 53.

³⁰³ *De lib. arb.* II, 19, 53. O tema da Providência será mais aprofundado no Livro III. Para S. Agostinho, a existência do livre arbítrio é um bem muito maior do que a sua «inexistência», mesmo considerando que a sua existência comporte a relativa à possibilidade de se praticar uma má ação. Mas, como afirma Agostinho, nem mesmo isto tira a possibilidade do bem, segundo o justo Juízo divino e o governo da sua Providência (RETA, J. OROZ «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni», in ALICI, L. –PICCOLOMINI, R. –PIERETTI, A. ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, SEA 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 64). Consultar ainda: *Conf.* VII, 16, 22; *De lib. arb.* I, 16, 34.

converter aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão, não sendo forçadas, mas voluntárias, seguem imediatamente uma digna e justa pena de infelicidade”³⁰⁴. Ainda para Santo Agostinho, a aversão ao Sumo Bem ou a conversão para os bens inferiores são dois atos livres que decidem a felicidade ou a infelicidade da humanidade, e é isto que constitui o mal moral ou pecado³⁰⁵. S. Agostinho estabelece também que o pecado ou mal moral não é uma substância, mas a perversão da vontade, que se afasta de Deus, o Bem Supremo, para dirigir-se às coisas inferiores: *aversio a Deo et conversio ad creaturas, sendo esta a noção ou definição de pecado expressa por ele no De libero arbitrio*³⁰⁶. É feliz o homem que se abre para Deus e dirige-se para Ele, o único e verdadeiro Sumo Bem. Infeliz o homem que se fecha para Deus³⁰⁷, dirigindo-se para o «nada», pois o pecado e o nada, de certa maneira em S. Agostinho, identificam-se com o que será visto mais adiante. Mas nem tudo está esclarecido, uma vez que esse movimento ou impulso, que leva a vontade a afastar-se do Bem imutável, de onde se origina? Pois, seguramente, este impulso é um mal, um pecado, mesmo que seja cometido com a livre vontade, que é um bem: “*Já que a vontade move-se, afastando-se do Bem imutável para procurar um bem mutável, de onde lhe vem esse impulso?*”³⁰⁸.

A essas questões, levantadas no último capítulo do Livro II, S. Agostinho responde que Deus não pode ser considerado autor do pecado e este impulso não pode ser atribuído a Ele. Mas, então, de onde vem este impulso? Agostinho responde que não sabe, pois não se pode conhecer o que é simplesmente *nada*:

E esse movimento, isto é, o ato de vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constitui, sem dúvida, pecado. Poderemos, porém, designar a Deus como autor do pecado? Não! E assim esse movimento não vem de Deus. Mas de onde vem ele? A

³⁰⁴ *De lib. arb.* II, 19, 53.

³⁰⁵ GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 190.

³⁰⁶ *De lib. arb.* II, 20, 54.

³⁰⁷ O pecado acontece também quando o homem procura a felicidade em si mesmo ou por si mesmo, deixando Deus de fora ou de lado. Assim fazendo o homem «bloqueia» dentro de si a verdadeira liberdade. A felicidade consiste para a criatura, no reconhecimento da sua dependência total de Deus, autor e criador de tudo o que existe (RETA, J. OROZ «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni», 65-66).

³⁰⁸ *De lib. arb.* II, 20, 54.

tal questão eu te contristaria, talvez, se te respondesse que não sei. Contudo, não diria senão a verdade. Pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada³⁰⁹.

Aqui Agostinho começa a desenvolver algumas considerações sobre o conceito de mal como *não ser*, que aprofundará em outras obras³¹⁰, mas aqui já oferece uma resposta contra aqueles que desejam acusar Deus de ser o autor do mal:

Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá³¹¹.

Para S. Agostinho, portanto, a única causa do pecado está na livre vontade humana, capaz de saber onde está o bem e onde pode estar o mal. A vontade, certamente, tem o poder de gerar o mal moral, isto é, o pecado, mas, de qualquer forma, esta permanece sempre livre. Deus deu ao homem esta liberdade para lhe permitir se colocar no sentido do seu livre arbítrio e ratificar sua orientação em direção a Ele, pois a liberdade se define pelo amor ao bem e pela *delectatio* da justiça e amor, e o homem é livre à medida que é unido a Deus. A causa do mal no homem não está em sua natureza original, pois neste caso o mal deveria ser imputável a Deus, que o criou assim. Mas a causa do mal é radicada na má vontade, que, livre para escolher, ao invés de escolher o bem escolhe o mal, afastando-se, dessa forma, de Deus, que é o Sumo Bem. Esta *aversio Deo* é um indício da sua

³⁰⁹ *De lib. arb.* II, 20, 54.

³¹⁰ «Agostinho expõe, nas Confissões (VII, caps. 10-12), o que consistia a solução platônica do mal. Visão essa que viera a se impor a seu espírito. Ensinavam os platônicos que o mal não é um ser, mas uma privação, um limite ou deficiência. E por aí vinha a se tornar até mesmo uma condição para a harmonia universal. Mas, do ponto de vista moral, o mal tinha sua origem na liberdade humana. Plotino também explicava assim o mal, na sua 3ª Enéades II e III, e na 4ª Enéades, II, 26. Agostinho, que foi um adepto da teoria platônica do bem, igualmente faz consistir todo o mal na carência do bem. Dessa maneira, um ser existe tanto menos quanto mais carece de bem. Logo, o pecado que é uma carência da bondade do livre-arbítrio, não pode vir de Deus, mas de um defeito de ser e do operar» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 276).

³¹¹ *De lib. arb.* II, 20, 54.

mutabilidade ontologicamente diferente e inferior a Deus. A estrutura ontológica do homem é contracenada pela negatividade, que implica a possibilidade de pecar e, por isto, não se pode buscar a causa eficiente da má vontade, uma vez que ela não é eficiente, mas deficiente. De fato, desprezar o Sumo Bem para voltar-se ao que é inferior é o princípio da má vontade³¹².

Melhor se compreendem todas estas reflexões lembrando que no *De libero arbitrio* o desenvolvimento do tema do mal moral, como aquele *motus aversionis*, que escolhe e prefere os bens mutáveis ao invés dos bens imutáveis, deve ser entendido e interpretado sempre dentro de uma perspectiva do significado ontológico do *ordo*. Deste modo, resulta mais claro que o mal moral ou pecado é um *movimento da vontade livre*, que se define como *aversio* ao imutável e *conversio* aos bens mutáveis. Mas como Deus não abandonou e nem abandona os seus filhos, como um Pai bom e misericordioso está sempre pronto a *estender sua mão* para auxiliar o homem a reerguer-se e retomar o caminho da Verdade, libertando-o da escravidão do pecado por meio do sacrifício do Verbo encarnado. S. Agostinho é consciente disto e, antes mesmo de finalizar o Livro II, faz uma breve, mas profunda menção, à Graça, outro tema que aprofundará durante a sua vida: “*Mas o homem que cai por si mesmo não é capaz de reerguer-se por si mesmo. É porque, do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade*»³¹³.

³¹² RETA, J. OROZ «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni», 69. Consultar ainda: *De civ. Dei* XII, 7.

³¹³ *De lib. arb.* II, 20, 54. S. Agostinho apela para esta citação para indicar aos Pelagianos como ele, mesmo não citando explicitamente, que já concebia Deus como o doador da Graça. Recordar ainda Agostinho que não fez referências explícitas sobre a Graça porque estava em polêmica contra os maniqueus, o que não envolvia diretamente esta questão (GENTILI, D. *NBA* III/2, 281 nota 32). Conferir também: *Retr.* I, 9, 4.6. Trata-se, de certo modo, de uma resposta antecipada aos Pelagianos sobre a necessidade da Graça. S. Agostinho ensina «que o próprio livre-arbítrio e suas boas ações são o fruto da graça divina. Essas afirmações possuem especial interesse também do ponto de vista filosófico. Fazem-nos penetrar até o cerne na doutrina agostiniana, na qual tudo no universo está explicado por sua dependência de Deus. Desse modo, quanto mais nós dependermos de Deus pela graça, tanto mais seremos livres. Em outras palavras, tanto mais livre é o homem quanto mais opta pelo bem e aproxima-se dele. A verdadeira liberdade não consiste na faculdade de escolher entre o bem e o mal, e sim no poder de voltar-se para o bem e renunciar ao mal» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 277).

É Cristo quem restaura a liberdade do homem, permitindo-lhe alcançar sua libertação do pecado. Como se pode constatar, a *teodicéia agostiniana* não dispensa uma reflexão sobre o mistério da Salvação: contra o orgulho humano a humildade de Cristo, que liberta o homem da escravidão do pecado.

Ao final do Livro II, S. Agostinho deseja encerrar a discussão, mas Evódio ainda não satisfeito com essas argumentações direciona a discussão para outro momento, dizendo: “*Concordo com teu desejo de diferir para outro momento o que me preocupa ainda. Mas não concordo com que a questão esteja, como pensas, suficientemente elucidada*”³¹⁴. Encontra-se aqui uma clara indicação e uma introdução ao Livro III, que será analisado em seguida.

Conclusão

No livro II, S. Agostinho procura desenvolver juntamente com o amigo Evódio uma argumentação a partir de um *plano* previamente estabelecido, prosseguindo em utilizar o *método racional* adotado desde o início da obra³¹⁵, consubstanciado em procurar compreender aquilo em que crê, o quanto é possível nesta vida e com o auxílio da *iluminação divina*³¹⁶. Os dois amigos propõem no início do Livro II investigar para procurar responder três questões fundamentais: como *demonstrar a existência de Deus*; se Dele vêm todos os bens, enquanto bens, e se entre esses bens se deve considerar a livre vontade³¹⁷.

Logo, por meio de um esforço extraordinário e genial de *inteligência da fé*, que ajudou a colocar o nome de S. Agostinho na história do pensamento filosófico e teológico, o método, o rigor racional e o empenho sistemático empregados para demonstrar suas reflexões, não serão igualados jamais. Ele apresenta, conclusivo, os seus esclarecimentos e conclusões sobre as questões preestabelecidas. Em primeiro lugar, por meio de um ato de

³¹⁴ *De lib. arb.* II, 20, 54.

³¹⁵ *De lib. arb.* I, 2, 4.

³¹⁶ *De lib. arb.* II, 2, 6.

³¹⁷ *De lib. arb.* II, 3, 7.

inteligência da fé e de uma ascensão metódica do espírito em direção à Verdade, que é o próprio Deus. Partindo dos objetos sensíveis e dos sentidos exteriores até chegar ao sentido interior, destes à razão e, desta, às verdades eternas e imutáveis, S. Agostinho demonstra que Deus existe³¹⁸.

Apregoa ainda, respondendo às outras duas questões, que tudo o que é bom vem de Deus. Portanto, a livre vontade é um bem, pois é um dom de Deus. Trata-se, porém, de um bem médio, que pode, se mal utilizado, ser a causa do mal moral ou pecado. Deste modo, de forma alguma Deus pode ser acusado de ser o autor do mal, pois se o homem utiliza de modo incorreto um dom Seu, isto não justifica acusá-Lo de ser autor do mal ou mesmo afirmar que Ele não deveria tê-lo concedido. Por isso, conclui ainda Agostinho, a causa do pecado está na própria livre vontade do homem, que se afasta de Deus, único Sumo Bem, eterno e imutável, para se dirigir às criaturas, mutáveis e perecíveis. Daí, o mal moral ou pecado consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se dirigir aos bens transitórios, e como esta aversão e esta conversão são voluntárias e não forçadas, segue a esta situação uma justa pena de infelicidade³¹⁹.

A livre vontade, como o próprio nome indica, é sempre livre. Deus não constringe ninguém a pecar. Como afirma S. Tiago em sua Epístola: “*Que ninguém, quando for tentado, diga: “Minha tentação vem de Deus”. Pois Deus não pode ser tentado a fazer o mal e a ninguém tenta. Cada qual é tentado por sua própria concupiscência, que o arrasta e seduz*”³²⁰. O homem é escravo do pecado enquanto se afasta de Deus, tornando-se ao mesmo tempo orgulhoso e infeliz. Como esclarecerá posteriormente Agostinho, o homem é limitado e necessitado da Graça divina, pois a sua vontade está condicionada pela ignorância e pela dificuldade, frutos da sua condição após o pecado original. A ignorância o impede de saber o que é a Verdade e onde ela está, e a dificuldade o impede de alcançá-la. Ao afastar-se de Deus o homem caminha para o *não ser*, vai contra a sua própria natureza, que é aquela de caminhar para a perfeição, que somente existe em Deus, o único Perfeito e Eterno. Mas Deus não abandona os seus filhos nesta situação, pois o homem que caiu por si mesmo, como não é capaz de reerguer-se por suas próprias forças, Deus estende a sua mão

³¹⁸ *De lib. arb.* II, 13, 35-15, 39.

³¹⁹ *De lib. arb.* II, 19, 53.

³²⁰ *Tg* 1, 13-14.

para ajudá-lo. Essa mão é a Graça, oferecida por meio do sacrifício de Jesus Cristo, que libertou a humanidade da escravidão do pecado indicando e iluminando o caminho da Liberdade e Verdade. Deve-se constatar aqui que a *teodicéia agostiniana* não dispensa uma reflexão sobre o mistério da Salvação, realizado em Cristo e por Cristo.

Ademais, deve-se notar ainda que muitos esclarecimentos e reflexões de S. Agostinho são mais bem compreendidos e justificados tendo em mente a ótica antimaniquéia, que motiva as investigações e argumentações do *De libero arbitrio*.

Ao final do Livro II, apesar de todo o esforço intelectual de S. Agostinho, é preciso reconhecer que nem tudo está esclarecido e muitos problemas ainda precisam ser investigados e resolvidos.

Como o Livro II termina aqui, mas a obra não está concluída, introduzir-se-á o Livro III, que será analisado a seguir.

CAPÍTULO III - DEUS NÃO É ORIGEM DO MAL

Introdução

Em seu intuito de combater aqueles que desejavam culpar Deus pela origem do mal, e contra todos aqueles que negavam o livre arbítrio ou a liberdade, neste Livro III S. Agostinho continuará afirmando contra todos esses a Bondade e a Justiça de Deus e o livre arbítrio do homem. Com essas motivações ele retoma a discussão com Evódio.

Difícil estabelecer se S. Agostinho já era sacerdote ao escrever este Livro, porém é certo que foi nesta época que se ordenou sacerdote e isto, com muita probabilidade, influenciou suas motivações e seu modo de pensar. Segundo Pincherle, A. este Livro não foi escrito de uma só vez, mas suas partes essenciais, como são contemporâneas ao tempo de Agostinho sacerdote, representam o seu pensamento nos anos do seu presbiterato em Hipona³²¹. E refletem também as suas *preocupações pastorais* com orientar e proteger o

³²¹ PINCHERLE, A. *Vita di sant'Agostino*, 141.

seu rebanho dos erros e perigos daquele período. Tanto isto é verdade que se poderia dizer que este terceiro Livro é *mais teológico que filosófico* comparado aos anteriores, mormente com relação ao tema da Providência Divina.

Também, os diversos temas abordados por Agostinho são de origem mais teológica, como, por exemplo, o próprio tema da Providência divina, que ocupa grande parte das suas argumentações, juntamente com a Presciência, a origem da alma, o pecado original, as crianças mortas sem o batismo.

Para Seijas, E. o Livro III é um complemento e muitos de seus capítulos são um esclarecimento do Livro anterior. É um Livro de difícil articulação por dois motivos principais: primeiramente devido aos argumentos tratados, que, além de serem diversificados, não se encontram delimitados; segundo porque, diferentemente do Livro anterior, não possui um plano proposto de investigação³²².

1. Estrutura do livro III

Antes de qualquer coisa, é importante ter em mente uma observação de Madec, G. quanto à dificuldade para apresentar um esquema do Livro III, ou mesmo para construir ou reconstruí-lo, por três motivos: primeiro, porque neste Livro S. Agostinho não apresenta um plano a seguir de suas argumentações; segundo, porque não fornece uma exatidão sobre os procedimentos da argumentação e, por fim, porque muitas distinções que ele faz ao longo da discussão, muitas delas sutis, ao mesmo tempo em que garantem a evolução de sua argumentação, exigem muita atenção por parte do leitor.

Mas é preciso reconhecer que este Livro III é uma grande exaltação a Deus por toda a Criação e Providência, ordenando perfeitamente o universo. E toda esta exaltação desenvolve-se dentro de um conjunto de considerações que procura conciliar a liberdade humana com a divina Providência.

S. Agostinho procura investigar e esclarecer qual é a relação entre o livre arbítrio, que, mesmo estando sujeito à possibilidade de pecado, é um bem, e a ordem estabelecida e garantida pela Providência divina.

³²² CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 147.

2. Introdução do Livro III (De lib. arb. III, 1, 1-3)

Retomando o que foi esclarecido anteriormente, isto é, que a livre vontade é um bem, e não dos menores, e assim sendo é preciso reconhecê-la como um dom de Deus, que foi convenientemente concedida ao homem³²³, Evódio se interessa por saber de onde vem a inclinação pela qual a livre vontade se afasta do Bem imutável e superior para se voltar para bens particulares e inferiores³²⁴. De onde vem esse impulso, que faz com que a alma se dirija para o mal? Esse movimento é próprio da alma? É voluntário ou natural? Essas são as questões que abrem o Livro III e que Agostinho pretende investigar e esclarecer.

Ele começa recordando ao amigo as conclusões estabelecidas no Livro I³²⁵, ou seja, no qual ficou estabelecido que nada pode sujeitar a paixão senão a própria vontade, restando, portanto, que é próprio da vontade o movimento pelo qual ela se afasta do Criador, dirigindo-se às criaturas inferiores³²⁶. Tanto Agostinho como Evódio consideram este movimento como sendo culpável. Desse modo, ele não pode ser considerado natural, mas voluntário.

S. Agostinho, em seu debate com Fortunato, também se manifesta a este respeito, concordando que Deus concedeu ao homem o livre arbítrio, pois se assim não tivesse feito não teria como ser justo ao punir, e também o homem teria mérito ao fazer o bem³²⁷. Pois se Deus criou as coisas em virtude da Sua Bondade, também em virtude da sua justiça não deixa os pecados impunes³²⁸. Deste modo, ficou claro que se trata de um impulso voluntário, mas falta ainda esclarecer a procedência este impulso. O que os dois

³²³ *De lib. arb.* III, 1, 1.

³²⁴ *De lib. arb.* III, 1, 1..

³²⁵ Rever as conclusões estabelecidas em *De lib. arb.* I, 11, 21.

³²⁶ *De lib. arb.* III, 1. Segundo GILSON, E. é contraditório pensar em uma causa positiva, como Deus como origem de um movimento de aversão (*aversio*) e do qual a livre vontade Dele se afasta. Sem dúvida, Deus criou a livre vontade «dona de si mesma» e, portanto, capaz de aderir ao Sumo Bem ou afastar-se dele. E a livre vontade, assim criada, *poderia* separar-se de Deus, mas não *deveria*. Deste modo a sua «queda» não foi natural como a de uma pedra, mas sim a «queda» livre de uma livre vontade que se afasta do Sumo Bem. E esse movimento não tem outra origem, senão no «nada», isto é, no «não-ser» (GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 191).

³²⁷ *C. Fort.* 20.

³²⁸ *C. Fort.* 20.

interlocutores procuraram tratar nesta introdução foi a questão relativa à origem da inclinação da alma para os bens mutáveis e imperfeitos em detrimento da busca dos bens imutáveis e perfeitos, sendo certo que este movimento, que afasta a vontade de Deus, é certamente culpável e tem a sua origem na debilidade humana para praticar o bem.

3. A Liberdade humana e a Presciência divina

Esta investigação tem início com o grande problema levantado por Evódio, relativo à relação existente entre a Presciência divina e a liberdade humana: “*Como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente?*» e, ainda: «*se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar [...] Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável?*”³²⁹.

Um justo conceito de Deus implica acreditar que Ele é presciente. Mas se é assim, e Deus sabia anteriormente que o primeiro homem pecaria, era necessário que acontecesse aquilo que Deus conhecia em precedência? Realmente, não se trata de uma questão fácil e S. Agostinho, antes de afrontá-la, sente o dever de recordar ao amigo os valores da fé e da humildade ao indagar sobre uma questão como esta. Disposição que Epicureus e Maniqueus não tiveram e caíram, assim, neste erro ao investigarem-na³³⁰. Ao afrontar este problema, Agostinho procura estabelecer em primeiro lugar as condições para entendê-lo, isto é, crer na Providência, pois muitos não creem, e somente cultivando sentimentos de piedade é possível aproximar-se de um tão grande mistério: “*Que a misericórdia de Deus nos venha em ajuda e abra a porta, a nós que nela batemos. Contudo, eu acreditaria facilmente que, se os homens em sua maioria são atormentados por essa questão, o único motivo é que eles não procuram a solução com piedade*”³³¹. Mais adiante, Agostinho afirma novamente que muitas pessoas negam que a Providência divina governe a vida

³²⁹ *De lib. arb.* III, 2, 4.

³³⁰ *De lib. arb.* III, 2, 5. Sobre a investigação desenvolvida antes de S. Agostinho e sobre as prováveis fontes da inspiração agostiniana, ver CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 148 e nota 325.

³³¹ *De lib. arb.* III, 2, 5.

humana, acusando-a de ser impotente, injusta ou mesmo má, e fazem isto ao invés de confessarem os próprios pecados e as próprias responsabilidades: “*E estão mais prontos a se desculparem do que a se acusarem de seus pecados. Com efeito, alguns admitem, de bom grado, que nenhuma Providência divina preside as coisas humanas*”³³².

Diante disto, S. Agostinho vai procurar demonstrar nos próximos capítulos que a Presciência divina não tira a liberdade dos atos humanos nem a sua consequente responsabilidade³³³. Ele de fato, procura combater e esclarecer as questões que se opõem à conciliação entre Presciência e liberdade. É clara a sua intenção contra a doutrina maniquêa e o fatalismo, que, como já foi visto, praticamente negavam a responsabilidade dos atos humanos. S. Agostinho, nos capítulos 2, 4 a 4, 11, procurará conciliar essas duas verdades incontestáveis, buscando desde o início deste Livro harmonizar o livre arbítrio com a Presciência divina, pois o homem não peca porque Deus assim previu, mas peca pela sua livre vontade³³⁴. No capítulo terceiro do Livro III, Agostinho inicia sua argumentação afirmando um ponto importante: a Presciência divina não nega ou anula o ato livre, mas, ao contrário, exige a sua existência e formula deste modo a questão.

S. Agostinho conclui que pelo fato de Deus conhecer em precedência a vontade futura de suas criaturas, não se pode pensar que alguém possa querer alguma coisa sem a própria vontade: “*ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre*”³³⁵. Para o homem, o fato de querer ou não é uma evidência inegável, justamente porque o conceito de vontade não pode ser reprimido. Dizer que é necessário querer uma coisa é uma contradição, pois como alguém pode *querer* se é necessário? Desse modo, a vontade deixaria de existir, já que ela é necessária.

³³² *De lib. arb.* III, 2, 5.

³³³ A antropologia maniquêa, segundo Agostinho, afirmava a existência de dois princípios, «duas almas» no homem, uma boa e outra má, em perpétuo conflito entre si. Em tal visão antropológica não haveria lugar, portanto, para a responsabilidade humana, isto é, para a livre vontade (TRAPÈ, A. «Introduzione generale», *NBA XX*, Roma, 1987, XXIX). Consultar ainda: *Retr.* I, 15, 1 e a obra *De duab. an. e C. Fort.* 14.

³³⁴ Como bem afirma HUFTIER, M. para S. Agostinho a presciência divina não obriga o homem a pecar, visto que ela não destrói o livre arbítrio, mas, ao contrário, o supõe. Além disso, como esclarece o próprio Agostinho em *De civ. Dei* V, 9, 3.

³³⁵ *De lib. arb.* III, 3, 7.

4. O pecado e a Providência divina

No quinto capítulo S. Agostinho procura responder à terceira questão proposta por Evódio: “*Quanto à tua terceira pergunta: Como é possível não atribuir ao Criador tudo o que em suas criaturas acontece necessariamente?*”³³⁶. Segundo Capitani, F. De esses três problemas nascem de dúvidas de origem maniqueia sobre a imputabilidade concedida por Deus aos pecados cometidos pelo homem a partir do momento que Deus o criou capaz de pecar³³⁷. Uma vez que as duas primeiras questões já foram esclarecidas por Agostinho, resta, agora, a terceira³³⁸.

A questão proposta por Evódio é recorrente a outra de capital importância, surge várias vezes nesta obra e induz Evódio a empreender junto com Agostinho as investigações contidas no *De libero arbitrio*: “*se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?*”³³⁹. Nesta oportunidade, Agostinho tinha recomendado ao amigo que fosse corajoso e conservasse a fé naquilo que acreditava, pois nada mais é recomendável do que crer, mesmo no caso de se encontrarem ocultas à razão certas coisas³⁴⁰. Era aceitável, então, crer em tudo aquilo que ensinava a fé sobre Deus. É chegado agora o momento de aprofundar racionalmente aquilo que se acreditava pela fé, sem que isso pudesse implicar um preconceito com relação à Onipotência e a imutabilidade de Deus. A regra principal, sobre a qual giram todos os outros aprofundamentos, é sempre conceber Deus como o melhor conceito possível: “*É para nós um dever de sempre darmos graças a nosso Criador. Certamente, será muito*

³³⁶ *De lib. arb.* III, 5, 12.

³³⁷ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 151.

³³⁸ *De lib. arb.* III, 5, 12. O esclarecimento deste terceiro problema ocupa uma grande parte do Livro III; isto demonstra o interesse de Agostinho por este tema e a sua importância. Muitas das reflexões desenvolvidas nesta parte encontram-se em outras obras antimaniqueias. Isto, segundo CAPITANI F. DE, faz pensar que nestas circunstâncias Agostinho tinha em mente responder aos Maniqueus. (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 151). Ver também o capítulo sexto da obra de CAPITANI F. DE sobre a intenção antimaniqueia do *De lib. arb.* e também *Retr.* I, 9, 2.

³³⁹ *De lib. arb.* I, 2, 4.

³⁴⁰ *De lib. arb.* I, 2, 5.

justo louvá-lo por sua bondade tão generosa, mesmo no caso de ele nos criar entre seres de alguma forma inferiores”³⁴¹.

Pois bem, diante do que foi discutido anteriormente, o sexto capítulo inicia-se com uma clara afirmação de Agostinho contra aqueles que desejam atribuir a Deus a causa do pecado. Ele reforça a sua ideia no sentido de que não se pode atribuir a Deus a causa do pecado: “*e mesmo certifico de que não existe, nem pode existir, meio de atribuir a Deus o que em suas criaturas acontece necessariamente. Ao contrário, que tudo se realiza de tal forma que sempre fica intacta a vontade livre do pecador*”³⁴². Por meio da Providência, Deus faz com que toda bondade, mesmo aquela em nível mais baixo, contribua para a inteira perfeição do universo. Mesmo as almas miseráveis contribuem para a perfeição e são sempre superiores a qualquer corpo. Reprovar Deus por haver criado almas miseráveis é igualmente irracional reprová-Lo por ter criado os corpos.

Com o sexto capítulo, surge também uma discussão relativa ao desejo da própria morte ou o desejo do nada.

De fato, se alguém dissesse que preferiria não existir a viver uma vida miserável, responder-se-ia que essa pessoa é mentirosa e ingrata. Que mente para si mesma, porque, na verdade, o que procura ao desejar o nada ou a morte é o reflexo de uma profunda aspiração por um estado melhor do que o atual, uma vez que nenhum desejo sincero pode tender ao nada sem se destruir. Ingrato aquele que pensa assim, pois não louva e agradece o seu Criador, que lhe deu a possibilidade e vontade de viver e a faculdade de sair do estado de miséria em que se encontra, bastando, para isso, querer.

No fundo, o que esta pessoa deseja é *ser* e, assim, testemunhar a sua vontade pelo Ser Supremo, manifestando também que a natureza humana é boa. Mas se esta pessoa ainda insistisse, dizendo que tem medo de ser infeliz após a morte, segundo Agostinho deve-se lhe responder que: “*Se tal estado fosse injusto, esse não seria teu. Se, porém, fosse justo, louvemos Aquele cujas leis são impostas*”³⁴³.

³⁴¹ *De lib. arb.* III, 5, 12.

³⁴² *De lib. arb.* III, 6, 18.

³⁴³ *De lib. arb.* III, 6, 19.

No sétimo capítulo, a argumentação anterior prossegue com uma nova questão formulada por S. Agostinho. Toda pessoa deseja ser; e assim testemunhar a sua vontade pelo Ser Supremo.

Neste caso, responde Agostinho, seria necessário ajudar esta pessoa a compreender quão grande bem é o ser, e se o conhecesse em seu grau sumo, não hesitaria em desejá-lo para si:

Responderia a essa pessoa: toma cuidado em não te enganares, lá mesmo onde julgas estar com a verdade. Pois, se fosses feliz, gostarias certamente antes existir do que não existir. E agora que existes, mesmo infeliz, preferes ainda existir, infeliz que sejas, a não existir em absoluto, embora recusando-te a ser infeliz. Considera, pois, o quanto podes, quão excelente bem é a existência em si mesma, objeto do querer dos felizes e dos infelizes. Pois se prestares bastante atenção, verás primeiramente que és infeliz na medida mesma em que não te aproximas do Ser supremo. Por outro lado, crês preferível o não-ser a uma existência miserável, na medida em que perdes de vista esse Sumo Ser. Entretanto, tu te apegas à existência, porque recebeste o ser Daquele que é o Ser supremo³⁴⁴.

Ao mesmo tempo, pensar deste modo é um absurdo, pois quem deseja o *não ser* o considera como superior ao «*ser*», o que é um grande engano. Dirá ainda Agostinho que para fugir da infelicidade deve-se amar e buscar este impulso ao *querer-ser*. Isto por que: “*todos os seres, pelo fato de existirem, são, com todo direito, dignos de serem apreciados. Porque, pelo simples fato de existirem, são bons. Assim, pois, quanto mais amares a existência tanto mais desejarás a vida eterna e aspirarás a te transformar*”³⁴⁵.

E ainda mais adiante afirma: “*aquele que possui maior amor à existência do que aversão a viver infeliz, que aumente esse amor à existência e assim se afastará daquilo a que tem tanta aversão. Pois logo que conseguir possuir perfeitamente aquela existência, que convém à sua condição, não será mais infeliz*”³⁴⁶. O *não ser* não pode ser melhor do que o ser, nem pode tornar ninguém melhor do que é.

³⁴⁴ *De lib. arb.* III, 7, 20.

³⁴⁵ *De lib. arb.* III, 7, 21.

³⁴⁶ *De lib. arb.* III, 7, 21.

No capítulo seguinte, o oitavo, Agostinho rebate com outros argumentos a mesma objeção.

Na verdade, um suicida deseja sair de uma situação de desespero e infelicidade, isto é, deseja sair do *não ser*. Deseja, efetivamente, uma situação de tranquilidade, enfim, uma situação melhor, deseja ser: *“todo desejo daquele que quer morrer é dirigido, não para cessar de existir pela morte, mas para encontrar a tranquilidade. E assim, enquanto crê, por engano, obter o não-ser, sua natureza está a aspirar pela tranquilidade, isto é, deseja possuir uma realidade mais perfeita”*³⁴⁷. A conclusão desta seção está direcionada para refletir que, do mesmo modo que não se pode acreditar que alguém deseje o *não ser*, não se pode, de algum modo, admitir que alguém seja ingrato com a Bondade de seu Criador por aquilo que é³⁴⁸. Trata-se de uma exaltação para reconhecer a Bondade de Deus, ter confiança na sua Providência e no governo perfeito do universo.

5. O pecado e a ordem do universo

Inicia-se no capítulo nove uma nova discussão sobre a relação entre o pecado e a ordem do universo.

Segundo Holte, R. S. Agostinho procura, na seção envolvida entre os capítulos nove e onze, responder a um dilema: se Deus ama infinitamente a humanidade, evidentemente não quer que ela sofra, e se é onipotente pode protegê-la do sofrimento. Então como se explicam todos os sofrimentos presentes no mundo? Ora, estes problemas apresentam-se quando o pecado, acrescido do mau uso da livre vontade e causador, assim, da miséria, é relacionado com a divina Providência. Esta discussão começa com a seguinte questão *“não seria difícil nem laborioso para a Onipotência de Deus proporcionar a cada uma de suas obras o que lhe convém dentro de sua ordem, de maneira que nenhuma viesse a ser infeliz. Pois na sua Onipotência não poderia ser incapaz disso e nem sua bondade haveria de ser avara desse dom”*³⁴⁹. A resposta de Agostinho consiste em esclarecer que

³⁴⁷ *De lib. arb.* III, 8, 23.

³⁴⁸ *De lib. arb.* III, 8, 23.

³⁴⁹ *De lib. arb.* III, 9,24.

a ordem do universo tem a sua perfeição na graduação das ordens de seres que a compõem, a qual deve ser aceita, enquanto tal, por ser a expressão da vontade e da justiça divina, sendo certo que nenhuma mente humana pode imaginar considerar-se superior. Trata-se, portanto, de inveja, maldade ou ignorância pensar que o universo poderia ser criado e organizado de uma forma diferente: “*a ordem hierárquica das criaturas, desde a mais elevada até a mais ínfima, decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: “Esta realidade não deveria existir assim”. Ou ainda: “Aquela deveria ser de outro modo”*”³⁵⁰. Mesmas as almas que desejaram pecar livremente, e por isso sofrem, exercem uma função na ordem e perfeição do universo. E não só por isto Deus é digno dos maiores louvores.

Uma nova questão, provavelmente também de origem maniqueísta³⁵¹, surge em consequência da reflexão anterior: se mesmo o pecado contribui para a perfeição do universo, como pode Deus punir esses pecados se eles contribuem para a perfeição do universo? Agostinho responde que “*não são os pecados mesmos, nem as desgraças mesmas, que são necessários à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas, as quais se não quiserem pecar não pecam, mas tendo pecado tornam-se infelizes*”³⁵². O pecado, portanto, não tem o poder de prejudicar a ordem estabelecida no universo, porque as almas pecadoras, ao serem punidas, promovem o restabelecimento da harmonia. Desse modo, as penalidades sofridas pelas almas pecadoras contribuem para a ordem e harmonia do universo:

O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para colocá-lo no lugar que lhe corresponde, objetivando não provocar uma desordem dentro da ordem universal. Deste modo, o castigo constrange o pecado a harmonizar-se com a ordem do universo e a pena do pecado vem a reparar a ignomínia do mesmo³⁵³.

A esta altura da argumentação é necessário procurar apresentar e esclarecer alguns elementos fundamentais do pensamento do *Mestre de Hipona* sobre a Providência divina.

³⁵⁰ *De lib. arb.* III, 9, 24.

³⁵¹ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 498 nota 58.

³⁵² *De lib. arb.* III, 9, 26.

³⁵³ *De lib. arb.* III, 9, 26.

Antes de tudo, S. Agostinho procura sempre justificar Deus contra todos aqueles que procuravam acusá-Lo de ser o autor do mal, pois Deus é bom, justo e onipotente a ponto de, mesmo do mal, extrair o bem. Como afirma o próprio Agostinho no *Enchiridium*: “Deus, na sua Onipotência, como reconhecem também os infiéis: Ele que tem o sumo poder sobre as coisas; sendo sumamente bom, não deixaria absolutamente existir algum mal na suas obras, se não fosse onipotente e bom ao ponto de tirar o bem mesmo do mal”³⁵⁴.

Pensamento que defende e esclarece em *De civitate Dei*: “Portanto, mesmo uma má vontade é um grande testemunho da bondade do ser. Mas como Deus é o ótimo criador dos seres bons, assim é também o ordenador justo das vontades perversas, no sentido que estas usam mal dos seres bons e ele usa bem mesmo das vontades perversas”³⁵⁵. Enquanto a má vontade se serve da bondade da natureza para o mal, Deus se serve também da má vontade para o bem.

Pois bem, ao final deste capítulo aplica-se o que foi discutido para a punição do pecado original e a Redenção: “Por isso somos levados a notar que a mortalidade do nosso corpo, a dignificou quer o primeiro homem, afim de que a pena se aplicasse devidamente ao pecado, quer Nosso Senhor, a fim de que a misericórdia nos libertasse do pecado”³⁵⁶. Nem todos os homens são destinados a galgar as realidades superiores, mas somente aqueles que souberem renunciar à vanglória e à soberba, segundo o caminho da misericórdia, através da porta da humildade que Cristo indicou, isto é, Ele mesmo. Pode-se notar aqui a originalidade e a força da doutrina agostiniana referente à Providência divina, principalmente em comparação com a doutrina de Plotino.

O pensamento do *Santo Doutor*, apesar de muito filosófico nesta obra, demonstra ser muito aprofundado pela conveniência da Redenção. Agostinho destaca a perfeita harmonia entre a Bondade imutável de Deus, que não pode senão irradiar o bem, e o drama do pecado e da Redenção, obra prima da Providência.

A reflexão anterior induz uma discussão no décimo capítulo sobre o pecado original, suas consequências e a Redenção alcançada por Cristo. Segundo Capitani, F. De esta reflexão é teológica, porém fundamental para a compreensão das consequências que

³⁵⁴ *Ench.* 3, 11.

³⁵⁵ *De civ. Dei* XI, 17.

³⁵⁶ *De lib. arb.* III, 9, 28.

Agostinho aponta sobre o plano filosófico a propósito da origem do pecado e o destino do homem.

Com relação ao pecado, aquele cometido por uma instigação, como é o caso do demônio, que por inveja levou o homem a pecar, teve como justa consequência a sujeição da parte mortal do homem ao domínio do demônio. Mas, por outro lado, obteve como efeito o fato de tornar o homem mais consciente de sua fragilidade e da necessidade de lutar contra o orgulho que o fez *cair*³⁵⁷. Tal situação motivou a misericórdia de Deus, que por intermédio do Verbo encarnado trouxe ao *homem caído* a Redenção³⁵⁸. Deste modo, o equilíbrio da justiça universal é restaurado e salvaguardado, pois Cristo, não com a força, mas com a persuasão, ofereceu ao homem a possibilidade de redimir-se da sua condição atual³⁵⁹: “*E o Verbo de Deus, o Filho único de Deus, que sempre teve e sempre terá o demônio submetido às suas leis, tendo se revestido de nossa humildade, submeteu igualmente o demônio ao homem, sem nada lhe extorquir com uma violenta dominação, mas vencendo-o com a lei da justiça*”³⁶⁰. Assim, o homem não foi *arrancado com violência do demônio*, como este também não havia se apropriado com violência do homem, mas por persuasão e sedução³⁶¹. Importante também recordar que são comuns na tradição cristã os dois conceitos de justiça observada na missão de Cristo: o resgate da humanidade caída e a libertação da escravidão do pecado, conceitos esses expressos potentemente por S. Paulo em *Gl. 3, 13*.

A discussão desenvolvida no décimo primeiro capítulo conclui que todas as criaturas, sejam elas boas ou más, contribuem para a ordem e beleza do universo: “*Deus é, pois, o Criador de todas as naturezas: não somente daquelas que haviam de perseverar na virtude e na justiça, como daquelas que haveriam de pecar*”. *Estas, Deus as criou não*

³⁵⁷ *De lib. arb.* III, 10, 29.

³⁵⁸ *De lib. arb.* III, 10, 30.

³⁵⁹ *De lib. arb.* III, 10, 31.

³⁶⁰ *De lib. arb.* III, 10, 31.

³⁶¹ *De lib. arb.* III, 10, 31. Neste capítulo, Agostinho mostra que o pecado sem ser necessário, nada tira da perfeição da ordem do universo. Mas, por certo, o papel do demônio na redenção, ainda que muito secundário, interessava bastante ao nosso santo doutor. Via aí um exemplo expressivo dos métodos da divina Providência, pondo um remédio ao lado do mal, para obter um bem maior do conjunto (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 285).

para que pecassem, mas para que acrescentassem algo à beleza do universo, quer consentindo, ou não, ao pecado”³⁶².

6. A bondade das criaturas e a existência pecado

Ao final do décimo segundo e início do décimo terceiro capítulo inicia-se, com uma profunda consideração de S. Agostinho, uma nova argumentação que envolve a relação entre a bondade das criaturas e a existência do pecado, uma crítica direta aos Maniqueus:

Enfim, deixemos a visão da beleza das coisas para serem contempladas por aqueles que a podem ver, graças ao auxílio de Deus. Quanto àqueles que são incapazes de vê-la, não tentemos levá-los a contemplar o inefável mistério por palavras. Não obstante, por causa de certos homens palradores, ignorantes ou sofistas, examinemos tão grande questão com a maior brevidade que nos seja possível³⁶³.

Agostinho inicia no décimo terceiro capítulo a demonstração de um dos princípios fundamentais para a investigação do problema do mal, ou seja, que todo ser é bom e o mal é uma privação:

Toda natureza que pode tornar-se menos boa, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível, ou bem a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção a privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudicá-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção. Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza, enquanto tal, é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente

³⁶² *De lib. arb.* III, 11, 32.

³⁶³ *De lib. arb.* III, 12, 36.

boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa³⁶⁴.

Trata-se também de uma refutação direta à doutrina dualista dos Maniqueus. É uma argumentação complexa, que exige ulteriores aprofundamentos dos princípios básicos dirigidos contra a doutrina maniqueia, que S. Agostinho desenvolve em muitas outras obras³⁶⁵:

Em refutação à doutrina dualista dos maniqueus, Agostinho afirma aqui ser totalmente inútil imaginar uma substância má, a fim de salvaguardar a bondade de Deus. Toda substância é boa. Ao desaprovar o vício e a corrupção que se encontra no mundo, por esse mesmo fato estamos louvando a natureza assim atacada e, mais ainda, ao Criador³⁶⁶.

Para Agostinho, está claro que a existência da corrupção é ligada à existência de uma natureza ou um bem a corromper.

Para ser corrompida, toda substância deve antes ser necessariamente boa, caso contrário não poderá ser corrompida. Com todos os riscos que isto implica, poder-se-ia dizer que o mal não existe sem um bem ou, ainda, que o mal é um *não-bem*. Todo bem, como se viu ao final do Livro II³⁶⁷, ou é Deus ou vem de Deus. Tudo aquilo que existe e tem uma consistência ontológica, ou é Deus ou vem de Deus³⁶⁸. S. Agostinho repete aqui a mesma consideração, que pode também ser analisada como uma bela e profunda *profissão de fé* na Bondade de Deus e na sua Providência: “*Consequentemente, posso dizer que toda*

³⁶⁴ *De lib. arb.* III, 13, 36.

³⁶⁵ Como exemplo das mais importantes se pode citar: *Conf.* VII, 12; toda a argumentação desenvolvida em *De nat. b.*; *De civ. Dei* 12, 1-9; *De mor.* II, 1-18.

³⁶⁶ OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 286. Segundo Gasparro, G. Sfameni a argumentação do *De libero arbitrio* elabora, sobre sólidas bases demonstrativas, as noções essenciais da não substancialidade do mal e da natureza e as prerrogativas da vontade humana, no contexto de uma doutrina dos atributos divinos e em particular de uma teodicéia que envolve a Bondade e a Justiça de Deus com a liberdade da criatura. Tais noções revelam-se fundamentais para a luta contra a doutrina dualista dos Maniqueus (GASPARRO, G. SFAMENI «Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto de Agostino con la gnosi manichea», 33-34). Consultar também: THONNARD, F.-J. «La notion de liberté en philosophie agustinienne» *REAug* 16 (1970) 243-270.

³⁶⁷ *De lib. arb.* II, 17, 45-46.

³⁶⁸ *De lib. arb.* III, 13, 36. Ver também CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 160-161.

*substância é Deus ou procede de Deus, e assim tudo o que é bom é Deus ou procede de Deus”*³⁶⁹.

7. Deus nada deve a ninguém, porque tudo dá gratuitamente

A reflexão desenvolvida no décimo quinto capítulo gira em torno daquilo que é devido a Deus.

*“Deus nada deve a ninguém, porque tudo dá gratuitamente”*³⁷⁰. Posto isto, conclui Agostinho que o pecado é causado pela livre vontade e, desse modo, Deus de modo algum pode ser a causa do pecado. Contrariamente, merece os mais dignos louvores em todas as circunstâncias. Segundo Agostinho: *“Dessa forma, quando alguém não faz o que deve, o Criador fica a tal ponto isento de culpa que é preciso, na verdade louvá-lo. Isso porque o culpado padece o que deve, e ainda porque, nessa mesma reprovação que merece por não ter feito o que deve, existe um louvor prestado Àquele a quem o pecador é devedor”*³⁷¹; e mais adiante: *“Posto que ninguém está forçado a pecar, nem por sua própria natureza, nem pela natureza de outro, logo só vem a pecar por sua própria vontade”*³⁷². Agostinho conclui assegurando que:

Consequentemente, na verdade, eu não encontro o meio e certifico absolutamente não haver nenhum que possa levar a atribuir nossos pecados a Deus, nosso Criador. Pelo contrário, encontro ocasião para louvá-lo nesses mesmos pecados, não somente porque Ele os pune, mas, mais ainda, porque não são cometidos senão quando alguém se afasta de sua verdade³⁷³.

Para Thonnard, F.-J.:

Santo Agostinho distancia-se agora das objeções aos maniqueus para voltar-se a um tema mais fundamental: o das relações entre o pecado e a Providência. Chega,

³⁶⁹ *De lib. arb.* III, 13.

³⁷⁰ *De lib. arb.* III, 16, 45.

³⁷¹ *De lib. arb.* III, 16, 46.

³⁷² *De lib. arb.* III, 16, 46.

³⁷³ *De lib. arb.* III, 16, 46.

assim, por uma transição bastante natural, à conclusão geral desta parte: a divina Providência é digna de louvores em todas as suas obras, mesmo ao criar vontades livres que podem vir a pecar, por culpa própria³⁷⁴.

Ao final desta seção, Evódio se convence: “*Aceito tudo isso e aprovo com boa vontade. Creio ser tudo absolutamente verdadeiro e concordo contigo que não se pode de modo algum atribuir com razão nossos pecados ao Criador*”³⁷⁵.

8. Deus, pecado e vontade

Com o décimo sétimo capítulo se inicia uma série de discussões que envolvem vários problemas e grandes dificuldades. O primeiro a ser investigado procura esclarecer que a causa primeira do pecado é a livre vontade e não existe outra fora dela³⁷⁶. Esta investigação começa com uma questão proposta por Evódio: “*por que aquelas criaturas que Deus previu não haverem de pecar não pecam; e por que pecam aquelas outras que Ele previu haverem de pecar?*”³⁷⁷. Evódio estava convicto de que não era a Presciência divina que forçava o pecado, mas desejava saber a causa determinante dessa vontade: “*Não quero, porém, que me respondas simplesmente: é devido à própria vontade, porque eu procuro a causa determinante dessa vontade*”³⁷⁸. A resposta de Agostinho é radical e apoiada na Sagrada Escritura, onde se lê que a raiz de todos os males está na cobiça (1Tm 6, 10), isto é, “*a disposição de querer além daquilo que é suficiente*”³⁷⁹. Não existe outra causa para o pecado que não seja a cobiça, ou seja, uma vontade desregrada é a causa de todos os males³⁸⁰. Agostinho alerta o amigo, caso desejasse ainda saber qual a causa desta *improba voluntas*, para o perigo de uma investigação sem fim, indo de causa em causa

³⁷⁴ THONNARD, F.-J. «Transition», BA VI, 522.

³⁷⁵ *De lib. arb.* III, 16, 46.

³⁷⁶ *De lib. arb.* III, 17, 47.

³⁷⁷ *De lib. arb.* III, 17, 47.

³⁷⁸ *De lib. arb.* III, 17, 47.

³⁷⁹ *De lib. arb.* III, 17, 48.

³⁸⁰ *De lib. arb.* III, 17, 48.

infinitamente³⁸¹. Mas mesmo assim, para Agostinho, chegar-se-ia a uma causa primeira do pecado e resultaria confirmada a tese de que não existe outra causa para o pecado senão a vontade desregrada do próprio pecador; ou se chegaria a qualquer coisa que *não é a vontade* e, neste caso, não se poderia mais falar de pecado nem de uma justa pena. Além disto, Agostinho finaliza dizendo que: “*qualquer que seja a causa da vontade, ou ela será justa ou injusta. Se for justa, quem quer que lhe obedeça o impulso não pode pecar. Se for injusta, que cada um resista a ela, e não mais pecará*”³⁸². S. Agostinho analisa ainda algumas objeções que poderiam ser feitas: para aqueles que perguntarem se essa *causa* pode constranger uma pessoa a pecar contra a vontade, deve-se responder que, em casos em que não seja possível resistir e, por isso, venha a ceder, não peca. Mas se pode resistir, não ceda e assim não pecará³⁸³. Para aqueles que objetarem se é possível que esta *causa* engane aqueles que não esperam, deve-se responder que estejam atentos e assim não serem enganados³⁸⁴. Mas, e se a astúcia do enganador for tão grande que não pode absolutamente defender-se? Nesse caso, segundo Agostinho, não existe pecado, pois quem peca ao fazer algo do qual não pode de nenhum modo defender-se? Quem poderia ser culpado de um ato inevitável?³⁸⁵. Ao final desta seção, Agostinho faz ainda um alerta no sentido de que se a ninguém pode negar que o pecado existe, logo será possível ao homem evitá-lo³⁸⁶.

Pois bem, seguindo o diálogo, no vigésimo segundo capítulo Santo Agostinho reforça uma das principais ideias defendida no *De libero arbitrio*: nada existe que negue a perfeita Justiça e Onipotência do Criador, e as almas recebem o justo castigo pelos pecados que cometem voluntariamente, usando de modo errado a livre vontade. Assim, conclui Agostinho, os pecados são atribuídos à própria vontade e não a Deus: “*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*”³⁸⁷. Neste capítulo, pode-se constatar como faz Capitani, F. De que a preocupação principal do *De libero arbitrio* – aquela da relação entre

³⁸¹ *De lib. arb.* III, 17, 48.

³⁸² *De lib. arb.* III, 17, 49.

³⁸³ *De lib. arb.* III, 18, 50.

³⁸⁴ *De lib. arb.* III, 18, 50.

³⁸⁵ *De lib. arb.* III, 18, 50.

³⁸⁶ *De lib. arb.* III, 18, 50.

³⁸⁷ *De lib. arb.* III, 22, 63.

um Deus justo, bom e imutável e o livre arbítrio das almas pecadoras – é também a preocupação que guia e aprofunda o problema da origem das almas. É sempre a certeza da compatibilidade e da justa composição entre dois termos-chaves: Deus e a liberdade humana a indicar o caminho a seguir ao afrontar o problema com suas discussões e aprofundamentos. Tudo isso, porém, observa ainda Capitani, F. De sempre dentro de um *pano de fundo* antimaniqueu³⁸⁸. Tanto isto é verdade que Agostinho apresenta ainda uma quinta hipótese relativa à origem da alma, qual seja, se o estado de ignorância e dificuldade são naturais à alma. Segundo E. Gilson, sendo Deus absolutamente livre no seu ato criador poderia, se assim o quisesse, criar o homem no estado em que o vemos atualmente, isto é, ignorante, mas dotado de uma *luz natural* que lhe permitisse libertar-se progressivamente das trevas da ignorância e fosse dotado também de uma vontade capaz de conseguir todas as virtudes. Deus, porém, não quis assim, e o estado no qual criou o homem era muito superior à sua condição atual. E mesmo neste caso Deus seria digno dos mais altos louvores, pois não deixou faltar à alma a faculdade de poder progredir. Ainda, se por qualquer motivo essa alma não quiser progredir, ou após progredir *cair* de novo, será justamente penalizada³⁸⁹. Ao final do capítulo, conclui-se que “*O Criador da alma merece, pois, em tudo, louvores*”³⁹⁰.

9. Algumas objeções

No capítulo seguinte³⁹¹, Agostinho procura responder a outras objeções, iniciando com um novo problema: o sofrimento e a morte das crianças. Trás outra vez aqui três objeções, possivelmente de origem maniqueia, sendo a primeira referente ao julgamento final das crianças que morrem antes mesmo de terem a possibilidade de obter, utilizando o livre arbítrio, não só méritos como também condenações³⁹². A segunda é relativa ao valor e à utilidade do sacramento do batismo para essas crianças, que não compreendem a

³⁸⁸ Sobre estas considerações, ver: CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 175.

³⁸⁹ *De lib. arb.* III, 22, 64.

³⁹⁰ *De lib. arb.* III, 22, 65.

³⁹¹ *De lib. arb.* III, 23, 66.

³⁹² *De lib. arb.* III, 23, 66.

finalidade nem o valor da Salvação³⁹³. A terceira questão é mais direta: o que fizeram essas crianças de mal para serem sujeitas, como os outros homens, aos sofrimentos da carne?³⁹⁴.

Respondendo à primeira objeção, Agostinho dirá que nada de inútil pode acontecer considerando o conjunto do universo e a ordem perfeita que une todas as criaturas. E conclui dizendo que, como é impossível que alguma coisa tenha sido criada inutilmente, “*não é para temer que não possa haver uma espécie de vida média entre a virtuosa e a pecaminosa. E em referência a um juiz, pode ser que ele tome uma decisão média entre a recompensa e o castigo*”³⁹⁵.

Com relação à segunda objeção, Agostinho responde que servirá à criança a fé daqueles que a oferecem para ser consagrada a Deus, assim como a fé da viúva de Nai serviu para a salvação do filho morto³⁹⁶.

Quanto à terceira objeção, antes de qualquer coisa ele procura esclarecer que, assim formulada, esta objeção é insensata, pois não se deve responsabilizar quem não teve a possibilidade de praticar qualquer coisa de condenável. Além disso, os sofrimentos das crianças servem para a correção dos adultos, pois ajudam a quebrar a dureza dos corações destes para que vivam com mais fé e misericórdia. Mas a resposta mais válida é que na verdade ninguém sabe o que Deus prepara para essas crianças dentro do mistério da sua Bondade e julgamento. Além disto, a própria Igreja, ao venerar os Santos Inocentes, vítimas de Herodes, oferece uma resposta e uma esperança a essas crianças.

Juntamente com o problema da morte e sofrimento das crianças discute-se outro problema, provavelmente também de origem maniqueísta³⁹⁷, relacionado agora aos sofrimentos dos animais. Para que servem?³⁹⁸. À primeira vista pode parecer uma questão sem muita importância, mas para Agostinho é uma objeção que merece toda a sua atenção,

³⁹³ *De lib. arb.* III, 23, 67.

³⁹⁴ *De lib. arb.* III, 23, 68.

³⁹⁵ *De lib. arb.* III, 23, 66). Esta resposta provocou uma forte crítica por parte dos Pelagianos e levará alguns estudiosos de S. Agostinho, após terem considerado o conjunto das suas afirmações feitas aqui e também em obras sucessivas, que ele tenha mudado de opinião após o *De libero arbitrio* (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 176).

³⁹⁶ *De lib. arb.* III, 23, 67. Consultar ainda: Lc 7, 11-15.

³⁹⁷ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 177; GENTILI, D. *NBA* III/2, 367 nota 58.

³⁹⁸ *De lib. arb.* III, 23, 69.

e à qual responde utilizando suas melhores considerações metafísicas contra o sistema doutrinário maniqueu³⁹⁹. De fato, dedica ele dois parágrafos, (69-70), para defender primeiramente que a lógica da qual nasce esta objeção pressupõe que os animais não devem ser sujeitos a alguma forma de corrupção enquanto formados da própria natureza do Sumo Bem⁴⁰⁰, fato que, evidentemente, não é aceito por S. Agostinho. Assim, ele apresenta a sua concepção metafísica dos animais e ainda procura esclarecer o que seja a dor: “*Pois o que é a dor, a não ser uma sensação de resistência à divisão e à corrupção?*”⁴⁰¹. A dor dos animais é uma admoestação para que os homens considerem que os animais também foram constituídos da sublime e inefável unidade do Criador. Na verdade, todo o universo criado sofre, invoca e anuncia a unidade do Criador: “*todos os seres, quer eles causem dano ou sofram dano; quer causem ou recebam prazer, insinuam e proclamam a unidade do Criador*”⁴⁰².

10. “Se o primeiro homem foi criado sábio, como se explica ter sido ele seduzido?”

A primeira objeção formulada no vigésimo quarto capítulo reza que “*Se o primeiro homem foi criado sábio, como se explica ter sido ele seduzido? E caso tenha sido criado estulto, como não há de ser Deus o autor dos defeitos dele?*”⁴⁰³. A resposta é que o homem não foi criado nem em um estado de Sabedoria nem de ignorância, mas em um estado intermediário, *como uma criança*, isto é, capaz de receber o mandamento divino para não comer do fruto da árvore e, por isso, também capaz de desobedecer, tornando-se assim insensato: “*Disto resulta que a natureza do homem nasce em um estado intermediário, que*

³⁹⁹ CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*,177.

⁴⁰⁰ Para CAPITANI F. DE, o desenvolvimento desta investigação confirma que se trata dos Maniqueus, pois são eles de fato a terem dos animais esta concepção (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*,177 nota 364). Consultar também: *De mor.* 17, 59-64; GENTILI, D. *NBA* III/2, 367 nota 58;. PUECH, H. C *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949; ID, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris 1979, 44.95, 126-127.

⁴⁰¹ *De lib. arb.* III, 23, 69.

⁴⁰² *De lib. arb.* III, 23, 70.

⁴⁰³ *De lib. arb.* III, 24, 71.

não é nem a estultice, nem a Sabedoria”⁴⁰⁴. Deste modo, o homem foi criado em um estado em que, mesmo sem ser ainda sábio, era capaz de receber um preceito que deveria cumprir, pois é justamente no momento em que o homem começa a ser capaz de compreender tal preceito que se inicia o seu poder de pecar⁴⁰⁵. E peca por dois modos antes de ser sábio: não se sujeitando em aceitar o preceito ou deixando de observá-lo após aceitá-lo. Por isso, como é justo o castigo derivado de uma má escolha e justo também o prêmio por uma boa escolha, Deus merece sempre ser louvado⁴⁰⁶. Afirma ainda S. Agostinho que quando o homem peca cai em um estado de obscuramento, na conformidade do apregoado por S. Paulo: *o homem, enchendo-se de orgulho, pensa de possuir a Sabedoria, mas na verdade torna-se um insensato* (Rm 1, 22). Trata-se de uma cegueira, consequência do afastamento da verdadeira luz da Sabedoria, isto é, de Deus⁴⁰⁷. Por sua vez, esse afastamento tem a sua origem no próprio homem, no seu orgulho, pois se afastando do único e verdadeiro bem, o homem deseja tornar-se o seu próprio deus, como alertava o livro do Gênesis⁴⁰⁸. É pelo orgulho que o homem atribui a si mesmo a sabedoria, afastando-se assim da verdadeira Sabedoria de Deus.

Pois bem, no parágrafo 73, Agostinho procura responder a uma nova objeção, indagando sobre o modo como ocorre a passagem da insensatez à Sabedoria, isto é, o homem afastou-se de Deus por ser insensato ou tornou-se insensato por afastar-se de Deus?⁴⁰⁹. Segundo ele, existe um meio termo por onde se passa da insensatez para a Sabedoria: *“De onde fica claro que existe um certo meio termo por onde se passa da insensatez para a Sabedoria. E essa passagem não pode ser chamada nem um ato de*

⁴⁰⁴ *De lib. arb.* III, 24, 71.

⁴⁰⁵ *De lib. arb.* III, 24, 72; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 179. Para Reta, Oroz embora Adão fosse livre, certamente não era a liberdade plena e soberana de Deus, mas tinha ele o poder de fazer o bem se o desejasse (RETA J. OROZ «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle *Confessioni*», 78). A. Solignac indicou com que entusiasmo S. Agostinho descreve a condição na qual Adão foi criado (A. SOLIGNAC, «La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin», 360-361).

⁴⁰⁶ *De lib. arb.* III, 24, 72. Esta argumentação tem provavelmente uma finalidade antimaniquêia (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 179).

⁴⁰⁷ *De lib. arb.* III, 24, 72.

⁴⁰⁸ *Gn* 3, 5.

⁴⁰⁹ *De lib. arb.* III, 24, 73.

insensatez, nem um ato de Sabedoria”⁴¹⁰. Ao final do parágrafo concluirá que os atos concernentes à Sabedoria e à insensatez sempre se realizam voluntariamente, fazendo que sejam justas as sanções consequentes⁴¹¹.

No capítulo final da obra, desenvolve-se o que se pode considerar uma reflexão sobre a psicologia da vontade ou do primeiro pecado, seja humano ou do demônio, com um desfecho soteriológico⁴¹². O início da reflexão, como sempre, se dá por meio de uma questão: como conceber que os primeiros pais tenham sido atraídos pelo pecado? O que moveu a vontade deles?⁴¹³ Agostinho, como grande defensor da liberdade, dirá que a vontade nunca se decide sem ter um motivo ou motivação, sem haver percebido algum bem. E mesmo sendo livre, a vontade diante desses motivos, ao final, toma decisões diferentes conforme as diversas motivações apresentadas⁴¹⁴. Mas, sempre, diante das representações de qualquer tipo, o homem pode considerar-se livre para escolher: “*Ora, é preciso reconhecer: a alma fica impressionada pela vista de objetos, sejam superiores, sejam inferiores, de tal modo que a vontade racional pode escolher entre os dois lados o que prefere. E será conforme o mérito dessa escolha, que se seguirá para ela o infortúnio ou a felicidade*”⁴¹⁵. Segundo Agostinho, no paraíso terrestre o homem tinha possibilidade de livre escolha e de resistir às tentações.

Uma nova questão afronta desta feita o *papel do demônio*, constituindo-se para o homem uma representação negativa que o induz a pecar. Mas o que teria motivado o demônio a deixar o *lugar alto* que ocupava junto de Deus para de lá ser precipitado?⁴¹⁶.

⁴¹⁰ *De lib. arb.* III, 24, 73. CAPITANI F. DE, sobre a existência deste «meio termo» entre dois opostos, vê em S. Agostinho a influência das *Categorias* de Aristóteles, provavelmente traduzidas para o latim por Mario Vittorino (CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 180). Consultar também: *Conf.* IV, 16, 28.

⁴¹¹ *De lib. arb.* III, 24, 73.

⁴¹² CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 181.

⁴¹³ *De lib. arb.* III, 25, 74.

⁴¹⁴ *De lib. arb.* III, 25, 74; OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 292. Para GILSON, E. em si a livre vontade esconde um risco: em si a livre vontade não pode ser um mal; mas também não é um bem absoluto, da qual não é possível se fazer mal uso sem com isto mesmo destruí-la. Trata-se de um bem médio (*De lib. arb.* II, 19, 50), cuja natureza é boa, mas o efeito pode ser mal ou bom, dependendo de como é utilizada (GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 189).

⁴¹⁵ *De lib. arb.* III, 25, 74.

⁴¹⁶ *De lib. arb.* III, 25, 75.

Para esta questão S. Agostinho responde distinguindo duas espécies de objeto de conhecimento: um que provêm de uma sugestão exterior, como foi o caso da tentação do demônio em relação ao homem que cedeu; e outra que provêm das realidades que estão submetidas à atenção do próprio espírito do homem ou de seus sentidos corporais⁴¹⁷.

Quanto à queda do demônio, arrazoa-se que ele fez de si mesmo objeto de atração, desejando imitar Deus de modo perverso, para assim poder gozar do próprio poder⁴¹⁸. Nesta oportunidade, quanto mais se deseja assumir espírito de grandeza mais o espírito tende a diminuir, chegando mesmo a encontrar-se cheio de orgulho, definido pela Sagrada Escritura como o início do pecado. Isto consistiu o pecado do demônio em relação a Deus.

Com relação ao homem, pode-se ainda acrescentar o pecado de orgulho e inveja, no qual o demônio desejou envolvê-lo por meio da sua persuasão, provocando-lhe a ruína. Mas em consideração à sugestão diabólica, Deus impôs ao homem uma pena corretiva e não uma condenação definitiva: *“Foi esse o pecado do demônio que acrescentou à soberba a maldosa inveja, até persuadir ao homem essa mesma soberba, em razão da qual ele tinha consciência de ter sido condenado. Mas aconteceu que a punição infligida ao homem foi destinada a corrigi-lo, mais do que dar ao mesmo homem a morte”*⁴¹⁹. Assim, enquanto o diabo apresentou-se ao homem como um exemplo de orgulho, Cristo apresentou-se como um exemplo de humildade⁴²⁰.

Após isto, S. Agostinho finaliza sua obra com uma breve conclusão e, oportunamente, exalta a excelência da Sabedoria. Na verdade, trata-se de um magnífico elogio final à Sabedoria, que merece ser lido diretamente na fonte⁴²¹. Também, de modo indireto, ressurgem Evódio, que havia *desaparecido* do diálogo sobre o qual Agostinho questiona se alguma de suas respostas não o havia satisfeito. Ressalve-se que, mesmo que alguma dúvida pudesse restar, Agostinho diz que a extensão da obra os obriga a finalizá-la e, assim põe um ponto final a esta intrigante e complexa empreitada⁴²².

⁴¹⁷ *De lib. arb.* III, 25, 75.

⁴¹⁸ *De lib. arb.* III, 25, 75.

⁴¹⁹ *De lib. arb.* III, 25, 76.

⁴²⁰ *De lib. arb.* III, 25, 76.

⁴²¹ *De lib. arb.* III, 25, 77.

⁴²² *De lib. arb.* III, 25, 77.

11. Livre arbítrio, Liberdade e Graça

Após ter analisado o Livro III é interessante ainda apresentar algumas considerações sobre três temas fundamentais da doutrina agostiniana, relacionados aos Livre arbítrio, Liberdade e Graça. Mas, em princípio, é necessário e fundamental recordar que no *De libero arbitrio* S. Agostinho apenas dá início às suas reflexões e investigações sobre esses temas. Como ele mesmo recorda nas suas *Retractationes*, quando escreveu o *De libero arbitrio*, os Pelagianos e a problemática relativa à Graça não estavam em questão⁴²³. Ele irá aprofundar e esclarecer estes temas em outras obras escritas posteriormente. É importante deixar isto claro para que não sejam feitos julgamentos ou interpretações injustas com relação ao conteúdo doutrinal desta obra, pois no *De libero arbitrio* muitos conceitos não puderam ser aprofundados adequadamente⁴²⁴. Também é interessante esclarecer que a intenção aqui não é aprofundar tais questões, uma vez que isto ultrapassaria em muito o objetivo desta pesquisa. Trata-se, sim, de procurar esclarecer, mesmo que sinteticamente, o significado desses temas no contexto do pensamento de S. Agostinho, sobretudo com relação à justificação de Deus e a origem do mal. Não é uma tarefa fácil, pois estas questões apresentam um alto grau de dificuldade, como se pode facilmente constatar percorrendo a história da teologia e da filosofia e reconhecido pelo próprio S. Agostinho ao falar sobre a livre vontade e a Graça. São questões que estão sujeitas a soluções contrastantes pela sua complexidade e dificuldade de interpretação e pela dificuldade em precisá-las em razão da terminologia utilizada. Mesmo grandes pesquisadores de S. Agostinho, como E. Gilson e Madec, G. reconhecem a dificuldade de tratar estes temas, principalmente com relação à Liberdade e ao livre arbítrio e a relação destes com a Vontade e a Presciência divina⁴²⁵. Mas todas estas dificuldades não devem desanimar e não

⁴²³ *Retr.* I, 9, 3-6.

⁴²⁴ *Retr.* I, 9, 2.

⁴²⁵ E. Gilson afirma que um dos problemas mais difíceis da doutrina agostiniana sobre a Graça é a conciliação desta com o livre arbítrio (Consultar o item: «La grace et la liberté»: GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 204).). MADEC, G. ao afrontar este argumento em suas notas complementares, diz que esses temas apresentam múltiplas dificuldades, que foram estudadas e apresentadas por diversos autores, e que, portanto, não entra em detalhes. Indica os esclarecimentos de GILSON, E. Thonnard e Huftier; além das notas complementares em BA 21. O interesse de Madec se restringe a demonstrar como se desenvolve o problema do livre arbítrio, dentro do *De libero arbitrio* (MADEC, G. «Liberté, volonté, libre arbitre», BA 6³, 571-575).

desanimam aqueles que desejam conhecer e interpretar S. Agostinho. Um grande conhecedor de S. Agostinho, como A. Trapè, por exemplo, aconselha dois princípios básicos para se aprofundar e compreender melhor estas questões: em primeiro lugar, deve-se ler S. Agostinho com os seus próprios olhos; em segundo lugar, deve-se lê-lo todo e tentar concordá-lo consigo. A. Trapè ressalta ainda que, ao ler as obras do *Santo Doutor*, é possível encontrar afirmações contrastantes, mas mesmo assim é necessário lê-lo todo, pois não se pode defender ou criticar um autor sem conhecer antes *todo o universo de seu pensamento* nas várias fases de sua vida.

Duas questões se apresentam quando se reconhecer que o homem, utilizando a sua livre vontade, pode praticar o mal: para explicar a presença do mal no mundo, deve-se evitar recorrer a um mal substancial ou ontológico, ou seja, a existência de um *deus mal*. Ao mesmo tempo, deve-se ainda procurar *justificar Deus* de toda responsabilidade e de todas as acusações de ser o autor do mal⁴²⁶. S. Agostinho, ao combater os Maniqueus dizia que se o mal pode prejudicar Deus, então Ele é corruptível, o que é uma blasfêmia⁴²⁷. E na sua polêmica contra a doutrina maniqueísta ele se apoia em dois argumentos principais: a afirmação da livre vontade e, por consequência, da responsabilidade humana, procurando demonstrar que o mal não é uma substância nem um princípio ontológico⁴²⁸. O mal, como já dito, é um defeito, uma privação. Uma natureza que perde tudo o que tem de bom deixará de existir absolutamente⁴²⁹. Poder-se-ia dizer que a noção de *privação* e o livre arbítrio original da criatura podem ser considerados como duas *tesis* que se explicam e se envolvem

⁴²⁶A luta entre a carne e o espírito (*Gl* 5, 17) não tem uma causa ontológica como queriam os Maniqueus (presença de duas almas ou duas naturezas que lutavam dentro do homem), mas uma causa teológica (pecado original) e uma psicológica (tendência ao mal e vontade de bem). Agostinho repetirá isto muitas vezes durante a controvérsia com os Pelagianos. S. Agostinho reconhecia muito bem isto; principalmente depois da sua difícil experiência pessoal. E com isso se compreende porque, quando fazia sua pregação ao povo, ele insistia tanto sobre a responsabilidade pessoal em confronto com o pecado. Ele dizia de fato que quem peca não deve buscar desculpas, mas deve dizer: Deus me criou com o livre arbítrio: se pequei, eu pequei; eu, não o fato, não o destino (*En. in Ps.* 31, 2, 16; 140, 11) (TRAPÈ, A. «S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia II. Grazia e Libertà», 50).

⁴²⁷ *Conf.* VII, 2, 3.

⁴²⁸ Nenhuma natureza, nenhuma essência criada poderia ser má em si mesma. Tudo o que existe, enquanto existe é bom, já que tudo o que existe é obra de um Deus único e perfeito. E somente Deus é perfeito e imutável; as criaturas são mutáveis e limitadas possuindo assim um ser imperfeito (VERGEZ, A. «San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad», 7). Consultar ainda: *Ench.* 4, 12.

⁴²⁹ *Ench.* 4, 12.

mutuamente, pois a causa do mal não é tanto uma iniciativa positiva de uma criatura, cuja essência é radicalmente boa, mas sim o *nada*, da qual foi criada e que a todo instante continua ameaçar o seu ser. Pode-se dizer ainda que o mal tem sua origem no nada, que em última instância explicaria a possibilidade do mal.

O próprio S. Agostinho defende esta teoria ao dizer que a má vontade tem a sua origem não na natureza enquanto tal, mas no fato de que a natureza foi criada do nada⁴³⁰. Assim, portanto, a criação das coisas do nada é a razão da possibilidade e da presença do mal no mundo. Esta doutrina da criação do nada possibilitou a S. Agostinho definir o caráter autêntico do ser criado: todo ser criado do nada é finito, mutável, corruptível e contingente. Baseando-se nestes pressupostos, Agostinho procurará explicar o motivo do pecado, a urgência da Redenção e a necessidade da Graça. Pode-se dizer que esta doutrina da criação estabeleceu um marco no desenvolvimento da sua teologia⁴³¹. Deste modo, Agostinho não nega a existência do mal, o que seria afirmar um infundado otimismo, mas ele também combate com veemência aqueles que desejam acusar Deus de ser o autor do mal ou que o mal seja devido a um princípio oposto a Deus, como desejam os Maniqueus⁴³². Isto porque um justo conceito de Deus deve considerá-lo como o *Sumo bem* e, como tal, nada existe superior a Ele, pois nada pode perder e nada pode ser acrescentado à Sua natureza. Portanto, é imutável e eterno. Todas as criaturas existem exclusivamente por força Dele, mas não são parte Dele, pois se o fossem seriam idênticas a Ele, isto é, não seriam mais criaturas. As criaturas, portanto, participam de Deus, mas não fazem parte Dele. As criaturas são criadas por Deus a partir do nada e aquilo que deriva do nada não participa somente do ser, mas também do não-ser. Deste modo, existe na criatura uma espécie de carência original, que por sua vez gera a necessidade de adquirir e também de mudar e, como tal, é a origem da sua mutabilidade⁴³³.

⁴³⁰ *De civ. Dei* XII, 6. Aqui, Agostinho refletindo sobre a impossibilidade de encontrar uma causa eficiente para a má vontade diz que esta não tem sua origem do fato, que é um «ser», mas do fato, que é uma realidade criada do nada, *De civ. Dei* XII, 6.

⁴³¹ TORCHIA, N. JOSEPH «Implicaciones de la doctrina de la creación “de la nada” en la teología de san Agustín», *Augustinus* 44 (1999) 290.

⁴³² TRAPÈ, A. «Introduzione», *NBA* V/2, 37.

⁴³³ *De nat. b. I; Ench.* 12, 4; *C. Sec.* VIII; GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 185-186.

Na verdade, criar significa tirar do nada e aquilo que vem do nada é corruptível. Com isto, pode-se compreender melhor o mal como não-ser. O mal não consiste em outra coisa senão participar como menos e tender ao não-ser⁴³⁴. Portanto, afirmar que existe um sumo mal, ou um mal absoluto, é como afirmar que o nada é. A partir disto, melhor se compreende a postura de Agostinho com relação ao amigo Evódio quando este lhe pergunta de onde vem o impulso que move a vontade, fazendo com que esta se afaste do Sumo Bem, tendo-lhe respondido Agostinho que este movimento não vem de Deus. Mas de onde vem, então? Agostinho responde que não sabe, pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada⁴³⁵. Do mal, portanto, não se pode falar ontologicamente *segundo a essência*, mas somente *segundo a privação*. E a questão continua aberta: se Deus é bom e justo, criador de todas as coisas, e estas são boas⁴³⁶, como explicar a presença do mal nas suas obras? Como se viu, a resposta de Agostinho parte do pressuposto fundamental de que sem a Providência não se entende nada do homem e nem da sua história⁴³⁷. A cosmologia de S. Agostinho é otimista, pois reduz os males do mundo a meras privações ou limites de bem. As coisas mudam quando se olha o mundo através de um prisma ético: o mal moral ou pecado. Como explicar o mal moral? Como explicar que uma pessoa se afaste de Deus, que é o Sumo Bem, e caia na escravidão do pecado?

S. Agostinho irá estabelecer, para afrontar esta questão, que o pecado ou o mal moral não é uma substância, mas sim a perversão da vontade que se afasta de Deus, o Bem Supremo, para dirigir-se à coisas inferiores. Deste modo, Agostinho define o pecado como *Aversão a Deus et conversio das criaturas*⁴³⁸; dizendo, ainda, que agir mal é desprezar e se afastar das coisas eternas e imutáveis⁴³⁹. O pecado, portanto, reside no poder da vontade e esta *aversão a Deus* é um indício da sua mutabilidade, ontologicamente diferente de Deus. Assim, a liberdade humana é ontologicamente marcada pela possibilidade de pecar e, por isso, não se deve procurar uma causa eficiente da má vontade, mas sim uma causa

⁴³⁴ *De mor.* II, 2, 2.

⁴³⁵ *De lib. arb.* II, 20, 54.

⁴³⁶ Deus é o autor de todas as naturezas, e toda natureza enquanto natureza é boa. S. Agostinho reafirma isto em: *De nat. b.* 6 e 19; *Ench.* 12-13; *Conf.* VII, 12, 18; *C. ep. Man.* 36.

⁴³⁷ *De civ. Dei* V, 11.

⁴³⁸ *De lib. arb.* II, 20, 54.

⁴³⁹ *De lib. arb.* I, 16, 34.

deficiente. A liberdade como entende Agostinho não é *immunitas a necessitate*, mas *immunitas a servitute*⁴⁴⁰. Isto porque a liberdade não é um valor absoluto, mas relativo, que implica em uma dupla referência: ao fim diretamente e indiretamente ao obstáculo que se opõe à possibilidade de atingir este mesmo fim. Não se trata de ser livre simplesmente, mas de ser libertado dos obstáculos que impedem o homem de obter o bem. Para determinar se existe ou não liberdade não se deve olhar a capacidade de escolha de uma pessoa, mas sim a sua capacidade de autodeterminação e de orientação para o bem. É o que defende Agostinho no *De libero arbitrio* quando afirma que a liberdade supõe o domínio dos próprios atos, a autodeterminação e ultrapassa a simples possibilidade de escolha. Para ele, liberdade e vontade coincidem, pois nada está tanto em poder de uma pessoa quanto a própria vontade⁴⁴¹. Por isso, a vontade não seria vontade se não estivesse em poder da própria pessoa. E justamente porque está em poder da pessoa é, deste modo, livre⁴⁴². Por tudo isso, na doutrina agostiniana a Liberdade é um dos dons mais preciosos oferecidos por Deus. S. Agostinho sempre sustentou que a Liberdade é um fundamento da antropologia cristã. Defendeu-a contra os Maniqueus, contra o determinismo dos astrólogos e contra todas as formas de fatalismo⁴⁴³. Mas esse dom tão precioso implica também uma grande responsabilidade. Agostinho, como se viu no *De libero arbitrio* e em outras obras, sempre defendeu e afirmou que a liberdade é a responsabilidade do homem diante do bem e do mal. Em seu famoso relato do fruto das peras⁴⁴⁴, fala claramente da servidão do escravo como contrária à verdadeira liberdade; como em *Conf.* III, 3, 5, onde recorda que a Graça e a Misericórdia de Deus nunca abandonam aqueles que buscam sinceramente a verdadeira liberdade.

⁴⁴⁰ Consultar: *De civ. Dei* XII, 7; RETA, J. OROZ «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni», 69.

⁴⁴¹ *De lib. arb.* III, 3, 7.

⁴⁴² *De lib. arb.* III, 3, 8. Conferir ainda: TRAPÈ, A. «S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia II. Grazia e Libertà», 52-53.

⁴⁴³ IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica: *Augustinum Hipponensem*, 24; RETA, J. OROZ «Una polémica agustiniana contra Cicerón. ¿Fatalismo o presciencia divina?», *Augustinus* 26 (1981) 195*-220*; GASPARRO, G. S. *Agostino. Tra etica e religione*, 76-142. Consultar ainda, as palavras de Agostinho em: *Conf.* IV, 3, 4-5.

⁴⁴⁴ *Conf.* II, 6, 14.

Ao analisar o *De libero arbitrio*, S. Agostinho dá uma grande importância e um grande espaço à livre vontade e à Liberdade, procurando sempre também destacar o papel e o peso da responsabilidade humana diante da possibilidade de se praticar o bem ou o mal. Faz isso para combater a doutrina maniqueísta e todas as formas de fatalismos ou determinismos, que praticamente negavam a responsabilidade humana e de certo modo procuravam acusar Deus pela existência do mal. Foi praticamente à vigília de sua conversão que S. Agostinho tomou consciência da responsabilidade do homem nas suas ações e da necessidade da Graça, do único Mediador, do qual experimentou a força neste momento decisivo de sua vida⁴⁴⁵. Na verdade, poder-se-ia dizer, seguindo uma teoria defendida por Galindo, J. A.⁴⁴⁶, que S. Agostinho, por meio de um processo dialético, afirmaria mais a liberdade nas suas primeiras obras (*Tese*)⁴⁴⁷, a soberania da Graça em obras posteriores (*Antítese*)⁴⁴⁸, até chegar em suas últimas obras a uma afirmação mais equilibrada de ambas (*Síntese*)⁴⁴⁹. Suas reflexões pessoais e as controvérsias que sustentou contra Maniqueus e Pelagianos, ofereceram-lhe a oportunidade de aprofundar esses temas e propor uma solução para essas misteriosas questões⁴⁵⁰. Seja como for, não é fácil determinar e sistematizar esses conceitos dentro do pensamento de S. Agostinho.

Em *De libero arbitrio* II, 15, Agostinho procurou aprofundar o conceito de Liberdade relacionado à Verdade, afirmando que a Liberdade se caracteriza pela felicidade que proporciona àqueles que participam da Lei Eterna e que esta Liberdade é plena na Verdade e no Bem⁴⁵¹. Para ele, a Liberdade consiste em estar submetido à Verdade, pois ela é o próprio Deus. É também Aquele que liberta o homem da escravidão do pecado por meio do seu Filho Jesus Cristo, o qual disse aos seus apóstolos: “*Se permanecéis na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade vos*

⁴⁴⁵ *Conf.* VIII, 9, 21; 12, 29; IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica: *Augustinum Hipponensem*, 24.

⁴⁴⁶ Consultar: J.-A. GALINDO, «Libertad y libre albedrío en san Agustín», 353-354.

⁴⁴⁷ Como exemplo, pode-se citar o próprio *De libero arbitrio*.

⁴⁴⁸ Por exemplo: *De gratia et libero arbitrio*.

⁴⁴⁹ Ver por exemplo: *Opus imperfectum contra Iulianum* e *De dono perseverantiae*.

⁴⁵⁰ IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica: *Augustinum Hipponensem*, 24.

⁴⁵¹ *De lib. arb.* II, 13, 37; *De doct. chr.* I, 32, 35.

libertarã” (Jo 8, 31-32)⁴⁵². A verdadeira liberdade deve ser entendida não como o poder de escolher entre o bem e o mal, entre o pecar ou não pecar, porque se assim fosse Deus não seria livre, pois não pode querer o mal. O poder de escolher o mal ou o poder de pecar não é liberdade, mas escravidão, servidão do pecado.

Não se pode negar que S. Agostinho distingue a *Liberdade* do *Livre arbitrio*. Mas esta distinção não é fácil de ser compreendida, pois se trata de uma distinção complexa, que exige um grande esforço de exegese agostiniana⁴⁵³. Para S. Agostinho, existe uma distinção entre a capacidade de livre escolha e a *liberdade*, que é fruto da Graça e da ação humana.

Por fim, S. Agostinho também afirmou e defendeu a insuficiência do livre arbítrio e a conseqüente necessidade da intervenção de Deus com a sua Graça para fazer o bem. Isto em razão da *enfermidade e fraqueza da natureza humana* após o pecado original⁴⁵⁴. Por este claro fundamento Agostinho irá aprofundar a difícil questão da Graça. Na verdade, Agostinho, predicando a Graça, não irá tirar o valor do livre arbítrio, mas, ao contrário, será fortalecido. Esta insuficiência do livre arbítrio não deve também ser confundida como uma corrupção total ou um cancelamento do próprio livre arbítrio, como afirma o próprio Agostinho. Por meio dos sermões de S. Ambrósio, e pela leitura mais aprofundada das Sagradas Escrituras — principalmente de S. Paulo — Agostinho compreendeu que a liberdade foi perdida por causa do pecado original, mas ao mesmo tempo ele sempre manteve que o livre arbítrio é somente a possibilidade de escolher entre o bem ou o mal e que a verdadeira liberdade vem restaurada somente por meio da Graça em Cristo. S. Agostinho não se limitará a desenvolver uma reflexão somente sobre o livre arbítrio e a Liberdade, mas também sobre a Graça, tanto que é conhecido como o Doutor da Graça⁴⁵⁵.

⁴⁵² *De lib. arb.* II, 13, 37. «Para Agostinho, a liberdade não se define como a faculdade de escolha arbitrária entre o bem e o mal, mas como o poder de se determinar pelo bem e por Deus» (OLIVEIRA, N. DE A. «Tradução, Organização, introdução e notas», 271).

⁴⁵³ Consultar as reflexões de: GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 212 nota 2.

⁴⁵⁴ Como somente Deus pode criar do «nada» as criaturas, assim também somente um mediador divino pode restabelecer o estado de amizade entre o criador e a humanidade «caída». Para S. Agostinho é necessário um «remédio» para curar a natureza humana; esta deve ser continuamente curada e assistida pela Graça de Deus. Consultar: *De civ. Dei* XX, 6; *De perf. iust.* 3; TORCHIA, N. JOSEPH «Implicaciones de la doctrina de la creación “de la nada” en la teología de san Agustín», 289.

⁴⁵⁵ A. Trapè diz que deveria também ser conhecido como Doutor da Liberdade (TRAPÈ, A. «Lettera Apostolica “Agostino D’Ippona”», in *PBA* 0, Roma 1988, 41).

De fato, ele procurou em sua vida e nas suas obras afirmar e demonstrar que: Liberdade e Presciência e Liberdade e Graça são conciliáveis. Segundo A. Trapè⁴⁵⁶, Agostinho parte do seguinte princípio: “*O livre arbítrio não vêm eliminado porque vem ajudado, mas vem ajudado porque não vêm eliminado*”⁴⁵⁷. Longe de negar a Liberdade, a Graça a supõe e a exige, pois se não existisse a liberdade não se poderia falar de Graça. De fato, a obtenção do fim para o qual o homem foi criado tornou-se mais difícil por causa do pecado original, mas a essência da sua autodeterminação permanece, pois caso contrário não se poderia nem mesmo falar de imputabilidade moral. Por isso, o *De libero arbitrio* pode ser considerado um grande esforço de Teodicéia, que comporta um difícil equilíbrio entre a livre vontade e o auxílio misericordioso de Deus por meio da Graça. Ele procurou explicar e defender que a Liberdade e a Presciência não são inconciliáveis⁴⁵⁸. E contra aqueles que duvidavam disto, ele demonstra, com uma longa série de textos bíblicos, que Liberdade e Graça pertencem à divina Revelação e que, deste modo, ocorre sustentar estas duas verdades⁴⁵⁹. Mas Agostinho reconhece que não é fácil compreender em profundidade estas questões tão difíceis e, na verdade, poucos estão em condições de entender⁴⁶⁰. Isto certamente pode criar angústias em muitos⁴⁶¹, pois defendendo a Liberdade se tem a impressão de negar a Graça e vice-versa⁴⁶². Ocorre, porém, acreditar e defender a conciliação destas duas realidades, das quais uma depende da outra. Afirma ainda Agostinho, ao refletir sobre Cristo Salvador e Cristo Juiz, que “*Se não existe a Graça, como salva o mundo? Se não existe o livre arbítrio, como julga o mundo?*”⁴⁶³, considerando-se que Deus é justo e não condena ninguém que não praticou o mal livremente⁴⁶⁴. Trata-se de um motivo cristológico, que propõe de modo relativamente mais fácil e compreensível o difícil problema da Liberdade e da Graça, reconduzindo-os às

⁴⁵⁶ TRAPÈ, A. «Lettera Apostolica “Agostino D’Ippona”», 42.

⁴⁵⁷ *Ep.* 157, 2, 10.

⁴⁵⁸ *De lib. arb.* III, 3, 4; *De civ. Dei* V, 9, 1-4.

⁴⁵⁹ *De gr. et lib. arb.* 2, 2-11.

⁴⁶⁰ *Ep.* 214, 6.

⁴⁶¹ *De pecc. mer.* 2, 18, 28.

⁴⁶² *De gr. Chr.* 47, 52.

⁴⁶³ *Ep.* 214, 2.

⁴⁶⁴ TRAPÈ, A. «S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia II. Grazia e Libertà», 74.

pregorativas de Cristo, ao mesmo tempo Redentor e Juiz⁴⁶⁵. S. Agostinho irá procurar demonstrar isto se utilizando mais dos instrumentos da razão na controvérsia com os Maniqueus⁴⁶⁶ e mais da fé contra os Pelagianos⁴⁶⁷. Portanto, a necessidade da Graça não é contrária à Liberdade. Ela é necessária para ajudar o homem superar os obstáculos que impendem sua vontade de fugir do mal e cumprir o bem. Esses obstáculos são as duas principais consequências do pecado original. Segundo Agostinho, a ignorância e a dificuldade, que escravizam o homem e sua vontade⁴⁶⁸, impedem-no de fugir do mal e abraçar o bem.

Deus, por meio da Sagrada Escritura, ensina ao homem fazer aquilo que pode, de pedir aquilo que não pode e o ajuda para que possa⁴⁶⁹. Pois a Graça reconduz o homem ao amor, que é a fonte da verdadeira liberdade, como diz Agostinho: age livremente quem age por amor⁴⁷⁰. A Graça intervém para libertar a própria vontade da sua condição servil que a faz escrava do pecado. E se a Graça não ajuda o homem a superar os seus defeitos, não é possível a ele viver segundo a piedade e a justiça. Mas sempre se deve entender a Graça como um dom gratuito e não como uma compensação por algum mérito humano. Trata-se de dois conceitos fundamentais da doutrina agostiniana sobre a Graça: a sua função libertadora em relação à vontade e a sua absoluta gratuidade. O homem é verdadeiramente livre quando o objeto do seu deleite for a Liberdade, pois a Liberdade plena é obtida somente quando a alma age por amor. Agostinho procurou descrever a verdadeira Liberdade cristã como aquela que permite ao homem expressar a sua verdadeira dignidade e encontrar a verdadeira felicidade. Pois ele experimentou na sua própria vida que o homem

⁴⁶⁵ Sobre estas considerações, consultar: IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica: *Augustinum Hipponensem*, 24.

⁴⁶⁶ Como é possível constatar em: *De libero arbitrio* e *De duabus animabus*.

⁴⁶⁷ Como em: *De gratia et libero arbitrio*.

⁴⁶⁸ *Conf.* VIII, 5, 10; 9, 21; *De pecc. mer.* 2, 17, 26 (TRAPÈ, A. «Lettera Apostolica “Agostino D’Ippona”», 43). A *Libertas* «aperfeiçoa» o homem (*De lib. arb.* I, 6, 15) e lhe permite chegar à possessão da Sabedoria (*De lib. arb.* I, 9, 19). O homem pode, ajudado por Deus, desenvolver suas capacidades e dons, superando assim a dificuldade e a ignorância. Deste modo, Deus é a causa e o bem daqueles que o amam (*De lib. arb.* III, 20, 56) (WEISMANN, F.-J. «La problemática de la libertad en San Agustín», 323).

⁴⁶⁹ *De nat. et gr.* 43, 50. TRAPÈ, A. «Lettera Apostolica “Agostino D’Ippona”», 43.

⁴⁷⁰ *De gr. Chr.* 1, 13, 14.

não pode atingir o seu objetivo espiritual senão livrando-se das *cadeias* do sensível e dos desejos materiais, para assim chegar à verdadeira liberdade.

Outra argumentação importante, ligada a esses temas, refere-se ao fato de que Deus não salva as criaturas contra a vontade destas. Assim, a colaboração do próprio homem com a sua liberdade, na obra de sua própria salvação, foi colocada em relevo por S. Agostinho em uma frase célebre: “*quem te formou sem ti, não te justificará sem ti*”⁴⁷¹. A Graça não vem doada pelos méritos, mas, ao contrário, estes se iniciam a partir do momento em que vem concedida a Graça. Deus vem em auxílio do homem, não para dispensá-lo de agir, mas para consentir a sua ação. Ocorre, portanto, que o livre arbítrio deve existir, mesmo sob a *pressão vitoriosa* da Graça⁴⁷². Assim sendo, é preciso compreender que, agindo sobre a vontade, a Graça não somente respeita o livre arbítrio, mas lhe confere a liberdade e esta, ao invés de ser diminuída, vem consolidada. Agostinho nunca colocou em discussão a existência da liberdade sob o impulso da ação de Deus, tanto que em *De gratia et libero arbitrio* comprova a existência ou a permanência da Liberdade, não obstante a Graça, com a Escritura em mão. De fato, os mandamentos de Deus não teriam sentido se o homem não fosse livre, portanto, a própria Graça, ao invés de suprimir a Liberdade, apenas a supõe⁴⁷³.

A *Liberdade* é de fato o bom uso do livre arbítrio⁴⁷⁴. Portanto, quanto mais a vontade é sujeita à Graça e à misericórdia de Deus, mais essa é sana e, quanto mais sana, mais livre⁴⁷⁵. Um livre arbítrio que fosse submetido somente a Deus seria a *suma liberdade*,

⁴⁷¹ *Serm.* 169, 11, 13.

⁴⁷² GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 210; *De gr. et lib. arb.* XX, 41; *Ep.* 157, 1, 10.

⁴⁷³ Conferir: *De gr. et lib. arb.* 1, 1-2, 5; CAYRÉ, F. *Patrologia e Storia della teologia* I, Roma 1936, 713-714.

⁴⁷⁴ «La liberté (*libertas*) n'est en effet que le bom usage du libre arbitre (*liberum arbitrium*) (GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 212). O *Liberum arbitrium* supõe a possibilidade de fazer o mal (*De corrept. et gr.* I, 2). O termo *Libertas*, enquanto designa o estado de quem é «*liberatus*», significa a confirmação da vontade no bem mediante a Graça. Não tem, portanto, valor fixo porque tal confirmação pode atingir graus variáveis; assim, a *Libertas* de Adão consistia no poder de não pecar; perdida com a culpa, essa vem doada à alma por meio da Graça de Cristo. Mas a verdadeira *Libertas* existirá somente na beatitude, onde a vontade não poderá mais pecar (*De corrept et gr.* XII, 33). Nesta expectativa, a *Libertas* é em cada pessoa tanto maior quanto mais *liberatus* é a pessoa (GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 212-213 nota 2).

⁴⁷⁵ *Ep.* 157, 2, 8. Para o «doutor da Graça», a livre vontade é sempre fortalecida pela Graça e contra a concepção simplista dos Pelagianos e dos filósofos, que consideravam o livre arbítrio como uma pura e simples faculdade de fazer ou não autônoma a vontade. S. Agostinho opõe a

pois a verdadeira liberdade de fato consiste no serviço a Cristo⁴⁷⁶, que S. Agostinho traduz em uma frase: “Serás livre se fores escravo: livre do pecado, escravo da justiça”⁴⁷⁷. A verdadeira liberdade se reduz à Graça, a Graça reconduz o homem à caridade.⁴⁷⁸ A caridade é o amor de Deus; é próprio este amor, que o pecado destruiu no homem e que a Graça restaura⁴⁷⁹.

Conclusão

Com relação ao Livro III, é possível apresentar três conclusões principais:

1ª) Dentre os três Livros, poder-se-ia considera-lo como o *mais teológico*, porém deve ser levado em consideração que é o que apresenta o maior grau de dificuldade ao se procurar reconstruir um esquema. E isto devido a dois problemas principais: primeiro, devido ao modo como o diálogo se desenvolve, promovendo em S. Agostinho a busca de difíceis respostas diante de questões complexas; e o segundo, corolário do primeiro, pela própria dificuldade dos temas e seus desdobramentos.

2ª) Este Livro, na verdade, pode ser considerado como uma grande exaltação a Deus pela Sua criação e Providência, pois se desenvolve dentro de um conjunto de investigações, procurando a conciliação entre a Liberdade humana e a Presciência divina e entre o pecado e a Providência divina⁴⁸⁰. Em todo o seu conteúdo, Agostinho procura afirmar e defender que, como Deus é bom e justo, o perfeito ordenador do universo, merece os mais dignos louvores.

noção mais realista do livre arbítrio *relativo*, que deve ser ajudado pela Graça, da qual, porém, não vem eliminado. Agostinho nunca negou o papel e a importância da vontade, mesmo que em seus escritos posteriores a 419 tenha destacado sempre mais a função da Graça na vida moral (L. CARROZZI, *NBA XXII*, 590-591 nota 5). Consultar também: GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 214.

⁴⁷⁶ *Rm* 6, 20-22.

⁴⁷⁷ *In Io. ev. tr.* 41, 8, 8. Consultar ainda: *De gr. et lib. arb.* 25, 31; GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 214. Para Agostinho ainda, a liberdade deve ser usada não para pecar, pois a vontade somente será livre se for boa (*In Io. ev. tr.* 41, 8, 8).

⁴⁷⁸ *Ep.* 167, 6, 19; *De lib. arb.* II, 13, 37; GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 215. Segundo S. Agostinho, a lei da liberdade não é outra coisa que a lei da caridade.

⁴⁷⁹ *Serm.* 21, 2; GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 215.

⁴⁸⁰ *De lib. arb.* III, 5, 12-16, 46.

3ª) O pecado é causado pela livre vontade do homem. Deus, de modo algum, pode ser acusado de ser o autor do mal, mas sim de todo o bem, e por isso mesmo merece todos os louvores. S. Agostinho demonstra ainda que os desvios da vontade não podem prejudicar a Bondade do criador, tampouco a *ordem* perfeita do universo.

Sobre a relação entre livre arbítrio, Liberdade e Providência, pode-se dizer que para S. Agostinho estas realidades são conciliáveis, voltando-se, dessa forma, contra o seu mestre Cícero, que negava a Presciência para salvar a Liberdade⁴⁸¹. E mesmo não sendo nada fácil esclarecer o sentido exato dos termos *Livre arbitrio* e *Liberdade* na doutrina agostiniana, é possível dizer que para S. Agostinho a *Liberdade* não é determinada pela simples possibilidade de escolha, que seria o *livre arbitrio*, mas pela capacidade de autodeterminação e orientação para o bem, sem coação e sempre se guiando pelos caminhos do amor. Portanto, o *Liberum arbitrium* é uma liberdade ainda precária do homem, marcado pelo pecado, enquanto que a *Libertas* é a Liberdade autêntica, que é sempre mais perfeita quanto mais próxima de Deus. Porém o homem, após o pecado original, pelas suas próprias forças não é capaz de libertar-se da escravidão do pecado e suas conseqüências. Por isso Deus, dono absoluto de todos os atos, que nunca abandona os seus filhos, vem em auxílio do homem para reerguê-lo por meio de Sua Graça, doada pelo sacrifício de Cristo. A consagrada Liberdade cristã permite ao homem expressar e atingir a sua verdadeira dignidade de filho de Deus e encontrar a derradeira felicidade no Sumo Bem.

Mas a Graça, longe de negar a liberdade, apenas a supõe, posto que ela não vem cancelada porque vem ajudada, mas vem ajudada justamente porque não vem cancelada⁴⁸². Portanto, é necessária a colaboração humana com a sua liberdade para a própria salvação⁴⁸³.

Por tudo isto, se entende porque S. Agostinho procurou afirmar e defender essas duas verdades de fé: a eficácia da Graça e o poder da livre vontade de escolher livremente,

⁴⁸¹ TRAPÈ, A. «Introduzione Generale», *NBA XX, XXIX*; CAPITANI F. DE: *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, 148; consultar ainda toda a argumentação contida no livro V do *De civ. Dei*.

⁴⁸² *Ep.* 157, 2, 10.

⁴⁸³ *Serm.* 169, 2.

ao ponto de ser conhecido até os dias de hoje como um grande defensor da liberdade⁴⁸⁴ e o Doutor da Graça.

CONCLUSÃO

Entre aqueles que estudaram, analisaram e falaram sobre os conceitos do bem e do mal, tema que, pela sua complexidade, tanta polêmica provocou no passado, motivando muitos estudiosos eclesiásticos no século XI a tê-lo como base de exploração, encontravam-se também os que nutriram um entusiasmo lógico para solucionar contradições inerentes a essas concepções, tal como Otloh de Saint Emmeran.

Em seu livro, *Dialogues de tribus quaestionibus*⁴⁸⁵, Saint Emmeran aponta a dificuldade de se conceber o mal por herança. Como Adão caiu e pecou, entende-se que o mal adentrou no mundo e, conseqüentemente, toda a humanidade ficou também condenada a este estado.

No entanto, o autor não aceitou a ideia da desordem que se estabeleceu com o advento desta condição. Através de seu entendimento lógico-monástico induziu a imagem de que foi pela vontade de Deus que os homens não foram instituídos na bondade através da ação da graça, para que permanecessem conscientes do poder do mal e da amplidão da bondade do Criador. Em todo o relato deste tratado existe sempre este contraste: a reta condenação de Deus é confrontada com a misericordiosa redenção do homem. Essa comparação, sempre presente de virtudes, vida e vícios, revela aos homens porque devem ser bons.

A explanação e a busca pela verdade na dialética de Santo Agostinho para solucionar tal dilema o induz a pensar também que o mal é nada, retornando aos problemas epistemológicos e metafísicos que desde o início já o interessava.

⁴⁸⁴ IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica: *Augustinum Hipponensem*, 24.

⁴⁸⁵ Cf. EVANS, Gillian R. *Agostinho: sobre o mal*. 1995.

Razoável é assentir que “nada” é algo, identificado no princípio debatido por Santo Agostinho no *De Magistro*, de acordo com a ideia de que todo nome finito significa algo⁴⁸⁶. No entanto, sem uma solução definitiva, o grande Doutor da Igreja deixa em aberto o tema, legando sua solução para lógicos ulteriores.

Posteriormente, muitos outros autores discutiram tal matéria, mas em sua totalidade e estrutura os alicerces e os elementos fundamentais foram definitivamente aceitos segundo a explanação de Santo Agostinho, não abandonando a problemática do mal em seu conjunto, pois inúmeros obstáculos difíceis e específicos foram e são discutidos e debatidos em cada geração.

Para a compreensão agostiniana, que fundamenta a ideia do bem e do mal segundo a doutrina cristã, necessário se faz retornar às raízes do problema, tal como vivido pelo Grande Doutor da Igreja na polêmica maniqueia: o maniqueísmo seguiu insistente e permaneceu nos séculos XII e XIII, assim como inúmeras seitas surgiram na Europa e em outros lugares com a ideia e convicção gnósticas de que existiam dois princípios distintos e absolutos: o bem e o mal.

A despeito de distâncias históricas, tais discussões repercutem ainda na concepção do bem e do mal, penetrando no entendimento social. A análise desses conceitos, a partir da retomada das definições agostinianas, possibilita entender como o discurso teológico pode, ao invés de substancializar o mal, trazer novas interpretações para a dor e o sofrimento, visando buscar a superação de ambos e religar, assim, o homem ao divino.

1. Santo Agostinho: a problemática do mal

O entendimento agostiniano do bem e do mal tem por base a reflexão cristã contida no Gênesis (I, 1-31), pois da criação do mundo viu Deus que tudo que fora criado por Ele era bom. Mas, a compreensão de Santo Agostinho sobre tais conceitos repousa também na reinterpretação da filosofia platônica⁴⁸⁷, da qual o bispo hiponense se serve para refutar a concepção dualista professada pelos maniqueístas.

⁴⁸⁶ Cf. *De Magistro*, C, X.

⁴⁸⁷ Cf. Marcos Roberto Nunes COSTA. *O Problema do mal na Polêmica Maniqueia de Santo Agostinho*. 2002.

Com efeito, segundo Santo Agostinho, a criação divina do mundo é revelada pela Escritura como um bem em si mesmo, do qual a existência humana é o exemplo primaz. No evento da criação não há menção a dois princípios, como queriam fazer crer os maniqueístas. Para complementar suas críticas à ideia de Mani, que apregoava a precedência de um deus mal criador do homem, Santo Agostinho evoca, a partir da interpretação cristã dada ao neoplatonismo, o bem como verdade eterna passível de intelecção.

Dessa forma, a concepção agostiniana refuta aquela interpretação dualista, sobretudo seu caráter materialista, pois o maniqueísmo atribuía ao mal a origem da matéria, negando, assim, o sentido principal de sua existência, qual seja, a dimensão moral.

Aqui, duas questões merecem destaques, sobre as quais o grande Doutor da Igreja irá se deter. O desdobramento destas questões remete à possibilidade de se atribuir ou não um estatuto ontológico ao mal, o qual, desde o início da Polêmica Maniqueia, será o fulcro da crítica agostiniana à sua concepção como essência. Trata-se também, como desenvolvido posteriormente por Santo Agostinho, de entender o mal como oriundo da própria condição humana, isto é, da existência de uma defecção na alma advinda do pecado das origens, mas que, antes de ser paradoxal, como pode parecer em princípio, revela a possibilidade de o homem não ceder a ele, partindo das concepções do livre-arbítrio e da graça retificante.

Com relação à primeira questão, em *De Vera Religione*⁴⁸⁸, Santo Agostinho nega o mal como essência. O mal é a *nequitia* relacionando-se à ideia do nada. Como Deus, o Sumo Bem, cria o homem segundo a Sua imagem e semelhança, não há aí maldade da origem, mas, por ser só semelhante o ser humano é passível de corrupção. Quando se perverte, o homem se torna mau, tendendo então à morte. A vida transviada tende ao nada e essa perversão é uma escolha do homem. A perversão ou corrupção é se afastar da Suma Vida, ou seja, afastar-se de Deus. O homem corrompe-se ao buscar somente o gozo dos bens corpóreos e não fruir dos bens divinos (Deus, a alma, as virtudes etc.).

O mal deve, portanto, ser definido *a posteriori*, pois que ele expressa a negação ou a privação temporária do bem. Nisto consiste seu aspecto, pode-se dizer, existencial, mas não ontológico, porque ele nega a existência, a essência, em suma, nega Deus.

⁴⁸⁸ *De Vera Religione*, II, XI, 21.

No que tange à segunda questão, retornando às discussões que preocuparam a tradição teológica e filosófica da época de Santo Agostinho, tratava-se de esclarecer a bondade de Deus e o livre-arbítrio, pois, se há escolha do arbítrio humano e se Deus a tudo governa, poder-se-ia inferir que:

a) Ele permite que façamos o mal, o que levaria à conclusão de que Ele não é Bom. Logo, Deus não seria o que É, pois uma de suas definições é que Ele é a Bondade;

b) se somos governados de tal forma, então, na realidade, não teríamos o livre arbítrio. Conhecendo Deus tudo que irá acontecer de antemão, agiríamos conforme os Seus desígnios e não seríamos, portanto, livres para escolher.

Buscando elucidar as questões, diz Santo Agostinho: o homem age mal quando usa mal seu livre arbítrio. Ele distingue livre arbítrio de liberdade. Livre arbítrio é a nossa possibilidade sempre presente de escolha, contudo, nem tudo que escolhemos nos conduz à liberdade. O que é a liberdade? É escolhermos aquilo que não nos faz prisioneiros de algo, e implica amarmos o que deve ser amado. Assim, somos tanto ou mais livres quanto mais amamos as coisas que são incorruptíveis, como o espírito relacionado à matéria, a virtude aos vícios etc.

Por conseguinte, o entendimento agostiniano leva a crer que se não tivéssemos o livre arbítrio seríamos como "máquinas programadas", não havendo sentido para a ética e a moral, já que não seríamos responsáveis por nossos atos. Tudo seria consequência da Vontade Divina e não de nossas escolhas.

Mas há que se considerar a graça retificante, que só é possível por meio do livre-arbítrio humano, corrigindo por esta forma a "rota do percurso" para a redenção.

2. Livre-arbítrio: entre o pecado e a graça

Para Santo Agostinho, Deus dota os homens de bens, todos eles entendidos como imateriais, posto que ele fala da *mens*, que é, pode-se dizer, a ponta fina da alma, transcendente à matéria⁴⁸⁹. A *mens* não é o self, não é o ego, ela é potência da alma.

⁴⁸⁹ Cf. *De Trinitate*, VIII, VI, 9.

Esses bens são hierarquizados em inferiores, médios e superiores. Os inferiores podem ser classificados como instintivos e deles comungam também os outros animais irracionais, que não tem a *mens*, mas a *anima*. Como exemplo disso, pode-se trazer à baila o instinto de conservação, que engloba obviamente a conservação da matéria. Os bens superiores se confundem com a virtude e, entre eles e outros, podemos citar a justiça. Por fim, há os bens medianos, dos quais o homem se serve para se aperfeiçoar nas virtudes ou, ao contrário, para delas se afastar.

Os bens superiores expressam sempre o grau de perfeição mais elevado do homem, relativo a um determinado tempo e espaço. Assim, aos olhos modernos, alguns costumes da justiça de povos antigos, como os bárbaros, são tidos mais como injustiça, mas representam o grau de perfeição atingido à sua época por aquela parcela da humanidade.

Entre os bens medianos, o principal é o livre-arbítrio. O bem médio tem como característica principal ser um meio para se adquirir outros bens. O livre-arbítrio é relativo porque mediano e seu uso não implica necessariamente um fim superior, qual seja, aproximarmo-nos do Eterno.

Santo Agostinho fala, sobretudo, do livre-arbítrio da vontade, e quanto mais próximos da divindade nos levam nossas escolhas, mais livres seremos. Isto porque, no entendimento agostiniano, a liberdade é um bem a ser conquistado e seu grau de perfeição é dado por participação. O conceito de participação é a participação em Deus, porque é a partir Dele que tudo se torna perfeito. O exemplo é o Cristo de Deus, que era único com Ele. Somos livres só e tão somente de forma plena, participando da Liberdade Absoluta, consubstanciada em Deus.

O bispo hiponense não fala em liberdade absoluta da *mens*, porque o adjetivo absoluto, na filosofia cristã, é utilizado somente para designar a substância, termo latino para a *ousia* grega, que significa essência. Só Deus é tal como se deu a conhecer a Moisés: Eu sou. Utiliza pleno e perfeito. Pleno como sinônimo de repleto, e perfeito significando feito até o fim, como em perfazer, completo. Em Deus, o espírito é repleto e completo de Liberdade. O ideal de perfeição almejado pela *mens* é a aquisição das verdades eternas, isto é, é conhecer-se a si mesma.

O método agostiniano para o conhecimento de tais verdades é o ascensionista: começa-se por se diferenciar o material do imaterial, ascendendo-se cada vez mais àquilo que se aproxima da *mens*.

3. As consequências de nossas escolhas: dor, sofrimento ou felicidade

Santo Agostinho defendeu a autoridade das escrituras, explicou a sua criação. Abordou a origem do mal, debateu sobre a questão do livre-arbítrio, tornando-se, assim, um defensor da predestinação.

Uma de suas maiores lutas ocorreu contra o *pelagianismo*, doutrina que negava o pecado original e aceitava o livre-arbítrio irrestrito do homem, afirmando que o bem tem o poder de vencer o pecado. Diziam os pelagianos que o homem tinha vontade livre, podia pecar ou não segundo seus pendores volitivos. Mas, a argumentação agostiniana tornava complexo tal entendimento, uma vez que a vontade humana dependia da graça divina para a escolha dos bens superiores.

A controvérsia com Pelágio sobre o pecado é o ponto de partida da discussão de Santo Agostinho. Sintetizando, a inter-relação da evolução do conceito de pecado na obra agostiniana é, segundo vários autores, passível de entendimento a partir da compreensão clara da Polêmica Pelagiana.

Desta forma, o questionamento do pecado conduz o olhar ao pecado das origens ou ao pecado original e, de acordo com a premissa agostiniana de *natura viciata*, ou seja, através do pecado original, o homem perverteu a sua natureza, inferindo-se que depois dele a criatura humana deixou de ser igual aquela criada por Deus.

Dois pontos merecem atenção nesta questão: segundo o desenvolvimento da teoria de Pelágio, famoso asceta romano, Deus é justo e bom, pois recompensa os bons e castiga os maus, permitindo que os homens tenham acesso às Suas Leis. Depreende-se disso que, acreditar que Adão e Eva transmitiram à humanidade a pena do pecado original – o mal moral (pecado e concupiscência) e o mal físico (dor e morte) é negar a bondade divina. Ora, o homem só peca se quiser pecar, depende apenas de sua vontade. Logo, na concepção de

Pelágio, tem-se que “em sua relação com Deus cada homem parte do início”, ou seja, “cada homem é um novo adão para si mesmo”⁴⁹⁰.

Segundo Pelágio, de Deus irradia todo o poder, no entanto ao homem cabe a liberdade de escolha, podendo resistir ao mal e escolher o bem se assim o quiser.

Por fim, salienta Pelágio que se disser que o homem não pode por sua vontade e forças próprias escolher o bem, tampouco há de se dizer que o homem possua livre-arbítrio, como entendiam os maniqueístas.

Santo Agostinho discordava deste entendimento porque, segundo ele, dessa teoria se inferia que a revelação dos conceitos morais dada pelo Cristo acabava por ser apenas um apêndice da vida humana. Da potência da vontade, como queria fazer crer Pelágio, os homens por sua própria conta poderiam se redimir dos pecados, tornando inverídico o entendimento paulino,

*se por um só homem (Adão), pela falta de um só, reinou a morte, com muito maior razão, pelo único Jesus Cristo, reinaria na vida aqueles que recebem a abundância da graça e do dom da justiça; em suma, sendo assim como pela falta de um só sucedeu para todos os homens a condenação, assim pela obra de justiça de um só sucede para todos os homens a justificação que dá a vida*⁴⁹¹.

Conquanto o livre-arbítrio voluntariamente mal usado seja o pecado, segundo a tese agostiniana, a essência dos seres não é má, já que a significação precisa do mal está destituída de essência. Conclui-se que inicialmente a humanidade não procura o mal, mas a felicidade, onde o ponto mais alto é Deus.

⁴⁹⁰ Cf. GROSSI, SESBOÛÉ. *O Homem e sua salvação*, p. 143. 2002.

⁴⁹¹ *Rm. 5, 17, 18.*

Distanciando-se do Bem supremo, a alma sofre e traz agregadamente o pecado, a pena pela transgressão, que não interfere no Criador, mas prejudica a própria criatura, pois que o mal se volta contra ela, deturpando assim a sua natureza.

Historicamente, no contexto eclesiástico a controvérsia pelagiana tem como fundamento a necessidade de uma resposta da Igreja sobre o batismo das crianças.

Claro está que, seguindo a lógica do pensamento pelagiano, se o pecado nasce do ato voluntário e o batismo, primeiro sacramento, é dado para a remissão dos pecados, e desconhecendo as crianças o que é o bem ou o mal, não haveria necessidade de serem batizadas.

Santo Agostinho rejeita cabalmente estes argumentos da teoria de Pelágio, destacando que do livre-arbítrio do homem, por intermédio de vontade própria, de ato consciente de sua livre escolha se origina o mal. Todas as vezes que os homens dirigem suas vontades para algo, afastando-se do bem, tornam-se maus.

Essa atividade da alma, viabilizada pela vontade, a sua livre aceitação, a sua liberdade, é atributo exclusivo do homem. Assim, entende Santos Agostinho que:

o pecado é mau voluntário. De nenhum modo haveria pecado se não fosse voluntário, (...) se o mal não fosse obra da vontade, absolutamente ninguém deveria ser repreendido ou admoestado (...) Logo, à vontade deve ser atribuído o fato de que se cometer pecado. E como não há dúvida sobre a existência do pecado, tão pouco não se haverá de duvidar do que se segue: - que a alma é dotada do livre-arbítrio de sua vontade⁴⁹².

O que é preciso apreender sobre a discussão a respeito do pecado original, que repercutirá na compreensão agostiniana do livre arbítrio, é aquilo que institui o pecado original, presente na atividade de todo pecado,

⁴⁹² *De Vera Religione, II, XVI, 27.*

a primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade (Deus) lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza (...) passou do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do Sumo Bem ao bem ínfimo; existe pois, um bem que a alma racional não pode amar sem pecar; é o bem que é inferior a ela, assim o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa⁴⁹³.

Com o advento do mal na vida humana através do pecado surgiu o desequilíbrio interior, que se refletiu na vida social porque rompeu aquele elo fundamental que mantinha o homem unido a Deus, o estado de graça em que viviam Adão e Eva antes de pecarem. Assim, ao executar aquilo que é proibido pelo mandado divino, o homem busca assumir o lugar de Deus, e, longe de se tornar feliz, encontra padecimentos de toda sorte, morais, físicos, metafísicos, passando a desconfiar de tudo e de todos, tal como Adão, que após comer o fruto proibido responde ao chamado de Deus ao ouvir os Seus passos na viração do dia: “ouvi a Tua voz no jardim, tive medo porque estava nú, e me escondi”⁴⁹⁴. Adão acusa Eva de lhe ter dado o fruto proibido, esta por sua vez acusa a serpente⁴⁹⁵. Enfim, o pecado rompe os laços de confiança.

Como depreender esse desequilíbrio em nossos dias? A falta de confiança, o medo, a intranquilidade e a dor, como se expressam no convívio social e como se intersectam com o discurso religioso, para que este possa trazer o lenitivo esperado?

⁴⁹³ *De Vera Religione, III, XIX, 38.*

⁴⁹⁴ *Gn. 2,10.*

⁴⁹⁵ A figura da serpente é a representação do orgulho e da ambição latentes na alma humana. As palavras da serpente ao tentar a mulher: “*Deus sabe que no dia em que dele comerdes [do fruto proibido da ciência do bem e do mal] vossos olhos se abrirão e sereis como deuses*” (*Gn. 3, 5* – grifos nossos), exteriorizam o desejo humano de ser não semelhante a Deus, mas de ser o próprio Deus. Santo Agostinho traduz essas palavras como um chamamento a uma imitação perversa de Deus. Cf. GROSSI, V. SESBOÛE, B. *op. cit.*, p. 152.

Alguns estudiosos têm realizado pesquisas, como Blank, Renold J.⁴⁹⁶, que, numa amostra de oitocentas pessoas na cidade de São Paulo, buscou apreender o que traz a apreensão e intranquilidade, comumente despercebidas pela maioria.

Os cristãos temem a Deus, o inferno e a condenação. Para a grande maioria das pessoas, a mensagem religiosa se transforma em uma mensagem de sombras, ameaças e temores e muitas vezes é usada para sustentar o poder sobre elas.

A Conferência Episcopal de Puebla expôs com precisão, em 1979, o enorme trabalho da Igreja na América Latina na tarefa da evangelização, tornando-se assim muito mais necessária nas épocas seguintes, concluindo que, *a Igreja se encontra diante do desafio de renovar a evangelização, de modo que possa ajudar aos fiéis a viver sua vida cristã no quadro dos novos condicionamentos que a sociedade urbano-industrial cria para a vida de santidade*⁴⁹⁷.

A essência deste discurso escatológico-pastoral incorpora uma repreensão que requer grave atenção quando se constata que nos países de primeiro mundo há um nível muito baixo de sua aceitação.

Para que isto não aconteça no Brasil, tem-se que refazer esta explanação, aquilo que o autor Paul Eugène Charboneau constatou, de modo geral, sobre a mensagem religiosa da Teologia tradicional a respeito da vida após a morte⁴⁹⁸.

Esta mensagem teria se transformado em uma teologia hermética e desengajada, que deixou o discurso de religião ao divino incompreensível aos homens, tornando-os, enfim, indiferentes aos princípios éticos nele contidos.

Quando são analisados outros temas escatológicos referidos na pesquisa, os dados desta intrínseca problemática continua, porque se descobrem informações que desafiam o discurso da escatologia pastoral com a mesma gravidade dada aos assuntos do primeiro mundo.

Este é um desafio para ser abordado partindo-se de dados empíricos, trabalho que urge na evangelização, conquanto fundamentada novamente no fato evangélico de que a

⁴⁹⁶ BLANK, Renold J. *Esperança que vence o temor: o medo religioso dos cristãos e sua superação*. 1995.

⁴⁹⁷ *Conclusões Conferência de Puebla, 433, apud Blank, op. cit., 1995.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

Boa Nova de Jesus tem nos pobres a chave para se aproximar e difundir atualmente o Evangelho.

As informações que são transmitidas para muitos cristãos sobre a vida após a morte trazem mais medo do que confiança e esperança.

Apontando a teologia latino americana, que se alicerçou com a convicção do fato evangélico de que é hoje, aqui e agora que se vive nos países latino americanos o tempo intenso e urgente da história da salvação sob o signo da libertação das escravizações sociais, tem-se que o clamor nesta hora é também o da inclusão. A escatologia não deve se valer do discurso do castigo ou dano, mas, sim, do de se inspirar na esperança e confiança.

Medo e pessimismo são as correntes que prendem e escravizam as pessoas à dor, ao sofrimento, privam-nas da liberdade do exercício da religiosidade em sua forma plena, isto é, do seu encontro, da sua religação com o divino, obstaculizando a libertação, dotada esta da esperança que embasa a confiança num futuro melhor. Um óbice quase que intransponível para a apreensão e participação comunitária do Reino de Deus, já necessário desde agora, se seguirmos detidamente o ideal cristão.

Por um lado, é necessária a releitura da obra agostiniana, sobretudo quando a graça se transmuda como amor divino, amor este que deve ser compartilhado entre os semelhantes como bem mais precioso de que nos dispõe o Criador.

Por outro, torna-se premente o interesse científico na experiência amorosa, procurando suas origens inconscientes e seus fundamentos antigos, observando sempre as extensões da individualidade⁴⁹⁹.

A experiência de interioridade, da imaginação criadora da experiência, da vivência deste amor, destacando os valores contrários ou não, num processo de harmonização da nossa imaginação, dos nossos desejos com a pessoa sonhada, requer a conquista da sabedoria do próprio ato de amar, para que se possa dedicar verdadeiramente o afeto as pessoas reais.

Das contradições do real e do imaginário surgem os constantes sentimentos de vida e de morte, de presença e ausência, de se estar unido ou em solidão, de liberdade e pecado,

⁴⁹⁹ A.CAROTENUTO. *Eros e pathos: amor e sofrimento*. 1994.

encanto e tormento, claridade e escuridão, enfim, de relações que marcam a vida cotidiana, revestindo-a de doçura ou brutalidade.

É nesse embate que se pode procurar mecanismos para superar a dor e o sofrimento, pelo amor possível, pelo equilíbrio tantas vezes visto como distante. É nesse confronto que se dá o entendimento humano do sofrimento, podendo ele ser redefinido, expressando não mais um “mal” aquém de nós mesmos, um “mal substancial”, mas possível de ser transformado, para que, dentre outras experiências que geram dor e sofrimento, os homens possam saber melhor, não da origem do mal e do sofrimento, que tanto atormentam a vida humana, mas da possibilidade do amor sempre presente.

É no *religare* ao divino, tarefa que se coloca como desafio deste século novo que adentramos, que está o poder de transpor e romper os laços que unem os homens à dor, ao sofrimento. É na convicção da religação possível com Deus que se deve concentrar o discurso pastoral, convidando os homens ao exercício do amor compartilhado na existência da vida comum e cotidiana.

REFERÊNCIAS

- «A proposito della predestinazione: S. Agostino e i suoi critici moderni», *Div.* 7 (1963) 243-284.
- «Agostino contro Pelagio», in *Studi e ricerche di storia di Filosofia*, Torino 25 (1958) 94-208.
- «Agostino e Mario Vittorino: Alcuni motivi di confronto», *Augustinus* 39 (1994) 493-508.
- «Ambrogio ed Agostino», *Aug.* 14 (1974) 385-407.
- «Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino. Osservazioni preliminari», in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), Atti I, Roma 1987, 451-464.
- «Augustin et le Neoplatonisme», *RICP* 19 (1986) 41-52.
- «Augustin, disciple et adversaire de Porphyre», *REAug* 10 (1964) 365-369.
- «Augustinus et Varro», in *Atti del Congresso internazionale di studi Varroniani*, Rieti, II (1974) 553-563.
- «Bases ideológicas de la problemática del sentido de la vida», *RF* 231 (1995) 599-614.
- «Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine agostinienne», *RechAug* 10 (1975) 77-85.
- «*Corruptio* negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione», *RFNS* 72 (1980) 640-669; 73 (1981) 132-156; 264-282.
- «Credo in Deum Patrem», *Gr.* 80, 3 (1999) 469-488.
- «De Immortalitate Animae», in M. NICOLOSI, ed., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987.
- «De Malo», in *Tommaso d'Aquino, Il Male*, introduzione, traduzione e apparati di F. Fiorentino, testo latino a fronte, Milano 1999.
- «Deus e a Felicidade. Felicidade e Religião em Agostinho de Hipona», *Síntese (Nova fase)* 20, N. 63 (1993) 617-637.
- «Dieu dans la conversion d'Augustin», *Did (L)* 19 (1989) 5-19.
- «Dios conocido y desconocido en San Agustín», *EsTAg* 10 (1975) 195-210.
- «Dios y el hombre en San Agustín», *RF (M)* 23 (1990) 195-200.
- «Edades del desarrollo moral en la obra y la vida de San Agustín», *Augustinus* 33 (1988) 9-46.
- «“Ego sum qui sum” de Tertullien à Jérôme», in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14*, Paris 1978.
- «El conocimiento de Dios y del alma. En torno a los Soliloquios de San Agustín», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, 151-178.

- «El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la “memoria Dei”», *Pens.*, 29 (1973) 5-35.
- «El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín», *Augustinus* 22 (1977) 221-228.
- «En torno al platonismo agustiniano», in *Crisis* 20 (1973) 87-100.
- «Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín», *CDios* 166 (1954) 87-125.
- «Essenza ed esistenza (o logos e mythos) nel pensiero gnostico manicheo», in *Compostellanum* 35 (1989) 223-227.
- «Il “De libero arbitrio” e la prima polemica filosofica antimanichea di S. Agostino», in *Medioevo* 9 (1983) 77-112.
- «Il problema del male nell’VIII trattato della prima “Enneade” di Plotino», in *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985, 68-98.
- «Introduction et notes», *Confessions*, BA 13, Paris 1962.
- «Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin», *Augustinus* 12 (1967) 387-402.
- «L’esprit de la philosophie médiévale», *EPhM* XXXIII, Paris 1944².
- «L’existentialisme de saint Augustin», *NRTh* 70 (1948) 3-19.
- «L’historicité des “Dialogues” de Cassiciacum», *REAug* 32 (1986) 207-231.
- «L’homme intérieur selon saint Ambroise», in *Ambroise de Milan, XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 283-308.
- «L’Hortensius de Cícéron dans les livres XIII-XIV du De Trinitate», *Reaug* 15 (1969) 167-173.
- «L’idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d’Aquin», in *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Roma 1930, 75-87.
- «L’infinité divine chez St. Augustin», in *AugM* I (1954) 569-574.
- «L’origine dell’anima secondo sant’Agostino», *GM* IX (1954) 542-550.
- «La chiesa milanese e la conversione di S. Agostino», *ArAmb* 27 (1974) 5-24.
- «La conversion d’Augustin», in *Petites Études Augustiniennes. Collection des Études Augustiniennes*, Paris 142 (1994) 91-103.
- «La doctrine augustinienne de l’illumination», *RevPhil* (1930) 382-502.
- «La filosofía cristiana en San Agustín», *Pens.* 32 (1976) 23-38.
- «La libertad como implicación ética», *RevHum* 6 (1966) 89-130.
- «La libertad como necesidad para el bien, en san Agustín», *Espiritu* 37 (1988) 153-156.
- «La libertad para el Bien en San Agustín. Notas complementarias», *Espiritu* 23 (1974) 101-107.
- «La notion augustinienne de *Philosophia*», *RICP* 18 (1986) 39-43.

- «La notion de “nature” chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», *REAug* 11 (1965) 239-265.
- «La notion de liberté en philosophie augustinienne», *REAug* 16 (1970) 243-270.
- «Las dos formas de la prueba agustiniana de la existencia de Dios», *Augustinus* 29 (1984) 149-157.
- «Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin», in *Petites Études Augustiniennes. Collection des Études Augustiniennes*, Paris 142 (1994) 51-67.
- «Le péché Actuel», *BT.M*, VII (1960) 293-331.
- «Le problème du mal chez saint Augustin», *ArPh* VII, 2 (1930), 1-104.
- «Lettera Apostolica “Agostino D’Ippona”», in *PBA* 0, Roma 1988.
- «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *RThAM* 33 (1966) 197-281.
- «Lineas fundamentales de la filosofia de San Agustin», *Pens.* 35 (1979) 75-84.
- «Male e libertà, in Studi recenti sul manicheismo», *RFNS* 65 (1973) 97-118.
- «Nature du péché selon saint Augustin», in *La vie spirituelle, Supplément* 15 (1962) 242-304.
- «Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin», *RechAug* 2 (1962) 205-223.
- «Notes sur l’intelligence augustinienne de la foi», *REAug* 17 (1971) 119-142.
- «Notes sur le texte critique du *De libero arbitrio* d’Augustin», *REAug* 20 (1974) 82-87.
- «Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin», *ArPh* 19 (1956) 148-156.
- «Pélage et Augustin, le débat sur la liberté et la grâce», in *Itinéraires Augustiniens* 13 (1995) 5-14.
- «Platone, Plotino, Porfirio e Sant’Agostino sull’immortalità dell’anima intesa come vita», *RFNS* 76 (1984) 230-244.
- «Plotin et Ambroise», *RPh* 76 (1950) 29-56.
- «Quaerentes summum Deum», *Gr.* 81,3 (2000) 453-491.
- «QUOMODO sit manifestum deum esse: Lettura del libro II», in *Lectio Augustini* VI, Palermo 1990, 35-57.
- «Réminiscences Plotiniennes et Porphyriennes dans le début du “De Ordine” de Saint Augustin», *ArPh* 20 (1957) 447-465.
- «S. Agostino», in *Patrologia III, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 1978, 325-435.
- «Saint Augustin et la Philosophie», in *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 149, notes critiques, Paris 1996.
- «Saint AUGUSTIN et la Philosophie», in *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 149, notes critiques, Paris 1996, 61-67.
- «Saint Augustin et Tertullien», *ATHA* 13 (1953) 145-150.

- «San Agustín y la preexistencia platónica de las almas», *Augustinus* I (1956) 49-51.
- «San Agustín y la teoría de la “lex aeterna”», in *Anuario de Filosofía del Derecho* 6 (1958-1959) 245-290.
- «Séneca y San Agustín ¿Influencia o coincidencia?», *Augustinus* 10 (1965) 295-325.
- «Studi recenti sul manicheismo», *RFNS* 65 (1973) 97-118.
- «Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia», *RSLR* 11 (1975) 1-23.
- «Summa contra gentiles libri quatuor II», in *Santo Tomas de Aquino I (BAC)*. Version preparada por J. M. Pla Castellano, Introducción y notas por J. Azagra e M. Febrer, Introducción geral por J. M. de Garganta, Madrid 1953.
- «Sur la question des deux âmes dans le manichéisme», in A Green Leaf. *Papers in honour of Prof. Jes P. Asmussen, Acta Iranica. Hommages et Opera Minora XII*, Leiden 1988, 311-316.
- «Sur la vision agustinienne du monde», *REAug* 9 (1963) 139-146.
- «Thématique agustinienne de la Providence», *REAug* 41 (1995) 291-308.
- «Tres respuestas paradigmáticas al problema del mal. La respuesta agustiniana», in *Jornadas Agustinianas* 265 (1988-90) 187-204.
- «Un aspecto de la conversión agustiniana: del modo de pensar retórico al filosófico», *CD* 202 (1989) 75-108.
- «Un S. Agostino della storia? A proposito di una biografia», *Aug.* 12 (1972) 341-356.
- «Un tópico antropológico-moral agustiniano», in *Signum pietatis* 335 (1988-90) 251-266.
- «Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie», *RSPHTh* 61 (1977) 549-565.
- ABBA. Revista de Cultura. Suplemento da Revista Cidade Nova. Vol. VII, n. 3. Ano 2004.
- Agostino dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Firenze 1925.
- Agostino tra etica e religione*, Brescia 1999.
- ALICI, L., «La natura del bene e l'abisso del male», in *Lectio Augustini XIV*. Settimana Agostiniana Pavese: *La polemica con i manichei di Agostino di Ippona*, SEA 69, Roma 2000, 71-95.
- ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., «Il problema del male e le esigenze della libertà nelle *Confessioni*», in ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, SEA 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 55-80.
- ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., «La volontà del male tra libertà e arbitrio», in ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, Linee di antropologia agostiniana. SEA 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 111-138.
- ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., «Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi Manichea», in ALICI, L.;

- PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A., ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, SEA 45, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994, 7-55.
- ALTANER, B., - STUIBER, A., *Patrologia*, São Paulo 1972.
- ALVAREZ TURIENZO, S., «Moral e san Agustín», in *Historia de la ética* 251 (1988-90) 345-373.
- APOSTILAS ESCOLA SOCIAL IGINO GIORDANI. *A relação igreja-Mundo segundo os Padres da Igreja*. São Paulo, 1986.
- ARANGO, J. D., «Dos caminos y un solo fin: Platón y Agustín», in *Cuestiones Teológicas*, 12 (1985) 57-76.
- ARAÚJO, Vera. *Jesus e o uso dos bens*. São Paulo: Cidade Nova, 1994.
- ARIAS, L., *Tratado sobre la santissima Trinidad*, in *Obras de San Agustín V (BAC)*. Version, Introducción y notas por Arias, L., Madrid 1956².
- AUBERT, R. *Nova História da Igreja, A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno I*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AUBERT, R. *e outros, Nova História da Igreja, A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno II*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BARAVALLE, P. G., *De libero arbitrio*, in *Collana patristica* 12. Introduzioni, traduzione e note a cura di, Roma 1960.
- BARBOSA PINTO, J., «Santo Agostinho e a imortalidade da alma. Originalidade de sua prova», *RPF* II (1955) 154-165.
- BARDY, G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949.
- BARDY, G.; THONNARD F.-J., *De libero arbitrio*, in *Œuvres de saint Augustin VI (BA)*. Texte de l'édition bénédictine. Introduction, traduction et notes, Paris 1952².
- BASADONNA, G., *Fino a quando Signore? Il problema del male*, Milano 1991.
- BIANCHI, U., «Agustín sobre la concupiscencia», *Augustinus* 36 (1991) 39-51.
- BIGO, Pierre. *A Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1969.
- BLANK, R. J. *Esperança que vence o temor: o medo religioso dos cristãos e sua superação*. São Paulo: Paulinas. 1995.
- BOEHNER, P. - GILSON, E., *História da filosofia cristã*, Petrópolis 1991.
- BORNE, E., *Le Problème du mal*, Paris 1958.
- BORNHEIM, G., «Observações sobre a presença de metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho», *RBF* 17 (1967) 434-455.
- BOUISSOU, G.; THÉHOREL E., *Les Confessions*, (livres I-VII), in *Œuvres de saint Augustin* 13 (BA). Texte de l'édition de M. Skutella. Introduction et notes de A. Solignac. Traduction, Paris 1992².

- BOYER, C., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Roma 1929, 1953².
- BRUNI, Luigino (org.). *Economia de Comunhão, uma cultura econômica em várias dimensões*, São Paulo: Cidade Nova, 2002.
- _____. *Comunhão e as novas palavras em Economia*. São Paulo: Cidade Nova, 2005.
- BRUNI, Luigino; LUCA Crivelli. *Per una economia di comunione, un approccio multidisciplinare*. Roma: Città Nuova, 2004.
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC 597, Madrid 1999.
- CAMBÓN, Enrique. *Assim na terra como na Trindade. O que significam as relações trinitárias na vida em sociedade?* São Paulo: Cidade Nova, 2000.
- CAMPOS DA SILVA, A. J. M., *Reflexões em torno dos livros “De vera Religione” e “De libero arbitrio” de Santo Agostinho*, Roma 1996.
- CANALE, J.M., «El problema del mal en San Agustín», in *Criterio* 5 (1930) 275.
- CAPÁNAGA, V., *Sobre la vida feliz*, in *Obras de San Agustín I (BAC)*. Edición preparada por V. Capánaga, Madrid 1950².
- CAPÁNAGA, V., *Soliloquios*, in *Obras de San Agustín I (BAC)*. Edición preparada por V. Capánaga, Madrid 1950².
- CAPITANI, F. De, «*Quid et unde malum*»: Il problema del male nel giovane Agostino prima del ritiro a Cassiciatum», in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, SEA 45, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994, 57-58.
- CAPITANI, F. De, «Un passo di Sant’Agostino sull’insegnamento e l’apprendimento del male (“De libero arbitrio”, I, 1, 2-3)», *RFNS* 73 (1981) 469-496.
- CAPITANI, F. De, *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento, Milano 1987.
- CAROTENUTO, a. *Eros e pathos: amor e sofrimento*. São Paulo: Paulus. 1994.
- CHELIUS, K.H.; MAYER, C., «Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin. État d’une question centenaire», in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, ed., Würzburg 1989, 9-25.
- CIPRIANI, N., «L’autonomia della volontà umana nell’atto di fede», in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, Linee di antropologia agostiniana. SEA 48, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, 7-18.
- COLA, Silvano. *La trinità. Fatti e retroscena fino alla formulazione del dogma*. Roma: Città Nuova, 1993.
- COLEÇÃO PATRÍSTICA. *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus. 1975.

Commento al Vangelo di San Giovanni, in *Opere di Sant'Agostino XXIV/1 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione di A. Vita; traduzione e note di E. Gondolfo; revisione di V. Tarulli; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1968.

Commento al Vangelo di San Giovanni, in *Opere di Sant'Agostino XXIV/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione di A. Vita; traduzione e note di E. Gondolfo; revisione di V. Tarulli; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1968.

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Paulinas, 2005.

Concetti presupposti alla definizione del male in alcuni scritti contro i Manichei di S. Agostino, Tesi Univ. S. Cuore, Milano 1971.

CONCILIUM. *Cem anos de Doutrina Social Católica*. N. 237, 1991/5: Sociologia da Religião. Petrópolis: Vozes.

COSTA FREITAS, M. Barbosa da, *Confissões*, (Ed. bilingue: latim-português). Tradução de Espírito Santo, Arnaldo do; Beato, João e Sousa Pimentel, M.-C. De C. Maia de. Introdução de Costa Freitas, M. Barbosa da, Lisboa 2000.

COSTA, M. R. N., O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2002.

DICIONÁRIO DE BIOÉTICA. Vila Nova de Gaia-Aparecida: Perpétuo Socorro-Santuário, 1997.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO CRISTIANISMO. São Paulo: Paulus, 1999.

DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA. São Paulo: Paulus, 2005.

DICIONÁRIO DE TEOLOGIA MORAL. São Paulo: Paulus, 1997.

DONEGANA, Costanzo. *Eles, os excluídos. Superando a apartação social com a comunhão*. São Paulo: Cidade Nova, 1995.

DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.

El pensamiento filosófico de san Agustín, Barcellona 1972.

Esposizione della lettera ai Galati, in *Opere di Sant'Agostino X/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Introduzione di M. Mendonza; traduzione di V. Tarulli, Roma 1997.

Esposizione di alcune frasi prese dalla lettera ai Romani, in *Opere di Sant'Agostino X/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Introduzione di M. Mendonza; traduzione di V. Tarulli, Roma 1997.

Esposizione incompleta della lettera ai Romani, in *Opere di Sant'Agostino X/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Introduzione di M. Mendonza; traduzione di V. Tarulli, Roma 1997.

Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin, Paris 1970.

EVANS, G. R., Agostinho: Sobre o mal. São Paulo: Paulus, 1995.

- FEDELI, A., «Il male in Sant'Agostino», (Tesi di laurea in pedagogia.), *Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 1964.
- Filosofia e Metafisica*, Brescia 1949.
- FORTE, Bruno. *Trinità come storia, Saggio sul Dio Cristiano*, Milano: Paoline, 1985.
- GALILEA, Segundo. *A Igrejadas bem-aventuranças*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- GALLIGAN, M., *God and Evil*, New York 1976.
- GILSON, É., «The Idea of God and the Difficulties of Atheism», *Philosophy Today* XIII (1969) 174-205.
- GILSON, É., *Introduction a l'étude de Saint Agustin*, Paris 1929, 1943², 1949³, 1969⁴.
- GAMBIM, Valdir. *Ensino Social da igreja e o destino comum dos bens*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- GROSSI, V., «L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De Gratia et libero arbitrio)», *SSRel* 4 (1980) 89-113.
- GROSSI, V.; LADARIA, L.F.; LÉCRIVAIN, P.H.; SESBOUE, B. – O Homem e sua salvação. Tomo 2. São Paulo: Loyola. 2002.
- GUZZO, A., *Agostino e Tommaso (Grazia e peccato originale)*, Torino 1958.
- HAAG, H., *El problema del mal*, Barcelona 1981.
- HAAG, H., *Vor dem Bösen ratlos?* Munich-Zurich 1978.
- HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.
- HUFTIER, M., «La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a faite saint Augustin», in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale* (Univ. de Montreal), Paris 1968.
- I costumi della chiesa cattolica e i costumi dei manichei*, in *Opere di Sant'Agostino XIII/1 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione, traduzione e note a cura di A. Pieretti, Roma 1997.
- I soliloqui*, in *Opere di Sant'Agostino III (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.
- Il «De libero arbitrio» di S. Agostino*, Milano 1987.
- Il bene e il male nelle religioni*, Fossano 1970.
- Il castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini*, in *Opere di Sant'Agostino XVII/1 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione e note di A. Trapè. Traduzione di I. Volpi, Roma 1981.
- Il dono della perseveranza*, in *Opere di Sant'Agostino XX (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e note di A. Trapè; traduzione di M. Palmieri; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1987.
- Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958.

Il Maestro, in *Opere di Sant'Agostino III/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Introduzione generale di A. Trapé. Traduzione, introduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1976, 1992².

Introduction à la philosophie chrétienne, Paris 1960.

IOANNES PAULUS PP II, Epistula apostolica *Augustinum Hipponensem* ad totius catholicae ecclesiae episcopos, sacerdotes, religiosas familias et fideles, XV saeculo a conversione expleto Sancti Augustini, episcopi atque ecclesiae doctoris 28 augusti 1986, AAS 79 (1987) 137-170.

JOÃO PAULO II. *Centesimus Annus*. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

____ *Laborem Exercens*, 12 ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

____ *Redemptor Hominis*, São Paulo: Paulinas, 1984.

____ *Sollicitudo Rei Socialis*. São Paulo: Paulinas, 1988.

JOÃO XXIII, *Master et magistra*. 11 ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

JOLIVET, R., *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936.

JOSEF, R., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderbon 1962.

JOSEPH, S.G., *The Problem of Evil (An Examination of Classical and Contemporary Attempts at Philosophical Theodicy. With Special Reference and Attention to the Free-Will Defense)*. Philadelphia 1979.

JOSSUA, J.P., *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris 1979.

KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin, Paris 1950.

L'athéisme difficile, Paris 1979.

L'esthétique de saint Augustin et ses sources, Paris 1933.

L'immortalità dell'anima, in *Opere di Sant'Agostino III (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.

L'ordine, in *Opere di Sant'Agostino III (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.

La città di Dio, (livros I-X) in *Opere di Sant'Agostino V/1 (NBA)*.). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Introduzione e note a cura di de A. Trapè, R. Russell, S. Cotta. Traduzione di D. Gentili, Roma 1978.

La città di Dio, (livros XI-XVIII) in *Opere di Sant'Agostino V/2 (NBA)*.). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Introduzione e note di A. Trapè e D. Gentili. Traduzione di D. Gentili, Roma 1988.

La città di Dio, (livros XIX-XXII) in *Opere di Sant'Agostino V/3 (NBA)*.). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Traduzione, introduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1991.

La controversia accademica, in *Opere di Sant'Agostino III (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.

La correzione e la grazia, in *Opere di Sant'Agostino XX (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e note di A. Trapè; traduzione di M. Palmieri; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1987.

La dottrina cristiana, in *Opere di Sant'Agostino VIII (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione generale di M. Naldini, A. Alici, A. Quacquarelli, P. Grech. Traduzione di V. Tarulli, Roma 1992.

La felicità e il male, Milano 1995.

La felicità, in *Opere di Sant'Agostino III (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.

La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XVI secolo, Firenze 1997.

La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale, Cagliari 1938.

La formazione teologica di Sant'Agostino, Roma 1947.

La grandezza dell'anima, in *Opere di Sant'Agostino III/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione generale di A. Trapè. Traduzione, introduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1976, 1992².

La grazia di Cristo e il peccato originale, in *Opere di Sant'Agostino XVII/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione e note di A. Trapè. Traduzione di I. Volpi, Roma 1981.

La grazia e il libero arbitrio, in *Opere di Sant'Agostino XX (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e note di A. Trapè; traduzione di M. Palmieri; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1987.

La natura e la grazia, in *Opere di Sant'Agostino XVII/1 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione e note di A. Trapè. Traduzione di I. Volpi, Roma 1981.

La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo s. Agostino, Roma 1959.

La perfezione della giustizia dell'uomo, in *Opere di Sant'Agostino XVII/1 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CSEL*. Introduzione e note di A. Trapè. Traduzione di I. Volpi, Roma 1981.

La predestinazione dei santi, in *Opere di Sant'Agostino XX (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e note di A. Trapè; traduzione di M. Palmieri; indice a cura di F. Monteverde, Roma 1987.

La Trinità, in *Opere di Sant'Agostino IV (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *CC*. Introduzione generale di A. Trapè e M. F. Sciacca. Traduzione, introduzione e note a cura di G. Beschin, Roma 1973, 1987².

La Trinité (livros I-VII), in *Œuvres de saint Augustin* 15 (BA). Texte de l'édition bénédictine. Introduction par E. Hendrikx. Traduction et notes de M. Mellet et Th. Camelot, Paris 1955..

La Trinité II (livros VIII-XV), in *Œuvres de saint Augustin* 15 (BA). Texte de l'édition bénédictine. Traduction par P. Agaësse. Notes en collaboration avec J. Moingt, Paris 1955.

La vera religione, in *Opere di Sant'Agostino* VI/1 (NBA). Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Traduzione, introduzione e note a cura di A. Pieretti, Roma 1995.

La vie heureuse, in *Œuvres de saint Augustin* 4/1 (BA). Sobre o texto latino utilizado, consultar introdução. Introduction, traduction et notes de J. Doignon, Paris 1986².

LAVELLE, L., *Le mal et la souffrance*, Paris 1951.

LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, 13 ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

Le conflit des interprétations, Paris 1969.

Le Dieu d'Agustin, Paris 1998.

Le lettere I (1-123), in *Opere di Sant'Agostino* XXI (NBA). Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Introduzione di M. Pellegrino; traduzione di T. Alimonti (1-30) e L. Carrozzì (31-123). Note a cura di L. Carrozzì, Roma 1969.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève 1986.

Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin, Paris 1964.

Lo spirito e la lettera, in *Opere di Sant'Agostino* XVII/1 (NBA). Testo latino dall'edizione maurina confrontado con il CSEL. Introduzione e note a cura di A. Trapè. Traduzione di I. Volpi, Roma 1981.

LUBICH, Chiara. *Economia de Comunhão. História e Profecia*. São Paulo: Cidade Nova, 2004.

____ *Escritos Espirituais Vol III*. São Paulo: Cidade Nova, 1984.

____ *Ideal e Luz. Pensamento, espiritualidade, mundo unido*. São Paulo: Brasiliense, Cidade Nova, 2003.

____ *Um novo caminho, A espiritualidade da Unidade*. São Paulo: Cidade Nova, 2004.

____ *A Arte de Amar*. São Paulo: Cidade Nova, 2006.

MADEC, G., «Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi», *REAug* 17 (1971) 119-142.

MADEC, G., «Saint Augustin. Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu, dans liberté chrétienne et libre arbitre». in *Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés normandes de théologie*, organisé par G. Bedonelle et O. Fatio, Fribourg (Suisse 1994), 31-45.

MADEC, G., «Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio», in *Lectio Augustini VI*, Settimana Agostiniana Pavese: De libero arbitrio, Palermo 1990, 13-34.

MADEC, G., *De libero arbitrio*, in *Œuvres de saint Augustin* 6 (BA). Texte latin est repris en substance au CCL 29 (1970), il a été revu et corrigé par confrontation avec l'édition des Mauristes (Paris 1679 e 1689) et celles du CSEL 74 (1956) e 77 (1961). Introduction, traduction et notes par G. Madec, Paris 1976³.

MADEC, G., *Le libre arbitre*, in *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* 2 (NBA). Traduction et notes, Paris 1993.

MADEC, G., *Le ritrattazioni*, in *Opere di Sant'Agostino* II (NBA). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Introduzione generale di Madec, G.. Traduzione, note e indici a cura di U. Pizzani, Roma 1994.

MANDADON, L. DE, «De la connaissance de soi-même a la connaissance de Dieu (Saint Augustin, *De libero arbitrio* 2.3.7-15.39)», *RSR* 4 (1913) 148-156.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.

MATOS, Henrique Cristiano José. Introdução à História da Igreja. Volumes 1 e 2. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MARX & Engels. *Manifesto do Partido Comunista, Texto Integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MATTHEWS, A.W., «El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal», *Augustinus* 27 (1982) 339 - 355.

MCCORD, M.A., «Theodicy Without Blame», in *Philosophical Topics* (Fayetteville, Arkansas) 16 (1988) 215-245.

MCDONOUGH, B.T., «The Notion of Order in St. Augustine's "On Free Choice of the Will"», *IThQ* 46 (1979) 51-55.

MEDELLIN, *Conclusões da II Conferência do Episcopado Latino-americano*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

MESTERS, Carlos. *Seis dias nos porões da humanidade*. Petrópolis: Vozes. 1977. 2 edição.

MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes. 1977.

MONTANARI, P., *De libero arbitrio*, in *Biblioteca Agostiniana* 21 (Bag). Introduzione, traduzione e note a cura di. Firenze 1939.

MONTEVERDE, F., *Le Confessioni*, in *Opere di Sant'Agostino* I (NBA). Testo latino dell'edizione di M. Skutella, riveduto da M. Pellegrino. Traduzione e note di C. Carena. Introduzione di A. Trapè e indici di, Roma 2000⁷.

Natura del bene, in *Opere di Sant'Agostino* XIII/1 (NBA). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CSEL. Traduzione e note a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 1997.

NÉDONCELLE. M., «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme» *RechAug* 1963, 17-32.

- NICOLOSI, M., «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», ed., in *Agostino a Milano il Battesimo*, Palermo 1988.
- NUOVA UMANITÀ. *Revista bimestrale di Cultura*, anno XXVII, nn. 159-160, maggio-agosto 205/3-4.
- OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2001.
- OLIVEIRA, N. de A., *O Livre-Arbitrio*, in *Coleção Patrística* 8. Tradução, introdução e notas de, São Paulo 1995.
- OROZ RETA, J., «En torno a la pedagogia de Dios segun S. Agustin», *Aug (L)* 40 (1990) 299-316.
- OROZ RETA, J., «Tres lecturas y una conversión. Del Hortensius a la Epístola a los Romanos», *Augustinus* 37 (1992) 245-272.
- OROZ RETA, J., «Una polémica contra Cicerón ¿Fatalismo o Presciencia divina?», *Augustinus* 26 (1981) 195-220.
- PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.
- PASTOR, F.A., «El discurso del método en Teología», *Gr.* 76 (1995) 69-94.
- PASTORE, A., «Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapporto fra la libertà e la grazia», *RF (T)* 21 (1930) 345-368.
- PAULO VI, *Populorum Progressio*, 12 ed. São Paulo: Paulinas, 1990.
- PEGUEROLES, J., «Libertas, fin del Liberum Arbitrium», *Augustinus* 39 (1994) 365 - 371.
- PÉREZ RUIZ, F., *Metafísica del mal*, Madrid 1982.
- PERGORARO, Olinto A. *Ética é Justiça. ?* Petrópolis: Vozes. 2002. 7 edição.
- Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montreal 1947.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- PINCHERLE, A., «Agostino (S.)», in *Enciclopedia Italiana* I, Milano-Roma 1929, 913-928.
- PINCHERLE, A., *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma 1948.
- PINCHERLE, A., *S. Agostino d'Ippona, vescovo e teologo*, Bari 1930.
- PIO XII. *Quadragesimo Anno*, 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal*, 1931.
- PORTALIÉ, E., «Augustin (saint)», in *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, 2268-2472.
- PUERBLA, Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. de. Texto Oficial. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- RABANAL, V., *Tratados sobre el Evangelio de San Juan II*, (tratados 36-124) in *Obras de San Agustín XIV (BAC)*. Edición preparada por Rabanal, V., Madrid 1957.
- RABUT, O., *Le mal, question sur Dieu*, Tournai 1971.

- Regio media salutis: imagen del hombre y su puesto em la creacion: San Agustín* [Bibl. Salamanticensis 108] Salamanca 1988.
- REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção*, Ano VIII, n. 32, julho/setembro, 2000.
- REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção*, Ano XII, n. 49, outubro/dezembro, 2004.
- REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA. *Ensino Social da igreja – I Centenário*. Petrópolis, v. 51, n. 204, 1991.
- RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité. I L’homme fallible*, Paris 1988.
- RINCÓN, O. R. – *Práxis Cristã*. Volume i. Moral fundamental. São Paulo: Paulinas, 1983.
- ROLAND-GOSSELIN, B., *La morale de saint Augustin*, Paris 1925.
- ROSSÈ, Gerald. Não mais pobres entre vós. Riqueza e comunhão de bens na Bíblia. São Paulo. Cidade Nova, 1995.
- SACCO, Pier Luigi, ZAMAGNI, Stefano. *Complessità relazionale e comportamento econômico – Materiali per um nuovo paradigma direlazonalità*. Bolonha: Società Editrice II Mulino, 2002.
- S. Agostinho: Introduzione alla dottrina della grazia, II: Grazia e Libertà*, in Collana Studi Agostiniani 4, Roma 1990.
- S. Agostino*, Milano 1960.
- S. Agostino, uomo e maestro di preghiera*, Roma 1995.
- Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.
- Saint Augustin et l’augustinisme*, Paris 1955.
- Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932.
- Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d’une philosophie chrétienne*, Louvain 1956.
- San Agustin. Un platonismo cristiano*, Barcelona 1985.
- SANTO DOMINGO. *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-americano*. Texto Oficial. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1992.
- SANTOS, Theotônio. *Do terror à esperança. Auge e declínio do neoliberalismo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Summa contra gentiles libri quatuor I», in *Santo Tomas de Aquino I (BAC)*. Version preparada por J. M. Pla Castellano, Introducció y notas por J. Azagra e M. Febrer, Introducció geral por J. M. de Garganta, Madrid 1952.
- SCIACCA, M.F., «Agostino», in *Enciclopedia filosofica I*, Firenze 1967, 111-129.
- SCIACCA, M.F., *S. Agostino: la vita e l’opera; il pensiero; l’itinerario della mente*, Brescia 1948.
- SCIACCA, M.F., *Sant’Agostino*, Palermo 1991.

SCIUTO, I., «L'ordine del male», in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile*, SEA 45, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994, 109-122.

SEIJAS E., *De libre albedrío*, in *Obras de San Agustín III (BAC)*. Texto latino: CSEL 74. Version, Introducción y notas, Madrid 1947, 1983⁵.

SERTILLANGES, A. D., *Le problème du mal. L'histoire*, Paris 1948.

SOLIGNAC, A., «La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin», *NRTh* 78 (1956) 359-387.

SPAMENI GASPARRO, G., «Il tema della concupiscentia in S. Agostino», *Aug.* XXV (1985) 155-183.

St. Augustine's Platonism. The Saint Augustine Lecture, Villanova University Press 1984.

SVOBODA, K., «Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de san Agustín», *Augustinus* 4 (1959) 195-201.

Teologia da História, Petrópolis 1989.

The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity 386-391, Washington (A.D) 1980.

Théologie de l'histoire Paris 1968.

THONNARD, F.-J., *De libero arbitrio*, in *Œuvres de saint Augustin VI (BA)*. Texte de l'édition bénédictine. Introduction, traduction et notes par, Paris 1941.

THONNARD, F.-J., *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris 1959.

TRAPÈ, A., «Agostino», in *Bibliotheca Sanctorum I*, Roma 1961, 428-596.

TRAPÈ, A., «Un celebre texto de Sant'Agostino sull "Ignoranza e la difficoltà" (*Retract.* I, 9, 6) e *L'Opus imperfectum contra Iulianum*» (*AugM II* [1954])

TRAPÈ, A., *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976.

TRAPÉ, A., *De libero arbitrio*, in *Opere di Sant'Agostino III/2 (NBA)*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il CC. Introduzione generale di. Introduzioni, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1992².

TRAPÈ, A., *S. Agostinho: Introdução alla dottrina della grazia, II: Grazia e Libertà*, in Collana Studi Agostiniani vol. 2, Roma 1987.

Tratados sobre el Evangelio de San Juan, (tratados 1-35) in *Obras de San Agustín XIII (BAC)*. Version y Introducción por T. Prieto, Madrid 1955.

TURRADO, A., «El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas», in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, ed., *Il Mistero del male e la libertà possibile (III)*. Lettura del *De Civitate Dei* di Agostino, SEA 54, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (1996) 85-124.

TURRADO, A., «Gracia y libre albedrío en san Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión em el siglo XVI y la hermenéutica de las culturas», *Signum pietatis* (1988-90 335).

VATICANO II. *Compêndio do. Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes. 1984.

VEJA, A. C., *Las Confesiones*, in *Obras de San Agustín II (BAC)*. Edición preparada, Madrid 1974⁶.

VERNEAUX, R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris 1956.

Vita di sant'Agostino, Bari 2000.

VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental. O lar teológico da ética*. Santuário, Paulinas: São Paulo, 2003.

VÁRIOS. *Economia de Comunhão, Projeto, Reflexões e Propostas para uma Cultura da Partilha*. 2ª edição. São Paulo: Cidade Nova, 1998.

VÁRIOS. *Anais do Bureau International da Economia e Trabalho, publicado pelo Centro de Estudos, Pesquisa e documentação da Economia de Comunhão*. São Paulo: Cidade Nova, 1999.

WERBER, Max. *História geral da Economia*. São Paulo: Mestre jou, 1968.