**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Ana Flávia Santos de Souza

**A naturalização do mal e a necessidade do pecado contra o livre-arbítrio
da vontade no *de libero arbitrio III* de Agostinho de Hipona**

Versão Corrigida

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S719n	<p>Souza, Ana Flávia</p> <p>A naturalização do mal e a necessidade do pecado contra o livre-arbítrio da vontade no de libero arbitrio III de Agostinho de Hipona / Ana Flávia Souza ; orientador Moacyr Novaes. - São Paulo, 2020.</p> <p>99 f.</p> <p>Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.</p> <p>1. Necessidade. 2. Livre-arbítrio. 3. De libero arbitrio, III. 4. Agostinho de Hipona . I. Novaes, Moacyr, orient. II. Título.</p>
-------	--

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a):

Ana Flávia Santos de Souza

Data da defesa: 19/11/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a):

Moacyr Ayres Novaes Filho

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23/12/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Ana Flávia Santos de Souza

**A naturalização do mal e a necessidade do pecado contra o livre-arbítrio
da vontade no *de libero arbitrio III* de Agostinho de Hipona**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

Versão Corrida

São Paulo

2020

Para Eduardo e minha família

Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.

De libero arbitrio, I, xi, 21

Agradecimentos

Ao Professor Moacyr Ayres Novaes Filho, pelo afinho com que se dedicou ao nosso trabalho.

Ao Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo – CEPAME e ao Grupo de Estudos de Latim Medieval – GELM, em especial Aos professores José Carlos Estevão, Lorenzo Mammì e Carlos Eduardo Oliveira.

A todos os funcionários do Departamento de Filosofia da USP, em especial a Marie Marcia Pedroso e Geni Ferreira Lima.

Ao CNPq, pelo financiamento do presente trabalho de dissertação.

Ao Professor José Meirinhos, pela disposição e atenção com que me recebeu pelo Programa de Mobilidade Acadêmica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

A Aucani, em especial ao Dr. Márcio Lobo Netto, pela formalização do pedido de Mobilidade Internacional.

Aos membros da banca Lorenzo Mammì, Luiz Marcos da Silva Filho e Fabrício Klain Cristofolletti.

A Eduardo Assis da Silva, sem o qual o desenvolvimento de nossa pesquisa dificilmente teria sido possível.

Resumo

O presente trabalho de dissertação pretende examinar o caráter necessitaristas das interpelações levantadas por Evódio em III, i - iv do *de libero arbitrio* a fim de compreender se o movimento pelo qual a vontade humana se furta ao bem supremo e se converte aos bens inferiores é natural ou voluntário. Trata-se de compreender por que para Agostinho não é contraditório e incompatível o fato de o livre-arbítrio da vontade humana ser fruto da iniciativa divina e o mal não ser, consequentemente, natural, bem como por que não é contraditório e incompatível o fato de Deus conhecer de antemão todos os eventos futuros e ainda assim o livre-arbítrio da vontade humana ser a causa do mal, sem que o seja impelido pela presciência divina. Em outras palavras, o que está em jogo, portanto, é a compreensão do discurso pelo qual Agostinho afirma a um só tempo: a) a bondade e a presciência divinas, b) a bondade natural da vontade humana, c) a voluntariedade do mal.

Palavras-chave: Vontade, Livre-arbítrio, Mal, Natureza, Necessidade

Abstract

The present dissertation intends to examine the deterministic character of the questions raised by Evódio in III, i - iv of *de libero arbitrio* in order to understand whether the movement by which the human will turns against the supreme good and converts to inferior goods is natural or voluntary. It's about understanding why, according to Augustine, it is not contradictory and incompatible that the free will of the human will is the fruit of God's initiative, but evil is not, consequently, natural. Also, it's not contradictory and incompatible that God knows all future events beforehand and yet the free will of the will is the cause of evil without being propelled by divine foreknowledge. In other words, we intend, therefore, to understand the discourse by which Augustine affirms at the same time: a) the divine goodness and foreknowledge b) the natural goodness of human will and c) the willingness of evil.

Keyword: Will, Free will, Evil, Nature, Necessity

Sumário

I.	Introdução	1
II.	Como conciliar a bondade e a presciência divina com o livre-arbítrio da vontade humana?	9
II. 1.	Contra a naturalização do pecado.....	9
II. 2.	A presciência divina como um princípio que não pode ser negado	19
III.	A busca pela origem do mal	22
III. 1.	A naturalização do bem.....	22
III. 2.	Mal praticado e mal sofrido	28
III. 3.	A razão não é a causa do mal	31
III. 4.	A Descoberta da Libido.....	34
III. 5.	Ordem e lei eterna	49
III. 6.	Vontade e contravontade	60
IV.	A polêmica da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana	69
IV. 1.	Contra a ideia de presciência como negação da vontade	69
IV. 2.	A distinção entre <i>cogere</i> e <i>praescire</i>	79
V.	Considerações finais	82
VI.	Referências bibliográficas	87

I. Introdução

O problema fundamental do *de libero arbitrio*, um diálogo do final do século iv, é, como reitera mais tarde Agostinho em suas *Retractationum*, a busca pela a origem do mal. No entanto, na medida em que os interlocutores progridem na argumentação, vemos a vontade humana assumir o lugar de escopo da investigação ao ser descoberta como dinamismo interno a partir do qual o homem é capaz de se furtar ao bem supremo e se converter aos bens inferiores. Ora, uma vez descoberta a vontade e seu poder de se afastar do bem supremo, surge a necessidade de compreender se esse movimento de afastamento da alma humana, livre, boa e dada a nós por Deus, é necessário ou voluntário, questão com a qual o presente trabalho se ocupa. Assim que, embora Agostinho esteja comprometido com a questão acerca da origem do mal, este trabalho está comprometido com uma análise que nos permita entender se o movimento pelo qual a alma humana se volta para os bens próprios, alheios e ínfimos, todos mutáveis, é ou não voluntário. Nossa análise parte, portanto, do pressuposto de que a vontade nos foi dada por Deus de tal modo que ela se move para cá e para lá, todavia, não sabemos se por natureza e por alguma espécie de necessidade ou por vontade própria.

Com efeito, é importante informar que a mudança quanto ao escopo para a qual chamamos a atenção nestas primeiras linhas sinaliza uma mudança filosófica profunda da obra o *de libero arbitrio*, a partir da qual a questão central de nosso trabalho de dissertação será colocada, e em decorrência da qual se torna filosoficamente necessário perguntar: que relação a busca pela compreensão da origem do mal guarda com a vontade humana e seu movimento em direção aos bens inferiores? Por que se mover em direção aos bens mutáveis está associado à busca agostiniana pela compreensão do mal? Essa dificuldade aumenta diante da constatação da impossibilidade de a vontade humana se mover, de fato, para algum mal, afinal, todo e qualquer objeto de desejo da vontade é necessariamente um bem. Portanto, uma primeira pergunta deve ser colocada: que mal pode haver no movimento da vontade em direção aos bens inferiores se ela mesma é um bem e tais objetos são igualmente bens? Em que consiste exatamente sua malícia?

Compreender essas questões exige a compreensão das transformações filosóficas operadas por Agostinho nesta obra, tendo em conta que, se o *de libero arbitrio* começa por investigar o mal sob a perspectiva da ação, e se estamos falando sobre o mal em termos de vontade, é preciso considerar que a investigação presente na obra foi transformada. Falava-se em praticar o mal e não em desejar bens inferiores. Não há a presença desse vocabulário no início do *de libero arbitrio*. Ali a pergunta que se coloca é: ‘Deus faz o mal?’ ‘De onde vem que os males sejam praticados?’. A rigor, a pergunta sobre a origem do mal sofre mudanças consideráveis ao longo da obra, mas uma é fundamental: a pergunta que se coloca quando a vontade e o livre-arbítrio são descobertos.

É difícil traduzir em poucas palavras o movimento pelo qual Agostinho transforma a investigação acerca da origem do mal em investigação sobre a vontade e o livre-arbítrio humano. E embora o pano de fundo que rege toda a investigação permaneça do início ao fim da obra sendo a busca pela compreensão acerca do mal, Agostinho a ressignifica nos termos da vontade humana. Portanto, mais que uma mudança de escopo ou uma transformação puramente teórica, o *de libero arbitrio* lida, de fato, com uma mudança de pensamento. Uma mudança filosófica e moral quanto ao modo de compreensão do mal e, portanto, quanto ao modo de buscá-lo. A fim de sinalizar alguns aspectos dessa mudança consideremos o seguinte: a) a possibilidade de Deus ser a causa do mal é negada de saída: *Deus não faz o mal*¹. Negar que Deus seja a causa do mal significa negar a ideia maniqueísta de mal como realidade, o que é fundamental para o projeto agostiniano uma vez que permite a Agostinho salvaguardar tanto a bondade divina quanto a perfeição da natureza humana, estabelecendo uma distância filosófica com respeito ao modelo maniqueu. b) Admitido que Deus não faz o mal, a busca pela origem do mal será realizada a partir de uma perspectiva dessubstancializada do mal. Assim, a busca agostiniana terá como ponto de partida aquilo que se costuma designar por mal praticado: pergunta-se não qual a origem do mal em si, mas de onde vem que os males sejam praticados pelo ser humano. Ou seja, o mal será buscado em cotejo com a busca pela compreensão acerca da ação má, sob a perspectiva de um autor: *com efeito, o mal não se pode fazer sem que haja algum autor*². c) Ao mesmo tempo, a

¹ Cf. *Lib. arb. I, i, 1*

² Cf. *Lib. arb. I, i, 1*.

hipótese que considera o mal como um saber transmitido ou despertado através da aprendizagem é negada: *dado que a aprendizagem é um bem, é evidente que de nenhum modo o mal pode ser ensinado*³. Assim, Agostinho descarta de saída a possibilidade de a disciplina e a razão serem a causa do mal. d) Ao encontrarem a *libido*, uma *cupiditas* em desordem, onde buscavam compreender a ação má, os interlocutores descobrem que embora o homem possa agir mal, a malícia da ação sequer pode ser encontrada na própria ação. Assim, a busca por um mal outro que substancial não só é reafirmada, mas ressignificada como busca por um mal de ordem exclusivamente moral. e) Da investigação sobre uma *cupiditas* em desordem emerge a necessidade de compreender ainda a lógica moral do *de libero arbitrio*, na qual os conceitos de *ordem*, *lei eterna* e *justiça* estão intrinsecamente ajustados. Será a solicitação da compreensão dessa lógica a responsável por uma transformação radical de pensamento: a *libido* é a perversão da ordem, da lei eterna e a injustiça, é um desejo perverso que faz com que a alma humana se furete ao bem comum e se converta aos bens mutáveis. O mal é, portanto, o próprio afastamento da alma humana do ser supremo, bem como sua conversão injusta aos bens inferiores, ou seja, o mal é descoberto como um movimento volitivo mau: a *libido*. Consequentemente, como desejo perverso essa *libido* não tem outra origem senão na vontade.

A transformação fundamental do *de libero arbitrio* é a descoberta filosófica da vontade e do livre-arbítrio como causa do mal, em outros termos, é a descoberta do homem como autor no mal. O que torna, em alguma medida, a busca pela compreensão do mal a mesma busca socrática. Compreender por que o movimento da vontade de se furtar ao bem supremo e se converter aos bens inferiores é mau exige um conhecimento de si mesmo, do ser da alma, de sua vontade e seu livre-arbítrio. Assim o mal é descoberto como decadência da vontade inaugurada pelo homem. Ao projetar a busca do mal para dentro de si, Agostinho transforma todo o campo argumentativo do *de libero arbitrio*. Transformação que justifica a emergência de questões como as presentes no início do livro terceiro. É, portanto, a descoberta filosófica de que nenhuma outra realidade é capaz de levar a alma humana a se afastar do bem supremo e a se mover em direção aos bens inferiores a não ser a própria

³ Cf. *Lib. arb. I, i, 2*.

vontade, o que interpela novas questões, como: de onde vem que a vontade humana seja a causa do mal? O movimento pelo qual a vontade faz o mal é necessário ou voluntário?

Ora, só é filosoficamente pertinente perguntar se o movimento pelo qual a vontade livre e boa se furta ao bem comum e se converte aos mutáveis é voluntário ou necessário quando o mal é descoberto não como simples ausência de ser, nem como algo que tem origem na ação propriamente dita, mas como renúncia do bem supremo pela vontade humana. O que significa que a questão fundamental do presente trabalho de dissertação é resultado das várias transformações que a pergunta sobre a origem do mal sofre no decorrer da obra.

Portanto, embora o *de libero arbitrio* esteja comprometido com a racionalização da ideia de uma vontade naturalmente boa e, que todavia, comporta a causa do mal, bem como com todo um aparato teórico conceitual que lhe permita afirmá-la como tal, esse não é o objeto central do presente texto. Nosso propósito primeiro é investigar apenas dois dos argumentos que compõem o conjunto das teses apresentadas pelos interlocutores a fim de encontrar a origem do mal e, ao mesmo tempo, salvaguardar a bondade divina. Nosso plano de estudo gira, portanto, em torno das interpelações necessitaristas levantadas por Evódio contra o livre-arbítrio da vontade humana em III, i – iv do *de libero arbitrio*. Trata-se de compreender, em primeiro lugar, se é possível salvaguardar o livre-arbítrio da vontade de uma suposta tendência natural para o mal, caso contrário, a origem do mal seria remetida diretamente para Deus. E, em segundo lugar, de compreender se é possível conciliar o livre-arbítrio da vontade humana de certa necessidade imposta pela presciência divina, visto que se não for, será preciso admitir que fazemos o mal constrangidos pelo conhecimento divino, o que poderia nos levar à negação da bondade divina e do livre-arbítrio da vontade.

Nosso objetivo é, pois, compreender por um lado, de que modo não é contraditório e incompatível o fato de o livre-arbítrio da vontade ser fruto da iniciativa divina e o mal não ser, consequentemente, natural e, por outro, de que modo não é contraditório e incompatível o fato de Deus conhecer de antemão todos os eventos futuros e ainda assim o livre-arbítrio ser a causa do mal, sem que o seja impelido pela presciência divina. Trata-se, consequentemente, de compreender como é possível que Agostinho no *de libero arbitrio* III afirme a bondade e a presciência divina e, ao mesmo tempo, a bondade natural da vontade

humana e a voluntariedade do mal. Dessa forma, nossa análise pretende tornar claro os prejuízos gerados quando se defende a naturalização e a necessidade do mal, pois, além de negar à vontade o livre-arbítrio e suprimir a responsabilidade humana, transferir-se-ia imediatamente para Deus sua origem, de modo que nem Deus seria presciente, nem o homem livre.

Partindo, então, dessas questões iniciais, estruturamos os conteúdos do presente texto em três partes. A primeira – o capítulo que sucede a introdução – tem a finalidade de introduzir a dupla interpelação do livre-arbítrio da vontade, apresentada sob a perspectiva de uma tendência natural para o mal e sob a perspectiva da presciência divina. Para evitar que se negue, por essas vias, o livre-arbítrio da vontade humana, preservando, ao mesmo tempo, a bondade divina, a segunda parte – o capítulo III – está comprometida com um retorno aos prolegômenos. Isto é, com uma análise dos livros I e II do *de libero arbitrio* que nos permita investigar a natureza da vontade humana bem como identificar os argumentos através dos quais seja possível negar a naturalização do mal. Vale ressaltar, portanto, que o retorno à investigação sobre a busca pela origem do mal está comprometida com este objetivo fundamental: explicar a origem do mal como um movimento exclusivo da vontade humana, estabelecendo de uma vez por todas que o movimento pelo qual a alma humana se volta para os bens inferiores é voluntário. Além disso, tal metodologia de retorno aos prolegômenos é também oportunidade para observarmos com mais vagar o modo como Agostinho opera a transformação da questão inicial acerca da origem do mal no dilema da naturalização e o necessitarismo do mal que agora investigamos. Ademais, na medida em que o dilema colocado no início do livro terceiro é resultado das transformações de que há pouco falávamos, é filosoficamente pertinente que ele seja investigado também sob a perspectiva da argumentação mediante a qual a pergunta inicial foi transformada.

Enfim, a análise dos livros I e II é teoricamente indispensável uma vez que nos permite identificar falhas na argumentação de Evódio, pois, se o movimento pelo qual a alma humana se volta para os bens inferiores é descoberto como voluntário, a hipótese de que a presciência divina imprime certa necessidade na vontade humana precisa ser repensada. O que levará Agostinho a reconfigurar a ideia de necessidade. Consequentemente, uma vez que as interpelações de Evódio nos levam ao paradoxo de uma vontade sem livre-arbítrio,

Agostinho terá de demonstrar a invalidade de seu argumento. Este será, pois, o objetivo da terceira parte – o capítulo IV – de nosso texto: mostrar como Agostinho constrói um discurso capaz de dissolver o dilema da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana. Todas elas encadeadas por um conceito comum, o de mal (pecado), que funcionará aqui como uma espécie de fio condutor de toda análise pretendida pelo trabalho de dissertação.

Não obstante, o exame dos argumentos que permitem a Agostinho dissolver o problema da naturalização e do necessitarismo do mal exige não só a compreensão do homem como ser de vontade, mas impõe-nos, a certa altura, um entendimento prévio da natureza da vontade. E embora o *de libero arbitrio* não forneça um suporte teórico extenso que nos permita pensar e mesmo falar sobre a natureza da vontade humana de forma mais elaborada – nem nós temos a pretensão de desenvolver aqui uma *ontologia*⁴ da vontade – é importante destacar que a compreensão agostiniana de natureza presente no *de libero arbitrio* é decisiva para situar a questão da voluntariedade do mal.

Tendo em vista os interesses de nossa pesquisa, basta considerar que a concepção de natureza no *de libero arbitrio* é dinâmica, hierárquica e ascendente, regida por uma ordem rigorosamente racional que preside todos os seres criados. Como ser racional cujo fim é a felicidade, o homem não só está inserido nessa ordem, mas participa dela através da vontade. Todavia, para não remeter a questão da natureza para esferas demasiado abstratas, consideraremos apenas o que é natural para a alma humana, pensada aqui em termos de vontade. Chamamos de natureza ou natural a tendência da alma humana para o bem comum, para o ser supremo e para a verdade. Ou seja, a tendência da alma humana para o cume da dinâmica universal, pensado fundamentalmente como seu fim último, portanto, como o que lhe confere felicidade. Em outras palavras, quando a alma humana se move para o cume da hierarquia na ordem universal, dizemos que ela opera seu movimento natural de conversão ao bem. Assim, mover-se em direção ao bem supremo é estar em ordem, e estar em ordem é o que há de mais natural na alma humana. Obedecer à ordem hierárquica e ascendente cujo termo é o ser supremo é natural para alma humana. Assim que, natureza nesta obra de

⁴ O que entendemos aqui por *ontologia* não é nada mais que o estudo ou a investigação do ser e da natureza das coisas em sua máxima generalidade, visto ser esse o ramo da filosofia que lida com a existência dos seres.

juventude significa ordem, isto é, adequação interior à lei do bem. Essa concepção de natureza como ordem, quando solicitada, será suficiente para explicar o que vem a ser aquele movimento da vontade de aversão ao bem supremo e conversão aos bens inferiores.

Neste quadro, a lógica da natureza e da ordem compõe o conjunto dos elementos que caracteriza o *de libero arbitrio* como a obra por excelência em que Agostinho, articulando a origem do mal ao âmbito moral, supera a solução maniqueísta para a causa do mal, bem como todo um sistema doutrinal no qual a providência e a onipotência divinas coexistem e concorrem em igual escala ontológica com um princípio mau: o *de libero arbitrio* foi “empreendido aos que negam que a origem do mal seja atribuída ao livre-arbítrio da vontade e contestam, que se assim for, Deus, criador de todas as naturezas deveria ser culpado; e que desse modo, segundo o erro de sua impiedade (pois são maniqueus), querem introduzir certa natureza do mal, coeterna com Deus”⁵.

Por fim, as páginas que se seguem buscam indicar um caminho por meio do qual seja possível discutir tais problemas sem nenhuma pretensão de esgotá-los. Não se trata de apresentar respostas concludentes ou de resolver os problemas colocados por Agostinho, tampouco de dizer algo novo sobre o assunto, mas de fazer uma exegese, isto é, refazer os caminhos da razão: “vale a pena retomar a análise dessa questão, não certamente na esperança de dizer qualquer coisa nova, mas para fazer por si próprio a experiência do pensamento agostiniano”⁶, é, claro, se formos capazes. E por falar em caminhos da razão, vale dizer que este texto não tem pretensão catequética, nem antiquária, não se trata de uma afirmação de dogmas ou de uma coleção de velharias sem valor intelectual. Pelo contrário, a filosofia agostiniana, ao impor-nos como ponto de partida da investigação a ideia de um deus infinito, eterno e imutável, transcendente, criador, presciente, exige da razão provas de sua própria atividade – e será necessário conhecer a si mesmo – convertendo, assim, a racionalidade de

⁵ *Retr. I, ix (viii), 2*. “Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt; eo modo volentes secundum suae impietatis errorem (Manichaei enim sunt) immutabilem quamdam et Deo coaeternam introducere naturam mali.” [Tradução nossa]. As referências em latim remetem à *Patrologiae Latinae Elenchus: S. Aurelii Augustini opera omnia*, pl 32, e à *Corpus Christianorum, series latina*, 29. Turnholt, Brepols, 1970.

⁶ NASCIMENTO, Carlos Arthur. *O de ideis de Santo Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica. Cadernos do Cepame II (2)*, São Paulo, 1993.

deus em racionalidade das próprias possibilidades do pensamento. Afinal, não é este o serviço da filosofia, mostrar-nos até onde é capaz de ir o entendimento bem como tornar claro os limites intransponíveis por ele?

II. Como conciliar a bondade e a presciência divina com o livre-arbítrio da vontade humana?

II. 1. Contra a naturalização do pecado

Como afirma Gilson em *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, a filosofia agostiniana sempre esteve comprometida com uma investigação especulativa voltada para fins práticos, por isso, “seu ponto de aplicação imediata é o homem”⁷. O *de libero arbitrio* respeita essa regra na medida em que o itinerário de busca pela compreensão da origem do mal exige de Agostinho mais que uma defesa da bondade divina, mas antes, a compreensão clara da natureza da alma humana para que, só então, a bondade divina possa ser racionalmente assegurada. Dessa forma, a busca pela origem do mal é transformada em esforço de compreensão do próprio ser do homem. Daí a necessidade de reformular no início do livro III o problema sobre a origem do mal. Por conseguinte, já não se trata tão somente de saber qual a origem do mal, mas de saber de que modo é possível sustentar a ideia de vontade humana como causa do mal e de conceituá-la para tal.

Assim, tendo chegado à conclusão de que nenhuma outra realidade encerra o perigo do mal a não ser a vontade e o livre-arbítrio, Agostinho reformula a questão anterior sob duas novas perspectivas: primeiro, sob a perspectiva da natureza da vontade humana, segundo, sob a perspectiva da presciência divina. Em ambas as análises a vontade humana é interpelada a partir de um viés necessitarista, segundo o qual ela só poderia ser causa do mal porque é impelida a sê-lo, ora por sua própria natureza, constituída de modo a fazer o mal, ora pela presciência divina, que ao conhecer de antemão o pecado humano a obriga fazê-lo. No entanto, como ambas as teses comprometem, além do próprio exercício do livre-arbítrio, a natureza divina, será necessário fazer o elogio da vontade humana para tornar possível a teodiceia. Portanto, o esforço por defender a natureza divina na busca pelo entendimento

⁷ GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2007. P. 17.

sobre a origem do mal, leva Agostinho, inevitavelmente, ao *preceito fundamental do socratismo*, isto é, ao conhecimento de si, da vontade humana.

Levando em consideração essa necessidade teórica de compreender a vontade humana, o problema da origem do mal ganha novas formulações no livro terceiro: *de onde vem o impulso da inclinação pela qual a vontade livre e boa se afasta do bem universal e imutável e se converte aos bens alheios, todos mutáveis? Uma vez que a vontade nos foi dada de forma a constituir o pecado, parece-nos que é de modo natural que ela se inclina para os bens inferiores e mutáveis, voltando-se necessariamente para eles. Ora, seria justo culpar a vontade por agir conforme sua natureza?*

Em conformidade com a metodologia filosófica da obra, Agostinho perscrutará essa questão partindo daquela regra capital da piedade ⁸ pela qual é necessário louvar sempre o criador, considerando-o maximamente digno de louvor por sua bondade. Além dela, a evidência do pensamento e o *saber com ciência* integram fundamentalmente o método de investigação agostiniano. Assim, por meio da regra da piedade, da dúvida e do exercício racional, segundo os quais os argumentos são construídos a modo de axiomas e desenvolvidos de forma a alcançar conclusões certas e indubitáveis – *reconheço que chegamos a estas coisas certas que de nenhum modo se podem negar* ⁹ –, constatou-se que a

⁸ A busca pela origem do mal é ordenada por Agostinho de tal maneira que para saber de onde vem o mal é necessário saber, em primeiro lugar, se Deus é bom. Mas, para saber se Deus é bom é necessário saber se esse conhecimento é acessível ao homem. Como forma de torná-lo acessível Agostinho serve-se da piedade como um procedimento filosófico, procedimento esse que consiste em primeiro crer no que se quer provar via inteligência. Portanto, a fim de obter a compreensão do que se busca, a razão estabelece para si princípios a partir dos quais ela mesma possa operar. Neste caso, um desses princípios é a regra da piedade, regra segundo a qual é impossível compreender a origem do mal sem ter acerca de Deus a melhor das opiniões possíveis (*Cf.* I, ii, 5). Assim, assumindo a bondade divina como um princípio que deve ser respeitado, Agostinho assume de saída a existência daquilo que busca encontrar: uma explicação para a origem do mal que não comprometa a bondade divina. Desse modo, a crença na bondade de Deus se torna o fundamento último da investigação pretendida. Logo, tomar a piedade como ponto de partida da investigação é racional na medida em que a busca pelo que se quer entender não pode presumir a inexistência desse algo, o que permitirá que os interlocutores se afastem de teses que possam conduzi-los aos mesmos erros maniqueus.

⁹ *Lib. arb.* I, xiii, 28. “Fateor huc certis et minime negandis rebus esse perventum.” Salvo menções encontradas, a tradução das citações do *de libero arbitrio* seguem a tradução da Paula Oliveira e Silva. Ed. Bilingue. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.

vontade humana é livre e um bem dado a nós por Deus: *a livre vontade, sem a qual ninguém pode viver com retidão, é necessariamente um bem e um dom divino* ¹⁰.

Essa compreensão da vontade como sendo livre e um bem dado a nós por Deus, reitera no presente momento o que já foi concluído pelos interlocutores. Portanto, tendo afirmado isso, Evódio nos apresenta o problema que abre o livro III: se a vontade é um bem, se é livre e se nos foi dada por Deus para que fizéssemos, sobretudo, o bem, *de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se furta ao bem comum e imutável, e se converte aos bens próprios, aos alheios e aos ínfimos* ¹¹, *todos eles mutáveis?* ¹² Ou seja, como pode ser que a vontade dada a nós por Deus, criada de modo a ser vocação para ele, volte-se contra seu fim próprio? Neste registro, parece-nos pertinente perguntar, então, em que sentido a vontade é, de fato, livre e em que consiste sua bondade?

Apontamos essas questões na tentativa de compreender a posição que o problema colocado por Evódio assume no exórdio do livro terceiro. Parece-nos que sua pretensão ao interpelar a origem do movimento pelo qual a vontade livre e boa afasta-se do bem comum e imutável e se converte aos mutáveis, seria a de assumir a contradição entre os termos da questão, pois, se de um lado, a questão comporta conceitos como os de *liberdade*, *positividade*, iniciativa divina e *bem supremo*, de outro, comporta conceitos como *furtar* e *converter*, que no *de libero arbitrio* implicam precisamente um afastamento da vontade do bem supremo. O furtar e converter implicam a ideia de uma vontade contrária ao bem supremo e, conseqüentemente, contrária a si mesma. Parece-nos, portanto, que a estrutura da questão é ela própria problemática, porque comporta termos contrários, somado ao fato de

¹⁰ *Lib. arb. II, xviii, 48*. “(...) liberam uoluntatem, sine qua nemo potest recte uiuere, oportet et bonum et diuinitus datum.”

¹¹ No final do livro II Agostinho descreve o pecado como conversão aos bens mutáveis: “converter-se ao bem próprio quando quer ser o seu próprio poder. Converte-se ao bem exterior quando se esforça por conhecer os bens próprios dos outros ou aqueles que não lhe pertencem, como se fossem próprios. Converter-se ao bem inferior quando ama o prazer do corpo. Assim, o ser humano – soberbo, curioso e lascivo – é absorvido por uma outra vida, que em comparação com a vida superior é morte’. *Cf. Lib. arb. II, xix, 53*. “Com efeito, este movimento – isto é, a aversão da vontade ao senhor Deus – sem sombra de dúvida é pecado (...)”. *Cf. Lib. arb. II, xx, 54*. Considerando, pois, a liberdade e a bondade da vontade e, ao mesmo tempo, sua conversão aos bens mutáveis, o que configura o pecado, Evódio está chamando atenção para a situação contraditória da vontade humana.

¹² *Lib. arb. III, i, 1*. “Unde ille motus existat quo ipsa uoluntas auertitur a communi atque incommutabili bono et ad propria uel aliena uel infima atque omnia commutabilia bona conuertitur.”

um único e mesmo elemento fazer parte de ambos os termos da questão: a vontade. No fim das contas, o que Evódio está questionando é a possibilidade de a vontade ser e não ser ou ser e ser seu contrário ao mesmo tempo. Como compreender, portanto, essa ambiguidade da vontade?

Ao ser interrogado sobre a necessidade de compreender essa dualidade, o interlocutor de Agostinho apresenta ao leitor uma nova questão: *se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possui esse movimento por natureza, então ela converte-se a esses bens necessariamente. E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa*¹³. Assim, diante do questionamento de Agostinho, *que necessidade há de saber isso?*¹⁴ Evódio explica que, se por um lado, a vontade, via de regra, é livre e boa, bem como é fruto da iniciativa divina, mas, ao mesmo tempo, é capaz de preferir os bens corpóreos e temporais aos supremos e eternos, logo, a vontade dada por Deus converte-se naturalmente aos bens mutáveis, de modo que esse movimento é necessário e, por isso, não pode ser passível de culpa.

Com efeito, essa objeção apresenta inevitavelmente duas dificuldades à razão na medida em que nega, por um lado, o livre-arbítrio da vontade humana e, compromete, por outro, a bondade divina: como salvaguardar a bondade de Deus diante de uma vontade criada de modo a fazer naturalmente o mal? Como responsabilizar os homens pelos males praticados?

Para evitar esse raciocínio, Agostinho assume uma lógica segundo a qual é possível atribuir culpa a tudo o que é condenável, de modo que se o movimento da alma humana de se converter aos bens inferiores é condenável, então, é possível atribuir-lhe culpa. Assim ele vincula livre-arbítrio e culpa na medida em que se tal movimento é condenável, então, é também culpável, e se é culpável, é, ao mesmo tempo, voluntário, pois, *onde dominam a natureza e a necessidade não se pode identificar nenhuma culpa*. Desse modo, Agostinho conclui responsabilidade e culpa do fato de tal movimento ser condenável, e conclui livre-arbítrio de culpa.

¹³ *Lib. arb. III, i, 1*. “Quia si ita data est ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi naturam necessitasque dominatur.”

¹⁴ *Lib. arb. III, i, 1*. “quid enim opus est hoc scire?”

No entanto, através do argumento de Evódio, é possível perceber que ele está menos preocupado em atribuir, de fato, culpa a esse movimento do espírito, mas antes, em saber se nessas circunstâncias pode haver alguma culpa em tender para as coisas inferiores. Ou seja, não se trata simplesmente de repreender tal movimento, mas de compreender se poderá alguém culpar o espírito por mover-se, assim, naturalmente (*nescio an ulla culpa sit relicto incommutabili bono ad commutabilia converti*). Portanto, antes de julgá-lo, é necessário conhecê-lo, isto é, saber se ao mover-se em direção às coisas inferiores, a vontade age livremente – e só então falaríamos em culpa – ou se age por necessidade, isto é, porque foi criada de modo a agir dessa forma. De todo modo, nota-se que as noções de inculpável e culpável concorrerem, neste momento do *Diálogo*, para uma categorização da vontade como sendo livre ou necessária, tendo em vista que as noções de necessidade e natureza aparecem como noções compatíveis entre si, mas contrárias à ideia de voluntariedade. Portanto, ou o homem converte-se voluntariamente aos bens mutáveis, e por isso é culpado, ou age por natureza, e, conseqüentemente, de forma necessária. Logo, como contestou Agostinho, sem culpa.

Diante desse impasse Evódio recupera uma premissa cujo valor de verdade já tinha sido reconhecido por eles e reitera a culpabilidade do movimento da vontade em furtar-se ao bem supremo e converter-se aos mutáveis. Diz ele: *com a palavra que empreguei – nescio – fica suficientemente claro que considero ridículo duvidar de uma coisa evidente* ¹⁵. Conseqüentemente, conclui Agostinho: *se esse movimento é culpável, não pode existir por natureza* ¹⁶. Mas, *por que motivo te pareceu que se deve afirmar – ou, pelo menos, formular sob a forma de dúvida – aquilo que tu próprio demonstras com absoluta nitidez que é falso?* ¹⁷ Ora, se Evódio tinha certeza da culpabilidade desse movimento da vontade e, por isso, o reconheceu como voluntário e não como necessário, como justificar seu questionamento sobre o movimento da vontade de se furtar ao bem imutável em direção aos mutáveis como sendo natural, uma vez que já lhe parecia claro o fato de não poder afirmar a natureza e a necessidade onde se atribui a culpa?

¹⁵ *Lib. arb. III, i, 1*. “Nam hoc uerbo quod dixi: ‘nescio’, satis profecto inrasi dubitationem de re manifesta.”

¹⁶ *Lib. arb. III, i, 1*. “Si enim natura uel necessitate iste notus existit, culpabilis esse nullo pacto postest.”

¹⁷ *Lib. arb. III, i, 1*. “Cur ergo tibi uel adfirmandum uel certe com aliqua dubitatione dicendum uisum est, quod perspicue falsum esse ipse conuincis?”

Vemos que nessa altura do diálogo nos é apresentada uma certeza: o movimento de queda da vontade humana é culpável. O que não é nenhuma novidade já que essa é uma verdade assegurada pelo livro anterior. O que é preciso entender é por que ela é retomada novamente aqui, isto é, qual o seu lugar neste novo momento da obra? A fim de compreender o movimento argumentativo do texto, examinemos o raciocínio de Evódio acerca da pergunta de Agostinho: *por que formulas sob a forma de dúvida aquilo que tu próprio demonstras com absoluta nitidez que é falso?* Ora, Evódio reconhece claramente que tal movimento da vontade é culpável pelo fato mesmo de ser condenável e repreensível. Temos, portanto, por um lado, esta certeza: o movimento pelo qual a vontade é convertida aos bens temporais e mutáveis é culpável. Por outro lado, pergunta-se sobre a possibilidade de a alma ser movida aos bens mutáveis de modo necessário visto que ela parece estar condicionada por sua natureza a agir dessa forma.

Em outras palavras, por um lado, uma parte do problema já foi resolvido: aquele movimento da vontade é culpável pelo fato de ser susceptível de condenação. A partir disso é perguntado: sendo culpável, é arrastada aos bens mutáveis por um movimento natural? O que Evódio está questionando é nada mais que: é possível que a vontade converta-se aos bens mutáveis por culpa e por necessidade ao mesmo tempo? Aqui está o impasse. A dificuldade do diálogo é chegar a este ponto: é por vontade própria e por necessidade e natureza que a alma humana é impelida e levada a se distanciar do bem imutável em direção aos bens mutáveis? De fato, esse problema coloca em xeque todas aquelas afirmações sobre a positividade da vontade humana que abrem o livro terceiro, bem como concorre, no limite, para noção de uma tendência da ação divina para o mal. Portanto, sendo culpável o movimento da vontade de se voltar em direção aos bens inferiores, ainda é preciso esclarecer se tal culpa é humana ou divina.

A fim de persuadir seu interlocutor de que a alma é movida por movimento culpável pertencente à própria alma humana, Agostinho compara o movimento de uma pedra que cai em direção à terra com o movimento de conversão da vontade aos bens inferiores. A pedra, em virtude de seu peso, cai; está determinada por sua natureza a cair, isto é, a se mover inexoravelmente em um único sentido. Logo, uma vez que não há para a pedra a possibilidade de se mover contra a sua natureza, ou seja, uma vez que não está em seu poder escolher não

cair, pois sua queda não envolve desejo ou consentimento, então seu movimento de queda é necessário.

A vontade, em virtude de seu próprio peso cai, porém, ao contrário da pedra, como seu peso é livre seu movimento de queda também é livre. Dotada de livre-arbítrio e querer, existe para a vontade a possibilidade de se mover ou não no sentido de sua natureza, de modo que a vontade só se furta ao bem comum e se converte aos bens inferiores quando quer, por isso, sua queda é queda livre. Logo, está em seu poder afastar-se dos bens superiores uma vez que não se afastaria se não o quisesse. Com efeito, ambos, o movimento de queda da pedra e o movimento de queda da vontade assemelham-se pelo fato de ser próprio delas o movimento que as arrasta para baixo, com a distinção de que o peso da primeira é estritamente natural, por isso, necessário, e o da segunda é livre.

De acordo com Craig ¹⁸, essa comparação permite-nos mostrar que a queda da pedra não necessita de uma causa eficiente externa, ela surge simplesmente da natureza do objeto envolvido. Portanto, se consideramos a vontade a partir dessa noção, vemos que todas as suas escolhas são verdadeiramente voluntárias pelo mesmo motivo, no sentido de que ela não é coagida externamente a cair. Mas que seja natural tal movimento da vontade de se afastar do criador e se mover em direção às criaturas, isso Agostinho nega.

Fica estabelecido de acordo com isso, que a vontade humana é culpada pelo pecado porque o movimento que a arrasta para baixo tem origem em si mesma. Com efeito, dizer que o movimento de aversão da vontade tem origem nela mesma não significa dizer que ela foi criada de modo a se furta ao bem comum e imutável por natureza, mas que foi criada de modo a realizá-lo de acordo com o que é, um querer, portanto, uma vontade livre. Segue-se disso a impossibilidade de qualquer outra realidade, alheia ao seu próprio querer, movê-la. Tal impossibilidade é garantida por Agostinho ao examinar no livro II a hierarquia cosmológica dos seres na ordem universal. Conforme essa hierarquia, nenhuma realidade superior, tal como as que Agostinho categoriza como grandes bens (*magna bona*), poderia impelir a vontade humana a pecar porque são bens para os quais não há a possibilidade de

¹⁸ Cf. CRAIG, W. L. *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E.J.Brill, 1988, p. 62.

corrupção ¹⁹. Ademais, nenhuma realidade superior pode ser a causa da perdição de uma realidade inferior uma vez que isso compromete as noções de perfeição, justiça e bondade intrínsecas aos bens superiores. Por outro lado, embora as diversas espécies de corpos que se contam entre os bens pequenos (*mínima bona*) sejam passíveis de corrupção, eles não podem constrangê-la a pecar porque, em termos ontológicos, o inferior não tem poder para mover o superior. Fica evidente, portanto, que para Agostinho, pecamos necessariamente pelo livre-arbítrio da vontade, isto é, o pecado envolve necessariamente o uso da vontade na medida em que se trata precisamente do *querer humano*, de um ato que está em nosso poder.

Com efeito, essa análise nos permite tornar clara outra certeza do diálogo: o caráter incoercível da vontade. O querer da vontade atesta a impossibilidade de ela ser movida de fora, bem como assegura a liberdade de determinar seus próprios movimentos. Portanto, essa ausência de coerção externa nos permite solucionar o impasse colocado por Evódio, pois esse movimento, sendo culpável, é voluntário e está no poder da vontade humana. É voluntário porque não é fruto de uma determinação natural, tampouco, a vontade humana é condicionada por um ser superior, já que isso se mostrou ontologicamente impossível. Consequentemente, a culpa do movimento de queda da vontade humana é humana. Assim, como forma de salvaguardar a ação formadora de Deus frente à origem do mal, bem como afirmar certa potência do querer humano, Agostinho afirma que *o espírito enquanto não o queira não será movido de modo que abandonando as realidades superiores, ame as inferiores* ²⁰. A aversão da vontade humana à Deus é condenável, culpável e voluntária.

Quanto à questão colocada por Evódio, sobre a culpabilidade do movimento de queda da vontade, por que não se tratava, então, de uma questão retórica uma vez que ele assume como evidente a culpabilidade desse movimento? Porque, responde Agostinho: *acusamos o espírito de pecado quando mostramos sua culpabilidade ao preferir fruir das realidades inferiores abandonando as superiores*. ²¹ Porque o pecado não se comete a não ser quando o homem se furta ao bem comum e se converte aos bens inferiores por vontade própria.

¹⁹ *Lib. arb. II, xix, 50*. “Et ideo uirtute nemo male utitur, quia opus uirtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus.”

²⁰ *Lib. arb. III, i, 2*. “Animus uero dum non uult non ita mouetur ut superioribus desertis inferiora diligat”.

²¹ *Lib. arb. III, i, 2*. “Animum uero peccati arguimus cum eum conuincimus superioribus desertis ad frendum inferiora praeponere”.

Simples, porque desejou amar ao avesso. E sua culpa consiste precisamente nisso, em querer e escolher os bens corruptíveis contra o bem comum. Portanto, tornar evidente a culpabilidade desse movimento demonstra, primeiro, certo poder da vontade de nos mover a desfrutar de toda espécie de bens. Segundo, a impossibilidade de uma causa extrínseca movê-la. Assim, fica estabelecido que “nenhuma realidade torna a alma serva da *libido*, a não ser a própria vontade. Resta, portanto, que seja próprio dela este movimento pelo qual a alma converte a vontade de fruição do criador em fruição das criaturas” ²².

Aproveitemos a ocasião para destacar certo caráter palpável e tangível da vontade, evidenciada pelo fato de ela nos mover a desfrutar de algo: *efetivamente, não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha. Por conseguinte, a quem devo atribuir o mal que faço através dela, a não ser a mim próprio?* ²³ A partir disso, e, sobretudo, pela influência da leitura de Koch em *Sobre o conceito de voluntas em Agostinho*, é possível perceber que a experiência pessoal do querer alcança uma dimensão tal, que se torna impossível negar em nós a existência de uma instância volitiva. Nas *Confissões*, VII, iii, 5, Agostinho afirma: *com efeito, me elevava em direção à tua luz saber que eu tinha uma vontade, tão bem quanto sabia que tinha vida. Portanto, tinha absoluta certeza de que, quando queria ou não queria algo, só poderia ser eu quem queria ou não queria*. Aqui a existência da vontade é assegurada pelos atos do querer, tão evidentes quanto à existência do eu: se quero, então, existo.

Ademais, sobre as tentativas agostinianas de provar a existência do querer humano, Gerven afirma o seguinte: “em seus escritos contra os maniqueus, Agostinho prova em muitas ocasiões a existência do livre-arbítrio, às vezes pela consciência que ele tem dele e pelo acordo unânime dos homens sobre esse assunto, às vezes, mostrando os absurdos e a desordem moral que se seguiriam se nós viéssemos a negar o livre-arbítrio” ²⁴. Fica estabelecido, portanto, que por livre-arbítrio dizemos a liberdade que a vontade tem de

²² *Lib. arb. III, I, 2*. “(...) nulla re fieri mentem seruum libidinis nisi propria uoluntate; (...). Restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi uoluntatem ad creaturam a creatore conuertit.”

²³ *Lib. arb. III, I, 3*. “Non enim quidquam tam firme atque intime sentio quam me habere uoluntatem eatque me moueri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam prorsus non inuenio, si voluntas qua uolo et nolo non est mea. Quapropter cui tribuendum est si quid per illam male facio nisi mihi?”

²⁴ GERVEN, J. V. Liberté humaine et prescience divine d’après saint Augustin, *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 55, nº 47, (1957), 317-330, p. 322.

querer. Assim que a alma humana, dotada de vontade, instância volitiva pela qual queremos, é livre, isto é, possui livre-arbítrio na exata medida em que possui querer. Por livre-arbítrio compreendemos o querer da vontade humana. Logo, a evidência do querer humano encerra não apenas a existência do eu – se quero, então, existo – mas de certa liberdade do eu: se quero, então, sou livre.

Por conseguinte, pela impossibilidade de negar que quando queremos algo somos nós quem incontestavelmente queremos, Agostinho prova a existência da vontade como uma instância desiderativa tão evidente e imediatamente disponível em nós quanto à própria vida. Prova que lhe permite postular uma nova concepção de homem, no sentido de que o homem passa a ser compreendido, sobretudo no que tange à moral, a partir de sua atividade volitiva. A rigor, a alma humana é também vontade, aquilo pelo qual tudo o que se faz se faz de acordo com ela. Logo, na medida em que a consideramos como o princípio de movimento no homem, como aquilo que o leva a desfrutar de algo e que o direciona para determinado fim e, que, por isso, é causa eficiente de suas ações, afirmamos a vontade como sendo, por excelência, o próprio homem. Assim, ela é tomada como uma realidade, uma evidência, tal qual a de que eu existo, e este dinamismo pré-judicativo é pressuposto de toda a ação humana.

Isso se torna mais evidente quando compreendemos que embora a vontade tenha sido dada ao homem por Deus para que ele fizesse antes de mais nada o bem, mesmo seu movimento de tendência ao bem – seu movimento natural – foi posto inteiramente em seu poder. Desse modo, o que está em jogo é mais que uma mera categorização louvável ou condenável, como se seu inclinar para cá ou para lá fosse necessário. O que está em jogo é o fato de que nem mesmo sua natureza obriga-o a fazer o bem, porque dotado de vontade, o homem se move de acordo com a sua natureza apenas quando quer. Mas quando não quer, está em seu poder recusar seu movimento natural de conversão ao bem supremo, de modo que, por mais que tal movimento seja natural, não é necessário.

Assim, o querer humano, que se torna imediatamente evidente através do poder de nos mover a desfrutar de algo, representa certa liberdade em perseguir seu caminho, seja aquele que lhe assegure a felicidade ou a miséria eterna. Bem como torna evidente o fato de que embora o homem tivesse sido criado para fazer o bem, como assume incansavelmente

Agostinho, ele não é impelido por força estranha a fazê-lo. Por tudo isso, tornamos claro que o que é louvável ou repreensível é o modo voluntário como fruímos das realidades.

O ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou acolá não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder.²⁵

De acordo com isso, parece-nos que os primeiros capítulos do livro terceiro são portadores de uma grande novidade: o debate sobre o caráter incoercível da vontade. No limite, considerando a descoberta da vontade como causa do mal e as transformações teóricas que essa descoberta implica, assumimos que a investigação sobre a origem do mal é transformada em investigação sobre o poder que a vontade humana tem de inaugurar o mal. Trate-se agora de encontrar meios pelos quais seja possível assegurar o poder que a vontade humana tem de se furtar ao bem supremo e se converter aos bens inferiores sem comprometer a natureza humana e, por consequência, a natureza divina. Trata-se, portanto, de mostrar a dimensão do poder do querer humano, construindo um discurso por meio do qual seja possível definir e afirmar a existência da vontade humana sobretudo a partir de considerações de cunho moral.

II. 2. A presciência divina como um princípio que não pode ser negado

Convencido de que o movimento pelo qual a alma se afasta dos bens superiores e se converte aos inferiores é voluntário e posto em seu poder, uma segunda interpelação necessitarista é posta por Evódio:

Sendo as coisas desse modo, não pode deixar de me preocupar, inefavelmente, como pode acontecer que, por um lado, Deus conheça de antemão todas as realidades futuras, e que, por outro, não seja necessário que nós pequemos. Com efeito, quem disser que alguma coisa pode acontecer de modo diferente daquele que Deus conhece de antemão, empenha-se em destruir a presciência de Deus com insana impiedade. (...) Portanto, dado que conhecia de antemão que o homem haveria de pecar, era

²⁵ *Lib. arb. III, I, 3.* “Motus autem quo huc aut illuc voluntas conuertitur, nisi esset uoluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem uoluntatis.”

necessário que, tal como Deus tinha previsto, isso viesse a acontecer. Por conseguinte, de que modo se pode dizer que a vontade humana é livre, quando se evidencia uma tão irrecusável necessidade? ²⁶

É importante notar que esse raciocínio está intrinsecamente comprometido com um princípio que não pode ser negado: *Deus tem conhecimento de todos os eventos futuros*. Gerven aponta que, “Evódio não duvida da presciência divina, ele reconheceu à primeira vista que negá-la seria uma loucura impiedosa” ²⁷. Craig, por sua vez, afirma que “visto que a presciência de Deus era uma doutrina não-negociável, a questão do fatalismo teológico foi especialmente aguda para os pensadores cristãos” ²⁸. Ele aponta ainda que a filosofia dita cristã, por reconhecer o elemento profético da Escritura, reivindica para si a presciência de Deus dos eventos futuros.

É inclusive a negação desse princípio o que torna Cícero alvo das críticas agostinianas no *de civitate dei*, V, ix, pois, o esforço em salvaguardar o exercício do livre-arbítrio da vontade humana contra o determinismo estóico leva-o a negar todo e qualquer tipo de presciência, suprimindo, por todas as vias, a presciência divina. Ora, para uma filosofia que sustenta a ignorância de Deus de todo o universo, ou se recusa a assumir a sua existência, a questão da presciência não é uma dificuldade. Mas, para aqueles que como Cícero assumem a existência de Deus, negar sua presciência soa, além de contraditório, como *insólita loucura*! Vemos então que, por um lado, Evódio reconhece que negar a presciência divina equivaleria a negar o próprio Deus, portanto, é filosoficamente necessário que esse princípio seja mantido. Por outro lado, ele já está persuadido de que nós pecamos por querer, isto é, voluntariamente. Logo, a dificuldade manifestada por ele não é se a vontade é livre, mas, tendo em vista o conhecimento de Deus das realidades futuras, em que consiste sua liberdade? Aqui, uma nova interpelação necessitarista é apresentada contra a vontade, não mais sob a perspectiva naturalizante, mas, sob a perspectiva da presciência divina:

²⁶ *Lib. arb. III, ii, 4*. “Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. (...) sed hoc dico, quoniam peccaturum esse praesciverat, necesse erat id fieri, quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?”

²⁷ GERVEN, J. V. Liberté humaine et prescience divine d’après saint Augustin, *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 55, nº 47, (1957), 317-330, p. 323.

²⁸ CRAIG, W. L. *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E.J.Brill, 1988, p. 60.

1. Deus é presciente.
2. Se Deus é presciente, o homem peca necessariamente.
3. Se o homem peca necessariamente, então não peca por vontade.
4. Logo, ou Deus não conhece de antemão que o homem pecará e, conseqüentemente, não conhece de antemão todas as coisas futuras ou o homem não peca por vontade, mas por necessidade.

Por esse modo de raciocinar, ou Deus é presciente e o pecado necessário ou o pecado é voluntário e Deus ignorante das coisas futuras. Como a presciência de Deus não pode ser negada, o novo argumento de Evódio deduz da presciência divina a necessidade da vontade humana, o que aqui equivale à sua negação. Parece-nos, portanto, que para Evódio ou o homem peca necessariamente ou voluntariamente, e é excluída qualquer possibilidade de uma terceira hipótese. De fato, se Evódio não está disposto a suplantar a ciência divina, o que por questões filosóficas não pode ser suplantado, sobretudo por causa do registro de teodiceia no qual está inserido o debate, como ele assumirá que não seja por necessidade que o homem venha a pecar? No entanto, por outro lado, ficou suficientemente claro em III, i, 3 (com a distinção entre o movimento de queda da pedra e o movimento de queda da vontade) que o pecado pressupõe um querer. Sua dificuldade está, portanto, em entender que o pecado seja ao mesmo tempo necessário e voluntário, o que lhe parece demasiadamente contraditório: *por conseguinte, de que modo se pode dizer que a vontade humana é livre, quando se evidencia uma tão irrecusável necessidade?*

Tendo em vista tal dificuldade, em que sentido será possível assumir a vontade como livre e o pecado como voluntário? Ora, visto que os primeiros livros do *de libero arbitrio* possuem um importante aparato teórico e conceitual sobre a natureza da vontade humana, propomos, a fim de compreender fundamentalmente a dinâmica reflexiva do discurso do qual resultam os impasses que agora examinamos, um retorno aos *prolegômenos*. Portanto, por meio de uma investigação sobre a busca de Agostinho pela compreensão acerca da origem do mal, pretendemos esclarecer por que a filosofia agostiniana não nos permite assumir o pecado como natural, tampouco como necessário nos termos como agora Evódio a entende. Mas, o concebe, precisamente, como contrário à natureza e voluntário. Assim, acreditamos que será possível dissolver o dilema que nos força agora a enfrentar o problema da origem do mal.

III. A busca pela origem do mal

III. 1. A naturalização do bem

Embora, à primeira vista, a icônica questão de abertura do *de libero arbitrio* – *diz-me, por favor, não é Deus o autor do mal?*²⁹ – pareça remeter-nos pura e simplesmente à questão acerca da origem do mal, Agostinho impõe-nos de saída a condição sem a qual não será possível compreender o problema: *se acreditas que Deus é bom, e não é lícito pensar de outra maneira, Ele não faz o mal*³⁰. Assim, contra as dificuldades teóricas colocadas pelo maniqueísmo à razão, a pergunta inicial da obra radicaliza o ponto de partida da investigação sobre o mal ao impor-nos, de início, Deus como um princípio de bondade e justiça do qual todo bem procede e cuja corrupção de nenhuma maneira atinge. Desse modo, a soberana bondade de Deus será tomada categoricamente como princípio a partir do qual serão colocadas questões teóricas: *se Deus é bom, de onde provém o mal?* Portanto, a estrutura interna dos problemas formulados estabelece de imediato uma distância em relação ao modelo maniqueu uma vez que, no *de libero arbitrio*, os impasses teóricos surgem quando se estabelece Deus como sendo por definição o soberano bem. A dificuldade será, pois, precisar de um lado a existência de um Deus soberanamente bom e, consequentemente, incorruptível, inviolável, imutável e presciente e, por outro, a presença do mal no mundo.

Trata-se, então, de entender que embora Agostinho ainda não tivesse uma explicação para a origem do mal, seu esforço em conceber Deus como o melhor que alma humana pudesse cogitar, tornava possível a investigação pretendia. Assim, uma regra da piedade conduzirá toda a investigação pretendida pelo *de libero arbitrio*, uma vez que a alma humana, desordenada, é incapaz de alcançar a compreensão do que busca a não ser assentindo com a bondade, a justiça e a imutabilidade divinas. Com efeito, como corolário da regra da piedade, segundo a qual é necessário ter acerca de Deus a melhor das opiniões possíveis, mesmo

²⁹ *Lib. arb. I, i, 1.* “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?”

³⁰ *Lib. arb. I, i, 1.* “At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit.”

quando a razão é incapaz de compreendê-la, Deus é por definição o soberano bem, imutável e eterno, em relação ao qual nada é superior.

Para compreender o bem partiremos da consideração do ser: “toda e qualquer natureza enquanto natureza é um bem”³¹. Logo, *ser* é a condição primeira que nos permite considerar algo como bom uma vez que “pelo próprio fato de serem, com justiça são dignos de louvor, pois, é por isso mesmo – porque são – que são bons”³². Na filosofia agostiniana, todo ser encerra *modus, numerum e ordo*. Assim, tudo o que possui *modus, numerum e ordo* é um bem.

Todas as coisas são tanto melhores quanto mais possuem medida, forma e ordem. Assim estas três realidades – para não falar de outros incontáveis bens que a estes se reduzem –, estes três bens, repito, a medida, a forma e a ordem, são três bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, tanto as espirituais como as corporais.³³

É difícil precisar, mesmo em o *de natura boni*, o modo como Agostinho compreende cada um desses bens em particular. Por ora, diremos vaga e brevemente que o *modus* é o bem pelo qual cada ser possui uma medida. Isso significa que os seres criados são moderados, em termos estritamente ontológicos, ser moderado é ser finito. Mas o *modus* é também o bem que lhes confere bondade e unidade. O *numerum ou species*, nomenclatura utilizada no *de natura boni*, é o bem pelo qual cada ser é o que é. O *numerum*, é, pois, a forma constituinte de cada ser, o que lhes confere verdade, considerando que “nenhuma realidade se pode formar a si própria, porque não pode dar a si própria aquilo que não tem. (...) Portanto, o corpo e o espírito se formam a partir de alguma forma imutável que sempre permanece”³⁴ e “recairiam no nada se lhes fosse retirada toda forma”³⁵. A *ordo* é o bem pelo qual os seres criados são atraídos para o repouso e a estabilidade, determinando um fim para o qual estão naturalmente inclinados. O que move o corpo, por exemplo, é o espírito vital – a alma

³¹ *Nat. b. I.* “Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est.”

³² *Lib. arb. III, vi, 21.* “Omnia tamen eo ipso quo sunt iure laudanda sunt, quia eo ipso quo sunt bona sunt.”

³³ *Nat. b. III.* “Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; (...). Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.”

³⁴ *Lib. arb. II, xvii, 45.* “Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare quod non habet. (...) Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili est semper manente formentur.”

³⁵ *Lib. arb. II, xvii, 46.* “(...) amissaque omnino forma in nihilum recidunt.”

racional – que em razão de sua superioridade é para ele seu fim, tal como Deus é o fim da alma racional pela mesma razão. Estar em ordem é, portanto, tender para um princípio superior que é causa de seu movimento.

Esses três bens formam, definem e delimitam ontologicamente toda a natureza criada, e não são bens unicamente por seu caráter ontológico, tampouco são bens em si mesmos, mas pelo fato de comunicarem a excelência de sua causa. O *modus*, o *numerus* e o *ordo* procedem de Deus e é por isso que são bons. Portanto, o fundamento positivo de toda positividade se encontra naquele que é o bem em si, Deus.

Por essa razão, quaisquer naturezas que consideremos, espiritual ou corporal, todas são mais perfeitas quanto mais forem moderadas, formadas e ordenadas, ou seja, quanto mais possuírem esses bens que descendem diretamente do bem em si. Logo, o grau de bondade de cada realidade é proporcional ao grau de *modus*, *numerus* e *ordo* que possui, de modo que em uma natureza inferior esses três bens são menores, em uma natureza intermédia, são médios e em uma natureza superior o *modus*, o *numerus* e o *ordo* são bens maiores. Ao contrário, onde não encontrarmos *modus*, *numerus* e *ordo*, não haverá sequer ser, pois a ausência desses bens corresponde a uma *nulla natura*. Com efeito, isto que queremos significar em termos de *nulla natura* caracteriza uma ausência completa desses três bens, um nada de ser e, portanto, de positividade. Aqui, a ideia de um único criador bom cuja ação é necessariamente boa, embora relativa aos modos de ser, é o que torna dizível o mal, que será dito não como uma realidade, mas como *nulla natura*, isto é, ausência de ser e positividade. O que significa que o mal, tal como Agostinho o concebe no *de libero arbitrio*, é pura indeterminação.

Se Deus é o bem em si do qual as realidades participam em graus diferentes conforme o *modus*, o *numerus* e o *ordo*, então, quanto mais uma realidade possuir essas três perfeições, mais próxima em ser e perfeição estará do ser supremo, o moderador, formador e ordenador por excelência. Assim, fica estabelecido que toda natureza é por definição ontologicamente boa e mais perfeita quanto mais próxima estiver de Deus. Pela mesma lógica, os seres serão menos perfeitos quanto mais afastados estiverem de sua causa ontológica.

Considerando agora estas realidades designadas por Agostinho como absolutamente evidentes, a existência, a vida e o entendimento, diremos que são todas boas, com a observação de que as realidades que existem, como a pedra, são menos perfeitas em relação às que existem e vivem, como as plantas e os animais; e as realidades que entendem, considerando que o entender implica a posse do ser e do viver, são mais perfeitas em relação às que vivem e existem e as que só existem, como o homem. Todas essas realidades são criadas com *modus, numerum e ordo*, cada uma conforme a sua natureza. No homem essa tríade realiza-se conforme a natureza do homem, na qual das três realidades evidentes, ser, viver e entender, nenhuma falta.

Assim, tendo em vista o grau de ser de cada uma dessas realidades, fala-se em uma hierarquia cosmológica dos seres quando se trata de dar conta da ordem em que elas se encontram. Essa hierarquia é compreendida a partir do grau de proximidade ontológica dos seres criados em relação ao ser pleno, pois, quanto mais próximos do ser pleno, mais perfeitos em realidade são as criaturas. Na verdade, partindo dos seres mais ínfimos chegamos por uma série de graus intermédios até aos seres mais perfeitos, subindo através de todos esses graus até àquele ser que é o melhor, de modo que todo ser remete para um ser mais perfeito na ordem cosmológica. Nessa hierarquia toda natureza é essencialmente determinada por uma causa única, imutável, eterna e incorruptível, para o qual não existe sucessão temporal, apesar de ser, ao mesmo tempo, causa ontológica de toda temporalidade, mutabilidade, finitude e corruptibilidade: o ser puro. Neste quadro, cada realidade está ordenada conforme seu grau de perfeição de modo a operar a remissão do finito para o infinito, do mutável para o imutável, isto é, de modo a se mover em direção àquele que é a identidade plena, o bem e o ser absoluto.

De acordo com essa cosmologia, em que *a ordem das criaturas desfila, desde o grau mais excelente ao mais ínfimo, por degraus tão ajustados* ³⁶, as naturezas criadas se inclinam naturalmente para o bem, termo comum de cada uma delas. Consequentemente, tender para o bem é um movimento natural que implica ordem e justiça, de modo que os seres estão

³⁶ *Lib. arb. III, ix, 24.* “(...) ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis ita decurrere ut ille inuideat (...).”

absolutamente ordenados quando cumprem seu movimento natural em direção ao bem, cada um conforme sua natureza.

Não obstante, se a perfeição relativa da criatura se coteja pela proximidade ou semelhança com Deus, e se o ser humano também procede de Deus, então, ele próprio é um bem e sua perfeição se mede pela semelhança ou proximidade a Deus. Todavia, a semelhança ou proximidade no caso do homem, é de responsabilidade do próprio homem. Quando ele está inclinado para o bem supremo, dizemos que se movimenta ou age conforme a sua natureza, portanto, com retidão. Todavia, compreender o movimento do homem em direção ao bem supremo, requer uma agenda moral na qual a alma racional, entendida aqui fundamentalmente como vontade, pode tanto aderir quanto negar a liberdade de realizar o movimento natural de inclinação para o bem supremo. Por ora, diremos apenas que as realidades são tais que todo tipo de beleza dos corpos e bens ínfimos, porque estão colocados numa ordem inferior à do espírito racional, são bens pequenos, sem os quais é possível viver com retidão. A vontade, porque é certo esforço da alma humana, bem como as demais *potentia animi* – a razão e a memória – são bens médios, sem os quais é impossível viver com retidão, embora seja verdade que deles se possa fazer mau uso. As virtudes, consideradas grandes bens, são aqueles que não se podem usar a não ser com retidão. Isto é, as virtudes são bens dos quais é impossível fazer mau uso. Assim, as realidades com as quais se pode viver com retidão são melhores do que as realidades sem as quais se pode viver com retidão. Quando a vontade, bem médio por meio do qual o homem faz uso de toda espécie de bens, inclusive da própria vontade, escolhe fazer bom uso de si mesma empreendendo seu movimento natural em direção àqueles bens sem os quais é impossível viver com retidão, dizemos que o ser humano aderiu a liberdade de realizar seu movimento natural de aproximação do bem supremo, e que, por isso, está em si mesmo ordenada e possui em seu espírito a tranquilidade que caracteriza a vida feliz.

Portanto, o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem imutável e comum (...). E a própria vida feliz, isto é, a disposição que reside num espírito unido ao bem imutável, é o bem próprio e principal do ser humano.³⁷

³⁷ *Lib. arb. II, xix, 52.* “Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio (...). eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum.”

Uma vez colocados esses princípios, a questão inicial de Evódio deve ser retomada, pois, se a ontologia e a cosmologia agostinianas não nos permitem naturalizar o mal precisamente porque natureza implica, em qualquer circunstância, bem, se tudo o que é é bom na medida em que é, então, toda e qualquer natureza é necessariamente boa. Portanto, como corolário da ontologia e da cosmologia agostinianas, o mal sequer existe. Assim fica estabelecido que o argumento de Evódio é insustentável, porque se o mal não existe, como é possível que ele seja natural? A contradição é clara: para supor a naturalização do mal é preciso que ele seja um bem. Mas se é um bem já não é mal. Pela via contrária, se é mal não é natural.

Não obstante, se aquele movimento pelo qual a vontade se furta ao bem comum e imutável e se converte aos bens mutáveis é mau, esse mau de modo algum é natural, porque toda natureza, isto é, tudo o que existe, corpóreo ou incorpóreo, só existe em algum *numerus* e em algum *modus*, ou seja, em algum bem, ao passo que o mau se diz pela ausência desses bens como explica Agostinho na questão VI, de malo, das *De diversis quaestionibus octoginta tribus* :

Tudo o que é, ou é corpóreo ou incorpóreo; o corpóreo é sensível, o incorpóreo está contido numa espécie inteligível. Assim, tudo o que existe, não existe sem alguma espécie. Mas onde há alguma espécie, necessariamente há algum modo; e o modo é algo de bom. Sendo assim, o mal supremo não tem modo nenhum, pois carece de todo bem. Portanto não existe [o mal supremo], porque não está contido em nenhuma espécie, e o nome “mau” em geral é atribuído pela privação de espécie.³⁸

Dada, portanto, a impossibilidade de dizer o mal como natural, regressemos ao ponto inicial de nossa análise: de onde vem aquele movimento pelo qual a vontade livre e boa se furta ao bem supremo e se converte aos inferiores?

³⁸ *Diu. qu. II.* “Omne quod est, aut corporeum est aut incorporeum; corporeum sensibili, incorporeum autem intellegibili specie continetur. Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus; et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continetur; totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est.” (Tradução de Novaes, M.)

III. 2. Mal praticado e mal sofrido

A discussão agostiniana sobre o mal é extensa. Em muitas de suas obras, é comum depararmos-nos em algum momento com a necessidade que autor encontra de enfrentar o problema da origem do mal, e Agostinho o faz construindo um itinerário intelectual por vezes diferente. Nas *Confissões*, VII, por exemplo, é possível notar a construção de um itinerário capaz de confessar a evolução doutrinal e intelectual do autor no que diz respeito a busca pela compreensão do mal e as dificuldades impostas por um materialismo de origem maniqueísta. Já no *de libero arbitrio*, Agostinho constrói um conjunto de noções cuja verdade se impõe por si própria e que, uma vez descoberto pela razão, deve ser preferido dado seu caráter universal, buscando, desse modo, os fundamentos racionais que lhe permitisse superar as irracionalidades das teses maniqueístas. Nesta perspectiva, a bondade de Deus e a bondade relativa das criaturas devem ser tomadas como máximas, e como tais não podem ser negadas. A partir disso, o autor dá início à discussão sobre a origem do mal no *de libero arbitrio* identificando os termos pelos quais comumente se diz o mal: costumam-se designar o mal de dois modos, ora de mal praticado, ora de mal sofrido.

O primeiro tipo de mal será investigado do ponto de vista da ação, da má ação precisamente. O que significa que o mal não é causa de si mesmo, pelo contrário, ao investigar o mal do ponto de vista da ação, Agostinho imputa a cada homem, ser racional dotado de livre-arbítrio, a autoria de suas próprias más ações: “o mal não se pode fazer sem que haja algum autor”³⁹. A fim de esclarecermos o modo como Agostinho entende o mal praticado cujo homem é o autor, consideremos esta explicação do parágrafo 48 do livro II.

De fato, quando um corpo não tem mãos, vê-se que lhe falta um bem muito importante. Contudo, faz um mau uso das mãos quem as emprega em ações violentas ou vergonhosas. Se vires alguém sem pés, reconhecerá que falta à integridade do corpo um bem muito grande. Todavia, não negarás que faz um mau uso dos pés quem os usa para fazer mal a outrem ou para realizar ações indignas de si mesmo. Através dos olhos vemos esta luz e chegamos a conhecer as formas dos corpos. Assim, os olhos são, por um lado, um elemento de grande beleza no corpo humano, e é para honrar esta dignidade que eles ocupam, no corpo, um lugar privilegiado; e, por outro lado, o uso dos olhos diz respeito à salvaguarda da nossa saúde e a muitos outros

³⁹ *Lib. arb. I, i, 1*. “(...) non enim nullo auctore fieri posste.”

benefícios da vida. Contudo, são tantos e tantas os que fazem uso deles para praticar ações vergonhosas, obrigando-os a prestar serviço à *libido*. No entanto, vê-se que falta no rosto um imenso bem quando os olhos não estão lá.⁴⁰

De acordo com essa passagem na qual Agostinho reitera a positividade dos bens corpóreos, é possível perceber que o mal praticado se compreende pelo uso perverso que os homens fazem dos bens que estão à sua disposição. Praticam as más ações aqueles que fazem mau uso dos bens que procedem de Deus. Os corpos e as realidades materiais são bens, usá-las de forma indigna é mau, direcioná-las a um fim que não lhes é próprio por natureza é praticar o mal. Portanto, como autor da má ação, entendida aqui como uso vergonhoso dos bens menores, o homem se torna inteiramente responsável pelo que chamamos comumente de mal praticado.

O mal sofrido, por sua vez, é efeito do primeiro, assim, sofre o mal quem pratica o mal. Deus não pratica nem sofre o mal, embora seja o responsável pelo sofrimento daqueles que o praticam. Entendamos, portanto, que o mal sofrido é consequência direta da justiça divina:

Se declaramos que Deus é justo – negá-lo é um sacrilégio –, assim como premia os bons, da mesma forma castiga os maus; e tais castigos são, certamente, males para quem os padece. Por conseguinte, se ninguém sofre castigo injustamente – o que é necessário acreditar, na medida em que acreditamos que a providência divina rege este universo –, de modo algum Deus é autor daquele primeiro gênero de males, mas sim do segundo.⁴¹

Como ficou estabelecido, todo bem procede de Deus. A justiça é um grande bem e, por isso, procede de Deus. Logo, em conformidade com o bem, é justo que Deus dê a cada um o que lhe é devido. Desse modo, castigar os que praticam as más ações e recompensar aqueles que atuam com retidão é bom. Segue-se disso que procede de Deus tanto a felicidade dos que

⁴⁰ *Lib. arb. II, xviii, 48.* “Vides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur qui eis operatur vel saeva vel turpia. (...) Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum; idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis haec membra locata sunt; et ad salutem tuendam, multaue alia vitae commoda refert usus oculorum: oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini. Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint.”

⁴¹ *Lib. arb. I, i, 1.* “(...) si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus.”

atuam com retidão quanto a infelicidade dos que agem mal. Como sumo bem e consequentemente, suma justiça, Deus não é autor do mal, tampouco poderia condenar os maus e louvar os bons se não fosse bom e, consequentemente, justo.

Os pecadores que pelo pecado saíram da ordem, voltam à ordem mediante o castigo. Como essa ordem não corresponde à sua natureza, chamo-a pena; mas por ser o que cabe à culpa, dizemo-la justiça.⁴²

Nessa perspectiva, a afirmação de Deus como sumamente bom será, por ora, suficiente para estabelecer uma relação de necessidade entre a justiça divina e o livre-arbítrio humano, pois se o próprio sujeito pratica voluntariamente a ação boa ou má, então ela é justamente castigada ou honrada, porque uma ação só pode ser castigada ou honrada se e somente se, for praticada voluntariamente. Se Deus é bom e, consequentemente, justo, então, as ações humanas são praticadas livremente, pois, “como existiria aquele bem, pelo qual se confia à própria justiça a condenação dos que pecam e o louvor dos que atuam com retidão, se o ser humano carecesse do livre-arbítrio da vontade? Com efeito, não existe nem ação má nem ação reta que não se faça voluntariamente”⁴³. Portanto, qualquer perturbação da ordem provocada pela vontade humana deverá ser retificada pelo castigo divino. Consequentemente, é por justo castigo que a criatura desordenada é inserida novamente na ordem. Desse modo, Deus permanece justo, não só porque é bom, mas também porque a ação humana é praticada voluntariamente. O homem, por sua vez, corrompe-se porque é a causa de sua má ação. Eis aqui o que está em jogo nas primeiras linhas do *de libero arbitrio*: compreender a origem dessa má ação, isto é, compreender *de onde vem que os males sejam praticados pelo ser humano*.

⁴² *Nat. b. VII.* “Peccantes igitur in suppliciis ordinantur. Quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpa competit, ideo iustitia est.”

⁴³ *Lib. arb. II, i, 3.* “Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate.”

III. 3. A razão não é a causa do mal

Uma vez que entre as demais realidades criadas a razão é o que, *sui generis*, caracteriza o ser humano, torna-se necessário esclarecer se não é ela própria a fonte da malícia que afeta as ações humanas. Todavia, a hipótese de que o mal possa ser fruto da atividade racional humana é imediatamente negada ao descartarem a possibilidade de a aprendizagem (*disciplina*), processo que pressupõe atividade da razão, ser a causa do mal. Ora, a sabedoria é transmitida e despertada através da aprendizagem e, na medida em que a sabedoria é um bem e a aprendizagem o meio pelo qual alcançamos esse bem, ela mesma é, portanto, boa. Logo, não há aprendizagem pela qual aprendemos a fazer o mal, afirma Agostinho, não só porque o fim da aprendizagem é a sabedoria, que é um grande bem, mas porque “os males não podem ser ensinados”⁴⁴. Consequentemente, se a razão é o que na alma permite ao homem encontrar a sabedoria, um bem em si, então ela não pode ser a fonte da malícia que afeta as ações humanas, porque uma realidade não pode ser ela e seu contrário ao mesmo tempo.

Ademais, a impossibilidade de o mal ser aprendido pode ser facilmente explicada. Reportemo-nos, para isso, a uma altura mais avançada da obra, em que uma análise metafísica nos permite falar em falta de positividade ou indeterminação ontológica do mal. No fim do livro segundo, Agostinho afirma que sequer é possível conceber o mal, pois sua indeterminação é tal que nos impede de assumi-lo com objeto da razão: “não se pode saber aquilo que nada é”⁴⁵. Ora, o que não é não possui determinação ontológica, como dissemos há pouco. É mal na exata medida em que não é um bem, no sentido agostiniano do termo. Dada essa insuficiência ontológica, o mal não pode ser nem ensinado nem aprendido, e isso é suficiente para negarmos a hipótese que sugere a razão como a causa das más ações. A razão lida apenas com o que é da ordem do ser. A menos que o mal seja a ignorância. Se não o é, pelo menos algo ambos têm em comum: a falta.

Portanto, se toda inteligência é boa, e se quem não entende, não aprende, quem aprende pratica o bem. Com efeito, quem aprende entende, e quem

⁴⁴ *Lib. arb. I, i, 2*. “Illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse.”

⁴⁵ *Lib. arb. II, xx, 54*. “Sciri enim non potest quod nihil est.”

entende faz o bem. Logo, quem procura o autor por quem aprendemos algo, procura seguramente o autor por quem fazemos o bem. Desiste, portanto, de querer perscrutar não sei que mau docente. De fato, se é mau, não é docente, se é docente, não é mau.⁴⁶

O aprendizado é, portanto, um bem, e o argumento citado atesta a veracidade dessa afirmação. Por sua vez, a razão, *o maior bem no ser humano*⁴⁷, o único que permite o acesso à verdade e à sabedoria e que, por isso, define distintamente a natureza humana, também é um bem. Ademais, se pudéssemos subtrair da razão a origem do mal, se de fato o cometêssemos por uma falha cognitiva, dificilmente seria possível atribuir aos homens a responsabilidade e a culpa pelas suas más ações. Logo, porque o mal não se comete por uma falha de representação nem a superação do mal se deve a um esforço de caráter puramente racional, Agostinho rejeita a ideia de que esteja na atividade cognitiva a origem deste. *Dai que fazer o mal não seja outra coisa que se afastar da aprendizagem*⁴⁸. Isto é, faz-se o mal ao mover-se em direção contrária ao meio pelo qual a razão descobre a verdade e alcança a sabedoria.

Todavia, se a razão e sua atividade própria, tal como toda expressão de racionalidade, são manifestações de bondade – e isso é suficiente para negarmos que essa *potentia animi*⁴⁹, soberana em todos os bens que compõem o ser humano, seja a causa do mal – de onde vem o movimento pelo qual o homem se afasta da aprendizagem? Se os males não são aprendidos, de onde vem que eles sejam praticados pelo homem?

Colocas exatamente a questão que me atormentou muito quando eu era jovem, e que, cansado, me impeliu para os hereges e neles me fez cair. Atormentei-me com essa queda, e a tal ponto fui esmagado por tamanho acervo de fábulas vãs que, se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o favor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades, a de investigar. E dado que se procedeu comigo com empenho para me libertar deste problema, vou proceder contigo pela mesma ordem que segui para me escapar dele. Deus acompanhar-nos-á e fará que entendamos aquilo em que

⁴⁶ *Lib. arb. I, i, 3.* “Si ergo omnis intellegentia bona est, nec quisquam qui non intellegit, discit; omnis qui discit, bene facit: omnis enim qui discit, intellegit; et omnis qui intellegit, bene facit: quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene facimus, quaerit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est: si doctor est, malus non est.” Embora a Paula Oliveira traduza *doctor* por mestre, a carga semântica de mestre nas obras agostinianas é tal que, para evitar interpretações imprecisas, optamos por traduzir *doctor* por docente.

⁴⁷ *Cf. Lib. arb. I, i, 3.*

⁴⁸ *Lib. arb. I, i, 2.* “Ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deuiare.”

⁴⁹ *Cf. lib. arb. II, xix, [50].*

acreditamos. Com efeito, estamos bem conscientes de nos atermos ao caminho prescrito pelo profeta, que diz: *se não acreditardes, não compreendereis*. Ora nós acreditamos que tudo que existe provém de Deus Uno, e que, todavia, Deus não é autor dos pecados.⁵⁰

Um percurso racional muito peculiar guiará a investigação. A nova postura, marcada pela mediação da autoridade, uma espécie de *socorro divino*⁵¹, permitirá a Agostinho retomar aquilo sem o qual é impossível descobrir a verdade: a primitiva liberdade do espírito, a liberdade de investigar. Ora, sua experiência pessoal já o advertira de que a razão deixada a si mesma o levava a sucessivos fracassos, portanto, era necessário percorrer um novo itinerário. Livre dos grilhões maniqueístas, a recusa do orgulho humano, no que se refere a busca pela verdade, tornar-se-á um dos pontos iniciais de sua procura. Unido a esse, outro princípio delimitará o campo da investigação agostiniana: a fé, que aqui se tornará a condição de possibilidade da compreensão do que se busca. Agora, a autoridade divina é tomada como critério de verdade ao qual a razão humana deve assentir para encontrar a verdade: “deixa-te penetrar nos caminhos da razão conduzida pela piedade, pois não há nada que seja tão difícil e árduo de compreender que, com a ajuda de Deus, não se torne perfeitamente claro e

⁵⁰ *Lib. arb. I, ii, 4*. “Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, *Nisi credideritis, non intellegetis*, tenere nos bene nobis conscii sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum.”

⁵¹ Ao narrar tal queda é possível que Agostinho esteja se referindo não só aos maniqueus, mas aos cétricos, aos astrólogos e, em certa medida, aos platônicos, bem como ao pensamento materialista que durante algum tempo comprometeu completamente sua percepção ontológica do real, como relata nas Confissões VII, onde confessa sua imaturidade intelectual e a ausência de uma base teórica sólida quanto ao que diz respeito à substância de Deus e a origem do mal. Diz ele: “eu não tinha uma explicação desenvolvida quanto à causa do mal. Qualquer que fosse, no entanto, julgava que deveria ser procurada sem me obrigar a considerar mutável Deus imutável, sob a pena de me tornar eu mesmo o mal que investigava. Assim, procurava-a estando a salvo, e tinha certeza de que não era verdade o que diziam aqueles de quem fugia com toda a minha alma, por preferirem pensar que tua substância pudesse sofrer o mal, em vez de reconhecer que a deles pudesse fazê-lo.” (Conf. VII, iii, 4) Nesta perspectiva, a doutrina cristã será concebida como a base teórica que lhe faltava, o veículo de superação dos sucessivos fracassos intelectuais, acessada mediante o favor divino e personificado na figura de Ambrósio, cujos sermões por conter o conceito de substância espiritual do Deus cristão, e assumir o livre-arbítrio como a causa do mal, tornaram-se, na sua medida, responsáveis por fornecer os princípios necessários para consolidar a transformação do pensamento agostiniano. Por intermédio de Ambrósio e da religião cristã, Agostinho passa a compreender o Deus cristão como um ser de natureza espiritual, trina e transcendente, impossível de ser alcançado por meio de um exercício intelectual apoiado no mundo material. Portanto, é a noção de substância espiritual encontrada aí que corrobora a superação do pensamento materialista.

expedito. Assim, com a atenção posta nele e suplicando o seu auxílio, indaguemos aquilo a que nos propusemos”⁵².

Retomar a busca pela origem do mal, livre do sentimento de autossuficiência, exigirá, pois, um assentimento aos conteúdos escriturísticos. Assentimento capaz de auxiliar a razão na compreensão de conteúdos que, a princípio, não poderiam ser explicados do ponto de vista exclusivo da inteligência humana finita. Fixo a este princípio – *Nisi credideritis, non intellegetis*⁵³ – esforçava-se para compreender o que acreditava: que Deus não é autor dos pecados, que ele é onipotente, que não tem qualquer partícula de mutabilidade, que é o criador de todos os bens, aos quais ele próprio se sobrepõe, que é o justo governador de todos os bens que criou. Que criou todas as coisas do nada, e que, a partir de si, não criou, mas gerou aquele que é semelhante a nós, a quem chamamos Filho único de Deus. A esse, quando nos esforçamos para conhecê-lo, chamamos-lhe virtude e sabedoria de Deus, pela qual Deus fez tudo aquilo que foi feito do nada. Assim, assumindo a autoridade de Cristo como lugar onde se realiza a verdade procurada com afincos, e atento ao preceito do Profeta, bem como à regra da piedade⁵⁴, Agostinho estava consciente de que qualquer caminho que o levasse a negação da bondade divina, de sua onipotência, imutabilidade e presciência, deveria ser recusado.

III. 4. A Descoberta da Libido

Dada a necessidade do preceito *Deus não é autor dos pecados*, a questão que se coloca agora difere, em alguma medida, daquela com a qual lidamos posteriormente. O problema agora diz respeito à responsabilidade de Deus frente às más ações e é colocado nos seguintes termos: como pode ser que sendo Deus o supremo bem exista, ao mesmo tempo,

⁵² *Lib. arb. I, vi, 14*. “Imo adesto animo, et rationis vias pietate fretus ingredere. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non Deo adiuvante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus.”

⁵³ *Isaias* 7:9.

⁵⁴ *Cf. Lib. arb. I, II, 5*. De acordo com Agostinho, o mais verdadeiro começo da piedade é ter de Deus uma noção excelente.

tanta perversidade nas coisas humanas? Como responsabilizar os homens por suas más ações sem imputar a Deus, mesmo que indiretamente, a origem da malícia que as afeta?

Há algo que perturba o espírito: se os pecados derivam daquelas almas que Deus criou e, no entanto, essas almas vêm de Deus, de que modo não se há de remeter para Deus, quase imediatamente, a origem dos pecados? ⁵⁵

A resposta para essa questão exigirá dos interlocutores uma primeira compreensão a respeito do que é fazer o mal e, embora não tenhamos a pretensão de esgotá-los aqui, é oportuno informar que os primeiros argumentos desta investigação desempenham o papel de uma *filosofia negativa*, por meio da qual os interlocutores se ocupam em mostrar a falsidade de algumas teses e a impossibilidade teórica de considerar outras como princípio capaz de dar conta do problema. Em resumo, os primeiros movimentos da obra mostram onde o mal não está e a razão pela qual não está. Como critério para julgá-las, concordam que se forem capazes de explicar por que o adultério, o homicídio e os sacrilégios são ações perversas, aí encontrarão sua causa.

Buscando compreender por que razão o adultério é um mal, Evódio considera a possibilidade de o interesse próprio ser a causa que procuram. “Sei que o adultério é um mal porque eu próprio não o queria suportar em minha mulher. Ora, quem faz a outro aquilo que não queria que lhe fizesse a si, certamente pratica o mal” ⁵⁶.

Esse argumento sugere a ideia de que fazer ao outro apenas aquilo que deseja para si é bom. Todavia, pode acontecer de a *cupiditas* no homem ser de tal maneira que deseje para si o mal. Portanto, o mal será praticado ainda que se preserve a regra apresentada por Evódio. Assim, para mostrar ao interlocutor a invalidade de sua tese, Agostinho argumenta do seguinte modo: “se a *libido* de alguém fosse de tal ordem que entregasse a sua mulher a outro, e suportasse de bom grado que ela fosse seduzida por ele, desejando ter licença para fazer o mesmo com a mulher dele, parecer-te-ia que não pratica nenhum mal?” ⁵⁷. Tornar claro que

⁵⁵ *Lib. arb. I, ii, 4.* “Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.”

⁵⁶ *Lib. arb. I, iii, 6.* “Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem: quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non vult, male utique facit.”

⁵⁷ *Lib. arb. I, iii, 6.* “Quid, si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiatur, in cuius uxorem vicissim parem cupit habere licentiam? nihilne male facere tibi videtur?”

nem sempre fazer ao outro apenas o que deseja para si é bom permite a Agostinho rejeitar a tese de Evódio. Afinal, se nós pudéssemos julgar a qualidade das ações tendo em vista esse princípio da ética da reciprocidade, subjetivaríamos as próprias noções de bem e mal, assim como relativizaríamos suas causas, de modo que essas noções ficariam condicionadas ao âmbito do particular e não se poderia encontrar com certeza a origem do que procuram. Por isso, é necessário, encontrar uma explicação que transcenda a esfera subjetiva.

Uma segunda tentativa girará em torno da noção de lei temporal. Ora, se o mal que afeta as ações humanas pode ser encontrado em algum elemento extrínseco ao ser humano, é necessário identificá-lo e isolá-lo. Por esse motivo, os interlocutores avaliam o caráter circunscrito da lei temporal. Atento a ela, Evódio assume que o adultério é um mal porque com frequência se condenam homens por esse crime. Agostinho, ao observar a arbitrariedade com que a lei julga certos casos, contesta-o: *e quanto aos homens que agindo com retidão foram condenados pela lei?*

“(...) consulta a história, precisamente aquela que é sublime por ser de autoridade divina. Já verás como temos de pensar mal dos Apóstolos e de todos os mártires se aceitarmos que a condenação é o critério acertado para julgar as más ações, visto que todos eles foram julgados dignos de condenação por terem confessado a fé. Por conseguinte, se tudo que é condenado é mau, naquele tempo era mau acreditar em Cristo e professar a própria fé. Porém, se nem tudo que é condenado é mau, procura outra coisa para ensinares por que o adultério é mau.”⁵⁸

Por essa via nega-se a hipótese segundo a qual tudo o que a lei proíbe é mau. De fato, tais como são os homens, contingentes, finitos e mutáveis, são as leis temporais. E é necessário que seja assim para que elas possam julgar conforme o amor humano. Por isso, ser mutável não significa ser necessariamente injusta, pelo contrário, a mutabilidade da lei confere-lhe o poder de ser mais justa e de variar na medida em que o amor dos homens se corrompe. Todavia, pela mesma razão, pelo fato de a lei variar conforme o amor humano – e pode acontecer de a lei condenar o que não é mau, como mostrou Agostinho – a condenação pela

⁵⁸ *Lib. arb. I, iii, 7.* “Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae divina auctoritate praecellit; iam invenies quam male de Apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sunt. Quamobrem si quidquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum, et ipsam confiteri fidem: si autem non omne malum est quod damnatur, quaere aliud unde adulterium malum esse doceas.”

lei temporal não pode servir de fundamento para qualificar as más ações. A hipótese “é mau porque a lei condena” não dá conta de explicar a malícia mesma da ação, teríamos que perguntar ainda por que a lei condena? Por essa via, cairíamos em um círculo vicioso: *é claro que não é um mal porque a lei o proíbe, mas a lei proíbe-o porque é um mal* ⁵⁹. Com efeito, se a lei proíbe também o que não é mau, fica estabelecido que a condenação é exígua quando se trata de julgar a malícia ou a bondade da ação, bem como insuficiente para explicar a origem do mal.

Nota-se, portanto que procurar o mal na própria ação coloca-os em dificuldade, talvez porque *seja a libido a causa das más ações*. Essa terceira hipótese tem origem na distinção entre pecado e crime encontrada aqui no primeiro livro do *de libero arbitrio*: “na verdade, para compreenderes que a *libido* é o mal no adultério, se não for dada a alguém a possibilidade de se deitar com a mulher de outro, e, no entanto, se fosse evidente, por algum outro modo, que o desejava fazer – e, se tivesse oportunidade, tê-lo-ia feito –, não será, por isso, menos réu, do que se fosse surpreendido em tal ato” ⁶⁰.

A presença de um elemento intrínseco à alma humana nos permite perceber que o crime não diz muito sobre a bondade ou a malícia das ações humanas, porque o crime está limitado à esfera dos comportamentos práticos. Fala-se em crime somente quando uma má ação é consumada, e é julgada independentemente de uma intenção. Por isso a lei promulgada é insuficiente quando se trata de encontrar a origem do mal, ela condena o crime, a ação má, mas não considera a malícia que a precede. Assim que cometer adultério, o exemplo utilizado por Agostinho, configura crime, mas, desejar cometê-lo, não, configura, por sua vez, pecado. O pecado, isto é, a malícia, se oculta na dimensão mais íntima da alma humana e supõe uma intenção, não qualquer, mas uma intenção perversa. Logo, supor a *libido* como causa do adultério significa pensar o problema da malícia nas ações humanas vinculado a uma instância desiderativa, o que os leva à conclusão de que “em todo gênero de más ações, nenhuma outra coisa domina senão a *libido*” ⁶¹, e por ser a causa da má ação ela é um mal.

⁵⁹ *Lib. arb. I, iii, 6*. “Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est.”

⁶⁰ *Lib. arb. I, iii, 8*. “Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.”

⁶¹ *Lib. arb. I, iii, 8*. “(...) libidinem in toto malefaciendi genere dominari.”

O leitor se recordará de que tendo Agostinho negado a possibilidade de a aprendizagem (*disciplina*), processo que pressupõe atividade racional, ser a causa do mal, a pergunta *de onde vem que os pecados derivam das almas criadas por Deus* precisa ser esclarecida para que não se remeta, mesmo que indiretamente, para Deus a origem do mal. Com o propósito de esclarecê-la, os interlocutores percebem que se encontrarem a malícia do adultério, do homicídio e dos sacrilégios, paradigmas de ações más, poderão eximir Deus da responsabilidade do mal, bem como explicar de onde vem a malícia que corrompe as almas humanas. Até aqui ficou concluído que a origem da malícia do adultério não é nem o interesse próprio, nem a condenação da lei, mas a *libido*. Resta examinar agora se a malícia do homicídio e dos sacrilégios guarda a mesma origem.

Estabelecida a tese de que em todo gênero de más ações nenhuma outra coisa domina senão a *libido*, Agostinho insere no texto dois novos conceitos a partir dos quais a malícia do homicídio será examinada: *cupiditas* e *metus*. Trata-se agora de compreender se a causa dessa má ação é também a *libido*.

A. – Sabes também que a esta *libido* se lhe dá o nome de *cupiditas*?

E. – Sei.

A. – E entre esta e o medo, julgas que não há qualquer diferença, ou será que em algo diferem?

E. – Pelo contrário, julgo que elas distam muito uma da outra.

A. – Creio que pensas assim porque a *cupiditas* apetece e o *metus* foge.

E. – É como dizes.

A. – E se alguém matasse um homem não pelo desejo de obter algo, mas temendo que algum mal lhe viesse a acontecer? Porventura não seria homicida?⁶²

De acordo com esse argumento percebemos que Agostinho supõe *cupiditas* como equivalente à *libido* e toma o *metus* como seu oposto, o que significa que enquanto a *cupiditas/libido* expressa o desejo ou o apetite por um objeto que lhe causa prazer, o *metus* expressa a fuga do que lhe causa dor. Além disso, Agostinho questiona a possibilidade de ser

⁶² *Lib. arb. I, iv, 9*. “A. - Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?

E. - Scio.

A. - Quid? inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas?

E. - Imo plurimum haec ab invicem distare arbitror.

A. - Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit.

E. - Est ita ut dicis.

A. - Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?”

o *metus* a malícia no homicídio, inserindo na obra uma nova tese acerca da origem dos males que afetam as ações humanas.

Assim que, se for o *metus* a malícia no homicídio, deve-se considerar que aquilo que ocorre por *metus*, não ocorre por *cupiditas* uma vez que o *metus* se opõe à *cupiditas*, portanto, o que não ocorre por *cupiditas*, não ocorre por *libido*. Logo, se há algum homicídio que ocorre por *metus*, não ocorre por *libido*. Com efeito, como conciliar a tese de que há homicídios, isto é, más ações cuja malícia é o *metus* com a tese anterior segundo a qual em todo gênero de má ação nenhuma outra coisa domina senão a *libido*?

A fim de preservar a tese de que todo pecado decorre do domínio da *libido*, Evódio afirma que se alguém matasse um homem temendo que algum mal lhe viesse a acontecer, tanto o homem tornar-se-ia um homicida, quanto seu crime estaria dominado pela *cupiditas*, pois, “quem mata um homem por temor, certamente apetece viver sem medo”⁶³. Ora, embora a *cupiditas* apeteça e o *metus* fuja, nota-se que esse argumento de Evódio restringe o próprio *metus* à esfera da *cupiditas* ao defini-lo como apetite da ausência do que lhe causa dor, donde se supõe que a malícia no homicídio cometido por *metus* é a *libido*.

Para sustentar seu contra-argumento, Agostinho atribui ao *metus* um estatuto positivo, bem como sem negar que o *metus* seja uma espécie de *cupiditas*, rejeita a hipótese de Evódio de que a malícia no homicídio cometido por *metus* é a *libido*: “aquele que deseja uma vida livre do medo, certamente deseja o bem e, por isso, esse apetite não é culpável. De outro modo culparíamos todos os que apeteçam o bem. Por conseguinte, somos forçados a reconhecer que há más ações onde não se poderá encontrar o domínio daquela *libido*. Se isso é assim, será falso que o que faz com que todos os pecados sejam maus é o domínio da *libido*”⁶⁴. Portanto, se o *metus*, uma espécie de *cupiditas* boa, a qual não se pode atribuir culpa, for a malícia no homicídio, há de se considerar que a *libido* já não é mais a única causa

⁶³ *Lib. arb. I, iv, 9*. “(...) nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere.”

⁶⁴ *Lib. arb. I, iv, 9*. “Certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperiri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur.”

dos pecados, o que significa que Agostinho parece considerar, agora, ambos como desejos distintos.

Vemos, pois, a positividade do desejo de viver sem medo ser sustentada pela afirmação de que a *cupiditas* contida no *metus* não é passível de culpa e, por isso, o *metus* não pode ser associado à *libido*. Parece-nos, pois, que Agostinho estabelece a culpa como critério para buscar a malícia que afeta as ações humanas. Assim que não sendo culpável, o desejo de fuga do que lhe causa dor é um desejo bom, uma boa *cupiditas*, não uma *cupiditas mala*, como afirma aqui Agostinho. O que sugere a ideia de que o autor possa estar introduzindo uma distinção entre *cupiditas* boa e uma *cupiditas* culpável, a *libido*.

Com efeito, como é possível que não encontremos para o mal do homicídio uma causa má? Se isto é assim, se a causa desse homicídio for um grande bem, será preciso que se negue o que foi admitido anteriormente, que todas as más ações são praticadas pelo domínio da *libido*. Donde se segue que ou há algum pecado que não decorre do domínio da *libido*, mas do *metus*, uma *cupiditas* boa, ou o homicídio por *metus* não é pecado, o que é absurdo.

Não obstante, se desejar viver sem medo é um grande bem, por que Agostinho não se interroga sobre a natureza da *cupiditas* a não ser para saber de onde vem o mal? De onde vem que a *cupiditas* possa ser a causa das más ações? A fim de encontrar uma solução para o dilema, propomos uma investigação sobre a compreensão agostiniana de *cupiditas*.

Agostinho concebe o apetite ou desejo (*cupiditas*) sempre como tensão a um objeto amado: o que nos leva a desfrutar de algo. Desejar é amar, é querer possuir um bem que nos atrai, é mover-se em direção a um fim. O desejo é, portanto, uma espécie de causa de movimento que nos impulsiona sempre em direção a um objeto que nos causa prazer. Nesse sentido, “o desejo, ou ainda mais o amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem”⁶⁵. O bem ao qual Arendt se refere é a felicidade, logo, a *cupiditas* é o que no homem lhe permite mover-se em direção à felicidade. Importa considerar aqui que para Agostinho não há nada que os homens queiram mais do que ser felizes, por isso, a filosofia agostiniana concebe a felicidade como um bem universalmente desejado: *que todos os*

⁶⁵ ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Dinis, A. Instituto Piaget. Lisboa, 1997, p.18.

*homens queiram ser felizes é uma verdade única*⁶⁶. Nesta agenda, a análise sobre a *cupiditas* não poderá ser feita sem considerar seu fim natural.

Considerando o caráter universal do fim para o qual o desejo tende, Koch⁶⁷ faz uma comparação bastante elucidativa. Ela mostra que o ser e a verdade partilham da mesma noção de universalidade ao observar que temer o não-ser é comum a todos os seres, por isso, todo ser persiste no ser: “toda realidade que vive foge da morte”⁶⁸. Logo, uma vez que o não-ser é contrário ao ser, repelir o não-ser é uma condição imposta necessariamente ao ser. De fato, como encontramos no *de libero arbitrio*, o ser é desejado tanto quanto a felicidade: “considera, então, o quanto possas, o imenso bem que é o próprio ser, que é o que querem tanto os que são felizes como os que são infelizes. (...) Contudo, tu queres ser porque o teu ser provém daquele que é o ser supremo. Assim, se queres afastar de ti a infelicidade, ama em ti isso mesmo: o fato de queres ser”⁶⁹.

Igualmente, toda alma racional prefere a verdade ao erro, a sabedoria à ignorância. No entanto, como explica Koch, mesmo o ser e a verdade não são buscados senão porque constituem a felicidade. Essa identificação também está presente no *de libero arbitrio*. Ao considerar a sabedoria como verdade na qual se contempla e se possui o bem supremo, Agostinho afirma que quanto mais alguém erra nessa vida, menos sábio é e, por isso, mais infeliz se torna. A moral agostiniana não concebe uma felicidade possível apartada da verdade. A posse da verdade é, antes, uma condição necessária para a felicidade, um estado de espírito impossível de ser comprometido por qualquer que seja o bem temporal, e o sábio na medida em que é capaz de conformar seus desejos à verdade, na medida em que é capaz de desejar o que a razão entende como verdadeiro, é o grande merecedor da vida feliz. “Com efeito, que outra coisa pedes com mais intensidade do que ser feliz? E quem é mais feliz do que aquele que frui da inconcussa, imutável e absolutamente excelsa verdade?”⁷⁰ Assim, tal

⁶⁶ *Lib. arb. II, x, 28*. “Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est?”

⁶⁷ KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. Trad. Moacyr Novaes. *Discurso*, 40, 2010, p. 83.

⁶⁸ *Lib. arb. II, iv, 10*. “(...) omnem rem uiuentem fugere mortem.”

⁶⁹ *Lib. Arb. III, vii, 20, 21*. “Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri uolunt. (...) et ideo tamen te esse uelle, quoniam ab illo es qui summe est. Si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse uis.”

⁷⁰ *Lib. arb. II, xiii, 35*. “Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?”

como todo ser tende para a vida e foge da morte, tal como todo sábio tende para a sabedoria e a verdade e foge da ignorância e da mentira, igualmente a *cupiditas* tende para a felicidade e foge da infelicidade. A vida feliz é, portanto, aquele fim por excelência para o qual tendem as almas humanas.

Lembre-mo-nos de que ao analisarmos toda espécie de realidades que procedem de Deus, descobrimos uma hierarquia ordenada racionalmente conforme graus de perfeição na qual todo ser é um bem mais ou menos perfeito. Naquela ocasião, descobrimos que todo ser orienta-se para seu fim conforme uma ordem de perfeições que tende do inferior para o superior, do finito para o infinito, do mutável para o imutável, do temporal para o atemporal, e que cada ser aponta para o que lhe é superior numa cadeia de seres em direção ao bem supremo. Ali, descobrimos que o fim do corpo é alma, mais perfeita, agora, respeitando a mesma ordem, reiteramos que o fim da alma humana é a vida feliz.

Com efeito, tudo o que ameaça a felicidade, o medo (*metus*) afasta. Sobre esse assunto, Arendt explica que o desejo pela posse e pela permanência do bem desejado faz nascer o medo da perda, e aquilo que ameaça a posse do bem, o medo repele. Mas, também o medo, que consiste em afastar todo mal que se opõe ao bem, é, em última análise, um desejo, o desejo da ausência do que põe em perigo a posse do bem, como sustenta Evódio. E tanto quanto é uma verdade certíssima que todos os homens queiram ser felizes, é igualmente certo que todos desejam viver sem medo. No entanto, também é verdadeiro que nem todos são capazes de sê-lo, e tal impossibilidade se justifica pelo fato de que para cada homem a felicidade possui um conteúdo diversificado.

Na verdade, desejar viver sem medo é comum a todos bons e maus. Mas há uma diferença: os bons desejam-no afastando o amor daquelas coisas que não se pode ter sem perigo de se perderem; os maus, porém, desejam-no para desfrutar dessas coisas com segurança, esforçando-se por remover o que os impeça, e, por causa disso, levam uma vida facínora e criminosa, a que mais vale chamar morte.⁷¹

⁷¹ *Lib. arb. I, iv, 10.* “Cupere namque sine metu vivere, non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removeve impedimenta conantur, et propterea facinorosa sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt.”

É necessário compreender que conceber a *cupiditas* como tendência para algo significa concebê-la, sobretudo, como um bem inqualificável ou neutro, isto é, nem boa nem má em si mesma. Esse tender para algo não constitui nenhuma ação determinada, trata-se, antes, de uma característica intrínseca à alma humana: a capacidade de mover-se. Isso significa que a *cupiditas* – apetite que caracteriza a capacidade que o homem tem de mover-se em direção a um determinado bem ou fugir do seu contrário – só poderá ser considerada a origem da malícia que afeta as ações humanas quando ela deixar de ser meramente tendência indeterminada e se tornar efetivamente posse de bens. Neste registro, só depois de assumir, de fato, uma orientação, considerando a qualidade do bem para o qual ela se orienta, poderemos qualificá-la como boa ou má.

Portanto, enquanto capacidade de movimento da alma humana a *cupiditas* é um bem neutro, mas quando se torna efetivamente movimento, esse movimento pode ser bom ou mau. Compreender essa ambiguidade da *cupiditas* exige sublinhar, em primeiro lugar, o fato de que a caracterização do bem e do mal depende das noções agostinianas de lei, ordem e vontade: é bom manter a ordem natural das coisas e é mau perturbá-la; é bom amar o bem supremo, eterno e imutável, é mau afastar o amor do bem, ou seja, amar os bens temporais; é bom que a razão busque a sabedoria e a verdade, é mau que a razão *se afaste da disciplina*. Em segundo, o fato de o bem ser naturalmente o que permanece. O bem é naturalmente o objeto da *cupiditas* e representa, por excelência, a própria felicidade.

Portanto, embora a *cupiditas* seja imprescindível para o alcance da felicidade, é também a causa das infelicidades. Assim, o homem é infeliz quando a vontade orienta o desejo para um fim que não é naturalmente o seu, portanto, quando a vontade faz uso de si mesma de forma indigna. Desejar as coisas temporais como se elas fossem o fim do desejo humano é fazer mau uso do próprio desejo, bem como dos bens temporais. A filosofia agostiniana compreende os bens temporais como meios pelos quais é possível ao homem alcançar seu fim último, por isso, tomá-los como o próprio fim último do desejo, valorizar os bens temporais para além de sua dignidade é mau, porque fere a ordem natural das coisas.

Por conseguinte, as realidades temporais devem ser desejadas naquilo que elas são: temporais. Desejar as coisas temporais como fim do desejo humano, além de ser contrário à natureza mesma do desejo, agita, conseqüentemente, toda vida terrena. Quando os homens

amam as coisas temporais condenam-se ainda mais à inquietude da vida temporal, pois, as realidades temporais, pela sua contingência, são e deixam de ser independente da relação que o homem estabelece entre o desejo e a posse. E essa contingência determina as realidades temporais de tal maneira que não escapa nem mesmo ao desejo, cuja natureza é esvaír-se quando satisfeito. Logo, na medida em que esses bens são efêmeros, a inquietude, o medo e a infelicidade são o que há de mais constante na sua inconstância.

Para compreender a inquietude que afeta os homens quando o desejo se orienta para as coisas temporais, basta concentrarmo-nos na temporalidade mesma delas:

as realidades temporais têm esta característica: antes de começarem a ser, não são; quando são, esvaem-se, e, na medida em que se esvaem, deixam de ser. Assim, quando hão de vir a ser, ainda não são; quando passadas já não são. Como hão de possuir-se, então, de modo permanente, essas realidades cujo começar a ser coincide com o caminhar para o não-ser?" ⁷²

Assim, ao desejar possuir as realidades cujo ser tende ao não-ser, o próprio desejo inaugura uma desordem na alma humana. Desordenado, o homem se apega às realidades terrenas, sujeitando-se a tudo o que ameaça a posse dessas, inaugurando um modo de vida condenado pelo desejo de manter o que por sua debilidade ontológica não pode ser mantido: assim o homem se torna *autor* do mal, causa deficiente do pecado. “Constantemente ligado ao objeto pelo desejo e pelo medo de um devir do qual se desconhece o que trará, o presente perde toda quietude, toda possibilidade de prazer e na mesma medida sua significação original” ⁷³. Resta-lhe, então, ser infeliz.

Com efeito, à luz da análise sobre a *cupiditas* e o *metus* concebida assim, retomemos, por fim, o caso da autodefesa examinado pelos interlocutores a fim de compreenderem a malícia no homicídio:

A. – E se alguém matasse um homem, não pelo desejo de obter alguma coisa, mas temendo que algum mal lhe viesse a acontecer? Porventura não seria homicida?

E. – Seguramente o será, mas não é por isso que tal ação deixa de ser dominada pelo desejo. Na verdade, quem mata um homem por temor, certamente deseja viver sem medo.

⁷² *Lib. arb. III, vij, 21*. “(...) quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint?”

⁷³ ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Dinis, A. Instituto Piaget. Lisboa, 1997, p.18.

A. – E parece-te que viver sem medo é um bem pequeno? ⁷⁴

Quando alguém mata outrem por legítima defesa, mata-o temendo que um bem lhe seja tirado, a vida. Sem dúvida a vida é um bem e desejar viver sem medo é um grande bem. Todavia, a vida que se quer defender e preservar, contingente e temporal, por não ser aquele tipo de bem que define a alma racional como tendência ou esforço ao bem supremo, não é o fim último do ser humano. Logo, o bem que se busca preservar, o mesmo que tirou de outrem, de modo algum pode suceder ao homicida através do seu crime. Matar aquele que lhe ameaça a vida não garante a permanência dessa. Mata-se, pois, em defesa de um bem contingente, portanto, que se pode perder contra a vontade. O medo de morrer é medo da vida contingente, instável e relativa, irremediavelmente sujeita à perda. Enquanto o homem amar a vida que tende para a morte, será infeliz. Amar a vida temporal e os bens temporais, em última análise, equivale a amar a própria morte, e quem ama a morte perde, nas palavras de Arendt, a significação original da vida presente, ou seja, a possibilidade de ser fuga de tudo aquilo que se opõe à posse daquela vida livre do medo. Assim, ao refletir sobre a situação da legítima defesa, Agostinho conclui que a morte do agressor tem origem em um desejo desordenado, isto é, contrário, que tende para aquilo do qual deveria fugir e, por isso, repele aquilo para o qual deveria tender.

Desejar a ausência do que lhe causa dor significa, portanto, desejar algo que não pode ser-lhe tirado, significa amar a permanência. O bem que se deseja afastando aquelas coisas que não se pode perder contra a vontade é a felicidade. Esse bem é transcendente, está projetado para fora de toda temporalidade, mutabilidade e contingência. Lá, tanto o desejo quanto o medo estarão ausentes, porque a felicidade é um tipo de bem que uma vez possuído não pode ser perdido, de tal modo que a posse desse bem exclui o medo da perda subsequente. Lá o homem poderá descansar da agitada tensão entre desejar e temer. Por isso, quanto mais o homem amar o ser, tanto mais desejará a vida eterna, e desejará tudo o mais de modo que as suas disposições não sejam temporais, evitando que imprima em si o amor dessas coisas.

⁷⁴ *Lib. arb. I, iv, 9.* “A. – Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?

E. – Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere.

A. – Et parvum tibi videtur bonum sine metu vivere?”

Retomando a pergunta que nos conduziu a este caminho, se o homicídio praticado pelo escravo que mata seu senhor desejando viver sem medo pode ser considerado pecado, agora podemos dizer com certeza que sim. É pecado, e sua malícia consiste na desordem do desejo: se o escravo teme deixar de existir, isso pertence à própria vontade desordenada pela qual quer aquilo que não deveria querer. O desejo quando ordenado, orienta-se para o seu fim natural, a vida eterna, mas quando desordenado, tende para os bens inferiores, neste caso, a vida terrena. De acordo com isso, desejar viver sem medo é um grande bem apenas quando o objeto do desejo é o bem supremo, porque ele é o único que garante ao homem a vida isenta de medo, e a posse desse bem se conquista com amor ordenado, ou seja, com amor daquelas coisas que não podem ser perdidas contra a vontade. Ao matar seu senhor, o escravo mata em vista de um bem temporal, um bem incompatível com a permanência da vida feliz. Mata-se movido por um amor perverso a que se chama *libido*.

Enfim, ficou estabelecido em certa ocasião que se encontrassem a causa da malícia pela qual se pratica o adultério, o homicídio e os sacrilégios, aí estaria a causa da malícia nas demais ações perversas, o que possibilitaria aos interlocutores avançarem na busca pela origem do mal. Se assim é, resta, portanto, saber se no sacrilégio também é a *libido* que domina. Já de saída, os interlocutores se interrogam sobre a possibilidade de carecerem de *libido* os sacrilégios cometidos em defesa da vida, da liberdade e do pudor.

No que diz respeito à vida, há dúvidas se ela pode ser tirada à alma com a morte do corpo. Se tal for o caso, ela é tão corruptível quanto. Mas, se a natureza do espírito não se altera com a transformação do corpo, ela estará de algum modo preservada, portanto, não é preciso temer-lhe a perda. A liberdade, na medida em que caracteriza um estado da alma, se essa não pode ser perdida com a morte do corpo, a liberdade também não será. Quanto ao pudor, devido a sua qualidade de virtude, não há dúvidas de que se fundamenta também na própria alma. Logo, não pode ser ameaçado por nenhum agressor. Com efeito, como nenhum desses bens está ao alcance do agressor, e tampouco pode a vítima preservá-los matando o invasor, de que modo estarão livres de pecado os que se sujaram com sangue humano por essas coisas que não se preservam desse modo? Como estarão livres de pecado os que praticam o mal em vista de bens que não lhes pertencem e não estão em seu poder nesta vida?

Essa análise nos permite observar que apesar da positividade do desejo, Agostinho é obrigado a reconhecer seu caráter ambivalente ao perceber que pode acontecer de, por um movimento contrário, o mesmo desejo supor certa perversão em seu ‘tender para algo’, iniciando uma desordem nele próprio. Essa perversão é identificada por Agostinho como *libido*, “o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a vontade” ⁷⁵. A *libido* é, portanto, uma *cupiditas* em desordem, e esse desejo desordenado define precisamente o pecado, que pode ser traduzido como um desejar contra. Por exclusão das partes, o que melhor justifica a origem do mal é a *libido*: “de fato, estamos de acordo em que todas as más ações não são por outra razão, a não ser porque se fazem por *libido*, ou seja, por um desejo culpável” ⁷⁶.

Apesar de sua insuficiência para explicar se o movimento pelo qual a alma se furta ao bem supremo e se converte aos inferiores é necessário ou voluntário, essa análise nos permite esclarecer ao menos a questão colocada por Evódio no início do livro primeiro: de onde vem que os males sejam praticados pelo ser humano? À luz dos argumentos apresentados, fazemos o mal por *libido*. A *libido* é uma *cupiditas* perversa, e essa perversão consiste, de acordo com a filosofia agostiniana, em desordem. Para compreendermos essa definição, à primeira vista intrincada, é necessário esclarecer a lógica agostiniana da lei eterna, da ordem e da justiça. Antes, porém, atentemo-nos à algumas considerações importantes.

Sabemos que a razão é o melhor bem no ser humano, substância composta de alma e corpo. E sabemos que a razão é da ordem da alma. Logo, a alma, substância racional feita para reger o corpo, é a parte superior do homem. Além disso, sabemos que a alma é também apetite, ou seja, substância racional que se move em direção à felicidade. A alma é, portanto, uma substância racional volitiva, criada de modo a se mover por natureza ao bem, ao ser e à verdade. Como substância espiritual ela é perfeitamente capaz de participar desses bens para cuja posse naturalmente tende. Com efeito, a natureza da alma é tal que para ser em toda sua

⁷⁵ *Lib. arb. I, iv, 10*. “(...) et admodum gaudeo tam me plane cognovisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitatus amittere.”

⁷⁶ *Lib. arb. I, iv, 10*. “Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.”

totalidade, em termos ontológicos, lógicos e morais, ela depende do bem supremo. Não existe felicidade possível para ela fora da posse do bem supremo. Consequentemente, dada a natureza superior da alma humana e a superioridade universal do bem para o qual ela tende por natureza, o bem supremo é o único ser capaz de satisfazer o desejo de gozo, isto é, o apetite da alma racional.

Como uma natureza espiritual racional volitiva, o fim da alma racional deve ser buscado acima da ordem dos corpos, tal como dissemos na ocasião em que destacamos a ordem cosmológica dos seres criados e o fim para o qual cada um se move nessa ordem: sempre do inferior ao superior, do mutável ao imutável, sempre em sentido inverso aos corpos, em direção ao ser supremo, concebido como o princípio de universalidade do qual toda positividade depende quanto ao ser. Por isso, na cosmologia agostiniana, mesmo os corpos estão ordenados de modo a se moverem sempre em direção oposta aos corpos. Ou seja, em direção à alma que o vivifica, que por sua vez, move-se em direção ao cume dessa hierarquia. Mas, mais do que animar e reger o corpo, a alma é a substância que permite a união entre o corpo e o ser supremo. O corpo, coisa extensa em comprimento, largura e profundidade, como possui natureza distinta é incapaz de participar diretamente do ser supremo. Para isso o corpo precisa de uma mediação tal realizada pela alma, para que se mova em direção aos corpos mais elevados: os celestes. Da mesma forma, a alma racional, substância que está mais próxima do ser supremo em termos de natureza, deve mover-se em direção às realidades mais sublimes de natureza espiritual. Assim o homem todo participa do ser, do bem e da verdade através da alma. Assim o homem todo participa do bem cuja posse satisfaz todos os seus apetites e lhe confere paz.

Com efeito, se ao desejar a felicidade a alma humana deseja gozar de algo permanente e eterno, que lhe confira paz e tranquilidade, então seu objeto de gozo deve ser distinto de toda e qualquer realidade mutável. Se os homens querem ser felizes, e se a felicidade consiste no gozo do ser, do bem e da verdade, nada além da posse desses bens pode fazê-los felizes. Assim que desejar os bens mutáveis é desejar contra sua própria natureza: *buscar nos corpos*

o repouso da vontade é rebaixar o espírito ⁷⁷. Por isso, esse desejo, por ser contrário à natureza, é mau.

Quando a alma se furta a essa ordem, movendo-se em direção oposta, quando ela busca a felicidade nos corpos, isto é, em naturezas estranhas e incompatíveis ao bem do qual sua natureza depende naturalmente, dizemos que ela inaugura em si uma desordem: é assim que o homem se torna autor do mal, isto é, causa deficiente do pecado. Essa desordem tem origem em um desejo também desordenado: neste quadro a desordem gera desordem. Esse desejo é a *libido*, uma *cupiditas* que deseja contra sua natureza. É, portanto, por uma desordem no querer que a alma humana se furta ao bem comum e se converte aos inferiores. Com efeito, se tal desordem tem origem em um desejo perverso e se tal desejo é da ordem da vontade, visto que por vontade também dizemos alma, então, a desordem do desejo, isto é, da alma, tem origem na própria alma. Resta-nos por fim compreender se essa desordem, responsável pelo conflito entre a alma e ela mesma, é voluntária ou necessária.

III. 5. Ordem e lei eterna

Convencidos de que desejar é um grande bem, e, que, todavia, é possível que recaia sobre o desejo humano a causa das más ações, torna-se necessário investigar de onde vem a desordem que torna o desejo no homem culpável, afinal, sem investigar essa questão é impossível saber com certeza se a desordem no desejo é a origem do mal. Dada essa necessidade, faz-se oportuno compreender sob quais aspectos o homem estaria em si mesmo ordenado.

Na filosofia agostiniana o conjunto das coisas criadas, temporais e eternas, formam uma hierarquia cosmológica e as relações que nascem dessa hierarquia estabelecem o que se denominou ordem. A noção de ordem tem origem num princípio regulador transcendente, cujo conteúdo é a prescrição da razão e da vontade divina, conforme a qual todas as coisas criadas estão justamente ordenadas. A esse princípio regulador damos o nome de lei eterna,

⁷⁷ Cf. *Trin. XII, i, 1*.

lei pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas ⁷⁸, cuja mutabilidade não alcança e que “de fato, em nenhum caso, força alguma, infortúnio algum ou qualquer catástrofe poderão alguma vez fazer que não seja justo que tudo esteja absolutamente ordenado” ⁷⁹. Para conceber sua natureza diremos que em conformidade com ela é justo que toda positividade esteja em conformidade consigo mesma. Ou seja, a lei eterna, imutável e transcendente ordena que todas as coisas criadas, para preservarem em si mesmas a ordem, estejam em conformidade com a sua própria natureza.

Há, portanto, em Deus, uma lei imutável que subsiste eternamente, da qual descendem todas as legislações mutáveis que regem o plano da ação, conforme a qual tudo deve estar perfeitamente ordenado com respeito à justiça: dar a cada um aquilo que lhe convém por natureza, isto é, subordinar o inferior ao superior, o corruptível ao incorruptível, o temporal ao eterno e manter a igualdade entre as coisas iguais. Essa lei ordena, portanto, conservar a ordem natural de modo que ela não seja perturbada.

Estar justamente ordenada significa para a alma humana estar em conformidade com a razão, a vontade e a memória. Com efeito, com ela mesma, e apesar de o ângulo de nossa abordagem assumir como primeiro plano da investigação a alma como razão e vontade, como faz Agostinho no *de libero arbitrio*, é importante observar aqui que por alma a filosofia agostiniana considera razão, vontade e memória. Todavia, não como três partes da alma, tampouco como faculdades anímicas distintas. Embora a linguagem encontre dificuldades em dizê-la una, a alma humana é uma unidade que dividimos apenas no âmbito da linguagem a fim de descrevermos as atividades que desempenha. Portanto, a natureza única da alma racional abarca tanto a inteligência, como a vontade e suas deliberações e a memória, de modo que dizemos que a razão, a vontade e a memória são três atividades de uma só alma. Assim, quando discorremos sobre a alma racional discorremos sobre uma realidade una e não a dividimos em três senão em virtude de suas *officia* ⁸⁰. Sobre a memória diremos apenas que ela guarda a marca da vida feliz, de modo que a felicidade está presente na alma humana

⁷⁸ *Lib. arb. I, vi, 15*. “Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est quae iustum est ut omnia sint ordinatissima.”

⁷⁹ *Lib. arb. I, vi, 15*. “Omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.”

⁸⁰ *Cf. Trin. XII, iii – iv*.

a modo de lembrança que impõe ao desejo sua busca. Por conseguinte, quando submetida à lei eterna, reguladora da razão, da vontade e da memória, a alma humana, una, é capaz de ordenar todas as coisas conforme seu lugar natural.

Com efeito, a alma humana recebe de Deus não apenas uma luz natural, a razão, mas também uma consciência moral, uma *espécie de regra e luzes das virtudes* ⁸¹ inscritas em nossos corações: “a alma humana, na realidade, está naturalmente unida às razões divinas, das quais depende quando diz ‘é melhor fazer isso do que aquilo’” ⁸². Assim que as luzes das virtudes iluminam a vontade tal como a luz natural ilumina a razão, e ambas iluminam a alma a modo de transcrições da própria lei eterna, da qual descendem todas as leis que governam as ações humanas. Essa descendência das regras das virtudes da lei eterna permite a Agostinho vincular a vontade humana a esta lei, de modo que ser bom, justo e virtuoso implica obediência da vontade ao preceito exigido por ela. As regras e luzes das virtudes ou princípios primeiros da moral, como prefere chamar Gilson, são, portanto, legislações que regem a ordem da ação conforme a vontade de Deus. Neste quadro, uma vontade boa, virtuosa e justa é uma vontade que respeita o preceito divino de que a ordem não seja perturbada: “cada homem só se torna virtuoso ao conformar sua alma às regras imutáveis e às leis das virtudes” ⁸³. Assim, como condição suficiente e incondicionada da moralidade, estar justamente ordenado significa, repito, agir em conformidade com a sua própria natureza, isto é, conforme a razão, a vontade (e a memória), tal como estabelecido por lei. Portanto, toda retidão da alma humana se mede, a um só tempo, pela concordância com a lei eterna e, consequentemente, pela concordância consigo mesma.

Em termos agostinianos, os seres estão em conformidade com a lei eterna e, portanto, com eles mesmos quando respeitam o princípio ontológico segundo o qual uma realidade ontologicamente superior deve estar acima de outra ontologicamente inferior, de modo que o inferior seja governado pelo superior. Ou seja, quando respeitam esse preceito de justiça.

⁸¹ “De fato, basta que vejas comigo e que admitas como absolutamente seguro, por um lado, que esta espécie de regras e **luzes das virtudes** são verdadeiras e imutáveis e, por outro, que cada uma em particular ou em conjunto estão presentes para serem contempladas por quem seja capaz de o fazer e que cada um as observa com a sua própria mente.” *Cf. Lib. arb. II, x, 29. [Grifo nosso]*

⁸² *Lib. arb. III, v, 13.* “Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, Melius hoc fieret quam illud (...)”

⁸³ GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2007. P. 250.

Daí a importância de Agostinho considerar no *Diálogo* a distinção entre realidades que são, entre as que são e vivem e as que são, vivem e entendem, sublinhando a superioridade ontológica daqueles seres que não apenas são e vivem, mas possuem um tipo de realidade mais elevada: o entendimento. Nas palavras de Agostinho: “um modo de vida mais perfeito e mais esclarecido pela razão”⁸⁴.

Destas três realidades – ser, viver e entender – a pedra existe e o animal vive, mas eu não julgo que a pedra viva ou o animal entenda. Porém, é absolutamente certo que quem entende também existe e vive. Por isso, não duvido considerar melhor aquele em que estão presentes as três realidades do que aquele a quem falte uma delas. (...) Admitimos, também, que, dessas três realidades é melhor aquilo que o ser humano possui juntamente com as outras duas, isto é, o entendimento, e que a posse da razão implica também a posse do ser e do viver.⁸⁵

A realidade pela qual o homem se sobrepõe aos demais seres, de modo que nenhum outro o possa dominar, é a alma racional. E embora muitos deles sejam dotados também de alma, somente a alma humana é possuidora de uma *potentia* do saber pela qual os homens são superiores aos animais. Assim que, se saber é perceber pela razão, quem sabe que vive não carece de razão. Mas, se nem tudo que vive sabe que vive, embora todo aquele que sabe que vive viva, então, uma coisa é viver e outra saber que se vive. Dessas duas realidades a consciência da vida é um tipo de vida superior e que *não pode nunca ser má*⁸⁶.

É importante acentuar a superioridade do homem em relação às demais criaturas no pensamento agostiniano, uma vez que por meio daquilo ao qual se atribui essa superioridade a alma humana recebe leis, “prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras”⁸⁷. A razão é, pois, o que no homem orienta suas ações conforme às regras da consciência mediante seu acesso aos conteúdos da lei eterna, reivindicando para si que tudo esteja perfeitamente ordenado, ou seja, que o inferior esteja subordinado ao superior. Portanto, não se trata simplesmente de se submeter à ordem imposta por Deus, mas

⁸⁴ *Lib. arb. I, vii, 17.* “Intellegere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere?”

⁸⁵ *Lib. arb. II, iii, 7.* “Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui vel unum desit. (...) Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et vivere.”

⁸⁶ *Lib. arb. I, vii, 17.* “(...) si tamen scientia mala esse nunquam potest.”

⁸⁷ GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2007. P. 248.

também de conhecê-la. Assim, quando “a mente ou espírito, ou, de modo mais adequado, ambas as coisas – de fato encontramos uma e outra nos livros divinos – dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser humano se compõe, então ele estará perfeitamente ordenado”⁸⁸.

Para que a ordem se cumpra no homem é necessário, então, que todas as demais realidades no homem estejam subordinadas àquilo que é ontologicamente mais perfeito. Logo, o homem estará justamente ordenado quando nele a razão governar a alma, a alma o corpo e a virtude o vício, portanto, quando o inferior estiver subjugado ao superior: “quando esta razão – mente ou espírito – governa os movimentos irracionais da alma, então domina no ser humano aquilo que nele deve dominar de acordo com aquela lei que descobrimos ser eterna”⁸⁹.

Colocados esses princípios, Agostinho chama a atenção para um novo elemento: pode acontecer de a alma racional e as regras das virtudes não reinarem no ser humano. Portanto, uma dificuldade teórica surge quando percebemos que a alma racional, encarregada de ordenar a si mesma e subjugar seus movimentos irracionais, não exerce o domínio em si. Embora seja necessário que as realidades mais fortes dominem as mais fracas, que a virtude se anteponha ao vício, que qualquer espírito seja mais forte que qualquer corpo, que um ser vivo deva ser preferido a outro não vivo ou que aquele que dá vida deva ser melhor que aquele que o recebe, nota-se, contudo, que a alma racional pode não exercer seu poderio em si mesma. Ora, como é possível que a alma racional, mais perfeita que a *libido*, por isso, superior, não domine aquilo que é ontologicamente inferior a ela?

Sabemos mediante a lei eterna que:

- a) A alma racional é ontologicamente mais poderosa que a *libido*;

⁸⁸ *Lib. arb. I, viii, 18*. “Hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur – nam utrumque in divinis Libris invenimus – si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum.”

⁸⁹ *Lib. arb. I, viii, 18*. “Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.”

- b) Nenhum corpo, seja ele qual for, é capaz de superar a alma racional dotada de virtude porque os corpos são ontologicamente inferiores, logo, não têm poder para fazê-lo. Daí que o corpo, devido a sua debilidade, não possa mover a alma racional;
- c) Uma alma justa, respeitando sua natureza e conservando seu poder sobre a *libido*, não pode levar uma outra a consentir com a *libido*, não só porque ambas gozam da mesma natureza e perfeição, mas também porque a primeira que se esforçasse por corromper a outra se afastaria da ordem, tornando-se viciada. É próprio da natureza viciada lançar-se sobre aquela que está sem vício, para corrompê-la, e, por isso, lança-se em grau de inferioridade.
- d) Por maior que seja a corrupção da alma humana, sem qualquer hesitação superará em dignidade todos os corpos, por isso, não há nenhuma outra realidade superior à alma racional, exceto Deus. Todavia, ainda que tenha o poder de fazê-lo, Deus não forçaria a razão a consentir com a *libido*, do contrário não seria justo, nem bom, logo, já não seria Deus. Portanto, nem mesmo Deus constrange de tal modo a alma humana.

Dado que para a mente que reina e está na posse das virtudes, tudo que é igual ou superior não a torna escrava da *libido*, por causa da justiça, e dado que o que é inferior não o pode fazer, por causa de sua debilidade, resta, portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira da *libido* senão a própria vontade e o livre-arbítrio.⁹⁰

Consideremos, portanto, a corrupção da ordem na vontade. Se estar ordenado significa estar em conformidade com a lei eterna da qual descendem aquelas luzes e regras das virtudes que iluminam a vontade humana, e, ao mesmo tempo, com a sua própria natureza, se para a vontade humana estar ordenada e ser virtuosa consiste em tender para o ser, o bem e a verdade, a desordem consiste precisamente na ruptura com a lei e, portanto, consigo mesma. Logo, em vício. A desordem significa renúncia da vontade ao impulso de vocação natural para o ser supremo. E será preciso perguntar de onde vem que a vontade e o livre-arbítrio seja a causa da perversão da ordem na alma racional volitiva. Antes, porém, atentemo-nos

⁹⁰ *Lib. arb. I, xi, [21].* “Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.”

para a situação de perda de ser na qual se encontra a alma após esse movimento da vontade que leva a si mesma a abandonar a sabedoria e as virtudes, e a consentir com a *libido*.

Quando dominada pela *libido*, um desejo contra a natureza, portanto, contra a lei eterna e a ordem, a alma racional dinâmica experimenta um esvaziamento de poder cognitivo, de modo que ora toma o falso como verdadeiro, ora se projeta para a verdade negando o que anteriormente havia afirmado, ora experimenta uma espécie de ceticismo em que o medo de raciocínios diáfanos a leva muitas vezes a suspender os juízos, ora se esforça para entender, mas precipita-se na descoberta da verdade e cai novamente na estultícia. Além de um esvaziamento de poder cognitivo a alma racional volitiva e capaz de memória experimenta perda de ser na vontade e na memória. Na primeira como querer conflituoso e desordenado: quero querer algo, mas minha vontade não me obedece. Na segunda como esquecimento. Apartada do bem, do ser e da verdade, a alma inaugura um novo modo de existência, agora existe como conflito consigo e com o ser supremo. Agora, nem a razão conhece, nem a vontade deseja, nem a memória recorda como quando existia como vocação natural ao bem supremo e à lei eterna, ou seja, como quando estava em conformidade com a sua natureza. Consequentemente, a desordem desencadeada pela *libido* leva a alma à perda do domínio sobre si mesma, tornando-a incapaz de subordinar o inferior ao superior e manter a igualdade entre coisas iguais.

[Essa *libido*] perturba todo o espírito e a vida do ser humano por meio de tempestades diversas e contrárias – de um lado, o temor, de outro, o desejo; de um lado, a ansiedade, de outro, as alegrias falsas e vãs; de um lado, o tormento das coisas perdidas que ele amava, de outro, o ardor de possuir aquelas que não tinha; de um lado, aceitando as dores da injúria recebida, de outro, o flagelo da vingança – para onde quer que ele se vire a avareza força-o, a luxúria dissipa-o, a desídia sepulta-o, a obstinação agita-o, a humilhação aflige-o, bem como tantas realidades inumeráveis que povoam e atormentam o reino daquela *libido*.⁹¹

Assim, os interlocutores esforçavam-se para alcançar o entendimento daquilo em que acreditavam: de “que o ser humano foi criado por Deus de modo tão perfeito que tinha sido

⁹¹ *Lib. arb. I, xi, 22.* “Cupiditatum illud regnum (...) variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus vindicandae: quaquaversum potest coarctare avaritia dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere invidia, desidia sepelire, pervicacia concitare, affilettare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis (...).”

estabelecido numa vida feliz a ponto de ter caído nas misérias da vida mortal por *propria uoluntate*”⁹². Buscando compreender a causa pela qual o livre-arbítrio abandona a soberania da razão e das regras das virtudes e consente com a *libido*, Agostinho levanta subitamente esta questão: *sitne aliqua nobis uoluntas?*

Ao ser contestado por um *nescio*, a primeira atitude do autor é questionar em Evódio a existência de uma vontade de ser feliz. Ora, julgar a felicidade como fim último da vontade humana, é, como já vimos, o que permite a Agostinho não só afirmar a existência em nós de uma vontade, mas afirmá-la como *libero arbitrio, potentia animi* pelo qual a alma faz uso de tudo mais, inclusive da *cupiditas*.

Com efeito, é preciso explicar que nossa vontade, na medida em que é também alma, é racional. O exercício do livre-arbítrio está unido ao exercício da razão sem a qual é impossível exercer a escolha entre possibilidades diversas. Sem o conhecimento é impossível que a vontade escolha entre o caminho que a leva ao fim que lhe é natural e o caminho que a conduz à vida infeliz. Pela razão o homem pondera quanto aos meios a aplicar para alcançar esse fim, portanto, ela é imprescindível para o exercício da vontade e a posse da felicidade. Todavia, embora o homem, pelo entendimento, conheça o bem e a verdade, conhecimento sem o qual não se pode alcançar a felicidade, pela vontade ele escolhe o bem e a verdade tal como a razão lhes apresenta. Isso significa que a contingência da escolha não se deve aos juízos racionais que propõem a alternativa entre possibilidades diversas, mas, ao fato de a vontade ser livre de constrangimento. Assim, embora o entendimento, bem pelo qual as coisas são conhecidas por ele mesmo, seja capaz de colocar em evidência aquilo que se deve desejar a fim de alcançar a felicidade, e embora a deliberação racional preceda a decisão da vontade, afinal, privada de conhecimento racional a vontade não passaria de um apetite animal, nem mesmo a razão constrange suas escolhas.

Portanto, embora o conhecimento racional seja capaz de alterar profundamente as condições em que a vontade se exerce, a razão não determina as escolhas da vontade. O que caracteriza a vontade é precisamente o arbítrio: o poder de determinar a si própria. Ora, “o

⁹² *Lib. arb. I, xi, 23*. “Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata vita constitutum, ut ad aerumnas mortalis vitae ipse inde propria voluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intelligentia nondum assecutus sum.”

que é que reside mais na vontade do que a própria vontade?”⁹³. Esse questionamento de Agostinho torna evidente seu caráter incoercível. A vontade é livre para si porque está em seu poder. Deste modo, querer é, de certo modo, ser livre. Querer é ser livre na medida em que a ausência de constrangimento é o que define propriamente a vontade humana, e, “basta a vontade para por si só lhe dar essa realidade”⁹⁴. Basta querer ou não querer e nada estará mais à sua disposição do que ela mesma. Portanto, ao atribuir livre-arbítrio à vontade, entendendo a vontade como apetite da alma racional – aquilo pelo qual queremos –, e livre-arbítrio como liberdade para querer e para escolher o que se quer, Agostinho atribui um grande poder à vontade. Assim, o homem é capaz de escolher de forma livre por querer. Logo, é querendo ou não querendo que se exerce livremente a escolha.

Compreendida essencialmente como querer, isto é, como causa eficiente, um princípio interno de operação que se exprime pelo poder de escolha que possui, à vontade e às determinações do querer é atribuída uma eficiência real. Assim que a alma enquanto substância racional pondera as coisas de uma maneira, e enquanto substância volitiva as considera por outra perspectiva, pela perspectiva da vontade. Enquanto razão, a alma humana pondera as realidades à luz da lei eterna a fim de submeter as realidades inferiores às superiores através de um conhecimento reto. Enquanto vontade, a alma humana considera as realidades a partir de seu fim próprio, a felicidade, e a partir daquilo que lhe permite buscá-la, o desejo. Quando unida à razão, a vontade é capaz de se mover livremente em direção à felicidade conforme as regras e leis das virtudes, isto é, conforme a sua natureza. Mas no regime em que a alma racional volitiva existe como conflito e desordem, isto é, como querer avesso a si própria, razão e vontade foram apartadas pelo desejo desordenado da vontade, por isso, nesse regime a vontade pode ser descrita em termos de contravontade, ou mesmo em termos de não querer. E embora a alma permaneça uma unidade, se encontra em situação de fratura, na qual a vontade pende muitas vezes para aquilo que é inferior, considerando superior aquilo que a razão prova convincentemente que é inferior.

Por desordem na alma humana, a vontade passa a não consentir com a razão, gerando conflito e perda de ser. Mas como isso é possível? Ora, cabe à vontade humana, não

⁹³ *Lib. arb. I, xii, 26*. “Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?”

⁹⁴ *Lib. arb. I, xii, 26*. “(...) constitutis sola illi voluntas per se ipsam daret.”

meramente ser regida pela razão ou pela lei divina, mas, sobretudo, desejá-las. Portanto, não se trata tão somente de se submeter ao que a ordem divina estabeleceu e ao que a razão lhe apresenta como sendo verdadeiro, mas de querê-las: o homem foi criado de tal modo que Deus lhe prescreveu algumas leis, mas deixou-o livre para escolhê-las, por isso, nem mesmo a lei divina exerce constrangimento sobre a vontade humana:

Ao criar o homem, Deus lhe prescreveu algumas leis, mas deixou-o senhor para prescrever a sua, no sentido de que a lei divina não exerce nenhum constrangimento sobre a vontade do homem. (...) Deus criou o homem dotado de uma alma racional e de uma vontade, isto é, com um poder de escolha análogo ao dos anjos, já que os homens como os anjos, são seres dotados de razão. Fica estabelecido, portanto, desde esse momento, que a liberdade é uma ausência absoluta de constrangimento, inclusive em relação à lei divina, que ela pertence ao homem pelo fato de ele ser racional e se exprime pelo poder de escolha que sua vontade possui.⁹⁵

A alma racional, dotada de vontade, é o único ser capaz de se mover deliberadamente conforme a ordem, e, ao mesmo tempo, é o único ser capaz de recusar a ordem universal estabelecida por Deus. Basta o querer, isto que é constitutivo da vontade humana. Neste registro a questão é colocada em termos puramente morais: o homem conhece a regra, no entanto, como Agostinho não é um intelectualista, a questão que se coloca é se ele a quer. É preciso levar em consideração, portanto, que no âmbito da ação não é somente a razão quem governa. As ações humanas não são praticadas apenas a partir do que a alma conhece, mas principalmente, com base no que a alma deseja.

Com efeito, é importante deixar claro que embora os atos da vontade guardem certa independência em relação à razão e mesmo à lei eterna, como vemos reconhecer Agostinho, sua dignidade e ainda sua identidade permanecem íntegras apenas quando a vontade preserva seu movimento natural de conversão ao bem supremo. Portanto, uma vez que a vontade é por natureza uma disposição que permite a quem a possui querer em conformidade com o que a razão compreende como verdadeiro e com o que a lei eterna determina como justo, a liberdade implica para ela ordem. É preciso compreender, pois, que embora a vontade enquanto querer seja livre de constrangimento, esse ser livre para querer não se confunde

⁹⁵ GILSON, E. *Livre-arbítrio e liberdade cristã. O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 367 - 368.

com a liberdade. A liberdade agostiniana é equivalente à felicidade, isto é, à posse do bem supremo. Querer o bem é a condição primeira para a liberdade do livre-arbítrio da vontade. Em outras palavras, querer não é liberdade, mas estar livre de impedimentos. A eficiência causal do querer não pode ser confundida com a liberdade, porque liberdade implica natureza e ordem. Natureza da qual a vontade se afastou por *libido*. Para seu autêntico exercício, para ser liberdade, a vontade deve responder à leis eternas e universais impostas por um princípio transcendente que ordena amar com justiça: tal como o inferior deve estar subordinado ao superior, a vontade deve consentir com os conteúdos da razão e das regras e luzes das virtudes de modo que ambas estejam subordinadas a Deus.

A reconstrução do debate sobre a origem do mal presente no livro I do *de libero arbitrio* permite-nos perceber, portanto, que embora seja possível falar em falta de constrangimento para a vontade – e isso é fundamental para esclarecermos o dilema da necessidade do pecado – sua liberdade é dependente do que a alma racional volitiva é por natureza, ou seja, obediência à ordem e à lei, e o que é mais importante do ponto de vista de nossa investigação: nisso consiste sua bondade. Aqui bondade, liberdade, natureza e ordem são sinônimos, possuem um fundo conceitual comum. Consequentemente, contra a interpelação naturalizante do mal, Agostinho afirma que ao preferir os bens inferiores contra sua natureza, contra a ordem e o preceito divino, a vontade inaugura o mal. O pecado, o movimento pelo qual a vontade se furta ao bem comum e se converte aos bens inferiores, é definido, pois, como um ato perverso e desordenado da vontade contra a natureza.

A lei eterna, portanto, ordena que se tenha aversão ao amor das realidades temporais, e que purificado, este se converta às realidades eternas.⁹⁶

Neste quadro, a vontade é o bem por excelência que permite ao homem entrar em posse de seu fim na medida em que somente por ela o homem é capaz de desejar conforme os preceitos da lei divina. “O próprio ser humano enquanto tal é um certo bem, porque pode viver com retidão, quando quer”⁹⁷. Basta lembrar que a vontade procede de Deus para compreender que querer algo distinto do bem supremo que é Deus é querer contra sua própria natureza.

⁹⁶ *Lib. arb. I, xv, 32*. “Iubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna.”

⁹⁷ *Lib. arb. II, i, 2*. “Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est; quia recte vivere, cum vult, potest.”

Portanto, a retidão e a liberdade da alma racional volitiva consistem em pautar-se na lei divina. Logo, a virtude ou o vício, a bondade ou a malícia são definidas a partir da relação que o homem estabelece entre sua vontade e a vontade de Deus, cujos conteúdos conhecemos por meio da lei eterna e das luzes e regras das virtudes. Desse modo, toda retidão da vontade humana se mede pela sua concordância com a lei. Amar o bem e evitar o mal, de acordo com a natureza da vontade é, portanto, uma qualidade moralmente boa.

III. 6. Vontade e contravontade

Seguindo o movimento argumentativo da obra, tal como os interlocutores reconheceram em suas primeiras linhas a diferença entre o que se costumam chamar de mal praticado e mal sofrido, agora identificam a diferença entre vontade boa e vontade má, com a peculiaridade de que a filosofia agostiniana nos permite falar em dois tipos de mal – na verdade, para ser precisa, a filosofia agostiniana nos permite falar sobre o mal de quatro maneiras distintas: mal físico, o mau praticado; mal metafísico, falta natural de ser; mal moral, o pecado, e o mal sofrido, o castigo –, todavia, não nos permite falar em dois ou mais tipos de vontade. Logo, embora encontremos no *de libero arbitrio* um vocabulário que supõe a existência de uma vontade boa e outra má, a vontade boa se refere à vontade que para atingir o seu fim preserva em si a ordem natural, tendendo a tudo com um amor justo. A vontade má é compreendida como a mesma vontade, porém, em desordem, uma vontade que buscando alcançar o fim para o qual tende, ama o que não a pode levar ao tão desejado lugar. Uma vontade em conflito consigo mesma porque ama contra a justiça, contra a ordem e contra a lei. Uma vontade que opera o movimento avesso ao bem supremo, embora o queira alcançar mais que tudo.

Assim que considerando aquela tese universal segundo a qual todos os homens querem ser felizes, Agostinho levanta a questão: mas *como é possível que querendo a felicidade, alguns sejam felizes e outros infelizes?* ⁹⁸ Logo, se pela vontade cada homem

⁹⁸ Cf. *Lib. arb. I, xiv, 30*.

merece a felicidade ou a infelicidade, então é pela felicidade e infelicidade que a vontade e a contravontade serão investigadas aqui. A vontade (boa) Agostinho define da seguinte forma:

vontade pela qual desejamos viver reta e honestamente e alcançar a sabedoria suprema. Assim vê lá se não desejas uma vida reta e honesta, ou se não queres com veemência ser sábio. Ou, pelo menos, vê se ousas negar que quando o queremos, temos uma boa vontade.⁹⁹

No *de libero arbitrio*, a vontade boa é definida pela figura do sábio agostiniano, aquele que submete a vontade à razão e cujo querer consente ao que a razão entende como verdadeiro. Quando assim ordenadas, a razão e a vontade formam uma alma verdadeiramente virtuosa. Por virtude dizemos, sobretudo, as cardeais: prudência, força, temperança e justiça. A prudência é definida como *o conhecimento das realidades que se devem desejar e evitar*¹⁰⁰. A virtude da força como *um estado de alma pelo qual se despreza todos os incômodos e a perda de realidades que não está em nosso poder determinar*¹⁰¹. A temperança se define como *a disposição que coage e reprime o desejo das realidades que se apeteçam de modo indecoroso*¹⁰². E a justiça como *a virtude pela qual se dá a cada um aquilo que lhe é devido*¹⁰³. A vontade unida à razão para alcançar o seu fim, ama com amor bom as quatro virtudes cardeais e nada considera como melhor.

Quem possui essa vontade boa, certamente possui algo que, de longe, se deve preferir a todos os reinos da terra, e a todos os prazeres do corpo, mas quem não a possui, carece sem dúvida daquilo que ultrapassa todos os bens que não estão em nosso poder.¹⁰⁴

Portanto, a consciência moral que em nós regula o âmbito da vontade não se limita a prescrever regras, mas oferece-nos ainda meios pelos quais é possível amar com boa vontade. Esses meios são as virtudes, bens pelos quais é possível ao homem ajustar sua vontade à

⁹⁹ *Lib. arb. I, xii, 25.* “Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam.”

¹⁰⁰ *Lib. arb. I, xiii, 27.* “Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia.”

¹⁰¹ *Lib. arb. I, xiii, 27.* “Fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?”

¹⁰² *Lib. arb. I, xiii, 27.* “Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur?”

¹⁰³ *Lib. arb. I, xiii, 27.* “Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?”

¹⁰⁴ *Lib. arb. I, xii, 26.* “Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, voluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non (...).”

verdade conhecida pela razão e cuja origem é a própria lei eterna. “Portanto, as virtudes pelas quais se vive com retidão são grandes bens” ¹⁰⁵. Assim que, é boa e virtuosa a vontade que abraça com justiça essas quatro virtudes: a vontade que prudentemente se reconhece como o bem que ultrapassa de longe os prazeres do corpo e os domínios e riquezas deste mundo, e que por essa razão, vê que este bem deve ser desejado; a vontade que com força resiste ao amor daquelas realidades que não estão em seu poder, e que suporta com igualdade e tranquilidade de espírito a privação delas; a vontade que com justiça ama o que lhe é devido e tende a seu fim respeitando o princípio segundo o qual o superior deve ser preferido ao inferior; a vontade que moderada pela temperança ama este bem que é si mesma e resiste em absoluto à *libido*.

Fica estabelecido, portanto, que amar a boa vontade é possuir vontade boa. Assim, querer será mais que ser livre de constrangimento, mas, poder, a autêntica definição agostiniana de felicidade: “daí se segue que quem quer viver reta e honestamente, se preferir este seu querer aos bens fugazes, obterá este imenso bem com tanta facilidade que, para ele, o próprio querer não será outra coisa do que possuir aquilo quer” ¹⁰⁶. Portanto, se ser feliz não é senão estar em posse da boa vontade, e a boa vontade se possui no exato instante em que a quer, então, querer é poder. Por conseguinte, o homem que ama sua boa vontade se afasta, por causa dela, de tudo aquilo cuja perda pode acontecer mesmo que permaneça a vontade de conservar. Neste quadro, diríamos que a felicidade ultrapassa o âmbito do merecimento e se iguala, portanto, à própria vontade reta: ser bom é necessariamente ser feliz.

Não obstante, assim como são felizes os bons pela vontade, são infelizes os maus pela vontade, daí a necessidade de se perguntar “como pode alguém suportar voluntariamente uma vida infeliz? Ou, então, como poderemos afirmar que é voluntariamente que o ser humano atinge a vida feliz, uma vez que há tantos homens infelizes e que todos querem ser felizes?”¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Lib. arb. II, xix, [50]*. “Virtutes igitur quibus recte vivitur magna bona sunt.”

¹⁰⁶ *Lib. arb. I, xiii, 29*. “Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit.”

¹⁰⁷ *Lib. arb. I, xiv, 30*. “Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint?”

Isso acontece porque não basta querer a vida feliz para ser feliz, antes, é necessário querer com vontade boa. A diferença primordial é esta: há seres humanos que amam as realidades eternas e seres humanos que amam as realidades temporais. Longe de um amor pelas coisas eternas e imutáveis, os que são infelizes se apegam às realidades terrenas, submetendo-se a elas enquanto elas deveriam estar submetidas a eles, das quais eles deveriam ser o ordenador, aperfeiçoando-as com bom uso. Esses amam a vontade corrompida, que por sua vez ama as riquezas, a fama, a glória, os prazeres e beleza dos corpos e demais realidades que se podem não alcançar mesmo querendo, e que, igualmente se pode perder contra a vontade. Observa-se, pois, que os homens infelizes querem tudo com uma vontade paradoxal: vontade pela qual os homens são voluntariamente infelizes contra a vontade. E são infelizes voluntariamente na medida em que querendo ser felizes amam tudo o que afasta a felicidade, portanto, só lhes resta uma possibilidade: a infelicidade. A condição de possibilidade da vida feliz é a retidão da vontade, por isso, a capacidade de amar que o ser humano tem não deve se concentrar nas coisas terrenas. Não que elas sejam más, não se trata de acusar as próprias coisas, mas de saber como é o amor, e tal como é o amor do homem é o próprio homem.

A partir disso é possível definir a vontade como amor, o motor humano, e essa definição permite a identificação entre o homem e sua vontade. Eis a definição de homem do *de libero arbitrio*: tendência ao fim que o move. E seu amor é um bem e os possíveis objetos desse amor são bens, não como ele, mas bens menores, todavia, bens. E a vontade boa faz uso de todas as realidades terrenas de forma reta. Quem faz delas um uso reto mostra, certamente, que elas são boas, podendo ser melhores e mais dignas quando amadas com amor justo.

Porventura pensas que a prata e o ouro devem ser acusados por causa dos avaros, ou o alimento por causa dos vorazes, ou o vinho por causa dos ébrios, ou a beleza feminina por causa dos libertinos e dos adúlteros, e as demais coisas desse gênero, sobretudo quando vês que o médico pode fazer bom uso do fogo e que o pão pode ser usado criminosamente pelo envenenador? ¹⁰⁸

¹⁰⁸ *Lib. arb. I, xv, 33.* "(...) cum opus est, paratus, et amittere ac non habere paratior: cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas, aut cibos propter voraces, aut vinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum, et pane scelerate veneficum?"

Tal como a má ação foi definida no início da obra como uso indigno do corpo e dos demais bens que estão à disposição do homem, a má vontade é definida pelo uso indigno que faz de si mesma. Consequentemente, se pela livre vontade fazemos uso de tudo o mais, a própria livre vontade deve ser contada entre os bens dos quais a vontade faz uso, tal como a razão ao conhecer, conhece a si mesma. Isso significa, em primeiro lugar, que é a vontade a responsável pela má ação, é ela quem leva o corpo a consentir com seus desejos desordenados, em segundo lugar, que é a própria vontade a responsável pela má vontade. Portanto, a má vontade pode ser definida como uso indigno da vontade.

Neste registro, o afastamento do bem comum e imutável e a conversão da vontade aos bens inferiores, caracteriza também orgulho, amor do amor perverso. Esse amor se opõe diretamente à vontade boa, e pode ser descrito como perverso em razão de seu caráter de vício. Ora, o vício na natureza é precisamente a corrupção. Logo, a vontade é má na medida em que se viciou ou se corrompeu.

Consideremos isto: toda natureza que se pode tornar mesmo boa é corruptível, e toda natureza que se corrompe torna-se menos boa. É próprio da corrupção diminuir a bondade das criaturas, tornando-as menores. Com efeito, é preciso esclarecer que ser passível de corrupção não é equivalente a estar corrompido, e há aqui uma distinção teórica fundamental, pois, a condição em que se encontra a criatura racional corrompida é outra daquele estado natural em que era meramente corruptível. Para entender essa distinção ¹⁰⁹ recorreremos à ideia de mal metafísico e mal moral em Agostinho.

¹⁰⁹ Essa análise é comumente feita a partir da distinção entre natureza e condição ou essência e existência. Todavia, na tentativa de ser mais fiel ao vocabulário do *de libero arbitrio*, optamos por usar as nomenclaturas corruptível e corrompido. Com efeito, de acordo com os princípios que assumimos como capitais no início desta investigação, Deus é o princípio criador que guarda em si mesmo a razão suficiente e absoluta de sua existência, em relação ao qual a criatura feita do nada é compreendida pela impossibilidade de alcançar o estatuto ontológico do criador. Apesar de possuir uma natureza marcada pelo *não-ser*, é possível à criatura racional operar um movimento progressivo de aquisição de ser, tornando-se ainda melhor via aproximação da verdade pela razão, do bem pela vontade, do ser pela preservação da ordem. Quando preservada essa ordem, compreende-se que a criatura racional guarda, em alguma medida, identidade com a sua natureza. Quando subvertida a ordem pelo não cumprimento da lei, a criatura racional declina de seu estado corruptível à uma condição corrompida, na qual passa a existir no vício, no erro e na contradição. Essa subversão da ordem, marca na filosofia agostiniana, a fratura entre natureza e condição na qual a criatura pecadora permanece sempre na vontade de pecar.

Em termos rigorosamente metafísicos, falamos em mal pelo déficit de ser que reconhecemos naquilo que foi feito da passagem do *não-ser* para o ser. Em razão de uma ausência ontológica de perfeição, dizemos que toda realidade criada *ex nihil* (com exceção das criaturas racionais imortais) está sujeita à corrupção. A corruptibilidade é, portanto, marca ontológica da criação feita do nada. Assim que, a imperfeição, a mutabilidade e a contingência refletem a falta de ser que delimita toda natureza criada. Mas, o fato mesmo de ser decorre de Deus, de modo que só faz sentido dizer que carece de ser aquilo que é. Portanto, mesmo incompleta, toda natureza é boa e perfeita enquanto tal. Esse mal é, portanto, uma carência natural de ser. Por isso, dizemos que em termos metafísicos o mal sequer existe. É pura privação de ser.

Sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto é necessário que haja a coisa privada. Ora enquanto tal essa coisa é boa e somente enquanto privada é má. O que não é não tem defeitos. Assim, cada vez que falamos do mal, supomos implicitamente a presença de um bem que, não sendo tudo o que deveria ser, é por isso, mau.¹¹⁰

Por consequência do seu caráter ingênito, tal ausência de perfeição não se assemelha propriamente a um mal, é, antes, uma falta que engendra a necessidade de adquirir e de mudar. Portanto, a concepção metafísica de mal permite a Agostinho concebê-lo como ausência de ser que pertence naturalmente a todas as coisas criadas, a razão de sua temporalidade, corruptibilidade e finitude. Desse modo, o mal é dito em razão da dessemelhança da criatura em relação ao ser supremo. Essa carência ontológica, essa impossibilidade de ser de modo pleno é o que caracteriza o que chamamos de mal metafísico: falta de ser. Portanto, o mal não é uma realidade, não foi criado nem gerado, não procede de uma causa determinada, mas é pura indeterminação. Por fim, essa compreensão indeterminada e dessubstancializada de mal justifica toda a dificuldade dos interlocutores em encontrar aquilo que dificilmente pode ser concebido pela atividade cognitiva: “quando me fizeres esta pergunta, se te responder que não sei, talvez te entristeças. No entanto teria lhe

¹¹⁰ GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2007. P. 273.

respondido com a verdade. Com efeito, não se pode saber aquilo que nada é” ¹¹¹. O que não é, ninguém o pode ver com um conhecimento certo, precisamente porque não é verdadeiro.

Mas, quando se trata de dar conta do mal que afeta a alma racional volitiva, o que chamamos de mal metafísico é insuficiente, porque, em termos morais, o mal é compreendido como a passagem voluntária do ser para o *não-ser*. Ou seja, não se trata mais de um nada de criação, mas de um nada de ordem: *aversio a deo*. Não se trata de ser corruptível, mas de estar corrompida. A essa corrupção dá-se principalmente o nome de *libido*, uma vontade desordenada, e essa vontade em desordem não consiste em outra coisa senão no vício: “todo vício, precisamente na medida em que é vício, é contrário à natureza” ¹¹². Desse modo, por *libido* significamos o mesmo que por vício. Além disso, é próprio do vício danificar, se não danifica, se não diminui a integridade da natureza em que se instaura não é vício. Por isso, a vontade se torna menos um movimento de declinação que uma impotência.

Com efeito, o pecado consiste no movimento viciado da vontade para as coisas inferiores, e tal vício consiste em desejar contra a ordem. Não sem razão, em *contra faustum manichaeum*, Agostinho define pecado como: “falar, agir ou desejar contra a lei eterna. A lei verdadeira e eterna é a razão divina ou a vontade de Deus que ordena conservar a ordem natural e não perturbá-la” ¹¹³. Assim que, se a vontade boa foi definida como a vontade pela qual desejamos viver reta e honestamente, isto é, conforme a ordem estabelecida pela lei eterna, a contravontade é definida como perversão deliberada da ordem.

Amar o que não se deve amar, não amar o que se deve amar, amar desigualmente o que se deve amar igualmente ou amar igualmente o que se deve amar desigualmente, eis o mal. ¹¹⁴

Opondo mal voluntário a mal metafísico, Agostinho constrói uma explicação exclusivamente moral para o mal, na qual o homem é inteiramente responsável. Nesta agenda voluntarista, característica dos primeiros escritos agostinianos, o mal pertence ao homem, é obra do livre-

¹¹¹ *Lib. arb. II, xx, 54*. “Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior: sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.”

¹¹² *Lib. arb. III, xiii, 38*. “Omne quippe uitium, eo ipso quo uitium est, contra naturam est.”

¹¹³ *C. faust. XXII, 27*. “Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna este, ratio divina vel voluntats Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est.” **[Tradução nossa]**

¹¹⁴ GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2007, p. 316.

arbítrio da vontade, portanto, não é ser, é querer. Por isso, não faz sentido perguntar *o que é o mal?* mas, *de onde vem que façamos o mal?* Questão, aliás, à qual já é tempo de regressar. Talvez agora, depois dessa longa argumentação à qual recorreremos na esperança de compreender a ordem dos argumentos pela qual a pergunta sobre a origem do mal é transformada no dilema da presciência divina e da liberdade humana, possamos esclarecer a questão que nos conduziu até aqui, a saber, se o pecado é voluntário ou necessário.

Considerando, pois, a pergunta inicial do *de libero arbitrio*, é “Deus o autor do mal?”, e as mudanças pelas quais essa pergunta passa durante a construção do discurso agostiniano em vistas da defesa da bondade divina – *de onde vem que os males sejam praticados pelo ser humano? Todas as más ações são praticadas pelo domínio da libido? Como é possível que o entendimento, mais perfeito que a libido, por isso, superior, não domine aquilo que é ontologicamente inferior a ele? De onde vem que um bem como a vontade seja a causa da desordem da alma racional? Essa desordem é voluntária ou necessária?* –, importa reiterar que, fazer o mal é amar as realidades inferiores como se fossem superiores. Assim, as razões apresentadas mostraram que se pratica o mal quando não se preserva a lei eterna. Isso significa que não há pecado sem lei, todavia, havendo a lei, o não cumprimento da lei é pecado. Uma vez que o cumprimento da lei foi posto no poder da vontade, o não cumprimento da lei depende igualmente dela, portanto, não se pratica o mal sem querer, nem o comete a não ser pela vontade. Logo, toda má ação é praticada pelo domínio da *libido*, um querer perverso que consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido, a lei eterna, e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. Consequentemente, se o pecado consiste na subversão da ordem pelo não cumprimento da lei, e este, por sua vez, implica um movimento da vontade, uma natureza mais forte não pode ser dominada por outra mais fraca, a não ser que se queira. Se isso acontecer, se o quiser, já não é mais superior ou igual, mas inferior porque se corrompeu pelo seu próprio vício. O vício, na medida em que se opõe à natureza, isto é, à ordem, é pura desordem, pela qual se justifica a dominação do inferior sob o superior. Portanto, se a “alma não pode ser deposta das alturas onde domina, e da reta ordem, por nenhuma outra realidade a não ser pela vontade” ¹¹⁵, então, só nos resta concluir

¹¹⁵ *Lib. arb. I, xvi, 34.* “(...) nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi voluntate.”

que se encontra na vontade a causa pela qual a vontade é causa da desordem da alma humana: “os pecados não se devem atribuir a não ser à própria vontade, e não se deve procurar para eles nenhuma causa ulterior” ¹¹⁶. Por tudo isso, fazemos o mal a partir do livre arbítrio da vontade, portanto, o pecado é voluntário, e isso implica na negação de que o homem peca impelido pela presciência divina.

Dito isso, é importante considerar ainda que embora a criatura racional guarde o poder de inaugurar um modo de existência contrário à sua própria natureza, poder se afastar de sua natureza não é um mal. Mas, se afastar efetivamente é. É importante compreender que criar o homem com vontade livre não significa criá-lo de modo que ele queira natural e necessariamente o mal. De fato, enquanto movimento livre da alma humana, a vontade encerra perigo, mas ela é também o bem necessário para a posse de um bem maior. A vontade livre é, sem dúvida um bem, e o poder que o homem tem de usar mal os demais bens dos quais é possível fazer mau uso não é mal. Poder fazer o mal é diferente de praticar o mal, mas praticá-lo é sem dúvida um mal, tal como o é desejá-lo. Ao desejar o mau, o homem se torna mal, e isso é diferente de ser por natureza mal.

Amar com vontade má, representa, na filosofia agostiniana, um amor perverso, por isso, é atribuído a ele a desorientação da razão, da vontade e conseqüentemente de todo o homem, corpo e alma. Porque o amor perverso expressa uma contradição da alma humana consigo mesma, e manifesta uma diminuição de perfeição no ser humano. Agostinho atribui ao nada a origem desse amor. O homem se afastou de tal modo do ser a ponto de cair nas misérias do *não-ser*:

Por conseguinte, aquele movimento de aversão, que reconhecemos ser o pecado, na medida em que é um movimento de defecção e que toda decadência vem do nada, repara bem naquilo a que ele se refere e não duvides que não pertença a Deus. Essa decadência, na medida em que é voluntária foi depositada em nosso poder. De fato, se a temes é necessário que não a queiras. Mas se não a quiseses ela não existirá. ¹¹⁷

¹¹⁶ *Lib. arb. III, xxii, 63.* “Quae peccata, ut iam diu disserimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda.”

¹¹⁷ *Lib. arb. II, xx, 54.* “Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit.”

IV. A polêmica da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana

IV. 1. Contra a ideia de presciência como negação da vontade

Regressemos agora àquele dilema formulado no início: *se Deus conheceu de antemão que o homem haveria de pecar, era necessário que tal como ele tinha previsto, isso viesse a acontecer. Por conseguinte, de que modo se pode dizer que a vontade humana é livre, quando se evidencia uma tão irrecusável necessidade?*

Contra os que confiando tudo à fortuna cega negam a existência de juízos divinos e se recusam acreditar que a providência divina preside as realidades humanas, e contra os que sem negar a providência de Deus nas coisas humanas, acusam-a de ser impotente, injusta e má – contra os fatalistas e os maniqueístas – foi reconhecido à primeira vista que aquele que recusa em Deus a presciência de nossos pecados está muito perto de lhe recusar também a presciência dos eventos futuros e, a rigor, a existência mesma de Deus. Com efeito, o dilema colocado por Evódio acerca da relação entre a presciência divina e o pecado humano, na medida em que respeita o conhecimento de Deus dos eventos futuros, está comprometido com aquela regra segundo a qual é filosoficamente necessário ter de Deus uma noção excelente. Assim, partindo da consideração de que o argumento de Evódio pressupõe a presciência, a bondade e a justiça divinas como princípios que não podem ser negados, examinemos *a facilidade com que Agostinho responderá a esse problema tão complexo* ¹¹⁸.

Antes, porém, nota-se que o dilema de Evódio, ao supor a necessidade da vontade, retoma a questão anterior, não mais sob o ponto de vista de uma tendência natural para o mal, mas sob a ótica da presciência divina. Portanto, não se trata mais de afirmar a necessidade da vontade a partir da hipótese de que ela se furta ao bem comum e se converte aos inferiores porque foi criada de modo a se mover naturalmente assim. Trata-se, agora, de supor a necessidade da vontade a partir da ideia de que ela se volta contra o bem supremo e se converte aos mutáveis porque Deus conhece de antemão seu movimento de queda, e uma vez

¹¹⁸ Cf. *Lib. arb. III, ii, 5*.

que tudo o que Deus conhece de antemão acontece necessariamente, então, esse movimento da vontade só pode ser necessário.

Vale reiterar que, naquela ocasião, Agostinho considerava necessidade e natureza como análogas. Assim, naquele primeiro registro, natureza ou necessidade e voluntariedade eram mutuamente excludentes: ou o movimento de queda da vontade era natural e necessário ou era voluntário e, portanto, culpável. Agora, a necessidade que supostamente constrange a vontade é considerada exclusivamente sob a perspectiva da presciência divina. Portanto, natureza e necessidade passam a ser pensadas com certa distância conceitual.

Essas questões, supostamente contrárias, para as quais Evódio chama atenção na obra, tornam claramente perceptíveis a presença constante de interpretações e teorias que contestam, por um lado, a existência do livre-arbítrio da vontade humana, e por outro, a existência de Deus. Daí a necessidade de uma teodiceia voluntarista, que dê conta não só de assumir a existência de Deus, mas de assumi-lo como sendo portador de um conhecimento que abarca todas as realidades futuras, ao qual nada escapa, de modo que nada pode acontecer a não ser aquilo que ele conhece de antemão e, que tudo o que conhece de antemão há de acontecer necessariamente sem, contudo, constranger o livre-arbítrio da vontade humana. Essa é, sem dúvida, a maior dificuldade do livro terceiro: como preservar o livre-arbítrio da vontade frente a inegável necessidade imposta pela presciência de Deus? Ao considerar, em III, iii, 6, o suposto dilema para o qual Evódio chama a atenção, Agostinho retoma o problema:

Com efeito, o que te preocupa – e o que, certamente, constitui para ti motivo de espanto – é perceber de que modo não seja contrário e incompatível o fato de Deus conhecer de antemão todos os futuros e de não ser necessariamente, mas voluntariamente que nós pequemos. De fato, se conheceu de antemão que o homem haveria de pecar – dizes tu –, então é necessário que ele peque, mas se é necessário que o ser humano peque, então não existe livre-arbítrio da vontade no ato de pecar. Neste modo de raciocinar, temes que se negue impiamente que Deus é presciente em relação a todos os acontecimentos futuros – se isso não se pode negar –, que reconheçamos que não se peca voluntariamente, mas necessariamente.

119

¹¹⁹ *Lib. arb. III, iii, 6.* “Certe enim hoc te movet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non

Podemos reformular esse argumento da seguinte forma:

1. Se Deus conhece de antemão todos os acontecimentos futuros, consequentemente, sabe que o homem há de pecar.
2. Se o homem há de pecar, peca necessariamente.
3. Se o homem peca necessariamente, não peca por vontade.
4. Logo, se Deus é presciente, o homem não peca voluntariamente.

Partindo da consideração de que todas as coisas de que Deus tem presciência são feitas necessariamente – *a vontade de Deus é para mim uma necessidade*¹²⁰ – percebemos que o argumento de Evódio, ao assumir necessário e voluntário como excludentes, nega a possibilidade de o homem vir a pecar por vontade, deduzindo da proposição 1, ‘Deus conhece de antemão todos os acontecimentos futuros’ a proposição 3, ‘o homem não peca voluntariamente’. Fazendo derivar, portanto, da presciência divina a negação da vontade humana.

Tentando compreender a interpelação de Evódio, Craig sugere que levemos em conta o fato de que a retomada desse argumento por Agostinho omite premissas que já foram apresentadas anteriormente no debate, como em III, ii, 4 e em III, ii, 5. Portanto, é sugerida a seguinte formulação:

1. Deus conheceu de antemão que Adão pecaria.
2. Adão pecou voluntariamente.
3. Se Deus conheceu de antemão que Adão pecaria, então era necessário que Adão pecasse.
4. Se era necessário que Adão pecasse, ele não peca voluntariamente.
5. Portanto, Adão não peca voluntariamente.
6. Portanto, Adão pecou voluntariamente e Adão não pecou voluntariamente.
7. Portanto, ou Deus não conheceu de antemão que Adão pecaria ou Adão não peca voluntariamente.

Ao tomar 1 e 2 como premissas, Craig mostra que elas levam a uma contradição: Adão pecou voluntariamente e Adão não pecou voluntariamente. Consequentemente, se 1 e 2 levam a uma contradição, ao menos uma delas deve ser negada, como está dito em 7. Todavia, se levarmos em consideração a descoberta do mal como um movimento de aversão da vontade humana à Deus, e a compreensão a que se chegou de que *nenhuma realidade torna a alma*

ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur times, ut aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari.”

¹²⁰ Cf. *Lib. arb. III, iii, 7.*

serva da libido a não ser a própria vontade, percebemos que o argumento de Evódio nos leva a um resultado incongruente, uma vez que não podemos negar nem a presciência de Deus dos acontecimentos futuros, nem que o homem peca voluntariamente. Com efeito, se não podemos negar 1 e 2, não podemos negar 3, consequência direta de 1, portanto, donde vem que neste argumento a verdade das premissas não obrigue a verdade da conclusão? Ora, sabemos que 1, 2 e 3 são verdadeiras e que 5 contradiz 2, que 6 é resultado de 2 e 5, por fim que 7 decorre de 1, 2 e 3, mas não é válida, por que?

A fim de demonstrar a invalidade do argumento, Agostinho adota o seguinte raciocínio diante da questão apresentada por Evódio: embora ignoremos de antemão qual será nossa vontade futura, se a de pecar ou a de querer com retidão, Deus tem pleno conhecimento dela. Se Deus conhece de antemão a vontade futura de todos os homens, conhece certamente sua própria vontade e prevê seus próprios atos. Por isso, sabe de antemão com absoluta certeza como há de agir em relação aos justos e aos ímpios e tudo mais o que há de fazer ¹²¹. Todavia, se necessário significa o que não é feito por vontade própria, é preciso cuidado para não assumir como necessária a ação do próprio Deus e suplantar sua liberdade.

E. – Quando eu dizia que todas as coisas que Deus conhece como futuras acontecem necessariamente, só tinha em mente as que se referem às criaturas, e não as que estão nele. Com efeito essas não se fazem, são sempiternas.

A. – Portanto, Deus não realiza nada em suas criaturas?

E. – Já ficou estabelecido, de uma vez por todas, o modo como se comporta a ordem do universo que ele criou. De fato, não há nada que Deus administre por uma nova decisão da vontade.

A. – Porventura ele não faz ninguém feliz?

E. – Realmente, faz.

A. – Certamente, Deus o faz quando alguém se torna feliz.

¹²¹ Embora esse argumento garanta o conhecimento prévio de Deus sobre suas vontades e ações, ao mesmo tempo, sugere a ideia de temporalidade e sucessividade em Deus, por isso, Evódio chama a atenção para a eternidade divina e assume a impossibilidade de Deus realizar alguma coisa no tempo. Consequentemente, o próprio conhecimento de Deus sobre as coisas futuras não seria precisamente presciência, apesar de Agostinho afirmar com todas as letras que *Deus já prevê hoje o que há de fazer daqui a um ano*. Sobre essa questão, a filosofia agostiniana nos permite dizer que a dificuldade de um efeito temporal de uma causa atemporal pode ser resolvida sustentando que Deus produz fora do tempo um efeito temporal, de modo que, enquanto o efeito é novo, a causa não é, mas sempre existiu. Portanto, enquanto os efeitos de Deus aparecem às criaturas temporalmente e sucessivamente, a atividade causal de Deus é sempiterna. Por isso, quando questionado por Agostinho se Deus conhece hoje o que fará daqui a um ano, Evódio responde: *sempre o conheceu de antemão*.

E. – Assim é.

A. – Portanto, se, daqui a um ano, por exemplo, tu vieres a ser feliz, será dentro de um ano que Deus te fará feliz?

E. – Pois é.

A. – Então Deus prevê hoje o que há de fazer daqui a um ano.

E. – Sempre o conheceu de antemão. E admito que, mesmo agora, se isso há de acontecer futuramente, ele o conhece.¹²²

Esse argumento tem a finalidade de mostrar como é possível passarmos, sem grandes dificuldades, da abordagem da necessidade na ação do Deus atemporal para a abordagem da necessidade no plano temporal. É importante destacar aqui que Agostinho, ao contrário do que poderíamos imaginar, está preocupado em situar a necessidade nas coisas humanas, e não meramente em negá-la em defesa do livre-arbítrio humano. Assim, Agostinho assume a necessidade primeiro em Deus para depois descendê-la até às coisas temporais, argumentando que se as coisas em Deus são sempiternas, isto é, sempre existiram, e se já ficou estabelecido de uma única vez o modo como se comporta a ordem do universo, não só as coisas em Deus são necessárias, como a ordem dos acontecimentos no mundo é necessária. Por essa lógica, se Deus não administra nada por uma nova decisão de sua vontade, se os acontecimentos sempre existiram em Deus, então, ele sempre conheceu de antemão a felicidade daquele que fará feliz no futuro. O que significa que o conhecimento divino prevê coisas certas e necessárias, por isso, a felicidade daquele que Deus tornará feliz no futuro é necessária. A partir disso, Agostinho avança na argumentação incitando seu interlocutor a encontrar por um esforço racional próprio o entendimento do que se deseja compreender¹²³.

¹²² *Lib. arb. III, iii, 6*. “E. - Ego cum dicerem necessitate universa fieri quae Deus futura praescivit, ea sola intuebar quae in creatura eius fiunt, non autem quae in ipso: non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna.

A. - Nihil ergo in sua creatura operatur Deus.

E. - Iam semel statuit quemadmodum feratur ordo eius universitatis quam condidit; neque enim aliquid nova voluntate administrat. A. - Numquid neminem beatum facit?

E. - Facit vero.

A. - Tunc utique facit, quando ille fit.

E. - Ita est.

A. - Si igitur, verbi gratia, post annum beatus futurus es, post annum te beatum facturum est.

E. - Etiam.

A. - Iam ergo praescit hodie quod post annum facturum est.

E. - Semper hoc praescivit: nunc quoque hoc eum praescire consentio, si est ita futurum.”

¹²³ Nota-se que essa é uma estratégia de notável valor teórico da obra, pois o fato mesmo de querer compreender o conteúdo aceito mediante a regra da piedade, é prova suficiente da existência da vontade. Neste sentido, sua existência é afirmada de forma a priori na medida em que Evódio não buscaria compreender o livre-arbítrio da vontade se não o quisesse. Por conseguinte, é o fato de Evódio querer saber que faz com que a investigação prossiga. E isso nos permite dizer que a atividade volitiva além de

A. – Diz-me por favor: porventura tu não és uma criatura dele e a tua felicidade não se realiza em ti?

E. – É certo que sou uma criatura dele e que é em mim que se realiza a felicidade que vier a possuir.

A. – Portanto, não é voluntária, mas necessariamente que, por ação de Deus, em ti se realiza a tua felicidade.

E. – A vontade de Deus é para mim uma necessidade.

A. – Tu serás feliz, portanto, contra tua vontade.

E. – Se estivesse em meu poder ser feliz, sem dúvida já o seria. Efetivamente quero ser feliz já neste momento e não sou, porque não sou eu, mas Deus quem me faz feliz.

A. – O clamor da Verdade brota magnificamente por teu intermédio. De fato, de outra coisa não te podes aperceber que está em nosso poder, a não ser aquilo que fazemos quando queremos. Por conseguinte, nada está tanto em nosso poder quanto a própria vontade. De fato, certamente, ela está à nossa disposição de modo imediato, sempre que queremos.¹²⁴

O argumento parece supor que embora a felicidade futura daquele que Deus sabe de antemão que há de fazer feliz seja necessária, ninguém se torna feliz sem a vontade. Desse modo, se a necessidade oriunda do conhecimento divino sobre as coisas futuras não constrange em Deus sua vontade e suas ações, também não haveria de constranger a vontade e as ações humanas. Assim, facilmente se poderia negar a hipótese de que a presciência divina é contrária ao livre-arbítrio da vontade humana. Além disso, como vimos anteriormente, a inegável vontade de ser feliz é posta em questão sempre que Agostinho se vê obrigado a defender em nós a presença do querer. Por isso, a vontade de ser feliz é preconizada novamente aqui, para reiterar a impossibilidade de negar esse desejo íntimo de felicidade mesmo sendo incapaz de o ser por si mesmo.

Com efeito, ainda que por vontade própria Evódio não se torne feliz, por vontade própria ele a quer, e ao querê-la sua vontade está em seu poder. Ou seja, a ausência da

preceder todos as ações humanas, precede também a atividade racional, de modo que a razão trabalha movida por ela.

¹²⁴ *Lib. arb. III, iii, 7.* “A. – Dic, quaeso, num tu creatura eius non es aut tua beatitudo non in te fiet?

E. – Immo et creatura eius sum et in me fiet quod beatus ero.

A. – Non ergo uoluntate sed necessitate in te fiet beatitudo tua Deo faciente.

E. – Voluntas illius mihi est necessitas.

A. – Tu itaque inuitus beatus eris.

E. – Mihi si esset potestas ut essem beatus, iam profecto essem. Volo enim etiam nunc et non sum, quia non ego sed ille me beatum facit.

A. – Optime de te ueritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum uolumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo interuallo mox ut uolumus praesto est.”.

felicidade não constrange o querer da vontade e, por isso, ao querer, a vontade se autodetermina, de modo que tal como a razão ao pensar e a memória ao recordar – cada uma de acordo com a sua natureza – realizam o que está em seu poder, a vontade, ao querer algo, realiza o que está em seu poder. Portanto, assim como a razão é naturalmente livre para pensar e a memória para lembrar, aliás, foram criadas para os respectivos fins, a vontade é naturalmente livre para querer e sua liberdade primitiva consiste exatamente em querer, ainda que o pecado não se faça com a mesma liberdade pela qual ela escolhe o bem. Assim, o que constitui fundamentalmente a vontade é o querer e, na medida em que ela quer, ela própria está em seu poder e é livre para si.

Portanto, para Agostinho, mesmo que o objeto da vontade ainda não tenha sido alcançado, isto é, mesmo que Evódio ainda não seja feliz, o fato mesmo de querê-la já implica vontade livre, e essa liberdade consiste em seu poder: o querer. Consequentemente, tudo o que se quer, se quer voluntariamente, portanto, a vontade da qual Deus tem presciência é vontade livre: “Deus previu que os atos de nossa vontade são atos de nossa vontade e estão em nosso poder. Deus previu de forma infalível que meu querer está em meu poder” ¹²⁵.

De fato, é impossível negar que a vida humana na terra esteja condicionada por uma série de causas naturais e necessárias. Nascer, crescer, envelhecer e morrer são acontecimentos desse tipo, decorrentes da inserção por Deus de causas latentes que serão naturalmente atualizadas na criatura de forma adequada no decorrer dos tempos. A causa da velhice está em potência no corpo do jovem tal como a causa da juventude está em potência no corpo da criança. O ser humano nasce, cresce, envelhece e morre porque sua natureza foi constituída de modo a se mover no curso dos tempos necessariamente assim. Por outro lado, como já ficou suficientemente claro, não podemos dizer que a alma humana se furta ao bem comum e imutável e se converte aos mutáveis porque foi criada de modo a se mover assim. Pelo contrário, mostramos que esse movimento é mau precisamente porque é contra à natureza. Tampouco podemos dizer que a vontade humana se converte aos bens mutáveis porque Deus, ao conhecer o pecado humano, constrange o homem a pecar, mesmo que tudo o que Deus conheça como futuro aconteça necessariamente. É preciso, pois, assumir que

¹²⁵ CRAIG, W. L. *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E.J.Brill, 1988, p. 68.

embora Deus conheça todas as coisas de antemão, e que tudo o que ele conhece de antemão acontece necessariamente, daí não decorre que nada dependa do livre-arbítrio da vontade humana.

Portanto, se Deus conhece de antemão a tua felicidade futura – nem aquilo que ele conheceu de antemão poderia acontecer de outro modo, pois do contrário não haveria presciência –, todavia não é por isso que somos obrigados a pensar que virás a ser feliz sem o queres, o que é completamente absurdo e se afasta em absoluto da verdade. Mas tal como, quando começares a ser feliz, a vontade de felicidade não te será tirada pela presciência de Deus, que hoje está certa de tua felicidade futura, assim também a vontade culpável, se estiver em ti no futuro, não deixará de ser voluntária pelo fato de Deus ter conhecido de antemão que ela existirá em ti. ¹²⁶

Com efeito, embora Deus conheça todos os movimentos futuros de nossa vontade, ela própria só diz respeito ao ser individual. Privar o homem de vontade, seria, via de regra, privá-lo do seu modo de existência próprio. Ora, se tudo o que Deus prevê é necessário, e se Deus tem presciência da vontade pela qual quero, então, a vontade pela qual quero é, de fato, necessária. E se a vontade pela qual quero é necessária, consequentemente, é necessário que eu queira. Assim, Agostinho afirma a vontade como sendo ao mesmo tempo necessária e livre. Ela é necessária porque a presciência de Deus é de uma vontade, e é livre porque a vontade da qual Deus tem presciência é vontade livre. O acordo entre necessário e voluntário pode ser enfim compreendido pelo seguinte contra-argumento de Agostinho:

Peço-te que consideres, de fato, quanta cegueira encerram estas palavras: “se Deus conhece de antemão minha vontade futura, dado que nada pode acontecer de modo diferente daquilo que Deus conheceu de antemão, é necessário que eu queira aquilo que ele conhece de antemão. Mas se é necessário que eu queira, então deve reconhecer-se que já não é voluntariamente que quero, mas necessariamente”. Ó singular estultícia! Como é possível, então, que não se possa realizar outra coisa a não ser aquilo que Deus conhece de antemão, se a vontade que Deus conhece de antemão não existir? ¹²⁷

¹²⁶ *Lib. arb. III, iii, 7.* “Cum igitur praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit quam ille praescivit, alioquin nulla praescientia est; non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a veritate seclusum, non te volentem beatum futurum. Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit.

¹²⁷ *Lib. arb. III, iii, 8.* “Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur, Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille

Essa explicação parece-nos suficiente para situarmos o erro do argumento anterior no qual a verdade das premissas 1 (Deus conheceu de antemão que Adão pecaria), 2 (Adão pecou voluntariamente) e 3 (se Deus conheceu de antemão que Adão pecaria, então era necessário que Adão pecasse) não garante a verdade da conclusão 7 (portanto, ou Deus não conheceu de antemão que Adão pecaria ou Adão não peca voluntariamente). Com efeito, o argumento não é válido porque da presciência divina não se segue uma tal necessidade que anula o livre-arbítrio da vontade humana. Logo, porque as premissas 1, 2 e 3 não são contraditórias 7 não representa um absurdo. O suposto dilema, que pretende, então, ser um argumento para redução ao absurdo, não chega, de fato, a uma consequência absurda, uma vez que para Agostinho a vontade é tanto necessária como livre. O erro da cadeia de premissas do dilema está, portanto, em 4 (se era necessário que Adão pecasse, ele não peca voluntariamente). Suposta a presciência divina, nega-se a vontade humana sem, contudo, perceber os prejuízos dessa implicação.

Ora, supor a necessidade da vontade é supor a necessidade do querer, portanto, se é necessário que eu queira, como é possível que não exista a vontade pela qual quero? Como posso querer algo se não houver vontade e, conseqüentemente, se não houver querer? Percebam a contradição: se Deus conhece de antemão meu querer, é necessário que eu queira, mas, se é necessário que eu queira, já não existe a vontade. Então, de onde vem meu querer (que é certo porque Deus o conheceu de antemão) se não existe a vontade? Se o próprio querer nos falta quando querermos, de onde vem o querer quando queremos? Se de fato isso é assim, nem o homem é livre nem Deus presciente, porque sua presciência é de algo que não existe. Conseqüentemente, por esse raciocínio, chegamos ao absurdo de um querer sem vontade e de um Deus presciente cuja presciência conhece coisas incertas.

Por conseguinte, mostrando que o suposto dilema não resulta em uma consequência absurda, e identificando as contradições a que se chega ao assumir a necessidade da presciência divina como negação do livre-arbítrio da vontade humana, Agostinho demonstra

praescivit: si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praescivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit?"

a falsidade da implicação *se Deus é presciente, Adão não peca voluntariamente*. Logo, embora Deus seja presciente e nada possa acontecer diferente daquilo que ele conheceu de antemão, o pecado é voluntário, porque da presciência divina não se segue que eu não queira o que quero. Pelo contrário, se é necessário que eu queira, então, é voluntariamente que quero. Supor a negação da vontade a partir da necessidade inferida da presciência divina, além de negar o caráter de necessidade do que é conhecido de antemão por Deus e remeter imediatamente para sua presciência a causa do mal, leva-nos à contradição de uma vontade sem vontade, logo, de um querer sem querer.

Efetivamente, não podemos negar que temos poder, a não ser quando não temos presente aquilo que queremos. Mas se, quando queremos, nos falta a própria vontade, certamente não queremos. Porém, se isto não pode acontecer – que não queiramos enquanto queremos –, certamente a vontade está à disposição daqueles que querem; e nenhuma outra coisa está em nosso poder a não ser o que está à disposição daqueles que querem. A nossa vontade, em suma, não seria nossa, a não ser que estivesse em nosso poder. Mas, precisamente porque está em nosso poder, ela está livre para nós. De fato, não temos em nosso poder aquilo que não está livre para nós; e o que temos em nosso poder não pode não o estar.¹²⁸

Fica esclarecido, portanto, que é possível, sem negar que Deus conheça de antemão todos os eventos futuros, afirmar que tudo o que queremos queremos voluntariamente. Assim, a necessidade imposta pela presciência divina não é contrária à vontade. É, antes, o que garante a eficiência de seu poder, pois, atribuir necessidade à vontade nada mais é que afirmar a liberdade de seu querer. A partir disso, poderíamos supor o seguinte argumento:

1. Deus previu que Adão pecaria
2. Adão pecou voluntariamente
3. Se Deus previu que Adão pecaria, então era necessário que Adão pecasse voluntariamente.

¹²⁸ *Lib. arb. III, iii, 8.* “Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod uolumus; dum autem uolumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique uolumus. Quod si fieri non potest ut dum uolumus non uelimus, adest utique voluntas uolentibus, nec aliud quidquam est in potestate nisi quod uolentibus adest. Voluntas igitur mostra nec voluntas esset nisi esset in mostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus.”

IV. 2. A distinção entre *cogere* e *praescire*

Mas, afinal, por que o conhecimento divino das coisas futuras não constrange a vontade humana? E, por que, de fato, a presciência divina e o livre-arbítrio da vontade humana não se contradizem?

A resposta de Agostinho para essas questões envolve, sobretudo, a diferença fundamental entre *cogere* e *praescire*. Distinção a partir da qual se compreende que o âmage do impasse apresentado por Evódio não diz respeito exclusivamente à presciência divina, mas à presciência enquanto tal. A fim de compreendê-la, examinemos o argumento seguinte:

A. – De onde te parece provir essa contradição entre a presciência de Deus e o nosso livre-arbítrio? É por se tratar de presciência ou por ser presciência de Deus?

E. – É mais por ser de Deus.

A. – Então se tu conhecesses de antemão que alguém viria a pecar, nesse caso não seria necessário que pecasse?

E. – Bem pelo contrário, seria necessário que pecasse. De fato, a minha presciência não existiria, a não ser que conhecesse de antemão coisas certas.

A. – Por conseguinte, não é por ser presciência de Deus que é necessário que aconteça o que ela conhece de antemão, mas tão-somente por ser presciência, a qual seguramente não existe se não conhecer coisas certas.

E. – Admito. Mas onde é que isso nos leva?

A. – A esta conclusão: de fato, a não ser que eu esteja enganado, tu não obrigáras a pecar aquele que conheces de antemão que haverá de pecar, e a tua própria presciência não o obriga a pecar, embora indubitavelmente ele venha a pecar. De outro modo não conhecerias de antemão o que virá a acontecer. Assim, tal como estas duas realidades não se opõem entre si – o fato de pela tua presciência conheceres o que o outro virás a fazer com a sua vontade – também Deus, sem obrigar ninguém a pecar, conhece de antemão os que hão de pecar por vontade própria.¹²⁹

¹²⁹ *Lib. arb. III, iv, 10.* “A. – Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae Dei? quia praescientia est, an quia Dei praescientia est?

E. – Quia Dei potius.

A. – Quid ergo? si tu praescires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret?

E. – Imo necesse esset ut peccaret: non enim aliter esset praescientia mea, nisi certa praescirem.

A. – Non igitur quia Dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit, sed tantummodo quia praescientia est; quae si non certa praenoscit, utique nulla est.

E. – Consentio: sed quorsum ista?

A. – Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccatum esse praescires; neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate factururus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.

Agostinho parece defender a ideia de que a presciência *per se* não obriga nem impele os atos livres da vontade. Aliás, já se demonstrou que enquanto querer não há determinação possível para ela. Assim que se a presciência enquanto presciência não constrange a vontade a nada, também a presciência divina a nada a forçaria.

Todavia, este argumento coloca-nos a seguinte dificuldade: em que medida essa comparação é legítima se a vontade humana e todo ser criado é ontologicamente dependente de Deus e, conseqüentemente, de seu conhecimento certo sobre elas? Ora, longe de ser como a previsão humana, a presciência divina é uma espécie de entendimento absoluto cujo conhecer é conhecer em grau máximo de perfeição a verdade de tudo o que se escolhe livremente tornar verdadeiro. Assim que, o domínio em que se exerce a vontade e o entendimento divinos determina todos os acontecimentos que podem vir a ser e os que não podem vir a ser, e nada existe fora desse domínio.

Deus, ao conhecer de antemão toda a multiplicidade possível, cria (e o conhecer e o criar são um ato só) o que seu entendimento compreende como sendo racionalmente o melhor. Assim, a razão divina cria toda multiplicidade de seres engendrados doando positividade, bem como preside toda essa multiplicidade por um princípio ontológico de universalidade a cujo governo todas as coisas estão sujeitas: a ordem. Isso significa que os seres criados não foram entregues à fortuna cega ou à causalidade material. Ao contrário, enquanto frutos de uma causa racional livre – e toda racionalidade pressupõe ordem – estão inseridos na ordem cosmológica, cada um, como vimos, conforme a sua natureza. O homem, enquanto ser essencialmente racional volitivo, não escapa a essa ordem, pois nele a razão e a vontade de felicidade são, além de tudo, expressões autênticas da ordenação divina. Neste horizonte, as noções de criação e de ordem são o fundamento último da presciência divina, pois, seria absurdo considerar a criação mediante a ordem por Deus e negar-lhe o conhecimento sobre ela. Por tudo isso, como é possível que a presciência divina não imprima na vontade humana constrangimento algum?

É precisamente porque nada se faz fora da ordem que a presciência divina não constrange a vontade humana, pois, a vontade humana é posta na ordem de modo a ser causa eficiente de si mesma tal como é causa eficiente da ação humana. É como causa eficiente da

ação humana que Deus a conhece, por isso, aquele que conhece todas as causas não haveria de ignorá-la. Com efeito, ao dizermos que tudo o que Deus conhece de antemão acontece necessariamente, dizemos sem sujeitar o livre-arbítrio da vontade humana a um tipo de necessidade que suprime seu livre-arbítrio. Trata-se, antes, de outro tipo de necessidade que confere poder a nossa vontade, porque a vontade, tal como Deus a previu, é causa eficiente de nossas próprias ações.

A partir disso, o argumento de Agostinho nos leva a à seguinte conclusão: ser causa ontológica da vontade humana em nada se confunde com ser causa dos atos da vontade humana, porque “a vontade é o órgão de causalidade eficiente própria do homem e a escolha voluntária exprime antes de mais nada a espontaneidade de uma natureza que contém em si o princípio das suas próprias operações”¹³⁰. De acordo com essa perspectiva, conhecer de antemão não é o mesmo que obrigar porque quem peca não peca porque seu pecado foi conhecido de antemão, peca por um querer perverso da vontade. Ademais, uma vez que a presciência de Deus é infalível, se ele conhece de antemão o pecado humano, então o pecado humano é cometido voluntariamente. E se o próprio homem escolhe não pecar, então Deus conhece de antemão que ele não pecará e, certamente, ele não há de pecar.

Assim que, *Deus conhece de antemão tudo o que ele mesmo é autor sem, contudo, ser autor de tudo o que conhece de antemão*¹³¹. Em suma, se a presciência pode ser compreendida como inteligibilidade plena de tudo o que Deus escolhe livremente tornar verdadeiro. Isto é, se compreendemos a presciência como fundamento ontológico e inteligível de toda multiplicidade, do qual nada pode escapar, ela não pode ser vista como contrária ao livre-arbítrio da vontade humana. Conhecer a vontade humana como substância volitiva da alma é conhecê-la como condição necessária para que os atos da vontade sejam praticados unicamente por querer. Deste modo, fica estabelecido que a partir da distinção entre *cogere* e *praescire*, Agostinho nega a incompatibilidade entre a presciência divina e o livre-arbítrio da vontade humana no *de libero arbitrio*, III.

¹³⁰ GILSON, E. *Livre-arbítrio e liberdade cristã. O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 370.

¹³¹ *Lib. arb. III, iv, 11*. “(...) ita Deus omnia quorum ipse autor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse autor est.”

V. Considerações finais

Estivemos comprometidos ao longo destas páginas com uma investigação acerca de como o discurso agostiniano, no livro III, i – iv do *de libero arbitrio*, dá conta de dissolver o problema da naturalização do mal e o dilema da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana. Assim que, tentando compreender o modo como Agostinho defende ao mesmo tempo a existência e o poder do livre-arbítrio da vontade humana e a existência de um Deus que ao criar determina toda multiplicidade, ao qual nada escapa e cujas proposições que enunciam o futuro são todas verdadeiras, percebemos que a compreensão da estrutura do discurso, do quadro teórico, do contexto, do adversário a quem a obra se endereça e com quais fins era fundamental para esclarecermos, de fato, o que significa dizer: a) *se o movimento da vontade de se furtar ao bem comum é culpável, então, certamente é voluntário*, e, b) *embora Deus conheça de antemão as nossas vontades futuras, daí não decorre que queiramos alguma coisa sem ser pela vontade*.

As obras de Agostinho possuem esta característica: a estrutura, o método e o contexto são eles próprios filosóficos. Daí a dificuldade de compreender o dilema sem um retorno aos prolegômenos, isto é, sem reconstruir, em alguma medida, o discurso presente nos primeiros livros do *de libero arbitrio*. É impossível, e afirmamos isso sem receio, compreender os parágrafos 7, 8 e 9 do livro terceiro sem revisitar os livros I e II e sem conhecer o plano geral da obra, porque o clássico dilema não passa aí de um dos vários argumentos através dos quais Agostinho pretende dar conta de sua teodiceia. A explicação presente em III, iii, 6-7 e iv, 9 do *de libero arbitrio*, não dá conta por si só do dilema, porque o problema acerca da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana compõe um conjunto de teses organizado por uma ordem racional cujo objetivo último é defender a bondade divina. Revisitar os livros I e II, compreender que a construção do problema inicial dependerá de saída de estabelecer uma distância com respeito à doutrina maniqueísta, compreender as transformações pelas quais passa a questão acerca da origem do mal até ser ressignificada nos termos da vontade, da naturalização do mal e da necessidade imposta ao homem pela presciência divina, é indispensável para compreender a solução agostiniana: *Deus conhece*

de antemão tudo aquilo de que ele próprio é autor e , no entanto, não é autor de tudo o que conhece de antemão.

Assim, tomando como ponto de partida o dilema da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana, bem como as contradições que esse dilema gera, buscamos desenvolver aqui o que V. Goldschmidt chama, em *A religião de Platão*, de exegese. Ou seja, suposta a naturalização do mal e a necessidade do movimento de aversão da vontade ao bem supremo, tentamos refazer, de acordo com um certo recorte teórico, os movimentos construídos pelo autor a fim de compreender como a sucessão de argumentos no discurso agostiniano, no curso dos quais as teses são afirmadas e negadas por uma ordem racional, corrobora a compreensão destas questões.

Consciente disso, o exercício de exegese nos permite compreender que ao recusar a ideia maniqueísta de um princípio ontologicamente mau oposto a Deus, do qual deriva toda massa física e, conseqüentemente, todo mal, de modo a supor a existência humana como boa e má por natureza, empurrando para fora do homem a responsabilidade do mal, Agostinho se depara com a necessidade de provar a existência de um único princípio de bondade do qual derivam todas as coisas, concebendo-as, como naturalmente boas. A busca pela compreensão da origem do mal travada no *de libero arbitrio* contra os maniqueus tem, portanto, esta finalidade: provar por todas as vias possíveis a existência de apenas um princípio que não faz o mal. O projeto filosófico do *de libero arbitrio* está comprometido com a prova racional da existência de um único princípio de bondade do qual todas as coisas dependem quanto ao ser, de modo que falar em realidade pressupõe, em todos os casos, positividade. As coisas porque são todas criadas por esse princípio de bondade são boas. Logo, em se tratando de uma teodiceia, a afirmação da positividade de toda materialidade é urgente.

Não obstante, para empreender sua teodiceia contra a ontologia maniqueísta do mal, isto é, contra a ideia de mal como ser no mundo, Agostinho precisa conciliar sua defesa de um único princípio de bondade com a presença no mundo do sofrimento, da miséria, da perda, do erro, da falta, dos crimes, da injustiça, da morte, logo, de toda desordem. Aproveitamos a menção à desordem para dizer que sua experiência é real e universal. A dor, a perda e a morte garantem a universalidade da experiência da desordem. Como tais

experiências são reais, elas nos remetem para uma ideia de ordem. O próprio Agostinho perscruta a ordem, a lei eterna e a justiça *no de libero arbitrio* a partir da percepção da desordem no desejo humano. Vimos que para explicar a malícia da *libido*, Agostinho recorre à afirmação da ordem não só como categoria ontológica intrínseca às próprias coisas e ao mundo, mas como categoria moral a modo de luzes e regras da consciência que iluminam a alma a fim de regular as ações humanas de acordo com elas.

Como conciliar, portanto, a experiência do sofrimento e da desordem com a ideia agostiniana de um único Deus bom, justo e ordenador? Inventando, ou melhor, descobrindo a vontade. Deus não é autor do mal, Deus não peca. Essa afirmação pressupõe a descoberta da vontade humana e basta para assegurar a bondade de Deus. Assim que a emergência da vontade humana como livre-arbítrio e como querer é fruto do projeto agostiniano que visa negar como princípio básico de sua teodiceia a substancialização do mal. Consequentemente, a defesa do livre-arbítrio da vontade humana, a construção da ideia de homem como ser moral – ou seja, a construção de uma nova antropologia que se afasta definitivamente daquela centrada no dualismo corpo e alma – são, portanto, resultados da luta antimaniquéia de Agostinho.

Em consequência disso, a vontade é descoberta de tal maneira que ela se torna a única responsável possível pela escolha dos bens inferiores, o que configura efetivamente o mal na obra. Assim, Agostinho descobre a vontade de modo que ela é um princípio de operação que determina a si própria ao efetuar a escolha entre seguir seu movimento natural de tendência ao bem ou não o seguir. Nesta agenda, o mal é definido puramente como escolha avessa ao bem. O que significa que o mal só será pensado mediante a afirmação ontológica do bem, bem como se tornará dizível apenas como ausência de positividade. A partir disso, torna-se impossível, dentro do discurso estruturado por Agostinho, conceber o pecado como algo alheio à vontade humana. De modo que falar em mal e pecado pressupõe um debate sobre a vontade humana e seu livre-arbítrio: como corolário de seu projeto de defesa de um único princípio de bondade, o drama do livre-arbítrio emerge de um conjunto de teorias onde a afirmação do seu poder de querer se torna imediatamente necessária.

Todavia, a explicação voluntarista para o mal encontrada no *de libero arbitrio* é tal que o livre-arbítrio da vontade humana se torna incompatível com a impossibilidade de fazer

o mal. Ou seja, o livre-arbítrio inclui a possibilidade de levar a alma humana a consentir com o desejo pelos bens inferiores. E Agostinho o faz sem tornar o pecado natural ou necessário, porque o mal aqui é fratura moral, é escolha, é recusa voluntária da aliança ao bem. Como não há natureza ou determinação para o que é destituído de qualquer partícula de ser, o mal, neste contexto, sequer existe.

Não obstante, embora a afirmação de que o mal não existe seja fundamental para sustentar a teodiceia agostiniana, o conceito de vontade tal como construído por Agostinho aqui exige o esclarecimento de questões como: se os pecados derivam daquelas almas que Deus criou e que vêm dele, de que modo não se há de remeter para Deus a origem dos pecados? Se a vontade foi criada por Deus de modo que possa se mover em direção aos bens inferiores, então, esse movimento é natural. Mas, se o pecado é natural, como eximir Deus de sua responsabilidade? Visto que Deus conhece de antemão todas as coisas futuras, ele conheceu que o homem haveria de pecar. Se Deus conheceu de antemão o pecado humano, então, o pecado é necessário. Logo, como não remeter para Deus a origem do mal? Ou seja, afirmar o mal como moral também apresenta dificuldades ao projeto de teodiceia agostiniano.

Para não remeter, portanto, para Deus a responsabilidade da vontade é preciso sistematizar o conceito de vontade, explicar sua natureza, o poder do seu querer e seu alcance. Para não acusar Deus de ter criado, mesmo que indiretamente, o mal é preciso mostrar a eficiência real da vontade humana, negar a naturalização do seu movimento de aversão ao bem supremo e conversão aos bens menores, bem como afirmar a independência de seu poder de escolha em relação à lei eterna, à vontade e ao conhecimento divino. Para que seja possível empreender sua teodiceia é necessário demonstrar o poder da vontade humana.

Portanto, ainda que situada em um universo submetido à ordem, e ainda que a verdadeira liberdade – a que leva à felicidade – pressuponha obediência à lei eterna, a vontade não deixa de ser, por isso, vontade, porque não há necessidade para o querer. Ou seja, embora a noção de lei eterna, ordem e presciência divina não nos permita negar certo caráter necessitarista da filosofia agostiniana, o esforço por tornar claro que nem a lei eterna, nem o conhecimento divino exercem constrangimento sobre os atos da vontade humana permite a Agostinho demonstrar que não há nada que vincule a vontade a um ato determinado (alheio). Assim, o autor voluntarista do *Diálogo*, dissolve o pseudo problema da naturalização do mal

e o falso dilema da presciência divina e do livre-arbítrio da vontade humana, estabelecendo que para a vontade humana não existe determinação, o que este trabalho de dissertação pretendeu mostrar.

Logo, não há incompatibilidade entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano porque a vontade é causa de suas próprias operações, e o conhecimento prévio de Deus é condição primeira da existência da vontade: se Deus a conhece livre, então, é necessário que a vontade seja livre. Ao conhecê-la como causa eficiente de seus próprios atos, ela se torna necessariamente causa eficiente. A presciência que Deus tem do querer, faz com que a vontade seja, de fato, livre e que o homem contenha em si o princípio que lhe permite determinar a si mesmo de dentro. Portanto, é a necessidade da presciência divina o que garante a eficiência real da vontade. E a experiência interior do querer atesta a cada novo querer a necessidade de sua indeterminação. O querer é o primeiro e essencial ato de liberdade humana. Neste quadro, o sujeito que quer é o único responsável pelo mau querer, pois, “a decadência, na medida em que é voluntária foi depositada em nosso poder. De fato, se a temes é necessário que não a queiras. Mas se não a quiseses ela não existirá” ¹³².

Enfim, a compreensão primordial a que se chega é esta: tomar a vontade como necessariamente livre não é o mesmo que tomar o mal como necessário. O mal de modo algum é necessário, mas resultado de uma vontade necessariamente livre. Neste modo de ler o *de libero arbitrio*, percebemos que ao dissolver o dilema da incompatibilidade entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano, Agostinho torna perfeitamente compreensível o fato de a vontade ser necessária e livre ao mesmo tempo sem, contudo, dizer o mal necessário. Portanto, é a afirmação da liberdade necessária da vontade e da eficiência do querer o que permite a Agostinho sustentar a ideia de homem como autor no mal, e, portanto, sua teodiceia, na qual a bondade de Deus e seu conhecimento certo das coisas futuras podem ser contempladas na perfeição de sua criatura. Por isso, *o espírito religioso elege ambos, confessa ambos, e afirma ambos na fé da piedade* ¹³³.

¹³² Cf. nota 117.

¹³³ Ciu. V, IX, ii. “Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur et fide pietatis utrumque confirmat.”

VI. Referências bibliográficas

Fontes primárias

AUGUSTINUS. *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Cura et studio W. M. Green. Corpus christianorum, series latina, 29. Turnholt, Brepols, 1970.

_____. *De libero arbitrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Edição bilíngue. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2001.

_____. *Retractationum libri duo*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*. Tr. A. Belmonte. Patrística, 24. São Paulo, Paulus, 2008.

_____. *A natureza do bem*. Introd., trad. e notas de A. M. Carvalho. Fund. Eng. Antônio de Almeida. *Medievalia textos e estudos* 1, 1992.

_____. *The Happy life. Answer to sceptics. Divine providence and the problem of evil. Soliloquies*. Tr. Tr. L. Schopp et al. The Fathers of the Church, 5. Washington, CUA, 1948.

_____. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. Companhia das Letras, São Paulo, 1º Ed. 2017.

_____. *A Cidade de Deus*. 4ª Ed, Petrópolis SP, Ed. Vozes, 2001.

_____. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 44A. Turnholt, Brepols, 1975.

CÍCERO. *de fato*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho, Posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. Edição bilíngue. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 1993.

Fontes Secundárias

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tr. de A. P. Dinis. Lisboa, Piaget, 1997.

ARENDT, H. *A Vida do espírito. O pensar. O querer*. Tr. J. C. S. Duarte. Lisboa, Instituto Piaget, 2000. 2 vols.

- BOEHNER, PH e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 4ª ed., 1988.
- BONNER, G. *Freedom and necessity: St. Augustine's teaching on divine power and human freedom*. Washington, CUA, 2007.
- BRACHTENDORF, J. "Cicero and Augustine on the Passions". *Revue des Études Augustiniennes*, 43 1997.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tr. V. Ribeiro. Rio de Janeiro, Record. 2011.
- CAPITANI, Franco. *De libero Arbitrio di S. Agostino*. Studio Introduttivo, Testo, Traduzione e Commento. Pubblicacion dell'Università Cattolica. Ed. Vita e Pensiero, Milão, 1994.
- CRAIG, W. L. *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Brill's studies in intellectual history, 7. Leiden, Brill, 1988.
- CRAIG, W. L. Augustine on Foreknowledge and Free Will. *Augustinian Studies* 15, 1984, p. 120-127.
- DE CELLES, D. Divine Prescience and Human Freedom in Augustine. *Augustinian Studies* 8, 1977, p. 151-160.
- DE PLINVAL, G. Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin. *Revue des Études Augustiniennes* 1, 1955, p. 345-378.
- EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Tr. J. R. Costa. São Paulo, Paulus, 1995. 2006. 2009.
- FITZGERALD, A. D. y CAVADIN, J. eds. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Tr. C. Ruiz-Garrido et al. Burgos, Monte Carmelo, 2001. 2006.
- FREDE, D. *Determinismo estóico*, in **INWOOD, B. Os estóicos**. Trad. Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- FREDE, M. *A free will: origins of the notion in ancient thought*. Ed. A. A. Long, with a foreword by D. Sedley. Berkeley, California UP, 2011.
- GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tr. de C. N. A. Ayoub. São Paulo, Discurso / Paulus, 2007. 2010.
- GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2ª ed. rev., 1948.
- HOPKINS, J. *Augustine on Foreknowledge and Free Will*. *International Journal for Philosophy of Religion* 8, 1977, p. 111-126.
- HUFTIER, M. Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin, *Recherches de Théologie*

ancienne et Médiévale 33, 1966, p. 187-281.

HUGUES, C. Augustine on Will, Freedom, and Foreknowledge: *De libero arbitrio*, III, 1-3. Cambridge University Press, 2015. *Religious Studies*, 2016, (52), p. 315-332.

HUNT, D. P. Augustine on Theological Fatalism: The Argument of *De Libero Arbitrio* 3.1-4. *Medieval Philosophy and Theology* 5, 1996, p. 1-30.

KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. Trad. Moacyr Novaes. *Discurso*, 40, 2010, p. 71-94.

KONDOLEON, TH. Augustine and the Problem of Divine Foreknowledge and Free Will, *Augustinian Studies* 18, 1987, p. 151-164.

MAGRIS, A. *L'idea di destino nel pensiero antico* I-II, Udine, 1985.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, de Boccard, 1958.

MATHEWS, C. T. *Evil and the Augustinian tradition*. Cambridge, UP, 2001.

MATTOS, J. R. A. *O problema do mal no livre-arbítrio de Santo Agostinho*. Mestrado em Teologia. São Paulo, PUC-SP, 2013.

MONTANARI, P. Il problema della libertà in Agostino. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1937, p. 159-387.

NOVAES, M. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Livre Docência em Filosofia. São Paulo, USP, 2011.

NOVAES, M. *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo, Discurso, 2007.

NOVAES, M. *Eternidade e tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hispona*. Mestrado em Filosofia. São Paulo, USP, 1993.

NOVAES, M. *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina segundo Agostinho de Hipona*. Doutorado em Filosofia. São Paulo, USP, 1997.

O'CONNEL, R. J. 'De libero arbitrio I': Stoicism revisited. *Augustinian Studies* I, 1970, p. 49-68.

O'DALY, G. Predestination and Freedom in Augustine's Ethics, in Vesey, G. (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge University Press, 1989, p. 85-97.

OROZ RETA, J. Une polémique augustinienne contre Cicéron: Du fatalisme à la prescience divine, *Augustinian Studies* 12, 1981, p. 19-41.

- PANG, Ann. *Augustine on divine foreknowledge and human free will*. In. *Revue des Études Augustiniennes*, 40, 1994, p. 417-431.
- RICOEUR, P. “O pecado original”. Estudo de significação. In id. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago 1978.
- ROWE, W. L. Augustine on Foreknowledge and Free Will. *Review of Metaphysics*, 18 (2), 1964, p. 356-363. *International Journal for Philosophy of Religion*, Augustine, 2009, p. 111-126.
- SAGE, A. Le péché originel. Naissance d’un dogme. *Revue des Études Augustiniennes* 13, 1967, p. 211-148.
- VAN GERVEN, J. Liberté humaine et prescience divine d’après saint Agustin. *Revue philosophique de Louvain* 55, 1957, p. 317-330.