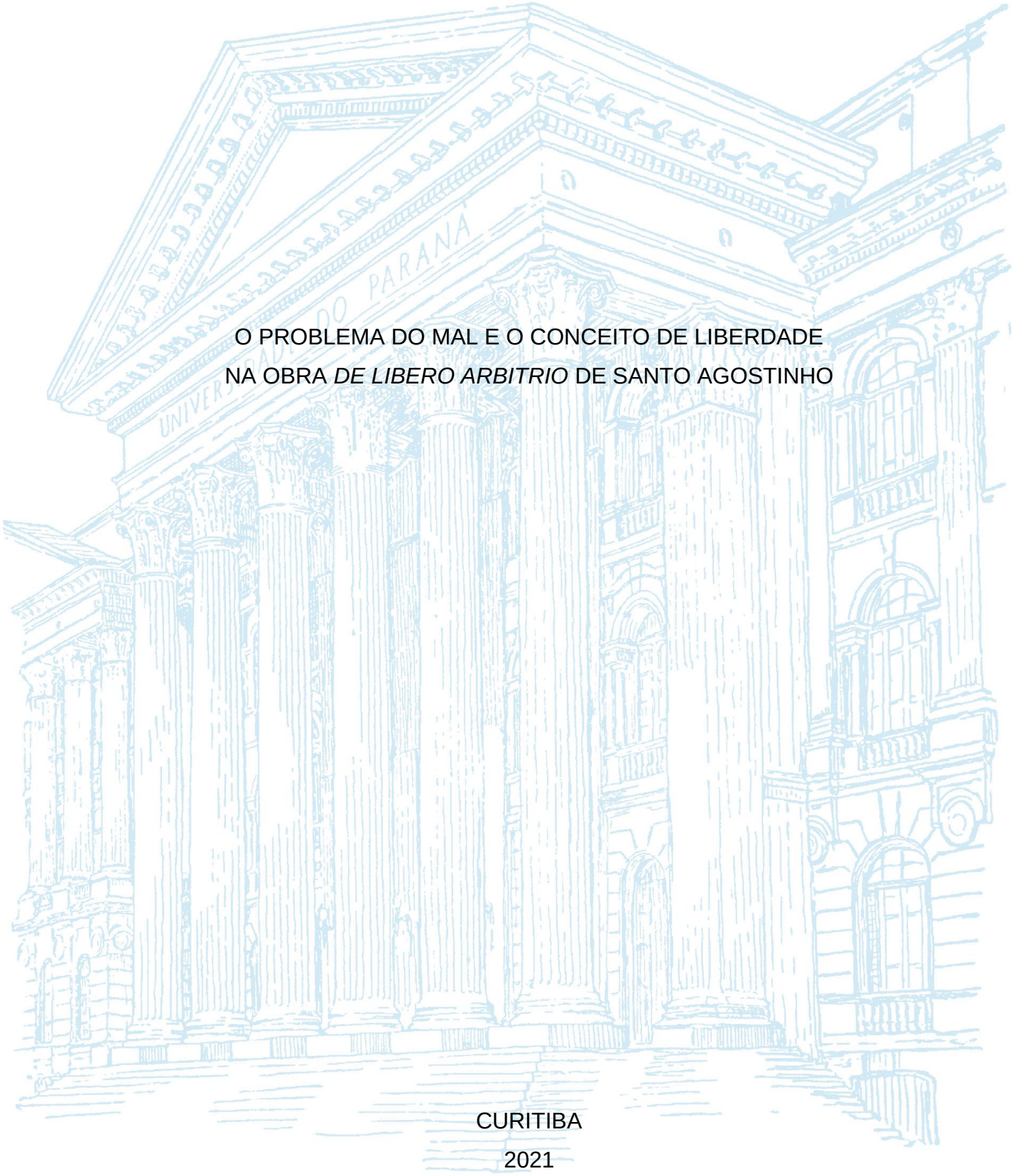
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

KHAE LHUCAS FERREIRA PEREIRA



O PROBLEMA DO MAL E O CONCEITO DE LIBERDADE NA OBRA *DE LIBERO ARBITRIO* DE SANTO AGOSTINHO

CURITIBA

2021

KHAE LHUCAS FERREIRA PEREIRA

O PROBLEMA DO MAL E O CONCEITO DE LIBERDADE NA OBRA *DE LIBERO ARBITRIO* DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Pereira, Khae Lhucas Ferreira
O problema do mal e o conceito de liberdade na obra de *Libero arbítrio* de Santo Agostinho**.** **/** Khae Lhucas Ferreira Pereira. – Curitiba, 2021**.**

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.
Orientador : Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Livre arbítrio e determinismo. 3. Mal na literatura. 4. Vontade na literatura. 5. Liberdade – Filosofia. I. Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins, 1981-. II. Título.

CDD – 189.2

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **KHAE LHUCAS FERREIRA PEREIRA** intitulada: **O problema do mal e o conceito de liberdade na obra De Libero Arbitrio de Santo Agostinho**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica
22/03/2021 15:38:34.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
22/03/2021 09:09:18.0
LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
30/03/2021 08:59:06.0
RICARDO DA COSTA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO)

Ao Victor Matheus.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Sumo Bem, Eterna Verdade, autor e origem da vida.

Ao professor Bernardo, meu orientador, por ter lido cada versão desse meu trabalho e me ajudado com esclarecimentos teóricos sobre o neoplatonismo para que eu pudesse compreender as noções implícitas de Santo Agostinho em seu diálogo com Evódio. Sou também grato ao professor por ter disponibilizado para a minha dissertação a sua tradução do *De Libero Arbitrio*, antes mesmo de sua publicação.

“Esta é a nossa liberdade:
Que nos submetamos à verdade”

SANTO AGOSTINHO

De Libero Arbitrio II,14,37

RESUMO

Nosso trabalho tem por objetivo apresentar o problema do mal, entendido como não-ser, e as implicações que essa teoria determinou ao conceito de liberdade na obra *De Libero Arbitrio* de Santo Agostinho. Tomamos as referências do Maniqueísmo e do Neoplatonismo para apresentar as noções que o filósofo rejeitou e as que assimilou neste diálogo, bem como apontamos sua síntese de Deus como o Sumo Bem, verdade inteligível e objeto exclusivo da preferência humana. Acerca da vontade livre, exibimos que é ontologicamente boa, mas está debilitada pela queda, cuja sequela diminuiu o poder de realização das escolhas boas. Com isso, distinguimos que a faculdade de querer o bem é irremovível e corresponde ao livre-arbítrio, enquanto realizar o bem que se quer, diz respeito à liberdade. Para Santo Agostinho a liberdade plena consiste na submissão espontânea à Verdade, identificada como o Ser Supremo, a realidade objetiva onde a alma racional encontra sua felicidade segura.

Palavras-chave: Mal. Livre Arbítrio. Vontade. Liberdade. Verdade.

ABSTRACT

Our work aims to present the problem of evil, understood as non-being, and what this theory implied to the concept of freedom in the work *De Libero Arbitrio* de Saint Augustine. We take the references of Manichaeism and Neoplatonism to present the notions that the philosopher rejected and assimilated in this dialogue, and we point out his synthesis of God as the Well Supreme, intelligible truth and exclusive object of human preference. Regarding the free will, we show that it is ontologically good, but it is weakened by the fall, whose sequel has reduced the power to acomplish your good choices. With this, we make the distinction that the faculty of wanting the good is irremovable and corresponds to free will, while doing the good you wish, concerns freedom. For Saint Augustine, complete freedom consists of spontaneous submission to the Truth, identified as the Supreme Being, the objective reality where the rational soul finds its secure happiness.

Keywords: Evil. Free Will. Volition. Freedom. Truth

LISTA DE ABREVIATURAS

Conf.	- Confissões
De civ. Dei	- A Cidade de Deus
De doct. christ.	- A Doutrina Cristã
De lib. abr.	- O Livre Arbítrio
De nat. boni	- A Natureza do Bem
De vera relig.	- A Verdadeira Religião
Retrac.	- Retratações
Sol.	- Solilóquios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16
1 O MAL É NÃO SER 25
1.1 DO DUALISMO À UNIDADE ABSOLUTA 25
1.2 O MAL NÃO PROVÉM DE DEUS 35
1.3 O MAL NÃO EXISTE NA ORDEM DO UNIVERSO: SÓ HÁ BEM 41
1.4 O MAL NÃO AGE POR SI MESMO 49
2 O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE 56
2.1 O HOMEM RACIONAL É LIVRE 56
2.2 DO MAU USO DA VONTADE LIVRE PROVÉM O MAL 63
2.3 A VONTADE LIVRE É BOA, MESMO FAZENDO O MAU 67
2.4 O MOVIMENTO DE AVERSÃO AO BEM É NÃO-SER 71
3 A LIBERDADE SUBMISSA 79
3.1 ESCOLHER SOMENTE O BEM 79
3.2 O LIVRE-ARBÍTRIO É A NECESSIDADE 90
3.3 SUBMISSÃO À VERDADE 96
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS 106
REFERÊNCIAS 112

INTRODUÇÃO

O problema do mal é assunto recorrente na história da filosofia, um tema arriscado que atormentou e moveu o impulso filosófico de Santo Agostinho. Seu trabalho reflexivo sobre esta matéria está apresentado em sua obra *De Libero Arbitrio*, diálogo que empreende com seu amigo Evódio, de quem dispara uma pergunta que faz desenvolver toda a trama da investigação: “não seria Deus o autor do mal?” (*De lib. arb.* I,1,1).[1] A premissa de que Deus é o criador de tudo leva à imediata conclusão de que também é o autor do mal. No entanto, para Agostinho era claro que o mal não poderia de forma alguma provir de Deus, pois sendo ele um ser bom e perfeito, era inocente, e deveria, acima de tudo, ser protegido de qualquer suspeita desta responsabilidade.[2]

Por quase uma década de sua vida o jovem Agostinho, lançado à procura de resposta pelo problema do mal, permaneceu como ouvinte entre os maniqueus, que propunham uma solução simples para a questão que angustiava o filósofo iniciante. O termo maniqueísta afirmava que o mal não provém de Deus, mas está em permanente conflito com ele, como uma oposição incorrigível. Tal teoria dualista estabelecia uma espécie de disputa entre dois princípios, o bem contra o mal. Mas o que ainda permanecia incômodo para Agostinho era a contradição gerada com sua noção fundamental de Deus como ser absoluto e distinto. Não poderia ser liberado da causa do mal pela diminuição de sua ontologia, equiparada a um princípio oponente. Antes, este ser único e primordial deveria ser o doador exclusivo de toda existência. Porém, na obsessão desta ideia, Agostinho recaia num confronto lógico, pois o mal não poderia provir em hipótese alguma daquele que é essencialmente perfeito, porque tudo que tenha nele sua origem é, portanto, bom.

Descobrindo a novidade dos ideais platônicos, através dos textos de Plotino que caíram em suas mãos, Agostinho conseguiu extrair uma solução para aquela tensão filosófica que persistia entre Deus e o mal. A resposta neoplatônica apareceu

---

[1] “utrum Deus non sit auctor mali?”

[2] O filósofo contemporâneo Alvin Plantinga previne no início de seu livro *Deus, a Liberdade e o Mal* que “muitos filósofos crêem que a existência do mal constitui uma dificuldade [...], e muitos crêem que a existência do mal [...] torna a crença em Deus irrazoável ou racionalmente inaceitável” (PLANTINGA, 2012, p. 19). A resposta ao problema do mal se torna uma exigência da racionalidade; e assumir a possibilidade da existência de Deus significa contrair uma série de responsabilidades, não apenas no âmbito da moralidade, mas também da filosofia, tornando a discussão sobre o mal um intimado de resposta para a razão humana.

como um recurso para o dilema: o mal não possui existência, é não-ser, privação. Logo, o que não existe não pode ser imputado a Deus. Anos mais tarde Agostinho irá declarar o quanto esta solução se impôs ao seu pensamento: “Procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó meu Deus, se volta para as criaturas inferiores” (*Conf.* VII,16,22).[3]

No ordenamento universal criado por Deus, o mal metafísico, que é o defeito das criaturas ontologicamente limitadas por não serem iguais a Deus, e o mal físico, decorrente do pecado do primeiro homem, estão ajustados serenamente à harmonia que impera sobre todo o conjunto da criação. E para esta ordem cosmológica Agostinho desperta a atenção para que se perceba que só existe bem no universo, conforme já havia tratado em *De Ordine*. Porém, em *De Libero Arbitrio* mostra que o mal moral é a dissonância na unidade, mas não pode ser contado como elemento criado, como princípio, porque está assinalado como carência de ser. Pela concentração no pensamento neoplatônico, Agostinho se desligava do maniqueísmo para abraçar um modo de pensar que identificava o mal fora de qualquer patamar de uma imensa escala de ser que culmina em Deus.

Acontece uma mudança radical na perspectiva de Agostinho provocada pela influência de Plotino. Ao absorver a doutrina do Uno, identifica-o com Deus, a quem chamará de o Sumo Bem. Mas o que Agostinho não conseguirá rejeitar é a noção de que este bem excelso deve ser sempre impreterivelmente elegido, e tudo aquilo que se distancia dele é, portanto, menos bom, e por isso deve ser rejeitado. Todavia, isto se tornará um problema agravante ao tratar sobre o livre-arbítrio da vontade, pois o homem descobre em si mesmo certos comportamentos compulsivos, lançado à maldade, ao erro, sujeito à ânsias contrárias ao bem.

Ao identificar que o mal não procede de Deus, mas do livre-arbítrio do homem, pois seus atos são sempre voluntários, Agostinho não conseguirá explicar com facilidade porque é que, na prática, o homem se inclina àquilo que é mau, uma vez que não se engana, pois sabe distinguir as coisas, pois é dotado de razão. Esta evidência do modo correto de agir, como consciência moral, acarretará dificuldades para a compreensão da vontade livre, movimento arrebatador que deveria somente

---

[3] “Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras”.

se voltar para o Bem supremo, mas que, preferindo os bens inferiores, estranhamente inverte seu rumo. Assim, há no homem uma possibilidade de oposição à sua condição natural. A vontade, naturalmente, deveria tender sempre para os bens mais elevados, conforme sua finalidade que está na preferência exclusiva por aquilo que é excelente. Mas não é isto que se verifica.

Mas a justificativa para a rebeldia da liberdade contra a sua natureza será a falha da própria vontade: é o ser humano sozinho que tende à imperfeição escolhendo livremente o mal. Não há engano, não há coação externa, antes, é a vontade que age por si mesma. Assim, o mal preferido pelo homem significa uma ameaça que ele mesmo impõe à ordem pretendida por Deus.[4]

Todavia, na lógica da criação, não pesaria sobre o homem a responsabilidade pela origem do mal, pois o livre-arbítrio tem sua procedência primeira não no ser humano, mas naquele que o dotou de livre escolha. Novamente uma dificuldade, pois, como poderia Deus ter desejado ao homem a perfeição o habilitando para o erro?... Agostinho narra em sua autobiografia a insistência dessa ideia: “Mas quem me criou? Não foi o meu Deus, que não somente é bom, mas é ele a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tenda para o mal e não para o bem?” (*Conf.* VII,3,5).[5]

Se Deus ao dar ao homem a escolha livre sabia que este usaria erroneamente desta aptidão, preferindo o mal ao bem, então Deus, embora não tenha criado diretamente o mal, o permitiu. E a ainda, a presciência de Deus vai se apresentar como uma objeção ao livre-arbítrio, pois refuta a vontade livre exigindo que todos os acontecimentos sejam uma necessidade. Abre-se novamente a desconfiança sobre a benevolência do criador recaindo sobre ele a penalidade pelo mal, o que será recorrente em diversos estágios do percurso reflexivo de Agostinho constantemente interpelado por Evódio, que sugere que teria sido melhor que Deus

---

[4] “O problema do mal constitui um desafio à racionalidade do mundo. Como conceber racionalmente um mundo regido por Deus todo-poderoso e bom, e não obstante contendo mal, isto é imperfeição, sofrimento e erro? Se Deus é todo-poderoso, o mal não pode escapar à sua providência, ao seu alcance. Mas se Deus é igualmente bom, não pode ser ele mesmo a causa do mal. Parecem entrar em contradição a onipotência e a infinita bondade de Deus, se o mal é um fato irrecorrível do mundo” (NOVAES, 2009, p. 288-289).

[5] “Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle?”.

tivesse criado, enfim, o homem sem livre-arbítrio e assim o mal não seria uma possibilidade e a ordem estaria garantida.

Acontece que a possibilidade de escolha livre, até mesmo pelo mal, é prova de que o livre-arbítrio é uma realidade que não foi anulada nem mesmo pela previsão do pecado. O homem reconhece que pelo seu alvedrio pode sem coação optar pelo mal, mesmo sabendo que não foi a finalidade pretendida por Deus. Todavia, sendo uma recusa ao impulso natural de se dirigir ao bem, Agostinho atrela esse movimento revoltoso à mesma noção de não-ser que aplicou para o mal. Logo, o movimento voluntário que se dirige para o mal também carece de causa eficiente.

Por tanto, é na escolha do bem que a vontade se potencializa e lucra maiores benefícios para o homem. Assim a liberdade é atingida, na lógica agostiniana, pelo progresso na perfeição do livre-arbítrio da vontade, que não se fragmenta entre opções de escolha, mas elege somente o Bem supremo reconhecido pela razão. Assim, a liberdade não consiste em dirigir a própria vida arbitrariamente, mas em fazer o que se deve fazer de acordo com a finalidade para a qual o livre-arbítrio foi dado. Agostinho se abre com isso para uma nova e peculiar compreensão de liberdade que depois irá ensinar em seu sermão: “a verdadeira liberdade não consiste em fazer o que se tem vontade, mas fazer o que se deve porque se tem vontade” (*Serm.* CCCXLIV, 4).[6] E este dever, no entanto, é conhecido somente pela razão, que orienta a liberdade para o bem, apresentando a vontade o objeto que merece ser abraçado.

Dessa forma, o livre-arbítrio é “um espaço para que a bondade humana se manifeste” (MATTHEWS, 2007, p. 168), e somente através deste ato voluntário é que o homem ocupa seu lugar no universo, encontra seu repouso e sua felicidade. Para Agostinho, o ser humano só é suficientemente livre quando escolhe o Bem supremo, identificado com a Verdade. Quando o homem, usando de sua racionalidade, cresce no conhecimento da verdade, subordina-se a ela; elegendo o erro, recusa o bem mais excelente por outros inferiores, a ponto de viciar-se nessa instabilidade que é corrupção da natureza livre.

É de seu remorso pelos maniqueus, que não atribuíam ao homem a causa do mal, que Agostinho decide em 388 empreender este diálogo *De Libero Arbitrio*

---

[6] “Voluntatem ostendit, qua temptari posses; et continuo docuit quam voluntatem, cui voluntati praeferre deberes”.

para rebater e prevenir daquelas fábulas que um dia o ataram à mentira. Por isso, no Livro I exibe fervorosamente que Deus é bom e o homem é livre, portanto, o erro não advém de nenhuma coação, mas que a causa do pecado está no abuso do livre-arbítrio e, por isso, o homem é sempre responsável por suas más ações. E ainda, sendo racional e apoiado pela instrução recebida, e até munido de virtudes, deveria somente viver com retidão.

No Livro II Agostinho explica que o entendimento é o que de melhor existe no homem e favorece o bom comportamento. Expõe pela análise do pensamento que a razão que conhece tudo conhece também a si mesma. Apresenta em seguida sua prova da existência de Deus como uma ideia clara que está contida na mente. Este indício será determinante para sua compreensão de liberdade, pois o Bem supremo, sendo conhecido, não pode ser rejeitado sem que isto signifique um escândalo. Contudo, pondera que a vontade livre mesmo debilitada pela má escolha não deve ser desconsiderada, pois mesmo que se atire ao que é mais baixo, ela permanece um bem que deve ser estimado na hierarquia da criação.

Com isso, é na transição do Livro II para o Livro III que está a grande tensão do diálogo. Evódio, enfim convencido de que o mal se origina da vontade livre e que esta foi dada para se fazer o bem, interroga Agostinho sobre a origem deste movimento de aversão. O mestre suspende seu fôlego, como se se percebesse subitamente retido. É evasivo, propõe transpor a outro assunto, deixando a questão irretorquível. Mas coagido a ripostar o problema que ele mesmo atiçou, admite reconhecer que não sabe de onde provém esse movimento que se desvia do bem, todavia, compreende que só pode estar no homem. Porém, reabilita-se no intervalo e recupera a pendência respondendo que a revolta da vontade não tem uma causa positiva. Portanto, a vontade livre só pode existir como energia vital quando se encaminha para o bem. Do contrário, é anulação de si mesma.

No Livro III Agostinho reafirma com mais complementos de argumentação que a vontade não falta a quem quer. Por nada é restringida. Desfaz assim a obscuridade entre a presciência de Deus e o livre-arbítrio. Evódio quase desaparece neste terceiro diálogo e Agostinho termina sozinho o andamento da reflexão, sete anos após o seu início, admitindo, por fim, que o princípio fundamental de todo o ser que existe é ser bom, por isso, o mal é privação, e quem o elege acaba diminuindo o próprio ser de si mesmo. Logo, possuindo o livre-arbítrio, é dos méritos da escolha que se alcança infortúnio ou felicidade.

Em nosso trabalho, no primeiro capítulo tratamos imediatamente do problema do mal, a polêmica que causou também nosso empenho pessoal para esta pesquisa. O título “O mal é não-ser” já remete à resposta à questão que arrastou Agostinho para o maniqueísmo. Esta vertente falaciosa é desmantelada pelas categorias do pensamento neoplatônico, que reverbera reconhecidamente nas argumentações de Agostinho, conforme expomos com referências retiradas de *Enéadas* de Plotino.[7]

Desfeito o dualismo de Mani,[8] reaparece a antiga doutrina do Uno, que mostramos ser quase equivalente ao que Agostinho atribui a Deus. Todavia, a inconsistência do mal com esta concepção de Deus, origem de tudo, é o primeiro conflito lógico. Admitido pela razão como ser absoluto e perfeito, não pode ser Deus o autor do mal; e, a todo custo de persuasão, é inocentado por Agostinho, que atua como um advogado que nesta causa emprega a sua retórica. Assim, no esforço da teodiceia é que a reflexão metafísica faz emergir o conceito do mal como não-ser: não existindo, o mal não pode ter em Deus sua origem. Sobretudo, é isto que tentamos apresentar como o estopim que aciona a máquina do pensamento de Agostinho em *De Libero Arbitrio*, adentrando então no enredo do texto.

Consideramos também neste mesmo capítulo inicial o chamado insistente de Agostinho à contemplação da ordem cosmológica para convencer pela admiração sensível de que tudo o que existe é bom, pois provém de Deus, e que, portanto, não existe nenhum mal no conjunto da criação. Na verdade, tudo está perfeitamente ordenado. Salientamos, assim, o quanto a cosmovisão agostiniana é otimista e atinge também o homem, ser dotado de intelecção, capaz de entender as verdades imutáveis, até mesmo a noção de Deus, genuína em sua própria mente, e privilegiado com vontade livre, movimento pelo qual conquista o bem, e onde se descobre, paradoxalmente, a origem do mal.

---

[7] Considerado como o responsável pelo neoplatonismo, por ter feito reaparecer a filosofia de Platão ao fim da Antiguidade Clássica e início da Idade Média, teria nascido em Licópolis, no Egito. O acento de seu pensamento é a metafísica, tendo como ideia central o Uno como princípio transcendente e anterior a todas as coisas. Seus escritos foram compilados em nove partes por Porfírio, seu discípulo, cujo trabalho foi intitulado “Enéadas” (de *ennéa*, nove, do grego).

[8] Fundador do Maniqueísmo, no século III, teria nascido na atual região do Iraque numa comunidade judaico-cristã (RUBIO, 2008, p. 135), sendo esta a corrente determinante de seu pensamento. Todavia, Mani assume também elementos do Zoroastrismo e Hinduísmo, religiões da Pérsia e da Índia, respectivamente. A fusão resulta num sincretismo que pretendia sintetizar diversas correntes religiosas na doutrina da dualidade, identificada até hoje por seu nome “maniqueísmo”. Sobretudo na Antiguidade Tardia, esta vertente se difundiu pela África do Norte e a Ásia.

Por conseguinte, abordamos no segundo capítulo o tema “O livre-arbítrio da vontade”, e que, mais radicalmente, é somente dela que se origina as más ações. Assim, continuamos a responder sobre a questão primordial, acerca do mal, como uma perturbação provocada pelo homem e não providenciada por Deus. Por conta do livre-arbítrio, todo ato humano, sendo voluntário, é passível de culpa ou castigo. Logo, a especulação se direciona à moralidade e pela proporcionalidade do senso de retribuição se remete também para descobrir a finalidade de Deus ter criado o homem com intelecção e vontade. Entendemos, a partir daquilo que extraímos de todo o texto dos três livros, que mesmo que esta vontade seja capaz de se extraviar e, por isso, diminuir a liberdade pelo vício, no homem racional o intelecto, todavia, jamais é anulado, sua condição estável é a orientação para a verdade. E nisto nos firmamos ao apresentar nossas considerações pessoais pela interpretação das ponderações de Agostinho, que obstinadamente coloca sobre o homem a responsabilidade por seu próprio comportamento, resultado exclusivo de suas escolhas livres e bem entendidas.

O livre-arbítrio da vontade pode fazer o homem escolher o que quiser, no entanto, detectamos que isto não é o sinônimo de liberdade na filosofia de Agostinho. A liberdade para ele, entendemos, consiste num estado de otimização da vontade em que o querer humano elege somente o bem. Portanto, não se trata de uma faculdade de escolha indistinta, mas de preferência exclusiva pelo que é excelente. Como já anunciamos como assunto do capítulo inicial de nosso trabalho, e que é assinalado insistentemente por Agostinho, sendo Deus perfeito é ele o Sumo Bem, reconhecido pela alma racional como o que de melhor pode ser alcançado pela vantagem de ser livre.

Por isso, no capítulo três expomos, com o título “A liberdade”, o conceito que Santo Agostinho ilustra para a liberdade humana, quando, superada a desintegração da vontade no drama da escolha, o homem intelectual é capaz de preferir somente o Bem supremo, então sua vontade é plena e se é feliz, pois este é o desejo mais ardente que move o querer. Submetido à verdade, a criatura racional se recoloca no seu lugar na criação, atinge seu posto. O intelecto foi concedido para se encaminhar à verdade. Logo, na submissão a ela o homem assume aquilo que deve ser, inserindo-se na ordem da composição dos seres e contribuindo para aparecer a beleza do conjunto.

Os capítulos de nossa dissertação, porém, não são correspondentes a cada um dos três livros de *De Libero Arbitrio* como se fossem uma hermenêutica às secções da obra. Buscamos seguir um percurso independente, dialético, sobretudo ajustando num encadeamento lógico os argumentos que se seguem a partir do tema do mal, consequentemente, do livre-arbítrio e, por fim, a formação do conceito de liberdade para Agostinho. Assim, ao nosso modo agrupamos as considerações sobre estes três assuntos que estão dispersas em toda a obra, trazendo a menção de onde o texto foi extraído, com a identificação abaixo do original em latim, e acrescentando os comentários de nosso exame.

Rapidamente fazemos referência também a algumas falas de Agostinho sobre estas matérias que estão contidas em *De Vera Religione*, *De Natura Boni*, *De Ordine, Retractationes* e o Livro VII de *Confessiones*, considerando também os períodos históricos destas redações, indicadas especialmente por Gillian R. Evans, no livro em que aborda a temática do mal na coleção das obras de Agostinho e seu envolvimento com outros problemas filosóficos. Mas nos detemos, sobretudo, nos argumentos de *De Libero Arbitrio,* recorrendo mais frequentemente aos esclarecimentos dos comentários de Étienne Gilson, por seu clássico manual de introdução ao estudo de Santo Agostinho, e de Moacyr Ayres Novaes Filho, por ter proposto em seu estudo o termo “dessubstanciação” como uma alternativa para a compreensão de não-ser, bem como, suas explanações de distinção entre livre-arbítrio e liberdade; e, também, do biógrafo de Agostinho, Peter Brown, para considerações de contexto. Os apontamentos de outros estudiosos aparecem nas notas de rodapé, onde adicionamos também as deduções dos enunciados propostos em relação à nossa pesquisa.

Ao reportarmos a Platão e Plotino, tomamos a tradução do grego para o inglês – que aparece também acrescentado em nota. Em *De Libero Arbitrio*, percebemos um desaparecimento gradual das sugestões filosóficas que aludem ao neoplatonismo. O mesmo acontece em nosso trabalho. Queremos propor com isso que Agostinho vai tomando um caminho mais independente em sua via intelectual. Extrapola as considerações da Filosofia Clássica, que antes lhe serviram de impulso, para permitir se lançar num itinerário próprio de especulação, ainda que para se embrenhar em velhas questões, mas que no século IV estão deparadas com a novidade da revelação cristã.

Santo Agostinho em sua reflexão neste diálogo acerca do mal e o livre-arbítrio provoca uma erupção de problemas filosóficos. Alguns, só seriam respondidos décadas depois, em outros estágios de sua carreira, quando, por exemplo, se ocupa do tema da graça na controvérsia com Pelágio.[9] Outros problemas, porém, são enigmas irrespondíveis, como a origem das almas e o próprio mistério da iniquidade[10] – a injustificável precipitação no mal que faz o homem de todos os tempos destruir a si mesmo e causar tormentos a seu semelhante. Agostinho explica que o mal é não-ser, mas é assustador analisar os efeitos desse "nada", proveniente da vontade livre, no elenco drástico dos episódios mais nefastos da história humana.

O problema do mal causa, por isso, um incômodo e fascínio instigante, ameaça convicções, confronta dogmas, embaraça opiniões, exige reformulações e contínuo esforço racional. Sobretudo, intima o homem a uma atitude essencialmente antropológica: pensar. Não há quem não se depare com esta questão em algum estágio de sua vida. Todavia, o percurso reflexivo de Santo Agostinho é singular na história da filosofia porque se enveredou na trama sem ter fragmentado o conceito de Deus em sua teodiceia.[11] Não sacrificou nenhum atributo divino e nem esfacelou a unidade do Ser supremo sob aquela desintegração clássica exigida pelo paradoxo de Epicuro. O problema do mal não destruiu o edifício filosófico de Agostinho, na verdade, serviu para alicerce do monumento de seu conceito de Deus e de liberdade.

---

[9] Monge bretão que se valendo das afirmações de *De Libero Arbitrio* interpela o próprio Agostinho sobre a autossuficiência da vontade humana e defende, com isso, a capacidade da salvação independente do auxílio de Deus. Gerou uma polêmica histórica que sedimentou a doutrina da Graça, crescentemente enaltecida nas refutações de Agostinho ao "pelagianismo", que se tornou uma heresia condenada pela Igreja em 431.

[10] *Mysterium iniquitatis* (tradução da Vulgata) é o termo utilizado pelo Apóstolo Paulo em sua Segunda Carta aos Tessalonicenses (2,7) para se referir à ação da impiedade, que trabalha misteriosamente, como uma atividade secreta e destrutiva. Aparece também em outras versões latinas como *mysterium facinoris*, e em grego, *mysterion tes anomias.* Esta expressão sugere a ação do mal conforme o entendimento que Agostinho utiliza: aquilo que está fora da regra, desprovido de ordem.

[11] "Se o mal é irracional e sem sentido para o homem, deve inevitavelmente estar em contradição com a afirmação da existência de Deus, pois Deus é a referência radical segundo a qual o homem formula suas pretensões de sentido e de racionalidade para a vida humana. Historicamente, a teodiceia surge como uma tentativa de conciliar a existência de Deus com a do mal, tornando-o compreensível à razão." (ESTRADA, 2004, p. 32).

1 **O MAL É NÃO SER**

1.1 DO DUALISMO À UNIDADE ABSOLUTA

Do tempo em que permaneceu como ouvinte entre os maniqueus, Aurélio Agostinho aprendeu a doutrina do dualismo que estabelecia a existência de dois princípios antagônicos como explicação para a constituição do universo. Originário da Pérsia, no século III o maniqueísmo se expandiu pelo norte da África, dominada pelo Império Romano, quando atingiu Tagaste e o pensamento do jovem pagão, que à procura de resposta à questão do mal se lançou ao maniqueísmo com arrebatadora violência até a prostração: “De tal maneira fui atingido por essa queda e oprimido por tal multidão de fábulas vazias” (*De lib. arb.* I,2,4).[12]

A seita disseminava, entre a variedade esotérica de seu sincretismo, a declaração elementar sobre a existência de um conflito cósmico entre o bem e o mal, assinalados como o reino da luz e o reino das trevas, “com efeito, encontrando um lugar para o mal no universo, faziam dele princípio fundamental em seu sistema” (EVANS, 1995, p. 31). Poderes opostos, estes dois princípios incompatíveis se digladiam nos desdobramentos da história e no interior de cada homem. Na alternância de luz e sombra, dia e noite, calor e frio, vida e morte – “cifras para compreender, em termos terrenos e concretos, a dualidade” (RUBIO, 2008, p. 81) –, o mundo todo estaria disposto na interseção dos contrários.

Porém, livre das postulações dos maniqueus, “Agostinho descobriu em si um ímpeto de sentimento contra eles.” (EVANS, 1995, p. 168), e é de seus argumentos de réplica que o maniqueísmo é mais frequentemente descoberto.[13]

---

[12] “Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum”.

[13] Agostinho de Hipona é reconhecidamente uma das poucas fontes para o conhecimento da doutrina de Mani, dado que como ouvinte e depois combatente, foi alguém que retratou as ideias do maniqueísmo no seu trabalho de objeção. Embora haja tratados específicos de oposição, em *De Libero Arbitrio* Agostinho já assinala sua consideração de inconsistência lógica – “fábulas” – nas teorias dos maniqueus. J. Kevin Coyle, no entanto, interroga o quanto realmente Agostinho conhecia dessa doutrina dualista, indagando a confiabilidade da descrição feita por um declarado opositor da seita. Explica que já no séc. XVIII Isaac de Beausobre sugeriu a possibilidade de imprecisões na visão que Agostinho transmite sobre o maniqueísmo, visto era apenas ouvinte e não teria tido acesso direto aos escritos de Mani. Todavia, Ferdinand Christian Baur, no séc. XIX, reitera a confiabilidade dada a Agostinho, seguido por Prosper Alfaric que no séc. XX com outros estudiosos “demonstraram uma congruência básica entre as alegações de Agostinho e informações fornecidas pelos próprios escritos de Maniqueísmo”. Coyle ainda cita a declaração recente de Johannes van Oort de que as novas descobertas históricas de textos primitivos da Ásia Central e Egito não diminuíram o valor do

Considerada uma heresia na religião cristã, contudo, a concepção de Mani apresentava uma solução bastante simples para a questão angustiante do problema do mal, pois o dualismo do mundo justificava a perversidade como uma atividade destrutiva de ordem natural, cuja força atuava em permanente oposição ao bem. Era uma explicação singular para a questão filosófica do mal, entendido como um princípio antagônico a Deus, vitimado pela rivalidade incontornável da ação diabólica, e, por isso, inocente pela causa do mal.

> Todos os escritos de Mani ilustram essa atitude, na qual o bem é essencialmente passivo, impingido pela atividade violenta do mal. Para o maniqueísta, o universo existente, no qual o bem e mal se mesclavam de maneira tão desastrosa, brotara de uma invasão frontal do bem - o "Reino da Luz" - pelo mal - o "Reino das Trevas". Esse "Reino da Luz" estivera em absoluto repouso, totalmente ignorante de qualquer tensão entre o bem e o mal. Tão separado do mal era o "governante" do "Reino", o "Pai da Luz", que se via indefeso contra ele: não podia sequer entrar em confronto com os invasores sem sofrer uma transformação drástica e tardia em seu ser. Em contraste, o "Reino das Trevas" era a força ativa; impingia, violava, era impelido para a "Terra da Luz"; e seus poderes vorazes eram cegos; dirigiam-nos unicamente os incontroláveis gritos de ganância emitidos por seus companheiros. (BROWN, 2016, p. 63).

No entanto, conduzido pelas indicações de seu próprio pensamento a assumir a existência de um Deus único, Agostinho não poderia admitir que este ser perfeito pudesse ser ameaçado tão radicalmente por um par simétrico em sua ontologia. Não haveria possibilidade lógica de que um ser onipotente tivesse um adversário equiparado em força, e ainda que a figura escriturística do diabo significasse à ótica cristã a admissão de um princípio de hostilidade a Deus, não poderia haver para o Ser eterno um competidor idêntico a ele no patamar da onipotência divina, como um oponente de igual categoria. Acontece que, a mera disputa entre opostos conflitantes já não era suficiente para responder ao problema do mal se a noção básica de Deus, onipotente e eterno, e por isso singular, fosse também admitida.[14]

---

que Agostinho transmitiu dos escritos Maniqueístas. Na verdade, Agostinho se mostra uma testemunha importante. (COYLE, 2001).

[14] "Nenhum ser pode ser supremamente soberano se houver outro ser sobre o qual ele não pode prevalecer." [No being can be supremely sovereign if there is another being over which it cannot prevail.] (MANN, 2001, p. 41).

À medida que Agostinho vai assimilando pela razão a necessidade de que Deus exista sozinho como uma unidade, que é razão da existência de todas as coisas, não poderia mais reconhecer o dualismo maniqueísta como uma resposta adequada para o problema do mal que o inquietava, pois Deus mesmo não iria criar um adversário para ser seu combatente e destruidor de sua obra. Não haveria razões para uma atitude de auto-negligência.

Em Milão, influenciado pelos sermões de Ambrósio e a descoberta de alguns livros neoplatônicos (*Conf.* VII,9,13), Agostinho admite claramente que Deus é uma substância primordial e distinta. Todavia, confessando a soberania de um Ser divino como criador do universo, Agostinho fazia recair exclusivamente sobre ele a responsabilidade pelo mal, fazendo agravar ainda mais o problema que pretendia solucionar, porque este Ser não seria inocente perante a maldade – como explicavam os maniqueus ao identificar Deus como o ser pacífico hostilizado pelo demônio. Agostinho, insistindo na necessidade de um único Ser eterno como princípio de tudo, faz mirar sobre ele a culpa pela existência do mal. Se criou o mal, também ele é perverso, razão pela qual se pode desconfiar continuamente de sua bondade. Mas se tolera o mal que não deseja, talvez não seja onipotente, mas limitado pelo princípio de oposição, conforme a sugestão dos maniqueus.

> Os maniqueus objetavam, de maneira perfeitamente lógica, que, uma vez que o mal era inegavelmente um fato, resulta que Deus não pode ser onipotente e perfeitamente bom. Ou é perfeitamente bom e incapaz de prevenir o mal, ou então ele é onipotente e capaz de prevenir o mal, mas não quer fazê-lo, o que mostraria que não é perfeitamente bom. (EVANS, 1995, p. 168).

A necessidade de uma reconfiguração do pensamento, que Evans descreve como a impossibilidade dos maniqueus atribuírem uma benevolência perfeita a Deus, fez Agostinho recair no emaranhado paradoxo de Epicuro que obriga a mutilar o conceito de Deus destituindo-o de alguma noção constituinte, quando a extensão lógica impõe uma cisão irremediável entre a bondade e a onipotência divina se o mal é acrescentado à ideia teológica: “Quer ele impedir o mal, mas é incapaz de fazê-lo? Então é impotente. É capaz, mas não quer? Então é malévolo. Quer e é capaz? De onde vem então o mal?” (HUME, 1992, p. 88).[15]

---

[15] Juan Antonio Estrada (2004, p. 113) aponta que esta questão elaborada por Epicuro teve seu texto coligido primeiramente por Lactâncio em *De Ira Dei* 13,20-21. Tornou-se depois referência na

A insistência de Agostinho em identificar Deus como o único princípio de vitalidade, pelo qual todas as coisas foram feitas, tirou o ser divino da condição de vítima serena e o acusou de ser autor da maldade, cuja impiedade é incompreensível à razão humana, já que os efeitos do mal, permitido por Deus, penalizam, sobretudo, o homem.

Como consequência lógica de admitir Deus como o criador do mal – atitude recorrente nas angústias humanas que remetem ao Ser divino a causa do castigo –, o pensamento filosófico imputa a Deus a responsabilidade pelo tormento, sendo evidente que sua bondade não pode ser assegurada tranquilamente se o mal é um fato que não se pode emendar. Então, como inocentar da causa do mal o criador onipotente? Como conciliar a existência do mal com a bondade e onipotência de Deus?... A crença nele como fonte da existência faz deduzir que ele é também inventor da maldade. Todavia, mesmo sem conseguir responder imediatamente sobre causa do mal, Agostinho não arreda da convicção de que Deus é o princípio de tudo.

Assim, a firmeza inegociável nesta ideia de um único Ser primordial e essencialmente bom fez Agostinho identificá-lo com o Uno de Plotino, quando os textos neoplatônicos fizeram o africano descobrir suas ideias teológicas entres as categorias remotas da filosofia grega, onde encontrou o fundamento racional para investir adiante sua reflexão acerca do mal, sedimentando sua opinião sobre Deus como Ser absoluto e bom.[16]

O conceito do Uno, do qual emana as coisas inteligíveis e sensíveis, aparece em *Parmênides* de Platão,[17] quem estabelece a soberania do reino das

---

Filosofia Clássica por meio de uma alusão feita por Cícero em *De Natura Deorum* III,79-95, e exerceu influência na tradição cristã por meio da *Philosophiae Consolatio* I,4,30, quando Boécio interroga sobre a incompreensibilidade do mal, se Deus existe. Na era Moderna foi uma problemática que David Hume incorporou e desenvolveu em *Diálogos sobre a religião natural* como justificativa para o ceticismo.

[16] "O primeiro contacto marcante entre a especulação filosófica grega e a crença religiosa cristã teve lugar quando, já convertido ao Cristianismo, o jovem Agostinho começou a ler as obras de alguns neoplatônicos, particularmente, as Enéadas de Plotino." (GILSON, 2002, p. 44).

[17] A teoria do Uno aparece a partir do discurso sobre as formas inteligíveis, como uma realidade primordial. No entanto, o discurso argumentativo desta obra platônica não identifica radicalmente o Uno ao Ser: "O exercício dialético apresentado no Parmênides revela que o discurso sobre o uno não pode deixar de ser fundamentado na participação do ser, mas tampouco pode ser garantido por essa participação." (SOUZA, 2010, p. 114). Plotino, todavia, coloca o Uno num estatuto transcendental que, embora comunique o ser e permaneça como uma fórmula de diferentes instanciações que são predicadas, não é igual ao ser. "Em conseqüência, a unidade é a condição para a predicação, e, na medida em que 'ser' no modo platônico de pensar significa essencialmente 'ser inteligível', a fim de garantir que aquela unidade é a condição de predicação tanto quanto afirmar que ela é a condição do ser." (COSTA, C. 2017, p. 417-418). Porém, Agostinho ao articular a tese do Uno a Deus, atribuí a

ideias sobre as realidades materiais. Todavia, é Plotino, “que extraiu o sentido oculto de Platão” (*De Civ. Dei* X,2,7),[18] que vai fundir decididamente o conceito do Uno com o do Bem, propondo a ideia basilar de uma unidade plena e boa como princípio da unidade de tudo que existe, tese na qual Agostinho vai atrelar suas reflexões despertadas pela contemplação da harmonia das coisas.

> A leitura dos neoplatônicos facultou a Agostinho ordenar seus pensamentos. Focalizou alguns pontos de doutrina com os quais era capaz de em alguns casos harmonizar e em outros contrapor os princípios fundamentais da fé cristã, pelo que chegou a entendê-la melhor. (EVANS, 1995, p. 55).

No século III, em Roma, os neoplatônicos fizeram reaparecer a cultura filosófica da Grécia Antiga, propondo a redescoberta da verdadeira doutrina de Platão descortinada ao horizonte pagão como uma espécie de convergência natural com o cristianismo, que já se apoderava entre as mentes da corte imperial. Os herdeiros de Platão tinham um forte apelo transcendental, radicalmente extramundano, e é na ideia do Uno que Plotino coloca a centralidade de todo seu discurso.[19] Instala no Uno, indivisível e eterno, o princípio recorrente para alavancar os desdobramentos de sua filosofia metafísica e a ele se refere quase em todas as abordagens especulativas em *Enéadas*. Conclui que o Uno é “o doador da verdadeira vida” (*Enéadas* VI,9,9),[20] e que não há como esta unidade primordial gerar um outro ser de natureza contrária e nem igual a ele, pois “Intocado pela multiplicidade, será totalmente autossuficiente, absolutamente o Primeiro, ao passo que os outros seres, que não são a causa de si, exigem seu anterior [...]. Só pode haver um único ser assim.” (*Enéadas* V,4,1).[21] Atribuindo a Deus estas noções, Agostinho concebe que somente de Deus pode emanar a existência, pois ele é o princípio único de todas as coisas e tudo aquilo que procede dele tem de ser necessariamente bom, pois não pode provir de outra fonte, exceto dele.[22]

---

esta unidade primordial o Ser por excelência, demonstrando em *De Libero Arbitrio*, Livro II, sua inteligibilidade a partir de uma abordagem puramente racional que o evidencia.

[18] “Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans”.

[19] Bernardo Brandão nota que para Plotino o caráter transcendental do Uno é tão acentuado que, este princípio do Absoluto, “está acima de qualquer predicado (até mesmo do ser).” (BRANDÃO, B. 2007, p. 153).

[20] “the dispenser of true life”.

[21] “Untouched by multiplicity, it will be wholly selfsufficing, an absolute First, whereas any not-first demands its earlier [...]. There can be only one such being.”

[22] O contato de Santo Agostinho com o neoplatonismo foi definitivo para sua filosofia, mas também marcou a rota de seu comportamento, tendo forte incidência na própria vida daquele que seria depois

Deslocado da África para a Península Itálica, Agostinho se depara com este modo de pensar neoplatônico e se firma decididamente no argumento de um único Ser primordial, o qual já tateava a medida que se afastava do maniqueísmo por perceber insustentável a doutrina da dualidade. Se Deus existe, tem de existir sozinho na sua condição superior, sendo ele, porém, a origem de todas as coisas criadas, às quais conferiu a existência. Por este princípio da doação da vida, sem que haja diminuição de seu Ser eterno, Deus permanece com poder inextinguível e comunica o ser às criaturas sem sofrer qualquer mudança, de maneira que "o Supremo não dá e modifica-se, mas continua para sempre, enquanto permanece aquilo que é" (*Enéadas* VI,9,9).[23]

Plotino assegurava, como particularidade de sua doutrina, que o Uno é princípio que sustenta a unidade das coisas, permanecendo, contudo, com seu modo de vida inalterável. Sua atualidade é dirigida para fora de si, embora permaneça intacto.[24] Desta ideia metafísica Agostinho se vale para afirmar que Deus é também o autor que mantém a ordem harmônica de sua criação. Esta imanência significa também sua onipresença como uma vida alargada nos seres gerados. Embora solitário em si mesmo na condição divina, Deus integra em si o conjunto da criação, por causa da dependência delas em relação a ele. Assim, pode ser visto nas coisas que gerou, já que dele procedem e por ele recebem a atualização da existência.

Embora Agostinho faça certa identificação de sua compreensão de Deus com as atribuições que Plotino faz ao Uno, Étienne Gilson considera que seja uma particularidade agostiniana conferir a Deus o ser, como propriamente uma essência primordial. Por isso, o estudioso declara que "seria inexato dizer que Plotino concebia o Uno como uma essência, uma vez que para ele, como o Bem de Platão, o Uno se colocaria além da essência e do ser." (GILSON, 2010, p. 378). Gillian Evans também apresenta esta diferenciação, contudo, aponta também a influência determinante de Plotino que fez Agostinho perceber a existência de realidades mais elevadas:

---

o Bispo de Hipona: "A leitura de Agostinho das Enéadas não foi de um acadêmico, mas de alguém que busca de modo determinado o caminho da boa vida, baseada na verdade." (RIST, 2017, p. 468).

[23] "the Supreme does not give and pass but gives on for ever, so long as it remains what it is."

[24] "A onipresença caracteriza o Uno na medida em que ele é concebido como a condição *sine qua non* da verdadeira realidade de todas as coisas" (COSTA, C. 2017, p. 417).

> Agostinho vê a Deus como Ser (que é também Uno). Plotino pensa de Deus como o Uno está acima do Ser. Apesar da diferença fundamental que isso implica no cerne dos dois sistemas, Plotino ajudou Agostinho a perceber mais claramente a transcendência de Deus por sua ênfase na terrível distância do Uno. (EVANS, 1995, p. 55).

Todavia, a ideia criacionista que se impõe decididamente sobre o pensamento de Agostinho, ainda mais depois de sua conversão ao cristianismo, acaba por ocasionar que Deus não pode ser uma realidade acima do ser, tão transcendental a ponto de não participar da existência uma vez que é ele quem a confere. Na verdade, a visão Agostiniana tende a focar em Deus o princípio da existência pelo seu ato criador, exclusivo e alienável, como explana Gilson ao conceitualizar o significado de essência como ser.

> Em sentido próprio, a palavra “criação” designa o ato pelo qual Deus produz existências sem o concurso de qualquer outra causa. Essa noção, antes de tudo existencial, só pode encontrar seu sentido pleno numa metafísica em que Deus, primeiro princípio do universo, é o Ser no sentido absoluto do termo. (GILSON, 2010, p. 380-381).

> Ora, o ato de existir é precisamente aquilo que designa a palavra “essência”. Assim como “de sapere” deriva-se “sapientia”, do mesmo modo também de “esse” deriva-se “essentia”. Pode-se dizer, portanto, que, dado que ele é o Ser por excelência, Deus é a essência suprema, e por isso mesmo, a perfeita imutabilidade. (GILSON, 2010, p. 397).

Fortalecido pelas noções do legado de Plotino,[25] Agostinho forma o seu conceito próprio de Deus como o Ser, pelo o qual rejeita terminantemente o dualismo maniqueu e se propõe percorrer um novo itinerário de reflexão alavancado pelas retificações da fé cristã, tendo como baliza racional que Deus é o princípio de tudo. Situado neste conceito fundante, o mal se apresenta como uma contradição impossível na ordem criação, objeção estridente à lógica da processão, onde tudo o que existe é, em razão da própria existência, necessariamente bom porque deriva de Deus.[26]

---

[25] Em *Enéadas* V,5,5 se refere à “essência”, “existência”, “substância” como enunciados que tentam expressar a origem da realidade. Embora para o neoplatônico o Ser (mais fraco) seja uma procedência do Uno (mais forte), Agostinho repensa essa separação de Plotino, convergindo os dois termos no conceito de Deus: único princípio e ser mais elevado.

[26] Por meio da intermediação do Bispo de Milão, Agostinho começa a ler alguns tratados de Enéadas, e “vê que a pregação de Ambrósio era fundamentada por teses e argumentos filosóficos plotinianos. Deve, por exemplo, ter conhecido a argumentação plotiniana que influenciou seu próprio argumento acerca de existência de Deus presente nessa época no segundo livro de *De libero arbítrio*.” (RIST, 2017, p. 469). A ponderação de John Rist corrobora nossa disposição de pesquisa em apontar que esta obra de Agostinho está decididamente sustentada por teorias neoplatônicas, principalmente

Agostinho, feito católico em 387, retoma a leitura antes rejeitada do Antigo Testamento – “fábula” descartada pelo maniqueísmo (*Conf.* V,14,24) – e descobre nas primeiras linhas da Escritura que Deus ao admirar suas obras recém-criadas constatou a bondade que elas contém.

> Primeiramente, a leitura racional dos maniqueus praticava a exclusão dos textos bíblicos que lhe parecessem chocantes, porque ligados demais à matéria. Assim, a primeira etapa de conversão de Agostinho é libertar-se desse vezo, graças à leitura alegórica das Escrituras, aprendida com Santo Ambrósio, que gostou de suas qualidades de orador e, pouco a pouco, o iniciou no método alegórico, ajudando-a a valorizar os textos inspirados. (MALDAMÉ, 2013, p. 28).

Como conta Maldamé, Agostinho, ao assumir esta tradição que atesta que Deus é o criador de todas as coisas e que a matéria foi tirada do nada – *ex nihil* –, entende pelo método alegórico que foi o próprio Deus quem por primeiro evidenciou a bondade que ele mesmo transmitiu às suas obras. A matéria criada informe se diferencia quando é modelada por Deus, recebe dele o sopro de vitalidade, essência, que dá estrutura individualizante às coisas, que, no entanto, se assentam numa harmonia cósmica apresentada numa imagem perfeitamente orgânica do mundo e que espelha, mesmo na multiplicidade, aquela forma singular que é Deus, o autor que na contemplação da criação, como num autorreflexo, certificou por primeiro que sua obra é boa (*Gên.* 1,10).

Esse bem criado e evidenciado por Deus seria como que o elemento para a hermenêutica de Agostinho que, pela ótica filosófica, identifica como *ser* o que a Escritura coloca com o termo *bom*. Isso determina um paralelo entre existência e bondade pela lógica da criação, a partir de uma síntese agostiniana entre o texto revelado e as concepções já absorvidas da filosofia platônica, como sugere Gilson:

> Uma parte importante das dificuldades de interpretação que essa doutrina da criação levanta, sem dúvida, diz respeito a Agostinho ter se esforçado, aqui também, para interpretar os dados “existenciais” da Bíblia segundo a ontologia de Platão. (GILSON, 2010, p. 377).

Atestado pela ótica do próprio criador, o mundo sensível é bom e assim como Deus plasmou o conjunto de sua grande obra, também o homem na mesma atitude de observação, admirando a ordem do mundo é exortado a admitir a

---

aquela que deu a dimensão explicativa do Uno como um princípio eterno e bom, conhecido racionalmente.

existência da bondade presente na criação, como a primeira amostra do bem – ser – externado a partir de Deus.

Todavia, com este enunciado, Agostinho conflitava com a consideração de Plotino acerca da matéria, pois o neoplatônico era insistente no desprendimento da corporeidade, acentuando a supremacia da metafísica com incansável pertinácia em detrimento do mundo material. Se para Plotino, que atribuía ao Uno o princípio da unidade que sustenta a tudo e afirmava que a matéria era má, "não por uma qualidade de maldade, mas justamente pela privação de qualquer qualidade" (BRANDÃO, R. 2011, p. 59), por carecer de forma, isto é, por não possuir substância integrada pelo Uno, sendo diferente e estranha ao bem, às coisas existentes, "fora do ser" (*Enéadas* II,4,3),[27] Agostinho irá certificar que podendo vir a ser elemento constituinte de um ser animado, a matéria é boa e organiza-se no conjunto físico da unidade dos seres, através das substâncias que lhe dão o molde.[28]

Embora criada informe, podendo vir a ser através do sopro de vitalidade que Deus infunde ao criar os seres, a matéria é capaz de possuir a mesma bondade que os seres individuais, que se harmonizam na coleção da imensa obra de Deus. A matéria não é um elemento insólito, esquivado da ordem, mas facilmente e sem resistência se enquadra na composição dos seres quando é abraçada por uma substância.

Assim, o africano não irá imputar à matéria a origem do mal, porque esta pode se harmonizar ao conjunto a partir da modelação conferida pelas formas. Agostinho parece impor o rigor da lógica às proposições de Plotino, sendo mais radical que este ao admitir as consequências de tomar o Uno como o princípio da unidade para tudo o que existe: também a matéria não escapa da ordem. Para Agostinho, se algo existe, tem de estar integrado ao conjunto e ser bom, pois tem em Deus a sua origem. Não há como existir independente de Deus. E mais ainda: se existe, tem de estar integrado à perfeita harmonia da criação.

---

[27] "out of being".

[28] Marcos Roberto Nunes Costa (2007, p. 101) propõe que Agostinho, contrariando Plotino, elabora uma noção do homem como composição de duas substâncias distintas, alma e corpo, e já não postula, ao molde neoplatônico, o desprezo da corporeidade para o alcance da perfeição, mas a submissão da matéria à alma na qual está integrada. Ainda para Costa, haveria com isso um termo agostiniano intermediário entre a antropologia de Aristóteles e Platão: a natureza humana é formada por matéria e forma, todavia, a sua elevação não está no desprendimento do corpo, mas na sua dominação pela alma, como instrumentalização total do corpo ao comando do intelecto.

Aurélio Agostinho faz então em *De Libero Arbitrio* uma nova abordagem acerca do mal quando seu pensamento está influenciado pelo neoplatonismo, filosofia que fez robustecer sua noção de Deus como substância primordial e comunicante do bem e unidade às coisas criadas, assunto inegociável que resistirá a todas as interpelações que irão ocorrer no itinerário desta obra. Mas inicia também um caminho de reflexão própria que parte, mas não se restringe, à fundamentação teórica que assume pelos dados da revelação, especialmente sobre Deus como ser e origem da criação, conforme é referido na Escritura.[29]

Em Roma, pouco antes de retornar à África, é que começa o diálogo com Evódio, amigo daquele pequeno grupo de filósofos que se reuniu em torno de Agostinho em Cassicíaco para levar vida de ócio dedicada à especulação racional.[30] O objetivo claro desta conversa é refutar a falácia dos maniqueus através das demonstrações da razão, rechaçando os que negavam que o mal é produto da liberdade humana e que, em seguida, refugiavam-se na alternativa consequente para não admitir o peso da própria responsabilidade, insistindo então em culpar Deus por ter criado o homem com vontade livre. No entanto, “O problema que tinha então diante de si era o problema da *causa* do mal” (EVANS, 1995, p. 168).

As questões discutidas, todavia, fizeram emergir maiores problemas. Após sete anos, enfim, é que Agostinho terminará, na África, o terceiro livro em 395. Passaram-se estações de sua vida para maturar as reflexões começadas com Evódio. Porém, eram indagações tão persistentes e agravantes que acompanharam o filósofo na travessia de retorno pelo Mar Mediterrâneo e na transposição definitiva do paganismo ao catolicismo, pelo qual se distinguiu historicamente como combatente por Deus.

No entanto, atribuindo a Deus a origem de tudo, o problema do mal exigia ainda uma explicação reelaborada pela filosofia agostiniana, já totalmente avessa ao

---

[29] Gilson compreende que o fato de Agostinho assumir um conteúdo revelado não o isenta da investigação filosófica dos enunciados admitidos: “Deus disse: Ego sum qui sum. Esta palavra basta para impor ao ignorante a fé na existência de Deus, mas não dispensa o metafísico, cujo objeto próprio é o ser enquanto ser, de pesquisar o que tal palavra nos ensina acerca do que Deus é.” (2001, p. 657). O que prova este ardor especulativo, jamais diminuído, é a influência que causou na filosofia ocidental que sucedeu a Antiguidade: “Se o cristianismo é pensado como neoplatônico, ou encontra no neoplatonismo um instrumento expositivo essencial, deve ser Agostinho quem foi o primeiro a dizê-lo, ou fazê-lo” (RIST, 2017, p. 467).

[30] Desse retiro que Agostinho empreendeu de novembro de 386 a março de 387 em ócio filosófico, as conversações com seus discípulos e amigos fizeram originar as obras *Contra Academicos*, *De Beata Vita* e *De Ordine*, os primeiros diálogos agostinianos, cujo modelo de especulação continua na redação de *De Libero Arbitrio* iniciada em 388.

maniqueísmo.[31] Do contrário, Deus acabaria ainda penalizado como o autor da perversidade pela simples dedução de colocá-lo como responsável por tudo, e o diálogo vai se remeter diversas vezes a esta possibilidade. Mas será na observação de todo o conjunto que Agostinho irá acordar para a impossibilidade de o mal existir a partir do Criador. Aquilo que existe, necessariamente tem de ser bom. Do contrário, não teria sido criado, pois Deus não é constrangido a produzir aquilo que não quer.

1.2 O MAL NÃO PROVÉM DE DEUS

Para superar o dualismo maniqueu e manter a dependência do universo num único princípio primordial que é Deus, será preciso responder sobre o lugar que o mal ocupa na criação. A tarefa será exigente, pondo em movimento toda a engrenagem da inteligência de Agostinho, preparado para sustentar a todo custo a inocência divina neste processo que ele mesmo montou quando apresentou Deus como o responsável absoluto por tudo o que existe, portanto, réu imediato pela maldade.

A trama reflexiva de *De Libero Arbitrio* se desenvolve a partir de um estopim de pensamento, aparentemente vago, mas insidioso, uma pergunta[32] que cogita imputar a Deus a origem do mal. Na curta indagação de Evódio, “Diga-me, eu peço, não seria Deus o autor do mal?” (*De lib. arb.* I,1,1),[33] está lançada à luz uma suspeita incômoda, por vezes sigilosa e sacrílega, até omitida, mas sempre frequente entre os movimentos do pensamento humano e as ideias das mais diversas vertentes da filosofia. Questão recorrente que por muito tempo atormentou Agostinho desde a juventude e o arrastou à heresia.

Para repelir esta desconfiança insuportável, Agostinho impõe primeiramente uma diferenciação elucidativa: uma coisa é praticar e outra coisa é sofrer o mal (*De*

---

[31] Discorda dessa nossa afirmação a compreensão de Michel Sourisse. Em seu artigo “Saint Augustin et le problème du mal: la polémique anti-manichéenne” afirma que Agostinho nunca se libertou totalmente do maniqueísmo (2007, p. 109). Na verdade, o escritor atribui ao Bispo de Hipona um dualismo intrínseco, arraigado em seu pensamento, sobretudo, pela forma neoplatônica como trata o mal como não-ser em oposição radical ao ser de Deus. Para Sourisse, existe um dualismo mais violento na filosofia cristã de Agostinho do que propriamente nas ideias de Mani.

[32] Método textual com que Agostinho inicia também *De Ordine*, *De Musica* e *De Magistro*, assinalando a interrogação como primeiro ato de seu trabalho investigativo.

[33] “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?”

lib. arb. I,1,1). Deus não pode praticar o mal, pois é bom, mas sendo também justo, castiga aqueles que são maus. No entanto, sendo próprio da justiça dar a cada um o que lhe é devido, Deus não pratica o mal quando pune os perversos, mas age de acordo com seu atributo de justiça. Assim, os malvados sofrem o mal por causa de seu próprio comportamento e não podem arrogar ao juiz a origem do mal sofrido que eles mesmos motivaram.

> Com essa solução, Agostinho vai distinguir dois males: o mal de pena e o mal de culpa. Este último está no homem que se aparta, livremente, da vontade de Deus, com consequencias nefastas para ele, e Santo Agostinho apresenta-as segundo o registro judiciário: por causa do pecado, o homem incorre numa pena. Pena justa, porque castigo do pecado. Mais que isso, a ordem do mundo se restabelece pela punição do pecado. (MALDAMÉ, 2013, p. 31).

A explicação elucidada por Maldamé deixa claro que os atos praticados voluntariamente são passíveis de recompensa e de castigo, pois o homem livre é responsável por suas escolhas, enquanto Deus permanece justo e bom ao retribuir a cada um conforme seus atos. De maneira que as más ações, “Não seriam punidas de maneira justa se não procedessem da vontade.” (*De lib. arb.* I,1,1).[34] Portanto, o princípio de justiça está atrelado a uma vontade livre que chama para si o prêmio ou a pena.

Ao reconhecer a existência do ato livre, Agostinho rejeita o desencargo que os maniqueus faziam à responsabilidade humana. Para a seita, a liberdade era uma ilusão e a maldade do homem se justificava pelo princípio de escuridão arraigado em seu interior, misturado e conflitante com o princípio da luz. Agostinho se posiciona como um defensor de Deus e da liberdade humana ao mesmo tempo. Portanto, o mal não pode provir de outra fonte senão do ato livre do homem. O mal moral será o assunto dominante da reflexão do Livro I, com Agostinho alternando a mira especulativa da teologia para a antropologia, endossando pela análise das duas naturezas a convicção da bondade divina e a evidência da razão e da vontade no homem. A indagação sobre o mal já se desloca de Deus para o homem quando Evódio abre outro possível caminho para a reflexão: “por que então o fazemos?” (*De lib. arb.* I,2,4).[35] Mas antes de procurar a resposta para a negligência moral do ser

---

[34] “Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate”.
[35] “dic mihi unde male faciamus”.

humano, Agostinho recomenda conceber a opinião mais excelente sobre Deus, para eliminar qualquer suspeita sobre o alto conceito que se deve ter de sua bondade, “Pois, considerar Deus como o que há de mais excelente é o verdadeiro início da piedade” (*De lib. arb.* I,2,5),[36] característica de quem assume a inteireza do conceito de Deus como Ser perfeito sem ter de fragmentá-lo.

Sendo Deus bom, tudo o que ele criou é bom também, conforme o princípio da processão. Dessa maneira, não existe maldade alguma no conjunto da criação, “Por isso, tudo o que é bom, seja grande ou pequeno, apenas existe por causa de Deus.” (*De lib. arb.* II,17,46).[37] Tudo está harmonicamente ajustado no cosmos, onde há uma hierarquia dos seres. Nela o mal ontológico desaparece pela ótica do conjunto, desfaz-se o aparente “defeito” das criaturas que é não ser igual a Deus, pois, por conta da própria condição, não há como os seres criados serem perfeitos como é o criador. Existe, na verdade, graus de inferioridade que estabelecem diferentes níveis de finitude, que, no entanto, estão todos integrados e no conjunto espelham a excelência de uma grande composição arquitetada por Deus. Uma pedra está abaixo de qualquer ser animado, mas entre aqueles que possuem alma, os que são dotados de intelecto são superiores, contudo, nos extratos desta hierarquia, nenhuma criatura é suficientemente boa como é o autor de todas elas. E esta carência é própria da ontologia das criaturas, como explica Moacyr Ayres Novaes Filho:

> O mal vem a ser explicado neste nível em razão da dessemelhança: cada ser, à medida que não é idêntico ao Criador, carece de perfeição. Esta falha, ou carência é o mal, ou finitude irrecorrível de cada criatura, sua impossibilidade metafísica de ser plenamente (o que está reservado apenas ao Criador). (NOVAES, 2009, p. 290).

Porém, mesmo entre as diferenças ontológicas dos gêneros criados, provenientes dos graus de finitude, o próprio mal ontológico (metafísico), que é a imperfeição da própria condição, está sob o comando de uma disciplina divina, sob uma cosmologia ordenada que integra toda a dessemelhança que existe entre os seres da natureza, e nada está desajustado à esta ordem primorosamente equilibrada que é um bem.

---

[36] “Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium”.
[37] “Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt”.

> O mal não é um princípio substancial, ou uma natureza entre outras, mas deve ser visto antes como consequência da finitude de todas as naturezas, de todos os seres, pelo fato de serem criaturas. Todas as criaturas estão ordenadas, em graus que se aproximam da perfeição divina (NOVAES, 2009, p. 290).

Mesmo quando castigos severos são infligidos aos maus, eles expressam a lógica da justiça. Assim, também o mal físico se prende ao engaste desta compreensão da harmonia imperativa, pois os sofrimentos da doença e a própria morte são provenientes do pecado, consequência do mau comportamento que originou a corrupção do gênero humano por conta da queda do primeiro homem que agiu livremente. Com isso, os males corporais possuem uma razão por estarem inseridos na vida humana: são consequências sensíveis e justas pela desordem que o homem causou na unidade por inconveniência de sua má vontade.

Na composição das coisas criadas por Deus é somente o mal moral que aparece como uma discordância inconsertável. É aquilo atrapalha, desagrada, não é ajustável à serenidade da harmonia, e por isso não deveria estar, não deveria ser, e não é!, tal será a explicação que Agostinho assumirá radicalmente para o conceito do mal como destituído de ser e, por isso, completamente fora da totalidade das coisas existentes. Conceito que será referência válida durante os séculos para toda reflexão acerca do mal.

O princípio fundamental do universo é que tudo que existe é bom por natureza, “toda substância, assim, ou é o próprio Deus ou procede de Deus, pois todo bem é ou o próprio Deus ou procede de Deus.” (*De lib. arb.* III,13,36).[38] O mal moral é um defeito que a vontade humana insere na ordem, como uma corrupção que vai privando voluntariamente do bem natural. Conforme Plotino decretou que “O princípio do mal, por definição, é a insuficiência de bem” (*Enéadas* III,2,5).[39] Logo, o mal não é uma substância, mas a sua corrupção, pois toda a natureza é boa.

O mal moral, portanto, é a subversão da ordem como ilustrado na queda de Adão. Quando o ser humano livre elege os bens inferiores ao invés dos bens superiores, inverte o movimento natural que direciona para Deus. Esta má vontade humana que contraria a lei imposta por Deus não pode ter nele a sua causa. Assim,

---

[38] “Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo”.
[39] “The principle is that evil by definition is a falling short in good”.

o mal não se enquadra nas determinações mais simples de causalidade, é uma irregularidade, porque destoa daquilo que deveria ser no conjunto da criação: um bem. Está removido da categoria das coisas criadas por conta de sua ontologia. Não é um ser menos perfeito, mas a própria privação do ser: “visto que algo absolutamente privado do ser seria o não-ser absoluto ou a inexistência, o mal em si, ou melhor dizendo, uma substância má não existe” (BRANDÃO, R. 2011, p. 60). Por isso o mal, sentenciado como não-ser, não teria sua origem naquela unidade primordial que é Deus. É justamente a exceção, o prejuízo, o confisco de ser, ocasionado pela má vontade, algo que está fora do plano da existência porque não tem substância. E esta tese, que se tornou apropriada para solucionar o problema que Agostinho se debruçou para responder, ele a encontrou no legado da filosofia antiga:

> Pela tradição platônica, ele [Agostinho] sabe que o mal não é uma substância, mas uma privação, ausência do que devia ser. Dessa descoberta metafísica resulta não só a visão do mundo e do lugar do homem o universo, mas também uma aguda percepção da bondade de Deus como criador. Com efeito, se o mal é não-ser, Deus não é seu criador. Ele é autor do bem. O mal provém de outra fonte que não ele. (MALDAMÉ, 2013, p. 28-29).

Para Agostinho, determinantemente, o mal carece de uma causa eficiente para existir. Não lhe foi comunicado o ser, razão pela qual não integra o conjunto da criação. O assentimento filosófico de Agostinho de que Deus é o Ser soberano e absoluto, atrelou a este Ser bom e divino a transmissão exclusiva do ser das coisas, de tal forma que somente Deus confere vida e assim modera o acesso à existência conforme a sua vontade. Deslocado da Providência, o mal está totalmente fora do planejamento como aquilo que não possui intenção para existir e não existe porque não foi desejado. O fundamento de tudo, o Ser eterno, não poderia produzir o não-ser, é uma atitude completamente fora do rigor de sua perfeição e de suas possibilidades. O mal como não-ser é a demonstração da restrição ontológica do Ser divino gerar destruição – está respondida a pergunta inaugural de Evódio: não é Deus o autor do mal (*De lib. arb.* I,1,1). Antes, esta estranha “impotência” configura a perfeição de Deus e reabilita o atestado de sua bondade imperecível. Tudo o que Deus gera é bom e não há outro modo de chegar à existência sem possuir bondade natural herdada do Ser divino, motivo pela qual o mal se exclui automaticamente do inventário da criação.

A realidade baseada na natureza pressupõe o ser como condição para a existência, assim, no pensamento divino estaria a intenção reguladora que origina somente aquilo que ele quer. Para o pré-socrático Parmênides de Eleia, em seu poema *Sobre a Natureza*, “pensar e ser é o mesmo”, (BORNHEIM, 1991, p. 55).[40] De tal maneira que, transposta esta antiga compreensão para a reflexão teológica que se desenvolve da patrística à escolástica, quando Deus pensa a criação lhe comunica imediatamente a existência, como explica Joseph Ratzinger:

> Pensar e fazer são uma única coisa para o espírito criador original, o *Creator Spiritus*. Pensando ele cria. As coisas são porque são pensadas. Por isso, para a Antiguidade e a Idade Média, todo ser é ser pensado, ou seja, pensamento do espírito absoluto. Isso significa, por outro lado, que todo ser, sendo pensamento, é também sentido, *logos*, isto é verdade. Daí o pensamento humano ser um “re-fletir” do próprio ser, refletir do pensamento que é o próprio ser. (2005, p. 45-46).

Consequentemente, não pode ser creditado ao Criador aquilo que não existe, ou querer atribuir a ele o pensamento consentido, algum vislumbre de permissão como potencialidade concedida ao não-ser – como se houvesse a possibilidade daquilo que não existe se manifestar por si mesmo. Por esta lógica, o mal também não é um acidente, um incômodo desprovido que acabou incontornavelmente adicionado à criação, como se por descuido da Providência tivesse sido acrescentado independentemente ao conjunto.

Se nos atentarmos às exigências da racionalidade discursiva, o não-ser permanece apenas como conceito, mas não como potência e muito menos como ato – transpondo para categorias aristotélicas. Não é possível indicá-lo como uma realidade no panorama da existência, tal como o zero e os números negativos permanecem como noções do pensamento, mas nunca elementos que atuam e existem no plano da realidade.

Da mesma forma, referência conceitual, o mal não é algo verificável e nem uma possibilidade de vir a ser (potencialidade que a matéria possui e que, portanto, é boa), antes, é a concepção daquilo que já é ontologicamente anulado. O mal

---

[40] Estudiosos do período pré-socráticos levantam polêmica em torno deste verso, por ser um fragmento conhecido por fontes distintas. Clemente e Plotino é que o apresentam no último verso do trecho 291 do poema de Parmênides, sugerindo com isso a possibilidade de ter sido inserido por eles, ainda mais se consideramos a utilidade para a justificação de suas teorias; enquanto Proclo e Simplício, filósofos posteriores, o omitiram em seus escritos (Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M . **Os Filósofos Pré-Socráticos**: História. Crítica com Seleção de Textos, 7 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.2010, p. 257).

permanece como um enunciado para se referir àquilo que é desprovido de preceito, e que por isso não foi gerado, como uma noção conceitual pela qual se pode conceber a ausência de bem pela carência de ser.

Esta definição se impôs ao espírito de Agostinho, conforme ele mesmo depois irá se referir em *Confissões*, no Livro VII, como uma solução suficientemente apresentada às interpelações de sua inteligência, liberando-o definitivamente da falácia dos maniqueus. E por toda a continuidade de seu extenso trabalho filosófico o mal estará consolidado como sinônimo de deficiência. E Agostinho vai corroborar esta tese através do chamado à contemplação do universo, onde o mal não se insere.

1.3 O MAL NÃO EXISTE NA ORDEM DO UNIVERSO: SÓ HÁ BEM

Pelas amostras de beleza desveladas na criação o homem pode mapear seu percurso até se deparar com a ideia de Deus, criador de todas as coisas. Para Agostinho, existe uma evidência de Deus nas coisas criadas, podendo elas indicar à razão as marcas de seu autor, “por meio dos vestígios que imprimiu em suas obras.” (*De lib. arb.* II,16,41).[41] Todavia, valendo-se da beleza dos seres criados e da noção da ordem pelas leis eternas, o filósofo apresenta uma via intelectual, como prova intuitiva da existência de Deus a partir da própria constatação do pensamento.

Em Plotino, assim como uma atividade filosófica, a contemplação indaga sobre a origem daquilo que observa, sendo uma forma de conhecimento, quando, “admirando o mundo, através dos sentidos, ao olharmos para sua vastidão e beleza e a ordem de sua marcha eterna” (*Enéadas* V,1,4),[42] descobre-se uma inteligência superiora que tudo organizou com equilíbrio. Servindo-se desta concepção, a especulação intelectual de Agostinho pressupõe o descobrimento do ser contido nas coisas sensíveis e espirituais, razão pela qual as coisas que existem são belas e atraentes, remetendo o pensamento para capturar as razões de sua origem.

Plotino se referia ao princípio da unidade também como uma finalidade da alma, e assim a sua metafísica sobre a origem regressava ao Uno. À medida que a alma intelectiva se reconhece coordenada pelo Uno, como a luz do sol da divindade,

---

[41] “vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit”.
[42] “Admiring the world of sense as we look out upon its vastness and beauty and the order of its eternal march”.

toma-o como aspiração, insiste em se unir a ele, pois descobre que estar com ele “é o estado de seu princípio e seu fim, porque de Deus veio, o seu bem nele está, e voltada para Deus novamente, recupera aquilo que era” (*Enéadas* VI,9,9).[43]

Na teologia contemplativa de Agostinho, o caráter filosófico da alma racional reunindo elementos cognitivos e afetivos conduz a um conhecimento adquirido através da contemplação, pela qual a alma intelectual descobre o bem e o toma como objetivo e regra de juízo. O divino se mostra qualificável a partir do mundo sensível e atrai para si a partir dele, como o encantamento da voz da Sabedoria, de modo que, mesmo ludibriado pelas criaturas se volta ao amor das coisas exteriores, Agostinho explica a Evódio: “ela lhe chama novamente ao interior por meio das próprias formas exteriores.” (*De lib. arb.* II,16,41).[44]

Transpondo-se do sensível à busca puramente intelectual, como exercício exclusivo da mente, há na alma intelectiva um desejo unitivo quando ela evidencia o bem contido naquilo que é verdadeiro. De tal forma que a alma não só estima, mas deseja possuir aquilo que aprecia. Para Agostinho, na lógica do Uno que tende a reintegrar a si o que estava disperso, é Deus que torna bom e se apropria daqueles que o estimam, configurando a si aqueles que o contemplam pela razão, referindo-se àquela ação calorosa da Sabedoria que parte ao encontro daqueles que a amam e se mostra aos que a procuram (*De lib. arb.* II,16,41). Contudo, é partindo do sensível à via intelectual que se progride no percurso especulativo, ingressando no interior da mente para reconhecer a lei interior pela qual se julga tudo o que é exterior.

> De modo que tudo aquilo que lhe causa deleite por meio do corpo e que te cativa por meio dos sentidos do corpo, você acaba por compreender que se fundamenta nos números. E, investigando qual a origem deles, você acaba por voltar-se a si mesmo e a compreender que tudo aquilo que lhe chega pelos sentidos não pode ser julgado, aprovado ou desaprovado, a não ser que, junto a você, existam certas normas de beleza, às quais você refere tudo aquilo que percebe ter beleza exterior. (*De lib. arb*. II,16,41).[45]

---

[43] “This state is its first and its final, because from God it comes, its good lies there, and, once turned to God again, it is what it was”.
[44] “loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat”.
[45] “ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intellegas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius”.

Plotino assinalava a evidência do bem também a partir da abordagem filosófica, pois quando o intelecto o alcança, “torna-se conformado pelo Bem e torna-se perfeito (completo) por ele, na medida em que a Forma que lhe advém do Bem o conforma ao Bem” (*Enéadas* III,8,10).[46] Há no exercício da contemplação racional um desejo subjetivo de identificação, pelo qual a alma quer se assemelhar, usufruir, gozar permanentemente daquele bem admirado, que torna bem todas as coisas e é a sua referência. O homem contemplativo quer se tornar bom, como é bom aquilo que ele aprecia. Já em *Hípias Maior* (291d-e) Platão havia dissertado sobre uma ocupação que torna o homem belo, como um ideal de vida que o faz se assemelhar ao teor captado pela contemplação.

Assim, desde a filosofia clássica, a reflexão sobre o belo abre acesso à noção de conveniência e de adequação. A compreensão estética de beleza pressupõe harmonia, a integração das partes à unidade num ajuste perfeito. Assim, proporção, simetria, ordem, seriam elementos para a composição do belo.[47] Mas não só. Haveria ainda um elemento comunicado pela beleza: o bem, que pela sua manifestação determina o que é o belo, colocando o conceito estético aquém de um formalismo de estilo, mas de ontologia. Tal como a perspectiva platônica que considerava o belo a manifestação da ideia, para Agostinho as coisas sensíveis refletem as ideias puras e primordiais, possibilitando à alma intelectiva perceber a si mesma.

---

[46] “is shaped into Goodness and becomes perfect by it: the Form thus received, sprung from the Good, brings it to likeness with the Good”.

[47] Em *De Natura Boni* o filósofo, ao rejeitar a inconsistência maniqueísta sobre um princípio mau, define que a essência de todo ser é o bem e explica que os seres criados possuem *modo*, *espécie* e *ordem*, como fundamentos impreteríveis de sua constituição natural (*De nat. boni* 3). Essas três coisas seriam como que a estrutura da ontologia agostiniana. Aquilo que é, é sempre um bem, e por isso é moderado, belo e está ordenado. Não há como existir de maneira independente desta condição geral, pois tudo aquilo que existe é necessariamente bom, porque há um só princípio para existência: o Sumo Bem. Agostinho utiliza o termo *belo* e *bom* como coincidentes e expõe nesta mesma obra, em oposição aos que apontavam à possibilidade de um defeito natural, que um corpo mesmo considerado feio se tem alguma de suas partes subtraídas de sua constituição original acaba por ser destituído ainda mais de beleza (*De nat. boni* 15). Utiliza a noção de privação, que cunhou para o mal em *De Libero Arbitrio*, para explicar que um ser que pode se corromper é, portanto, bom. Atrelando esta compreensão às categorias estéticas, o belo subsiste no bem, cuja diminuição caminha para o não-ser, a direção que gradua a fealdade como sinal de corrupção. Logo, diante da possibilidade de degradar o bem ontológico, uma criatura aparentemente imperfeita possui certo grau de beleza por conta de sua essência, e sua limitação estética, mesmo depreciada perante uma comparação, está integrada numa hierarquia cosmológica onde tudo o que é bom se harmoniza num conjunto perfeito de matizes ajustadas, onde o mais belo corresponde necessariamente ao Soberano Bem.

Agostinho não prescinde do mundo sensível para captar o bem como conteúdo intelectual, mas toma a realidade natural como ponto de partida para sua ascensão metafísica. Despertando a atenção para a ordem que impera nos elementos do universo, exorta que todos possuem beleza, porque têm números, têm adequação. Considera que o conhecimento advém pelos sentidos, que identifica números e formas geométricas, mas que a razão transcende este modo simples de apreensão, uma vez que ela contém ideias que não poderiam jamais vir da experiência sensorial.

Mas antes de saltar a uma nova dimensão de contemplação, que é o apelo da metafísica de Agostinho, importa à razão a contemplação do visível, da natureza, sua beleza na variedade, a organização e equilíbrio delicado de como tudo foi estabelecido num conjunto harmonioso, pensado estrategicamente e organizado por números que ocupando seu devido lugar fazem aparecer a beleza da composição. Santo Agostinho assinala em sua filosofia a importância da sensibilidade diante do esplendor da ordem que impera no universo, não como uma curiosidade impertinente, mas para se elevar gradualmente até as realidades que são imperecíveis (*De vera relig.* III,26,48), considerando assim uma via pedagógica do sensível para o invisível.

> A concepção de Santo Agostinho está ligada a uma visão do mundo em que a noção de ordem assume o papel mais importante. Essa palavra lhe é essencial para explicitar a bondade de Deus que se há de revelar em sua obra. Para Agostinho, a criação é diferenciada, e cada criatura realiza, a seu modo, uma perfeição específica, ainda que limitada. (MALDAMÉ, 2013, p. 29).

Já que na beleza dos corpos os números e as criaturas atuam para ocupar seu lugar, desvelando aos sentidos o ideal da perfeição, pela admiração do sensível o homem descobre também o seu lugar na natureza e constata que o princípio que dá a vida é sempre superior ao corpo, porque o domina e organiza a matéria como propriedade de um ser. Na escala dos seres animados, o homem ocupa o lugar mais elevado por sua capacidade de entender (*De lib. arb.* II,3,7). Enquanto os outros seres apenas existem, ou existem e vivem, o homem é capaz de entendimento, um princípio de que a alma humana por sua faculdade racional está acima dos seres que possuem alma sensitiva e alma vegetativa. O intelecto humano é como uma centelha de divindade, mas naturalmente quem dotou o homem dessa aptidão, é

superior a ele e foi quem desejou esta aproximação. “Antes de procurar Deus é preciso procurar o que, no homem, é mais próximo de Deus” (NOVAES, 2009, p. 196-197), e essa excelência que distingue o ser humano dos animais possui primazia entres as faculdades do próprio homem e o faz captar ideias superiores que a observação da cosmologia indica.

Ora, esta arte de entender é sempre mais aprimorada quando maior for a instrução recebida, quanto melhor for a proximidade com a Sabedoria, quando enfim o conhecimento intelectual evoluído serve os elementos para um juízo claro, sem os quais o homem é impotente de discernir até sobre aquilo que recebe pelos sentidos. Há que considerar que existe na razão humana, por sua própria condição, uma inclinação natural para a percepção da verdade, tão simples assim como consegue facilmente captar as leis da estética, conhecer a perfeição de um círculo mesmo enxergando somente formatos redondos irregulares.

Santo Agostinho argumenta em favor desta sua teoria, sobre a capacidade racional propensa para as ideias perfeitas, exigidas pela mente, apresentando o incômodo humano quando se percebe uma assimetria na disposição de componentes geométricos, quando alguém, por exemplo, sem nunca ter visto um círculo, poderia reclamar que uma noz não tem uma circunferência perfeita (*De lib. arb.* III,5,14). Simplesmente o intelecto reivindicando uma apresentação objetivamente correta, matemática, uma regulamentação implícita que assegure a beleza pela ordenação. Esta aquiescência pela harmonia é um instinto natural na razão humana que se agrada e busca constantemente a beleza, que está contida na integridade, no ordenamento, e, mais ainda, na unidade que é o princípio desta harmonia. Contudo, a unidade não é objeto de percepção sensível, não é possível ao homem perceber por seus olhos o princípio que compõe os seres, que administra a ordem do mundo físico, mas o homem se admira, e se admira é porque consegue constatar por outra via que não é sensual. De modo que admoestado Evódio sobre a necessidade do desapego ao transitório, Agostinho fala que a alma “ despojada de todas as afecções com relação ao que está sujeito ao tempo e ao lugar, que ela conheça aquilo que é uno e que sempre é.” (*De lib. arb.* II,16,41).[48]

---

[48] “sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est?”.

O artista humano que modela os objetos exteriores tem em sua mente a ideia da perfeição que quer imprimir em sua obra, para que, pelo modelo interior que já enxerga, consiga configurar seu trabalho pelos números e disposições de medida daquele padrão já concebido. Assim, esta ideia primordial, pela qual ajusta o objeto exterior elaborado por suas mãos, só pode estar contida no interior da mente, e é verificável, tanto que sua regularidade pode ser transmitida para fora.[49]

Agostinho toma como base evidente, aquém dos sentidos, a noção da própria existência. Nada é tão claro à razão e até a possibilidade de dúvida deste postulado convence como sua demonstração, pois para duvidar é preciso existir, sendo impossível se enganar diante da percepção do pensamento, pois o ser que reconhece sua própria existência é somente o ser que pensa (teoria que impressionaria a novidade do cogito cartesiano).[50]

---

[49] Em *De Vera Religione*, Agostinho indaga sobre a essência da arte e, à maneira neoplatônica, fala sobre o reconhecimento de verdades eternas não só pelo que se obtém pela experiência, mas ao que se descobre pela intelecção intuitiva, que sabe em que consiste a arte como exigência de harmonia, uma espécie de instinto que se dirige para esta aquiescência (V,30,54). Discorre sobre a tendência natural à percepção da unidade, expondo que os parâmetros de um arquiteto têm a intenção de administrar a simetria. Conferindo uma objetividade clara à noção do belo construtivo, como integração das partes, trata-se de um princípio comum concebido intelectualmente, portanto, uma ideia universal acessada pela razão e externalizada sobre os padrões de construção.

[50] No *Soliloquia* II,1,1 diálogo de Agostinho com sua Razão, ela atesta ao filósofo que admitiu ter consciência de sua existência porque pensa: “Tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes” [esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis]; sobre o pensamento e a dúvida como evidências da própria existência, Santo Agostinho trata em *De Trinitate* X,10,14: “Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa” [Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.]; em *De Civitate Dei* XI,26: “Por isso, se me engano, é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, com o seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: — que conheço que me conheço. De facto, assim como conheço que existo, assim tam bém conheço isso mesmo: — que me conheço.” [Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me.]; e em *De Vera Religione* VI,39,73: “Depois, penso assim sobre esta norma: quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por consequência, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo o fundamento para a

> Assim, antes de estabelecer a certeza da existência de Deus, Agostinho estabelece a possibilidade da certeza em geral, e o faz apoderar-se da primeira de todas as certezas, aquela que as dúvidas mais extravagantes dos céticos não poderiam abalar: sua própria existência. Embora ainda não saiba se Deus existe, o homem já sabe que ele mesmo existe. Esse conhecimento é de todos o mais manifesto, pois, para que fosse falso, seria necessário que quem o possui se enganasse, e, para se enganar, é preciso ser. (GILSON, 2010, p. 35-36).

Os sentidos apresentam à razão aquilo que aprendem, mas o sentido interior, a racionalidade, certifica-se da própria existência reconhecendo que vive e que pensa. Deste argumento Agostinho partiu até escalonar à ideia de Deus como prova da existência divina contida na intelecção humana que percebe em si uma ideia inata, genuína na mente e que lhe é sumamente superior. Todavia, uma ideia inerente ao espírito humano, comum a todos, e que não foi captada pelos sentidos, mas que reside e é apreendida somente pela razão. Algo que Plotino já indicou não como uma divagação, produto da construção imaginativa, mas real, verificável, pois o "objeto intelectual é essencialmente existente, a realidade primordial" (*Enéadas* V,3,5).[51]

Com isso, Agostinho rechaça a dúvida cética como impedimento para a racionalidade e "através da demonstração da espiritualidade da alma, conduz à prova da existência de Deus." (GILSON, 2010, p. 93), apresenta a asserção de seus primeiros postulados sobre o Ser Supremo, que Evódio afirma que "se encontrasse algo melhor que o que existe de melhor em minha natureza, que se trata de Deus." (*De lib. arb.* II,6,14).[52] Portanto, nada pode estar acima dessa realidade, e mesmo que a mente humana não abarque a profundidade desta concepção, " é impossível que não exista o que, por meio da reta razão, você considere existir." (*De lib. arb.* III,5,13).[53]

Se Deus existe, é dele que todas as coisas provém e é para ele que todas as coisas se reportam. Não existe mal na ordem do universo, pois o bem é a identidade fundamental da existência, o objeto atrativo da alma intelectiva, ao qual

---

sua dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou outro chegou à dúvida." [Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo: Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare.].

[51] "the intellectual object is essentially existent, the primal reality".

[52] "Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit".

[53] "Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest".

ela se lança em ansiosa procura por meio da contemplação do mundo e da especulação filosófica como inclinações de sua natureza racional. Onde houver ser, aí há resquícios de Deus, pois no mundo corpóreo, explica Agostinho:

> Na ordem das criaturas corpóreas, das massas siderais ao número de nossos cabelos, a beleza da perfeição das coisas é entrelaçada tão gradualmente que é estulto perguntar: "o que é isso? Com qual finalidade existe?" Tudo foi criado em sua própria ordem! (*De lib. arb.* III,5,16).[54]

Do maior ao mais ínfimo, há somente bem e o mal não encontra instalação entre os seres. Do mesmo modo que a alma intelectiva se encanta pelo bem, repele o mal à medida que percebe que ele não é apenas um desconforto e um absurdo contrário à exigência de harmonia na criação, mas que o mal é uma ameaça à sua constituição como aquilo que lhe remove o ser. O mal representa à alma que o concebe intelectualmente aquela privação de ser que pode lhe tirar a vitalidade comunicada por Deus, tal como uma doença ou a morte aniquilam a vida. Assim, o mal "é antes um nome para aquilo que nos é ameaçador" (SAFRANSKI, 2000, *apud* QUEIRUGA, 2011, p. 15). A atitude natural dos seres animados é repelir o perigo, como postura instintiva para a autopreservação. A vida da alma é conservada quando o mal é rechaçado, num comportamento não só de defesa, mas de impulso ascensional para a vida mais plena. Como reconhecimento da própria constituição boa, é próprio da alma que descobre o adverso restringir o contato com ele, evitá-lo, pois é nocivo e degrada.

> O "mal" é, em seu significado mais elementar e em sua inegável realidade, aquilo que experimentamos como o que subjetivamente "não queremos' e do que objetivamente pensamos que "não deveria ser", e que, bem por isso, rejeitamos e procuramos eliminar ou, pelo menos, suavizar. (QUEIRUGA, 2011, p. 16).

No comentário de Queiruga se percebe o mal no seu sentido de desconforto que deve ser evitado. Logo, se estranhamente à sua constituição a alma racional se inclina para o mal, é por engano – seria a primeira hipótese para advogar pela alma humana, que toma como benefício aquilo que, na verdade, é um prejuízo. O dano se apresenta com roupagem de bondade, fascina a alma numa atitude de indistinção,

---

[54] "Quod si in ordine corporearum creaturarum ab ipsis sidereis choris usque ad numerum capillorum nostrorum, ita gradatim bonarum rerum pulchritudo contexitur, ut imperitissime dicatur, Quid est hoc? utquid hoc? omnia enim ordine suo creata sunt".

como uma criança ludibriada que se agarra à aparência atrativa sem perceber a nocividade. Mas a ingenuidade não justifica o assentimento da alma para o mal. Para Agostinho ela sempre sabe aquilo que é o objeto de sua preferência e não será inocentada pela invocação do engano e nem da boa intenção desastrosa. Se consegue enxergar o Ser supremo, como pode justificar que não conheça o não-ser, que é seu oposto, e se engane diante dele?

Embora fora da ordem da criação, o mal permanece como um modo pelo qual os seres racionais podem corromper voluntariamente sua natureza boa. Na ordem da criação não há lugar para o mal, ele aparece como a defecção do ser. Assim, não há como o mal ser atrativo, pois ele carece de encanto já que é deficiência. Deveria ser prontamente recusado pela razão, mas permanece como uma possibilidade de degradação, na qual a alma se envereda para a aniquilação.

1.4 O MAL NÃO AGE POR SI MESMO

O mal não é uma força vital que age por si, uma vez que carece de ser. Se entre o maniqueísmo o mal era um princípio ativo e influente, empregado num embate violento contra o bem, no neoplatonismo discorrido na linguagem de Agostinho o mal é drasticamente passivo e constantemente diminuído pela força arrebatadora do bem que não se depara com oposição.

Plotino refuta a possibilidade de uma força maléfica em operação, o mal “aparece necessariamente atado por correntes de Beleza, como um prisioneiro acorrentado por grilhões de ouro” (*Enéadas* I,8,12).[55] Nesta vertente de compreensão, encontrada já na filosofia antiga, a tendência agostiniana é admitir também que o mal não é uma ameaça por si mesmo. Mas o que Agostinho não aceita é que a aversão ao bem seja involuntária, como se alguém pudesse se desculpar pelo mal que pratica por não saber distingui-lo.

> A reflexão socrática e a platônica marcaram a filosofia grega nessa questão do mal feito pelo homem. Para Platão, o mal é um não-ser ou uma privação. Se ele não é ser, não pode ser desejado como tal, porque não existe querer senão para o bem, para o verdadeiro e para o justo, termos que designam a riqueza do ser. Daí resulta que ninguém pode querer o mal como tal. O mal

---

[55] “it appears, necessarily, bound around with bonds of Beauty, like some captive bound in fetters of gold”.

> é cometido por um ser que não o quis como mal. Se ele é feito, é porque o sujeito estava na ignorância. (MALDAMÉ, 2013, p. 220).

Em oposição a esta possibilidade da desculpa pela ignorância, que Maldamé indica a partir da herança grega como justificativa para a afeição conivente ao ato mau, Agostinho explica que a rejeição ao bem não é apenas oposição à inclinação da natureza, como se viu no primeiro homem, mas renúncia à instrução que o homem atual recebe desde seus primeiros estágios, pois quem age com inteligência procede bem quando utiliza a educação que recebeu para esta finalidade e nenhuma instrução ensina a agir mal. Antes os atos maus são cometidos quando há desinteresse pelo verdadeiro ensino (*De lib. arb.* I,1,2) e não por ignorância. Afastado dos conselhos, o insensato é aquele em quem a mente não reina com suprema autoridade, enquanto o homem sábio é sempre submisso à razão (*De lib. arb.* I,9,19).

O Ser supremo, já inocentado da criação do mal, não constrange a mente humana a ser escrava das paixões. Deus não induz ao erro. Sendo bom, não pode ser injusto impondo ao homem que faça o mal e em seguida castigá-lo por isso. Como ficou assinalado desde o início da reflexão, só se pune atos voluntários (*De lib. arb.* I,1,1). E sendo Deus superior à mente humana, não iria submeter ela às paixões que lhe são inferiores. O próprio autor da ordem não iria inverter a escala de bem que ele estabeleceu.

Também não há como outra alma semelhante submeter a alma racional ao erro. Sendo aquela já viciada, pelo fato de querer corromper outra e não desejar o bem unanimemente, não pode dominar uma alma que evidencia o bem e ainda mais que esteja defendida por virtudes. O que é inferior não obriga o que é superior a se rebaixar.

> Pode a vontade do homem ser compelida ao mal? Não, diz Agostinho, pois nada é mais excelente no homem do que uma mente sábia, racional e virtuosa. Somente alguma coisa superior a esta mente pode compeli-lo a servir ao prazer, mas alguma coisa superior a ele seria por sua vez mais sábia, racional e virtuosa, e certamente não o compeliria a agir errado. Qualquer coisa inferior, que o quisesse fazê-lo, será muito fraca para compelir o que lhe é superior. (EVANS, 1995, p. 171-172).

Portanto, não podendo nem o mal, porque é inativo, nem Deus, porque é coerente, e nem uma alma perversa, porque é inferior, impor à mente intelectiva a submissão às paixões, entendida como apego desordenado, é por iniciativa de si

mesmo que o homem se lança no movimento contrário ao que deveria investir. Fica determinado que nada força a razão a se submeter às paixões, e ainda mais um espírito robustecido por virtudes que acompanham o senhorio da mente que "Já se descobriu que a sabedoria humana é o reino da mente" (*De lib. arb.* I,10,20).[56] Na verdade, por sua natureza intelectiva e pelas admoestações do ensino, a razão está propensa a perseverar com segurança no caminho do bem, onde encontrará seu repouso na felicidade. Por isso Santo Agostinho expõe que os felizes são também bons, e que não há um só homem que não queira chegar à felicidade: "Mas você acredita que existe algum homem que não queira, de toda maneira, e não escolha uma vida feliz?" (*De lib. arb.* I,14,30).[57] E não por sorte ou privilégio, mas voluntariamente se chega à vida feliz almejada por todos. No entanto, os maus mesmo querendo a felicidade não conseguem alcançá-la, porque não estão dispostos a viver com retidão, já que é no bem que reside a felicidade. Já a alma intelectiva que ama viver retamente encontra nisso seu prazer. Sua alegria está em agir de acordo com os critérios de bondade, indicados pela lei eterna que Agostinho anuncia como algo evidente a todos, de tal maneira que a felicidade não é um caminho difícil de exercícios penosos e ainda a ser descoberto, mas um acesso facilitado quando se tem amor à retidão.

Agostinho indica, ainda que de forma ocasional, que existe uma lei imutável que é a razão suprema de tudo, estabelecida como regra fundamental da moralidade e impressa no espírito humano. Ela que orienta naturalmente os homens para que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas. Sendo ela a origem da noção de ordem pela qual o homem pode julgar e desenvolver o código do direito que regra a vida coletiva é preciso que ela seja sempre obedecida (*De lib. arb.* 1,15,31), assim como o princípio matemático que determina o que é um círculo não pode jamais ser invertido por outra noção, mas sempre irá reclamar à consciência que a esfera de uma noz é defeituosa se os pontos de seu raio não forem todos equidistantes de seu núcleo.

Assim, possuindo por natureza a consciência moral, o homem não pode jamais se desculpar pela ignorância quando age mal. De tal forma, que os atos maus são sempre deliberados e que o homem, cúmplice da paixão, atira-se no

---

[56] "Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam".
[57] "sed censesne quemquam hominum non omnibus modis velle atque optare vitam beatam?".

sentido oposto ao que deveria seguir recusando as indicações da racionalidade. E isto gera consequências nefastas que são imediatas, pois a mente do homem escravizado no pecado sofre inúmeras perturbações. Querendo ser feliz, ele não consegue, pois vai decaindo sempre mais no vício a ponto de corromper sua natureza intelectiva até não mais conseguir eleger o bem para o qual sua mente continua voltada com enlevo. O resultado disso é o fracasso da felicidade causado, sobretudo, pela inversão dos bens, quando o homem, recusando a atender os apontamentos serenos da razão abraça aquilo que é inferior e toma o transitório como se fosse um bem supremo. Mas quando perde o bem mutável, contra sua própria vontade, aí começa o elenco de castigos da mente dominada pela paixão (*De lib. arb.* I,11,22).

No entanto, a razão, que constitui o poder do homem até mesmo perante a força superior de um animal, (*De lib. arb.* I,7,16), é a primeira que age como promotora de acusação do homem, que não pode querer se desculpar por motivos de ignorância. Agostinho, que ponderou a hipótese platônica de que a alma conhecia a sabedoria antes mesmo de se unir ao corpo, não está disposto a inocentar as escolhas más pela alternativa do juízo falso da inteligência. Enfatiza que até mesmo "O ignorante, portanto, conhece a sabedoria" (*De lib. arb.* II,15,40)[58] e insiste diversas vezes que nada falta à alma intelectiva para que evidencie o Bem supremo e o atinja, e, com isso, a felicidade que procura vem como acréscimo, pois "ninguém é feliz a não ser que possa discernir e obter o sumo bem; mas é isso a verdade que chamamos de sabedoria." (*De lib. arb.* II,9,26).[59]

Mesmo que falte à alma a instrução do ensino, esta Sabedoria que Agostinho indica como manifestação natural inafastável é inerente ao espírito humano, é um bem comum que se esparge como a luz do sol. Ninguém está privado desta luz pela qual as máximas imutáveis são evidentes à mente de cada ser humano, assim como as leis dos números são constantes e universais, e também as leis da estética e da moralidade são comuns a todos, de tal forma que a luz da

---

[58] "Novit ergo insipiens sapientiam".
[59] "Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur".

Sabedoria atinge todas as almas racionais, e assim, a verdade se constata (*De lib. arb.* II,12,33).[60]

As verdades contraídas pelo pensamento fazem a razão se inclinar diante delas. Conhecendo as regras se conhece a essência da ação, de tal forma que o comportamento deve ser ordenado por aquilo que o homem aprende através de seu intelecto, pois o mal não lhe é ensinado.

As regras da ação, portanto, são conhecidas pela razão, que orienta o agir de acordo com a verdade, na qual não pode haver desacordo entre os homens, pois é uma ideia alcançada por todos. Assim, não existe uma moral subjetiva, mas objetiva e clara, fundamentada na lei universal, pela qual o homem sabe como proceder, estando a norma impressa no seu pensamento. Antes de possuir a sabedoria, o homem já sabe o que é ser sábio, assim como sabe o que é ser feliz antes mesmo de ter atingido a felicidade, e se a busca obstinadamente é somente porque conhece antecipadamente a sua essência, pois não procuraria aquilo que ignora. Da mesma forma, por seu caráter intelectivo, o ser humano sabe como agir bem antes mesmo que inicie sua ação.

Assim como as leis imutáveis regulam a ordem do pensamento (não há sequer como pensar que um quadrado seja um triângulo), a razão deve fazer com que no homem estas mesmas leis sejam o princípio imperativo da moralidade, fazendo com que a ideia sublime contemplada pelo intelecto se externalize no comportamento. O bem contemplado se estenda do interior para o exterior.

No pensamento, onde reside a própria noção de Deus, contempla-se também o princípio de justiça, “que o inferior esteja submetido ao superior e que o igual deva ser comparado ao seu igual. Da mesma forma, que se deve atribuir a cada um suas próprias coisas.” (*De lib. arb.* II,10,28).[61] Decorre que o homem também entende o princípio de ordem, que é ajustar as coisas em seu devido lugar, e de estética, que é harmonizar as partes ao conjunto. Cada um vê por seu próprio exercício racional que há regras imutáveis, absolutas como são as regras dos números, nas quais não há qualquer alteração, algo impossível tanto no plano físico quanto mental, pois não há a possibilidade nem ao menos de pensar que nas

---

[60] “Estabelecida a verdade como cume e término do conhecimento, resta apenas mostrar que ela pode ser possuída pela inteligência (in intellectu).” (PAZ, 2017, p. 127).

[61] “deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda”.

fórmulas matemáticas dois mais dois não seja igual a quatro. Conforme esta ordem irredutível, a todas as coisas foi conferido número, mas na variedade da criação elas se ajustam numa unidade perfeita, ao que Agostinho já despertava a atenção ao indicar o exercício da contemplação do mundo sensível para evidenciar a participação dos seres no Uno que é Deus. Esta unidade metafísica, no entanto, não é numérica, e só pode ser vista pela razão: “a vida no Supremo é a atividade natural do Intelecto” (*Enéadas* V,9,9).[62]

No mundo cada coisa ocupa necessariamente o seu lugar vital, desenvolve a sua tarefa particular e se encaminha ao seu posto específico para que no conjunto tudo esteja harmoniosamente integrado. Possuidores de alma, os animais e as plantas se inserem no movimento natural de sua condição. A abelha faz seu percurso de polinização sem que ninguém a tenha ensinado. Ao nascer já se encaminha instintivamente para cumprir seu encargo na colméia. E uma araucária não se desvia de seu rumo retilíneo ascendente que faz crescer seu tronco como uma rígida coluna investida para o alto.

O princípio da física, pelo qual os elementos são arrebatados ao seu lugar no universo, compreende que mesmo do caos os corpos inanimados também tomam sua direção: o fogo sobe obstinadamente, é sua tendência natural, assim como também uma pedra, deixada a si mesma, cai pelo seu próprio peso sob a força da gravidade, e ambos não descansam até encontrar o seu lugar definitivo, o fogo na região superior e a pedra no centro da terra.

> Se a ordem universal é dinâmica, a qualidade dos movimentos pode diferenciar as criaturas. O homem move-se fisicamente, tal como um animal ou uma pedra, mas seu principal movimento, ou seu principal impulso de movimento não é este. (NOVAES, 2009, p. 185)

Esta força arrebatadora que coloca a tudo no seu devido lugar e ordena o universo existe também no homem e é a sua vontade, pela qual ele é colocado onde quer estar, sem ser constrangido por alguma ação exterior, como postulavam os maniqueus ao falar sobre o mal como dominação irreversível sobre o querer humano. Na verdade, a vontade se encaminha impulsivamente para o lugar de seu repouso, como uma força interior que faz o homem ser movido por si mesmo até

---

[62] “life on the Supreme is native activity of Intellect”.

alcançar o fim que deseja, pois “tudo o que se move tem necessariamente um objeto para o qual avança” (*Enéadas* V,1,6).[63]

Acontece que o inesgotável movimento produzido pela vontade é intempestivo. Somente a razão pode orientar a vontade e indicar a ela o que é necessário buscar: o Bem supremo. Sem esta ajuda a vontade se arrasta em qualquer direção. Neste sentido, a razão se apresenta como a luz que guia a vontade, fazendo a verdade se acender na alma. Por esta luz racional, a vontade enxergando o que deve ser abraçado pode então se lançar com enlevo ao objeto. A razão jamais impede a vontade de se entregar ao seu movimento, mas assegura a ela a posse do Bem absoluto, para que não aconteça de a vontade precipitar o homem num abismo para o qual jamais foi destinado.

Se os elementos físicos e os seres animados tendem por si mesmos a ocupar seu lugar no cosmos, no homem vontade e razão precisam estar integradas para que ele atinja o lugar de seu repouso. Não basta o arrebatamento natural da vontade. A razão mostra o lugar onde o homem deve estar, e a vontade precisa querer. No entanto, seja para o bem ou para o mal, a vontade é capaz de se lançar com força inesgotável na direção daquilo que quer, enquanto “Uma pedra ou uma árvore não podem agir certo ou errado. O homem pode.” (EVANS, 1995, p. 173). Se o mal, sendo não-ser, não domina a vontade do homem, o trabalho filosófico se volta para compreender como a vontade independente se move no sentido contrário à sua natureza, pois no estado no qual o homem foi criado ele evitaria espontaneamente o erro, mas decaído, elege o mal ao invés de repeli-lo.

---

[63] “Everything moving has necessarily an object towards which it advances”.

2 O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE

2.1 O HOMEM RACIONAL É LIVRE

Deus, autor do universo, comunicando o ser às coisas que existem estabeleceu uma hierarquia, na qual ele permanece no topo como o Soberano Bem que se basta a si mesmo, e que, num gesto livre e de bondade sua, quis comunicar seu ser às coisas que criou, razão pela qual todas elas, embora inferiores a ele, são boas e desejadas, não sendo jamais um produto acidental e desprovido do acaso. O Ser eterno pensou e dispôs a tudo que criou com perfeita ordem, organizando suas criaturas, que não foram apenas criadas por Deus, “mas também ordenadas de forma a voltarem para o Criador: sua finitude tem significação, anuncia a causa primeira e uma regra segundo a qual a hierarquia é estruturada.” (NOVAES, 2009, p. 292).

Na escala dos seres o homem ocupa um lugar privilegiado na criação. Dotado de intelecção está pouco abaixo de Deus, feito à sua imagem e semelhança (*Gên.* 1,26). No homem, o pensamento é a parte mais elevada e próxima de Deus. Na esteira da compreensão plotiniana de que todas as coisas que existem participam da unidade do Uno, Agostinho entende que o homem participa com mais intensidade da vida divina por meio da razão, pela qual ele contempla as ideias eternas. Esta faculdade sublime não teria outra motivação de ser concedida a uma criatura finita senão em vista do alto benefício que ela comporta, que é enxergar a Verdade absoluta, para que com esta aptidão o homem cumprisse a rota do destino para o qual recebeu a existência, que é justamente se dirigir na direção da Verdade que vê e nela encontrar seu repouso. “Tudo foi criado em sua própria ordem!” (*De lib. arb.* III,5,16).[64] Com uma luz clara no pensamento, o homem pode desempenhar a finalidade para a qual foi formado, assim como um par de asas foi conferido a algumas criaturas em vista da tarefa que realizam mediante o voo.

> Alguns seres foram feitos não somente pela Sabedoria de Deus, mas para a Sabedoria: assim, toda criatura racional e inteligente entre as quais, com muita razão está incluído o homem, por ser feito à imagem e semelhança de

---

[64] “omnia enim ordine suo creata sunt”.

> Deus. De outro modo, não poderia contemplar pela mente a Verdade imutável. (*De vera relig.* VI,44,82).[65]

Gozar da visão da Verdade é possuir o entendimento, é ser atingido pelo calor da sabedoria (*De lib. arb.* II,11,30), desfrutando daquela percepção de Deus que está contida na mente como Agostinho demonstrou em sua prova pela via intelectual no Livro II. Esta elevada qualidade pela qual a criatura vê o infinito mesmo ainda na condição de finitude, pode se aproximar daquele princípio intelectual que Plotino chama de *Nous*, "que não precisa procurar fora de si o conteúdo do seu pensamento, por já encontrá-lo em si mesmo" (ULLMANN, 2008, p. 26). Tendo a capacidade de percepção das ideias eternas, como inteligência fixada no bem, uma energia vital e impulsiva que faz o ser humano se voltar para o bem por instinto natural; assim, por sua atividade primária, que é pensar, a alma intelectiva é capaz de reconhecer e alvejar seu destino, vislumbrar a felicidade da posse do bem, onde o homem consegue reconhecer também a finalidade de sua existência, porque antecipa que no bem obterá a satisfação completa de todos os seus anseios, conforme explana Gilson: "Buscar conhecer é, antes de tudo, buscar o objeto cujo encontro apaziguará nosso apetite de conhecer e, por isso, estabelecerá o nosso estado de beatitude." (2010, p. 223). E em *Soliloquia*, obra do retiro de Cassicíaco em que Agostinho dialoga com sua própria Razão, e alguns anos anterior à redação ao *De Libero Arbitrio*, ele expõe "que ninguém se torna infeliz pelo conhecimento, é provável que a inteligência torna alguém feliz" (*Sol.* II,1,1).[66]

O primeiro homem, criado num estado superior ao estado presente, sem impedimentos implicados pelo pecado original, gozava de uma melhor condição de sabedoria pela qual a Verdade brilhava mais nitidamente perante seu intelecto. Não havia tantos entraves para entender verdades espirituais mais elevadas, pois ideias abstratas acendiam à sua mente sem que fosse preciso descobri-las num processo gradativo. Não precisava de empenho penoso para conhecer, "já que havia sido criado na própria sanidade da sabedoria, de modo que não cedesse à vista das seduções inferiores" (*De lib. arb.* III,25,74).[67] Para ser feliz, portanto, bastava se

---

[65] "Horum alia sic sunt per ipsam, ut ad ipsam etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in qua homo rectissime dicitur factus *ad imaginem et similitudinem Dei*: non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere".

[66] "quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intellegentia efficiat beatum".

[67] "in ipsa sapientiae sanitate constituto, non cedere visis inferioris illecebrae".

entregar à contemplação e gozar tranquilo da Verdade desvelada gentilmente ao intelecto. Escolhê-la, preferi-la. Nesta condição natural, o homem recusava prontamente o erro, porque não estando ele submetido a nenhuma perturbação, desfrutava de um estado de paz no qual a luz serena da Verdade o atingia na totalidade de seu ser e dela se nutria como a completa satisfação de sua alma. Nada poderia distraí-lo desta concentração apaixonada, a não ser a sua vontade.

Sem imperfeições naturais, no estado criado por Deus o homem estava habilitado não só a enxergar a Verdade sem perturbações, mas aderir a ela com preferência exclusiva. Assim, a permanência na felicidade dependia somente da perseverança de sua vontade no assentimento à Verdade. Ora, o que teria então destronado o homem dessa beatitude de vida na qual herdou a extraordinária luz da sabedoria simplesmente pelo privilégio de ter sido criado racional?

Foi o orgulho.[68] A soberba fez o primeiro homem se desapegar da Verdade que é Deus para tomar a si como o seu próprio princípio e querer irradiar-se de si mesmo. Com arrogância, Adão fascinado pela proposta de se tornar igual ao seu autor quis transgredir a ordem inalterável na qual somente o criador é o Soberano Bem. A consequência deste erro original, pelo qual a humanidade perdeu tanto, foi a infiltração da desordem, o caos instalado no conjunto outrora perfeitamente harmonioso onde tudo tendia para o Bem supremo. O homem passou a desejar com imoderação um lugar que não era seu e este desejo de subversão causou um prejuízo degradante no próprio homem: a má vontade como mal hereditário. Enquanto Deus continuou sendo aquilo que era sem qualquer alteração.

> Com efeito, não era justo que ele gerasse filhos melhores do que ele próprio. Mas, quem quer que desejasse se converter a Deus, de modo a superar o castigo que foi merecido pelo afastamento original, era conveniente não apenas que não fosse impedido, mas também ajudado. (*De lib. arb.* III,20,55).[69]

---

[68] “Com o pecado de Adão e Eva, o homem perdeu os dons com que Deus o havia dotado, especialmente o de imortalidade, morte emergiu, ignorância e perda de conhecimento e intimidade com Deus e a dificuldade de realizar o bem que se deseja. O pecado do homem, por Agostinho, foi o pecado do orgulho expresso na desobediência.” [With the sin of Adam and Eve, man lost the gifts with which God had endowed him, especially that of immortality, death emerged, ignorance and loss of knowledge and intimacy with God and the difficulty to accomplish the good one wills. The sin of man, for Augustine, was the sin of pride expressed in disobedience.] (KANU, 2017, p. 67).

[69] “Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat.”

> O pecado de transgressão cede lugar progressivamente à consciência de ruptura total com a divindade, embora sempre subsistam elementos do estágio anterior. Tendo configurado uma infração da lei divina, o pecado é algo que se apodera do homem e o contamina. (ESTRADA, 2004, p. 52).

O intelecto restou como um elemento que ainda se volta para Deus, pois o homem decaído ainda vê a Verdade, pela qual pode se orientar, mas não tem vontade suficiente para permanecer tocado por ela. Daí a sugestão de Agostinho da conveniência de que fosse socorrido e não inibido em seu caminho de retorno.

Mesmo ultrapassando a ignorância para conquistar um saber mais excelente, a duras penas de esforço mental, o erro insiste em ofuscar aquela luminosidade que antes irradiava sem turva todo o seu esplendor perante a inteligência humana despertando a vontade para abraçá-la. A luz que antes apetecia a alma intelectiva agora a aborrece, pois exige um consentimento que o homem já não quer dar. Assim, o ser intelectual, por conta de sua vontade, rejeita sua alta vocação que a outras criaturas não foi dada. A humilhação consequente é que o homem não perdeu a capacidade de enxergar seu destino, mas de segui-lo, como um pássaro que observa o céu tendo as asas mutiladas por si mesmo.[70]

O resultado desta aversão ao rumo que deveria tomar não é apenas indiferença, pois a Verdade se impõe com luminosidade, continua chamando e não há como negá-la. Não se pode restringir o seu brilho, cessar sua manifestação e

---

[70] A alternativa de desculpar qualquer erro pela ignorância aparece frequentemente como uma solução admitida ao fracasso de uma escolha ou de uma ação desastrosa. No primeiro homem, porém, esta justificativa seria impossível, dado que possuía uma inteligência suficientemente clara para guiar a vontade do seu comportamento. Contudo, Agostinho não parece disposto a inocentar o homem racional, mesmo depois da queda, pois sua compreensão é de que o intelecto humano ainda é capaz de enxergar a Verdade e a consciência moral é naturalmente presente no homem, o que o torna permanentemente responsável por suas escolhas, mesmo que estejam em contra-senso com a própria racionalidade. “Descrito como a rejeição livre de um bem infinito, no entanto, o pecado não é apenas culpável. É incrivelmente irracional; do ponto de vista de custo-benefício, o pior negócio imaginável. Atraído pela tese platônica de que todo erro é devido à ignorância, alguém poderia então investigar algum defeito cognitivo na anatomia de cada pecado. Em muitas ocasiões, podemos encontrar um defeito cognitivo, mas não faz parte das indicações de Agostinho que sempre iremos encontrar.” [Described as the free rejection of an infinite good, however, the sin is not just culpable. It is staggeringly irrational; from a cost–benefit viewpoint, the worst deal imaginable. Attracted by the Platonic thesis that all error is due to ignorance, one might then probe for some cognitive defect in the anatomy of every sin. On many occasions we might find a cognitive defect, but it is no part of Augustine’s brief that we always will.] (MANN, 2001, p. 46). Em resumo, conforme a explicação de Mann, a irracionalidade humana – ou ignorância – não é uma possibilidade de justificativa para o pecado, mesmo que na lógica do proveito se entenda que o pecado é objetivamente irracional, dado o prejuízo que ele acarreta. Em Protágoras 352c, Platão considera que o conhecimento racional é estável, e Sócrates convence o sofista de que se um homem conhece a diferença entre o bem e o mal, “essa sabedoria terá força para ajudá-lo” [that wisdom will have strength to help him]. Agostinho parece conservar esta mesma convicção.

muito menos destruí-la. Por causa deste incômodo que ela causa, em contínuos sussurros despertando a consciência sonolenta, o homem decaído é capaz de odiar a Verdade. E com rancor absurdo, acaba odiando a si mesmo, pois ela continua sendo a razão de sua criação, sua origem e sua finalidade.

> O pecado desencadeia uma série de consequências para o homem, por debilitar a vontade e a capacidade cognoscitiva. Essa depauperação do humano está ligada ao desejo de coisas vis, que fazem as vezes de simulacros da transcendência divina. (ESTRADA, 2004, p. 124).

Mas as dificuldades que o homem decaído encontra não são apenas de ordem racional, mas consequentemente também moral.[71] Por conta da obscuridade do pecado, o agir humano também não cumpre totalmente aquilo que deveria, uma vez que escolhe o mal como se fosse um bem. Então, justificar o erro pela deficiência da compreensão seria uma possibilidade para desculpar o homem. Porém, mesmo que falte a plena luz do entendimento, como Adão possuía, o intelecto ainda sabe qual é o modo correto para agir, conhece as verdades eternas, porém, o homem só pode se mover na direção que a mente acena através do assentimento de sua vontade, o movimento do qual depende toda ação humana.[72]

> Com efeito, um é o julgamento da razão e outro, bem diferente, o do próprio interesse pessoal. A razão aprecia segundo a luz da verdade e assim subordina as coisas inferiores às superiores, conforme um julgamento correto. Mas o interesse pessoal inclina-se frequentemente a julgar conforme a vantagem que lhe proporcionam as coisas, a ponto de fazer maior caso de coisas que a razão demonstra serem de menos valor (*De lib. arb.* III,5,17).

---

[71] "Do ponto de vista ontológico, o mal nada é, mas, quando partimos para o lado da análise moral, o mal é o pecado. Tanto isso é verdade que, o único mal que merece apropriadamente este nome é o pecado." (BELLEI, BUZINARO, 2010, p. 84).

[72] A fraqueza da vontade foi um tema explorado por Aristóteles em Ética a Nicômaco, livro VII, indicando com o termo *akrasia* o estado moral em que o agente age contra o seu melhor julgamento. Ao contrário do que John Rist propõe em seu livro "Augustine: Ancient Thought Baptized" (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), Ann. A. Pang-White (2000, p. 51-67) explica não ser possível fazer uma analogia entre os indivíduos acráticos de Aristóteles e os marcados pelo pecado original de Agostinho. Para o filósofo africano, justifica Pang-White, a definição de fraqueza da vontade não está associada à ação contrária ao melhor juízo, mas à concupisciência que impede de realizar aquilo que se reconhece racionalmente como o melhor. A questão complexa que se segue é compreender por que Agostinho, não identificando o pecado àquilo que seria *akrasia*, não dispensa então o homem da responsabilidade moral uma vez que este é debilitado na vontade por uma culpa hereditária, que não é diretamente sua e que não o possibilita fazer aquilo que é correto. Nesta linha de investigação, para Newton Bignotto a distinção está no fato de que "Em Aristóteles, o problema não é de psicologia, mas de ética" (1992, p. 331), pois a vontade livre do agente moral diz respeito à política, tem significado somente no contexto social, na *pólis*. Enquanto que para Agostinho a responsabilidade começa na intenção, mesma que não seja externada no comportamento.

O homem atual entende que deve se dirigir à Verdade, pois conhece aquilo que quer antes mesmo de usufruir e conhecer totalmente, como é o caso da felicidade. De tal forma que para chegar à posse do Bem supremo, deve primeiro desejá-lo. Uma situação, no entanto, que é inversa àquela original, porque o primeiro homem antes conhecia gratuitamente a Verdade no seu esplendor e dava a ela seu imediato assentimento. Enquanto os homens posteriores precisam agora querer conhecer mais aquilo que a razão, mesmo ofuscada, continua a indicar. Portanto, a ação intelectiva para progredir, depende também da vontade, como explica G. R. Evans:

> A razão aspira penosamente rumo ao alto, tentando retraçar a progressão para baixo da alma que ocorreu na queda de Adão, pois o *regressus* deve ser feito pela mais alta faculdade da mente. Nesta direção correta de esforço é provável que a vontade, quando exercida para o bem, e na medida que a graça coopera com a vontade, de sorte que essa coopere com a razão, ilumine o entendimento e faça a memória trabalhar eficientemente. (EVANS, 1995, p. 191).

O homem racional é livre. Não existe coação por parte do intelecto, que clama para que a vontade também impulsione o exercício mental e persevere na disciplina da instrução, sendo a vontade a parte mais independente do homem e por nada constrangida, pois nem Adão sob a condição do perfeito entendimento foi subjugado pelo brilho de Deus, mas quis usurpá-lo. Nada domina uma força tão arrebatadora e intempestiva como é a própria vontade. Ao contrário, argumenta Agostinho que não se pode atribuir a Deus o que em suas criaturas necessariamente acontece, pois sempre fica intacta a vontade livre, até mesmo do pecador (*De lib. arb.* III,6,18).

O intelecto permanece como um guia ativo, a voz da consciência que propõe ao homem decaído a perseverança no caminho de seu destino natural. Enquanto as outras criaturas obedecem necessariamente ao itinerário imposto, e não precisam de instrução, pois realizam involuntariamente o movimento próprio de sua criação, da vontade humana depende obedecer ou não a direção para o qual o homem foi criado dotado de razão. A natureza, a mesma que determinou severamente a rota das criaturas, por exclusividade colocou no ser humano a capacidade de seguir ou não sua vocação para o bem. Trata-se de uma faculdade essencial no homem, e

que só o próprio homem pode usar para que assuma seu lugar no conjunto da criação.

Intelecção e vontade são duas faculdades pelas quais o homem sabe o que deve querer e pode querer. De tal forma que faz somente aquilo quer, pois para isto basta apenas direcionar a força de sua vontade. O intelecto dirige sua atenção às coisas superiores, pois sabe que no topo da hierarquia dos seres está Deus, o Sumo Bem que deve ser preferido a qualquer coisa. Mas galgar aos níveis melhores, até o Bem supremo que a razão almeja, depende da vontade.[73]

Todavia, o intelecto está sempre voltado com determinação para a Verdade, é sua característica estável, e mesmo que a vontade queira aliviar o empenho desta ocupação, a inteligência não cessa de se concentrar naquele que é o objeto exclusivo de sua predileção, pois está como sob o efeito de um ímã. A razão é o "sentido interior" (*De lib. arb.* II,3,9)[74] que detecta as verdades imutáveis, o ser invisível que sustenta as coisas.

> Todavia, sobrenatural em sua origem e em sua natureza, a inteligência produz efeitos observáveis na ordem natural. À sua luz, os conhecimentos, que a razão somente por si não poderia ter adquirido, tornam-se acessíveis; a partir disso nasce e se constitui uma ordem de certezas que a razão só pode reconhecer como suas, dado que as produz, e das quais tem clara consciência de não ser a causa suficiente, já que não pode alcançar qualquer ciência das coisas divinas, a menos que esta seja ensinada por Deus. (GILSON, 2010, p. 352).

É esta inteligência empregada no bem que tenta levar consigo a vontade, de tal forma que somente quando estas duas faculdades se integram pelo assentimento da vontade, o homem é capaz de agir por si próprio e alçar novamente àquela alegria imperturbável que possuía antes da queda. Superada a tensão interior, o ser humano se torna uma unidade perfeita, pois inteligência e vontade seguem o mesmo rumo.[75]

---

[73] Elencando a dinâmica de relacionamento entre entender e querer, Agostinho destila que estas duas faculdades são determinantes para a ação moral, assim, "o intelecto e a vontade são escolhidos como as causas últimas de atos pelos quais os agentes são moralmente responsáveis." [intellect and will are picked out as the ultimate causes of acts for which agents are morally responsible.] (STUMP, 2001, p. 132).

[74] "interiorem sensum".

[75] Para Eleonore Stump o que determina a ação individual é a conexão produzida por intelecto e vontade, como uma condição de unidade interior que coloca o homem no comando de seu comportamento: "Para um agente agir por conta própria, no entanto, ele próprio precisa estar no controle de sua ação; seu ato deve ser produzido apenas por seu próprio intelecto e vontade." [For an

Portanto, a vontade possui um livre-arbítrio, tem o poder de corresponder ou não às indicações da razão, e constitui um bem médio, seu valor está de acordo com suas escolhas, identificando-se com as suas preferências. Fica claro que o homem é livre, pois por sua vontade pode até mesmo querer aquilo que não deveria querer, pois é somente a vontade e não a inteligência que negligencia as coisas eternas.[76] O desejo pervertido só pode vir da vontade má, concupiscência,[77] pela qual o homem pode tomar uma finalidade não pretendida para a sua criação. Mas o preço desta rebeldia precipitada no mal é a vida infeliz, paradoxalmente, o que a vontade não quer.[78]

2.2 DO MAU USO DA VONTADE LIVRE PROVÉM O MAL

Os atos maus são proibidos pela lei e condenáveis por serem mal. Mas o que torna um ato mau é a malícia que existe nele, não a proibição da lei (*De lib. arb.* I,3,6). Por esta ponderação de Evódio, Agostinho explica poder haver então um tipo de homicídio que aconteça sem pecado, quando, por exemplo, uma flecha escapa da mão e fere mortalmente. Houve um acidente, mas não um desejo de matar –

---

agent to act on her own, however, she herself needs to be in control of her action; her act has to be produced only by her own intellect and will.] (2001, p. 126). Este parece ser realmente o entendimento de Agostinho, porém, a questão que permanece conflituosa para se admitir essa autonomia moral é a rebeldia da vontade aos imperativos da razão, o que se explicaria como consequência da queda.

[76] "Agostinho permanece bastante próximo ao esquema psicológico do estoicismo: ações internas e externas são sempre intermediadas por atos cognitivos, isto é, assentimentos. Isso determina o ordenamento interno e o movimento imediato à ação externa. Mas, ao contrário do estoicismo clássico, Agostinho não dá a entender, em nenhum momento, que o equívoco teórico-cognitivo e a contingência das representações e do valor dado aos juízos são como tais a causa de más ações." (PICH, 2005, p.145).

[77] "Chamo, ao contrário, concupiscência ao movimento da alma, cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem reverência a Deus" [cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum] (*De Doct. Christ.* III,10,16).

[78] Willian Mann faz uma ressalva acerca da debilidade causada pelo pecado original para que este não seja um refúgio de desculpa que justifique o engano e a má vontade do homem. Se para Eleonore Stump a vontade permanece atingida pelas consequencias do pecado (2001, p. 131), Mann faz uma distinção das potencialidades humanas que foram diminuídas pela queda: "As enfermidades são físicas: Agostinho parece não pensar que as penalidades do pecado original incluem qualquer diminuição intrínseca das habilidades ativas da alma, como as habilidades de raciocinar e querer." [The infirmities are physical: Augustine appears not to think that the penalties of original sin include any intrinsic diminution of the soul's active abilities, such as the abilities to reason and to will.] (2001, p.48). Nosso entendimento detido apenas no texto de *De Libero Arbitrio* não consegue ser otimista para concordar que a vontade tenha ficado intacta. E se recorremos aos textos posteriores de Agostinho, sobretudo aqueles em que trata da Graça, não nos parece possível concordar com Mann, pois as explanações agostinianas apelam para se admitir a doença da vontade para em seguida implorar o socorro de Deus como remédio. E, como se segue no tópico seguinte de nossa dissertação, não poderíamos atribuir a proveniência do mal à vontade humana se ela permanece como uma habilidade isenta de qualquer perturbação.

“homicídio culposo” na linguagem jurídica. Por inversão dos fatores, quando por falha ou impossibilidade súbita não acontece um crime premeditado, mas havia a intenção de fazê-lo, aí se demonstra aquela espécie de maldade que deve ser reprimida e que torna os atos maus, cuja culpa não é menor por não ter se efetivado o delito, ainda que nenhuma pena seja aplicada.

Assim, a essência do pecado está na malícia do intento, pois na má ação é sempre a paixão que domina e conduz a uma atitude de iniquidade.[79] Portanto, a verdadeira essência do pecado só poder ser aquilo que move o agir humano: a vontade. Ela é a raiz de todos os crimes, o consentimento pessoal à cobiça imoderada. Assim, numa atitude imprópria, de querer possuir o que não lhe é devido, como inconveniência humana, “Portanto, a vontade ímproba é a causa de todos os males.” (*De lib. arb.* III,17,48).[80] Mas de onde provém esse movimento tão genuíno no homem? O que motiva a vontade? Qual a sua causa determinante? Agostinho responde: “Ou é a própria vontade e, assim, não nos afastamos da raiz da vontade ou não é vontade e, então, não há nenhum pecado.” (*De lib. arb.* III,17,49).[81]

Somente aos possuidores de vontade é que se pode imputar justamente o pecado. De outro modo, seria injustiça, pois não há como alguém cometer pecado nas coisas que não pode evitar. Onde a necessidade domina não há culpa. Mas se de algum modo a vontade pode resistir às más inclinações, então existe culpa quando se age mal, e o homem, sendo racional e capaz de conhecer as regras da moralidade, tem de assumir a responsabilidade por suas ações, determinadas somente por ele mesmo.

> Acima de tudo, havia o problema premente da aparente permanência do mal nas ações humanas. Esse problema deixou Agostinho numa posição incômoda. É que, em época anterior, ele se havia posicionado quanto à questão do livre-arbítrio sua crítica ao maniqueísmo fora a crítica típica do filósofo ao determinismo em geral. Era uma questão de bom senso que os homens fossem responsáveis por seus atos; eles não poderiam ser responsabilizados se não dispusessem de livre-arbítrio; portanto, não se

---

[79] “Com a queda, o homem perdeu o domínio da razão sobre paixão, que criava um equilíbrio entre o corpo e a alma até agora. Agora as paixões dominam o pensamento racional. E isso é considerado o mal moral.” [With the fall, man lost the dominance of reason over passion, which has created a balance between the body and the soul until hitherto. Now the passions dominate rational thought. And this accounts for moral evil.] (KANU, 2017, p. 67).

[80] “Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est”.

[81] “Aut enim et ipsa voluntas est; et a radice ista voluntatis non recedetur: aut non est voluntas; et peccatum nullum habet“.

> poderia pensar em seu arbítrio como sendo determinado por forças externas – no caso, pelo “Poder das Trevas” dos maniqueístas. (BROWN, 2016, p. 183).

Agostinho, por seus argumentos, vai desmantelando qualquer refúgio que desculpe a responsabilidade do homem pelo mal. Na verdade, para o filósofo o mal está restrito à ação humana e somente na vontade livre pode estar a causa do pecado e não há porquê se empenhar em procurar em outro lugar. No entanto, considera o protagonismo do homem perante suas ações, porque sendo um motivo justo, quem obedece o impulso não peca. Mas se a causa da vontade for injusta, resistindo a ela não se pecará. Assim, está sempre em poder da própria vontade arbitrar sobre si mesma e impedir a má ação.[82]

Todavia, se o homem faz o mal por si mesmo, e esta é a insistência de Agostinho, que cada um assuma sua falta voluntária, parece que a Deus deva se atribuir ainda a culpa pela maldade, já que criou o homem com vontade livre quando o poderia ter feito sem esta aptidão, mas somente direcionado ao bem numa ação instintiva e condicionada como impôs às outras criaturas. “Isto perturba a alma: se os pecados vêm dessas almas que Deus criou e se essas almas vêm de Deus, em tão pequeno intervalo, como não referir a Deus os pecados?” (*De lib. arb.* I,2,4).[83] A dúvida formulada é sobre compreender as razões pelas quais Deus deu ao homem o livre-arbítrio de escolha, se dele se pode sempre fazer mau uso.

No Livro I, Agostinho exibiu que a essência do pecado está no abuso da vontade livre, que nada força o homem a iniquidade, antes, por sua natureza racional, a instrução do ensino e o amparo das virtudes, está admoestado às melhores coisas. Portanto, age mal quando busca as coisas temporais

---

[82] Não se pode imputar ao homem a responsabilidade moral pelos sentimentos imoderados que brotam espontaneamente, como a concupiscência da carne, apetite sexual incessante. Mas Agostinho pondera que mesmo diante desses desejos subordinados à necessidade física, o homem, por ser racional, tem um grau de independência, pelo qual pode concordar ou recusar os impulsos de sua natureza. “Então, embora possamos ter desejos desordenados e maus, que surgem naturalmente dentro de nós, estes por si só não nos tornam moralmente culpado. É apenas quando consentimos (com a vontade) e assentimos (com razão) aos desejos imorais de que nos tornemos moralmente culpados.” [So, although we may have inordinate and evil desires that surge naturally within us, these in and of themselves do not render us morally culpable. It is only when we consent (with the will) and assent (with reason) to immoral desires that we become morally culpable.] (CALCAGNO, 2010, p. 375). Para este comentador, a culpa moral exige a deliberação conjunta das duas faculdades humanas. No entanto, em *De Libero Arbitrio*, o peso da responsabilidade pode ser atribuído apenas à vontade, pois esta é capaz de contrariar as indicações da razão.

[83] “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.”

negligenciando as eternas, pervertendo o rumo ao qual foi orientado. Esta paixão dos homens pelo que é inferior consiste num amor desordenado pelas coisas terrenas (*De lib. arb.* I,4,10), que sendo bens perecíveis, se pode perder contra a própria vontade, e " justamente por isso, não deveriam amar." (*De lib. arb.* I,5,12).[84] O risco da estima às coisas inferiores é a retenção da vontade que já não alça para o Bem supremo, amarrada na própria ilusão de tomar por eterno o que é perecível.

> O mundo é ontologicamente bom, porque criação divina, mas perigoso, porque leva o homem a se desviar de Deus. Feito para Deus, o homem se perde nas criaturas, em vez de relativizá-las e de subordiná-las ao divino. (ESTRADA, 2004, p. 122).

O fato provado é que existe no homem uma força despertada que o fixa aonde ele quer e que é livre: sua vontade. Se ela é a única possibilidade pela qual o homem pode pecar, atentando contra a própria finalidade da sua criação, invertendo a hierarquia dos bens, então Deus poderia ter assegurado que essa alternativa fosse impossível, simplesmente anulando no ser humano a sua vontade. A tarefa assumida no Livro II é responder a esta questão do porquê de Deus ter dado ao homem a vontade livre se com ela pode arruinar a si mesmo.

Evódio pede, "se possível", que Agostinho explique a razão de Deus ter concedido ao homem livre-arbítrio da vontade (*De lib. arb.* II,1,1). Sabe que, novamente, suas indagações se lançaram para perscrutar as motivações teológicas, que aparentemente parecem não razoáveis no tocante à vontade humana, como também era incompreensível, lá no início de todo o diálogo, o problema acerca da origem do mal, irreconciliável com a bondade do criador. Para o discípulo está claro que se a aptidão da vontade não tivesse sido dada, o homem não pecaria, e assim estaria preservado de todo dano que pode causar.[85] Não há como creditar a qualquer outra entidade e nem ao próprio homem a causa dele possuir vontade, pois é uma condição inerente à sua existência, à vida que ele próprio não causou. Só Deus pode ter concedido esta faculdade de arbitragem, pois é o autor de tudo o que existe, inclusive do homem livre, capaz de demolir a si mesmo.

---

[84] "et ob hoc amare non debent".
[85] "Não havendo liberdade humana, tampouco há responsabilidade moral" (COUTINHO, 2010, p. 125).

2.3 A VONTADE LIVRE É BOA, MESMO FAZENDO O MAU

É certo que se Deus deu vontade livre, ela é um bem para o homem. Se ele se volta para Deus, alcança melhores benefícios para si, pois o Sumo Bem é o que de mais elevado se pode almejar. Deus aperfeiçoa o próprio homem que se aproxima dele, como um autor que tendo aproximadas de si as suas obras pode sempre recuperá-las com seu retoque. Assim, essas obras "são viciosas na medida em que se afastaram dos desígnios pelos quais foram feitas" (*De lib. arb.* III,15,42).[86] No entanto, mesmo que se afaste dos bens eternos e se precipite no erro, a vontade permanece um bem em si, como uma obra divina e sua natureza não muda, com efeito, "[...] a vontade em si mesma é boa, pois foi Deus quem a fez. O mal é uma coisa; a vontade é outra." (EVANS, 1995, p. 133).

Mas acontece que o próprio Deus que deu existência e livre-arbítrio ao homem, o pune quando ele usa mal desta faculdade e o recompensa quando usa bem. Paradoxalmente, é livre e tem uma vontade não condicionada através da qual pode fazer o que quiser, mas suas más escolhas não são toleradas, mas sempre punidas.

Evódio que não quer recuar da admoestação de Agostinho de manter o conceito mais excelente sobre Deus, indaga: "Mas o que seria mais verdadeiro: que todo o bem existe a partir de Deus, que tudo o que é justo é bom e que o castigo dos pecadores é justo, bem como a recompensa dos que agem retamente?" (*De lib. arb.* II,1,1).[87]

O princípio da atribuição de justiça não pode ser removido de Deus. Mesmo quando ele age com as mais severas punições, não o faz por paixão de perversidade, mas com a máxima justiça, já que não se engana e sua sabedoria conhece todas as mais íntimas intenções do homem. Assim, não inflige castigos indevidos, mas dá a cada um de acordo com o seu proceder na medida exata de seu merecimento. Ainda, sendo cheio de bondade, gratuitamente concede seus dons, como é a existência racional e a vontade livre dada ao homem, sendo Deus

---

[86] "in tantum vitiosae sint, in quantum ab eius qua factae sunt arte discedunt".
[87] "Sed quid verius quam omne bonum ex Deo esse, et omne iustum bonum esse, et peccantibus poenam recteque facientibus praemium iustum esse?".

justíssimo ao aplicar castigos quando seus presentes são desvirtuados da finalidade para a qual foram concedidos. Portanto, nada falta ao homem para fazer o bem.[88]

Aparece uma sentença refinada pela lógica do diálogo e apresentada pela voz de Agostinho: “Não é porque pecamos por meio de nossa vontade que devemos acreditar que ela nos tenha sido dada por Deus para isso.” (*De lib. arb.* II,1,3).[89] Na verdade, se o criador pune quem procede mal, é porque este age de forma delinquente, em desacordo com a finalidade para a qual recebeu livre-arbítrio, que é viver retamente, pois Deus não castiga quem se serve da própria vontade para atingir o fim para o qual ele foi concedida; mas ao contrário, os bons são premiados e alcançam vida feliz usando de sua vontade. Isso faz com que ela seja uma necessidade para a existência humana, pois é o modo pelo qual o homem atinge a sua finalidade que é aderir à Verdade voluntariamente e gozar do Sumo Bem.

Mas haveria também uma razão teológica que justifica o fato do homem ter sido dotado de vontade livre: para que se manifeste a justiça de Deus. Esta ideia, apesar de parecer apelativa, tem a ver com o contexto da África Setentrional de Agostinho, pois “O Deus dos cristãos africanos era realmente o Juiz inspirador de reverência.” (BROWM, 2016, p. 238). Se a conduta do homem não fosse voluntária, o castigo e a recompensa seriam injustos. E Agostinho vai se dirigir a este princípio para salientar que o homem age sempre com livre-arbítrio, e se esse dom não fosse dado para se fazer o bem, não seria punido quando age mal.

No entanto, mesmo admitindo, como faz Evódio, que Deus deu a vontade livre, e se ela foi dada para fazer o bem, não deveria poder levar a pecar (*De lib. arb.* II,2,4). A aplicação da lógica da finalidade, que justifica a existência das coisas, descobre na vontade livre uma grave dificuldade, pois o livre-arbítrio do homem, na sua essência é uma capacidade através da qual se pode agir mal, embora não se deva.

---

[88] Para Agostinho, em *De Libero Arbitrio*, sobretudo no Livro I, é possível compreender que existe capacidade humana para se fazer o bem, pois “ele pensa que o intelecto e a vontade de uma pessoa devem ser a fonte do que ela faz” [he thinks that a person’s intellect and will must be the source of what she does] (STUMP, 2001, p. 135). O que se torna penoso para a interpretação deste diálogo de Agostinho, no entanto, é a distinção exata se o livre-arbítrio por si só é suficientemente capaz de fazer o bem, o que não é consenso entre os estudiosos. Se a vontade, mesmo abalada pelo pecado, recupera-se com o amparo da razão; ou se, inatingível pelo desastre da queda, permanece com sua força inalterável; ou se só é reerguida por um poder exterior; são possibilidades levantadas pelos comentadores.

[89] “Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est”.

Assim como ninguém pode viver mal agindo retamente, ninguém deveria poder pecar fazendo uso de sua vontade, se ela foi dada realmente para um modo honesto de viver. Mas não é isto que se verifica. O homem se precipita no mal pela mesma possibilidade utilizada para fazer o bem – o que para muitos pode ser compreendido tranquilamente como liberdade, pela simples razão de haver possibilidade de escolha. Mas o que se torna absurdo para a compreensão lógica acerca do livre-arbítrio, é que Agostinho insiste que a vontade foi dada exclusivamente para se fazer o bem, quando ele mesmo verifica e sustenta que é exclusivamente pela vontade que se faz o mal.

> De uma parte, à medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio como o restante das criaturas; entretanto, a vontade humana é *apenas* imagem, isto é, é uma vontade finita. Nessa ambiguidade radica a dupla possibilidade de beatitude e pecado, porquanto apenas a seres dotados de vontade concerne a diferença entre o bem e o mal, apenas para criaturas livres é possível escolher o bem, mas por serem vontade finitas é também possível não escolher o *bem*, e nesta medida escolher o *mal*. (NOVAES, 2009, p. 175).

O comentário de Novaes explica a alternativa da escolha do mal pela condição da finitude humana. Com livre-arbítrio de vontade, o homem é imagem divina, mas não é Deus.[90] E a possibilidade de agir mal seria então uma diferenciação entre a criatura racional e seu autor. Só que o problema persiste, porque é desta imagem produzida pelo próprio Deus que o mal é gerado, como explana Gillian Evans:

> Se nos restou a ideia de que fazemos o mal por nós mesmo, é difícil ver por que as almas que Deus criou, e que, por isso, são boas, devam agir de maneira iníqua, e, se assim o fazem, parece que sua maldade se deva atribuir, em certa medida, se bem que só obliquamente (*parvo intervallo*), ao Deus que as fez. (EVANS, 1995, p. 170-171).

Neste embaraço que tende novamente a acusar o Criador, que poderia ter simplesmente anulado a vontade no homem, reclamação de Evódio, Agostinho apela para a confiança de que as ações de Deus não podem jamais ser criticadas com justiça e imediatamente propõe a perseverança na procura pelo entendimento

---

[90] “Efetivamente, se se pode falar de uma correspondência perfeita entre a imagem e o seu modelo, esta perfeição reside no poder que tem a imagem de reproduzir, no seu mais alto grau, a semelhança que existe entre ela e o seu modelo. Não obstante isso – repita-se –, a imagem continuaria sendo imagem e o modelo, modelo.” (MIRANDA, 2019, p.18).

daquilo que ainda é um mistério de difícil acesso. Se Deus existe, e Agostinho apresentou sua prova ontológica pela razão, o sentido interior que percebe e reconhece como Deus aquilo que nada existe de superior (*De lib. arb.* II,6,14), o ser do qual não se consegue pensar nada maior, é certo que esta intuição de Deus obriga a admitir que tudo aquilo que dele provém é bom e perfeito, e não há como pensar de outro modo, de que o ser mais excelente gere algo intrinsecamente mau.[91] A realidade mais excelente, pelo princípio da participação, fez com que todo ser mutável fosse necessariamente susceptível de perfeição, já que "Tudo o que é mutável deve poder receber alguma forma" (*De lib. arb.* II,17,45).[92]

Por este raciocínio, novamente remetido às noções de processão, o livre-arbítrio da vontade é uma permanente capacidade de transformação, cujo mau uso pode degradar o homem, mas é também a potência fixa e irrevogável pela qual o homem é sempre perfectível. E esta possibilidade é um bem, evidentemente, dado por Deus para o homem atingir aquilo que deve ser.

> Mas nada pode formar-se a si mesmo, pois nada pode dar a si mesmo o que não tem. Por isso, para ter uma forma, deve ser formado por algo. Tudo o que tem forma não precisa receber o que já tem e, se não tem forma, não pode receber de si mesmo o que não tem. Nada, como já disse, pode formar a si mesmo. (*De lib. arb.* II,17,45).[93]

Desse modo, a vontade livre é esta faculdade de aperfeiçoamento que o homem recebeu de Deus. Elegendo o Sumo Bem, torna-se melhor, mais aprimorado. Enquanto o mal, que é não-ser, perverte a natureza boa do homem, desabilitando-o da posse dos bens mais elevados, privando-o da felicidade e anulando gradativamente, pela escolha imprópria, aquela energia de ser que existe na vontade como potencialidade para o bem. Em *De Natura Boni* Agostinho irá declarar que o pecado não incide, dessa maneira, como "um desejo de uma natureza má, porém o abandono de uma natureza melhor; pelo que o mesmo fato é

---

[91] "Em ti o mal não existe de forma alguma; e não só em ti, mas em quaisquer criaturas tomadas em sua universalidade. Porque, fora da tua criação, nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida." [Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra te non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei.] (*Conf.* VII,13,19).

[92] "Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est".

[93] "Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare quod non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest".

um mal, não aquela natureza da qual faz mau uso aquele que peca. O mal é, pois, fazer mau uso do bem.” (*De nat. boni,* 36).[94] O erro incorre em usar mal daquilo que é e permanece sendo um bem natural: a vontade livre.

2.4 O MOVIMENTO DE AVERSÃO AO BEM É NÃO-SER

Ao assentar a preferência pelo bem como finalidade da natureza do livre-arbítrio da vontade, que aperfeiçoa o homem e que por isso foi dado por Deus, Agostinho suscita novamente um problema, porque o ato moral depõe contra esse determinismo da liberdade apresentado por ele, justamente quando esta gera o mal. De maneira que “O mal consiste em a vontade voltar as costas ao rumo que deveria tomar segundo a sua natureza.” (NOVAES, 2009, p. 293).

Querendo provar uma espécie de prescrição natural sobre o homem livre, Agostinho se depara com a insubordinação da vontade, que apresenta impossibilidade de qualquer forma de sujeição, inclusive de ordem natural, recusando ceder às indicações da própria razão. Por mais que o intelecto guie e apresente o objeto de seu desejo, a vontade não é suficientemente capaz de preferir aquilo que é indicado. O homem se inclina destrutivamente para o mal, viciando sua vontade que já não aceita o juízo da razão e afasta-se dela, de modo que o mau comportamento é também chamado de irracional, isto é, um movimento contrário à natureza do próprio homem.

> Porque o livre-arbítrio é a causa do mal? Porque ele não se move na direção ditada por sua natureza. Enquanto as demais criaturas se inscrevem necessariamente na ordem e correspondem ao “movimento” realizado pelo Criador, o livre-arbítrio tem a possibilidade de se inscrever ou não, voluntariamente, isto é, de fazer ou não num movimento que espelhe a bondade e a sabedoria do Criador. (NOVAES, 2009, p. 292).

Diante da polêmica que seu diálogo com Evódio atingiu, Agostinho se depara com o ponto crucial da discussão acerca da questão antropológica do livre-arbítrio: explicar o princípio da rebeldia da vontade que gera o mal. É interpelado a responder sobre a origem do impulso contrário à natureza, assunto que se apresenta diante dele como um desafio, uma provocação que ele mesmo atiçou à

---

[94] “peccatum malae naturae appetitio sed melioris desertio. Et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utitur peccans. Malum est enim male uti bono”.

medida que atribuiu obstinadamente ao homem a responsabilidade completa pelo pecado.

> Talvez você se pergunte o que move a vontade quando ela se afasta do bem imutável para ir em direção ao bem mutável, e por que tal mudança acontece. Trata-se certamente de um mal, ainda que seja livre a vontade e que ela, já que sem ela ninguém pode viver retamente, deva ser contada como um bem. E se esse movimento, isto é, afastar-se da vontade do Senhor Deus, é sem dúvida um pecado, poderíamos dizer então que Deus é o autor do pecado? Pois se tal movimento não existisse a partir de Deus, como poderia existir? Se você me pergunta a esse respeito, se lhe disser que não sei, talvez lhe entristeça. Contudo, falarei a verdade, pois não posso conhecer o que não é nada. (*De lib. arb.* II,20,54).[95]

Novamente Agostinho sustenta que Deus está isento de qualquer responsabilidade pela origem do mal – ideia insuportável para o filósofo, que se libera até da possibilidade de pensar que Deus tenha encargo pelas escolhas da vontade humana, embora seja seu autor. Fica acentuado que o homem não é forçado por nenhuma necessidade a cometer o mal. Assim, quando peca, a culpa é sua. Agostinho penaliza o homem por agir contrariamente ao seu dever natural. Assume que ignora a origem do movimento de aversão que desvia do bem, mas reconhece que é um movimento voluntário e jamais forçado: “No entanto, tal defectividade, sendo voluntária, está colocada em nosso poder. Se você, pois, a teme, é conveniente não desejá-la. E se você não a deseja, ela não existirá.” (*De lib. arb.* II,20,54).[96] Mas este querer indicado por Agostinho parece não ser suficientemente capaz de inibir o movimento de repugnância ao bem e influir sobre a escolha.

Evódio recupera a ideia de que a vontade livre é um bem, mas se a inclinação aos bens inferiores lhe é natural, “se esse movimento existe por natureza ou necessidade, não pode, de maneira alguma, ser culpável” (*De lib. arb.* III,1,1).[97] O discípulo se opõe ao exagero da acusação de Agostinho, de penalizar sempre o homem pelas más ações, desculpando a vontade humana pelo argumento da

---

[95] “Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior: sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.”

[96] “Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit.”

[97] “Si enim natura vel necessitate iste motus existit, culpabilis esse nullo pacto potest”.

condição natural. Não se pode recriminar uma pedra pela força que atua sobre seu peso e a faz se precipitar para o chão quando é lançada para cima.

Todavia, levado desde o início pelo enredo das argumentações do mestre, Evódio declara reconhecer que o movimento que se distancia do Bem imutável é absolutamente repreensível e não pode ser natural porque é próprio da natureza ordenar sempre para o Bem superior. Logo, “a vontade comete o mal porque perdeu sua natureza verdadeira. Em linguagem moderna, alienou-se.” (MALDAMÉ, 2013, p. 221).

Agostinho reconsidera aquilo que estava já estabelecido desde o início da reflexão no Livro I, “nada faz a mente cúmplice da concupiscência a não ser sua própria vontade e seu livre arbítrio.” (*De lib. arb.* I,11,21),[98] ao lembrar desta asserção no começo do Livro III: “em nossa primeira discussão, ficou suficientemente claro que nada faz a mente escrava do desejo desordenado a não ser a sua própria vontade.” (*De lib. arb.* III,1,2).[99] Da mesma forma, nenhuma força externa, superior ou igual, pode constranger a vontade às coisas inferiores. Ela abraça aquilo que quer e segue os rumos de sua preferência. Uma pedra não pode deter o seu movimento de queda, a vontade pode. Por isso pode ser acusada de culpa quando abandona o Sumo Bem para abraçar os bens inferiores e precipita-se até na escolha do mal.

O mal além de consistir em não-ser é sempre a privação de um bem que o homem deveria possuir em razão de sua vontade, mas que escolhe perder. O erro maniqueu, em considerar o mal como princípio, é reformulado pelo entendimento neoplatônico de que o mal só pode ser concebido a partir de um bem do qual ele é a privação. Todavia, para Agostinho a vontade do homem é um bem que conquista e acumula outros bens. Enquanto se perverte em modo de privação dos melhores bens, é um mal, que restringe a própria liberdade. “Essa articulação entre liberdade, responsabilidade e pecado é a alternativa agostiniana ao maniqueísmo e à desvalorização plotiniana da matéria.” (ESTRADA, 2004, p. 121).

Mas quando é que existe a privação da liberdade? Na má escolha. Quando as coisas mais excelentes, boas e belas não são eleitas, aí há a desapropriação da liberdade. O poder voluntário é diminuído ao perder a posse daquilo que é mais

---

[98] “nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium”.
[99] “in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate”.

elevado, quando o homem já não é capaz de desfazer hábitos estabelecidos e assim se escraviza no erro e o vício degrada a sua natureza livre, destituindo-o da posse daquilo que é melhor. Uma pessoa assim carece de virtudes e não tem apego à boa vontade, pois consente com o próprio prejuízo de sua vontade má (*De lib. arb.* I,13,27). Todavia, proveniente do livre-arbítrio da vontade, “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em um sujeito.” (GILSON, 2010, p. 274).

O erro humano consiste em querer que as coisas sejam diferentes de como elas são. Desejar uma rebelião na ordem cosmológica, como querer ser Deus, quando se é criatura, trocar o eterno pelo transitório, preferir o inferior ao superior, o mal pelo bem, e assim ambicionar inverter os lugares determinados pelo império da natureza. Isto, todavia, é categoricamente impossível, pois:

> O homem não determina o bem e o mal; não pode redefini-los nem recriá-los. [...]. Não há independência valorativa nem auto-suficiência cognitiva em relação ao bem e ao mal, e sim dependência da criatura quanto a uma ordem estabelecida e uma liberdade condicional que lhe permite evitar o mal e seguir o bem. (ESTRADA, 2004, p. 76).

A proposta da serpente para fazer Adão recair, “sereis como deuses” (*Gên.* 3,5), era uma impossibilidade, e, por isso, uma mentira. Somente a cobiça pôde fazer o homem se iludir tanto diante de uma fantasia, como é a inversão do Ser de Deus pelo ser do homem. Do mesmo modo como seria confrangedor atribuir a uma planta ou animal a dignidade que é devida ao ser humano. A distinção qualitativa é gigantesca. E esta hierarquia é imutável, pois está assegurada pela lei eterna que rege o universo e sustenta o ser como a verdade, a exatidão, a certidão existencial das coisas, e isso é inamovível. Nada pode romper a ordem ontológica estabelecida por Deus.

Uma vontade é boa enquanto tal, enquanto existe em sua aptidão para o bem, mas voltada para aquilo que é mau, falta ser aquilo que plenamente deveria ser: uma vontade dedicada ao bem, ou seja, uma vontade possuidora de ser, de movimento vital que é sua propriedade característica. Assim, o mal não pode existir fora do livre-arbítrio da vontade, pois é ela que minimiza seu próprio ser, diminuindo seu impulso fundamental pelas restrições das más escolhas, até ficar estática e

perder seu arrebatamento, tornando-se também ela um nada, como é o mal que preferiu.[100]

Deus não pode ser recriminado, pois o que não é nada, também não pode ter sido causado por ele, que comunica somente a existência. Se as ações humanas não são conforme aquilo que deveriam ser, a vontade do homem é a responsável pela decisão de suas transgressões. Porém, a questão que novamente é redirecionada sobre Deus é saber como é possível que um Ser perfeito, que tudo proveu com sabedoria, tenha dotado uma criatura de livre-arbítrio capaz de fazer o mal e por, causa disso, ser capaz de ameaçar a ordem universal.

É preciso admitir que o livre-arbítrio encerra em si mesmo um perigo não só para o homem individual, mas é a condição necessária pela qual a felicidade pode ser conquistada por ele. A natureza da vontade livre é sempre boa, mas os efeitos podem ser bons ou maus, de acordo com o uso. A vontade humana permanece a senhora de si mesma e se direciona aonde quer, é a autora exclusiva de seus movimentos.

Contudo, Agostinho reconhece novamente o limite que suas argumentações não conseguiram transpor:

> Dessa forma, qual a necessidade de investigarmos a quem pertence esse movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável em direção ao bem mutável, se admitimos que é um movimento da alma, voluntário e, portanto, culpável? (*De lib. arb.* III,1,2).[101]

Distinguir a vontade como elemento intrínseco da alma, e por isso voluntário, não foi capaz de explicar a origem do movimento que a afasta do bem. Nada a constrange ao mal. Então qual a origem desse movimento que parece não ter causa?

> Deus é a causa de tudo; então, ele é causa do movimento de aversão pelo qual o livre-arbítrio se desvia do bem supremo para se apegar aos bens inferiores, e, uma vez que esse movimento é indubitavelmente um pecado, segue-se que Deus é a causa do pecado. Ora, se esse movimento não vem de Deus, de onde vem? A única resposta sincera que podemos dar a essa questão é que nada sabemos; não se trata de ignorarmos onde se encontra

---

[100] “em síntese, a má vontade (o pecado) é, ao mesmo tempo, causa e efeito do mal (o pecado)” (COSTA M., 2002, p. 340).

[101] “Propterea, quid opus est quaerere unde iste motus existat, quo voluntas avertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum nonnisi animi, et voluntarium, et ob hoc culpabilem esse fateamur”.

> o verdadeiro responsável, mas de não podermos conhecer o que não é nada. (GILSON, 2010, p. 278).

O impulso ao pecado estaria vinculado àquela mesma noção de não-ser que Agostinho definiu como ontologia do mal. O movimento de aversão a Deus corresponde ao não ser nada, ausência daquele zelo impetuoso que deveria ascender na preferência pelo bem maior.[102] Assim, a significação de carência seria imputada também à rebeldia da vontade desde o homem original. Rebelião voluntária classificada dentro daquela compreensão de privação, como explica Étienne Gilson:

> Sem dúvida, Deus criou a vontade livre mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de desviar deste; mas se a vontade assim criada *poderia* se desligar de Deus, ela não *deveria*; sua queda, uma vez que ocorreu, não foi queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona. Simples defeito, falta de ordem e, por correspondência, falta de ser, o movimento da queda original não tem outra origem a não ser o nada, ou seja, o não-ser. Como, não sendo nada, o pecado teria uma causa eficiente? É apenas uma deficiência de causa que pode ser posta em questão. Buscar a causa de uma falta ou de uma falta de ser é buscar uma causa positiva do silêncio ou das trevas. (GILSON, 2010, p. 279).

Logo, não existe uma causa positiva para que a vontade tenha de se voltar para o que é mau, este desvio é sempre negativo, uma defecção, mas que estará sempre sob o controle do homem, que pode evitá-lo.

Estando a má inclinação da vontade vinculada àquela ideia de carência, a nossa investigação deve caminhar para entender como a boa vontade potencializa a liberdade através do desejo exclusivo pelo Bem superior. Sem a clareza conceitual sobre Deus, como Sumo Bem, o mal, como não-ser, e a vontade livre como modo de aperfeiçoamento humano, não seria possível transpor os contrapontos que envolvem a filosofia de Agostinho sobre a sua peculiar definição de liberdade que intentamos apresentar.

---

[102] Em *De Civitate Dei* XII,6 Agostinho irá explicar essa sua compreensão sobre a privação existente na má vontade como um desordenamento ao inferior: “Não busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente, em si não é efeito mas defeito. Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter uma má vontade.” [Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.].

> Somente quando se vê a noção de liberdade no seu sentido propriamente agostiniano, pode-se dar o sentido exato a toda uma série de fórmulas aparentemente paradoxais que provocaram a curiosidade e alimentaram controvérsias seculares, às vezes por falta de terem sido reportadas à significação precisa que santo Agostinho lhes atribuiria. (GILSON, 2010, p. 311-312).

A argumentação de Agostinho sobre a incompatibilidade de um bem gerar o mal é de que é melhor possuir o livre-arbítrio e causar o mal, devido a escolhas erradas, do que não o ter. Um homem mesmo perverso é melhor do que outra criatura que não é livre, e que por isso não peca. Mas um homem que escolhe sempre agir bem, será superior e mais feliz do que outro semelhante que, sendo livre, opta pelo mal. Com isto, o filósofo definirá que a liberdade está submissa, não é voluntarismo desorientado. De tal forma que quando a vontade aceita aquilo que a razão recomenda, aí está a liberdade plena e nenhum bem é negligenciado.

O problema que se abre nas primeiras conversações do Livro III *De Libero Arbitrio*, e, honestamente, não parece suficientemente respondido no restante da obra, é justamente entender porque a vontade se precipita no não-ser e, por ele, anula a si mesma. É um mistério que envolve a condição humana e cada homem evidencia dentro de si este conflito, quando verifica que pela própria vontade se atira na direção daquilo que sabe que deveria repelir.[103] Estranhamente recusa com aferro o bem que conhece, contrariando sua natureza racional, num fascínio injustificável pela destruição de si mesmo, “uma vida criminosa e vil, que melhor seria chamar de morte.” (*De lib. arb.* I,4,10).[104]

---

[103] Santo Agostinho, em *De Libero Arbitrio*, centralizou na vontade a autonomia da ação. Sendo capaz de resistir até aos imperativos da razão, a vontade é capaz de conflitar com qualquer ordem, podendo até mesmo entrar em desacordo interno, como o paradoxo do querer humano explicitado pelo Apóstolo Paulo: “Não faço o bem que quero, mas pratico o mau que não quero” (Rm 7,19). Para Agostinho, que depois expõe em *Confessiones* sua experiência de conflitos interiores, uma vontade só é suficientemente livre quando realiza aquilo que deseja. Hannah Arendt, porém, tem uma interpretação de cunho mais psicológico de que a vontade não realiza aquilo que deseja por conta da fragmentação de si mesma, podendo habitar numa mesma pessoa queres opostos. O que Agostinho distingue como vontade da carne e vontade do espírito, Arendt compreende como desacordo de uma única vontade. Com isso, elucida Calcagno, “A análise de Arendt da vontade agostiniana sugere não apenas que a vontade está em conflito com as outras faculdades da alma, mas também que ela mesma está dividida.” [Arendt’s analysis of the Augustinian will suggests not only that the will is in conflict with the other faculties of the soul, but also that it is itself divided.] (2010, p. 378). A desintegração na vontade humana explicaria assim a possibilidade da vida perversa que por um lado não seria desejada pelo próprio agente moral. Sendo, todavia, a parte mais forte aquela que realiza a ação.

[104] “facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur”.

No entanto, o que Agostinho destilou do confronto argumentativo é que o mal está no abuso da vontade. Entende que o livre-arbítrio é e permanece como um bem, mesmo quando se desvia de sua rota ascendente e deteriora sua força. Pelo vício, perde sua potencialidade natural de se lançar diante daquilo que é bom e mais elevado. Esse movimento em direção ao Ser, ao Uno, ao Belo, foi conferido pela natureza através da vontade. E este caráter preferencial pelo Bem supremo será a marca da liberdade na filosofia agostiniana, como um estado de felicidade onde nenhuma tensão impede a vontade de eleger o Bem, nem ela mesma.

3 A LIBERDADE SUBMISSA

3.1 ESCOLHER SOMENTE O BEM

O homem finito que não pode comunicar a si mesmo a existência, também por si não pode dar e garantir a própria vida. Ela é um dom gratuito, imerecido, pois para merecer era necessário já existir. No entanto, antes que qualquer criatura pudesse reunir méritos para vir a ser, a existência foi dada como graça num ato voluntário da iniciativa exclusiva de Deus, que tudo dá gratuitamente, não devendo nada a ninguém. “E, se alguém diz que Ele lhe deve algo por causa de seus merecimentos: a sua existência, certamente, não é um merecimento seu, pois, antes de existir, não havia ninguém para merecer algo.” (*De lib. arb.* III,16,45).[105] Portanto, tudo aquilo que existe tem uma dívida contraída com Deus e terá de restituir-lhe de algum modo.

Assim, toda a criatura tem de contribuir com a ordem perfeita que domina o universo, como um tributo que é devido a Deus em razão da existência conferida por ele. Desta imposição categórica, o homem, mesmo livre, não escapa. Pelo seu livre-arbítrio, se age bem, coopera com a harmonia, fazendo resplandecer a beleza do conjunto pela conveniência das partes, onde a sua vontade se insere como um bem ajustado e proveitoso ao conjunto. Entretanto, mesmo quando o homem pecador, pela má vontade, não soma na ordem universal pelas boas ações, a penalidade que sofre contribui. Assim, seja qual for a opção da alma, o decoro de toda a composição não é diminuído, “o que quer que seja escolhido será belo e conveniente ao Todo, que é ordenado em suas partes, administrado e criado por Deus.” (*De lib. arb.* III,9,27).[106] Deus ao infligir castigo a quem peca, nada faz senão garantir o ordenamento, que exige que todos os seres contribuam para o bem. E ninguém pode fugir desta determinação, e mesmo que queira desrespeitá-la, acabará submetido a ela através da justiça que castiga com rigor.

---

[105] “Et si quisquam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe ut esset, non ei debebatur. Non enim erat cui deberetur”.

[106] “semper sit pulchra universitas decentissimis partibus ordinata, cuius est conditor et administrator Deus.”

O autor que concebeu suas obras, como um artífice vislumbra seu projeto antes de executá-lo, pensou para elas um destino, uma finalidade sem a qual todas elas não teriam sido tiradas do nada.

> Deus criou todas as naturezas, não apenas as que permaneceriam na virtude e na justiça, mas também as que pecariam. E não para que pecassem, mas para que ornassem o universo, quisessem ou não pecar. (*De lib. arb.* III,11,32).[107]

Agostinho pondera que voltar-se para àquele de quem a existência é recebida é uma vantagem, a fim de que Deus, o próprio criador, torne melhor a sua criatura, reparando seus erros e aperfeiçoando-a. “Deus é o sustento da criatura racional, e afastar-se dele resulta em dano para a substância do homem.” (EVANS, 1995, p. 179). Portanto, permanecer longe dele é uma negligência culpável. Talvez o homem não consiga reparar seus defeitos, mas Deus pode aperfeiçoá-lo. “Tampouco em não conseguir juntar os membros feridos, mas em desprezar quem quer lhes curar. Estes são os seus pecados.” (*De lib. arb.* III,19,53).[108] Aparecem os primeiros acenos de Agostinho para a causa da Graça em *De Libero Arbítrio*, pois o homem reconhecendo que necessita ser acudido, raciocinando sobre os melhores proveitos para si, entende que se voltando para Deus acaba beneficiando a si mesmo.[109]

Se nada escapa da Providência, que criou a tudo segundo uma finalidade, estando as coisas meticulosamente ordenadas para o bem, é certo que a liberdade humana não é um atributo independente desta ordem cosmológica, um privilégio

---

[107] “Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque iustitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare, sive non peccare voluissent.”

[108] “neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt.”

[109] Eleonore Stump em seu artigo “Augustine on free will”, apesar de admitir estágios de desenvolvimento do pensamento de Agostinho sobre o livre-arbítrio em sua crescente direção à dependência com a Graça, considera que, mesmo no diálogo com Evódio, Agostinho entende que “os seres humanos são incapazes de formar uma boa vontade, a menos que Deus a produza neles ou coopere para produzi-la.” [human beings are unable to form a good volition unless God produces it in them or cooperates in producing it.] (STUMP, 2001, p. 131). Assim, a conclusão pelagiana de uma autonomia da vontade, não seria possível em *De Libero Arbitrio*. Neste tratado inicial, para a comentadora, o dito “primeiro Agostinho”, do livre-arbítrio autônomo, indicado por Peterson Brandon (2006) e por Marcos Roberto Nunes Costa (2018), não existe. Supô-lo, seria cometer o mesmo erro que Pelágio, pois Agostinho já aceita, desde o início, a assistência de Deus como condição impreterível para se fazer o bem.

avulso no conjunto da criação que pode fazer o homem se direcionar para qualquer caminho imprevisto.

> As criaturas são produzidas a partir do nada e são, como produtos extraídos do nada, inteiramente apartadas do Criador; comportam porém certa ordem, certa organização. Dessemelhantes como criaturas, guardam semelhança com o Criador pelo fato de serem ordenadas. (NOVAES, 2009, p. 181-182).

Se, como todas as outras criaturas, o homem possui um destino – motivo sem o qual não teria sido criado –, a liberdade foi dada em vista deste desígnio original que é contribuir com a ordem, para que livre o homem cumpra a sua rota, premiado se cumpri-la e castigado se não a realiza. De tal forma, que a liberdade agostiniana não consiste numa autonomia de escolha, mas no assentimento voluntário e exclusivo ao Sumo Bem, como um itinerário já traçado pela natureza, que basta apenas o homem percorrer livremente para alcançar a plenitude de sua vida, de tal modo que, pondera Agostinho, quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz (*De lib. arb.* II,19,52).[110]

O conceito moderno de liberdade é comumente entendido como um modo pelo qual o homem pode deliberar por si, sem coação, como deixar fluir o movimento da vontade para qualquer lado. Mas importa notar, pelos desdobramentos da nossa reflexão dissertativa no capítulo anterior, que a criatura livre é também a racional, de maneira que não existe vontade que não esteja atrelada ao intelecto. Mesma condição que se aplica aos anjos. Criaturas incorpóreas, mas dotadas de intelecção e liberdade assim como os homens, puderam também se rebelar contra Deus e decaíram. E foram punidas, mais ainda do que o homem, cuja punição infligida para este foi destinada a corrigi-lo, emendá-lo (*De lib. arb.* III,25,76). Logo, existe uma forma do homem se refazer ao seu estado original: pela sua vontade livre.[111]

---

[110] Para Ann A. Pang-White, ainda nos apontamentos da divergência do sujeito acrático da Filosofia Antiga com o pecador da concepção cristã, Agostinho faz uma mudança na psicologia clássica de Sócrates e Aristóteles elevando o papel da vontade não na deliberação intelectual, mas na alegria da escolha "acentuando a importância do deleite antecipado na operação do amor" [by accentuating the importance of anticipated delight in the working of love] (2003, p. 161). Assim, se a vontade mesmo resistente não adere às melhores indicações da razão, a possibilidade da felicidade seria decisiva sobre qualquer escolha. Logo, se o sujeito moral não adere ao Sumo Bem por considerar fria a orientação racional que direciona a ele, o desejo de felicidade o arrasta.

[111] Em contraposição à interpretação mais radical de Eleonore Stump, (2001, p. 131) Marcos Roberto Nunes Costa explica em seu artigo “Os ‘três’ Agostinhos do Livre-Arbítrio” – conforme o título já sugere – a existência de três estágios graduais do pensamento do filósofo africano acerca de sua compreensão da auto-suficiência do Livre-Arbítrio do homem perante a Graça de Deus. Na primeira fase, que corresponde aos Livros I e II do diálogo com Evódio, Agostinho defende que o livre-arbítrio

Nos bichos, todavia, não existe liberdade como também não existe intelecção. E não necessitam. A formiga cumpre sua rota sem jamais se desviar da função na qual a natureza lhe colocou. Não precisa de faculdade tutorial e não reclama seu assentimento: simplesmente perfaz seu rumo sem transgredir sua condição e chega ao seu lugar, no qual se harmoniza ao imenso conjunto da criação e soma para aparecer o equilíbrio da ordem. Mas no ser humano é o intelecto que reconhece o percurso e guia o movimento da vontade, para que o homem não se precipite para qualquer banda, mas alcance o seu posto específico. Enquanto nos seres inferiores o movimento natural é inevitavelmente percorrido, sem que precise ser suscitado por vontade individual, no homem é preciso que ele mesmo queira realizar o movimento pelo qual deve assumir aquilo que ele deve ser e preferir aquilo que deve ser preferido.

> Os animais só podem agir e se comportar de acordo com suas naturezas, e suas naturezas são boas porque Deus as fez. A única criatura capaz de agir contra o bem e de produzir um acontecimento mau é uma criatura dotada de mente. (EVANS, 1995, p. 145).

Como ficou assinalado pela lógica da criação, o destino do homem é a Verdade, entendida como o Sumo Bem, o próprio Deus, o lugar onde encontra seu repouso, conforme depois Agostinho vai sedimentar em sua mais célebre sentença sobre o ser humano: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Conf.* I,1,1).[112] Mas Deus quis que o homem fosse livre e chegasse por suas próprias faculdades, intelecção e vontade, até a posse desse Bem supremo onde descansará, sem que para isto precisasse impor um

---

da vontade é uma condição suficiente para o homem viver retamente e atingir a perfeição. A segunda fase, que expressa a transformação de seu pensamento, está contida no Livro III, quando, ao admitir que a liberdade, parcialmente danificada pelo pecado original, ainda contando com o socorro da razão, necessita ser acudida pela Graça. Todavia, ao radicalizar seu posicionamento na controvérsia com Pelágio, Agostinho nos últimos anos de sua vida deixou marcado em seus escritos os sinais de sua polêmica teoria da predestinação, onde vemos o filósofo “passar a defender a necessidade da graça natural não só sobre o poder, mas sobre o querer (humano)” (2018, p. 256). Esta seria a terceira e última fase da compreensão agostiniana sobre o Livre-Arbítrio, apresentada no seu tratado *De Gratia et Libero Arbitrio*, mas já esboçada também no *De Libero Arbitrio*, que sugere a predestinação como uma manifestação da bondade divina, quando ao falar da Providência capaz de produzir uma criatura que jamais venha a pecar, “Essa tão sublime criatura, a mais elevada de todas, está na posse definitiva de sua felicidade” [Habet enim illa sublimis perpetuam beatitudinem suam] (III,5,15), e isso não poderia de forma alguma contrariar a vontade humana, pois a felicidade é o seu desejo último.

[112] “fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

determinismo comportamental como impôs aos outros seres dotados de alma não intelectiva.

Acontece que o livre-arbítrio da vontade é uma capacidade de escolha sempre presente no homem, mas não é ainda a sublime condição da liberdade que Agostinho anuncia em *De Libero Arbitrio*. A competência pessoal de eleger é o espaço onde a vontade se expressa, e a escolha arbitrária a comprova como uma realidade sempre presente no homem. Ante uma gama de alternativas, a vontade se volta àquilo que quer, sem, no entanto, que a isto seja chamado de "liberdade" por Agostinho.[113]

Prisioneiros continuam possuindo livre-arbítrio. Nem mesmo o cárcere, ou qualquer determinação judicial, ou força externa, pode tirar do homem a sua autoridade interior para decidir pelo que quer, é uma faculdade inerente que persiste com a vida humana e não pode ser anulada.[114] Nem a queda fez o homem perder esta competência de continuar deliberando conforme a sua vontade.[115] Porém, a dura pena que se pode impor ao homem é impedi-lo de realizar aquilo que deseja, privando-o de um bem que anseia, como trancafiá-lo para que retido não possa fazer o que gostaria de fazer.

Privado das possibilidades de efetuar seus ensejos, o homem experimenta uma terrível tribulação, que foi consequência de sua arrogância e que o fez cair na desgraça do pecado original que maculou todo o gênero humano: o homem não pode realizar o bem que quer. Como um virtuoso pianista que perdeu o movimento das mãos e, mesmo querendo, não pode mais interpretar aquilo que antes era sua satisfação: conhece a partitura, quer executá-la, mas não pode. E esta ativa vontade sem desfecho, converte-se em terror.

---

[113] A ressalva de Georges de Plinval é que "Se a vontade não constitui toda liberdade, pelo menos é, no eixo das nossas 'delícias', a força primordial." [Si la volonté ne constitue pas toute la liberté, du moins elle en est, dans l'axe de nos 'délectations', la force primordiale.] (1955, p. 378). Diante da possibilidade de recusa aos apontamentos do intelecto, que guiando a vontade poderia torná-la mais livre, mais confirmada na sua deliberação, o prazer é a precipitação do querer humano. Mas esse movimento arrebatado, eufórico, que pode se lançar para qualquer lado, não é a liberdade perfeita para Agostinho, embora seja uma condição para ela. Pois, como veremos, a liberdade precisa de um movimento, mas em direção de um único alvo, onde então descansa.

[114] "A vontade opera sempre na ausência total da necessidade. O 'querer' é uma faculdade interior, que não precisa se expressar para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la." (BIGNOTTO, 1992, p. 333).

[115] "Ninguém saberia nos substituir na inflexão que damos às nossas tendências" [Nul ne saurait se substituer à nous dans l'inflexion que nous donnons à nos tendances] (PLINVAL, 1955, p. 361).

Não podendo realizar aquilo que quer como é possível que haja liberdade? No homem atual existe arbitragem livre, pois existe decisão, mas não existe operação suficiente que consiga realizar o bem que a vontade estima. A alta punição pelo pecado é o embaraço de o homem intelectual querer o bem e não poder realizá-lo. Anelar o seu destino, mas não conseguir cumpri-lo: “o homem quer agir retamente e não pode” (*De lib. arb.* III,18,51). Enquanto que para querer o mal e fazê-lo, há facilidade.

Esta tensão instalada no homem é sequela do pecado original, uma descaracterização da natureza humana que já não consegue realizar o bem que quer. “O pecado de Adão maculou de tal sorte a natureza humana, que a vontade livre que Deus lhe deu não está mais em equilíbrio;” (EVANS, 1995, p. 180). E isso só pode ser entendido como um estrago causado na natureza pelo próprio homem, cuja condição posterior à queda não é igual àquela na qual foi criado. Sua natureza é boa, mas está corrompida.[116] Não permaneceu intacta e por isso necessita ser reparada, para que seu querer genuíno, voltado ao bem, não seja impedido pelo vício, pois:

> A concupiscência da carne a impede de querer o bem que a natureza quer querer. No plano do livre-arbítrio, há possibilidade; não no plano da liberdade. O livre-arbítrio tem a possibilidade natural de não pecar. Porém, agravada pelo pecado original, sua natureza perde a liberdade e carece da graça para ser desimpedida. (NOVAES, 2009, p. 316).

No comentário de Novaes encontramos uma distinção importante entre livre-arbítrio e liberdade. A possibilidade sempre aberta de pecar e não pecar, deliberar,

---

[116] Agostinho considera, como acenou Arendt (*apud* CALCAGNO, 2010, p. 378), que vontades concorrentes podem coexistir numa mesma pessoa. A vontade espiritual e a vontade carnal competem entre si no homem decaído, estando esta numa condição de enfermidade, propagada por hereditariedade, que necessita do socorro da graça. No entanto, esta tese da vontade dividida levará Juliano de Eclano, um rival pelagiano, a acusar Agostinho de ser maniqueísta. Apesar de J. Van Oort, estudioso agostiniano, indicar a possibilidade, mesmo tênue, de um certo dualismo maniqueu na teoria das duas vontades de Agostinho, que indica a desordem sexual como evidência de uma vontade incontrolável que não está ajustada ao querer da racionalidade, Ann A. Pang-White (2003, p. 151-169) pondera que a concupiscência, mal instalado na carne humana pelo pecado, é um acidente, um defeito adicionado à natureza boa do homem, que, na verdade, não possui em si uma substância eterna e incuravelmente má como os maniqueus assim postulavam. Para Agostinho, duas vontades coexistindo numa mesma pessoa não significa duas naturezas concorrendo entre si.

pertence ao livre-arbítrio; enquanto na liberdade, não existe esta possibilidade, pois nela somente o bem é elegido e satisfaz assim o querer da natureza.[117]

No entanto, percebemos que para que haja liberdade é preciso conhecer, querer e poder realizar o bem. O homem conhece o bem porque é racional; quer, porque tem vontade (desejo de felicidade); mas não pode realizá-lo sempre porque em certas situações precisa ser reerguido. Agostinho irá recuperar este tema mais tarde quando a controvérsia com Pelágio irá radicalizar seu partido pela defesa da Graça, embora, em *De Libero Arbitrio* já deixe vestígios de seu entendimento de que a liberdade do homem necessita de uma atitude acudida por Deus.[118] Todavia, "Os pelagianos podiam considerar o *De libero arbitrio* como um passo da parte de Agostinho em sua direção." (EVANS, 1995, p. 169), e por isso terá de esclarecer que foi mal interpretado. Mas é evidente que neste diálogo a força da vontade é acentuada, e como explicou Georges de Plinval "sob a ação da graça, o mecanismo da vontade, portanto, retoma seu exercício normal" (1955, p. 364),[119] e este estado de normalidade se refere àquela condição natural da vontade em que somente o bem é preferido.

> Esse duplo dinamismo da liberdade como capacidade de autodeterminação para o bem supremo conhecerá algumas vicissitudes históricas. Uma vez superado o dualismo dos maniqueístas e dos gnósticos, santo Agostinho terá de se avir com uma outra frente ideológica, o pelagianismo, que sublinha exatamente a autonomia da liberdade até então defendida por ele. O pelagianismo está ligado ao estoicismo e defende a autodeterminação racional por meio do controle das paixões. Por esse motivo, o mal agora não pode ser reduzido a vertente ética e existencial, pois esse enfoque daria margem à concepção pelagiana de uma liberdade autossuficiente. É preciso enfatizar a necessidade da graça, fundada em uma indigência ontológica, e não meramente existencial. Essa reviravolta dará ensejo a

---

[117] Conforme Pegueroles (1993, p. 731) observa, citado por Marcos R. N. Costa (2018, p. 252): "Agostinho distingue dois graus de liberdade, que chama, de menor e maior, *liberum arbitrium* e *libertas*. *Liberum arbitrium* é a possibilidade do bem, *libertas* é a capacidade do bem."

[118] O que Agostinho esboça em *De Libero Arbitrio* sobre a natureza humana debilitada, e que depois irá consolidar sua doutrina do pecado original, será sua assimetria com Pelágio: "A ideia de que a natureza do homem estava tão viciada pelo pecado original, que não podia valer-se a si mesma e cairia inevitavelmente no pecado, se tentasse resistir às tentações por seus esforços, pareceu a Pelágio como uma desculpa deste tipo. O homem, sustentava ele, foi feito bom pelo Deus bom, e não pode haver defeito inerente à sua natureza. Suas faltas eram, portanto, de sua responsabilidade pessoal, e ele pode curar-se delas pelo esforço." (EVANS, 1995, p. 177-178). É certo que Agostinho não cogita a possibilidade de que a natureza do homem tenha sido criada debilitada, concluí que foi o pecado que a danificou. E esta noção já presente em seu pensamento, e não compreendida pelos pelagianos, já aparece no presente diálogo quando sugere que "é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente." [Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest.] (*De Lib. Arb*. II,20,54).

[119] "Sous l'action de la grâce, le mécanisme de la volonté reprend donc son exercice normal."

> uma nova contribuição de santo Agostinho: a do pecado original. (ESTRADA, 2004, p. 124).

No entanto, Agostinho explica nas *Retractaciones* que não mencionou a Graça de Deus neste diálogo sobre o mal e a liberdade, porque não era este o objeto que interessava. O que se encaminha neste diálogo acerca do livre-arbítrio, e Agostinho depois confirmou, é que "é pela vontade que se peca e se vive retamente" (*Retrac.* I,9,4).[120] Ou seja, que a vontade do homem é ainda capaz de se lançar para as melhores coisas. Contudo, a liberdade não pode significar poder de seleção entre quaisquer coisas, como o bem e o mal, mas a preferência exclusiva por aquilo que é maior. Por isso o homem é punido quando se serve da própria potencialidade da vontade para se satisfazer com o que é medíocre.

> Em Agostinho, portanto, a liberdade não pode ser reduzida a um sentimento de escolha: trata-se de uma liberdade de agir plenamente. Tal liberdade deve envolver a transcendência do sentimento de opção. É que o sentimento de opção é sintoma da desintegração da vontade: a união final do conhecimento e do sentimento envolveria de tal maneira o homem no objeto de sua escolha, que qualquer outra alternativa seria inconcebível. (BROWN, 2016, p. 466).

Esta tendência natural para o Bem mais excelente e conquistá-lo é a liberdade, quando o livre-arbítrio da vontade dá seu assentimento àquilo que a razão, por sua competência natural, identificou como o melhor. A vontade agarra o que brilhou com distinção perante o intelecto. Este movimento é tão espontâneo no homem, de dirigir-se ao bem maior, que sua preferência se atira quase que irresistivelmente ao que é superior. Se pensarmos que um homem, sem qualquer tipo de constrangimento externo, seja colocado numa condição de livre escolha, vai sempre eleger o melhor. Diante de um elenco de cédulas de dinheiro, ficará com a de maior valor; tomará de uma caixa de bombons o melhor chocolate; vai indicar entre objetos de arte que o mais belo é o que melhor expressa realidade; diante de uma corrida vai se dispor a apostar suas fichas no atleta mais ágil. Assim, se volta para aquilo que possui mais ser. E mesmo que tome uma escolha diferente daquela que se espera, à qual a maioria se inclinaria, o seu critério pessoal é sempre em

---

[120] "Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur".

vista do benefício mais excelente que a escolha obtém e que ele consegue visualizar.[121]

A própria razão que aponta a sugestão que deve ser elegida atiça mais a vontade quando identifica o bem que pode ser ainda mais avantajado pela preferência, antevendo os recursos consequentes, como alguém que reconheceu e preferiu um filhote de cisne enquanto outros o rejeitaram por ignorar sua espécie. Assim, jamais preferindo os bens menores em detrimento dos maiores, a liberdade está voltada somente para o que é superior.

Deus sendo o Sumo Bem é para ele que a liberdade humana se dirige como a máxima conquista que ela pode auferir. Não obstante tamanha pretensão, nada falta ao homem para que seja feliz com a posse deste Soberano Bem, pois já reconheceu a Deus em sua mente e basta apenas que para Deus deixe fluir o ímpeto de sua vontade, externado no seu comportamento. Assim sendo, para obter a beatitude é preciso não desvirtuar o rumo da liberdade, basta apenas perseverar no bem e receber a felicidade como acréscimo desta constância da vontade.

Escolher somente o bem não pode significar restrição à escolha ou qualquer tipo de prejuízo à liberdade, como se fosse uma domesticação da vontade, um refinamento castrador imposto pela razão fria e servil das ideias abstratas. Na verdade, sujeitar a vontade do homem ao Bem supremo é garantia da melhor aplicação do livre-arbítrio, de maneira que "[...] subordinação da vontade a Deus,

---

[121] É importante ressalvar novamente que mesmo essa vontade lançada ao bem, ao excelente, que parece ser comum em todos os homens, corresponde ao âmbito do querer, mas não do realizar, conforme a distinção explicada por Newton Bignotto: "A primeira diferença que tornou-se necessário estabelecer foi entre o 'querer' e o 'poder'. Do fato de querermos uma coisa não podemos deduzir que temos o poder de realizá-la. Isso não muda, no entanto, em nada a atuação da vontade. O querer é uma faculdade interior, que existe independente de toda e qualquer manifestação do mundo 'exterior'. Nesse sentido, o 'poder' pode ocasionalmente participar da vontade e tornar efetiva a decisão que ela tomou, mas não participa de sua essência. O livre-arbítrio revela as condições dentro das quais a escolha é feita, mas nada sobre a possibilidade de sua realização." (1992, p. 355). Na liberdade perfeita, decretada por Agostinho, o querer é a condição mais acessível ao homem, uma vez que tende pelo desejo de felicidade às coisas boas. Mas a condição penosa para atingir essa liberdade total é justamente o poder moral de conquistar aquilo que se deseja. Debilitado pela queda, é precisamente nesta questão do comportamento face às escolhas que a Graça aparece como o socorro do homem, capacitando-o para fazer o bem que quer. Platão admitiu em *Górgias* (468) que o bem é "o verdadeiro objeto de desejo" [the true object of desire], e por isso rejeitamos prontamente as coisas que são más. Logo, essa disposição do querer orientado sempre para o melhor é uma compreensão já presente na Filosofia Clássica; e ainda Platão considera em Mênon (77d) que mesmo os que desejam as coisas más é porque pensam que são boas: "não há ninguém, Mênon, que deseje o mal" [there is no one, Meno, who desires evil]. Logo, mesmo na ignorância, a vontade continua perseguindo aquilo que reconhece, de algum modo, como um bem. Mesmo com o acréscimo da doutrina do Pecado Original na antropologia de Agostinho, essa tendência ao bem não foi anulada no homem.

não ofende a autenticidade da vontade como vontade livre." (NOVAES, 2009, p. 190), mas a faz conquistar o que de melhor a liberdade pode atingir.

No entanto, se a liberdade é alcançar o que é mais elevado, é certo que pode também se estabelecer no alto ao invés de se precipitar às coisas mais baixas. Quando a liberdade alça o homem para aquilo que é superior, acende mais o arrebatamento da vontade, pois a razão acaba se deparando mais nitidamente com aquilo que é mais excelente, mais nobre, bom e belo. O melhor é sempre aquilo que contém mais ser, e tanto mais o intelecto se volta para aquilo que é, para o bom e o verdadeiro, catalisa as outras faculdades para este mesmo rumo, assim como os ouvidos deleitados chamam os olhos para se voltar para a origem do som aprazível. Também os outros sentidos querem se nutrir da beleza.

Diante do que é mais excelente, diminui a tensão da escolha, pois os sentimentos confluem numa anuência direcionada com mais força para o que é ótimo e aprazível. Quanto se percebe nitidamente a diferença qualitativa entre as opções, a escolha é mais serena e decidida: toma imediatamente o que é melhor sem sofrer ou lamentar. Sendo capaz até de depreciar aquilo menos bom que rejeitou para enaltecer ainda mais a supremacia do elegido, que será tanto melhor quanto for eterno, e, assim, "ama o que sempre é" (*De lib. arb.* III,7,21).[122]

De tal forma, que liberdade é muito mais assentimento ao bem maior, do que arbitragem entre o bem e o mal como possibilidades equiparadas.[123] A faculdade de eleição somente pelo excelente é condição muito superior à alternativa de escolha múltipla que pode desassegurar a posse do bem. A liberdade é, assim, garantia da máxima vantagem que o homem pode lucrar por ser livre, pois estando a razão e a vontade integradas num único caminho, ele pode realizar aquilo que quer, de tal forma que seu querer não se torna frustrado e nem seu pensamento insatisfeito.[124] Pois o tormento do homem decaído é justamente não poder realizar aquilo que quer, desejar o bem e não realizá-lo. Assim, a liberdade faz com que o livre-arbítrio seja mais efetivo, pois possibilita a posse do objeto escolhido e não apenas a sua

---

[122] "amat quod semper est".

[123] "a essência da liberdade não consiste propriamente em poder eleger entre o bem e o mal: consiste no poder de fazer o bem" (MARTÍNEZ, 1946, p. 55; *apud* COSTA M., 2018, p. 254).

[124] "É nisto que consiste, não qualquer *liberum arbitrium*, mas a verdadeira e perfeita *libertas*, aquela que atravessa e supera todos os obstáculos acumulados por fraqueza, ignorância e pecado". [C'est en cela que consiste, non pas un quelconque *liberum arbitrium*, mais la vraie et parfaite *libertas*, celle qui franchit et surpasse toutes lês entraves accumulées par la faiblesse, l'ignorance et le péché] (PLINVAL, 1955, p. 357).

preferência. O critério para perceber a liberdade no homem individual é observar se ele possui com segurança o bem que deseja. Aqueles que amam os bens transitórios podem perdê-los a qualquer momento contra sua vontade e assim se desesperar. Enquanto a segurança é inconstante no amor às coisas temporais, a vontade é protegida no amor dado às coisas eternas (*De lib. arb.* III,7,21). Logo, aprendendo que o Sumo Bem sempre permanece, ele basta para satisfazer a vontade e não a aborrece jamais.

Pois, como já demonstramos, todos desejam o bem, pois desejam a própria felicidade, e é para ela que a vontade se lança com arrebatamento. Portanto, a liberdade do homem tem vista somente sobre o bem, sem outra possibilidade. Trata-se de uma faculdade direcionada, com meta. Ninguém deseja ser infeliz, ou vir a não ser. Tanto mais o homem realiza o bem, mais é livre, mais existe, vive sem tormentos e goza de paz. Não se perturba e não fragmenta sua vontade: deseja e realiza somente aquilo que é bom, digno, honesto.[125]

Portanto, a liberdade do homem é para realizar somente o bem. Mas isso não significa um determinismo irrevogável que robotiza a ação humana, pois a qualquer hora, o ser humano pode se desviar do bem pelo livre-arbítrio de sua vontade, mas isso já não é liberdade, mas precipitação no prejuízo. É deste movimento de aversão que a própria liberdade é enfraquecida e o mal é originado. A mesma chave que dá acesso à beatitude abre também o portão da vida infeliz. Pois a livre escolha arbitrária, tão enaltecida na linguagem jurídica como “liberdade”, e evocada como direito básico e inviolável desde os clamores revolucionários de 1789,[126] também pode trazer ao homem perturbações terríveis, que deveriam, antes,

---

[125] “E em Contra Julianum opus imperfectum, ele diz ao seu oponente, ‘se, como você diz, apenas a possibilidade de escolher tanto o bem quanto o mal é liberdade, então Deus não tem liberdade, pois nele não há possibilidade de pecar.’” [And in Contra Julianum opus imperfectum, he says to his opponent, “if, as you say, only the possibility of willed good and willed evil is freedom, then God does not have freedom, since there is no possibility of sinning in him.”] (STUMP, 2001, p. 135).

[126] *Liberté, Egalité, Fraternité* era o slogan da Revolução Francesa, que inaugurou um período que foi denominado “Iluminismo”, onde se pretendeu uma reforma da sociedade por meio do racionalismo e a exaltação da liberdade desprendida de qualquer compreensão determinista: “o erro que se propagou através dos tempos acaba de apagar-se, os preconceitos do fanatismo desapareceram, não temos outro culto senão o da Razão e da Liberdade” (Registro do período revolucionário com datação de “Villemonble, 4 de frimário”, citado por Michel Vovelle em *A revolução francesa contra a Igreja: da razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1989, p. 120). Chegou-se a criar uma paródia litúrgica numa cerimônia de “Culto à Razão” (Cf. SABORIT, Ignasi T. *Religiosidade na Revolução Francesa.* Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 123-124).

a todo custo ser evitadas. Assim, a condição moral em que o mal não é sequer uma possibilidade, é sempre melhor do que manter uma porta aberta para o precipício.

Resta admitir que o homem que faz o mal, age por si e impede a si mesmo da posse da felicidade. Dotado naturalmente de movimento livre pelo qual se inclina ao bem, admoestado pelos apontamentos do ensino, capaz de enxergar a verdade por sua intelecção, está claro que não existe qualquer desculpa que o homem possa chamar para suas más ações. Nada o constrange a agir mal.

No entanto, querendo concentrar a culpa pela maldade somente no homem possuidor de vontade livre, Agostinho acaba se deparando novamente com aquela alternativa insistente que parecia já ter sido rechaçada, onde se refugiam os maniqueus contestados que não querem se responsabilizar por suas próprias escolhas: a Deus deve ser atribuída a causa do mal, pois é ele o autor do homem. Mais uma vez sobre o autor de tudo recai a culpa pelo mal, ou ao menos pelo perigo que ele instaurou quando deu um instrumento poderoso para uma criatura que pode inverter seu uso.

Mas o futuro Bispo de Hipona vai manter-se firme na prerrogativa de que Deus é essencialmente bom, e se criou o homem livre, mesmo permanecendo com a possibilidade de cometer iniquidade, é porque o livre-arbítrio é um bem maior do que todo tipo de mal que o homem possa originar por fazer mau uso dessa faculdade.

Mas a questão da possibilidade do homem agir mal, mesmo permanecendo um bem, agrava-se enormemente quando se considera que Deus não apenas habilitou uma criatura de livre-arbítrio, mas previu todos os atos que seriam provenientes de sua vontade. Assim, a presciência divina impõe uma necessidade comportamental que anula o livre-arbítrio. E esta proposição ameaça ruir tudo aquilo que Agostinho argumentou para evidenciar a vontade livre.

3.2 O LIVRE-ARBÍTRIO É A NECESSIDADE

Agostinho provou de todos os modos que absolutamente nada pode mover a vontade livre senão ela mesma. Nenhuma necessidade a obriga às más ações, antes estas podem ser evitadas pelo querer humano. “Nada pode compelir uma vontade livre ao mal, e assim toda moção da vontade deve ser voluntária, isto é, deve proceder da própria vontade.” (EVANS, 1995, p. 174). E esta posição inflexível

será evocada pelos pelagianos quando estes irão se valer dos próprios textos de Agostinho para salientar a força do querer para justificar que se o homem se torna mau por sua própria vontade, será também por esta faculdade, ilimitada e independente, que pode se tornar suficientemente bom.

Além de centralizar a culpa pelo mal somente no livre-arbítrio humano, Agostinho rebateu as suspeitas sobre a responsabilidade de Deus sobre o mal por ser ele o criador do homem. Manteve o Ser divino inocente de toda maldade sem que com isso precisasse sacrificar algum de seus atributos. Na verdade, só enalteceu a bondade de Deus apresentando o imenso valor do livre-arbítrio dado gratuitamente ao homem.

Todavia, ao terminar de considerar a questão pendente sobre a origem do movimento de aversão ao bem, identificando-o como não-ser, no início do Livro III de *De Libero Arbitrio*, Agostinho terá que replicar uma incompatibilidade lógica implicada entre a presciência de Deus e a liberdade humana, enfrentando com isso um aparente dilema que resultou justamente do confronto de suas teses mais engrandecidas durante o diálogo: a perfeição de Deus e o livre-arbítrio do homem. Evódio toma estes dois postulados do mestre e apresenta como uma objeção que pode desfazer a combinação das considerações atingidas até ali.

Se Deus sabia antecipadamente que o homem pecaria pelo mau uso do livre arbítrio, então aquilo que foi previsto, necessariamente, tem de acontecer. A preocupação de Evódio é que, àquela altura do afã filosófico para amparar a realidade do livre-arbítrio, há ainda uma contradição que não lhe permite admitir tranquilamente que a vontade é livre, pois se acontece exatamente aquilo que Deus prevê, é preciso descriminalizar o homem pelo pecado: “como seria livre a vontade, se a necessidade aqui aparece de modo tão inevitável?” (*De lib. arb.* III,2,4).[127] No entanto, ao descobrir uma necessidade como causalidade do pecado, acaba-se novamente imputando a Deus a causa das más ações, pois a presciência divina faz com que todo o agir moral se torne um ato obrigatório e não mais voluntário, como Agostinho tanto insistiu.

> O caminho para a dissolução deste erro está aberto pelo esclarecimento de que a identidade e autenticidade da vontade estão postas não mais na

---

[127] “Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?”.

> expressão da vontade finita de cada homem, mas sim na vontade de Deus. (NOVAES, 2009, p. 293-294).

Mas para perseverar na noção de livre-arbítrio e garantir íntegro o melhor conceito de Deus, custodiado em todo o diálogo, Agostinho propõe que a precognição divina não retira do homem o seu querer genuíno, como Evódio apresentou. Antes, se Deus prevê cada uma das ações humanas praticadas pela vontade livre, nem Deus, sabendo de antemão que o homem pecará, constrange a pecar. De tal maneira que a presciência de Deus não ameaça a autonomia do livre-arbítrio da vontade, antes é o elemento que atesta que Deus, mesmo sabendo antecipadamente do mau uso que se faria, não anulou a vontade livre, mas a garantiu, pois "ainda que Deus tenha presciência de nossas vontades futuras, não é por isso que não queremos por nossa vontade" (*De lib. arb.* III,3,7).[128]

A presciência de Deus não se insere na lógica da causalidade dos desdobramentos históricos implicando-os. Mas se Deus viu que no futuro o homem iria usar mal de seu livre-arbítrio, isto é garantia de que a vontade é livre e não foi anulada, pois mesmo conhecendo as más ações que dela se originaria, Deus não destituiu o homem de livre-arbítrio. Portanto, nem para a preservação da ordem Deus impediu o pecado. Na verdade, a livre vontade do homem, mesmo pecador, é a necessidade natural na harmonia do universo que Deus não quis de modo algum subtrair, mesmo conhecendo de antemão o prejuízo subsequente. Assim, se nem com a melhor justificativa para restringir o livre-arbítrio Deus agiu de maneira reguladora, é certo que Deus não força aquilo que previu a ser realizar no futuro, embora se realize necessariamente, pois o conteúdo previsto por ele é sempre certo, e o que foi previsto, e, portanto, necessário, é que o homem agiria sempre com vontade livre. Assim como o homem conhecendo os episódios passados não os implica a terem acontecido, mas se os conhece é porque os acontecimentos são necessariamente uma realidade efetivada.[129]

---

[128] "quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus".

[129] A relação entre a presciência de Deus e o livre-arbítrio humano Santo Anselmo de Cantuária chamou de *famosissima quaestio* e abordou o problema em seu tratado *De Concordia*, escrito no início do século XII, em que segue de perto as noções filosóficas antes discutidas por Santo Agostinho. Para Anselmo o fato de Deus conhecer os acontecimentos futuros não causa nenhuma inconveniência ao livre-arbítrio do homem, pois não existe inevitabilidade nas ações humanas pelo fato de serem já conhecidas por Deus. Na verdade, o que determina o comportamento humano, e é o elemento necessário, é a vontade livre, da qual Deus, por sua condição de eternidade, conhece de

Evódio admite a solução apresentada pelo mestre sobre a objeção entre o livre-arbítrio e a presciência de Deus, pois, ele prevendo até mesmo os nossos pecados, comprova que “de tal maneira a vontade livre permanece em nós e que ela está colocada em nosso poder.” (*De lib. arb.* III,3,8),[130] e isto já não é uma ameaça à disposição que o homem pode sempre fazer de sua vontade. Logo, a vontade permanece sob o poder do homem como uma evidente necessidade e nada, nem Deus, a diminuiu.

> A solução de Agostinho para esta dificuldade clássica, que Anselmo haveria de chamar de “a mais famosa questão”, consiste em distinguir entre as coisas que acontecem de acordo com a precognição de Deus, onde não existe absolutamente nenhuma intervenção da vontade do homem, e coisas que acontecem porque se exerceu a vontade do homem. Neste último caso, Deus tem precognição de nosso querer e também de nossa faculdade de querer, mas a faculdade, ou a liberdade, não é retirada por sua precognição. (EVANS, 1995, p. 174-175).

Agostinho desfaz uma dificuldade que poderia esgarçar o tecido de seus argumentos. Decorre que mais uma vez penaliza o homem por suas más ações, enaltecendo assim a vontade livre e liberando Deus, definitivamente, de qualquer encargo pelo pecado. Resta admitir, como fez o discípulo persuadido, que o livre-arbítrio da vontade não é afetado pela presciência de Deus, mas que a vontade humana, mesmo pecadora constitui um bem que o Criador não quis jamais restringir, embora puna o seu mau uso. Dedutivamente, Deus preferiu ter de punir os efeitos do pecado, pois produziu criaturas prevendo seu mal comportamento, do que tê-las criado de modo que jamais viessem a pecar. Logo, a criatura livre, mesmo pecadora, é melhor e mais desejada por Deus do que aquela que não peca por não possuir vontade.

Mas o fato de tolerar o homem pecador, sem destruir sua vontade livre, não significa que Deus seja conivente com o pecado, aprovando o mau comportamento. Deus não deve ser responsabilizado porque o homem é o autor do mal. Embora esta

---

antemão as escolhas sem que, no entanto, o homem seja coagido por isso. Deus contempla o homem em seu “futuro livre” e não como em um “futuro necessário”. Havendo uma distinção entre a condição temporal do homem, que se sucede em etapas, e a condição eterna de Deus, que enxerga todos os eventos de maneira imediata.(Cf. MARTINES, Paulo R. *Livre-Arbítrio e Predestinação Divina em Anselmo de Cantuária.* Veritas, Porto Alegre, vol. 48, n. 3, 2003, p. 391-396; FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. *O Ser e os Seres.* Itinerários Filosóficos, vol. 2, Editorial Verbo, Lisboa, 2004, p. 92-96).

[130] “ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita potestate”.

seja a acusação mais insistente na reflexão, Agostinho já a retorquiu pela noção de não-ser atribuída ao mal e ao próprio movimento humano de aversão ao bem.

> A dessubstancialização do mal já indicara que o mal não é nada, positivamente. Deus é responsável por tudo aquilo que é. Agora, do ponto de vista dinâmico, o mal continua sendo ausência, isto é, ausência de conversão, contrariedade da natureza, e por isso mesmo contrário a Deus. (NOVAES, 2009, p. 294).

Agostinho não deteriora o conceito de Deus ao assumir o livre-arbítrio como uma necessidade intangível por Deus, que poderia aparecer como um patrocinador do erro. Na verdade, é sobre esta determinação, de que o homem seja livre, que a justiça divina se manifesta. Ou, inversamente, se Deus é justo – e não há como pensar de outro modo – o homem tem de ser livre, "E, se não pudesse castigar os pecadores porque prevê que haverão de pecar, tampouco deveria premiar os que agem retamente, já que prevê que haverão de agir assim." (*De lib. arb.* III,4,11).[131]

Portanto, com o certificado de que a vontade livre é um bem intocável, mesmo usada para o mal, a ponto de Deus ter preferido ter de castigar o pecado a prescindir do livre-arbítrio no homem, a bondade de Deus também é credibilizada: deixou ao homem livre um meio pelo qual ele sempre poderá rescindir ao seu lugar na ordem quando quiser. Novamente esta capacidade de aperfeiçoamento aparece como a dignidade estável que faz o homem permanecer num patamar elevado na hierarquia ontológica dos seres criados.[132]

---

[131] "nam si propterea non debet retribuere supplicium peccantibus, quia praevidet peccaturos, nec recte facientibus debet praemia retribuere, quia et recte facturos nihilominus praevidet."

[132] Em seu artigo "Augustine: Advogate of Free Will, Defender of Predestination", Brandon Peterson exibe os diferentes aspectos do pensamento de Santo Agostinho indicando três etapas de reflexão progressiva acerca da vontade a partir de três obras, sendo estas correspondentes cada uma a um contexto de debate: *De Libero Arbitrio*, da depreciação à doutrina dos maniqueus sobre a força do mal e a ausência de vontade no homem; *De Civitate Dei*, quinto livro, do rebate a Cícero para quem a presciência de Deus significava anulação da vontade livre; e *Enchiridion*, quando Juliano de Eclano enaltece a tese pelagiana de que a força da vontade, por si própria, é suficiente para alcançar a salvação. Em seu percurso Agostinho anula a existência do mal a partir da tese neoplatônica e defende a existência de vontade livre; faz da presciência divina não uma objeção, mas uma garantia das escolhas livres do homem, como já argumentou nesse diálogo à interpolação de Evódio; e, por fim, formula a doutrina da predestinação, como a máxima ação da Graça, sem, contudo, sacrificar a permanência da vontade naqueles que foram eleitos. A consideração final de Peterson é de que: "A incongruência em seu pensamento não é evidência de esquizofrenia; antes, é uma janela para os diferentes ambientes em que Agostinho escreveu." [The incongruity in his thought is not evidence of schizophrenia; rather, it is a window into the different environments in which Augustine wrote.] (2006, p. 11).

> Deus não privou da largueza de sua bondade nem mesmo a criatura que previu que iria pecar e que persistiria nessa vontade. Por isso, a criou. Com efeito, tal como um cavalo errante é melhor que uma pedra que não erra por carecer de movimento próprio e sensação, assim também uma criatura que por sua livre vontade peca é melhor que aquela que não peca por não ter a vontade livre. (*De lib. arb.* III,5,15).[133]

O homem livre, todavia, torna-se mais excelente quando persevera na observância das leis da justiça e age bem, empregando sua vontade, acima de tudo, ao serviço de sua própria felicidade. Utiliza-se das coisas materiais sem delas abusar, remetendo o seu maior zelo, através delas, ao Sumo Bem, superior a todas as coisas criadas. E mesmo quando se inverte a dignidade dos seres, não se pode repudiar os mais baixos, por conta daqueles insensatos que fazem mau uso daquilo que a natureza dispõe. Não se pode censurar o vinho por causa daqueles que estão embriagados. Antes, estes é que merecem repreensão por se corromper com algo bom. Todavia, o bêbado é ainda maior em dignidade do que a bebida da qual se serve para se deteriorar no vício (*De lib. arb.* III,5,15).

Agostinho sugere que não são as coisas inferiores, mas somente a vontade livre que pode fazer o homem exterminar sua própria existência precipitando-se nelas em direção ao não-ser, quando o vício domina e então a liberdade é enfraquecida. Mas essa autocorrupção só é possível pelo querer humano. De tal forma, que quando o homem se aniquila, não é necessidade que deva ser atribuída a Deus a sua ruína, pois a vontade livre do pecador permanece intacta (*De lib. arb.* III,6,18). Até mesmo quando declina da vida, quando a própria existência não é estimada a ponto de querer corrompê-la, é a vontade livre querendo a destruição. Assim, o homem está somente sob seu próprio poder, e pode fugir da infelicidade amando mais sua existência aspirando ao que é melhor: o ser – como Agostinho aconselha: “Portanto, se quer fugir da infelicidade, ame em você o que você quer ser. Se você quiser ser cada vez mais, se aproximará dele que sumamente é” (*De lib. arb.* III,7,21).[134]

---

[133] “Nam neque ab illa creatura, quam praescivit Deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suae, ut eam non conderet. Sicut enim melior est vel oberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret; ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem”.

[134] “Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis”.

Com a vontade livre, existe naturalmente no homem o desejo de felicidade. Quem ama sua existência tem aversão a tudo aquilo que a deteriora. O instinto de preservação é natural nas criaturas. Logo, quem se fortifica no amor ao Ser, autor e garantidor da existência, assegura para si a vida feliz, plena, robustecida, que não é arruinada pelo não-ser. Agostinho argumenta a repulsa que existe pelo nada, explicando que mesmo os suicidas desejam obter com a morte uma condição melhor; julgam, na verdade, que com a auto-aniquilação encontrarão o repouso. Não é o não-ser que procuram – pois o nada não pode ser o melhor –, mas um estado após a morte onde se encontra tranquilidade, portanto, uma realidade mais estável e perfeita (*De lib. arb.* III,8,22-23). Esta ânsia pela vida é a felicidade.[135]

3.3 SUBMISSÃO À VERDADE

Desde que Agostinho provou no Livro II que existe no pensamento uma realidade excelente, a Verdade absoluta, clara e demonstrável, consequentemente não existe mais a possibilidade de um juízo subjetivo, mas somente um critério objetivo e comum que ordena a tudo. Existe uma Verdade essencial que sustenta todas as coisas, e, não sendo de exclusividade de ninguém, se oferece universalmente aos que são capazes de compreender e raciocinar (*De lib. arb.* II,12,33). E ainda, seja contemplada ou não, ela guarda sempre sua inalterabilidade, "inteira e incorrupta" (*De lib. arb.* II,12,34).[136] Ninguém a pode julgar, apenas se constata que ela existe e que se impõe. Como não se julga que sete mais três seja igual a dez. Apenas se admite. Acerca desta Verdade imperecível Agostinho explica:

---

[135] Em sua pesquisa de doutorado, Hannah Arendt (1997) estudou o tema do amor em Santo Agostinho, e perpassando pela questão da vontade, concluiu em sua tese que o amor é a principal motivação da vontade livre, que mesmo fragmentada em desejos opostos, acaba por se inclinar na direção daquilo que mais estima, onde encontrará felicidade. A alegria antecipada, ou seu vislumbre, seria assim determinante para o último juízo da razão sobre a vontade intempestiva: "Embora Arendt reconhece o conflito da vontade dividida, ela volta sua atenção para o poder da razão e, finalmente, do julgamento, como aquele que pode temperar a vontade, mesmo a vontade que deseja agir contra o melhor julgamento da mente." [Though Arendt acknowledges the conflict of divided will, she turns her attention to the power of reason and, finally, judgement, as that which can temper the will, even the will that desires to act against the mind's better judgement.] (CALCAGNO, 2010, p. 379). No entanto, esta possibilidade apresentada por Arendt explicaria somente o movimento da vontade em direção ao bem, uma vez que só no bem pode residir, realmente, a felicidade que sacia o desejo humano, pois não há como haver satisfação num movimento que atira a vontade em direção ao mal, ao não-ser. Por inversão, o amor à iniquidade não poderia ser uma alternativa, visto que não se pode amar aquilo que não existe – argumento que ajudaria a consolidar a escolha pelo mal também entendida como não-ser (Cf. tópico 2.4 da nossa dissertação).

[136] "integra et incorrupta".

> Está próxima a todos os que a amam e para ela se voltam. É duradoura para todos. Não está em lugar algum e nunca está ausente. Exorta-nos no exterior e no interior nos ensina. Torna melhor todos os que a percebem e não torna ninguém pior. Ninguém a julga, mas ninguém pode sem ela julgar. Por isso, é manifestamente superior às nossas inteligências, as quais, por meio dela, se tornam sábias, cada uma delas, sem julgá-la e, por meio dela, julgando todas as coisas. (*De lib. arb.* II,14,38).[137]

Esta suprema Verdade, transcendente, mas evidente e perene como as realidades matemáticas, não é inacessível, mas vive na mente humana.[138] Ela é aquela ideia mais excelente e alegra aqueles que se voltam para ela, a ponto deles poderem se esquecer de tudo para colocar somente nela o seu encanto. Uma vez que ela reside no interior da alma, pode ser apreciada sempre com segurança, sem perturbação. Não se pode perdê-la, senão pela própria vontade que se distancia por capricho. Mas essa separação não significa que a Verdade seja enfraquecida ou anulada, mas é a alma intelectiva que se anula quando se afasta dela porque rejeita o emprego de sua mais nobre potencialidade: a intelecção, pela qual contempla o eterno, o imutável. Querendo rechaçar a Verdade, é a mente humana que se desvia de seu destino natural. Querendo destruir o que é imortal, a alma intelectiva destrói a si mesma, num desagrado injustificável pelo objeto mais caro, que se transforma num ódio revertido em autodemolição, portanto, conversão direta ao não-ser.

A busca pela Verdade moveu todo o exercício filosófico de Agostinho como atesta o conjunto de suas obras.[139] O filósofo de Tagaste assentou o repouso de sua

---

[137] "De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potiorem."

[138] "Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem" [Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas] (*De vera rel*. 39,72).

[139] Rafael Lazcano define em seu artigo "El amor a la verdad según Agustín de Hipona" a biografia do filósofo como uma busca incessante pela verdade. O impulso que o motivou num itinerário de reflexão e descoberta interior foi o amor, entendido como um insaciável desejo pela verdade. Embora em *De Libero Arbitrio*, Livro II, o apelo de Agostinho seja abraçar a Verdade desvelada ao intelecto, no restante de suas obras o amor aparece como a orientação da vontade para encontrá-la. "Chama o amor à vontade da alma e à força e movimento interno que atua no interior do homem para que ele alcance o conhecimento da verdade. Consequentemente, o homem não pode chegar à verdade a menos que seja movido, dirigido e impelido pelo amor em direção a ela." [Llama amor al querer del alma y a la fuerza y movimiento interno que actúa en el in-terior del hombre para que éste llegue al conocimiento de la verdad. En consecuencia, el hom-bre no puede llegar a la verdad como no sea movido, dirigido, impulsado por el amor hacia aquélla.] (2010, p. 12). O pressuposto de Agostinho nesta obra marcada pela presença de compreensões da filosofia clássica, como o próprio modo de

doutrina na Verdade desde que constatou pela evidência da intuição que ela é uma realidade superior e mais excelente do que a própria mente humana, cuja existência não se pode duvidar sem imediatamente comprová-la. De modo que o exercício intelectual consiste numa investigação da realidade: “A busca pelo que realmente é ou por aquilo que é verdadeiramente (vere quod est) coloca verdade e ser sobre o mesmo plano.” (FUJISAKA, 2014, p. 71).

Conforme se dispôs, Agostinho apresenta a Evódio, e todos os seus leitores futuros, que existe uma realidade determinante: “Eu havia lhe prometido, se me recordo, que faria a demonstração da existência de algo mais sublime que a nossa mente e razão. Aqui está: trata-se da própria verdade.” (*De lib. arb.* II,13,35).[140]

Na hierarquia dos bens, definida pela criação, na qual todas as coisas procedem de Deus, a Verdade deve ser impreterivelmente preferida a todas elas porque a Verdade está identificada com o próprio Deus.[141] Não há como justificar que o bem mais excelso não seja eleito por quem conhece seu preço. E todos o conhecem. Logo, a estima pelo objeto mais precioso não pode ser virtude de algumas almas mais excelentes. Uma vez que ela ilumina a todos com igual claridade, o amor pela Verdade tem de ser unânime, não é possível que haja diferenciação no amor atribuído ao Bem superior do qual todos conhecem o valor. E já que a Verdade se dá do mesmo modo em relação a todos, permanece para todos com a sua integridade.[142]

---

retórica e literatura dialogada, é que todos conhecem a verdade e o amor é a certificação da adesão à ela, como um zelo em querer preservá-la sem risco de deturpação subjetiva.

[140] “Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas”.

[141] Em seu ensaio “Saint Augustine’s Notion of Truth” Jude Ifeanyi Onebunne elenca três teorias mais relevantes dentro da filosofia da verdade: correspondência, coerência, pragmática e semântica. Assim, respectivamente, uma proposição pode ser verdadeira se: ela corresponde a um fato; é coerente a um conjunto de outras proposições; tem efeito prático, funciona sobre o comportamento; está de acordo com o termo atribuído. Onebunne afirma que “A teoria agostiniana define a verdade como significado da realidade. A verdade assume forma como compreensão.” [The Augustian theory defines truth the meaning of reality. Truth take form as understanding.] (2018, p. 386). Disso resulta que a verdade é conhecimento da realidade. Aquilo que existe é aquilo que é, possuí ser, substância, e é conhecido. Daí se entende a noção filosófica de Agostinho de identificar Deus como a Verdade, Ser real e completo que cria e sustenta toda a realidade, e é conhecido pela razão. A condição da coerência com ele assegura o conhecimento como uma relação bem definida entre intelecto e objeto, pois faz o homem aprender as coisas como elas são, conforme a disposição estabelecida por ele, que determinou o modo de ser das coisas que criou.

[142] “Mas superior à razão está a Verdade absoluta. A Verdade que, para o Bispo de Hipona, não pode ser buscada no mundo externo, mas no interior do próprio homem. Apesar dessa busca ser feita na interioridade humana, a verdade não pode ser buscada apenas como uma verdade individual, subjetiva. A Verdade é algo superior ao próprio homem, pois está acima da razão humana.” (BELLEI; BUZINARO, 2010, p. 90).

É alarmante, um escândalo injustificável, que o Bem mais excelso e acessível democraticamente não seja por todos abraçado com máxima estima. No entanto, o resultado desta irreverência será drasticamente desproporcional: a Verdade, Bem supremo, nada perde ou diminui se for recusada, mas aqueles que a rejeitam aniquilam a si mesmos. Entregue às próprias obstinações, os que amam mais a própria opinião do que a Verdade se deterioram perseguindo as próprias ideias pessoais, como é mal e invejoso quem rejeita a ordem estabelecida e deseja que a realidade seja de um modo diferente como o que de fato é (*De lib. arb.* III,9,24). São tidos como loucos, obcecados, assim como quem rejeita que sete mais três não seja igual a dez. Resistem em vão à uma realidade incessante que permanece contra toda oposição.

A Verdade para Agostinho não é uma projeção da consciência humana, uma fabricação subjetiva do pensamento. Sobre as evidências que aparecem à mente, irá depois declarar que:

> "Não é o ato de reflexão que cria as verdades. Ele somente as constata. Portanto, antes de serem constatadas, elas já permaneciam em si, e uma vez constadas essas verdades nos renovam." (*De vera relig.* VI,39,73).[143]

Se a vida da alma intelectiva se lança naturalmente na busca pela Verdade, é capaz de conhecê-la e a encontra com facilidade porque se descobre que ela reside em seu interior, e ela passa a ser um elemento essencial sem o qual a razão não pode ficar. É o objeto exclusivo da preferência, como uma energia vital procurada instintivamente pela razão e continuamente comunicada por Deus, que, como princípio originário e mantenedor da vida, preserva em todas as almas racionais o caráter intelectivo, revelando-lhes a Verdade como nutrimento comum, oferecida a todos integralmente sem ter de se esfacelar, pois "seu alimento não se divide em partes" (*De lib. arb.* II,14,37).[144]

Como o bem mais excelente, ela não pode ser equiparada a outros itens dispostos como numa gama de opções apresentadas à escolha da vontade livre que pode até se desintegrar perante a variedade. Não é objeto de negociação que pode ter seu valor alterado pela contingência da procura. A Verdade deve ser

---

[143] "Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant".
[144] "Cibus eius nulla ex parte discerpitur".

necessariamente preferida, pois seu supremo valor é inerente, e na sua eleição está também assegurada a vida da alma.

Assim, a Verdade impera na alma intelectiva, que lhe dá o assentimento irrestrito de seu ser, não para lhe inferiorizar, mas lhe alçar a uma condição superior onde ela mesma está. O benefício de sua proposta não pode, assim, ser considerado uma opção, mas uma necessidade vital, cuja recusa não pode existir sem significar um absurdo, pois a união com a Verdade, "não é apenas um bem, mas o bem supremo e beatífico" (*De lib. arb.* II,15,39).[145]

Se a vontade livre por seu destino natural procura o bem, o ser que reside e sustenta tudo aquilo que existe, sendo na Verdade que se encontra o Sumo Bem, ela é o lugar seguro onde o homem descobre, enfim, o repouso definitivo de sua inquietação. Nada pode perturbar o querer humano que se decide pela Verdade, pois nem a possibilidade de perder esta felicidade lhe é um tormento, pois a perda da Verdade não é uma preocupação: a felicidade que ela proporciona é sempre estável, segura, disponível.[146] E não havendo transtorno algum que agite a vontade, satisfeita e descansada, aí está a liberdade, quando nada pode atrapalhar o sossego da alma intelectiva. Em *De Libero Arbitrio*, no coração da obra, onde o texto encontra seu centro, Agostinho define com anúncio solene um novo conceito de liberdade que, incrivelmente, não mais estipulará o direito de escolha como seu fundamento, mas a sujeição da mente humana: "Esta é a nossa liberdade: que nos submetamos à verdade." (*De lib. arb.* II,14,37).[147]

A liberdade humana, arrasada pela queda, reintegra-se pela boa vontade; fazendo o homem se voltar àquilo que é mais excelente e realizar o bem que quer, pois o deleite que a vontade encontra na Verdade é a mola da ação. De maneira que, quando a vontade está aliada ao intelecto, amando aquilo que a razão contempla, o homem é conduzido inevitavelmente à felicidade, "estado anímico mais desejado na natureza humana" (SILVA, 2005, p. 53), pois age retamente por enlevo, sem restrição ou descontentamento.

---

[145] "quod non solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo".

[146] Agostinho ponderou que um dos riscos de amar os bens mutáveis é que, por conta da própria finitude deles, é possível perdê-los, o que seria razão de infelicidade para o homem, pois teria sua vontade subitamente contrariada. No entanto, "Participar da felicidade autêntica exige que ela seja fundada na verdade." [Para tomar parte de la felicidad auténtica se requiere que esté fundamentada sobre la verdad.] (LAZCANO, 2010, p. 16). Uma vez que a verdade não se deteriora, mas permanece sempre, nela a felicidade está segura.

[147] "Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati".

Movido pelo amor à Verdade, atinge serenamente o seu lugar específico na criação. Já não se isenta da ordem, mas contribui com sua ação voluntária para que apareça a perfeição de todo o conjunto, onde cada criatura exibe o bem que devolve a Deus cumprindo a sua rota conveniente. “As criaturas, derivadamente, tem peso, mas apenas peso involuntário; o homem tem o privilégio de se mover segundo a sua vontade, isto é, a sua vontade já é o seu movimento.” (NOVAES, 2009, p. 186).

Por isso, quando a criatura livre se decide se submeter à Verdade não só completa o caminho estipulado para si e exalta a unidade das coisas que existem, mas pela liberdade enaltece ainda mais a preponderância do Sumo Bem. Voltando-se voluntariamente a ele atesta seu valor excelente, testemunhando sua incomparável superioridade. Porque mesmo podendo negligenciar o melhor, não o faz, já não olha para si, mas mirando somente o Sumo Bem, testemunha a supremacia de seu valor, a atração de sua irresistível beleza, merecedora de irrestrita preferência. O homem que atingiu a liberdade faz aparecer mais nitidamente a finalidade comum de todos as coisas que é se voltar para Deus.

> O homem se vê e se conhece como uma parte do universo regido por Deus; sabe que é convocado a colocar-se em seu lugar numa ordem universal, à qual ele tem o dever de se subordinar reportando qualquer coisa ao fim comum, e não a si mesmo como fim. (GILSON, 2010, p. 230).

A vontade constitui o meio para se alcançar o ideal que é a liberdade. Para Agostinho esta é também resultado de um ato reparador da vontade, pelo qual o homem atual, desfazendo-se do orgulho hereditário, submete-se com humildade perante o império da Verdade, recolocando-se voluntariamente naquele estado de beatitude que Adão havia perdido. Assim, o gênero humano reaprende a utilizar de sua vontade para se voltar às ideias eternas, desprendendo-se, pelo seu próprio querer, do apego às coisas transitórias que retém no pecado.

> Desde que a alma começou seu movimento de redirecionamento, ela se desvia da matéria para voltar-se na direção das razões eternas, ou seja, ideias imutáveis e necessárias de Deus. Ora, buscar alcançá-las não é ceder a um movimento de avareza, visto que as ideias divinas são universais e comuns a todos os espíritos. Esforçar-se para vê-las não é um movimento de orgulho; uma vez que não se pode alcançá-las sem se submeter a elas; isso é muito mais a humildade. (GILSON, 2010, p. 231-232).

A relação que Deus instituiu com suas criaturas partiu de um ato extremamente generoso, pelo qual ele as beneficiou com a existência, dando de seu próprio ser às coisas que gerou. Contudo, o reconhecimento dessa total dependência incomodou o primeiro homem, que ao tentar usurpar a onipotência de Deus acabou apenas diminuindo a si mesmo. Ludibriado para ter seus olhos abertos, para se tornar conhecedor do bem e do mal, acabou cegado pela proposta da tentação e cedendo a ela já não admitiu sobre si a supremacia da Verdade, como se o ordenamento que ela impõe significasse um elemento contrário à própria liberdade.

A exigência de uma liberdade radical, como se evidenciou no processo histórico do Iluminismo à contemporaneidade, onde a dependência de limites deve ser extirpada, baseia-se num conceito de que a verdade restringe a possibilidade de autodeterminação. Assim, estabelece-se uma noção de liberdade anárquica à realidade, o que constitui uma criação teórica irrealizável, fantasiosa, pois não há como existir um ser livre quando se tenta extrapolar as definições da verdade, resta apenas uma estéril insatisfação que, antes, suprime o sossego próprio da liberdade e torna a existência um fardo. E esta oposição ao que é verdadeiro é o caminho para a destruição do próprio ser, uma rebelião que não liberta, mas escraviza. Pois não querendo aceitar as responsabilidades da própria condição, o homem forja um simulacro de si e do mundo, negando os imperativos da natureza e de seu entendimento racional. Com efeito:

> É falso entender a liberdade como a libertação e a crescente e continua dissolução das normas e a constante ampliação das liberdades individuais, até a libertação total de todos os ordenamentos. Para não acabar em mentira e na autodestruição, a liberdade precisa orientar-se para a verdade, isto é, para o que realmente somos e corresponder à nossa natureza. (RATZINGER, 2007, p. 230).

Essa arraigada ânsia de dominação, de querer se colocar como critério de juízo, é desfeita pelo caminho de restauração que o homem encontra quando se submete voluntariamente à Verdade. Afastando-se do orgulho, retoma seu consentimento ilimitado ao Bem supremo, sendo libertado daquela escravidão que impôs a si mesmo pela mentira, pois a proposta de ser igual a Deus consistiu uma falsidade, que arruinou a liberdade que o primeiro homem possuía.

> Finalmente, se a liberdade é autodeterminação, se a liberdade é o exercício pleno da identidade, ela só pode estar posta ali onde a natureza está preservada, lá onde a memória encontra o que perdera exatamente em razão do orgulho de querer se alçar à natureza de Deus. Sendo assim, não é contraditório que a liberdade consista em submissão: o que cabe ao homem é reconhecer, além de sua finitude e miséria, que sua identidade está preservada e assegurada por Deus. (NOVAES, 2009, p. 322).

Submetido à Verdade através de um ato voluntário, que pela humildade dissolve a soberba, a qual "o diabo acrescentou a mais malevolente inveja e, por isso, persuadiu o homem à esta mesma soberba, pela qual percebia estar condenado" (*De lib. arb.* III,25,76),[148] o homem atual é capaz de voltar àquela elevação original perdida pela sua submissão espontânea, que constitui um verdadeiro ato de liberdade, porque não é constrangido absolutamente por nada à esta sujeição.[149] E este consentimento obediente faz acrescentar uma enorme beleza no universo, pois a vontade do homem, mesmo podendo, não se desprende da atração exercida pelo Bem Supremo, mas só realça seu valor através da decisão livre em participar de sua vida divina. A alma quer se nutrir de seu brilho, entregar-se à contemplação da eternidade, de tal modo que sua beleza se torna perfeita "quando se esquece de si mesma por causa do amor pela imutabilidade de Deus ou despreza completamente a si mesma quando se compara com Ele." (*De lib. arb.* III, 25,76).[150]

---

[148] "Superbiae autem diaboli accessit malevolentissima invidia, ut hanc superbiam homini persuaderet, per quam sentiebat se esse damnatum".

[149] Pode parecer estranho a nós contemporâneos que a palavra sujeição esteja atrelada ao conceito de liberdade. Na verdade, parecem ser até mesmo antagônicas. Todavia, a submissão indicada por Agostinho não é uma imposição rígida, como se significasse o próprio sequestro da liberdade. Se a felicidade é o querer de todo ser humano, e esta ideia está bem incutida desde as reflexões éticas da Grécia Antiga, a submissão à Verdade garantindo a felicidade não fere o querer do homem, mas o realiza: "quando mais a vontade humana está submissa a Deus, mais livre ela é, e, consequentemente, mais feliz o homem é" (COSTA M., 2018, p. 262). A submissão de que fala Agostinho não consiste numa perda de bens, como se fosse uma desapropriação humilhante prescrita a um escravizado. É uma sujeição que primeiramente deriva de uma posse. Um tipo de benefício rentável e garantido que gera a liberdade em função da estabilidade que assegura. "Diante da posse da verdade, devemos admiti-la como fonte de liberdade e segurança, pois, nesse aspecto, a nossa liberdade consiste em estarmos submetidos a essa mesma verdade." (OLIVEIRA, 2013, p. 98). Notamos que na compreensão agostiniana a vontade livre perturbada pela concupiscência jamais poderia trazer apaziguamento de ânimo ao homem, pois não o permite realizar aquilo que quer. No entanto, a Verdade, satisfazendo o desejo da vontade, torna o homem feliz; tendo nela tudo o que poderia querer, é plenamente livre, pois nada o subjuga, pois nada mais precisa conquistar porque tudo já possui.

[150] "Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit".

> Podemos dizer que a vontade ocupa o lugar privilegiado na cosmologia agostiniana porque é ela o que distingue as naturezas espirituais, é ela que impulsiona o movimento, ou como inclinação para o inferior, ou como conversão para Deus. Se a ordem universal é dotada de dinamismo originário, porquanto constitui o movimento de conformação das criaturas não mais como mera matéria informe, mas já segundo certa semelhança com o criador, as criaturas dotadas de dinamismo são ainda mais semelhantes, à medida que seu dinamismo consiste justamente em poder acompanhar o impulso de conversão à ordem. (NOVAES, 2009, p. 184).

Esta disposição livre para se dedicar ao que é belo e, com isso, se reintegrar à unidade, só é possível à criatura intelectual que enxerga as razões eternas que regem o universo, que justificam o porquê das coisas serem como são, convencendo a alma a uma atitude de alistamento à ordem, da qual já não quer se subtrair, mesmo podendo. “Ao unir-se à lei eterna, a vontade ama o que é bom como submissão à verdade” (PICH, 2006, p. 153). Assim, o homem se arregimenta voluntariamente para espelhar a beleza da ordem.

Esta consonância com a finalidade faz a alma humana se prender à harmonia do universo pelo seu livre querer e não por imposição natural, como aquela declarada à órbita dos planetas e ao movimento dos bichos. Logo, no homem existe uma potencialidade destinada a se desenvolver num acatamento voluntário ao seu lugar, e isto é, para o alcance da sua perfeição, correspondência exata com o ideal pensado para sua existência, como um vir a ser, que revela o modo de pensar neoplatônico incutido em Agostinho, pois “O mundo inteiro se lhe afigurava um mundo do ‘devir’, uma hierarquia de formas imperfeitamente realizadas, cuja qualidade dependia de sua ‘participação’ num Mundo inteligível de Formas Ideais” (BROWN, 2016, p. 271). Esta participação na realidade superior como destino – reverbera a noção de Plotino da comunicação do Uno – torna o homem completo, realizado, pacificado em si mesmo. Pois o seu intelecto, rematado pela Verdade, alicia a vontade a se satisfazer da realidade mais excelsa, conforme aquela condição de autoridade racional que foi considerada no Livro I: “quando a razão domina esses movimentos da alma, diz-se que o homem está ordenado” (*De lib. arb.* I,8,18).[151]

Esta ordenação de si mesmo significa que o homem decreta para seu próprio querer a mesma categoria da hierarquia que Deus estabeleceu para as coisas criadas, de maneira que “A razão avalia pela luz da verdade, de modo que

---

[151] “Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est”.

subordina, pelo reto juízo, as coisas menores às maiores.” (*De lib. arb.* III,5,17).[152] Portanto, no estado de liberdade que Agostinho anuncia, existe no homem submetido à Verdade um domínio da razão, que configurada com a realidade, dispõe e julga as coisas do mesmo modo como elas foram instituídas, sem querer subvertê-las pelo desregramento caprichoso da vontade, que aprende a se satisfazer em querer que as coisas sejam como de fato são.

> A ordem do mundo significa primeiro uma estrutura hierárquica, cujo princípio de organização deverá conter a razão por que esta estrutura é também um itinerário. Ora, trata-se de uma estrutura dinâmica, uma estrutura onde impera o movimento, um estender-se rumo ao Criador. Numa tal estrutura, a vontade desempenha um papel nuclear, e o imperativo de percorrer a estrutura, tomá-la como itinerário para alcançar o princípio, é constitutivo dela mesma como núcleo da ordem universal, como amor no qual se espelham os pesos das criaturas sem vontade. (NOVAES, 2009, p. 294-295).

No homem realmente livre, este zelo ordenado acaba por se parecer tão fixado gravitando em torno da Verdade como se nada, nem a própria vontade, pudesse subtraí-lo desta atração consentida. Seu movimento é firme, estável, dedicado, continente, no entanto, espontaneamente sujeitado. Assim, a liberdade não consiste numa emancipação, mas numa total e irrestrita disposição à submissão. Isto não significa qualquer prejuízo para a alma, pois “a liberdade que, de fato, não é verdadeira a não ser que seja aquela que possuem os que são felizes e aderem à lei eterna.” (*De lib. arb.* I,15,32).[153] Com isso, aqueles que se subordinam voluntariamente à Verdade satisfazem a inquietação do seu querer ser, porque desfrutam pacificamente do ser inextinguível que emana do Sumo Bem, jamais diminuído pelo não-ser do mal. Essa participação do Ser de Deus consiste na felicidade, a direção que a vontade livre persegue.

---

[152] “Ratio aestimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus”.
[153] “Libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desprendido das inconsistências teóricas dos maniqueus, Agostinho se lança novamente sobre o mesmo problema que o atrelou à seita. Não se exonera de suas inquietações pessoais, mas decide prosseguir à procura de uma solução satisfatória para a questão, da qual não pôde disfarçar a discordância com suas convicções teológicas mais arraigadas. O mal é um constrangimento para a sua concepção de Deus, portanto, a resposta de Agostinho àquela primeira pergunta de Evódio (*De lib. arb.* I,1,1) não comporta qualquer suspeita: definitivamente, não. Não é Deus o autor do mal. Se Deus é o ser por excelência, não pode de forma alguma ser ele a origem daquilo que não é.

Pela assimilação da literatura de Plotino, descortinada por Ambrósio, é que Agostinho pode extrair uma sentença final ao problema do mal e manter uma postura firme face à sua imediata divergência com os atributos divinos de poder e bondade. Ecos de Platão ressoam na voz de Agostinho, que utilizando ideias da Filosofia Antiga possibilitaram a sistematização de seu pensamento e, posteriormente, também dos termos da Filosofia Cristã (RIST, 2017).

À medida que na compreensão de Agostinho o mal vai perdendo seu estatuto ontológico até a completa anulação, Deus é engrandecido como aquele ser sumamente bom e perfeito para o qual a própria vontade humana se dirige. Agostinho evidencia pela lógica da processão que tudo o que Deus criou necessariamente é bom, e que o homem, por excelência dotado de razão e de livre arbítrio, foi planejado para o bem. No entanto, no decorrer do diálogo *De Libero Arbitrio* vai se descobrindo dificuldades crescentes que impedem o ser humano de atingir seu destino natural e é preciso explicar a precipitação da vontade para o mal.

O pensador de Tagaste se decide a não aceitar qualquer opinião contrária de que Deus é sumamente bom, logo, tudo que dele procede tem de ser bom ou não pode existir. Logo, a natureza humana é ontologicamente boa, mas está debilitada pela queda, da qual os filhos de Adão assumem uma culpa hereditária: a má vontade como uma rebeldia que conseguintemente os faz eleger o mal.

No homem decaído, porém, o livre-arbítrio não foi anulado. Se o homem pode optar pelo mal, é certo que sua volição não está sob hipnose de um Deus enganador. A raça humana continua com sua faculdade de escolha, mas a tensão reside no poder limitado de realizar aquilo que se quer. Pela racionalidade o homem

entende qual é seu destino, é capaz de alvejá-lo, pois sabe de antemão que encontrará no bem a sua felicidade. Todavia, o homem não poderia jamais fazer o bem que deseja por sua vontade sem que tivesse capacidade para isso. Não basta escolher, é preciso realizar aquilo que se quer para satisfazer a vontade. Então aparece a distinção entre livre-arbítrio e liberdade. Almejar, querer, pertence à faculdade natural de escolha livre. Porém, realizar aquilo que se deseja, requer mais força – que talvez já não esteja no homem enfraquecido pelo pecado.

Em *De Libero Arbitrio* a questão se o homem é capaz por sua vontade de fazer o bem ou tem necessidade de ser reerguido para esta habilitação não é consenso entre os comentadores de hoje. Na verdade, ainda em vida, Agostinho precisou se justificar continuamente perante seus leitores e na polêmica com Pelágio se viu refém de suas próprias teorias. Para Sourisse (2007), as posições de Agostinho são oscilantes, não estão bem definidas, variam de acordo com o interlocutor que ele quer refutar. Esses embaraços seriam a explicação histórica de tantas controvérsias que envolveram sua obra sobre o livre-arbítrio.

No entanto, percebemos que o diálogo que iniciou interrogando sobre a origem do mal se enveredou em temas que iriam requerer investigações maiores. Aparecem sugestões que formaram posteriormente a doutrina da Graça e a compreensão de Pecado Original. O mestre explica ao discípulo duvidoso a presciência de Deus como fator que não elimina a liberdade – o que também será explicitado séculos depois por Santo Anselmo de Cantuária. Agostinho ainda vislumbra a possibilidade de uma criatura perfeita incapaz de pecar (*De lib. arb.* III,5,15), plenamente feliz e que conserva a sua vontade – talvez um primeiro aceno ao dogma católico da Imaculada Conceição ou, então, à doutrina protestante da Predestinação, teoria que parece contestar várias proposições agostinianas sobre a liberdade, mas que foi razão da estima de reformadores por Santo Agostinho.

Importa considerar que *De Libero Arbitrio* pertence ao período inicial das redações do filósofo, de sua etapa intelectual mais especulativa do que confessional, onde se embrenhou em temas que precisou recuar, para só mais tarde abordar com cuidado mais apurado. Assim, por diversas vezes ele teria que voltar e retratar questões não resolvidas. Sete anos depois de seu início é que considerou a obra acabada com a terminação do Livro III. E, mesmo nos estágios mais maduros de sua vida intelectual, o filho das lágrimas de Santa Mônica permitiu se corrigir. *Confessiones* e *Retractaciones* provam isto. Daí a possibilidade fundamentada de

um desenvolvimento do pensamento agostiniano conforme Peterson (2006) e Costa (2018) sugerem a partir da ordem cronológica de seus escritos; bem como Estrada (2002, p. 116-117), que, todavia, alude que uma orientação sincretista é que teria gerado dificuldades para uma síntese global da postura de Agostinho. Nós, porém, entendemos que *De Libero Arbitrio*, com os diálogos de Cassicíaco, foi a largada de um itinerário permanente de especulação na vida de Agostinho, como atesta a acumulação de suas obras mais maduras, como *De Civitate Dei* e *De Trinitate*, e é observável em sua autobiografia. Também o Bispo de Hipona pôde desenvolver seu pensamento por etapas de reflexão, inquietudes pessoais, fases de adversidades, diálogos investigativos, e assim aprimorar suas compreensões.

Todavia, não podemos diminuir a importância de que ideais basilares estavam plantadas neste diálogo de 388 e resistiram aos exames mais críticos de seus opositores. É, por exemplo, a opinião de Stump (2001), de que a teoria da Graça não foi uma adição posterior ao pensamento agostiniano destilada pelas polêmicas, mas já estava presente na compreensão de Agostinho desde a sua afirmação perante Evódio de que o homem que cai por si mesmo, espontaneamente não pode se reerguer, logo, precisa de socorro (*De lib. arb.* II,20,54).

Nós, sobretudo, procuramos mostrar nesse nosso trabalho que a fecundidade de problemas que surgiram a partir da questão do mal foi forjando a concepção de liberdade, que não poderia mais ser entendida como simples poder de escolha. Não poderia ser livre alguém que escolhe o não-ser. E nenhum poder de atração poderia seduzir o homem a ponto de fazê-lo preferir o mal e com isso arrastá-lo para o nada.

Como explicou Gilson (2010, p. 278-279), também o movimento de aversão ao bem constitui uma carência completa, não é desvio de zelo, mas ausência de ímpeto. Nisso, a má vontade se identifica com o mal: é inerte. O mal não age por si mesmo, não tem força, é impotente perante o bem. Do mesmo modo numa vontade perversa sua aparente potencialidade para o mal é apenas auto-demolição, esvaziamento de sua potência, que perde sua energia natural eliminando seu ser e capacidade de conquista.

Vazia e isolada dos clamores da razão, a vontade é deteriorada pelas más escolhas que faz. Frustra a si mesma, pois não haverá júbilo com o mal elegido, mas um perigo constante de escravização, quando o vício domina e o homem fica preso aos maus hábitos mesmo querendo se livrar deles depois. Estranhamente, o livre-

arbítrio pode conhecer por si mesmo uma possibilidade de sujeição degradante quando se precipita em direção ao não-ser.

Contudo, quando a vontade aceita ser súdita da razão, inclina-se com serenidade aos imperativos do intelecto, inscreve-se numa rota que conduz à felicidade, que é o estrado que a vontade mais ambiciona. O homem intelectivo sabe de antemão onde está sua alegria, conhece antecipadamente o lugar de seu repouso antes mesmo de alcançá-lo. A consciência moral é permanente e não se anula. O exercício racional é suficiente para descobrir o modo correto de agir. Com a capacidade de enxergar a Verdade, que é o próprio Deus, não há justificativa que desculpe o ser humano por ignorância sobre qualquer outra menor realidade que o inocente pela ignorância sobre o que é o Bem. Formado com inteligência, pode descobrir sua rota observando a ordem no universo, onde cada criatura contribui para um sistema de harmonia perfeita. E esta compreensão estética do universo, que serve também para desintegrar o mal do elenco da criação, mostra pela contemplação sensível que tudo que existe é ser, portanto, é essencialmente bom e volta-se para Deus.

Para Santo Agostinho há uma convergência entre bem e ser. Por isso, o seu entendimento dedutivo de liberdade destinada ao bem só poderia se fundamentar sobre a compreensão do mal como não-ser: não havendo uma opção legítima naquilo que é mal, é somente no bem que pode estar a finalidade da liberdade. Logo, uma escolha é inconveniente quando não há o que escolher; mas autêntica quando elege o ser.

Contudo, o futuro Bispo de Hipona radicaliza mais ainda o seu conceito de liberdade. Considerou que há uma hierarquia de bens, mas somente um permanece para sempre. Embora o homem possa se contentar com bens médios e inferiores, eles têm um caráter temporal, não duram para sempre e perdê-los é uma possibilidade contínua, justamente o que a vontade não quer. Agostinho mostra que existe somente um bem onde a vontade não corre risco de frustração.

A Verdade está na mente humana, é um bem acessível, não se deteriora, mas permanece eternamente. Quem a ela se submete, vive por ela orientado. Com isso, ama a ordem estabelecida tal qual ela é, sem querer subvertê-la. O capricho pessoal que pode levar o homem à indignação com a realidade conduz à infelicidade. Pode a vontade humana mudar aquilo que foi determinado por Deus?

Evidentemente que não. Do contrário, Adão e Eva seriam deuses agora. Mas não foi isso que se sucedeu.

A felicidade do homem na submissão à Verdade está segura. Nesta tranquilidade interior, onde a vontade não se precipita para o não-ser, mas apazigua sua inquietação na posse do Sumo Bem, está a verdadeira liberdade para Santo Agostinho. Deus é o soberano Bem, que não carece de nada. Estando junto dele, conformada a seus planos, afeiçoada aos regimentos da realidade, que perturbação pode ocorrer na vontade? Tendo tudo, o que mais pode desejar?

A liberdade desse modo não é uma gama de possibilidades disponíveis à seleção da escolha livre, mas a satisfação completa da vontade com o único e soberano Bem. Implica salientar com isso que a escolha exclusiva pelo Bem não restringe, mas satisfaz a vontade. Procuramos demonstrar a força espontânea que atua no homem quando, diante de um elenco de alternativas, atira-se àquela que é a mais excelente. A vontade humana persegue o melhor, logo, persegue o bem maior. É seu movimento natural.

Estabelecida, então, junto ao Sumo Bem, passa apenas a corresponder a ele e à sua ordem, a querer apreciar as coisas tais quais elas são, sem modificar a resolução da Sabedoria que estabeleceu cada uma em seu devido lugar. Como Plotino explanou acerca da união beatífica com o Bem: “Aqui está a paz da alma, longe do mal, refúgio encontrado no lugar isento de erro; aqui tem seu Ato, seu verdadeiro conhecimento; aqui está imune. Aqui está a vida, a verdade.” (*Enéadas* VI,9,9).[154]

A liberdade é uma possibilidade sempre aberta de participação na harmonia da criação, onde nada escapa de um delicado equilíbrio em que todas as coisas contribuem para a beleza, onde a vontade livre, submissa e reverente, inscreve-se para compor o conjunto. Não é qualquer peça ajustada passivamente, mas uma parte que se integra com poder ativo, em que a sua retidão é motivo de felicidade, e o querer e o possuir são o mesmo ato (*De lib. arb.* I,13,29).

Em nossa dissertação, enfim, procuramos mostrar que Santo Agostinho precisou das compreensões de Plotino para conseguir uma explicação aceitável para o problema do mal, e desta questão se formou o seu conceito de liberdade

---

[154] “Here is the soul's peace, outside of evil, refuge taken in the place clean of wrong; here it has its Act, its true knowing; here it is immune. Here is living, the true.”

como submissão à Verdade. *De Libero Arbitrio* poderia ser, com isso, causa de muitas outras controvérsias, já que a ideia de liberdade parece por si já eliminar qualquer forma de sujeição. Contudo, os escritos posteriores de Agostinho, tornado Bispo de Hipona, especialmente *Confessiones*, ajudam-nos a entender a importância desses termos sobre o mal e a liberdade para a compreensão de sua filosofia. Aquele desafio que se impôs à sua juventude, que o fazia incorrer na contradição lógica de acreditar na bondade de Deus tendo que explicar sob constrangimento a origem do mal, foi a provocação que moveu seu pensamento, incitou sua genialidade para expor e solucionar tantos outros problemas que despoletaram investigações, que foram também temas de estudos sucessivos em vários períodos da história da filosofia, mas sempre reportados às considerações de Agostinho. Sendo difícil pensar em alguma explanação filosófica sobre o mal e o livre-arbítrio que não remeta a atenção às ponderações do agostianismo, que sedimentou o itinerário para essas reflexões.

Ao método de Platão, Agostinho recolhe de seu interlocutor a premissa que precisa, para então inferir através dela, pelo diálogo, a sua conclusão. Fazendo até seus leitores de hoje admitir que todos querem a felicidade (*De lib. arb.* I,14,30) e que ela é o objeto perseguido pela vontade livre, não é possível a nós rejeitar que aquilo que torna feliz o homem anule a sua liberdade, mas antes, somos convencidos de que a realiza.

Assim é, portanto, a Verdade. Objeto unânime que realiza o desejo ardente da vontade humana pela vida feliz.[155] Por isso Santo Agostinho pode confessar, sem atrevimento, em nome de toda a humanidade que "todos querem a alegria que provém da verdade" (*Conf.* X,23,33). Mas possuir esta felicidade implica um gesto voluntário e humilde, que aparece como uma consequência radical extraída do pensamento peculiarmente agostiniano sobre a liberdade em *De Libero Arbitrio*: a submissão. Porém, não por qualquer coisa, mas pelo Sumo Bem, que, por ser aquilo que de fato é, realiza plenamente tudo aquilo que a vontade quer.

---

[155] "É uma constante a intersecção entre os temas da verdade e da felicidade, porque, nos textos agostinianos estão intimamente conectados, por constituírem razão e fim um do outro." (SILVA, 2005, p. 55).

REFERÊNCIAS

Textos principais e antigos:

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Trad. Bernardo G. S. Lins Brandão. Curitiba: 2020. No prelo.

_____. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. Vol. 1. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. Vol. 2. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Doutrina Cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Coleção Patrística vol. 17. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Natureza do Bem**. Trad. Adauri Fiorotti. Coleção Patrística vol. 40. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **A Ordem**. Trad. Agustinho Belmonte. Coleção Patrística vol. 24. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A Trindade**. Trad. Agustinho Belmonte. Coleção Patrística vol. 7. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Coleção Patrística vol. 19. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Coleção Patrística vol. 10. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **Retratações**. Trad. Agustinho Belmonte. Coleção Patrística vol. 43. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **Solilóquios**. Trad. Adauri Fiorotti. Coleção Patrística vol. 11. São Paulo: Paulus, 1998.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

PLATO. **The Dialogues of Plato**. Translated into English with Analyses and Introductions by Benjamin Jowett. In five volumes. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1892.

PLOTINUS. **The Enneads.** Translated by Stephen MacKenna. Revised by B. S. Page. London: Faber & Faber, 1957.

Artigos e livros:

ARENDT, Hannah. **O conceito do amor em Santo Agostinho.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BELLEI, Ricardo J.; BUZINARO, Délcio M. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. In: COSTA, Ricardo da, (coord.). **Mirabilia: Tempo e Eternidade na Idade Média**, vol. 11, p. 80-98, jun/dez 2010.

BIGNOTTO, Newton. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. **Síntese. Nova fase**. Belo Horizonte, vol. 19, n. 58, p. 237-359, 1992.

BRANDÃO, Bernardo G. S. L. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. **Horizonte.** Belo Horizonte, vol. 6, n. 11, p. 151-158, 2007.

BROW, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2016.

CALCAGNO, A. Hannah Arendt and Augustine of Hippo: On the Pleasure of and Desire for Evil. **Laval théologique et philosophique**, vol. 66, n. 2, p. 371–385, 2010.

COSTA, Marcos Roberto N. O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal? **Revista Ágora Filosófica**. Recife, ano 7, n.1, p. 89-110, jan/jun 2007.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

_____. Os três Agostinhos do Livre-Arbítrio. **Pensando - Revista de Filosofia**, vol. 9, n. 17, p. 246-266, 2018.

COSTA, Cristina D. A causalidade do Primeiro Princípio em Plotino e outros filósofos do platonismo tardio. In: GERSON, Lloyd P. (org.). **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017, p. 411-442.

COUTINHO, Gracielle Nascimento. O Livre-arbítrio e o Problema do Mal em Santo Agostinho. **Argumentos**, ano 2, n. 3, p.124-131, 2010.

COYLE, John K. What did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two treatises "De moribus"? In: **Augustine and Manichaeism in the Latin West.** Boston: Brill, 2001. p. 43-56.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia**: a crise de fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

EVANS, Gillian R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2º Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KANU, I. A. Igwebuike As A Wholistic Response To The Problem Of Evil And Human Suffering. **Igwebuike: an african journal of arts and humanities**, vol. 3, n. 2, p. 63-75, 2017.

LAZCANO, Rafael. El amor a la verdad según Agustín de Hipona. **Revista Española de Filosofía Medieval**, vol. 17, p.11-19, 2010.

MALDAMÉ, Jean-Michel. **O pecado original**: fé cristã, mito e metafísica. São Paulo: Loyola, 2013.

MANN, Willian E. Augustine on evil and original sin. In: Stump, E.; Kretzmann, N. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p.40-48.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MIRANDA, Rogério A. de. O conceito estético de Agostinho de Hipona. In: **Basilíade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v.1, n.1, p. 9-23, jan/jun. 2019.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudo sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

ONEBUNNE, Jude. I. Saint Augustine notion of truth. In: KANU, I. A.; CHABI, K. **Augustine through the ages**: echos of Faith and Reason. Germany: Lambert, 2018, p. 371-388.

PANG-WHITE, Ann A. Augustine, akrasia, and manichaeism. **American Catholic Philosophical Quarterly**, vol. 77, n. 2, p. 151-169, 2003.

_____.The Fall of Humanity: Weakness of the Will and Moral Responsibility in the Later Augustine. **Cambrigde: Medieval Philosophy and Theology**, vol. 9, p.51-67, 2000.

PAZ, Fabiano. O estatuto da verdade em Santo Agostinho. In: **Revista de Magistro de Filosofia**, Anápolis, vol. 22, ano 10, p. 124-136, 2017.

PETERSON, Brandon. Augustine: Advocate of Free Will, Defender of Predestination. **Theology**, vol. 5, p. 1-13, 2006.

PICH, Roberto Hofmesiter. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**, Porto Alegre, vol. 50, n. 3, p. 139-157, 2005.

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

PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____ e TOOLEY, Michael. **Conhecimento de Deus**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

PLINVAL, Georges de. Aspects Du determinisme et de la liberte dans la doctrine de Saint Augustin. **Revue des études augustiniennes**, vol. 1, p. 345-378, 1955.

QUEIRUGA, Andrés. **Repensar o mal**: da panerologia à teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2011.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Fé, verdade, tolerância**: o cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2007.

RIST, John. Plotino e a Filosofia Cristã. In: GERSON, Lloyd P. (org.). **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017, p. 443-473.

RUBIO, Fernando B. **El maniqueísmo, estudio introductorio**. Madrid: Trotta, 2008.

STREFLING, Sérgio R. A significação do termo “vontade” nas obras de Santo Agostinho. **Dissertatio – Revista de Filosofia**, vol. 41, p. 65-81, 2015.

SOURISSE, Michel. Saint Augustin et le problème du mal: la polémique anti-manichéenne. **Imaginaire & Inconscient**, vol. 19, p. 109-124, 2007.

SOUZA, Eliane Christina. Ser e discurso no Parmênides de Platão. **Philósophos**, Goiânia, v.15, n. 1, p. 87-118, jan./jun. 2010.

STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: Stump, E.; Kretzmann, N. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge U.P., 2001, p. 124-147.

ULLMANN, Reinholdo A. **Plotino**: um estudo das Enéadas. Coleção Filosofia 134. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2008.

Dissertações:

BRANDÃO, Ricardo E. **Ordem, beleza e perfeição do universo:** a Filosofia da Natureza em Santo Agostinho. João Pessoa: UFPB, 2011. 121f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

FUJISAKA, D. **Agostinho e os maniqueus**: análise a partir das “duas almas”. São Paulo: USP, 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

NUNES, Mariciane M. **Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho**: um estudo a partir de De Libero Arbitrio. Porto Alegre: PUC-RS, 2009. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

OLIVEIRA, Janduí E. de. **Santo Agostinho**: a busca da verdade e a descoberta da felicidade. Recife: UFPE, 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

SILVA, Renata V. **A relação entre verdade e conhecimento nas Confissões de Santo Agostinho**. Florianópolis: UFSC, 2005. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).