

Matheus Jeske Vahl

# *Iustitia et Misericordia*

O conceito de justiça na  
obra de Santo Agostinho



**IUSTITIA ET MISERICORDIA**

## ***Direção Editorial***

Lucas Fontella Margoni  
*(in memoriam)*

## ***Comitê Científico***

**Prof. Dr. Joel Gracioso**  
Universidade de São Bento

**Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich**  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos**  
Universidade Federal de Pelotas

**Prof. Dr. Pedro Leite**  
Universidade Federal de Pelotas

**Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling**  
Universidade Federal de Pelotas

# IUSTITIA ET MISERICORDIA

O CONCEITO DE JUSTIÇA NA OBRA DE SANTO AGOSTINHO

**Matheus Jeske Vahl**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhualgal 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

V127i

Vahl, Matheus Jeske

Iustitia et misericórdia: o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho [recurso eletrônico] / Matheus Jeske Vahl. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

322p.

ISBN 978-65-85958-04-2

DOI 10.22350/9786585958042

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Justiça – Misericórdia – Conceito – Santo Agostinho. I. Título.

CDU 141(Santo Agostinho)

---

*Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso (Lc 6, 36)*



## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi fruto da minha tese de doutoramento em Filosofia. Iniciada em 2015 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul sob a orientação do Prof. Dr. Roberto H. Pich, a quem com grande estima agradeço a ajuda na estruturação do projeto, foi concluída em 2019 na condição de primeira tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio R. Strefling, a quem agradeço com carinho a dedicação na qualificação de meu texto.

Gostaria de fazer memória à motivação intelectual que deu origem a este texto, e que antecede meu trabalho de mestrado, realizado em torno do conceito de *caritas* em Agostinho. Começou na graduação quando nas aulas e pesquisas de Antropologia Filosófica da Universidade Católica de Pelotas com o saudoso professor Osmar M. Schaefer, entrementes às leituras de Heidegger, Paul Ricoeur e da fenomenologia acerca da presença do mal na realidade humana, debatíamos sobre a possibilidade de perdoar sem ferir a justiça como virtude, e sobre a capacidade humana de praticar a misericórdia apesar de suas contradições morais e do mal gerado por elas. Neste contexto, quero agradecer também a sólida formação humanística e teológica que recebi no Seminário São Francisco de Paula e no Instituto de Teologia Paulo VI de Pelotas. Agradeço aos professores e formadores, que naquele contexto, me motivaram a pesquisar com os pés no chão, com o olhar voltado para a realidade e a mente aberta às questões humanas fundamentais.



Esta leitura e esta perspectiva intelectual foram motivadoras e me serviram como impulso em dois aspectos: primeiro porque me apontaram um olhar particular sobre as relações humanas, segundo porque trouxeram a misericórdia como um tema ético fundamental, imprescindível para se pensar a justiça, fato que sobre a influência da proclamação do Ano da Misericórdia pelo papa Francisco, me levou à audácia de mergulhar no pensamento de Agostinho, em sua desafiadora teoria da graça, para buscar a compreensão das origens deste tema em nossa tradição e ao mesmo tempo vislumbrar como ele poderá iluminar nossa realidade cada vez mais marcada pelo conflito interpessoal, pela atomização das consciências e pela indiferença aos dramas concretos do ser humano.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, pela estrutura disponibilizada para minha pesquisa acadêmica desde o ano de 2013, pelo incentivo que recebi, pela liberdade acadêmica para pesquisar, pela qualidade do ensino e dos professores, onde faço menção especial ao professor e amigo Dr. Manoel Vasconcellos, uma referência para todos que almejam pesquisar com seriedade a Filosofia Medieval no contexto da universidade brasileira. Agradeço também aos amigos e membros do GT “Agostinho e o pensamento antigo” da Anpof, pela troca constante e por seu apoio na minha pesquisa.

Ao leitor que assumir o propósito de adentrar no pensamento de Agostinho através deste texto, peço desculpas pelos vícios e insuficiências de alguém que teve a audácia de explorar um tema de tamanha importância com tão pouca experiência. Como já citado a primeira fonte de inspiração para esta pesquisa foi o pensamento fenomenológico, o qual em vários momentos se sobressai como viés de interpretação de Agostinho, especialmente na medida em que buscamos compreender seu pensamento, inclusive a teoria da graça, desde o ponto

de vista da experiência humana concreta sobre ela. Evidentemente algumas questões não foram aprofundadas aqui, ficam como provocações para quem se sentir motivado a aventurar-se no grandioso mundo do pensamento de Agostinho.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

### Abreviaturas das obras de Santo Agostinho

<b>Sol.</b>	<i>Soliloquia</i> : Solilóquios
<b>De lib. arb.</b>	<i>De libero arbitrium</i> : O Livre Arbítrio
<b>Conf.</b>	<i>Confesiones</i> : Confissões
<b>Trin.</b>	<i>De Trinitate</i> : A Trindade
<b>De Civ. Dei.</b>	<i>De Civitate Dei</i> : A Cidade de Deus
<b>De Cat. rud.</b>	<i>De Cathhezandis rudibus</i> : Instrução aos catecúmenos
<b>De Doc. christ.</b>	<i>Da Doctrina christiana</i> : A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.
<b>De div. quaest. Oct.</b>	<i>De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus</i> : 83 Questiones Diversas (em espanhol).
<b>De Gen. man.</b>	<i>De Genesi contra manichaeos</i> : Comentário ao Gênesis (contra os maniqueus)
<b>De Gen. ad lit.</b>	<i>De Genesi ad litteram</i> : Comentário ao Gênesis (literal)
<b>De Gen. ad lit. imp.</b>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i> : Comentário ao Gênesis (incompleto)
<b>De Ord.</b>	<i>De Ordine</i> : A Ordem
<b>Trac. Ioh.</b>	<i>Tractatus in Iohannis euangelium</i> : Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João.
<b>De Bea. Vita</b>	<i>De Beata Vita</i> : A Vida Feliz
<b>De Fide et Sim.</b>	<i>De Fide et Simbolo</i> : A Fé e o Símbolo
<b>Exp. Epis. Rom.</b>	<i>Expositio in Epistolam ad Romanos Inchoata</i> : Exposición sobre la Epístola a los Romanos (em espanhol).
<b>De Nat. et Boni</b>	<i>De Natura et Boni</i> : Sobre la naturaleza bel Bien (em espanhol)
<b>Contra Acad.</b>	<i>Contra Academicos</i> : Contra los academicos (em espanhol)
<b>De Vera Rel.</b>	<i>De Vera Religione</i> : A verdadeira religião

<b>De Dua Ani</b>	<i>De Duabus Animus</i> : Las dos Almas (em espanhol)
<b>Contra Epis. Fund.</b>	<i>Contra Epistulam quam vocant fundamenti</i> : Réplica a la carta llamada “Del Fundamento” (em espanhol).
<b>Contra Sec.</b>	<i>Contra Secundinum liber</i> : Respuesta a Secundino (em espanhol)
<b>De Mor. Ecl.</b>	<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum</i> : De los Costumbres de la Iglesia Catolica y de los Costumbres de los Maniqueos (em espanhol).
<b>Enc.</b>	<i>Enchiridion</i> : Enquiridion (em espanhol)
<b>De Mus.</b>	<i>De Musica</i> : La Musica (em espanhol)
<b>De pec. mer.</b>	<i>De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum</i> : De los méritos y perdon de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes (em espanhol).
<b>De Cont.</b>	<i>De Continentia</i> : De la Continencia (em espanhol).
<b>De cor. et gratia.</b>	<i>De correptione et gratia</i> : De correccion y de la gracia (em espanhol)
<b>De gratia Christi.</b>	<i>De gratia Christi et De peccato originali</i> : De la gracia de Jesu Cristo y del pecado original (em espanhol)
<b>De gratia et lib.</b>	<i>De gratia et libero arbitrio</i> : De la gracia y del libre albedrio (em espanhol)
<b>De perf. iust. hom.</b>	<i>Perfectione Iustitiae Hominis. Sanctis Fratibus et Coepiscopus Eutropio et Paulo</i> : La Perfezione della giustizia dell’uomo: Agostino ai Santi Fratelli e Vescovi Eutropio e Paolo (em italiano).
<b>De div. quaest. ad. Simp.</b>	<i>De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum</i> : Sobre diversas cuestiones a Simpliciano (em espanhol).
<b>De nat. et gracia.</b>	<i>De natura et gracia</i> : De la naturaleza y de la gracia (em espanhol).
<b>De urbis.</b>	<i>De urbis excidio</i> : Sobre a destruição da cidade de Roma.
<b>De spi et lit.</b>	<i>De spirito et littera</i> : Do espírito y de la letra (em espanhol).
<b>Im. Anima</b>	<i>De Immortalitate animae</i> : Sobre la Inmortalidad de la anima (em espanhol)

<b>De quant. ani.</b>	<i>De quantitate animae</i> : Sobre a potencialidade da alma.
<b>Sem.</b>	<i>Sermo</i> : Sermones (em espanhol).
<b>Ep.</b>	Cartas
<b>Psalm.</b>	<i>In Psalmorum enarrationes</i> : Enarraciones sobre los Salmos (em espanhol).
<b>De Pred. sanc.</b>	<i>De praedestinatione sanctorum</i> : De La Predestinación de los sanctos (em espanhol)
<b>Persev.</b>	<i>De dono perseverantiae</i> : Del don de la Perseverancia

#### **Abreviaturas bíblicas**

<b>Gn</b>	Livro do Gênesis
<b>Js</b>	Livro de Josué
<b>Rm</b>	Carta de São Paulo aos Romanos
<b>Gl</b>	Carta de São Paulo aos Gálatas
<b>Fl</b>	Carta de São Paulo aos Filipenses
<b>1Cor.</b>	1ª Carta de São Paulo aos Coríntios
<b>2Cor.</b>	2ª Carta de São Paulo aos Coríntios
<b>Jo</b>	Evangelho de São João

#### **Abreviaturas de outras obras filosóficas e literárias**

<b>Il.</b>	<i>Ilíada</i> – Homero
<b>Prt .</b>	<i>Protágoras</i> – Platão.
<b>Aen.</b>	<i>Eneida</i> – Virgílio



# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>17</b>
<b>1</b>	<b>29</b>
<b>O conceito de ordem e as bases da concepção de justiça em Agostinho</b>	
1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEITURA DE AGOSTINHO DAS FILOSOFIAS ESTOICA E NEOPLATÔNICA E SUA PRESENÇA NA FORMAÇÃO DO CONCEITO DE ORDEM.....	30
1.2 O CONCEITO AGOSTINIANO DE ORDEM E A VIRTUDE DA JUSTIÇA NA “SOLUÇÃO DE MÔNICA”... 46	
1.2.1. A SOLUÇÃO DE MÔNICA .....	55
1.3. ELEMENTOS CRIACIONISTAS PRESENTES NA FORMAÇÃO DO CONCEITO AGOSTINIANO DE JUSTIÇA.....	66
1.3.1. A IMAGO DEI E A RELAÇÃO DIFERENCIADA DO HOMEM COM DEUS.....	76
<b>2</b>	<b>87</b>
<b>A presença do mal na ordem como um problema moral</b>	
2.1. A ORIGEM DO MAL MORAL – A QUESTÃO DA RESPONSABILIDADE.....	91
2.1.1. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – A PAIXÃO .....	93
2.1.2. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – A RAZÃO.....	98
2.1.3. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – O LIVRE ARBÍTRIO .....	101
2.1.4. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – AS VIRTUDES .....	105
2.1.5. A FORMAÇÃO DA MÁ VONTADE E A ORIGEM DA CULPA.....	108
2.2. ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL – O MAL COMO CORRUPÇÃO DA NATUREZA .....	113
2.2.1. A INTENCIONALIDADE DA MENTE COMO FORMA HUMANA DE SER.....	118
2.3. VERDADE E LIBERDADE – O PARADOXO DA VONTADE LIVRE NA FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL.....	126
2.3.1. A ORIGEM DA VONTADE CINDIDA E A EXPERIÊNCIA DA DESORDEM NA ALMA .....	131
<b>3</b>	<b>139</b>
<b>A justiça divina na economia da queda: o pecado original, a pena e a origem dos conceitos de culpa e castigo</b>	
3.1. A QUEDA DO PRIMEIRO HOMEM – O MAL ENTRA NA REALIDADE HUMANA.....	148
3.1.1. A QUEDA ADÂMICA E A PERDA DA VIRTUDE .....	150
3.1.2. A QUEDA DO DIABO – A ORIGEM DO MAL NA CRIAÇÃO .....	152
3.1.3. O VÍCIO NA QUEDA ADÂMICA: SEDUÇÃO E DESOBEDIÊNCIA DO HOMEM.....	155
3.1.4. A PRIMEIRA CONSEQUÊNCIA DO PECADO: A PERDA DA INOCÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO ERRO.....	160
3.1.5. SEGUNDA CONSEQUÊNCIA DO PECADO: A EXPULSÃO DO PARAÍSO E A PERDA DAS CONDIÇÕES PARA VIVER NA VIRTUDE .....	166
3.2. A CONDIÇÃO HUMANA APÓS O PECADO ORIGINAL .....	170



3.2.1. CONUPISCÊNCIA: A NATUREZA HUMANA MARCADA PELO MAL.....	172
3.2.2. A DESORDEM QUE SE MANIFESTA NAS ATIVIDADES MENTAIS.....	175
3.2.3. A RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE NO ESTADO DE PECADO.....	185
3.3. A JUSTIÇA NA ECONOMIA DA PENA DE ADÃO E EVA.....	192
3.3.1. A AÇÃO DIVINA NO CASTIGO A ADÃO E EVA.....	193
3.3.2. JUSTIÇA, PROVIDÊNCIA E A VONTADE LIVRE NA CRIAÇÃO MACULADA.....	197
3.3.3. A ECONOMIA DA QUEDA E DA PENA À LUZ DA “SOLUÇÃO DE MÔNICA”.....	203

## 4

**215**

### **A justiça divina na economia da graça: a redenção humana**

4.1. GRAÇA E PECADO NA CONSCIÊNCIA DO HOMEM PECADOR – O RECONHECIMENTO DA CULPA E A GRAÇA QUE COOPERA NA MENTE.....	227
4.1.1. O SUJEITO INTERIOR E A FORMAÇÃO DO ASSENTIMENTO MORAL.....	228
4.1.2. A COMPREENSÃO DO PECADO E DA GRAÇA NA MAIÛTICA DA CONSCIÊNCIA EM CONFESIONES.....	236
4.1.3. O SIGNIFICADO DA “MORTE DE ADÃO” E A ORIGEM DO DESEQUILÍBRIO ANÍMICO.....	240
4.1.4. A PRIMEIRA EXPERIÊNCIA DA GRAÇA COOPERANTE – RECUPERAR A INTELIGÊNCIA.....	243
4.1.5. A SEGUNDA EXPERIÊNCIA DA GRAÇA COOPERANTE – RECUPERAR A VONTADE.....	245
4.1.6. A EXPERIÊNCIA “CRISTOLÓGICA” DA RE-UNIÃO COM DEUS NA INTIMIDADE ANÍMICA.....	248
4.2. DEUS, EM SUA MISERICÓRDIA, ENTREGA À HUMANIDADE DECAÍDA UMA NOVA VIRTUDE – DA LEI DAS TÁBUAS À LEI DA CARIDADE.....	254
4.2.1. A GRAÇA COMO CONDIÇÃO PARA O EFETIVO CUMPRIMENTO DA LEI.....	256
4.2.2. A NATUREZA DA LEI PARA AGOSTINHO.....	259
4.2.3. A LIBERDADE PARA A REALIZAÇÃO DA VIRTUDE NO CUMPRIMENTO DA LEI.....	265
4.2.4. A LEI MORAL ENTRE GENTIOS E JUDEUS.....	267
4.3. A JUSTIÇA NA RELAÇÃO ENTRE NATUREZA, LIBERDADE E GRAÇA.....	273
4.3.1. A ENCARNAÇÃO E A VISÃO AGOSTINIANA DA GRAÇA EM CONTRAPONTO A PELÁGIO.....	274
4.3.2. A TENSÃO ENTRE PECADOS PESSOAIS E PECADO ORIGINAL – A GRAÇA COOPERANTE COMPLETA A AÇÃO DA GRAÇA SANANTE.....	284
4.3.3. O PERDÃO: A NOVA PERSPECTIVA MORAL ABERTA PELA GRAÇA.....	288

### **Conclusão**

**299**

### **Referências**

**305**

OBRAS DE SANTO AGOSTINHO.....	305
COLEÇÃO BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS.....	305
COLEÇÃO TRADIÇÃO PATRÍSTICA.....	307
OUTRAS TRADUÇÕES.....	308
COMENTÁRIOS.....	309
REFERÊNCIAS DIVERSAS.....	320

## INTRODUÇÃO

“Justiça é dar a cada um o que lhe compete de forma sábia, harmônica e feliz”. Uma das ideias mais importantes da filosofia moral da antiguidade, este princípio aparece inúmeras vezes no texto de Agostinho quando ele trata do conceito de justiça. Sua compreensão nos reporta especialmente a Platão, mais especificamente à *República*. Nesta obra o ponto principal de sua argumentação reza que existem na alma e na cidade os mesmos elementos, a saber, o elemento apetitivo, o elemento sensitivo e o elemento racional; o seu equilíbrio ou desequilíbrio conduz à justiça ou injustiça. Aqui há claramente uma relação direta entre o âmbito moral que compete à interioridade da alma e o âmbito político que corresponde à ação concreta dos indivíduos, algo que se repete no pensamento agostiniano.

Platão entende que na alma humana há uma hierarquia ontológica entre as partes, pela qual a dimensão racional deve ordenar devidamente as dimensões sensitiva e apetitiva da alma. Em sua visão somos capazes de agir de forma moralmente justa na realidade apenas quando conseguimos atingir a harmonia interna do ser. Assim, na *polis*, tal como na natureza da alma, os homens deveriam exercer suas funções de acordo com sua aptidão racional. Portanto, a realidade só tem o seu justo equilíbrio garantido quando na cidade como na alma a parte racional do ser garante que haja harmonia, equilíbrio e ordem, pelo que os homens podem vislumbrar a felicidade. Em última análise, a justiça se realiza por um princípio racional que ordena cada uma das partes a seu fim, tanto no plano interno como externo da ação humana, algo que posteriormente reverberará também na teoria aristotélica sobre a

justiça. Em Agostinho semelhante equilíbrio está diretamente relacionado à capacidade dos indivíduos de manterem-se em conformidade com sua natureza tal como disposta por Deus na criação.

É quase certo que Agostinho não tenha lido diretamente o texto platônico, menos ainda tido contato direto com qualquer parte da filosofia aristotélica; ele aprendeu os princípios básicos desta teoria em sua formação intelectual bastante devedora em diversos aspectos da tradição filosófica grega. Especialmente em seus primeiros escritos onde a perspectiva de busca pela harmonia racional da interioridade anímica como princípio de toda vida moral é bastante forte, a teoria platônica faz eco. Agostinho não nega sua contribuição, porém, do ponto de vista do conteúdo e do resultado, há uma questão que claramente marca a identidade de seu pensamento. Agostinho é um autor cristão, e sobre a base de sua reflexão está a ideia de que a noção de justiça precisa ser compreendida, antes de tudo, com referência à relação de Deus com sua criação.

Em coerência com a lei eterna cuja origem está em Deus que a condição de cada indivíduo na Ordem se define e que a qualidade da ação de cada ser na realidade deve ser aferida. Sob o fundamento racional e natural dos princípios éticos e políticos da ação humana, Agostinho pressupõe a presença e a ação de Deus. A partir deste fundamento ontológico que todo e qualquer princípio de justiça passa a fazer ou não sentido. Em visão agostiniana Deus não é um ser alheio à ação moral dos homens, ao contrário, é alguém que participa dela. Em Agostinho Deus é visto como um ser intencional e ativo no mundo, enquanto o homem goza do privilégio e da responsabilidade de ser-lhe imagem e semelhança. Portanto, é com referência ao nível de assimetria entre Deus e o homem e, sobretudo, quanto ao projeto intentado por Deus para a humanidade, que ele irá aferir a qualidade moral da ação humana,

a saber, seu nível de justiça ou injustiça, bem como a qualidade dos princípios morais e políticos que organizam a prática humana. Isto está presente em sua obra já nos escritos de Cassiciaco, onde ele compreende que a justa ação moral é aquela que está em coerência com a lei em que o ser divino dispõe a Ordem da realidade. Portanto, em Agostinho a justiça é essencialmente uma virtude moral, cujo entendimento está diretamente relacionado ao conceito de Ordem.

Já aí, na primeira fase de sua obra, a visão de Agostinho sobre a justiça está diretamente ligada às consequências da instabilidade da liberdade humana, nomeadamente à presença do mal na Ordem. Ele precisa explicar se o mal faz parte dela ou não. Se fizer é necessário, o que compromete sua visão tanto sobre a bondade de Deus quanto acerca da liberdade humana; a realidade seria tomada de um aspecto trágico já que o mal seria inevitável nela. Se não, Agostinho teria que admitir a existência de uma realidade exterior à Ordem, o que lhe levaria a concordar com um dualismo metafísico próprio das religiões materialistas onde se destacava o maniqueísmo. Ele entende o mal primeiramente como uma questão que pertence ao plano do *fazer*, ou seja, o mal não é uma substância que integra a realidade, nem uma força divina que lhe sobrepõe, ele decorre de uma operação deficiente dos seres livres que gera consequências sobre a realidade humana. Elas são integradas por Deus à Ordem de forma justa, contudo, não possuem origem nela, nem lhe subjugam. Integrar o mal na Ordem significa contemporizar estas consequências e buscar a superação destas falhas no interior da alma humana. A partir daí a virtude da justiça como um bem capaz de garantir a melhor harmonia possível na realidade humana começa a ser pensada por Agostinho.

Em *De Ordine* a questão é resolvida com a perspectiva apontada na “Solução de Mônica”: *o mal nasce na Ordem porque é fruto da livre ação de*

*um ser criado, portanto, não faz parte dela em essência, isto é, em caráter necessário, apenas circunstancial.* O mal está na Ordem porque é nela integrado por Deus, que dele expulsa seu primeiro autor – o anjo decaído, todavia, preserva o homem, que seduzido é responsável pela presença e propagação do mal na história. Eis um primeiro ponto em que misericórdia e justiça se encontram em Agostinho. Se a misericórdia atua sobre um fenômeno de origem imanente e de caráter acidental, não fere a justiça inerente à natureza e à lei eterna, ao contrário, a realiza porque restaura seus princípios, eis porque a ação de misericórdia e perdão não é contrária a justiça.

Neste diálogo duas correntes filosóficas da antiguidade são decisivas na estrutura de sua argumentação, a saber, o estoicismo e o neoplatonismo. Agostinho deve muito de seu pensamento ao estoicismo, contudo, percebe nele ao menos um grande e decisivo problema: os estoicos identificam Deus com a razão da Ordem e deduzem dela o seu princípio, compreendendo a realidade num movimento cíclico, um entendimento que vai fortemente de encontro à noção criacionista de temporalidade que trabalha sempre com a ideia de alteridade entre Deus e o mundo criado. Por não a possuir o pensamento estoico também não abre a Agostinho a condição de pensar a liberdade humana e sua responsabilidade com a amplitude que a visão cristã lhe permite, na medida em que a referência na relação com Deus. A elucidação desta relação requer a superação do que ele chamou de “linguagem materialista”, própria do maniqueísmo, exatamente o que ele encontra na filosofia neoplatônica de Plotino – a possibilidade não apenas de falar acerca da substância espiritual de Deus e da alma, mas, também, a de compreender o mal num registro diferente. A “Solução de Mônica” é a linguagem metafórica em que Agostinho sintetiza um dos grandes conceitos do pensamento tardo antigo que ele ressignifica à luz

do cristianismo – a Providência. Uma ação constante de Deus na realidade em que se integram perfeitamente as virtudes da justiça e da misericórdia, oculta aos sentidos humanos, mas ao mesmo tempo perceptível na alma pelos efeitos de sua ação na realidade humana.

Nos escritos antimaniqueus Agostinho começa a desenvolver este horizonte. Demonstra que se não pertence à Ordem o mal não possui “ser”, porque sua origem é da ordem do “fazer”, cujo fundamento está no livre arbítrio dos seres racionais. É pela ação de um ser angélico que o mal acontece na Ordem, e pela ação do ser humano que ele entra na realidade temporal. O que nasce por estes atos Agostinho chama de mal, contudo, ele não é algo substancial, mas corrupção da natureza do ser criado que passa a sofrer uma diminuição ontológica, em síntese, a diminuição de sua liberdade. Assim, o mal pode ser integrado por Deus na Ordem sem que isto o torne um ser injusto; primeiro porque o mal não altera substancialmente a realidade, e segundo porque é somente sobre o homem enquanto responsável por sua presença na história que recai a justa pena. Por isso, a reflexão sobre o mal deixa de ser para Agostinho apenas um problema metafísico no sentido de mostrar e definir sua substância, para se tornar primordialmente uma questão moral onde o objetivo é esclarecer como ele acontece e quais suas consequências na criação.

Agostinho busca entender a causa do fenômeno do mal recorrendo a uma interpretação histórico-alegórica da queda adâmica descrita no livro do Gênesis. Nesta perícopes está a descrição do homem criado para viver livremente em harmonia consigo e com o meio em que estava inserido, o que se sustentava por sua obediência à regra que lhe garantia a vida em paz. Seduzido pelo mal, em um ato de soberba, o homem desobedece à lei, comete o pecado, do que lhe advém o cumprimento da justiça por parte de Deus com o castigo – a graça que lhe protegia do

mal é retirada; ele é expulso do paraíso onde vivia em paz e com liberdade. Na queda adâmica Agostinho encontra algo além de uma descrição factual da “origem do mal”. Ali está demonstrado para ele como o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, “torna-se mal”. Externamente ele é seduzido por uma forma de tentação que toma de assalto suas paixões, perverte sua consciência e falseia-lhe a realidade. Internamente ele é tomado pela soberba de quem acredita ter um poder maior do que de fato tem, e que igualmente acredita poder se tornar algo que está aquém de sua forma original. Assim Adão diminui-se e é justamente punido perdendo a plenitude do “maior bem” de seu ser – a liberdade.

Mais do que a origem do mal, no Gênesis, para Agostinho, está o advento da natureza humana que vive na história. Ela descende do homem pecador e castigado – Adão. Sua liberdade é limitada não apenas pelas regras da lei e por sua condição histórica, mas, sobretudo, pela experiência que faz internamente da desordem na relação entre corpo e espírito, vontade e inteligência. A prática das virtudes, inclusive da justiça, torna-se ao homem pecador grande desafio, pois além de assumi-las em seu horizonte moral, ele precisa superar os entraves decorrentes de seu pecado e do castigo. A existência moral dos descendentes de Adão é marcada pela experiência da culpa e pelo sofrimento da pena, que se traduz na ignorância com respeito à sua origem e na dificuldade para viver em paz consigo. A tomada de consciência da incapacidade de sua natureza é um primeiro e importante passo para que ele consiga recuperar sua condição na Ordem. Sem dúvida encontramos em *Confesiones* uma descrição profunda e detalhada disto. Ali vemos que o passo decisivo para tanto não pode ser dado apenas pelo homem – precisa de uma ação divina capaz de superar a realidade marcada pelo pecado. Se o homem não for

ajudado ele não possui, em si mesmo, a força necessária para recuperar sua liberdade. Eis o ponto de partida da doutrina da graça na obra agostiniana. Aqui o conceito de justiça passa a ser compreendido junto a uma virtude cuja origem está em Deus – a misericórdia.

Quem ajuda o homem é o próprio Deus. Primeiro com a Lei cuja finalidade é evitar a continuidade do pecado e a aniquilação total de seu ser. A lei moral se torna um tormento interior para o homem porque ainda que lhe indique o caminho virtuoso a ser seguido, não recupera sua natureza que está comprometida pelo pecado, por isso a necessidade da graça. Ela é uma ação divina que recupera na natureza do homem exatamente aquele âmbito sobre o qual sozinho ele não consegue atuar; primeiro cuida e protege-lhe contra os assaltos que lhe advém de uma realidade marcada pela presença do mal, em seguida, recupera as condições de sua natureza para que possa tomar decisões com virtude e crescer no plano do ser vislumbrando a “*vida espiritual*”.

Com a graça imprime-se na consciência e no coração humano o que Agostinho chama de “Lei da caridade”. Com ela o dever moral é cumprido não apenas pelo temor da punição, por vezes sem o entendimento de seu sentido, mas por amor à justiça e seus efeitos, ou seja, trata-se da regra cumprida não por medo da punição, mas com liberdade, sem a soberba de Adão e com a humildade dos justos. Para Agostinho é em Cristo que a graça justificadora vem ao homem. Ele não é apenas um modelo de homem a ser seguido; sua existência é ação de Deus que recupera a liberdade autêntica do homem e lhe ajuda a alcançar a redenção de sua natureza. Na encarnação o natural é assumido pelo sobrenatural em um ato de humildade onde Deus realiza a justiça realiza com misericórdia. Ela se expressa na graça como ato gratuito de Deus ao homem; sua finalidade é recuperar a integridade da criação que foi maculada, por isso, não é contrária à liberdade, mas



confluente a ela. Neste mesmo sentido, não tem o peso de uma norma, mas a qualidade de uma virtude, que se cultivada no coração humano lhe purifica e assemelha a Deus. A partir do evento da encarnação estabelece-se um paradoxo entre a virtude da humildade negada por Adão e assumida por Deus e o vício da soberba assumido por Adão e negado por Deus, é Cristo que realiza esta inversão abrindo à humanidade um novo horizonte moral.

Ao agir na graça Deus não esquece as faltas cometidas pelo homem, não o isenta de um profundo exame de consciência, de fazer a experiência da culpa e de sofrer o castigo no tempo, mas lhe dá a possibilidade, respeitando sua vontade, de recuperar a liberdade para agir com virtude, por isso, não é contrária à justiça, mas a realiza. Restitui ao homem a condição plena de seu ser, não elimina da natureza as marcas históricas construídas pelo pecado, lhe dá as condições para que sejam superadas e para que a felicidade possa ser-lhe um horizonte. A graça não é um determinismo de Deus, se assim ele agisse o pecado não teria por que ter ocorrido, logo, a misericórdia demonstrada na teoria da graça agostiniana não relativiza a justiça, pois não é a todos que redime, mas àqueles que tendo reconhecido sua culpa, podem superá-la. A justificação, ou seja, a realização da justiça por parte de Deus junto com o homem não relativiza nem torna conivente o mal, mas insere-o numa economia de redenção que pressupõe: a pena, a consciência da culpa e a graça medicinal.

Desta feita, a integração do mal na Ordem acontece mediante duas ações realizadas por Deus: (1) a punição do ser infrator que sofre a devida pena de acordo com as regras estabelecidas para se viver na Ordem criada; (2) a redenção do homem pecador, a quem se abre a possibilidade de salvação pela graça, Deus lhe auxilia, primeiro com a Lei, depois com a graça espiritual em seu interior, para que sendo

redimido de sua culpa viva em liberdade na Ordem. Este é o núcleo ontológico em que o conceito de justiça é colocado na obra de Agostinho. Seus desdobramentos no âmbito da qualidade da moral dos homens, ou mesmo da instauração e manutenção das instituições políticas, são consequências das ações tanto de Deus como do homem frente ao fenômeno do mal. Ditas ações não moldam apenas a qualidade de sua relação, mas, sobretudo, seu modo de ser no mundo. Na economia da graça agostiniana Deus não é apenas um juiz onipotente, é também um ser misericordioso que não deixa de ser justo porque reconhece no homem pecador alguém que é merecedor da pena, porém, igualmente capaz de virtude, por isso, necessitado de cuidado.

Não raro a doutrina da graça em Agostinho é vista como um tema de natureza estritamente teológica. O próprio autor define que a graça é uma realidade sobrenatural, seu pensamento de fato se concentra em tratar da ação de Deus sobre a realidade humana. Agostinho aponta para uma referência acerca da definição de justiça que transcende o plano das leis da natureza e da razão, pois o princípio ontológico a partir do qual ele entende a justiça tem origem na relação pessoal com Deus, a saber, uma relação que pode dar origem a uma realidade até então ausente na Ordem como a misericórdia. Semelhantemente ao mal, ela não é fruto da causalidade natural da Ordem, nasce da deliberação de um ser voluntarioso e intencional que decide perdoar o homem pecador, todavia, ela é uma realidade que contribui à edificação do ser, e quando à Ordem ela é integrada atua em seu crescimento e na redenção dos seres livres, gerando um conjunto de princípios que transformam a forma de se compreender a justiça desde a antiguidade, que não fica mais restrita à noção grega de equidade.

Para Agostinho, com ou sem pecado, o livre arbítrio da vontade não é uma força absoluta, é sempre referenciado à Ordem em que está a vida

do indivíduo humano, seja em seus níveis político, natural ou metafísico, todos fundamentados na Providência e intenção de quem os criou diretamente ou suas condições – Deus. É na ação dele que vemos não ser possível haver justiça fora da Ordem, seja na preservação de sua harmonia com o castigo, no cumprimento da Lei ou em sua reconstrução com a graça. A justiça, portanto, é sempre fruto da ação que garante ao homem a liberdade para que ele possa agir na Ordem com virtude e retidão, sem que o mal atue como um limite sobre sua natureza, tomando-a em uma condição de escravidão.

Desta feita, podemos vislumbrar como a justiça acontece na obra de Agostinho: ao dar a cada homem a condição de construir livremente sua existência no tempo, enquanto criado à sua imagem e semelhança, Deus realiza a justiça no nível da equidade, num plano ontológico. Quando Deus castiga o homem por sua má escolha, têm-se a justiça punitiva a que se segue o mal de pena, todavia, o diferencial em Agostinho, que já está estruturado na “Solução de Mônica”, é que na mesma dinâmica acontece para Agostinho a justiça em nível restaurativo, que começa com a integração da Ordem pela Providência das consequências da má escolha do homem, e se consuma em sua redenção pela ação da graça que lhe recupera a vontade e a inteligência, sanando sua culpa e cooperando com sua prática da virtude. Do que decorre vemos que em Agostinho há uma superação da justiça como simples retribuição do mal pelo mal, não ficando restrita ao plano legal da punição moral.

Para tratar do que foi proposto realizamos uma hermenêutica da obra de Agostinho, respeitando sua sequência histórica e a estrutura dada pelo próprio autor. Focamos nos textos e pontos que convergiram ao tema pesquisado e à perspectiva teórica que empreendemos. Assim, temos clareza de que vários pontos de sua vasta e complexa obra não

foram aqui tocados, mas poderão suscitar estudos valorosos. Dada a vastidão de escritos que são frequentemente publicados sobre o autor em diversos centros acadêmicos, selecionamos aqueles que veem nos auxiliando nesta pesquisa e que tocam mais pontualmente nos pontos abordados, respeitando a presença de alguns clássicos já consagrados na pesquisa em Agostinho.

Desta feita, organizamos a exposição dos resultados obtidos na seguinte sequência: no primeiro capítulo tratamos da argumentação agostiniana na obra *De Ordine* onde o horizonte em que nos propomos tratar o tema é colocado. Também realizamos uma introdutória incursão em alguns pontos básicos acerca da influência do criacionismo em sua metafísica com o auxílio de diversas obras onde o autor trata o tema. O segundo capítulo visa compreender a “ontologia do mal” que Agostinho realiza, em especial em seus escritos antimaniqueus onde ele o apresenta como uma questão de natureza moral, cuja origem está na imanência da criação e é nela resolvido pela ação de Deus.

O terceiro capítulo trata da primeira ação de Deus frente ao mal que se dá na punição ao ser angélico decaído e a Adão. Tratamos aqui da origem dos conceitos de culpa, castigo e pena de acordo com a interpretação agostiniana dos primeiros capítulos do livro do Gênesis. Concentramo-nos em seus comentários e análises a estes textos onde é exposta a queda adâmica. Por fim, o quarto capítulo trata da segunda ação de Deus frente ao mal – o dom da graça através do qual se realiza a salvação do homem. Neste capítulo olhamos para o modo como o autor vem anunciando e pondo a questão ao longo de sua obra, ainda que encontremos nos escritos que envolvem a polêmica com os pelagianos a forma mais acabada de seus conceitos.



# 1

## O CONCEITO DE ORDEM E AS BASES DA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA EM AGOSTINHO

O conceito de justiça em Agostinho, ainda que deva muito às matrizes do pensamento antigo na era clássica<sup>1</sup> é fruto em grande da leitura de pensadores do período romano tardio, especialmente de Sêneca e Cícero e do pensamento neoplatônico dos *Libri platonicorum* mas, sobretudo, da sua leitura da tradição bíblica/cristã. A partir de 386, mesmo que não renuncie à bagagem intelectual de sua primeira formação, Agostinho propõe-se o audacioso desafio de compreender a realidade do mundo e seus mais complexos problemas, tendo como fio condutor o que passa a aprender e pensar acerca do cristianismo. É especialmente a visão de Deus como ser criador, pessoal e em íntima relação com o homem, própria do cristianismo, que faz Agostinho construir um novo significado para conceitos caros à Antiguidade como Ordem e Justiça.

O conceito de Ordem é uma espécie de núcleo em sua metafísica. Por ele o autor explica a realidade do mundo nas relações que a compõem e, sobretudo, a relação do ser divino com suas criaturas, especialmente com o homem, que no cristianismo recebe a distinção de ser visto como “imagem e semelhança” de Deus. Este é um ponto

---

<sup>1</sup> O conceito de justiça desenvolvido na antiguidade tardia onde se situa o pensamento de Agostinho é profundamente devedor do período clássico, onde Platão no L<sup>o</sup> I da República e Aristóteles no L<sup>o</sup> V da Ética a Nicômaco conceituam a justiça em dois sentidos: a distributiva e a punitiva. Ambos aparecem fortemente entrelaçados no texto agostiniano definindo o modo de agir de Deus diante do mal moral cometido pelo homem e que marca a criação. Neste contexto prevalece o acento na justiça em sua dimensão punitiva e nas condições para o restabelecimento das relações que são rompidas, o que irá predominar na reflexão sobre a graça. Dado que não temos uma influência direta do texto dos autores gregos no pensamento de Agostinho, decidimos não incluir uma análise de suas obras neste capítulo mantendo apenas uma abordagem do estoicismo e do neoplatonismo.

importante para o entendimento do conceito de justiça na obra de Agostinho: ao mesmo tempo em que concebe o homem dotado de liberdade desde sua relação natural com a Ordem do mundo, ele também o toma desde sua relação pessoal com o ser divino que é fundamento desta Ordem. Por isso, o conceito de Ordem ganha em sua obra os contornos de “instância mediadora” para a compreensão da ontologia humana e é o ponto de partida para o entendimento da concepção agostiniana de justiça.

Um melhor entendimento do significado do conceito de Ordem em Agostinho requer um olhar às principais teorias com que o autor teve contato em sua formação, a saber, as supracitadas estoicismo (*Conf.* III, 4, 7) e neoplatonismo de Plotino (*Conf.* VII, 9, 13), em meio às quais ele esteve adepto ao maniqueísmo (*Conf.* III, 6, 10) e sua metafísica acentuadamente materialista que permanece no outro lado de sua pena por quase toda vida, pelo que Silva Rosa (1999, p. 71-127) afirma que a construção de seu conceito de Ordem, em larga medida é uma demonstração da impossibilidade da mesma ser pensada no universo materialista dos maniqueus<sup>2</sup>.

### **1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEITURA DE AGOSTINHO DAS FILOSOFIAS ESTOICA E NEOPLATÔNICA E SUA PRESENÇA NA FORMAÇÃO DO CONCEITO DE ORDEM**

Agostinho recebeu a influência do estoicismo em meio à forte cultura literária da Antiguidade que caracterizava sua formação como

---

<sup>2</sup> Outra fonte igualmente importante seria o “pitagorismo”. Foi empregado fortemente por Agostinho para falar de aritmética, das formas puras da inteligência, sobretudo, nos escritos sobre a alma, mas especialmente em *De Ordine* onde ele “ilustra a superioridade do número, que torna perfeitas todas as coisas criadas. Os números [...], são para Agostinho, a base do universo, mas somente como extensão da suprema racionalidade divina, não como elementos de *per si* constitutivos do próprio universo” (MORESCHINI, 2008, p. 454). Também importante na formação inicial do pensamento de Agostinho, o maniqueísmo foi deixado de lado aqui em razão de nosso problema principal ser o referencial filosófico em torno do conceito de Ordem.

retor<sup>3</sup>. Foi mediante a leitura de clássicos romanos, sobretudo Cícero, que ele se embrenhou pela primeira vez na procura por uma forma de compreender a Verdade sob a égide da Filosofia. Ainda que tenham sido os textos platônicos que lhe propiciaram uma compreensão mais profunda das Escrituras cristãs<sup>4</sup>, segundo Marrou (1938, p. 17) estas leituras foram as “filosofias” que junto com Plotino permaneceram fortemente presentes na pena de Agostinho<sup>5</sup>, e evidentemente os princípios fundamentais da ontologia cristã. Contudo, vale ressaltar que o Agostinho leitor de estoicos e platônicos não foi um ouvinte passivo, mas um crítico sagaz que ressignificou os conceitos básicos destas filosofias e buscou a superação de seus princípios sob a égide da tradição cristã.

Em linhas gerais, a principal característica do pensamento estoico é a concepção da natureza como um “ser vivo” permeado por uma força racional que lhe conduz ordenadamente. Trata-se de uma “razão de características materiais” que apresenta um tom misterioso ao conceber a Ordem da realidade. Na física estoica há uma forte identificação entre a realidade material e a racionalidade que a dispunha em certa ordem, do que decorre que nada, nem mesmo a divindade, pode ser concebida como estando fora desta racionalidade natural e, por conseguinte, da própria causalidade material inerente a ela e à sua mutabilidade. Segundo Torchia (2001, p. 517) no estoicismo que Agostinho encontrara

---

<sup>3</sup> Sobre o conteúdo da formação retórica dos intelectuais romanos na antiguidade tardia, também chamada de “segunda sofística” ver: Moreschini (2008, p. 20-30). A influência do estoicismo na formação de Agostinho é explicada por MacCormack (2001, p. 708-718).

<sup>4</sup> Trata-se do “*Hortensius*” de Cícero, cuja leitura ele descreve em (Conf. III, 8), testemunhando que neste livro ele encontrara muito mais do que a beleza da letra e da eloquência da escrita com que estava acostumado a tratar, mas um apelo à busca por uma sabedoria mais profunda através da Filosofia, que ele encontrará vários anos depois nos círculos de Milão como ratifica Brown (2011, p. 107).

<sup>5</sup> Em sua escrita “surge a cada instante, consciente ou não, a citação ou a reminiscência de Cícero, de Virgílio... É de notar que ele escrevia para um público cúmplice, capaz de reconhecer, de relance, a referência, experimentando cada vez o mesmo prazer ingênuo ou requintado” (MARROU, 1938, p. 18).



havia a ideia de um monismo em que Deus se identificava com a mente, com a matéria e com o universo como uma totalidade. Estes princípios fundamentam uma cosmologia em que todas as coisas (inclusive Deus) estão submetidas à constante mudança.

Na cosmologia estoica, o mundo, entendido como o universo e tudo o que nele se manifesta, é concebido desde um ponto de vista material onde o ser divino se confunde com o cosmos compreensível e explicável em sua própria ordem natural. Não há nada exterior à natureza material que possa ser tomado como Princípio dela. Portanto, na perspectiva estoica, ao procurar um princípio racional para justificar e explicar a ordem da realidade é “necessário deduzir da natureza existente um princípio ativo dotado de imensa força” (SÊNECA, *Quaestiones Naturelles*, II, 8, tradução nossa), ou seja, a natureza contém seu próprio Princípio. Esta metafísica manifesta uma cosmologia cíclica, naturalmente ordenada, inclusive quanto ao aspecto moral. Os estoicos acreditavam no permanente progresso moral do homem, porém, na medida em que ele conseguisse configurar sua alma à perfeição da ordem natural e aprofundar-se no conhecimento misterioso de sua racionalidade.

A metafísica estoica apresenta uma diferença de substâncias apenas em grau, por exemplo, entre o corpo e a alma, pois, o universo todo é material e dividido em diferentes níveis e graus de manifestação, logo, a “Alma do Mundo” é sua própria razoabilidade. Neste universo a causalidade material torna-se a regra preponderante, o que reduz o espaço para se pensar a diferença substancial da alma humana em relação aos outros seres e, sobretudo, a concepção de uma divindade diferente da grande Razão Cósmica que governa a Ordem. Qualquer tipo de “ação demiúrgica”, como a encarnação, fica, portanto, excluída.

Na metafísica estoica há uma identidade entre a noção de ordem e a de causalidade universal e, dado que a razão do real transcende a

esfera da consciência lógica do homem, esta é entendida como produto de uma racionalidade mais ampla; logo, a racionalidade humana é reduzida a uma função da Razão cósmica. Sob esta perspectiva a alma humana está longe de ser o elemento mais nobre do universo, já que se trata apenas de uma pequena parcela da *ordo rerum*. Como demonstra Sêneca perante o desenrolar da lógica da Razão na Ordem, resta à razão humana tão somente uma atitude de “espanto” e “espera”:

muitos poderes cercam-nos ao supremo *numem* por força e natureza, e nos são desconhecidos [...]; substâncias tão tênues não são apreciáveis aos olhos dos homens, sua majestosa santidade se oculta em profundo retiro para governar seu império [...]. A natureza não se mostra completamente desde logo. Nós seremos iniciados, e estamos ainda às portas do templo (SÊNeca, *Quaestiones Naturales*, VII, 31, tradução nossa).

Diante de um cosmos com feições divinas, o sentido da Ordem é algo frente ao que a razão humana tem de se reconhecer ignorante. De certa forma Agostinho retomará esta perspectiva, todavia, como uma condição em parte natural que diz respeito ao afã do homem de interrogar-se pelo real, mas, especialmente, como um acidente em função do pecado original<sup>6</sup>. Na cosmologia estoica o homem está naturalmente submetido ao transcurso da *fortuna*, que nada mais é do que a consequência do movimento eterno da Alma do Mundo – única responsável pelos fenômenos intracósmicos dentro dos quais está situada a vida humana. “A atividade humana integra-se assim como um elemento a mais da sucessão ordenada das causas, determinada pela Alma do Mundo” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 33). Há, portanto, uma primazia da “natureza cósmica” que configura uma submissão, em grau, da liberdade humana a esta Razão. O ponto chave que irá marcar a

---

<sup>6</sup> Sobre a transformação que Agostinho opera na visão estoica de Ordem com a introdução da ideia de pecado ver Mann (2006, p. 40).

diferença entre a noção de liberdade estoica e a visão cristã elaborada por Agostinho é a presença nesta última do Deus pessoal e transcendente do cristianismo, em relação ao qual a vontade livre define não apenas sua direção, mas a qualidade de sua ação, ou seja, a forma como irá se configurar na Ordem, uma ideia não concebível na cosmologia estoica.

O que permite a Agostinho pensar a liberdade como origem da responsabilidade moral do homem, em que se ancora seu conceito de justiça, é a noção de total alteridade entre o homem e Deus, algo impensável numa metafísica que subjuga a liberdade à causalidade que se alicerça na Alma natural do mundo a qual permanece um mistério em sua essência. Não há como definir para a alma e seu progresso moral, um *télos* que não esteja atrelado a um progresso material e cíclico, marcado pela ausência de uma distinção entre o finito e o infinito e, portanto, de uma alteridade substancial, onde o destino humano possa se definir a partir de sua livre decisão. Exatamente aí que Agostinho faz emergir a pedra angular de sua metafísica – *o Deus transcendente, pessoal e infinito do cristianismo*.

De um ponto de vista filosófico ele é concebido como um princípio racional, voluntarioso, de substância totalmente diversa de toda a realidade natural, inclusive da alma humana<sup>7</sup>. Deus é um ser pessoal que torna inteligível o que para o estoicismo permanecia mistério, transformando assim a visão sobre o sentido da realidade natural. Ela não é vista como “fim em si mesma”, possui um *télos*, que não é um “Bem” genérico e difuso, é inteligível porque revelado pelo próprio Princípio. Segundo Moreschini (2008, p. 448) o que torna uma filosofia

---

<sup>7</sup> Na perspectiva de não conceber a alma humana como não material alguns autores estoicos como Cícero a aproximam de uma substância divina diversa da matéria cósmica. Trata-se de uma concepção de que Agostinho se afasta em *De Immortalitate anima*. Sobre este ponto ver: Cary (2000, p. 120).

aos moldes do estoicismo inaceitável a Agostinho é a tendência em conceber a divindade desde as categorias da imanência reduzindo-o à mutabilidade, o que impede que ela seja fonte de sentido para esta realidade.

“A visão cristã de Deus é um dos grandes conceitos que entram na História da Filosofia Ocidental por uma porta diversa da razão, e que acaba por transformar radicalmente as linhas de seu desenvolvimento” (GILSON, 2006, p. 68). Esta afirmação se refere diretamente à experiência de fé relatada em (Ex 3, 14) e transmitida pela tradição judaica ao cristianismo. Absorvida por Agostinho, ela influencia radicalmente sua maneira de descrever o mundo. Este Deus não é o mundo, não é a razão inerente ao mundo, não é nem mesmo sua Ordem, não é a Alma do Mundo, é um Ser totalmente outro a ele que “cria” a Ordem do mundo e, assim, determina-lhe um *télos*. A partir daí que Agostinho se distancia da visão estoica sobre a natureza, bem como, de sua forma de conceber a justiça como virtude humana, pois ao tratar dela Agostinho a referencia na relação de alteridade entre o homem e Deus, frente a quem o ser humano enquanto livre possui a responsabilidade em grau máximo. Segundo MacCormack (2001, p. 716) é desde este núcleo que a concepção agostiniana de virtude passa a ser pensada de forma diversa do que pensaram Cícero e outros, não como uma disciplina e ordem de uma alma individual, portanto, como algo interior a ela, mas em função de uma meta exterior, que deveria ser desejada e amada como um aspecto e um mandato de Deus.

Ainda que em sua metafísica Agostinho se distancie radicalmente do estoicismo, especialmente devido a este “núcleo fundacional”, em vários traços seu pensamento permanece deverdor da tradição estoica

ainda que de forma modificada<sup>8</sup>, como os conceitos de *logos* e de *natureza*. Quanto ao primeiro, Agostinho vem a comungar com o pensamento estoico no que diz respeito à ideia de um “*Logos* Divino” como princípio vital e ativo a reger o cosmos, porém, o *logos* agostiniano tem referência no prólogo do evangelho de João. Assim, Agostinho entende estar na razão divina a partir da qual o mundo é *criado* o sentido último de toda realidade, o qual pode ser compreendido pelo homem em duas vias: primeiro numa reflexão da mente humana sobre si mesma, que enquanto imagem e semelhança de Deus têm uma relação especial de alteridade com o *logos* divino e, em segundo lugar, pela revelação de Deus que lhe traz a Verdade sobre a criação, tanto na história de seu povo (judeu), quanto na encarnação de seu *logos* (Cristo).

Acerca da natureza do mundo há um conceito que define está como uma fenda entre Agostinho e o estoicismo: o criacionismo – que postula uma origem para o mundo, a saber, a intenção criadora de Deus que lhe está como um *télos*, ou seja, o sentido da natureza, seu governo, não derivam de uma Razão que lhe é inerente, mas da razão do ser divino, o que fica patente no conceito de Providência defendido por Agostinho (*De lib. arb.* III, 5, 12-17).

Com a introdução da noção de Ordem no horizonte de uma teleologia<sup>9</sup>, portanto, de uma apreciação valorativa da realidade, Agostinho não nega que ela se apresente na forma de fenômenos factuais, contudo, entende que a percepção destes fenômenos não pode ser reduzida a seu mero impacto sobre a sensibilidade. Em sua visão a

---

<sup>8</sup> Segundo MacCormack (2001, p. 717), “Agostinho possuía o hábito de refletir de maneira extensa, repetida e intensa sobre temas e conceitos antigos, o que lhe permitiu absorver os legados intelectuais do passado clássico no ato mesmo de transformá-los e modificá-los substancialmente. Entender com precisão a Agostinho, requer que se tenha presente que ele encontrou nos textos clássicos muitos pontos de partida, mas não as conclusões de seus próprios pensamentos”.

<sup>9</sup> Sobre a presença de uma perspectiva teleológica na obra de Agostinho ver Gracioso (2012).

presença deles reclama a interrogação pelo seu *télos*, isto é, pelas perguntas: para que serve esta realidade? Qual seu valor? Ao tomar esta posição Agostinho olha para a natureza como um ser cujo *sentido* não está inerente a si, mas que o recebe de “outro ser”, nomeadamente do Deus que a cria. Assim, o interrogar-se acerca da Ordem da natureza implica necessariamente o interrogar-se sobre o Princípio que determina seu *télos*, logo, em Agostinho, pensar sobre a Ordem e sobre a justiça nela praticada, implica

tomar posição sobre a natureza da causa final. De contrário este domínio imediato de percepção das realidades físicas, o âmbito do *factum*, torna-se completamente irrazoável. Por isso, na perspectiva do Hiponense, se a noção de ordem é entendida como um princípio causal que faz coisas, importa maximamente compreender para que as faz. Sem esta justificação, a atividade da ordem será em si mesma, irracional (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 36).

Ocorre que semelhante interrogação requer uma “linguagem” que compreenda a realidade para além de sua materialidade, o que Agostinho encontra na leitura dos platônicos<sup>10</sup> que lhe dão uma nova percepção da Verdade sobre as Escrituras, uma leitura espiritual, para além da construção literária dos textos. Porém, antes do platonismo, Agostinho teve que se confrontar com o ceticismo, decorrente da insuficiência experimentada na linguagem materialista do maniqueísmo. Em *Contra Academicos* ele apresenta o “cogito agostiniano”<sup>11</sup>, argumento com que refuta o ceticismo defendendo a

---

<sup>10</sup> Sobre este ponto ver: Moreschini (2008, p. 444) e a descrição que Brown (2011, p. 95-107) realiza de seu encontro com Ambrósio. Em (*Conf.* V, 13, 23) ao descrever-se ouvindo a pregação de Ambrósio Agostinho diz o seguinte: “ouvia-o com interesse pregar ao povo, não com a intenção com que devia ouvi-lo, mas como que examinando a sua eloquência para ver se correspondia à sua fama, ou se sua fluência era maior ou menor do que dizia, e ficava suspenso das suas palavras, mas sem interesse no conteúdo que eu desprezava, e deleitava-me com a suavidade da linguagem”.

<sup>11</sup> Acerca do desenvolvimento deste conceito no conjunto de seu pensamento destaca-se a obra de Bermon (2001).

necessidade de que para haver uma negação da verdade é preciso pressupor-se uma afirmação do pensamento, o que não é possível sem uma afirmação do existir e do viver, do que decorre que o princípio cético em sua gênese é contraditório. Com este argumento ele reforça um forte princípio de sua metafísica: *a afirmação da realidade do ser*. Nela a questão a ser respondida não compete apenas ao “ser” da realidade material e natural, mas, também, ao ser do Princípio que é condição de possibilidade da existência da criação. Contudo, Agostinho percebe ser a linguagem filosófica de cunho materialista, insuficiente para descrever o Deus bíblico assumido como Princípio: “querendo pensar no meu Deus, não sabia pensar senão em massas corpóreas – pois nada parecia existir que não fosse assim – essa era a maior e quase única causa do meu erro” (*Conf. V, 10, 19*).

O primeiro passo a ser dado era assumir que Deus não está limitado ao tempo, nem à mutabilidade a ele inerente, logo, é eterno, infinito e imutável: “em toda a parte estás todo e não estás em lugar nenhum, não és de fato essa forma corpórea, e, no entanto, fizeste o homem à tua imagem” (*Conf. VI, 3, 4*). Será no pensamento de Plotino e da escola neoplatônica que Agostinho encontrará a linguagem para falar da realidade divina. Nos textos platônicos ele encontrou uma coleção de metáforas acerca da visão e da concepção de uma “*realidade espiritual*” e, especialmente em Plotino, a concepção de um intelecto capaz de compreender o mundo em sua totalidade e providência como a pintura e construção de um grande mosaico. Segundo Brown (2011, p. 109) os platônicos milaneses, dentre eles o próprio Ambrósio, deram a Agostinho um tipo de interesse intelectual que o levou a buscar um nível de descoberta e profundidade da natureza, impensável até então para alguém cuja formação devia muito aos maniqueus e aos clássicos romanos.

Dentre os textos platônicos possivelmente lidos por Agostinho o de maior impacto foi Plotino. Este pensador grego ajuda-lhe a ver a Ordem divina no universo como uma mescla de sombras e luzes devidamente dispostas em uma hierarquia que vinculava a realidade do mundo sensorial com o mundo do intelecto<sup>12</sup>. Neste conceito está o ponto chave do encontro de Agostinho com a filosofia de Plotino, porque foi o que lhe possibilitou uma compreensão da substância divina em uma linguagem diferente da linguagem materialista. Lendo Plotino à luz do Novo Testamento que ouvira na pregação de Ambrósio, Agostinho identifica de imediato o conceito de Inteligência do autor grego com o *Logos* cristão, assim como seu conceito de Uno com o Deus cristão<sup>13</sup>: “nestes livros de variadas formas se insinua a presença de Deus e de seu Verbo” (*Conf.* VIII, 2, 3). A partir daí ele consegue estabelecer um princípio nevrálgico de sua metafísica: a diferença entre os níveis da realidade, nomeadamente, a realidade divina, e os níveis inteligível e corpóreo. A realidade divina transcende a realidade criada que estabelece uma relação direta com aquela mediante a especificidade de sua dimensão inteligível, precisamente pela dimensão da alma em que o homem se assemelha a Deus.

Assim, é possível em visão agostiniana falar da Ordem e da realidade criada sem confundi-las com o Princípio divino que as sustenta. Além disso, Agostinho consegue falar da alma humana sem identificá-la com um elemento material ou com um elemento divino, porque a compreende em sua substância inteligível. Desde a leitura de Plotino ele passa a vê-la como uma substância incorpórea e inteligível, porém, temporal e pertencente à realidade humana com a peculiaridade

---

<sup>12</sup> Sobre este ponto ver MacMormack (2001, p. 709-710).

<sup>13</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 444).



de ser semelhante, mas não igual a Deus. “A alma humana, embora dê testemunho da luz, ela própria não é a luz, mas o Verbo, Deus, é que é a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo” (*Conf.* VII, 9, 13).

A principal contribuição dos textos platônicos a Agostinho está na forma como eles falam da realidade inteligível e da dimensão transcendente da realidade, abrindo-lhe o caminho para que chegue “racionalmente” ao Deus da Bíblia e possa compreendê-lo como Princípio da Ordem<sup>14</sup>. O ponto de partida está na compreensão do Uno em Plotino e na sua estruturação do mundo a partir deste conceito.

Segundo Brown (2011, p. 117) Plotino apresenta a Agostinho o universo como um todo contínuo e ativo sem irrupções abruptas e violentas, onde os seres viviam num permanente movimento controlado pela Providência. Esta visão o faz ver o mal como uma espécie de guinada para a separação do Ser. A existência dos entes em um contínuo e inteligente movimento pressupunha a ideia de uma Ordem que o garantisse, pelo que o mal consistia exatamente no desdém a esta Ordem que permaneceria provida de sentido e justiça em si. Agostinho pôde assim compreender a presença do mal na realidade sem precisar assumir que ela fosse sucumbida por ele, e sem precisar admitir qualquer forma de fraqueza no Bem. O neoplatonismo plotiniano opera uma espécie de deslocamento do centro de gravidade da vida espiritual de Agostinho, ao lhe demonstrar que Deus era totalmente transcendental e de natureza diversa da sua e que isto não significava o princípio da redução de seu ser.

O pensador alexandrino divide o cosmos em quatro âmbitos: Uno, Nous, Alma e Matéria. O Uno por emanção dá origem ao Nous que da

---

<sup>14</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 446).

mesma forma dá origem à Alma e esta por sua vez à Matéria: a Matéria é o último nível da realidade, é inferior em qualidade, porque mais distante do Uno, o qual consiste basicamente em uma mônada que transcende todo o Ser e contém em si tudo o que necessita para existir, não possuindo nenhum tipo de dependência ontológica. Dele emana o *Nous*, mas não temporalmente, por isso, o mesmo goza de sua eternidade ainda que não do seu *status* ontológico. Este *Nous* é semelhante ao Demiurgo platônico e como ele possui a capacidade de compreensão das Ideias, portanto, reúne em si o conhecedor e o conhecido. Neste âmbito o *Logos* torna-se central no sistema de Plotino; ele é uma parte distinta do *Nous*, da Alma e da Matéria, mas não é uma hipótese separada, pois nele a Alma existe tal como a Matéria de forma arquetípica. Desta forma a alma possui dois níveis: um conectado com o *Nous* e outro conectado com a natureza. Posto que as almas individuais derivam da Alma do Mundo, mantêm assim memória do *Nous*. Desta relação depende a capacidade delas de voltarem a se conectar com a perfeição do Uno. Isto só pode ser feito mediante uma meditação filosófica que inclui uma prática ascética como forma de vida, algo até certo buscado por Agostinho desde Cassiciaco e até mesmo em sua *Regula Vita*<sup>15</sup>.

Seu contato com esta teoria ocorreu de três formas<sup>16</sup>: primeiramente mediante a leitura de uma tradução das *Enéadas* para o latim por Mario Vitorino; os Sermões de Ambrósio lhe apresentaram uma espécie de platonismo cristianizado e, por fim, o platonismo enraizado nos círculos intelectuais de Milão. Agostinho é nitidamente influenciado por Plotino tanto na forma como na estrutura de sua visão

---

<sup>15</sup> Cf. Bowery (2001, p. 1064-1066).

<sup>16</sup> Cf. Brown (2011, p. 110).

sobre Deus, na concepção sobre o conceito de iluminação, na ideia de necessidade de purificação da mente como requisito para entender a Verdade, na ideia de que o mal é uma privação e no paralelismo entre tempo e eternidade. Esta influência diluída e transformada ao longo de sua obra gira em torno do clássico fio condutor do pensamento antigo – a ideia de conquista da felicidade mediante uma atração da beleza dos corpos e das almas até a perfeição inteligível, que no caso de Plotino e, até certo ponto de Agostinho, se identifica com o Uno. “O Uno é a fonte da unidade e, portanto, do Ser, não tem em si mesmo propriedades determinadas, o próprio entendimento adquire seu caráter separado por processão desta fonte” (EDWARDS, 2001, p. 938, tradução nossa). Embora a noção de Princípio que ele desenvolve difira radicalmente do Uno de Plotino, sobretudo se tomamos como parâmetro a síntese metafísica de *De Trinitate*<sup>17</sup>, o conceito de Uno como condição de possibilidade que garante a unidade inteligível de toda Ordem permanece forte em seu sistema metafísico.

A descoberta de que o “Deus dos platônicos” assim como o dos cristãos era um ser transcendente, livre e incorpóreo, sem o qual nada de bom ou mal poderia perdurar sob a Ordem, não fez Agostinho unir-se de pronto a esta filosofia. A bondade e a onisciência de Deus exigiam de Agostinho postular uma perfeição original na natureza humana. Tratava-se de algo inconcebível mesmo a Plotino, sobretudo, devido à

---

<sup>17</sup> Ainda que seja nítida a influência da estrutura do mundo inteligível de Plotino na elaboração do conceito de Trindade em Agostinho, do ponto de vista do conteúdo há uma ampla diferença. Ao invés do conceito de emanção, Agostinho usará os conceitos de geração e de criação, próprios da tradição cristã. Refletindo sobre eles sua valoração acerca do real e da própria realidade inteligível muda radicalmente em vários aspectos. Primeiramente assumindo uma identidade de substâncias nas pessoas da Trindade através da categoria de relação, depois compreendendo a alma não como uma degradação do Uno, mas como substância incorpórea criada à sua imagem e semelhança, por fim, a própria natureza material, que em Plotino é vista como o ápice da degradação do Uno, Agostinho compreenderá desde a ideia de criação, dando-lhe uma conotação positiva. Sobre este ponto ver: Souza (2013) e Oliveira e Silva (2007).

sua forte percepção hierárquica da realidade, onde juntamente com o conceito de emanação ele afirmara o de degradação. Sob o viés do criacionismo Agostinho concebe para os homens uma liberdade de ser semelhante a que os neoplatônicos atribuíam unicamente ao Uno, isto é, um ser bom por necessidade de natureza, algo impensável no esquema neoplatônico<sup>18</sup>.

Agostinho não converte Plotino num cristão, muito menos entende o cristianismo como um platonismo. Para ele o cristianismo vem aprofundar e completar o que “a grande filosofia da antiguidade” foi incapaz de pensar. É assim, estabelecendo os limites do pensamento antigo e concebendo o cristianismo como uma “nova filosofia”, mais profunda e com novas formas de conceber a realidade, que ele estabelece a estrutura de sua metafísica, onde para além de um postulado teórico ou da simples busca da equidade a justiça será uma virtude princípio de um comportamento que leva ao respeito à Ordem criada e ao amor do Bem. Se Agostinho encontra na Escritura a revelação da Verdade sobre o Princípio acima da Ordem que lhe conduz para além do materialismo estoico e maniqueu, foram as categorias do neoplatonismo de Plotino que lhe permitiram explicitá-lo em uma contemplação racional.

Embora Agostinho não veja o platonismo como a “filosofia deste mundo” a ser rejeitada. Além da ideia de criação que vai diretamente de encontro com a ideia de eternidade do mundo dos platônicos<sup>19</sup>, é, sobretudo, a ausência do conceito de *encarnação do Verbo* que o afasta desta filosofia.

---

<sup>18</sup> Cf. Edwards (2001, p. 940).

<sup>19</sup> Cf. Edwards (2001, p. 941).

Não conhecem o caminho que é o teu Verbo, por quem fizestes os seres que eles contam, e o sentido com que visualizam aquilo que contam, e a mente graças à qual contam; e a tua sabedoria não tem conta. Mas o próprio Unigênito fez-se para nós sabedoria, e justiça e santificação [...]. Não conhecem este caminho e julgam que são excelsos e resplandecentes juntamente com as estrelas, e eis que se precipitaram na terra, e obscureceu-se o seu insensato coração. E dizem muitas coisas verdadeiras da criatura, não procuram piedosamente o autor da criatura, e por isso não encontram a Deus (*Conf. V, 3, 5*).

Enquanto para Agostinho Deus é “pessoal” e até “histórico” (Cristo), o Uno de Plotino é impessoal e distante da matéria e da alma, cuja distância em relação ao ele é a causa de sua imperfeição. Plotino entendia a alma individual como parte de uma Alma universal, ao passo que a alma agostiniana, assim como todo o cosmos, é criada. Agostinho vê no Verbo de Deus, mais precisamente em sua encarnação, o princípio e o fim do sentido de toda Ordem<sup>20</sup>. Ela não é entendida a partir da racionalidade inerente à estrutura material do mundo, nem desde uma abstração da realidade em direção à contemplação de uma ideia pura, mas mediante a “relação ontológica” da alma humana com Deus enquanto Princípio criador que se manifesta pelo Verbo. A alma humana para Agostinho não é um ponto a mais no movimento natural da matéria, nem uma imagem a mais na processão do *Nous*, mas a Imago Dei como um “núcleo ontológico” em que se manifesta a relação entre Princípio, Ordem e Ser.

Prestando particular atenção à forma humana, Agostinho afirma que sua perfeição é alcançada unicamente na posse do Bem Supremo (*De Bea Vita II-III*). Na medida em que compreende que a realidade é criada por Deus num ato de ser afirmativo e não ao modo de uma processão

---

<sup>20</sup> Cf. Bowery (2001, p. 1068). Agostinho desenvolve esta afirmação de maneira mais nítida ao comentar o prólogo de Evangelho de João em (*Trac. Ioh. I, 1*).

entendida como degradação, Agostinho concebe que o Princípio da Ordem é perfeitamente cognoscível assim como ela própria, pois toda forma de ser sustenta-se por uma relação fundante com o Princípio. O desafio está em perceber corretamente o nível de racionalidade em que se pode compreender e aprofundar tal relação, assim como a justiça em que ela se estabeleceu. Nisto não basta a Agostinho uma descrição sistemática das categorias substanciais da alma<sup>21</sup>; desvelar o enigma da Ordem requer esclarecer as potencialidades da alma em um nível ontológico, especialmente as que se estabelecem em razão do exercício de sua liberdade.

A compreensão da Ordem pressupõe, portanto, o reconhecimento do paradoxo entre a forma divina que é subsistente por si mesma e plenamente justa e a forma humana cujo ser é dependente de Deus. Isto posto, a indagação de Agostinho sobre a alma humana e sua relação com o Princípio vai progressivamente ultrapassando o domínio psicológico e preocupando-se com as condições de possibilidade de sua existência. “Desta análise resulta a compreensão do modo como a forma humana está constituída na base da relação entre a mente e o Verbo – Princípio” (OLIVEIRA E SILVA, 2012B, p. 36). Neste ponto que Agostinho se depara com seu maior limite: a insuficiência ontológica da alma humana e a necessidade de compreendê-la na Ordem, levando em conta que parte desta insuficiência lhe é natural, mas que sua maior causa foi a *queda* e seu justo *castigo*.

Seu encaminhamento desta questão passa por uma resignificação do conceito de “Providência” compreendido à luz do Deus cristão visto como

---

<sup>21</sup> Neste sentido que Agostinho considera insuficientes a seu propósito as “Categorias de Aristóteles” que ele teria lido em uma tradução latina como afirma em (*Conf.* IV, 16, 28). Segundo ele estas seriam de grande valia para elencar e descrever as categorias naturais constitutivas da alma humana, mas não sua condição ontológica, muito menos sua relação com Deus, pois uma vez que se limitam a uma análise daquilo que resume ao espaço e ao tempo, não poderiam abarcar um discurso sobre a natureza divina.

criador de toda a realidade e, mais ainda, de uma transmutação do conceito de justiça frente à realidade de uma alma que não se integra mais livremente à Ordem do universo. Para Agostinho toda Ordem e sua manifestação é fruto da ação deliberativa ou de Deus ou do homem. O ponto nevrálgico de sua compreensão da justiça, que tem em *De Ordine* uma de suas primeiras composições, está em estabelecer a justiça quando tais ações forem díspares. Aí emerge a perspectiva de integrá-las dando origem a um novo parâmetro sobre o qual pensar a virtude da justiça.

### **1.2 O CONCEITO AGOSTINIANO DE ORDEM E A VIRTUDE DA JUSTIÇA NA “SOLUÇÃO DE MÔNICA”**

O conceito de Ordem não é uma novidade a Agostinho e seus interlocutores em *De Ordine*. Trata-se de um tema recorrente ao pensamento antigo, especialmente nos círculos de influência estoica<sup>22</sup>. Agostinho o toma como um conceito que está entre os mais necessários de serem compreendidos pela razão, mas que é também um dos mais misteriosos (*De Ord.* I, 1, 1). Ele se demonstra paradoxal no debate quando confrontado com os problemas trazidos a lume desde sua conversão ao cristianismo, dentre eles o problema da natureza e onipotência divina, a relação entre Deus e a Ordem, e ainda, o problema da origem do mal e o estatuto da liberdade humana.

Agostinho e seus amigos entendem ser evidente que todo ser humano que se dispõe a contemplar a realidade do mundo percebe que o mesmo é regido pela Providência. O problema é como compreendê-la frente à defectibilidade e mutabilidade desta realidade. Por isso, segundo o autor, parece “natural” que os homens sejam levados a pensar que ou a Divina Providência não chega aos recônditos mais profundos da Ordem ou os males e defeitos que nela se apresentam são frutos da

---

<sup>22</sup> Cf. Moreschini (2008, p. 403) e Inwood (2006).

própria vontade de Deus (*De Ord.* I, 1, 1). Agostinho não vê a possibilidade de atribuir uma natureza disposta de forma tão perfeita ao governo do acaso, pelo que sua razoabilidade só pode ser explicada pela atuação da Providência nela. Porém, como explicar o fato de que “os membros de uma pulga estão dispostos tão admiravelmente, enquanto a vida humana decorre e flutua na inconstância de inumeráveis perturbações?” (*De Ord.* I, 1, 2). Este é o ponto chave que permeia a discussão do diálogo. A Providência é pensável por uma razão que compreenda a Ordem como aquela instância que garante a unidade da criação. Ou seja, a Ordem e a Providência são aqueles conceitos que explicam a totalidade da criação.

Na primeira discussão do diálogo a tônica dos argumentos é delineada por Licêncio que apresenta uma nítida influência do estoicismo<sup>23</sup>. Sua perspectiva busca inserir a compreensão do conceito de Ordem no horizonte da causalidade dos seres. Entende que os fenômenos da realidade são perceptíveis aos sentidos humanos sensíveis<sup>24</sup>, ainda que a razão de suas disposições lhes escape. Ele argumenta que mesmo que estas coisas se ocultem aos nossos sentidos, “há algo que basta para abordar a questão (ignoro de que modo não se oculta ao espírito): que nada se faz sem causa” (*De Ord.* I, 4, 11).

Ao colocar o fator causal como determinante na elucidação da Ordem, o interlocutor de Agostinho assume que o conceito de Providência só pode ser compreendido em uma perspectiva determinista. Ainda que o entendimento dos fenômenos esteja à disposição da razão humana mediante a análise das conexões causais, a elucidação do *sentido* dos acontecimentos permanece inacessível para a razão, portanto, a natureza da Providência só pode ser assumida pelo

---

<sup>23</sup> Cf. Oliveira e Silva (2007, p. 32).

<sup>24</sup> O termo “sensíveis” refere-se aos “sentidos do corpo”, diferentes dos “sentidos da alma” e do “sentido interior”.



homem que adere a ela na condição de se conceber uma pequena partícula a se mover na regência da *harmonia mundi*. Neste sentido, diz Licêncio: “peço que ninguém me pergunte por que é que cada coisa acontece. Basta que nada se faça, nada se gere sem que alguma causa o tenha gerado ou movido” (*De Ord.* I, 5, 14).

Esta posição assume uma identificação da Ordem com as causas universais e materiais da realidade. Porém, em visão agostiniana o entendimento da Ordem não pode se identificar com a compreensão de um fenômeno sensível, pois ao falar sobre ele a razão de modo algum está indicando demonstrativamente aquilo que justifica seu sentido de ser assim e não de outra forma, ela está apenas explicando como o fenômeno acontece<sup>25</sup>. Neste modelo o significado intrínseco a cada acontecimento é predeterminado e inalterável, à razão cabe apenas descrever as causas pelas quais ele acontece, sendo que sob estas causas não há nenhuma forma de intenção.

Aqui a Providência é identificada com a Razão Cósmica e nada pode acontecer fora de sua determinação causal, nem mesmo os erros humanos. Ao identificar *fortuna*<sup>26</sup> e *factum*, Licêncio concebe como sinônimos a Providência Divina e a conexão causal dos fenômenos materiais. Como a razão apenas descreve o *factum*, não há nenhum espaço de valoração do real além daquele que se restringe a observar e descrever a defectibilidade inerente à própria mutabilidade dos seres. Isto implica na afirmação de que os erros não venham a ser contrários à Ordem, pois, como diz Licêncio:

---

<sup>25</sup> “Obteríamos, assim, para a definição do conceito de Providência, uma proposição cara ao estoicismo, segundo a qual o Mundo é melhor do que o Homem e a racionalidade deste estará em função da Razão Eterna daquela realidade soberana que se chama Cosmos [...]. Estes vão e vêm mais não são do que uma expressão da Vida Cósmica, integrando-se a atividade humana na sucessão ordenada das causas, determinada pela Alma do Mundo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 19).

<sup>26</sup> O termo “fortuna” na literatura da antiguidade indicava uma espécie de “sorte”, um destino inalterável frente ao qual o homem poderia ou lutar inutilmente contra ou aceitá-lo. Sobre este conceito ver Abbagnano (2007, p. 920).

a Ordem não me parece ser nem um bem nem um mal [...]. Não vejo ninguém errar sem causa. Ora, a série das causas está contida na ordem e o próprio erro só é gerado por uma causa como também gera alguma coisa, para a qual é causa. Precisamente porque não está fora da Ordem, não pode ser contrário à Ordem (*De Ord.* I, 6, 15).

Se tanto os bens quanto os males estão inseridos numa dinâmica causal não há nada que sirva de fundamento para qualquer forma de culpa, pois na medida em que a manifestação da Ordem se restringe a um *factum*, onde o curso do real ocorre necessária e fatalmente de forma alheia às decisões humanas, a justiça se restringe a um postulado determinado de *per si* pela Razão Cósmica<sup>27</sup>. Assim, a Ordem e seu sentido surgem como uma evidência ao mesmo tempo em que se ocultam ante o olhar da razão. Ela surge quando menos se espera no acontecimento de um fenômeno, indica caminhos, mas não os situa em um sentido mais amplo. Assim, a inteligência humana não consegue situar na realidade critérios valorativos de justiça.

Para Agostinho, a explicação de Licêncio não era suficiente para resolver a questão que o motivou, a saber, a presença do mal na Ordem e a ação de Deus frente a ele. Agostinho concebia que Deus não se confundia com a Ordem muito menos podia ser confundido com a Razão Cósmica. Neste sentido, ele apresenta a seu amigo o desafio de integrar o mal a este universo determinista sem tornar Deus responsável pelo mal que os homens sofrem e praticam. Ora, na ótica apresentada por Licêncio, “Deus não se imiscui nos assuntos humanos, entregando estes ao curso da causalidade material” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 31). O

---

<sup>27</sup> Embora apresente uma forte tônica materialista e determinista, esta posição não é contrária ao referencial religioso do contexto agostiniano, ainda que não concorde com a solução de fundamento cristão a que ele chegará. Isto porque esta posição “afirma a existência de uma precognição da Razão sobre o curso dos acontecimentos. Dependendo da presciência de uma Razão Universal, o Mundo e o que nele ocorre tem com ela uma ligação de embriogênese. Se assim não fosse o mundo seria irracional e caótico” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 21).

interlocutor de Agostinho tentou resolver a questão defendendo que o mal faz parte da própria Ordem, inclusive de forma necessária, e que sua razão está entregue à sorte da fortuna.

Deus ama isso mesmo: amar os bens e não amar os males, o que é de uma grande ordem e disposição divina. Esta ordem e disposição, porque conserva a congruência do conjunto pela própria distinção, torna necessário que também existam males. Assim, é como se fosse de algum modo a partir de antíteses, que nos agradam até no discurso, a partir dos contrários, que se configura, a um tempo, a beleza de todas as coisas (*De Ord. I, 7, 18*).

Esta tese além de abrir espaço para que Deus seja responsável pelo mal, sustenta a pré-existência do mal como decorrente da própria ação de Deus na Ordem. Além disso, a justiça condicionada à existência do mal dentro da Ordem, uma vez que nela “Deus distribui a cada um o que lhe compete por seus méritos, tanto os bens como os males” (*De Ord. I, 7, 19*). Logo, o mal estaria inerente à Ordem diante da qual os indivíduos seriam apenas agentes passivos sem poderem ser responsabilizados diretamente pelo que realizam, dado que unicamente se submetem a uma cadeia de causalidade material. A justiça, segundo esta perspectiva, já está realizada na própria causalidade da matéria e não depende da liberdade humana nem da ação de qualquer outro ser para se efetivar.

Com efeito, o princípio da causalidade material unicamente explicita a natureza e a origem dos fenômenos, mas não responde nada acerca de sua finalidade, isto requereria que a razão ultrapassasse o domínio das realidades materiais. Uma vez que só pode dar conta da causalidade eficiente, a interrogação acerca da causa final permanece ofuscada à razão, fazendo com que o problema do mal permaneça um mistério incompreensível identificado com as contradições inerentes à vida natural ou, no máximo, com o sofrimento humano. O referencial teórico cunhado por Licêncio restringe o problema da valoração ao

sujeito humano, mais especificamente ao conjunto dos apetites que este possui para serem satisfeitos pelos bens à disposição, por isso, do ponto de vista moral, o pensamento não precisa transcender a simples causa eficiente dos fenômenos<sup>28</sup>. Neste sentido, não há qualquer domínio do real, nem mesmo a condição humana, a que possa ser imputada qualquer forma de juízo de valor, pois a abordagem do *Filosofema da Ordem* está circunscrita ao domínio do *factum*<sup>29</sup>. A concepção de justiça empregada aqui não possui qualquer sentido valorativo do real, pois se restringe unicamente a uma espécie de “acomodação” das diferenças inerentes à Ordem. Trata-se de um universo onde uma distinção entre erro e verdade fica obscura.

A visão de mundo defendida por Licêncio ainda que garanta o caráter de universalidade da Ordem, encerra os acontecimentos em um fatalismo material e não permite à razão uma interrogação mais ampla sobre o sentido da Ordem. Agostinho não nega o *factum* do real, contudo, faz notar a Licêncio que se este não for colocado no horizonte de uma interrogação pelo *ad quem*, isto é, pela finalidade de sua natureza, permanecerá um fenômeno irrazoável e sem sentido. Na mesma medida é impossível reconhecer o caráter valorativo do sofrimento humano frente a qualquer senso de justiça. Submetido à sorte da fortuna ele não pode ser interrogado, deve unicamente ser aceito, pois tampouco será superado. Para Agostinho o fatalismo não explica o real, ao contrário, reduz seu sentido ontológico, por isso, ele diz que “a vulgarmente

---

<sup>28</sup> Sobre a influência da teoria moral estoica neste ponto ver Schuhl (1962).

<sup>29</sup> Afirma Costa (2002, p. 243) que em *De Ordine* a natureza é vista como uma grande e harmônica beleza onde bens e males se circunscrevem sob a égide do governo de leis superiores (*De Ord.* I, 8, 25). Agostinho não nega este estatuto à realidade, porém, não aceita que o mal seja inerente à Ordem e que faça parte de sua composição natural, pois submeter-se a esta posição significaria assumir que a origem do mal é responsabilidade do ser divino ou que mal é pré-existente e absoluto como cria o maniqueísmo.

chamada fortuna está submetida a uma ordem secreta, o chamado “acaso” das coisas na verdade se deve à nossa ignorância de suas razões e causas” (*Contra Acad.* I, 1,1, tradução nossa). Para ele o real é razoável porque criado por um ser intencional e racional. Seu problema é encontrar o caminho para a compreensão disto, ou seja, do fundamento sob a superfície do real percebida pelos sentidos na forma de causalidade.

O conceito agostiniano passa pela assimilação da posição de Plotino acerca do conceito de Providência<sup>30</sup>, pela afirmação da onipotência de Deus e pela visão de que sua relação com a realidade não se explica apenas mediante o entendimento da causalidade dos fenômenos, mas através da compreensão da relação entre Deus e o mundo, ou seja, entre o criador e as criaturas. Deus está para o mundo como aquele que lhe “dá ser”, e o mundo está para Deus como aquela realidade que manifesta o sentido que lhe foi conferido. Sob este prisma Agostinho orienta a retomada do tema na “segunda discussão” do primeiro livro dizendo que “Ordem é aquilo que se conservarmos na vida, nos conduzirá a Deus; e não chegaremos a Deus a não ser que a conservemos na vida” (*De Ord.* I, 9, 27). O ponto de partida de Agostinho afirma a alteridade entre Deus e o mundo criado, ao mesmo tempo em que confirma a ideia de que Deus e a Ordem não se confundem em uma única substância. Se assim o fosse, na medida em que assume a possibilidade de integrar na Ordem bens e males, ele estaria igualmente assumindo que o ser divino é responsável pelo mal.

---

<sup>30</sup> Plotino busca compatibilizar a atuação da Providência e a liberdade humana. Segundo sua visão “a Providência seria aquela inteligência soberana e divina que, apesar da imprevisibilidade do exercício de uma liberdade que se integra num universo diferente, tudo reconduziria à ordem e harmonia convenientes [...]. Preservando a liberdade humana e contornando o fatalismo estoico, é dado ao homem aceder, por movimento próprio, à virtude ou ao vício. Em conformidade com seus atos seguem o mérito e o castigo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 23). Sobre este ponto ver ainda Benakis (1997) e Ullman (2008).

A Ordem para Agostinho é diferente do ser divino e, é aquele elemento transcendental, inerente à realidade pelo qual ela pode ser explicada. Agostinho a define como “aquilo pelo que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*De Ord.* I, 10, 28). A Ordem é, portanto, fruto de uma deliberação divina, não é o absoluto, mas uma realidade demiúrgica mediante a qual o Princípio Supremo gera e realiza harmonia entre os contrários, isto é, justiça. Desta feita, Agostinho elabora uma concepção de Providência onde a ação consiste em reorientar as imperfeições dos organismos de forma que todos os membros desenvolvam sua função em conformidade com seu lugar na Ordem, e em acordo com a Inteligência Soberana que deriva do ser divino. Esta Inteligência será a base para a “Solução de Mônica” apresentada no L<sup>o</sup> II de *De Ordine*.

Agostinho começa por uma análise dos polos sobre os quais a Ordem atua como realidade demiúrgica, a saber, Deus enquanto Princípio supremo e os seres que compõem a criação. Em (*De Ord.* II, 2, 4-5) ele entende que todas as coisas estão em Deus na medida em que foram criadas por ele, mas distingue entre elas aqueles seres que podem “estar com Deus”. Esta condição pertence ao sábio, especificamente a uma parte dele – a mente. Explica o autor: “tudo o que ele conhece pelo sentido do corpo não está com Deus, mas aquilo que ele apreende pelo espírito [...], quem conhece só as coisas que atinge pelos sentidos do corpo não só não está com Deus, mas sequer consigo mesmo” (*De Ord.* II, 2, 5). Foi neste ponto que a análise de Licêncio na primeira discussão se mostrou aporética. Situado em uma perspectiva materialista, sua percepção da Ordem restringiu-se aquilo que poderia ser compreendido dela através da percepção corporal da mudança dos seres, a saber, sua causalidade, ao passo que para Agostinho, a Ordem, mesmo naquilo que

aprendemos dela, é mais do que podemos falar de nossa percepção corporal.

Fixando-se na dimensão corporal e material a razão pode unicamente descrever o processo causal, porém jamais interrogar pelo *télos*. Por isso, Agostinho propõe que a Ordem seja interrogada desde uma dimensão própria do homem que é imagem e semelhança de Deus - a dimensão espiritual<sup>31</sup>, ou seja, a dimensão que lhe permite “transcender o imediatismo dos fenômenos”. A partir dela Agostinho vê como a percepção acerca da Ordem emerge de forma diferente da percepção corpórea, sobretudo, porque nesta dimensão o homem pode estabelecer um tipo de relação com o Princípio que não é concedida aos outros seres, uma relação que é preponderantemente de nível inteligível e não estritamente de cunho material. A relação do homem com a Ordem, e também com o Princípio, acontece através da realidade da mente, embora não prescindida totalmente da percepção corporal. Todavia, o fato é que este nível de percepção da Ordem não ocorre de forma “natural” e imediata, é fruto de um longo desenvolvimento desta dimensão na natureza humana<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Emerge aqui a metafísica da interioridade agostiniana, cujos textos consagrados a respeito se encontram em (*Conf.* V-IX). Este ponto é considerado por Cary (2000), Meagher (1998), Oliveira e Silva (2012b) e Contaldo (2011) como o núcleo fundador de uma “nova forma de fazer Filosofia” inaugurada por Agostinho. Sobretudo Cary (2000, p. 60) aponta o pensamento de Plotino como decisivo para a estruturação da “nova forma” para a razão cunhada por Agostinho. Encontramos nele a defesa de que a “metafísica da interioridade agostiniana” provém basicamente de uma fusão da forma inteligível da razão de Plotino com o conteúdo do dogma cristão que concebe o homem com imagem e semelhança de Deus.

<sup>32</sup> Segundo Lima Vaz (2001, p. 78-79) neste processo Agostinho experimenta elevar-se a um plano onde é superada a contingência do empírico e os dados que são parciais tomam sentido numa estrutura de valor, na medida em que “a volta ao interior” assume um caráter sacral, pois o encontro com a Verdade na *mens* é um encontro com Deus, isto é, uma relação de pessoa a pessoa que Scheler define como o plano do ato religioso. De acordo com o comentador é em *Confissões*, quando Agostinho buscar arrancar a alma do pecado para dar-se à fé, à inteligência e ao amor que vemos a evolução do intento de Cassiciaco.

### 1.2.1. A SOLUÇÃO DE MÔNICA

Sob a perspectiva acima enunciada Agostinho elabora a “Solução de Mônica”, com o intento de explicar a integração do mal na Ordem sem ferir a plena bondade de Deus. Em (*De Ord.* II, 7, 20-23) ocorre a retomada da problemática que encerra o primeiro livro, onde Trígécio recorrendo à definição clássica de justiça abre caminho para a solução agostiniana de inspiração neoplatônica. Agostinho apresenta basicamente dois problemas a serem resolvidos: (1) por um lado afirma-se que Deus é gerador de harmonia na compatibilização de contrários, entendendo a Ordem como ação organizadora do ser divino, por outro lado, afirma-se que a Ordem exige a presença da contradição entre o bem e o mal para que se possa exercer a justiça, logo, bem e mal, são alheios a Deus; (2) e não sendo eles eternamente subsistentes não haveria possibilidade de o ser divino distribuir a cada um aquilo que lhe é devido na criação.

Sob a inspiração de sua mãe e com a ajuda de Trígécio, Agostinho cunha uma solução que é ao mesmo tempo a intuição de um novo princípio de justiça à luz do cristianismo. Aqui, a justiça não é um princípio formal a ser buscado diante da necessidade de compatibilizar contrários, mas acima de tudo é vista como um “atributo divino”, uma virtude, isto é, uma forma de ser de Deus que ao se deparar com a realidade do mal age frente a ela, na Ordem, de modo a preservar a integridade de sua criação. Portanto, para Agostinho, a justiça tem sua origem no modo de ser e de agir de Deus. No debate Mônica reconhece que não havia motivo para que houvesse semelhante ação “justa” de Deus sem a presença do mal na Ordem, todavia, isto não significa admitir que o mal preexistisse necessariamente e esteja como um pressuposto à justiça. Interpelados pelos interlocutores de Agostinho,



ela e Trígécio apresentam um conceito de justiça como virtude, isto é, atributo de um ser ativo, que passa a realizá-la mediante sua ação na Ordem.

A virtude, de fato, deve ser considerada por si própria no homem, e não por intermédio de alguma ação como esta, quanto mais em Deus, se nos é permitido compará-los de algum modo, apesar da limitação das coisas e das palavras. Assim, para que entendamos por que razão Deus sempre foi justo, quando o mal, que Ele separaria do bem, começou a existir, Ele não adiou dar a cada um aquilo que lhe corresponde. Com efeito, nesse momento Ele não havia de aprender o que era a justiça, mas havia de se servir, então, daquela que sempre teve (*De Ord. II 7, 22*).

Sobre esta posição acerca da justiça de Deus se assenta a perfeição da Ordem da criação, que estaria comprometida em sua gênese no caso de se admitir a preexistência do mal. O mundo foi criado de maneira a estar sempre justamente disposto na Ordem. Com esta tese Agostinho salva não apenas a onipotência do ser divino, mas também a possibilidade de a liberdade humana atuar no curso dos tempos de forma independente à conexão causal dos fatos. Segue-se que tendo o mal brotado no mundo de alguma forma, perante ele Deus se serve de uma qualidade que é inerente à sua ação para não permitir que o mesmo conduza a criação à dissolução<sup>33</sup>. Com efeito, ainda que o mal viesse a entrar na Ordem, ele de modo algum era uma causa universal e eficiente, porque não nasce pela vontade e ordem de Deus, mas é fruto da liberdade humana e de sua condição, logo, conclui Mônica que “esse mal que nasceu, de nenhum modo nasceu pela ordem de Deus, mas aquela justiça que não permitiu que estivesse desordenado reconduziu-o a si e obrigou-o a entrar na Ordem” (*De Ord. II, 7, 23*). O mal não possui,

---

<sup>33</sup> A questão da origem do mal e como Agostinho o entende como um “não ser”, isto é, unicamente uma defectibilidade que perverte a natureza do ser levando-o ao nada, permanece um ponto inconcluso em *De Ordine*, vindo a emergir em textos vindouros da obra de Agostinho, especificamente *De Natura et Boni* e *De libero arbitrio*.

portanto, o estatuto ontológico de um ser que pertença à Ordem porque ele é “desordem”, ou seja, é seu contrário, é defectibilidade do ser<sup>34</sup>.

Tendo em vista preservar a integridade da Ordem e nela a liberdade humana, Deus permite que o mal, uma vez acontecido, seja reconduzido à Ordem, porém, sob o prisma da retidão de sua Lei. Ainda que a eterna justiça de Deus identificada com a definição clássica da virtude moral seja exercida distribuindo *a cada um o que é seu*, isto não exige a eterna subsistência do mal, mesmo que o juízo divino sobre bons e maus seja contemporâneo à emergência do mal na Ordem. Disto redundam os conceitos de castigo e pena, posteriormente cunhados por Agostinho ao tratar da presença do mal na realidade pelo exercício da liberdade humana na queda. Antes de tudo a justiça é uma virtude a ser cultivada e praticada no âmbito do ser como o faz Deus. Ela não é apenas uma possibilidade, é um dever para aquele que é sua imagem e semelhança.

Com a “Solução de Mônica” as questões da origem da justiça e o problema da integração do mal ficam respondidas. A questão que emerge ao primeiro plano é a que versa sobre o modo como Deus exerce a justiça frente à presença do mal na realidade do mundo. O que está em jogo é a própria relação entre Ordem e justiça, pois na medida em que se entende que todas as coisas são boas, o exercício da justiça parece ser dispensável. De certa forma Agostinho comunga com esta tese, porém, entende que há uma diferença entre a justiça como virtude e atributo do ser e a atividade judicativa, a qual pode ser vislumbrada unicamente diante da antítese dos contrários. Já que a justiça tem sua origem na

---

<sup>34</sup> “A intervenção de Mônica sugere que uma reflexão sobre a categoria da temporalidade ou da origem dos seres poderia descortinar o mistério do mal e a natureza da ordem. Além do mais, sendo a emergência daquele coeva, não da essência de Deus, mas do exercício da sua atividade judicativa sobre o mundo, poder-se-ia afirmar a eterna justiça de Deus, distinguindo-a do exercício judicativo” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 42)

eternidade, a temporalidade é introduzida no contexto do debate acerca da natureza da Ordem, e para não ter que recorrer à eterna subsistência do mal para fundamentar o ato judicativo no tempo, Agostinho toma o fio condutor da posição de Trígécio. Segundo esta posição a justiça é um atributo, ou seja, uma virtude divina, não depende de outras realidades externas ao ser divino, especificamente do mal pré-existente, para realizar-se. Mesmo que o ato judicativo emerja desde a ascensão do mal na realidade, não é dele que Deus se serve diretamente para efetivar a justiça, mas da Ordem.

O ato judicativo se legitima pela virtude da justiça onde a Ordem ganha o estatuto de mediação. Posta por Deus, ela realiza facticamente a justiça divina integrando o bem e o mal. Tendo, portanto, uma origem temporal, o mal é integrado na Ordem, porém, não se confunde com ela e tampouco com o ser divino. Desde a intervenção de Mônica Agostinho vê-se diante do proeminente desafio de demonstrar que a Ordem é uma realidade totalmente diferente de Deus, contudo, considera que por vezes ela apareça como “idêntica” a Ele na medida em que por ela Ele age. Por isso, que Agostinho passa a interrogar-se acerca da Ordem no horizonte do criacionismo. É preciso compreender a Providência como a dinâmica da ação divina com os seres dos quais é origem. Ela é uma causa eficiente que não fixa previamente um destino à criação, pois tem como perspectiva configurar cada ser com maior ou menor densidade ontológica ao seu fim, o que também ocorre mediante a atividade livre que o homem exerce.

Na verdade, o aparente paradoxo entre a existência de um Deus justo e bom e o sofrimento humano decorrente do mal, especialmente aquele que é infligido aos inocentes<sup>35</sup>, será justificado primeiramente

---

<sup>35</sup> Agostinho trata a respeito do sofrimento dos inocentes em (*De Civ. Dei* I, 9).

pela concepção de que Deus ao criar liberalidades defectíveis, suporta as consequências de seus atos e, sobretudo, pela coerência de um Deus que é providente e que não deixa de socorrer o ser humano em sua falibilidade o que pressupõe a necessidade de punir justamente suas faltas cometidas. Aliás, este é o primeiro âmbito em que a justiça é cumprida em coerência com a Ordem – com a justa punição do infrator responsável por fazer entrar nela o mal; o ato de misericórdia pelo qual ele será redimido compete a uma segunda manifestação da Providência divina. Assim, pela Providência a eternidade irá inscrever-se no tempo e tornar possível uma real redenção da liberdade individual dos homens.

Antes, porém, de imergir na compreensão do problema do mal e da justiça tomando como fonte o pensamento bíblico e a teologia cristã, Agostinho fixa nos “Diálogos de Cassiciaco”, especialmente na conclusão de *De Ordine*, a base filosófica sobre a qual empreenderá sua reflexão. A discussão que segue em *De Ordine* após a intervenção de Mônica visa estabelecer as condições para que a inteligência humana mergulhe na compreensão da realidade transcendente da Ordem descortinada pelo exercício filosófico da razão, e também pelo incurso dela nos textos da Escritura. O caminho proposto é orientar a razão por uma disciplina inscrita na própria Ordem, cujo fim é transcendê-la para chegar à contemplação da Verdade. Segundo Agostinho, “esta disciplina manda aqueles que a desejam conhecer que se siga, ao mesmo tempo, uma dupla ordem: por uma parte, a da vida, por outra, a da erudição” (*De Ord.* II, 8, 25). Por ela entramos nas duas vias de acesso à Ordem: a razão e a autoridade.

Na última parte de *De Ordine* fica nítida a imbricação entre a purificação moral da alma e sua formação através das artes liberais para se chegar à contemplação da Verdade. No entendimento de Agostinho “a razão é a moção da mente capaz de distinguir e relacionar as coisas

que aprendemos. Mas só um gênero muitíssimo raro de homens pode fazer uso dela para entender a Deus e a própria alma” (*De Ord.* II, 11, 30). Aqui ele ainda se mostra bastante devedor da perspectiva filosófica predominante nos diálogos de Cassiciaco, a que crê no poder que uma razão devidamente educada possui para atingir o nível das verdades superiores<sup>36</sup>, isto é, na sua capacidade em se dedicar ao cultivo permanente das potencialidades da alma, tanto as epistêmicas como as morais. Agostinho tem convicção de que a natureza da Ordem é muito semelhante, em natureza, à Inteligência que atua como Artífice de todo o real, logo, “o ser humano só não atenderá nesta qualidade – a universalidade da ordem – se contrariar voluntariamente a natureza das coisas e, antes de mais, a sua própria forma de ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 43), ou seja, se tomar a percepção adquirida pelos sentidos como “uma verdade absoluta”. Contudo, isto não significa que semelhante percepção não tenha seu valor e sua função desde que integrada na dinâmica epistemológica própria da natureza anímica.

Tanto quanto pudemos investigar, possuímos alguns vestígios de razão nos sentidos, no que se refere à visão, à audição e até ao prazer [...]. Porém, nem nas coisas belas, porque a cor nos cativa, nem na suavidade dos ouvidos, como quando a vibração de uma corda ressoa de modo límpido e puro, costumamos dizer que é razoável. Resta, portanto, confessar que, no prazer destes sentidos, logo que há uma certa proporção e modelação, isso pertence à razão [...]. Portanto, uma coisa é o sentido, outra aquilo que passa pelo sentido; na verdade, o movimento belo afaga o sentido; ora a significação bela no movimento afaga só o espírito, através do sentido (*De Ord.* II, 11, 33-34).

---

<sup>36</sup> Tal perspectiva será progressivamente transformada em sua obra na medida em que ele irá se aprofundar no estudo das Escrituras. Posteriormente, Agostinho entenderá que mesmo o mais “sábio entre os homens” sem a revelação das Escrituras não consegue penetrar no sentido da Ordem. Do mesmo modo irá conceber que a piedade dos simples pode fazê-los mais “sábios” do que a arrogância dos doutos.

Na visão de Agostinho o real é sempre significativo para o homem. Estando ele aberto ao real, recebe-o sempre que os sentidos se relacionam com as coisas e, por conseguinte, dada a natureza da mente, interpreta-o<sup>37</sup>, relacionando-o entre si e descortinando o sentido da Ordem. Segundo o autor, a razão humana nunca é passiva frente ao real, ao contrário, é fundamentalmente interrogativa e, se assim não o for, não estará em conformidade com sua natureza. Portanto, a atividade racional nunca é meramente descritiva e analítica dos fenômenos, porque a mente humana está implicada na Ordem, por sua natureza, de maneira livre, atua como uma abertura onde seu próprio significado é elucidado e os princípios básicos sob os quais se constituiu esclarecidos, dentre eles, a justiça.

Agostinho dedica grande parte dos parágrafos conclusivos de *De Ordine* a expor a natureza das artes liberais e sua função na educação da razão para que a mesma possa exercer o que é de sua natureza dentro da Ordem. Aqui ele descreve o modo como a razão constrói para si degraus em direção à contemplação do sentido da Ordem. Neste ponto, enuncia os três gêneros de coisas em que aparece aquilo que é razoável: “um é o dos factos que se reportam a algum fim, outro é no dizer e o terceiro no deleite. O primeiro aconselha-nos a não fazer nada ao acaso; o segundo a ensinar convenientemente; o último a contemplar ditosamente” (*De Ord.* II, 12, 35).

Na compreensão da estrutura dos saberes, está latente para Agostinho o entendimento da harmonia da relação entre os domínios

---

<sup>37</sup> Neste ponto se destaca a “filosofia da linguagem” de Agostinho, desenvolvida em vários pontos de sua obra. Ela possui seu núcleo em *De Magistro*, composto ainda na primeira fase de seu pensamento. Aqui Agostinho apresenta a diferença entre signo e significado na linguagem, mostra o mundo como uma “linguagem do Ser” que se revela para o homem, o qual o aborda nunca meramente de forma descritiva, mas mediante o que o autor designa por “verbo interior”, tende a buscar o entendimento de seu sentido, ainda que oculto, porque é esta a natureza de sua razão. Sobre este tema ler Novaes Filho (2009, p. 27).

inteligível e sensível da natureza humana na Ordem. As disciplinas (artes liberais) possuem a função de integrar a estrutura da sensibilidade na racionalidade dos saberes superiores que, por natureza, se integram à Ordem e assim desvelam sua Medida<sup>38</sup>. A contemplação desta “Medida em caráter universal” por parte da alma depende da condição moral dela, logo, “toda pessoa para ser feliz deve possuir a justa medida, isto é, a Sabedoria” (*De Bea. Vita* IV, 33). É, portanto, a Sabedoria revelada ao sábio pelo próprio Deus que torna justa a alma do homem para que ele possa contemplar a Verdade sobre a Ordem, “e tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida se manifesta pela Verdade” (*De Bea. Vita* IV, 34), do que decorre que sendo Deus a Suma Medida, deve a alma dos homens que pretendem ser sábios, adequarem-se aquele de que se é imagem e semelhança. Disto fica estabelecido que é Deus, a Suma Medida, “o padrão universal de justiça” a que a racionalidade humana deve se adequar a fim de compreender a Ordem e bem viver nela.

Cabe à razão investigar não apenas a natureza da Ordem, mas, sobretudo, através dela, a atividade providente da divindade, o que implica concomitantemente na compreensão do *modus* dos seres criados, já que Deus é a “Sabedoria, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência” (*Sol.* I, 1, 3). Por este empreendimento da razão sobre si mesma e sua relação com as criaturas é possível contemplar a manifestação da justiça divina. Ao compreender as criaturas em sua relação com o Princípio, a razão contempla que os bens criados são ontologicamente dependentes de

---

<sup>38</sup> Em (*De Bea. Vita* IV, 32), Agostinho define que medida vem de (*modus*) e diz que “onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra a plenitude”. Este conceito está intimamente associado ao de “forma” e, a partir dele, o autor compreende o conceito de justiça em seus primeiros escritos.

Deus, isto é, precisam de sua ação providente para desenvolver seu ser. Se Deus manifestou sua justiça ao criar os bens na Ordem para que pudessem se desenvolver conforme o que era devido a cada um, manifesta-a igualmente quando age para preservá-los providentemente nesta mesma Ordem, punindo o responsável por comprometê-la, ainda que para tanto tenha que integrar na Ordem a defectibilidade que se atrelou a ele.

Agostinho reconhece que a razão está sujeita às consequências do mal que lhe impedem de realizar o que lhe é próprio por natureza, por isso, que ao final de *De Ordine*, como nos outros escritos de Cassiciaco, as artes liberais ganham uma função ao mesmo tempo pedagógica para a razão e moralizante para a alma como um todo. Assim, quando se empreende uma purificação da alma mediante o exercício da filosofia e das artes liberais

nela nada mais se encontra do que o que seja uno, mas de uma maneira muito mais profunda e muito mais divina. Ela ocupa-se de uma dupla questão: uma, acerca da alma, outra acerca de Deus. A primeira faz que conheçamos a nossa origem. Aquela é para nós mais suave, esta é-nos mais amável. Aquela faz-nos dignos de uma vida feliz, esta torna-nos felizes. A primeira é para os que aprendem, esta para os que já são doutos (*De Ord.* II, 18, 47).

Agostinho parte do princípio de que em toda atividade epistêmica, à alma, são demonstradas coisas que não brilham por si mesmas, mas que são vistas mediante a luz do Verbo de Deus que ilumina a inteligência. O mal presente na alma e que atrapalha o processo racional de conhecimento, consiste num vício que atua na forma de “trevá”, ou seja, encobrendo a luz que orienta a razão, deixando-a cega e dispersa, logo, incapaz de discernir com senso de justiça a respeito da finalidade dos bens conhecidos. Por isso, sua presença na mente impede não apenas que a alma adira aos bens que pode conhecer, mas,



principalmente, que se configure à Medida de justiça que lhe é revelada pela Ordem<sup>39</sup>.

Em sua natureza “a alma tanto separando como unindo quer o uno, quer e o ama, mas quando separa, quer purificá-lo, quando o unifica, quer ele íntegro” (*De Ord.* II, 18, 48). O maior sintoma de dispersão da razão ocorre quando ao vislumbrar a realidade em sua multiplicidade, ela acaba por tomar “a parte pelo todo”, ou seja, ao conhecer a unidade de um ser ela não consegue situá-lo na totalidade, percebê-lo em relação com os outros e, por consequência, não consegue perceber que este ser possui sentido apenas na medida em que compõe o grande “mosaico da criação” junto com os outros seres unidos na Ordem. Igualmente a razão não consegue captar o sentido que os liga entre si formando uma grande forma que é o mundo e, tampouco, referi-lo a seu Princípio. Assim, ao conceber a “pequena unidade” como “a grande unidade”, a razão distorce o sentido de justiça da Ordem, porque passa a referi-la sempre a partir do ser que “torna absoluto” e não remetendo-o a seu fundamento – o Princípio absoluto.

Para isto a mente deverá tomar para si a responsabilidade de compreender e cuidar tanto da relação dos seres entre si quanto com seu Princípio no todo. Agostinho propõe que no cerne da metodologia adotada pela mente, deve estar uma progressiva e contínua abertura do espírito, cujo fim seja uma sucessiva universalização daquilo que se compreende tanto do mundo como do ser humano, o que não significa uma anulação da individualidade, mas um alargamento da compreensão sobre ela. Em síntese, a compreensão da Ordem depende da reta

---

<sup>39</sup> Neste sentido, que a preocupação moral e a epistemológica confluem em seu pensamento: “Agostinho prepara uma distinção entre a posse de uma multiplicidade de saberes e a adesão à sabedoria, ao mesmo tempo em que atribui ao mal do entendimento uma condição defectiva, mais do que uma entidade real” (OLIVEIRA E SILVA, 2000, p. 53).

condição do homem no centro da realidade criada, de modo que possa contemplá-la com a maior amplitude possível.

Como o homem nunca exerce seu ser fora do mundo criado e de suas relações, para Agostinho primeiro se deve conhecer a verdade pela qual possam ser conhecidas todas as coisas (*Sol. I, 15, 27*), ou seja, é necessário procurar através das coisas mortais, onde ela se encontra enquanto realidade imortal e fundamento de tudo o que é verdadeiro (*Sol. I, 15, 29*). Este é o ponto em que o problema moral emerge no coração da reflexão metafísica agostiniana. O mesmo Princípio que é condição para o conhecimento dos seres e da Ordem é também fonte da justiça na medida em que demonstra o *modus* próprio de cada ser na Ordem. Isto significa que a Ordem é compreendida não apenas pela inteligência e o conhecimento das coisas em suas essências, mas que a alma em seu interior a contempla estética e moralmente. A razão torna-se assim uma ferramenta essencial para que o homem possa descortinar aquela medida pela qual configurar sua alma. Diz Agostinho:

me sirvo da razão e pela razão sou melhor, deve evitar-se o que é inferior em função do que é melhor, o que é mortal em função do que é imortal [...]. Uma vez que desejo vos ensinar a ordem – não exceda a medida, que é o pai da ordem. De fato, a alma dirige-se gradualmente para os costumes e para uma vida excelente, já não só pela fé, mas pela firme razão. Àquele que observar com atenção a força e a potência dos números, parecer-lhe-á extremamente indigno e enormemente deplorável que, graças à sua ciência, o verso tenha uma boa métrica e a cítara ressoe com harmonia, e que sua vida em si mesma, que é a alma, prossiga por um caminho desviado e, dominado nela o prazer, emita sons que lhe são dissonantes pelo estrépito absolutamente disforme dos vícios (*De Ord. II, 19, 50*).

O sábio deve sempre escolher os bens corretos e configurar, a partir deles, sua vontade e toda a dimensão corpórea de seu ser. Fica, portanto, delimitada qual a função da mente purificada que se dedica às disciplinas das artes liberais, a saber, “permitir que o ser humano

conheça a si próprio, resolvendo a questão central da Filosofia e aquela que se oculta na formulação do Filosofema da Ordem – identificar qual seja o modo de relação entre o ser humano e o Ser divino” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 52). A experiência de encontro com o divino pela Ordem se concretiza na existência de cada ser humano. Ao se tornar acessível à natureza humana, o desvelamento da Ordem exige que o homem integre sua existência no conjunto das realidades que manifestam sentido e tornam-se o caminho para a felicidade. Todavia, dada a presença do mal nesta realidade e da culpa do homem neste processo, tal integração é comprometida. A compreensão desta situação à luz da justiça divina e do próprio conceito de Ordem requer um olhar mais acurado da metafísica agostiniana, a qual demonstra que além do aperfeiçoamento de sua natureza pelas artes liberais, a razão precisa apoiar-se no chão firme do conhecimento bíblico.

### **1.3. ELEMENTOS CRIACIONISTAS PRESENTES NA FORMAÇÃO DO CONCEITO AGOSTINIANO DE JUSTIÇA**

Na metafísica agostiniana conceitos como o de “Providência”, “Ordem” e “Princípio”, são compreendidos à luz de sua visão cristã sobre o ser divino. Igualmente as questões que pertencem à vida do mundo como justiça, liberdade e a origem do mal, acabam direcionadas no horizonte aberto pela relação fundamental que ele concebe como fonte de sentido a todo “ser”: a relação pessoal do Deus que cria com os seres que são “manifestação” de sua inteligência e amor. Sua explicação para o mal e seu entendimento sobre a justiça não fogem deste horizonte de compreensão.

Na base de sua forma de ver a realidade está o “*Credo in unum Deum*”, fundamento da fé e da vida judaica antiga, que dá origem e sentido à revelação contida na Bíblia e que é herdada pelo cristianismo

como um princípio em que se sustenta a ontologia que busca explicar a realidade do mundo enquanto criada e governada por um ser transcendente e racional. Esta, “é uma dessas verdades racionais, e a primeira de todas em importância, a não entrar na filosofia pelo canal da razão” (GILSON, 2006, p. 59). Os desdobramentos de *De Ordine* demonstram que a transformação de seu entendimento quando à inteligibilidade do neoplatonismo, assim como sua assimilação de alguns pontos da filosofia estoica, reclamam outra maneira de conceber a sistematização da realidade em sua respectiva Ordem e, sobretudo, a posição do homem nela<sup>40</sup>.

Faz-se mister destacar que a ideia de divindade absorvida por Agostinho do cristianismo, é fruto de um importante movimento histórico narrativo que ocorre no surgimento desta religião e em sua subsequente afirmação dentro da cultura greco-romana<sup>41</sup>. Assim como Israel o fizera, também o cristianismo em seus primeiros passos na história precisou demonstrar qual era afinal o seu Deus. Obviamente que a ideia tradicional de Deus como um ser transcendente, pessoal e intencional presente no judaísmo era o ponto de partida da formação desta concepção. A questão central dizia respeito à postura que a Igreja cristã assumiria frente aos deuses pagãos e, dentre eles, o chamado “Deus dos filósofos”<sup>42</sup>, compreendido como uma realidade cósmica e racional responsável pela providente sustentação da realidade. Em

---

<sup>40</sup> “Nos filósofos cristãos a fé exerce uma influência simplificadora [...]. Ao escolher o homem em sua relação com Deus como centro de perspectiva, o filósofo cristão se proporciona um centro de referência fixo, que lhe possibilita inserir em seu pensamento a ordem e a unidade” (GILSON, 2006, p. 48).

<sup>41</sup> Tal processo é descrito e explicado por Ratzinger (2005, p. 103-142).

<sup>42</sup> Segundo Ratzinger: “O Deus filosófico é apenas relacionado consigo mesmo, ele é um pensamento que se contempla exclusivamente a si mesmo [...], é puro pensamento, já que ideia fundamental desse sistema parte do princípio de que o pensamento – e só o pensamento – é divino. O Deus da fé é pensamento em forma de amor [...]. O logos do mundo inteiro, o protopensamento criador, é ao mesmo tempo amor, ou melhor, esse pensamento é criador justamente porque, enquanto pensamento, é amor e, enquanto amor é pensamento” (RATZINGER, 2005, p. 111).

ampla maioria os cristãos aceitaram melhor a visão filosófica de Deus, enquanto rechaçaram amplamente os deuses pagãos do mundo romano.

A concepção de Deus que Agostinho recebe, ajuda a formatar e a legar para o Ocidente, ainda que conserve em larga medida diversas características da visão filosófica de divindade, é transformada radicalmente a partir de um princípio fundamental da visão bíblica de Deus – a *personalidade*. Especialmente após sua conversão Agostinho experimenta Deus como o ser imutável, eterno, poderoso, racional e providente, porém, ao mesmo tempo, como o “Deus dos homens”, aquele que se revela, que se comunica, ou seja, que constitui *relação* com ele. Deus é o Criador; não é apenas a fonte do pensar e da organização matemática do universo, é também amor criativo e caritativo, ou seja, um ser que na plenitude de sua racionalidade demonstra a plena Sabedoria e mostra que possui paixões, sentimentos e afecções<sup>43</sup>. Citando (Lc 15, 7): “*haverá mais alegria no céu por um só pecador que se converta do que por noventa e nove justos que não precisam de conversão*”, Ratzinger (2005, p. 108) demonstra que o Deus cristão não é uma geometria neutra e racional do universo, muito menos uma justiça imparcial que paira neutra acima da realidade, mas sem deixar de manifestar estes elementos, é um Deus que “tem um coração”. A inserção deste elemento “existencial” é a grande transformação operada pelo cristianismo no Deus filosófico.

A noção de divindade que permeia o pensamento de Agostinho é devedora desta perspectiva em dois níveis: em sua Ontologia e no seu pensamento moral. Quanto ao primeiro, ao abordar o texto bíblico Agostinho enxergará nele um Deus que pensa o mundo, que o cria sob a égide de uma “intenção” que remete o mundo a um *télos*, e que o cuida na ordenada ação de sua Providência. No segundo nível ele irá tratar de

---

<sup>43</sup> A respeito da visão de Agostinho acerca da natureza de Deus é importante ver MacDonald (2006, p. 71-90).

um Deus que exige respeito e amor à Lei e à Ordem, que é justo e coerente, porém, que não deixa de manifestar misericórdia e compaixão ao homem. Em qualquer um destes níveis destaca-se o conceito de relação, categoria ontológica própria de quem é *pessoa*, o que em visão agostiniana cabe a Deus e ao homem.

Ainda que na última parte de *De Ordine* Agostinho tenha manifestado certo otimismo em relação às artes liberais e o raciocínio filosófico, é claro para ele que um conhecimento sistemático de toda a realidade é impossível ao exercício natural da razão, tratar-se-ia de um empreendimento inesgotável onde a própria inteligência submergiria na transformação do tempo e do espaço. Por isso, a revelação emerge como chave de leitura que ao direcionar a reflexão para um centro de referência, cujo prisma é a relação do homem com Deus, reduz a necessidade de sistematização do real às seguintes formas de relação: de Deus com os seres criados e do ser criado, cuja alma é dotada de razão e vontade, com Deus e com os outros seres criados. A partir daí que Agostinho transforma a noção de Providência e coloca o conceito de justiça sob o horizonte de um princípio relacional<sup>44</sup>.

Deus é o supremo e infinito Bem, sobre o qual não há outro: é o Bem imutável e, portanto, essencialmente eterno e imortal. Todos os bens naturais tem nele sua origem, mas não sua mesma natureza [...]. É tão onipotente que do nada, do que não tem ser, pode criar bens grandes e pequenos, celestiais e terrestres, espirituais e corporais. É também sumamente justo. Por isso, nada do que criou igualou ao que gerou de sua própria natureza. Daí que todos os bens concretos particulares, mesmo os grandes e os pequenos, qualquer que seja seu grau de ser na escala dos seres, tem em Deus seu princípio ou causa eficiente (*De Nat. et Boni* I, tradução nossa).

---

<sup>44</sup> Desde que assume o cristianismo como uma “base teórica”, que para Agostinho “o descobrimento filosófico de Deus teve seu ponto de partida na existência dos seres físicos, essencialmente imutáveis e imperfeitos, não na afirmação dogmática ou na transferência de Deus da religião ao âmbito intelectual” (ZALAZAR, 1968, p. 06).

Eternidade e Imutabilidade são as duas categorias racionais que definem o Deus agostiniano que possui ser por si mesmo. Toda criatura que está no mundo e no tempo possui ser e vida desde a ação do Princípio que a ilumina e a mantém em seu desenvolvimento temporal sob a ação de uma estrutura tripartite presente em todos os seres, nomeadamente a medida, o número e o peso. Estas categorias são uma espécie de marca divina nas criaturas, encontram-se presentes em todas elas, todavia, de forma diversa, o que explica sua diferença natural. Agostinho as entende também sob outra denominação: como modo, forma e beleza; segundo ele é através delas que é possível perceber seu nível de disposição na Ordem. Elas funcionam como um fundamento imanente inscrito na criação, desde o qual Agostinho infere o grau e o nível de justiça presente e realizado na realidade, logo, “onde se encontram estas três coisas em alto grau de perfeição, ali há grandes bens, onde são inferiores, tem-se bens inferiores, onde faltam não há bem algum” (*De Nat. et Boni* III, tradução nossa).

Medida, número e peso são princípios presentes em todas as criaturas. Através destas dimensões é fixada a participação de cada criatura na Ordem, ao ponto de que ainda que sejam afetadas em sua condição, permanecem vinculadas a ela e, no caso específico do homem, manifestando sua vontade mesmo que em nível inferior. A medida estabelece as condições para que o ser criado possa se desenvolver, a mudança das criaturas do ponto de vista metafísico ocorre dentro de parâmetros de crescimento e decrescimento, que sendo ultrapassados implicam na dissolução das criaturas, por isso, a medida possui primazia sobre o número que atua na distribuição organizada dos seres e sobre o peso, cuja função é harmonizar as relações naturais entre as criaturas, de modo que o universo seja uma harmonia orquestrada pelo criador.

Aqui se destaca um termo importante na teoria da criação agostiniana, o *princípio*. Sua origem é o texto bíblico genesiaco<sup>45</sup> onde se encontra a expressão “no princípio”. Para Agostinho esta expressão não designa unicamente o “início dos tempos”, mas compreendida à luz do prólogo do evangelho do João<sup>46</sup>, remete ao Cristo-Verbo: a medida pela qual todas as coisas foram feitas, e pela qual também ganham sentido e são mantidas pela Providência. Portanto, “princípio” não designa uma ordem temporal, mas um Princípio metafísico mediante o qual todas as criaturas recebem seu ser<sup>47</sup>.

Não afirmamos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem sua eternidade, pois, o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou [...]. Não as gerou de si mesmo para serem o que ele é, mas o fez do nada, para não serem iguais nem sequer a ele pelo qual foram feitas, e nem a seu Filho, por meio do qual foram feitas [...]. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas [...]. E se alguém deseja conhecer a vontade de Deus, torne-se amigo de Deus; [...], não obstante, ninguém se faz amigo de Deus a não ser pela pureza de seus costumes (*De Gen. man.* I, 2, 4).

Quanto ao conhecimento desta “vontade de Deus”, ele não acontece apenas como uma atividade epistêmica, mas como ação da alma onde a inteligência depende da condição moral, isto é, enquanto permanecer ímpio o homem será incapaz de penetrar o ser das criaturas e compreender com clareza a vontade de Deus nelas manifesta. Mais precisamente, o conhecimento dos seres está diretamente relacionado com a forma como o mal se faz presente na realidade humana. Segundo Agostinho as coisas se apresentam no mundo temporal de acordo com seu nível de participação nas Ideias eternas a partir das quais acontece

---

<sup>45</sup> (Gn 1, 1-4).

<sup>46</sup> (Jo 1, 1-18).

<sup>47</sup> Este tema é explicado por Agostinho em (*Conf.* XI, 5, 7 – XIII, 15), onde ele trata da criação do tempo e do paradoxo tempo/eternidade.



sua criação. Disto redundava que seu conhecimento depende do quanto a razão humana consegue alcançar a raiz desta relação, ou seja, para se pôr a conhecer as coisas, “é necessário ultrapassá-las e estender a relação de participação a participação” (GILSON, 2010, p. 398). O homem pode fazê-lo de modo diferenciado, pois sua participação no Princípio é diferente porque sua alma é racional.

São estas Ideias a que correspondem à forma atribuída a cada criatura<sup>48</sup> que conferem sua inteligibilidade. “As ideias primeiras (*principales*) são certas formas ou razões estáveis e imutáveis das coisas que não são formadas, por isso, são eternas e se mantém sempre do mesmo modo na inteligência divina” (*De div. quaest. Oct. XLVI, 2*, tradução nossa). Estão na mente de Deus porque fazem parte dele, é por elas que ele cria. Através delas Deus determina o ser das criaturas, conferindo a cada uma o horizonte em que desenvolverá sua identidade no tempo<sup>49</sup>. Se uma criatura não submete seu desenvolvimento a esta forma recebida, desfigura seu ser, esvazia-se, e passa a tender ao nada. Isto é o mal para Agostinho – o enfraquecimento da criação enquanto manifestação do Bem. Eis um ponto que distancia em larga medida sua metafísica do platonismo ortodoxo: tais ideias não são entidades de um mundo eterno independente, constituem a mente de Deus, e é por nossa relação com ele que podemos compreendê-las.

Segundo a teoria agostiniana da criação, a matéria da qual são feitos os seres foi criada do nada de maneira informe e confusa. Dela todas as coisas foram formadas. Ela não se confunde com o nada, mas não pode ser percebida diretamente pela inteligência humana, tal como

---

<sup>48</sup> Sobre a influência platônica neste ponto ver Edwards (2001) e Benakis (1997).

<sup>49</sup> Trata-se de entender as “*rationes rerum*” como “um genitivo subjetivo e não um genitivo objetivo. Assim, as razões determinam as coisas e são possuídas ou contidas por elas [...]. As ideias estão contidas na inteligência divina, portanto, não pertencem ao plano da temporalidade, mas ao da eternidade. De acordo com a gradação de participação no Ser, cada gênero criado tende a uma posição na ordem do universo [...]. A ordem preserva a existência de cada criatura, ou a união da forma à matéria” (AYOUB, 2011, p. 115-116).

são percebidas as criaturas que estão no mundo. A ausência de forma é o que explica sua ininteligibilidade inicial. Uma coisa, portanto, é a *creatio* – ação divina que realiza o Ser, outra é a *formatio* que dá inteligibilidade ao Ser

Chamo *hysten* certa matéria absolutamente informe e sem qualidade alguma, de que se formam todas as qualidades que nós percebemos pelos sentidos [...], é matéria apta para que se trabalhem ou modelem os artifices, não para que ela produza por si mesma alguma coisa, senão que dela seja feito algo. Não deve se dizer que seja má essa *hysten*, que de nenhum modo pode ser percebida por nossos sentidos e que apenas pode ser percebida pela provação absoluta de toda forma (*De Nat. et Boni XVIII*, tradução nossa).

Agostinho distingue o que seriam dois momentos lógicos na formação dos seres, a saber: a etapa inicial denominada *de nihilo*, ou seja, a matéria que surge do nada; a segunda se chama *formatio*, e designa a recepção das formas pela matéria segundo a sabedoria divina. A elas segue a *ordinatio* quando as criaturas são dispostas na Ordem<sup>50</sup>. A ação criadora, depois de dar origem à matéria, foi, portanto, uma profunda atividade intelectual de Deus que conferiu sentido à matéria informe, a qual, sem isto, “era invisível e vaga, ou seja, informe e uma profundidade carente de luz” (*De Gen. ad lit. imp. IV, 14*). Em Agostinho, matéria do mundo, matéria informe e matéria trabalhável são nomes do mesmo ser em diversas dimensões ontológicas. “A matéria informe se define sucintamente como uma criatura feita por Deus e a partir da qual ele fez o mundo [...], a matéria é dividida e ordenada em coisas singulares que compõem o mundo” (AYOUB, 2011, p. 57). Assim, a atividade intelectual do homem que compreende a realidade criada é como uma representação, uma atividade que se assemelha a ação criadora de Deus, de cujo desenvolvimento a alma humana extrai os princípios sobre o que vive de forma justa.

---

<sup>50</sup> Em (*De Gen. man. I, 7, 11-12*) Agostinho entende a referência à matéria informe em três expressões do Gênesis: “céu e terra”, “terra invisível e desorganizada” e “água”.

Feita a partir do nada, a matéria é mais do que este porque tem a capacidade de receber formas, é nesta predisposição que reside sua anterioridade lógica; ou seja, criada, mas não aperfeiçoada, ela porta em si a capacidade positiva de ser iluminada e transformada no tempo. Assim, a ação criadora marca o momento inaugural da relação entre Deus e algo totalmente diverso de si mesmo que é a própria matéria enquanto criatura. No entanto, a matéria informe é separada das criaturas singulares unicamente em termos lógicos com o intuito de organizar nossa forma de pensar, sua “anterioridade” não é temporal, apenas afirma a diferença ontológica entre a ação criadora de Deus e o próprio tempo.

A segunda dimensão da criação, a *formatio*, designa a atividade de atribuir forma à matéria, portanto, dar-lhe ser. Contudo, ela não ocorre como uma ação que demarque definitivamente a identidade do ser criado. Na verdade, ela lhe confere a forma no tempo em que será desenvolvida a identidade de cada ser pelo crescimento das *rationes seminales* presentes em cada criatura. Em última análise, o desenvolvimento das criaturas no tempo depende de três ações livres, nomeadamente, de Deus em sua Providência, dos anjos e do homem no exercício de sua livre vontade. Delas, e não da disposição original da criação, que podem nascer paradoxos na Ordem da realidade como a presença do mal.

A atividade criadora em Agostinho não é uma ação confinada ao “princípio” dos tempos como simples “causa primeira”, trata-se uma relação que permanece no transcórrer do tempo e que confere sentido à própria história. Por exemplo, segundo Agostinho quando lemos que “Deus criou o céu e a terra”, isto não significa que sua identidade esteja pronta, assim como observamos a semente de uma árvore e dizemos que ali estão seus troncos e frutos, isto não ocorre porque já existam em identidade, mas porque da semente existirão, porque nela estão

contidos como uma “potencialidade” a ser realizada no transcorrer do tempo; trata-se de uma “criação” que continua pelo desenvolvimento das chamadas *rationes seminales*, para o que o homem contribui com sua práxis racional, por isso, é tido como “co-criador”<sup>51</sup>.

Na medida em que a informidade é rompida pela iluminação divina que confere forma e ser à matéria, aquilo que o homem vê da realidade é uma criatura que possui um sentido dentro da Ordem. Mas o que faz com que ele possa vê-la “sendo” é o fato de ela ser iluminada pelo Verbo. Isto também vale para ele enquanto criatura, do que decorre que o nível de participação dele nesta luz define o quanto ele poderá conhecer a Verdade, ou seja, da participação no Princípio depende a própria intensidade de percepção do mundo que o homem pode ter<sup>52</sup>. Esta mesma luz que ilumina a inteligência age sobre o coração humano e qualifica seu agir e sua postura perante as outras criaturas. Tal iluminação expressa que

são dois os motivos pelos quais Deus ama sua criatura: para que exista e para que permaneça [...]. Permanecem algumas, superando toda volubilidade do tempo, com a maior santidade sujeitas a Deus; outras permanecem segundo a medida de seu tempo, enquanto se tece a beleza dos séculos pela morte e sucessão das coisas (*De Gen. ad lit.* I, 8, 14).

---

<sup>51</sup> Este tema é aprofundado por Agostinho em (*De Gen. man.* VII, 6-9) e (*De Gen. ad lit. imp.* III, 10). Na análise destes textos bíblicos Agostinho pensa bastante em torno de um recurso linguístico denominado “prolepse”, comum na Escritura para dar sentido ontológico à fala divina e designa que quando esperamos algo que certamente está para acontecer, dizemos: “acontece”. Sobre isto comenta Ayoub: “A prolepse marca um traço importante na filosofia agostiniana. Aquilo que é e ainda não foi constituído como uma criatura já é uma criatura indeterminada [...], o ser e a vida são iluminados efetivamente, mas o são por antecipação, na medida em que correspondem à capacidade de serem iluminados” (AYOUB, 2011, p. 37-38).

<sup>52</sup> Aqui vale destacar a ideia de “mundo” que emerge no debate de Agostinho com os cétricos que pretendem negar a evidência da realidade do mundo: “Chamo mundo a tudo isto, seja o que for, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos é assumido por mim com sua terra e seu céu, o que parece terra e parece céu” (*Contra Acad.* III, 11, 24, tradução nossa)

### 1.3.1. A IMAGO DEI E A RELAÇÃO DIFERENCIADA DO HOMEM COM DEUS

A descrição agostiniana de Deus está ao mesmo tempo inteiramente comprometida com sua grandeza, por isso ele é visto como absoluto, e também com sua situação de “presença”, de proximidade com o mundo, do que decorre que um dos principais problemas metafísicos de Agostinho não está na distância entre absoluto e mundo, mas na relação participativa de ambos que é promovida pelo primeiro. A questão não é apenas a dificuldade metafísica para conciliar a ação de um ser infinito com a mutabilidade da finitude, mas a de compreender o mundo sob a luz de um fundamento que é ao mesmo tempo *eternidade* (absoluto) e *misericórdia*, ou seja, um ser que cria, sustenta e, ao mesmo tempo, se dispõe a corrigir de forma justa as contradições formadas na Ordem.

Este segundo “nome de Deus”<sup>53</sup> faz o pensamento de Agostinho imergir num paradoxo para seu contexto. O conceito de absoluto atribuído a Deus deverá ser compreendido numa perspectiva diferente, pois, se o contato primordial de Deus com as criaturas apresenta uma manifestação da excelência divina no sentido de que manifesta um poder que cria vida, a relação entre Deus e o homem, tomada desde o “segundo nome” indicará um contato de termos que se tornarão totalmente assimétricos. O cristianismo, especialmente o entendimento da “encarnação”, exigiu de Agostinho uma reconsideração da visão platônica de Deus<sup>54</sup> predominante em seus círculos intelectuais, isto porque a atribuição da misericórdia como atributo divino obriga o pensamento a não se restringir à descrição da distância entre o transcendente e o mundo, mas na medida em que muda a natureza do absoluto, traz a interrogação para a complexidade da *aproximação* entre

---

<sup>53</sup> Sobre a teoria dos “nomes de Deus” ver Novaes Filho (2009, p. 138-141).

<sup>54</sup> Cf. Novaes Filho (2009, p. 147).

criador e criatura (precisamente o homem), melhor dizendo, de suas condições e da forma como acontece. Olhando para a revelação cristã, Agostinho precisa dar conta da presença de um Deus que se demonstra preocupado e “responsável” por suas criaturas.

Não é apenas quanto à proximidade de Deus com o homem que a teoria agostiniana se distingue do platonismo é, sobretudo, pela natureza desta proximidade entendida desde o princípio da “imagem e semelhança” do homem em relação a Deus. Tal condição permite ao homem agir à semelhança da atividade criadora, ou seja, lhe permite agir sobre a criação de forma valorativa.

Se fala no homem criado à imagem de Deus segundo o homem interior, no tocante à razão e à inteligência; motivo pelo qual tem domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais e feras [...]. O homem foi criado à imagem de Deus não no tocante ao corpo, mas devido ao poder pelo qual sobrepuja a todos os animais. Todos os outros animais estão submetidos ao homem não devido ao corpo, mas à inteligência, a qual possuímos e eles não possuem (*De Gen. man.* I, 17, 28).

A imagem divina é uma marca na natureza do homem que define seu estado original de ser criado. Nele a razão humana possuía um nível mais profundo de contato com a Verdade<sup>55</sup>. Na origem, de tal modo o homem podia nutrir-se de uma contemplação voltada para seu interior, que sua razão tinha a capacidade de dar-lhe a compreensão do sentido da criação em sua totalidade<sup>56</sup>. Nesta posição o homem tinha a condição

---

<sup>55</sup> Sobre a natureza da Verdade divina (*Trin.* VIII, 2, 3).

<sup>56</sup> Sobre isto diz Agostinho: “que maior e mais maravilhoso espetáculo é o fato de a razão humana poder de certo modo falar com a natureza das coisas mais intimamente, que quando, lançadas as sementes, plantadas as mudas [...] é como que interrogada sobre a potência interior e invisível das medidas, e o que vale o cuidado dado por fora; e na mesma consideração refletir que nem o que planta nem o que rega é alguma coisa, mas Deus que dá o crescimento” (*De Gen. ad lit.* VIII, 8, 16); [texto latino]: *Quod enim maius mirabiliusque spectaculum est, aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui polest, quam cum positis seminibus, planta tis surculis, translatis arbusculis [...]. Inque ipsa consideratione perspicere, quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus; quia ei illud operis quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quein nihūominus creavit, et quem regit atque ordinat invisibiliter Deus?*

de co-criador, isto é, possuía a capacidade de “cuidar” para que as outras criaturas desenvolvessem sua identidade em consonância com a forma recebida na criação. A mente humana podia conhecer os seres criados e estabelecer com eles uma relação mais profunda porque conseguia referenciá-los em sua verdade. Diz Agostinho que “uma coisa é alguém ver em si o que outro poderá acreditar, embora sem o ver; e outra coisa é contemplar-se na própria verdade” (*Trin.* IX, 6, 9), a saber,

naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão (*Trin.* IX, 7, 12).

Em visão agostiniana a “*imago Dei*” é vista como manifestação trinitária da natureza divina na natureza humana; uma espécie de selo do criador no homem<sup>57</sup>. O Pai criador concede ao homem uma natureza iluminável, o Filho-Verbo ilumina sua mente com o conhecimento e a Sabedoria necessários para que ele se dirija a Deus e alcance a plenitude de sua formação, por fim o Espírito Santo age caritativamente orientando sua vontade para este fim. Esta imagem trinitária é o que Agostinho procura ao abordar a natureza da mente humana<sup>58</sup>. Nesta estrutura está manifesta a bondade originária da natureza humana a ser confirmada no exercício da liberdade, cujo arquétipo está para

---

<sup>57</sup> Em Agostinho a *imago Dei* é uma especificidade humana que compete à sua dimensão inteligível, isto é, anímica. Especialmente no *De Trinitate* ele distingue os conceitos de imagem e vestígios. A primeira compete ao homem: significa que sua alma é o que manifesta mais nitidamente a substância divina na realidade ainda que não se confunda com ela. Os outros seres possuem vestígios de Deus porque criados por ele, todavia, a compreensão destes vestígios não nos aproxima tanto do entendimento sobre a divindade quanto a compreensão da alma humana, dada a *Imago Dei* impressa em seu interior. Com o pecado a natureza humana tem sua imagem comprometida, contudo, não perde a semelhança com a natureza divina. Esta é a posição predominante no pensamento de Agostinho, ainda que em textos como (*De Gen. Man.*) ele dê a entender que o homem perderia também a semelhança, porém, em *De Trinitate* fica claro que isto só ocorreria se ele deixasse de existir.

<sup>58</sup> Embora esta estrutura antropológica esteja presente em toda obra agostiniana é entre os L<sup>o</sup> VIII e XV de *De Trinitate*, que o autor elabora de forma acabada sua visão acerca da natureza da mente humana em sua relação com o Deus trinitário. Sobre este ponto ver Ayoub (2011, p. 70-80).

Agostinho no relato genesíaco da postura do homem frente à “árvore do bem e do mal no paraíso”<sup>59</sup>.

Deus fez a proibição com o fim de demonstrar que a natureza da alma racional não é ser independente, senão que deve estar submetida a Deus e conservar pela obediência a ordem de sua salvação e não violá-la pela sua desobediência [...]. Chamou a árvore de discernimento do bem e do mal, para que quando o homem tocasse contra sua proibição, experimentasse a pena do pecado e deste modo conhecesse a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência (*De Nat. et Boni XXXV*, tradução nossa).

Para Agostinho o pecado é uma ação livre em dissonância com a Ordem que acaba exilando o homem de sua intimidade com Deus e lhe retirando a capacidade de por ela compreender e se relacionar em harmonia com as criaturas. Esta é a origem da desordem na criação: o homem deixa de agir em sua semelhança com o criador e passa a determinar, unicamente a partir de si, o sentido dos seres na Ordem, quebrando o vínculo original de justiça que possuía. Segundo Agostinho “aquela árvore plantada no meio do paraíso significa aquela sabedoria pela qual é preciso que a alma compreenda que [...] embora tenha subordinada a si todas as coisas corpóreas, tem sobre si a natureza de Deus” (*De Gen. man.* II, 9, 12). O homem tem a capacidade de entender, coordenar e até nomear os seres na Ordem, pode transformar a matéria constituindo novas formas, mas deveria fazê-lo seguindo os princípios formais da Ordem que o transcende e a qual ele mesmo está submetido, isto seria viver “justamente”. O mal ocorre quando o homem coloca sua razão como “origem” destes princípios e faz da Sabedoria que rege a Ordem sua propriedade.

Nesta postura perante a realidade o homem crê possuir vida por si mesmo, ao passo que na verdade é um ser em “dependência”<sup>60</sup>, cuja vida tem sentido na relação com as outras criaturas e, sobretudo, por sua

<sup>59</sup> Cf. (Gn 2, 16-17).

<sup>60</sup> Cf. (*De Gen. ad lit.* V, 14, 31-32).



relação com Deus. Quando esta segunda é comprometida a primeira é alterada e a realidade criada passa a sofrer as consequências do esvaziamento da “*imago Dei*” no homem<sup>61</sup>, em função do esvaziamento de sua participação no Princípio. Como consequência a alma humana é tomada por uma espécie de cegueira que a impossibilita de se relacionar em intimidade com Deus. Em função disto ela perde o horizonte de sentido para se relacionar virtuosamente com os seres criados.

De duas formas se manifesta a ação justa de Deus sobre o mundo. Primeiramente na *ordinatio*, quando as criaturas são dispostas de modo a formarem a harmônica beleza do real. Em um segundo momento, na ação divina cujo fim é a formação equilibrada e justa da identidade do ser criado. É a integração do homem enquanto ser que pratica o mal e, portanto, gera um paradoxo nesta realidade em “permanente criação” que torna a origem do mal um desafio nuclear para a compreensão da justiça em Agostinho.

De um ponto de vista metafísico Agostinho entende o mal não como ser, como uma defectibilidade possível aos seres criados, isto é, as coisas más não são criaturas entre outras no mundo, elas assumem este estado por uma defecção de sua natureza, portanto, “o mal não é outra coisa que a corrupção do modo, da beleza e da ordem natural. A natureza má é, pois, aquela que está corrompida” (*De Nat. et Boni* IV, tradução nossa). O mal não faz parte da Ordem, mas na medida em que ele passa a “estar nela”, a natureza criada fica sujeita a ele na condição de uma privação de seu ser. Esta privação é má porque gera no universo um vazio de ser, uma abertura em direção ao nada, algo impensável para a

---

<sup>61</sup> No relato da queda adâmica contido no comentário ao Gênesis de Agostinho contra os maniqueus, ele parece defender que ao pecar Adão perde a *imago Dei* enquanto característica distintiva do homem em relação aos outros animais, todavia, no decorrer da obra de Agostinho, especialmente quando ele trata do tema em *De Trinitate*, prevalece a ideia de que na queda e com o castigo o homem não perde a *imago Dei*, o que ocorre é apenas um comprometimento de sua capacidade de ser sanado com a Graça. Há também a discussão em torno do que de fato é afetado pela queda e suas consequências, se somente a imagem ou se somente a semelhança com Deus. Sobre este ponto indicamos a leitura de Ayoub (2011), Williams (2001) e Teske (2006).

formação originária da criação que se afirmou em contraponto a ele. Portanto, o mal é um movimento reativo das criaturas na direção contrária à formação de sua identidade. Agostinho o vislumbra no contraste de participação das criaturas no Princípio que as sustenta e, também, em relação à sua forma originária. “Toda natureza sujeita a corrupção é um bem relativo ou imperfeito, já que a corrupção não pode prejudicar mais que suprimindo ou diminuindo o caráter de bondade que há em seu ser” (*De Nat. Boni VI*, tradução nossa). O mal não muda a natureza humana de modo a originar na criação “outra natureza”, porém altera o modo como a natureza criada desenvolve suas potencialidades no tempo<sup>62</sup>.

Para compreender a posição de Agostinho faz-se mister recorrer à noção de uma dupla necessidade: a que é metafísica e absoluta (abstrata) dizendo respeito aos aspectos essenciais da natureza, aos quais pertence o livre arbítrio que é uma propriedade humana única e essencial, por isso, ele não é perdido com o pecado; e a que compete às circunstâncias históricas fortuitas de Adão e de seus descendentes. Este plano, do exercício da *psique* humana, admite exceções, por isso, não lhe cabe o caráter de “absoluto”, nele ocorre o pecado e se experimenta a degradação. Neste sentido, ao contrário do que pensava Pelágio, para Agostinho uma ação perfeita só pode ser pensada no horizonte de uma analogia em relação à natureza pura, mas não concebida factualmente

---

<sup>62</sup> Thonnard (1965, p. 252-258) nos ajuda a identificar três definições acerca do conceito de natureza na obra de Agostinho: (1) *a natureza primeva* – íntegra, é a que possuía Adão com todas as potencialidades específicas da humanidade, tinha uma justiça original em consonância com a Ordem, seu estado era de equilíbrio entre o plano de Deus na Ordem e a ideia exemplar em que fora criada; (2) *a natureza decaída* – pertence aos descendentes de Adão que sob o castigo preservam suas propriedades essenciais, todavia, sofrem a privação dos dons espirituais, pelo que experimentam desequilíbrio através do declínio de sua forma e de seu sentido histórico; (3) *a natureza reparada* – mantém traços do pecado, mas é recuperada mediante dons espirituais da graça tendo em vista a justiça originária de que o homem gozava. Há em Agostinho a ideia de uma natureza pura, que considerada abstratamente com todas as propriedades específicas que lhe são doadas na criação é maculada, todavia, não destruída pelo pecado. Nisto que este conceito se torna polêmico na querela pelagiana.

em sua atuação no tempo. Neste sentido, a “Solução de Mônica” apresentada em *De Ordine*, segundo a qual o mal é integrado na Ordem, significa o seguinte: na medida em que se atrela a um ser criado, o mal passa a estar na Ordem, pois ele está atrelado a uma criatura que possui relação ontológica especial com Deus, logo, o mal depende da subsistência do próprio ser criado para estar na Ordem, pois, se esta natureza vier a ser completamente destruída ou aniquilada, assim como não restaria nenhum bem, não haveria já nada que pudesse sofrer a corrupção porque faltaria o ser em que ela pudesse acontecer. Portanto, o mal subsiste sempre em um ser que manifesta a bondade de Deus, e só pode ser percebido porque este ser existe.

Todavia, o mal não pode ser confundido com a limitação natural inerente ao ser criado no tempo, onde “de tal maneira estão ordenadas no conjunto da natureza as privações de alguns bens nas coisas, que não deixam de exercer seus ofícios para o que sabiamente estão designados” (*De Nat. et Boni XVI*, tradução nossa). Quer dizer, nenhuma natureza pode prejudicar o ser divino ou qualquer outro ser que lhe esteja submetido sem que “lhe sejam imputadas a culpa e a pena por sua injustiça” (*De Nat. et Boni XI*, tradução nossa). Portanto, uma coisa é a “deformação natural” das criaturas no tempo, outra a deformação causada sem o consentimento do criador. Esta compromete o justo princípio de disposição dos seres na Ordem, o que uma vez ocorrido faz a justiça ser manifesta na Ordem levando em conta a presença de um elemento que torna o mal um problema de caráter moral, a saber, a culpa pelo mal.

Em visão agostiniana é um erro confundir o mal com a finitude. Os seres criados são finitos, estão sujeitos ao tempo e nele sofrem sua natural degradação, contudo, no horizonte de um *telos*, que justo, está inscrito na criação. O mal perverte exatamente esta capacidade do ser criado de desenvolver a finitude de seu ser de maneira justa, torna

iniqua a ação dos seres livres, por isso, a experiência do tempo como natural transcurso da vida criada, se torna para eles motivo de inquietações. Assim, a integração do mal na Ordem é uma ação da Providência que a despeito destas más ações mantém o mundo de forma justa, e do mesmo modo atua para que esta justiça não seja corrompida por quem realiza o mal.

A visão agostiniana de Providência divina<sup>63</sup> apresenta uma associação entre o conceito de Providência e a ideia de justiça, isto é, a ação divina ocorre sempre mediante o cumprimento de um princípio de justiça. Assim, na medida em que o mal entra na Ordem de forma contingente, a Providência age adaptando-se a esta condição, salvaguardando a Ordem originária. Isto significa que desde a criação “há uma ordem justa no Mundo, que exige uma razão ordenadora, capaz de distribuir méritos e castigos” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 60), porém, este curso ordenado não acontece a esmo, mas por um *télos*. No que se refere ao ser humano este *télos* se manifesta em sua liberdade. A forma humana será, portanto, o aspecto decisivo pelo qual a percepção de Agostinho acerca da ação providente se transforma. Em certo sentido, a Providência “adapta-se” ao curso do exercício da liberdade no tempo. Ele não nega a existência de uma causalidade no desenvolvimento temporal das criaturas, porém, admite que pelo exercício da liberdade o homem, assim como Deus, pode interferir nela, sobretudo, negativamente. Se a lei da causalidade fosse, por si mesma, absoluta, Agostinho precisaria admitir ou que Deus é co-autor do mal, ou que sua criação está condenada a voltar ao nada. Para não cair em nenhuma destas contradições ele parte do suposto de que a própria causalidade reclama uma razoabilidade e, portanto, um Princípio que a sustente.

---

<sup>63</sup> Sobre as diversas correntes e tradições que tratam do tema no contexto de Agostinho e a influência que exercem sobre sua posição, ver Oliveira e Silva (2007, p. 58-59).

Este Princípio é Deus, cuja ação Agostinho vê como misericordioso e justo.

Agostinho identifica a ação divina com a Inteligência soberana de Plotino<sup>64</sup>, e como o filósofo grego não admite que a origem do mal esteja na matéria conforme queriam os maniqueus, todavia, também não admite que a diferença de grau que há no plano do Ser seja vista como degradação dada sua distância em relação ao Uno e, por isso, seja manifestação do mal, pois neste caso a imperfeição estaria condicionada aos limites inerentes à matéria criada e Agostinho, na medida em que assume o criacionismo como fundamento de sua metafísica, não pode situar a origem do mal na substância da realidade criada, mas na livre relação das criaturas com Deus, frente a qual a Providência precisará atuar para garantir a justiça.

O pecado não é desejo de naturezas más, senão o abandono ou renúncia de outras melhores ou mais perfeitas [...]. O homem, portanto, não se apeteceu de nenhuma natureza má quando tocou a árvore proibida, senão que cometeu uma ação má ao deixar o mais perfeito<sup>65</sup> (*De Nat. et Boni XXXIV*, tradução nossa).

No mosaico da criação cuja harmonia é garantida pela Razão de um Deus providente que une as criaturas com suas diferenças na mesma Ordem, o ser humano assim como os anjos é dotado de um princípio livre, porém, se sujeita à ação providencial da Razão divina que mantém o Mundo. O que desloca a noção de Providência agostiniana de um destino fatalista é a relação que Deus estabelece com os seres livres na criação, por isso, a articulação entre Deus e o homem emerge no coração do problema da Providência, já que o homem é um ser criado capaz de produzir ações contrárias a ele. Por isso, ao se falar acerca do conceito

---

<sup>64</sup> Sobre este ponto ver Oliveira e Silva (2007, p. 68).

<sup>65</sup> [texto latino]: *item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum [...]. Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam letigit: sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit.*

de justiça como virtude em Agostinho, antes de tudo, faz-se mister compreender o atributo metafísico presente na forma humana que lhe garante tal condição – a livre vontade.

O problema do mal seria facilmente resolvido com a exclusão da Ordem daquele ser que nela gerasse desordem. O ponto é que em tal visão não há espaço nem para um Deus misericordioso, nem para a abertura de uma liberdade no exercício da qual o ser humano forma sua identidade. O que torna complexa a relação entre Providência e justiça não é apenas integrar na Ordem bens e males, mas o imprevisível exercício dinâmico e condicionante da liberdade humana. A ação da Providência precisa fazer confluírem duas dimensões: a natureza manifesta como Ordem e a liberdade humana.

Agostinho opera um radical deslocamento na noção de Providência, ela deixa de se restringir ao domínio de uma razão pura e cósmica para integrar a realidade temporal com o domínio das liberdades. Ela precisa dar conta do efeito do exercício destas liberdades no tempo, por isso a noção agostiniana de Ordem vê-se obrigada a adentrar o domínio de uma dinâmica permanente, porém, não aleatória. Logo, a Providência pensada por Agostinho não pode se dissociar de uma tríplice atividade que especifica a essência de Deus, a saber: Vida, Ser e Vontade<sup>66</sup>. Para Agostinho a Providência divina é perceptível na realidade humana sob as seguintes manifestações:

Primeiramente em favor do corpo natural, ou seja, pelo movimento em que é criado, cresce e envelhece; e pela voluntária, olhando pelo bem do homem no tocante ao alimento, ao vestuário e à saúde. De modo semelhante com respeito à alma, pela ação natural, para que viva e para que sinta; e pela ação voluntária, para que entenda e seja entendida (*De Gen. ad lit.* VIII, 9, 17).

No entanto, a Providência embora perceptível não é plenamente compreensível à mente humana como uma criatura. Primeiramente,

---

<sup>66</sup> Sobre este ponto ver Oliveira e Silva (2007, p. 85).

porque se trata de uma atividade eminentemente divina, não se identifica com a lógica da razão humana, depois em razão do pecado e de suas consequências sobre a inteligência, por isso, a inteligência humana pode apenas perceber sua manifestação, mas não a essência da justiça divina que percorre todos os graus da hierarquia ontológica sustentando-a ou agindo para desenvolvê-la em seu *telos* apesar do mal. E sob este horizonte que a justiça divina integra na Ordem a liberdade humana e os paradoxos que ela cria.

## 2

### A PRESENÇA DO MAL NA ORDEM COMO UM PROBLEMA MORAL

Ao colocar o criacionismo com a força de um “fundamento” em sua metafísica, Agostinho o está tomando não apenas na condição de um tema a ser tratado ou como uma estrutura epistêmica, como o faz com platonismo, mas como aquele ponto em referência ao qual tudo deve ser pensado de modo coerente e, até mesmo os conceitos resignificados, incluindo os de Ordem e Justiça. Assim, ele pensa a justiça desde a relação especial que há entre a alma humana e Deus. Assume a convicção de que a mente humana possui uma capacidade única de apreensão da *ordo rerum*, a qual se manifesta no fato dela possuir, por natureza, os três “graus de ser” presentes no universo, a saber, *esse*, *vivere*, *intelligere*. Neste aspecto Agostinho adere à perspectiva neoplatônica segundo a qual a alma humana contém em si todas as expressões da realidade, bastando a compreensão dela para descortinar a essência do cosmos<sup>1</sup>. A “redução” do objeto fundamental de sua reflexão a estes dois polos – Deus e a alma – apresenta-se como princípio de uma visão de mundo onde a realidade que se mostra ao pensamento não está limitada às imagens corpóreas do mundo produzidas à mente pelos sentidos, mas é composta daquilo que a alma é, do que ela *deveria ser* e do que ela *pode ser*.

Pelo *esse* e pelo *vivere* o homem está imerso no mundo e na matéria, portanto, sujeito a sua contingência, porém, ao mesmo tempo transcende esta situação espaço-temporal porque é dotado da *mens*

---

<sup>1</sup> A respeito da influência de Plotino e destes “ecos” do neoplatonismo no pensamento de Agostinho mesmo depois de seu aprofundamento nas Sagradas Escrituras ver Cary (2000, p. 95).



*rationalis*, o que lhe permite pela atividade de seu espírito, entrar em contato com o Princípio que é ordenador e doador de ser na criação. Logo, em visão agostiniana, não é possível compreender o sentido da vida e tudo o que ele implica de forma desconexa de uma visão cosmológica, o que termina ganhando os contornos de uma teodiceia.

Assim, a “hermenêutica do real” sob a mediação da mente, caracteriza o pensamento de Agostinho que transcende o plano cognitivo restrito à dimensão psicológica da alma, e passa a ter como referencial a condição do homem na realidade em relação ao Ser supremo. Isto significa a passagem de uma “percepção estética da ordem para uma metafísica da ordem que consiste precisamente na análise da natureza e funções da mente humana” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 199). Trata-se não apenas de perceber a Ordem no curso do tempo, mas de situar o homem pecador nela. Isto já se evidencia nos *Diálogos de Cassiciaco*, porém, ganha melhor acabamento em *De libero arbitrio*<sup>2</sup>.

Ao situar o homem na Ordem enquanto pecador, Agostinho trata não apenas da presença do mal e de suas implicações na vida humana, mas, sobretudo, esclarece sua presença na realidade pelas mãos de um ser destinado a ser bom. Como afirma Novaes Filho (2009, p. 288) o mal, e a justiça vista a partir dele, constituem-lhe o maior desafio para se conceber uma racionalidade do mundo. Foi no dualismo metafísico do maniqueísmo que Agostinho primeiro assimilou este problema<sup>3</sup>,

---

<sup>2</sup> Autores como De Capitani (1989, p. 49) defendem que em razão de ter sido escrito em 395 o L<sup>o</sup> III desta obra esteja mais envolto na polêmica antipelagianismo em florescimento na Itália do que na discussão de Agostinho com os maniqueus que deu origem à obra. É visto que existem grandes mudanças na argumentação agostiniana em razão dos problemas que sua realidade lhe suscita, todavia, não vemos nisto a existência de grandes rupturas em seu pensamento, mas o aprofundamento e amadurecimento de sua reflexão.

<sup>3</sup> Sobre os conceitos fundamentais do maniqueísmo e a relação de Agostinho com esta doutrina ver Costa (2003).

todavia, a negatividade da matéria e o evidente fatalismo presente naquela doutrina eram absolutamente incompatíveis com os pressupostos do cristianismo que ele assume como referencial teórico. Neste sentido *De libero arbitrio* emerge como a obra fundamental de um contexto em que Agostinho se dedica veementemente a demonstrar que o mal não pode ter uma origem metafísica, isto é, possuir “ser”, sob pena de comprometer o núcleo fundamental de sua ontologia que afirma a bondade de Deus e da realidade sustentada por ele, incluindo o próprio homem.

Ao estabelecer que a origem do mal é oriunda de uma operação da mente, Agostinho afirma que ela está na imanência e, portanto, sujeita a contingência, e se à Providência não pode ser remetida a responsabilidade de tal feito, só restará à liberdade dos anjos e do homem, enquanto capacidade de transformação da Ordem, a imputabilidade da culpa neste processo. Logo, por passar a dizer respeito diretamente à relação homem-Deus, o mal deixa de ser um problema apenas metafísico para adentrar os meandros da moral. Assim, a reflexão de Agostinho acerca do “problema do mal” e da justiça, passa a dar conta de duas dimensões que terminam interconectadas: o mal moral oriundo do desvio voluntário da norma moral é uma atitude da criatura sob a qual Deus não tem qualquer responsabilidade, já os ditos “males naturais” que correspondem à limitação temporal do homem, sua finitude, são uma imperfeição originária que quanto muito a deixa sujeita à falibilidade, mas que não pode ser tomada como origem do mal<sup>4</sup>. Portanto, para Agostinho uma coisa são os problemas contingentes causados pelo desenvolvimento dos seres criados no

---

<sup>4</sup> Cf. Ullmann (2010, p. 11).

tempo, outra coisa é a desordem causada neste desenvolvimento pelo pecado cometido pelo homem.

Por ser corpóreo e estar sujeito à temporalidade, o homem possui diversas privações que os seres espirituais não têm, isto, contudo, não é o mal em sentido agostiniano. O mal é quando por consequência de seus atos viciosos o homem é privado de bens que são constitutivos de sua finitude, é a desordem causada por suas ações livres indevidamente orientadas e a justa punição que segue a elas, o que torna trágica a experiência destas privações. Aí que a angústia do homem por aquilo que ele ainda não é (espiritual) se aprofunda em uma angústia por aquilo que vem deixando de ser (plenamente humano). Esta é uma reflexão ainda ausente nos escritos propedêuticos de Agostinho como o *De Ordine*, mas que vai tomando corpo na medida em que à luz de sua leitura bíblica ele entende o mal e a falibilidade humana a partir do conceito de pecado original.

A reflexão sobre o mal e os limites humanos não é estranha a seu contexto e assim como no maniqueísmo esteve presente em diversas teorias do período tardo antigo<sup>5</sup>, todavia, é no pensamento cristão que ela toma o formato de um problema moral de primeira ordem, sobretudo, na medida em que a partir da leitura paulina da queda adâmica o cristianismo desloca para a imanência da ação humana o peso da culpa pela origem do mal e suas consequências, onde se inclui o sofrimento a que a humanidade está constantemente submetida. Sob este pressuposto que o pensamento acerca da justiça na obra de Agostinho é tomado num círculo de relações entendido a partir de três categorias: a culpa, a pena e o castigo. Isto se dá basicamente porque

---

<sup>5</sup> Cf. Ullmann (2010, p. 9-13).

na mente judaico-cristã, o mal, originariamente, não faz parte integrante do mundo, mas é a consequência da autonomia criatural, ou seja, o mal surgiu, historicamente, pelo pecado original. Aqui, com Santo Agostinho, distinguimos duas formas de mal: o pecado e o sofrimento. Segundo a águia de Hipona, o sofrimento é o justo castigo do pecado cometido pelo homem no éden. O pecado representa o mau uso da livre vontade (ULLMANN, 2010, p. 14).

A reflexão de Agostinho acerca do mal não sucumbe a uma visão essencialista como a operada pelo maniqueísmo. Sua visão não pensa o mal desde a categoria de substância, mas aborda-o pela ideia de relação, especificamente da relação do ser livre com Deus. Dado que na criação o homem se caracteriza pela capacidade de agir livremente, o mal é entendido desde a qualidade das ações humanas e suas respectivas relações. A interrogação primária acerca do mal deixa de ser *unde malum?* e passa a ser *quid sit male facere?* Dessa forma ao invés de interrogar sobre a natureza do mal, “o filósofo circunscreve a questão à análise da natureza dos atos humanos, considerando-os um *modus faciendi* capaz de ser qualificado como *bom* ou *mau*” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 93). A questão sobre a origem do mal passa, então, pela compreensão da qualidade das ações humanas, por conseguinte, a prática da justiça depende do critério de aferição destas ações, por pelos quais passa a ser definida a condição da existência humana frente a Deus na criação.

### **2.1. A ORIGEM DO MAL MORAL – A QUESTÃO DA RESPONSABILIDADE**

Após sua conversão ao cristianismo (ano 386) Agostinho almeja uma forma de vida cujo fim seria encontrar, através do estudo de grandes temas caros ao pensamento filosófico e do aprofundamento das verdades da fé cristã recém assumida por ele, o equilíbrio e a paz da alma, capazes de fazê-lo experimentar a vida feliz. Tratava-se do grande

ideal do sábio no mundo antigo: purificar sua mente através do estudo e da sabedoria para encontrar-se com a Verdade e atingir a felicidade, este é o ideal que Agostinho afirma contra o ceticismo acadêmico<sup>6</sup>. Naquele momento era óbvio para ele afirmar que “o sábio deseja consagrar-se ao estudo de si mesmo e de Deus para gozar ainda aqui do domínio da razão, [...] e gozar com justiça da divina bem-aventurança, depois de ter gozado a humana” (*Contra Acad.* I, 8, 23, tradução nossa). A contemplação da Sabedoria consistia, em última análise, na capacidade de contemplar regras práticas capazes de orientar o devido uso da racionalidade de modo a encontrar a felicidade.

No entanto, Agostinho logo percebe que para dar conta de qualquer perspectiva de progresso espiritual, precisa resolver o paradoxo criado pela presença destoante do mal na natureza humana. Compreender a origem do mal a fim de superá-lo é condição básica para quem almeja atingir a excelência espiritual que lhe dá o direito de gozar o título de “sábio”. Em larga medida *De libero arbitrio*, obra central em sua polêmica contra o maniqueísmo, demonstra o truncado “percurso metafísico” enfrentado pela alma carente de sabedoria e consciente de seu limite em busca disso<sup>7</sup>.

O problema da origem do mal para Agostinho assenta-se basicamente na elucidação de duas questões<sup>8</sup>: (1) diante da realidade do

---

<sup>6</sup> Segundo Horn (2008, p. 114) a filosofia na Antiguidade tinha a forma de uma orientação de vida, onde a vida boa dependia do correto conhecimento produzido na alma. Agostinho é influenciado por esta perspectiva, sobretudo, em seus primeiros escritos, e em parte baseado nela vem a entender o cristianismo como a “Verdadeira Filosofia”.

<sup>7</sup> Segundo Pich (2005A, p. 184) nesta obra de Agostinho não encontramos apenas sua primeira análise a respeito da vontade, mas temos em absoluto a primeira obra da filosofia ocidental que indica a vontade no sentido que a concebemos ainda hoje: como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão, que se deixa definir por autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia claramente da faculdade da razão e do desejo.

<sup>8</sup> Em Agostinho a “sustentação metafísica” da presença do mal na realidade é um problema filosófico de primeira ordem, porque diz respeito à própria razoabilidade da vida humana e à consistência do conceito de Deus defendido pelo cristianismo. Neste sentido, a forma como Agostinho se coloca diante

mal, como compreender Deus? (2) em que dimensão da Ordem situar o ser humano depois do pecado? Agostinho não se debruçará de imediato em uma análise acerca da natureza de Deus, mas sobre as características do ato humano. Desse modo, se distancia da forma de pensar do maniqueísmo "que não atribuía qualquer função à atividade humana no dilema do mal [...]. É um fato que, associada à análise agostiniana do ato humano está uma determinada concepção do Ser" (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p, 95), a qual será compreendida por ele em consonância com sua análise acerca das funções da mente e seu lugar na Ordem depois do pecado. Neste sentido que em sua base a teodiceia agostiniana ganha os contornos de uma reflexão antropológica. Interrogar acerca da origem do mal o leva inevitavelmente a indagar sobre o modo como se recupera o bem primordial da condição humana só conquistável mediante o alcance do Sumo Bem.

### **2.1.1. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – A PAIXÃO**

Agostinho começa *De libero arbitrio* definindo a que tipo de mal sua investigação intenta esclarecer a origem. Trata-se precisamente do mal que o homem experimenta na intimidade da alma. Este difere do chamado mal físico, decorrente da natural e contingente mutabilidade da matéria a que todos os seres estão sujeitos a sofrer de uma forma ou outra, e que pode ser compreendido à luz do conceito de Providência, através da qual o próprio Deus age na esfera temporal de modo a contribuir para a purificação e o crescimento das almas. Além disso, a mutabilidade e a degradação corporal fazem parte da natureza dos seres

---

deste problema "é muito diferente do Problema de Justiça Divina apresentado pelo livro de Jó. Este livro nunca faz da mera existência do Mal um problema [...]. O Problema da Consistência do Mal não surge a menos que designemos atributos "omni" a Deus, em particular, o atributo de ser capaz de fazer o que Ele bem entender, além do atributo de possuir toda bondade" (MATTHEWS, 2007, p. 162-163).

criados, do que estaria isenta unicamente a alma racional<sup>9</sup>. Deste gênero de males Deus pode ser considerado autor, mas não daquele que Agostinho considera o grande “espinho” presente na alma do homem – o mal moral. Ele não é o que sentimos enquanto seres temporais, mas o que realizamos mesmo que nossa natureza seja originariamente boa, é em relação a ele que a justiça como virtude se torna um problema.

Deste mal entende Agostinho que do ponto de vista metafísico, “não existe um autor determinado, mas cada um é autor de suas más ações” (*De lib. arb.* I, 1, 1). A questão a ser investigada então versa sobre como a alma humana é capaz de produzir más ações. O entendimento quanto à origem do mal exige, portanto, a compreensão da natureza da alma humana e seu funcionamento. Em última análise, significa o mesmo que definir um tipo de fundamento irrefragável de nossas más ações.

Agostinho começa então a dissecar as possíveis operações anímicas pelas quais o homem poderia construir uma ação qualificável como má. (1) A primeira a ser interrogada é a aprendizagem (*De lib. arb.* I, 1, 2-3). Ele busca entender se a ação má não nos é ensinada por um agente externo ou se não é fruto de uma falha de nossa inteligência; rapidamente conclui que uma situação assim seria logicamente impossível, pois em seu pleno funcionamento a faculdade intelectual não levaria o homem a uma ação prejudicial à natureza criada, portanto, a si própria<sup>10</sup>. (2) Outro ponto questionado é a lei e seu aspecto proibitivo (*De lib. arb.* I, 3, 6-7), onde Agostinho conclui que não é a proibição aquilo que torna uma coisa má, a lei existe justamente para proibir e evitar que se realize uma ação má, assim qualificada previamente. Conclui-se

---

<sup>9</sup> Este ponto é defendido por Agostinho em (*Im. anima* II, 3 – IV, 6).

<sup>10</sup> Este tema é retomado pelo autor em (*De Vera Rel.* XX, 39), onde ele declara que o mal não pode ser uma experiência aprendida de fora, mas uma experiência interna à alma que se torna reproduzível.

então que a ação má cometida por qualquer agente não decorre de nenhum tipo de coação ou de necessidade arbitrária imposta por um agente exterior, mas provém de uma realidade que compõe a alma humana e esta realidade não pode ser a própria razão<sup>11</sup>.

Desta feita, Agostinho entende que é preciso verificar nas más ações a preservação de um elemento fundamental, algo que não seja externo e contingente em relação ao agente, mas que se encontre de modo constante em suas ações e, diferindo da inteligência, possa ser tomado como elemento universal de qualificação das ações. Ele exaure cada um dos elementos que intervém de uma forma ou outra na atividade humana, para determinar uma espécie de fonte originária para o mal no interior da alma, e a encontra na dimensão primária que estabelece a relação entre o homem e o mundo e do homem com Deus – a dimensão volitiva. Nela convergem ao mesmo tempo elementos de máxima imanência e realidades capazes de projetar o ser humano a um nível de máxima transcendência. Em (*De lib. arb.* I, 3, 8) Agostinho encontra a manifestação mais elementar dela em uma faculdade interior à alma e a mais primitiva em nossas ações – a paixão, aqui entendida como a faculdade que “domina” a alma nas ações equivocadas. Adiante, em (*De lib. arb.* I, 4, 9) ele demonstra como esta paixão se torna “desejo desenfreado”.

Em visão agostiniana as paixões designam o âmbito primário da relação do homem com o mundo, estão na nossa constituição natural e

---

<sup>11</sup> Neste ponto Agostinho se afasta da posição predominante no estoicismo romano, abrindo caminho à sua nova perspectiva do conceito de vontade. Para os estoicos a falibilidade da alma humana tinha origem no processo racional da mente que termina por incidir sobre a dimensão volitiva, isto é, o mal é antes tudo um problema produzido na esfera cognitiva da alma. Trata-se de um ponto bastante controverso na interpretação de (*De lib. arb.* I). Há autores como O’Connell (1970, p. 50) que demonstram a grande influência de uma espécie de *ecletismo estoico* na construção da argumentação agostiniana neste texto, já Torchia (2001, p. 517-521) e Oliveira e Silva (2007, p. 15-30), ainda que não neguem tal influência, procuram evidenciar as diferenças entre a argumentação agostiniana e esta corrente de pensamento. Sobre este tema ver ainda Pich (2005A, p. 186).



geram um efeito imediato na alma quando são estimuladas por alguma forma de ser. Contudo, ainda que a paixão (*libido*), além de ser uma válvula pela qual absorvemos o mundo, manifeste a característica essencial do homem que é tender para fora de si, ela não constitui uma ação determinada. O desejo supõe certa intencionalidade sobre a paixão, logo, quando desenfreado, efetiva a paixão em uma situação de perda de referências e de sentido frente aos objetos que se oferecem no mundo. Nesta situação psicológica Agostinho identifica o “primeiro sinal” da presença do mal na alma humana.

Se aquilo que é produzido pelas paixões não contiver uma “racionalidade” não poderá coordenar a ação humana para a Verdade, mas, ao contrário, dispersá-la-á entre os objetos no mundo. Assim, na medida em que o desejo humano se move por essas paixões sem uma coordenação racional, ele se afasta da busca pela Sabedoria e se projeta de maneira disforme sobre o mundo. Isto não significa atribuir às paixões a origem do mal de forma absoluta e restrita, pois a dimensão desiderativa do ser humano, revelada na paixão, só pode ser considerada origem do mal quando equacionada com um universo de bens dispostos no mundo e, quando articulada com a possibilidade de escolha da vontade frente a eles. Na medida em que apenas identifica uma dimensão vital do ser humano, a paixão não é vista como origem do mal *stricto sensu*. Para tal ela necessita ser assumida e coordenada pela razão e pelo desejo a fim de designar existencialmente sentido a uma ação, positiva ou negativamente<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Sobre isto afirma Pich: “mesmo que o desejo que se tem esteja sempre qualificado pela disposição atual da estrutura psicológica do sujeito moral, ele é, de si, indiferente a uma qualificação. Daí que Agostinho faz referência, com a mesma expressão *cupiditas*, ao desejo culpável (*culpabilis cupiditas*) ou mesmo à “*libido sive improbanda cupiditas*”. Neste sentido, há, para Agostinho um elemento qualificante e sempre presente no desejar (*cupere*), tal que há “bons” e “maus” que desejam. Sabe-se que os “bons” agentes e os “maus” agentes são o que são por causa do modo como desejam. E isso depende do ser humano interior” (PICH, 2005A, p. 189-190).

Realizando a sutil, porém, decisiva distinção entre paixão (*libido*) e desejo desenfreado (*concupiscentia*), Agostinho identifica que cabe a este último a responsabilidade por efetivar uma tendência natural do ser humano a um bem de maneira alheia à razão que tem a capacidade de equilibrar a paixão em conformidade com a Ordem, o que lhe remete a considerar que está na dimensão desiderativa, enquanto articulada com um universo de bens e com a possibilidade de escolha sobre eles, a origem do mal, por isso, diz que

desejar viver sem medo é comum a bons e maus. Mas há uma diferença: os bons desejam-no afastando o amor daquelas coisas que não se podem ter sem perigo de se perderem; os maus, porém, desejam-no para desfrutar destas coisas com segurança, esforçando-se por remover o que os impeça e, por causa disso, levam uma vida facínora e criminoso (*De lib. arb.* I, 4, 10).

Tomar o mal simplesmente como uma operação intelectual seria reduzir seu impacto na realidade humana. Agostinho entende que a instrução e as operações mentais através das quais apreendemos a realidade são tão acidentais e transitórias quanto os objetos pelos quais passamos no mundo. O mal se sedimenta na alma humana não como algo “aprendido”, mas enquanto algo “praticado” e interiorizado como *hábito*, logo, não se configura como a imagem de um ser contingente que “passa pela memória”, e sim como um modo de ser que interfere na natureza da vontade. Diz ele que “a instrução é tão acidental a alma como a indumentária e o ornamento em nossos membros [...], o hábito se diz de tudo aquilo que chega a nós para que o tenhamos” (*De div. quaest. Oct.* 73, 1 tradução nossa). Assim que a alma experimenta o mal através das paixões, por isso superá-lo exigirá a ela um nível de instrução que compreenda a realidade de uma forma mais ampla e integrada, algo que mais tarde ele afirmará não ser possível sem o auxílio divino.

Ao realizar uma análise do ato humano tomando como parâmetro a paixão, tanto no caso do adultério como da autodefesa (*De lib. arb.* I, 5, 11-13), Agostinho ratifica que a qualidade da ação está intimamente ligada à dimensão mais íntima do desejo de quem a pratica. Enquanto tal a paixão é um movimento indiferenciado e intencionalmente indeterminado, não específico dos seres humanos na medida em que também é comum aos animais irracionais, embora seja no ser humano que ganhe o estatuto de desejo. Segundo Oliveira e Silva (2001, p. 52) desta compreensão da paixão como elemento último da natureza anímica do homem obtém-se um princípio de máxima validade no interior da visão de mundo agostiniana acerca da origem do mal. Todavia, o esclarecimento disto requer a compreensão da relação entre a vontade como força intencional da natureza e a Ordem, o que para Agostinho ocorre pela mediação da inteligência que compreende a “lei eterna”<sup>13</sup>.

### 2.1.2. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – A RAZÃO

Segundo Agostinho ao analisar seu próprio conteúdo a mente encontra em seu íntimo um valor supremo identificado com a noção de Verdade. É uma evidência inconcussa que aparece à razão e frente a qual a alma compreende sua identidade. Com efeito, nesta “interlocação” a razão descobre “no exercício de sua própria atividade e como sua

---

<sup>13</sup> Segundo Pich “o tema da lei eterna é introduzido para afirmar que o ser humano possui um conhecimento profundo de si mesmo. Aquela lei revela ao ser humano, em cujo espírito ela está impressa, os motivos de todas as determinações morais – os diferentes amores [...]. A lei divina evita que o ser humano não saiba da natureza do mal e também que não veja o motivo de sua ação atual [...], a lei manifesta também a intocabilidade do ser humano e de suas ações de fora para dentro. Essa última idéia é compatível aos princípios de Epicteto e Sêneca. Quem, segundo Agostinho, é intocável de fora para dentro, possui certamente a potência de decisão, que como na *prohairesis* de Epicteto, se limita a determinadas coisas não perdíveis que estão em nosso poder, as “*prohairesitika*” (PICH, 2005A, p. 194). Sobre este tema ver ainda Gilson (2010, p. 249).

condição de possibilidade, princípios superiores a ela própria: noções imutáveis e eternas” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 56). Em Agostinho isto é a “lei eterna” entendida como fundamento último não apenas de toda lei temporal, mas especialmente de toda ação moral. Segundo ele as leis temporais são ainda que justas ou injustas promulgadas no tempo, todavia, nelas, nada pode haver de justo que os homens não tenham feito derivar pelo bom uso de sua razão da lei eterna, definida sinteticamente como “aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas” (*De lib. arb.* I, 6, 15). Este é o fundamento do conceito primário de justiça em Agostinho: uma propriedade dos seres que deriva de uma disposição ordenada qualitativamente na própria criação, operada por uma lei eterna cujo fim é colocar em ordem os seres preservando-os em sua condição ontológica. Especificamente quanto ao ser humano, a justiça expressa pela lei eterna se realiza na medida em que ele ordena racionalmente sua alma, deseja e conserva os bens que não podem se perder sem deixar que seu desejo seja o árbitro de suas ações.

Dessa forma, entender como o mal é realizado nas ações humanas requer compreender como o ser humano deveria estar ordenado em si mesmo, e de que maneira ele pode exercer a capacidade de comprometer a ordem “interna” de si mesmo tornando o mal uma presença na Ordem da criação. Primeiramente é preciso ter suposto que pela razão o homem apreende e percebe a realidade com que se relaciona tanto em nível corpóreo como inteligível, por isso Agostinho define a consciência que se alcança com a razão ou inteligência como uma espécie de “forma de vida pura e superior” pela qual podemos obter uma singular relação com o ser divino (*De lib. arb.* I, 7, 17). Assim, afirma que se a razão “dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser humano se compõe, então ele estará perfeitamente ordenado” (*De*

*lib. arb.* I, 8, 18). É preciso ressaltar que Agostinho “não identifica, no poder desiderativo da alma, nenhum desejo racional como a *boulesis* aristotélica. A potência do desejo é tomada como irracional” (PICH, 2005A, p. 200). Daí a ideia de que apenas a razão pode ser ordenadora da alma<sup>14</sup>.

Agostinho percebe que no âmbito do *esse* e do *vivere* o homem comunga em diversos aspectos com a constituição dos animais. Sua superioridade está justamente na capacidade de “dar sentido” aos movimentos irracionais de sua atividade anímica<sup>15</sup>. Logo, quando a alma do homem estiver ordenada e equilibrada por sua razão em conformidade com a lei eterna, ele pode ser considerado *sábio* e livre, pois em nada suas ações são dominadas por qualquer ser exterior. Neste sentido que Agostinho interpela os cétricos ao afirmar a evidência ontológica da razão quando diz: “Que pensas que é viver feliz senão viver conforme o que há de melhor no homem? [...], o que há de mais nobre no homem é aquela porção da alma cujo domínio convém que submetam todas as demais, a saber, a *mente* ou *razão*” (*Contra Acad.* I, 2, 5, tradução nossa). O núcleo de formação da identidade da alma de cada indivíduo está na íntima relação de dependência entre a vontade e a razão. Para

---

<sup>14</sup> Na descrição que faz da relação das vontades anímicas em Agostinho, Gilson destaca o caráter “intermediário” da vontade na antropologia agostiniana. Além de efetuar a comunicação entre a razão e o mundo criado, também cabe a ela o papel decisivo de produzir a identidade de toda ação humana: “Em cada sensação, a vontade tem o papel de uma força ativa sem a qual o órgão sensorial não se aplicaria ao objeto e a sensação não teria lugar [...]. Quando nossa vontade fixa um dos nossos órgãos sensoriais em algum objeto sensível, ela intervém simultaneamente em dois sentidos diferentes: primeiro, para manter o órgão em contato com o objeto, mas também para imprimir na memória a lembrança da sensação enquanto se dissipa [...]. Ela combina como quiser os elementos tomados do mundo sensível para criar um mundo imaginário segundo os movimentos livres dela. Daí, não obstante, a quantidade de erros a que nos conduz essa vontade *conjunctrice mac separatricem*, fazendo-nos admitir seus produtos imaginários como uma imagem fiel à realidade” (GILSON, 2010, p. 254-255).

<sup>15</sup> A razão enquanto faculdade ordenadora da intimidade humana, é-lhe igualmente garantidora de sua autêntica liberdade. Disto decorre que a “superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano internamente não se deixa dominar de fora, ainda que possa ser dominado corporalmente de fora. Naquele primeiro sentido, ele pode dominar de dentro para fora e não ser dominado de fora para dentro” (PICH, 2005A, p. 196).

cada função da mente Agostinho concebe a existência de um princípio de estabilidade que para a razão é a Verdade, para a memória a Eternidade e para a vontade uma união de ambas, por isso, ela é uma faculdade cujo fim é garantir o repouso do ser, isto é, sua estabilidade na Ordem<sup>16</sup>. A consequência mais profunda do desejo desenfreado é a desestabilização destas operações mentais no interior da alma.

O homem sábio é aquele que consegue realizar (reproduzir) na intimidade de sua alma o equilíbrio presente na Ordem da criação<sup>17</sup>, inclusive integrando de forma pacífica e salutar a defectibilidade presente nela, que neste caso se expressa na tendência dispersiva das paixões, diretamente vinculadas às operações de nível sensorial. Logo, sendo aquilo que lhe vem pelos sentidos algo autônomo a seu querer, para não ser dominado e garantir sua liberdade, é preciso que em sua estrutura interna o homem tenha um elemento capaz de garantir-lhe a preservação da ordem natural, esta é a função da razão. Por isso, sábios são “aqueles que a Verdade manda chamar, isto é, aos que estão pacificados, uma vez subjugadas todas as paixões ao reino da mente” (*De lib. arb.* I, 9, 19).

### 2.1.3. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – O LIVRE ARBÍTRIO

O fato é que esta *pax anima* só pode ser desfeita pela operação de uma faculdade – o *livre arbítrio da vontade*. “Nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria

---

<sup>16</sup> Esta relação intrínseca entre vontade, memória e razão será tratada com pormenores em (*Trin.* VIII-IX).

<sup>17</sup> Ainda que este ordenamento seja responsabilidade última da inteligência, isto não dá a ela a primazia de qualificar sozinha a superioridade da natureza humana na antropologia agostiniana. “A racionalidade sozinha não é uma caracterização superior – mesmo porque, sozinha, não mostra ordem natural alguma. Se ela não estivesse, no ser humano, numa estrutura adequada ao seu maior valor, a saber, numa estrutura em que a razão controla as forças desiderativas, ela não traria consigo superioridade nenhuma. Os seres humanos são superiores, porque a sua estrutura psicológica mesma é superior” (PICH, 2005A, p. 196).

vontade e o livre arbítrio” (*De lib. arb.* I, 11, 21). É por ele que o homem tem a possibilidade de inscrever-se ou não no movimento natural operado pela Divina Providência, em outras palavras, tem a possibilidade de voluntariamente manifestar ou não a bondade e a Sabedoria do Criador e assim gerar a defectibilidade que dá origem ao mal<sup>18</sup>. Este movimento consiste em uma projeção da vontade em direção a um ser. Agostinho o chama *consentimento*. Ele ocorre quando a vontade no exercício do livre arbítrio projeta a potencialidade de ser da alma ao apelo oriundo das paixões, determinando assim o horizonte de formação de sua identidade de maneira negativa<sup>19</sup>. Ele “reside efetivamente na alma, consentimento que é pecado e, portanto, um mal, dá-se em uma substância boa [...], mas em virtude deste mal passa a se chamar também má a alma” (*Contra Sec.* 15, tradução nossa).

A teoria agostiniana da vontade garante que em toda atividade humana há sempre uma transcendência imediata em maior ou menor grau, quer dizer, operando bem ou mau, qualitativamente falando, a vontade sempre busca efetivar a forma do homem no tempo. Isto é ampliado na medida em que o universo é impregnado de potencialidades oriundas das múltiplas e infinitas relações que o ser humano pode estabelecer. Frente a elas a vontade pode aderir tanto aos

---

<sup>18</sup> Analisando este ponto de vista em Agostinho, Ricoeur afirma que quanto ao homem “Deus o cria como liberdade finita; a finitude desta liberdade consiste em que dita liberdade está originariamente orientada, não por meio de valores, que são produtos culturais já muito elaborados, mas por meio de um princípio de hierarquização e de preferência entre os valores; esta estrutura ética da liberdade constitui a autoridade mesma dos valores” (RICOEUR, 2011, p. 391).

<sup>19</sup> Exatamente ao atrelar o livre-arbítrio à vontade como tendência ao ser que Agostinho cria uma forma original de compreender a *voluntas* como faculdade anímica, que vem a perdurar na compreensão ocidental da moralidade até os dias de hoje. Enquanto “na antiguidade, a vontade significa tanto quanto uma tendência, um anseio, uma inclinação ou um desejo. Hoje, em contrapartida, entendemos por vontade antes uma capacidade de escolha” (HORN, 2008, p. 119). Sobre este ponto ver ainda como Kahn (1988, p. 258) defende a profunda influência do aspecto teológico na formação do conceito de vontade em Agostinho, primeiro tratando da origem do mal exclusivamente a partir dela, depois vendo a vontade humana como a dimensão onde a epopeia da Graça aparece atuando de fora da realidade humana.

seres que “valem mais” como aos que “valem menos”. Dependendo do modo como ela se projetar irá contribuir ou não para o acréscimo de ser nas criaturas temporais, logo, a desordem e, por conseguinte, a injustiça são fruto do fato de a vontade querer ser menos, precisamente, deriva do fato da vontade se projetar sobre aqueles desejos menores, imediatos, por vezes até ínfimos em detrimento do que lhe acrescenta ser.

A “qualificação” de uma ação moral como boa ou má está diretamente atrelada à estrutura interna do sujeito e sua situação, ou seja, o que qualifica a ação moral não é a natureza do objeto desejado, esta é sempre boa porque criada, mas a forma como o sujeito humano faz sua escolha, coordenada no interior de sua mente sem qualquer interferência exterior. A falta é cometida primariamente no foro íntimo da alma, cabendo unicamente ao homem a responsabilidade por suas consequências. O problema do mal é posto aqui no âmbito da “primeira pessoa”, ou seja, a ação voluntária é sempre atitude de um indivíduo em relação a si mesmo. Neste sentido afirma Agostinho que “quando a alma sofre da parte de suas próprias atividades, o sofre por influxo de si mesma, não por influência do corpo, se adapta por inteiro ao corpo. E por esta razão se apequena em si mesma” (*De Mus.* VI, 5, 12, tradução nossa).

Todavia, é importante ter presente que a vontade livre agostiniana não é uma faculdade com absoluta autonomia no sentido de produzir unicamente a partir de si mesma o conteúdo da ação que realiza. Para ser e produzir uma ação a vontade depende do ser divino enquanto seu fundamento, aliás, a própria possibilidade de escolha tendo em vista a completude de seu ser, nada mais é do que uma manifestação de sua dependência metafísica. A vontade agostiniana não pode ser considerada, para usar um termo em sentido nietzschiano – pura



vontade de poder<sup>20</sup> – simplesmente pelo fato de que ela não é produtora de ser frente ao nada, mas está inserida na Ordem de um universo que é ser (*esse*) anterior e maior do que ela. Mesmo o desejo de um bem menor é um ato livre de ser, portanto, a ação defectível também manifesta ordem porque tem sua origem na vontade, embora sua conclusão seja a formação de uma desordem. Não é possível no universo agostiniano a existência de qualquer forma de relação ontológica esvaziada de ser, isto é, entregue à lógica extrema da contingência; não que Agostinho rejeite um espaço a ela quando fala do tempo, porém, a contingência em sua visão acontece dentro dos limites da Ordem, e a vontade não é a absoluta produtora dela.

Quando diz que o mal não possui ser Agostinho não está dizendo que ele derive de uma relação onde um dos polos se sustente pela total ausência de realidade, isto seria uma contradição lógica. Ao contrário, ele nasce de uma relação entre dois polos da ordem do ser, onde um deles: a vontade, possui o livre arbítrio. Seu resultado é sempre alguma coisa, ainda que leve um dos seres à defectibilidade. Conceber a vontade em uma dimensão de completa indeterminação seria o mesmo que equipara-la à vontade criadora do ser divino.

A natureza essencialmente dinâmica da vontade deve ser compreendida à luz de um conceito caro ao pensamento agostiniano, a *intentio animi*<sup>21</sup>. Ela diz respeito à forma como a natureza da mente se articula. Trata-se do dinamismo pelo qual a razão se dirige para as realidades exteriores; igualmente, diz respeito à maneira como a mente se volta sobre a alma. Ao operar o movimento da *intentio animi*, a mente

---

<sup>20</sup> Este ponto é comentado por Oliveira e Silva (2007, p. 102-109).

<sup>21</sup> Neste duplo movimento da *mens* a alma desvela e constrói sua identidade. Pela *intentio animi* pode-se compreender tanto a relação da alma com o exterior, como o movimento dela para o interior de si mesma e para a realidade que a transcende, a *intentio animi* demonstra como Agostinho concebe a estrutura psicossomática do ser humano. Sobre este ponto ver Magnavacca (2003, p. 43-56).

já o faz em um domínio reflexivo pelo qual percebe o real sempre qualificado segundo certa ordem. Nisto está a capacidade do homem de realizar em sua alma uma *boa vontade* ou uma *má vontade*.

#### 2.1.4. FUNDAMENTOS DO ATO MORAL – AS VIRTUDES

Quando se torna má a vontade afasta o homem da forma em que fora predito, fazendo seu querer manifestar desordem. A boa vontade é a que compete ao sábio, ocorre quando a vontade se orienta pela inteligência em conformidade com o que é compreendido da lei eterna, já a má vontade é sua submissão cega ao apelo dispersivo das paixões, donde provém o mal. Assim, Agostinho define o pecado como “a vontade de reter ou conseguir algo que a justiça proíbe e de que não há liberdade para abster-se. Ainda que não haja liberdade tampouco há vontade” (*De Dua. Ani. I*, 15, tradução nossa).

Agostinho entende que a boa vontade é o desejo mais “primitivo” que há na alma humana. Segundo ele, ela é o maior de todos os bens, ao menos o que nos permite possuir em plenitude aquele Bem que ultrapassa todos os bens. Neste sentido, Agostinho conecta a obtenção da boa vontade diretamente ao cultivo das virtudes<sup>22</sup>. As virtudes servem como uma mediação pela qual a razão desenvolve a boa vontade na alma. Em (*De lib. arb. I*, 13, 27) ele define a *prudência* como o conhecimento das verdades que se devem desejar e as que se devem evitar; a *fortaleza* como um estado de alma pelo qual desprezamos os incômodos e a perda das realidades que não podemos controlar; a

---

<sup>22</sup> Em *De libero arbitrio* Agostinho não apresenta propriamente uma definição de virtude que difira tanto do que encontramos na Filosofia grega. Ele a toma basicamente como uma disposição desiderativo-cognitiva presente na alma quando o intelecto observa a boa lei presente na alma, isto é, a lei eterna. Sobre este ponto ver Pich (2005B, p. 140). Já em suas obras mais tardias, precisamente em (*De Civ. Dei*, XIV, 7), ele já fala de uma boa vontade formada a partir do cultivo das virtudes cristãs, especificamente da *caritas*.

*temperança* como a repressão dos desejos indecorosos, e a *justiça* como a virtude pela qual se desenvolve a capacidade de dar a cada um o que lhe compete. Em outra obra de caráter apologético e que data do mesmo contexto, o opúsculo *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*, as virtudes morais são explicada em conexão com o amor. Neste texto fala-se da virtude como o caminho que conduz a alma à felicidade e sua definição mais elementar é um perfeito amor a Deus e a sua lei. Quanto às virtudes morais Agostinho diz que

sua quádrupla divisão não expressa mais do que vários afetos de um mesmo amor, e é por isso que não duvido ao definir as quatro virtudes como distintas funções do amor. A temperança é o amor que totalmente se entrega ao objeto amado; a fortaleza é o amor que a tudo suporta pelo objeto de seus amores; a justiça é o amor unicamente escravo de seu amado e que exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e finalmente, a prudência é o amor que com sagacidade e sabedoria, elege os meios de defesa contra toda classe de obstáculos (*De Mor. Ecl. I, 15, 25*, tradução nossa).

Nesta confluência entre amor e vontade; pode-se dizer que o amor constrói “esteticamente” o sentido da escolha feita pela vontade, é como uma moção prévia, ou seja, o homem só pode escolher algo pelo que se “apaixona”. Para entendermos esta noção de amor é preciso abstrair-nos da ideia que o romantismo constrói sobre este conceito<sup>23</sup>. Em Agostinho o amor designa a força primária e mais nobre pela qual o homem estabelece relações com o mundo, se refere aquilo que é produzido na relação de troca estabelecida entre ele e outro ser. Remetendo-as ao amor fundamental para Deus, o homem encontra nas

---

<sup>23</sup> Em Agostinho o conceito de “amor” difere radicalmente da forma como moderna o concebemos sob a influência do romantismo. “Agostinho pensa não no estado emocional do amor, quando concebe a *caritas* (por conseguinte o amor ou a *dilectio*) como gancho entre as virtudes parciais, mas numa relação, a saber, naquela de uma pessoa com um bem pretendido; amor significa, então, não mais do que o direcionamento de uma pessoa [...]. “Amor” é um *terminus technicus* em termos de teoria do desejo e significa tanto quanto “tendência”, “direcionamento”, “inclinação”. As virtudes garantem com isso, o direcionamento duradouro de uma pessoa a um bem” (HORN, 2008, p. 153-154).

virtudes morais o bom acabamento de uma alma orientada pela boa vontade. Trata-se de uma alma que passa a ter em primeiro plano

o propósito de amar a Deus e também de amar o próximo como a si mesmo, não em conformidade com o homem, mas com Deus, por causa desse amor se diz corretamente que ele é de boa vontade. Esta, nas Sagradas Escrituras, é geralmente denominada caridade (*caritas*) [...]. A vontade reta é um bom amor e a vontade perversa um mau amor” (*De Civ.Dei XIV, 7*)

Agostinho entende o homem sábio como aquele que tem a capacidade de reconhecer a boa vontade como uma virtude, e que é capaz de subtrair-se a tudo aquilo que lhe vier arrebatá-la, ou seja, sábio é aquele que sabe *como amar* porque possui “a temperança enquanto não deseja os bens deste mundo, e a fortaleza, enquanto deles se desapega” (*De Mor. Ecl. I, 22, 40*).

Desta feita, as quatro virtudes cardeais são compreendidas em Agostinho como aquele elemento anímico necessário para cultivar na alma a boa vontade, por isso,

não será dotado de nenhuma prudência aquele que não vê que este bem deve ser desejado, e que se devem evitar as realidades que se lhe opõem [...]. Não entendo que outro homem se possa chamar de forte com mais verdade, a não ser aquele que suporta, com igualdade e tranquilidade de espírito, a privação daquelas realidades cuja aquisição e conquista não depende de nós [...]. Compreendes perfeitamente que o homem que ama a sua boa vontade se opõe e resiste em absoluto às paixões. Portanto, dir-se-á com justiça que ele pratica a temperança [...]. Aquele que possui e ama a boa vontade, e que, como se disse, se opõe às coisas que são inimigas dela, não pode querer mal a ninguém. Segue-se, portanto que a ninguém faz injúria, o que de modo algum pode acontecer, a não ser que dê a cada um aquilo que lhe é devido. E quando eu disse que isto pertencia à justiça, tu aprovaste como julgo que recordas (*De lib. arb. I, 13, 27*).

A boa vontade é o princípio da reta ação que torna os homens felizes, logo, “é precisamente ao conferir virtudes à alma que Deus lhe confere a vida [...], a alma despojada destas virtudes não é menos alma,

mas é, por assim dizer, uma alma morta provada de vida” (GILSON, 2010, p. 251). A função das virtudes na alma segue o mesmo sentido da que a alma possui em relação ao corpo; da presença delas na vida anímica depende a “qualidade da intenção” em que se configura a vontade<sup>24</sup>.

### 2.1.5. A FORMAÇÃO DA MÁ VONTADE E A ORIGEM DA CULPA

O homem ignoraria sua essência se ignorasse sua vontade, pois nenhum movimento da alma ocorre fora dela<sup>25</sup>. Agostinho entende que o movimento da vontade é uno no sentido de indiviso, ou seja, a vontade não pode “querer” duas coisas ao mesmo tempo, não pode projetar-se em dois sentidos antagônicos. Quando fala em má vontade e boa vontade, Agostinho está se referindo ao estado de ser de uma mesma faculdade anímica, de cujo assentimento voluntário depende a afirmação mais elementar da identidade de cada indivíduo. Neste sentido que ela é definida como

---

<sup>24</sup> Na primeira fase de seu pensamento em que podem ser contemplados os escritos de Cassiciaco e o L<sup>o</sup> I de *De libero arbitrio*, Agostinho ainda manifesta uma profunda crença na capacidade do desenvolvimento espiritual do homem através de suas faculdades mentais. Porém, após *Ad Simplicianum* e a introdução do conceito de pecado original, período a que compete a elaboração do último livro desta obra, e, sobretudo, nos escritos da última fase de seu pensamento, o autor passará a afirmar com veemência a indigência da condição humana frente à presença do mal em sua intimidade e a necessidade que alma tem de ajuda para superá-lo. Sobre isto diz Brown: “na época em que se tornara padre Agostinho havia preservado certo otimismo em relação à capacidade humana de livre-arbítrio: a ato de fé continuava a ser um ato consciente de escolha [...]. Depois parecia-lhe haver uma disparidade entre as intenções humanas e o propósito de Deus [...]. Neste tempo ele convencera-se de que os homens precisavam de um manejo firme, que se resumiu numa palavra: disciplina” (BROWN, 2011, p. 293-294).

<sup>25</sup> “Na psicologia agostiniana, a vontade não é “geradora” de representações, é “copuladora”, ou seja, é ela que aplica nossas faculdades de sentir, imaginar e pensar a seus atos ou as desvia; por isso a influência dominante que ela exerce ao entranhar todas as atividades do homem no sentido de seu amor dominante” (GILSON, 2010, p. 258). Sobre este ponto diz ainda Oliveira e Silva (1995, p. 29) que a vontade exerce a função de faculdade unificadora do ser, na medida em que escolhe entre os diversos seres do mundo orientado em uma *ordo amoris*, unificando assim sua dimensão potencial com a natureza ela torna-se, progressivamente, constituição de uma personalidade sólida. Sobre a auto evidência da vontade ver ainda Bonner (2002).

um movimento da alma, isento de toda coação, dirigido a não perder ou a conseguir algo [...]. Uma mesma alma não pode achar-se ao mesmo tempo em situação de coagida e voluntária, pois não pode querer e não querer ao mesmo tempo uma coisa idêntica [...]. Acharás a alma forçada a fazer algo, mas querendo não fazê-lo, a saber, acharás que uma mesma alma se encontra ao mesmo tempo em duas situações, mas referidas a duas realidades distintas [...]. Tudo que opera voluntariamente carece de coação e tudo o que carece de coação ou bem opera voluntariamente ou bem não opera. Isto o proclama a mesma natureza humana [...]. Isto é manifesto em todas as partes e evidente a todos, não em virtude da ciência, mas da natureza mesma (*De Dua Ani. I, 14, tradução nossa*).

O mal é sinônimo de uma queda do homem em relação a si mesmo, do seu esvaziamento ontológico, e disto ele não pode culpar a ninguém senão a si próprio<sup>26</sup>.

Para que o homem seja perverso a causa deve estar nele mesmo, em algum outro ou em nada. Se está no nada, não há causa. Se está no nada, não existe causa alguma [...]. Se for pela sedução, ela não obriga a quem não quer, assim a causa de sua perversão volta-se à vontade mesma do homem, que passa a ser pervertido com ou sem um sedutor (*De Div. quaest. Oct. 4, tradução nossa*).

Portanto, a origem da culpa pelo sofrimento experimentado pela alma está nela mesma, precisamente no livre arbítrio da vontade que a escraviza em desejos culposos, por isso Agostinho tem o cuidado de distingui-lo da autêntica liberdade. Esta não se reduz à capacidade de escolha que a alma tem garantida pelo livre-arbítrio, consiste acima de tudo em um “estado de ser” da alma que manifesta equilíbrio e ordem entre suas faculdades, do que redundava à ela não ser escrava nem dos bens alheios a si nem das próprias paixões que eles suscitam. Logo, “a liberdade é verdadeira para os que são felizes e aderem à lei eterna” (*De*

---

<sup>26</sup> Segundo Bignotto (1992, p. 330), para Agostinho, em sua busca de uma vida moral perfeita, o homem tem Deus como referência e não mais a cidade. Buscando valores que serão reconhecidos fora da cidade, ainda que suas ações se desenrolem dentro de seus limites, o homem terá apenas sua própria consciência como juiz.

*lib. arb.* I, 15, 32). Ela garante ao homem uma liberdade diferente da que nos permite livrarmo-nos de outros homens como senhores. Trata-se de uma liberdade que o homem experimenta nas instituições da vida social, onde há a lei temporal em seu poder judicativo, que “não se estende para além de proibir ou retirar isto ou aquilo àqueles que ela pune. É pelo medo que a lei temporal obriga a fazer o que ela quer” (*De lib. arb.* I, 15, 32). Em contraste, a lei eterna é propositiva, visa o ordenamento e o crescimento do ser; se por ela a vontade “não haveria castigo, quer por agravo, quer por uma vindica que se impõe aos homens, se eles não amassem aquelas realidades que podem ser-lhe arrebatadas” (*De lib. arb.* I, 15, 33).

Afastando-se da lei eterna a vontade faz a alma decair. Neste estado a lei temporal torna-se para ela um “absoluto” que se transforma em “peso”. Desfeita a ordem interior, desfaz-se igualmente a experiência da liberdade. O homem prossegue capaz de fazer escolhas e estabelecer relações, todavia, afastada a vontade da lei eterna, o horizonte destas escolhas fica comprometido em situação de pecado. As leis positivas prescrevem como e quando ações são morais ou legais, mas não necessariamente atingem o nível de uma confluência entre o moral no sentido legal e o moral segundo a natureza da ação; uma lei civil pode ser praticada com ou sem paixão e não precisa remeter-se à natureza da paixão, isto é, ao fundamento, para garantir seu caráter legal, porém, necessita remeter-se a ele para garantir sua qualidade moral. Por isso, em Agostinho, as ações morais sempre possuem um elemento desiderativo na qualidade do qual se define o caráter moral da ação.

A vontade desequilibrada se torna a mais intensa experiência do mal no interior da alma, porque através da culpa a experiência de transgressão da Ordem é constantemente reproduzida nela. Noutra

opúsculo respondendo ao maniqueu Secundino, Agostinho trata do tema dizendo que “a culpa não está no que é amado, senão em quem ama, nenhuma natureza é assim mais viciosa porque cai sobre ela o consentimento de quem a deseja viciosamente” (*Contra Sec.* 16, tradução nossa). Em cada apelo recebido pela vontade, advém-lhe a memória do ato transgressor como uma possibilidade a ser realizada. Quer dizer, depois que usamos mal a nossa liberdade, a doçura, o prazer e a memória do deleite daquele ato prendem nossa alma, ela fica aprisionada em um tipo de hábito com o qual não consegue romper facilmente. O pecado torna-se um hábito criado pela alma para ela mesma.

Em si mesmo o erro moral é uma contradição, pois em última análise sua origem não se encontra no “querer pecar”, mas no engano em relação aquilo que é vantajoso e correto, o que é fruto dos hábitos já corrompidos, da má compreensão dos estímulos produzidos pelos objetos e fatos do mundo. Por isso, em perspectiva agostiniana, “a causa do mal não é uma inclinação inata do indivíduo, mas sim, ao menos a partir do momento em que a pessoa adulta pode representar conceitos ou “*prolepseis*”, um auto engano oriundo do próprio ser humano” (PICH, 2005A, p. 201). Em outras palavras, o pecado é o que há de mais irracional na realidade humana. Ele não pode ser reduzido a uma falha da razão, isto é, pecar não é simplesmente um erro natural, mas uma ação deliberada do homem que compromete sua natureza, em que o pecado se torna um “estado” que passa a definir o modo humano de ser.

Agostinho conclui sua investigação acerca da origem do mal em (*De lib. arb.* I) afirmando que “a mente não pode ser deposta das alturas onde domina, e da reta Ordem, por nenhuma outra realidade a não ser pela vontade [...], nada há nas coisas que se deva inculpar, mas é o próprio mau uso que deve ser acusado” (*De lib. arb.* I, 16, 34). Portanto, todo o



pecado se reduz a um único princípio – a má vontade<sup>27</sup>. A culpa experimentada pela alma é uma espécie de sinal permanente de uma condição assumida pela alma, que marcada pelo orgulho e pelo amor às relações que pode constituir com os bens menores, produz o que Gilson (2010, p. 230) chamou de “avareza do espírito”, um gosto pela dominação dos seres que faz com que seu apego às coisas as transforme num fim em si mesmo.

Fica claro em (*De lib. arb.* I) que o movimento que causa a sujeição da alma à atividade libidinosa desordenada não é exterior a ela, mas um movimento da mente sobre a própria alma. Isto evidencia que o mal é um enfraquecimento da natureza humana em relação à sua ordem natural. Por isso, que enquanto privação a má vontade é “ausência de algo próprio a uma natureza, e não se devem procurar causas eficientes para tais privações, pois seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz” (GRACIOSO, 2014, p. 15). Ao colocar o livre arbítrio da vontade como “causa eficiente” do mal, Agostinho condiciona a confissão da consciência do mal à consciência de liberdade<sup>28</sup>. Com a confissão: “o mal

---

<sup>27</sup> Em “*De Vera Religione*” Agostinho voltando a tratar do movimento intencional da vontade diz que ao pecar “o homem não passou do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do Sumo Bem ao bem ínfimo. Existe, pois, um bem que a alma racional não pode amar, sem pecar. É o bem que é inferior a ela. Assim, o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa” (*De Vera Rel.* XX, 38).

<sup>28</sup> É sutil e bastante tênue a diferença entre livre arbítrio da vontade e liberdade na obra de Agostinho. Partindo do pressuposto de que a vontade é uma faculdade de ação constitutiva da alma humana, Thonnard (1965, p. 252) explica que no texto agostiniano o livre arbítrio se refere a uma daquelas propriedades essenciais da natureza que compõe a “forma humana”, sendo uma das condições naturais, junto com a vontade, para existirmos como seres livres. Ocorre que semelhante liberdade depende também de um conjunto de dons espirituais de que gozavam os primeiros homens e que são perdidos quando lhes é infringida a pena do pecado, pelo que eles permanecem com a capacidade natural de realizar uma livre escolha, porém, não com a plena liberdade para realizarem ações virtuosas. Portanto, em Agostinho, a liberdade pressupõe algo além da capacidade do exercício das propriedades humanas essenciais. Em seu texto, nem sempre a expressão “livre escolha” ou “liberdade da vontade”, designam uma ação em que o agente desfrute de plena liberdade, esta depende das condições em que a ação se realiza, especialmente, da participação da graça de Deus nela.

existe porque sou livre”, todos os elementos formadores da identidade humana são articulados em uma visão ética do mundo.

Segundo Horn (2008, p. 120) é vasta na História da Filosofia ocidental a literatura que atribui a Agostinho a dádiva de ser o inventor do conceito moderno de vontade. Em comum a estas posições está a ideia de que há uma diferença fundamental entre uma representação pré-cristã de voluntariedade e uma representação cristã da responsabilidade moral do sujeito dotado de liberdade. Em linhas gerais, a filosofia grega reduz o bom agir ao conhecimento racional e atrela o mal agir a influência dos afetos sobre a inteligência. Já a vontade agostiniana é alheia a toda grandeza que possa determiná-la, é um elemento anímico que não pode ser reduzido nem ao âmbito das paixões nem à razão. É uma faculdade independente suscetível tanto a um bom quanto a um mau uso. A vontade a que está atrelado o livre arbítrio, toma uma decisão a qual não podem ser imputadas causas posteriores porque é antes de tudo uma potência para que se realize uma escolha entre opções irracionais ou racionais. Ou seja, em (*De lib. arb.* I) a vontade está como uma potência que está de modo imediato em posse de seu portador “e é independente de todos os fatores determinantes, inclinações e motivos pelos quais um ente pode ser visto como culpável” (HORN, 2008, p. 123).

## **2.2. ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA MORAL – O MAL COMO CORRUPÇÃO DA NATUREZA**

A ordem natural da vida anímica possui um sentido “estético” para Agostinho na medida em que representa a disposição originária da criação, mais precisamente a “beleza” em que a alma foi concebida. Na condição de pecado, quando o mal se instala parasitariamente na natureza humana ela perde sua “beleza”, não substancialmente, mas se

torna uma natureza deformada. Da mesma maneira que um corpo ao trocar sua figura perde a beleza quando se ornamenta inadequadamente, “a formosura da vontade reta presente na alma, pela qual vive piedosa e justamente, se perde quando esta vontade muda para pior [...], se torna miserável a alma [...], mas sem que sua substância diminua” (*Contra Epis. Fund.* 27, tradução nossa). O mal é um elemento parasitário na natureza humana, por isso sua superação não pode consistir na eliminação de um ser, seja ele interno ou externo à alma: “se se elimina o bem não persiste natureza alguma. À natureza pertence ser um bem, ao passo que ter um mal não pertence a ela” (*Contra Epis. Fund.* 33, tradução nossa). Portanto, superar o mal não está na ordem da “eliminação” de algo, mas da *transformação* de um ser.

Ainda que não destrua o ser em sua substância, o mal compromete seu desenvolvimento, por isso Agostinho entende que o mal não deve ser pensado através da categoria de substância, mas como *corrupção*, no sentido de algo que provoca uma nítida degradação do ser. Diretamente a corrupção “não destrói nada, senão enquanto destrói o estado natural dos seres, portanto, ela não é uma natureza, mas contra a natureza” (*Contra Epis. Fund.* 35, tradução nossa). O mal é simplesmente “não ser”, isto é, algo totalmente contrário à natureza que tende a fazer com que ela não seja “mais”. Ela não pode tornar-se outra espécie (isto seria comprometer a Ordem), por isso, o mal é algo que simplesmente ataca a essência da natureza e a impede de ser tudo o que poderia. Mesmo sofrendo a corrupção a natureza não deixa de ser um bem, contudo, na medida em que a corrupção vai atuando sobre ela, sua beleza vai diminuindo e se tornando uma mancha na criação; eis a situação da alma dominada por uma má vontade<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> O pensamento de Agostinho é uma “filosofia do Ser”, ou seja, do que existe na Ordem e em decorrência dela. Sobre o nada não é possível pensar, em sua visão, se pensasse o nada o pensamento

A má vontade não deixa de ser bem enquanto vontade, mas corrompida não aponta para o Bem como o faz a boa vontade, aponta para o nada, para a perda de sua forma ontológica, ou seja, a forma ao aumentar força a ser, ao contrário, a corrupção ao aumentar força a não ser (*Contra Epis. Fund.* 40). Agindo, a vontade humana sempre faz uso de si própria e dos bens disponíveis, isto é, do ser, todavia, deve-se admitir que por derivação ela torna a realidade *capax malitiae*, o que nada mais significa do que fazer com que os outros seres sejam privados do bem, não significa uma privação da forma que na criação confere ser à matéria informe, mas de deixar o ser na condição de *informitas*, isto é, impossibilitado de realizar em plenitude sua essência<sup>30</sup>. A boa vontade contribui para o desenvolvimento da vida na criação, para seu aperfeiçoamento estético, a má vontade faz o inverso.

A vontade pode tranquilamente ser elencada entre as “causas” pelas quais a criação continua se desenvolvendo no tempo, uma vez que toda decisão ancorada no livre arbítrio possui uma consequência direta na Ordem. Contudo, há que se ter claro que ao colocar a vontade entre as causas do ser, Agostinho não a vislumbra no mesmo sentido das causas naturais, físicas; a vontade é causa, mas em sua natureza espiritual. Segundo Novaes Filho (2009, p. 298-299), a visão de Agostinho a este respeito recorre a uma concepção de causalidade que remonta a

---

já não existiria mais. Quando toma o mal como “não ser”, Agostinho não está pensando o nada, está falando do ser em uma situação diversa na Ordem. Segundo Millbank e Zizek (2014, p. 260-263) esta foi a estrutura ontológica que vigorou no pensamento ocidental acerca do mal até Hegel, é com o pensador alemão que a Filosofia começa a pensar o “nada” como presente no Ser e na formação dos sujeitos. É como se o elemento negativo fosse introduzido como potência no seio da Ordem do ser.

<sup>30</sup> Este ponto deve se entender da seguinte maneira: “Se a noção de *privatio formae*, adequada à concepção agostiniana de matéria informe, é tendência à ação, inversamente, a noção de *privatio boni* [...] que designa o domínio de realidade possível para o mal é reativa, contrariando a tendência naturalmente expansiva do ser que o filósofo verifica radicar, fundamentalmente, na dimensão intencional da vontade. Esta privação é qualificada como má, na medida em que cria no universo um vazio de ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 111-112).

Cícero. Este classifica as causas como (1) Causas fortuitas, (2) Causas naturais e (3) Causas voluntárias. Agostinho entende como causas fortuitas as causas ocultas que pertencem à divindade e precedem o próprio ato de criar, já as causas naturais são constatáveis e remontam igualmente a Deus na ordenação do mundo, por último as causas voluntárias pertencem exclusivamente aos seres livres, e tem origem na vontade que é uma faculdade eminentemente espiritual.

A vontade é, portanto, causa positiva, que enquanto transcendente, dá ao homem a possibilidade de interferir na Ordem dos seres para além da causalidade natural em um caráter de total indeterminabilidade. Como faculdade anímica ela tem a capacidade de movimento, não a necessidade; como *imago Dei* tem a vocação para movimentar-se na direção da Verdade, não a determinação de fazê-lo (*De Civ. Dei* V, 10), do que decorre que nada pode ser tomado como “causa do querer” a não ser ele mesmo. A necessidade concerne ao livre arbítrio em um único sentido: “é necessário que a vontade tenha livre arbítrio, pois é da sua natureza querer por si mesma” (NOVAES FILHO, 2009, p. 313).

Em Agostinho o livre arbítrio da vontade leva às últimas consequências o caráter mutável da alma humana. A mutabilidade é uma condição a que todos os seres criados estão submetidos por existirem no tempo (*Contra Sec.* 6). Não significa que sua natureza seja necessariamente depreciativa, o fato de mudarem quer dizer que sua forma pode se transformar acidentalmente, mas isto não quer dizer corrupção de sua forma e sim realização dos desígnios da Providência. Em outras palavras, é natural que as criaturas, inclusive a alma humana, sofram mudanças em seu crescimento no tempo, isto é, se movimentem em seu próprio ser. O mal acontece quando esta transformação se torna corrupção fazendo o ser tender ao nada. Especificamente: “quando as coisas que tem mais ser se deslizam até aquelas que tem menos ser [...],

e começam a ser menos do que eram, não no sentido de que se tornem aquelas outras, tornam-se menos dentro de seu próprio gênero” (*Contra Sec. 11*, tradução nossa). Quando uma substância se corrompe, esta corrupção que passa a se manifestar nela é um mal porque de algum modo a está privando de um bem, logo, os defeitos que se manifestam nas almas em função de suas más escolhas não são substanciais, mas privações de suas capacidades naturais que limitam sua existência. Quando curados, tais defeitos “não se mudam a outros lugares, mas não podendo subsistir na criatura, desaparecem em absoluto no nada” (*Enc. XI, 3*, tradução nossa).

O que convencionamos chamar de “mal natural” na metafísica agostiniana remete ao entendimento de uma diferença ontológica entre os seres criados e o princípio eterno de todo ser – Deus que é Uno. Em um sentido muito restrito o mal pode ser colocado na conta da imperfeição dos seres<sup>31</sup>. Sob este ponto de vista, a incompletude de cada ser é o que determina sua ordenação no mundo, ou seja, cada um na medida em que é dessemelhante em relação a seu Criador carece de perfeição, e isto é o “mal”. Se aplicado *stricto sensu* ao livre arbítrio, este raciocínio explicaria tranquilamente os motivos da formação de uma má vontade na alma humana sem a incoerência de qualquer nível à vontade. Entretanto, afirmaria positivamente a presença do mal no mundo. Mas Agostinho entende que as imperfeições presentes nas criaturas não passam de sombras e contrastes presentes no mundo que constituem a beleza da multiplicidade das coisas na Ordem. Tal como ele enxerga, o mal é exatamente uma ausência de perfeição, e não no

---

<sup>31</sup> Com isto Agostinho não está afirmando que o Bem não existiria sem o Mal em uma argumentação de cunho maniqueísta, mas que “o universo como um todo pode ter uma beleza que abrange bom e mau, tal como uma bela pintura pode ter áreas sombrias, bem como luminosas. Talvez este ponto tenha o intuito de ajustar-se à Solução de Privação [...], a única forma de uma criação ser bela será se as suas privações estiverem ordenadas de modo apropriado” (MATTHEWS, 2007, p. 171).

nível natural em que a alma humana está na Ordem, mas como um “passo além” que amplia este contraste e a mutabilidade natural das almas racionais, desordenando-as. Justamente a capacidade de tal feito que é garantida ao homem pelo livre arbítrio.

Nem toda diminuição é culpável, senão apenas o afeto voluntário pelo qual a alma racional, abandonando a seu Criador, desliza às coisas criadas que lhe são inferiores. É isso que chamamos de pecado. As demais diminuições [...] tem a ver com a hierarquização das realidades ínfimas, em virtude das quais as coisas procedem [...]. A beleza temporal é um tecido resultante do nascer e do morrer, do desaparecer e aparecer das coisas temporais em espaços fixos até chegar ao termo estabelecido. Esta beleza não é má pelo fato de que podemos contemplar coisas melhores nas criaturas espirituais, ao contrário, dentro de seu modo de ser, tem sua própria harmonia e insinua aqueles que vivem bem a Sabedoria de Deus, profundamente secreta, mais além de todos os limites temporais (*Contra Sec. 15*, tradução nossa).

### **2.2.1. A INTENCIONALIDADE DA MENTE COMO FORMA HUMANA DE SER**

Em Agostinho a relação da mente humana com a Verdade torna-se peculiar na medida em que ele assume a condição da alma na finitude como pecadora. Mente e Verdade deixam de ter uma proximidade natural dado o que a vontade realiza na base de sua relação. Agostinho abre (*De lib. arb. II*) expondo uma interrogação pertinente: quer saber por que motivo Deus teria dotado a vontade humana com livre arbítrio, se esta faculdade veio a dar-lhe a possibilidade de transgressão da Ordem. Agostinho afirma que todo bem procede de Deus e que o ser humano é um bem na medida em que pode agir retamente quando deseja, e que o fazendo está contribuindo para a beleza da criação, todavia, não o poderia fazer se não possuísse uma livre vontade (*De lib. arb. II, 1, 3*). Sem o livre arbítrio sua essência efetivar-se-ia de maneira naturalmente programada como outras criaturas; não teríamos o mal,

porém, a criação como um todo perderia em harmonia e beleza. No mesmo sentido o autor compreende o castigo infringido por Deus ao homem, sem ele a justiça como um grande bem não seria efetivada. “Deve haver justiça tanto no castigo como na recompensa, porque a justiça é um dos bens que procedem de Deus. Deus deve, portanto, ter dado ao homem a livre vontade” (*De lib. arb.* II, 1, 3), por ela ele realiza e experimenta a justiça como dom, virtude e bem para sua alma.

A vontade livre foi dada ao homem com justiça ainda que não tenha sido do mesmo modo utilizada por ele (*De lib. arb.* II, 2, 6). A compreensão desta justa Ordem, que justifica não apenas a existência da vontade, mas também a justa punição que lhe é atribuída em virtude do pecado pressupõe um itinerário que, em síntese, compreende os fundamentos ontológicos da facticidade humana, bem como de sua justa experiência de sofrimento. Em (*De lib. arb.* II, 3, 7), Agostinho propõe uma investigação que segue o seguinte itinerário: (1) de que modo é evidente que Deus existe; (2) se todas as coisas, na medida em que são provém de Deus; (3) se a vontade livre deve ser contada entre os bens, para enfim ter ciência de que a vontade livre foi atribuída ao homem de forma justa. Mais do que um itinerário que visa compreender pela razão aquilo que já é assumido pela fé, o que Agostinho intenta é descortinar o horizonte em que o homem pode viver de forma justa ante a presença do mal em sua realidade.

Para chegar a Deus a razão agostiniana contempla na criação os vestígios de seu criador. Em (*De lib. arb.* II, 3, 7-8) Agostinho ressalta a evidência das cinco formas de ser que compõem a criação, sobre cujo percurso de entendimento a razão pode ascender até a realidade divina: (1) A *existência* do ser humano enquanto indivíduo é a evidência mais básica que o pensamento pode constatar; (2) A *inteligência* como faculdade própria do homem e que lhe dá a condição de superioridade



na Ordem; (3) A *vida*, própria daquelas criaturas cujo ser possui a realidade anímica; (4) Os *sentidos corporais* pelos quais o homem pode perceber e se relacionar com o mundo exterior; (5) O *sentido interior* que consiste em uma realidade presente no interior da alma que preside a todas as outras como algo que lhe é comum.

A perfeita relação destas formas pode ser constatada na atividade anímica mais elementar praticada pelo homem: o conhecimento. Em (*De lib. arb.* II, 3, 9) o autor explica que o homem pode compreender a realidade do mundo pelo bom e ordenado funcionamento das funções de sua mente. Pelos sentidos percebemos e recebemos as informações do mundo; pela atividade racional as transformamos virtuosamente em conhecimento. Em sua manifestação os sentidos não mostram a si mesmos, mas um mundo de realidades corpóreas, que pela razão podemos compreender e ordenar segundo os princípios da lei eterna e, assim, orientar nosso modo de agir.

No que se refere àquelas realidades que lhe são inferiores, isto é, os corpos, os sentidos corpóreos e este sentido interior – quem a não ser a própria razão, nos informa de que modo umas são melhores que as outras e como a própria razão as ultrapassa? [...]. Naquelas realidades que integram a nossa natureza e que fazem de nós seres humanos – se pode encontrar algo mais excelente do que aquela realidade que colocamos em terceiro lugar? [...]. Há uma terceira realidade que é como a cabeça da nossa alma ou o seu olho (*De lib. arb.* II, 6, 13).

A partir de (*De lib. arb.* II, 7, 15), Agostinho dedicar-se-á a mostrar como a razão percebe tal realidade e a partir desta percepção tem a capacidade de ordenar a realidade humana.

Em (*De lib. arb.* II, 9, 25-27) ele reflete sobre a Sabedoria,, uma e comum a todos é perceptível unicamente pela inteligência sem a interferência de quaisquer outros sentidos. Diferente dos números, a Sabedoria não é entendida como uma operação mental pura desprovida

de conteúdo, ela diz respeito diretamente à formação da identidade da alma humana. Trata-se de uma noção impressa na mente pela qual o homem responde positivamente ao desejo de ser sábio<sup>32</sup>. A Sabedoria é a luz que esclarece a inteligência e pela qual o homem escolhe corretamente entre os bens que lhe são disponíveis. Através dela ele pode compreender mais nitidamente a Ordem e, por conseguinte, viver na perfeita justiça. Viver segundo a Ordem e viver com justiça são uma mesma regra do ser e significam ao homem ter como pressuposto em suas ações as seguintes regras: (1) que as realidades piores devem se submeter às melhores; (2) que as semelhantes devem ser comparadas entre si; (3) que se deve dar a cada um aquilo que lhe é próprio; (4) que o incorruptível é melhor do que o corruptível e (5) que o eterno é melhor do que o temporal.

Estas são as regras da “perfeita justiça” na qual a realidade foi disposta na Ordem pelo Criador. Na visão de Agostinho, em estado de liberdade a inteligência tem a capacidade natural de intuí-las e, com elas, formatar e qualificar as ações em acordo com a lei eterna. Tal capacidade é comum a todos os indivíduos, ainda que a operação de compreender e efetivar tais regras diga respeito à intimidade de cada homem. É evidente, segundo ele, que “cada uma em particular ou todas em conjunto estão presentes para serem contempladas por quem seja capaz de o fazer, e que cada um as observa com sua própria mente” (*De lib. arb.* II, 10, 29). As regras da Sabedoria são tão imutáveis e universais quanto as regras dos números, é a capacidade humana de invertê-las que compromete determinadas ações criando uma situação de injustiça. À Sabedoria pertencem as regras da lei eterna e as luzes das virtudes

---

<sup>32</sup> Segundo Gilson, “trata-se de uma regra prática referente à maneira pela qual o homem deve usar sua faculdade de conhecer: o que ele deve saber, como e por quê” (GILSON, 2010, p. 223).

outrora enunciadas. Segundo Agostinho, “quanto mais uma pessoa faz uso delas para as aplicar à sua vida e orienta a sua vida de acordo com elas, tanto mais vive e atua com sabedoria” (*De lib. arb.* II, 10, 29).

Ainda que compreenda que os números e a Sabedoria compõem uma realidade inteligível e imutável, Agostinho realiza uma distinção entre ambos. Entende que na criação todos os seres, inclusive os corpóreos, foram dotados pela Sabedoria divina de números que os distinguem e hierarquizam, todavia, o *saber*, ou a capacidade de produzi-lo, não deu aos corpos nem a todas as almas, mas unicamente às racionais, “colocando-se nelas como na sua sede, a partir da qual dispõe todas as coisas, também as mais ínfimas, às quais deu números” (*De lib. arb.* II, 11, 31). Sem o pecado tal condição dá ao homem a capacidade de julgar e ordenar os seres corpóreos por meio da inteligência como uma faculdade aberta que pertence à dimensão inteligível da natureza humana e não apenas o assemelha ao ser divino, mas também o permite comunicar-se com um nível absolutamente transcendente da realidade que Agostinho denomina Verdade. A partir da experiência vislumbrada na capacidade que a mente tem de transcender-se, o autor deduz a existência da Verdade imutável “que contém em si tudo o que é imutavelmente verdadeiro. E não poderás dizer que ela é tua ou minha, ou de qualquer ser humano, mas que ela se apresenta de modo comum a todos que discernem as verdades imutáveis” (*De lib. arb.* II, 12, 33), isto é, a todo homem no perfeito exercício de suas faculdades intelectivas.

A Verdade é uma realidade transcendente na qual e pela qual se sustentam as criaturas. Agostinho a denomina como uma “terceira realidade” (*De lib. arb.* II, 12, 33) que sem confundir-se com a Ordem, serve de referência e fundamento à mente. Por ela o homem conhece sua forma, bem como sobre a forma das outras criaturas, por isso, nela

ancora-se igualmente aquilo que precisamos conhecer para saber como “devemos agir”<sup>33</sup>. Ainda que transcendente a Verdade é uma realidade que habita na mente humana, e não se confunde com ela porque não é mutável, ao contrário, lhe fornece o contato com as regras pelas quais pode julgar e ordenar devidamente a realidade. Semelhante à alma que vivifica o corpo de uma criatura, a Verdade dá vida à mente, que ao contrário do corpo que cresce pelo acúmulo de massa material, expande sua existência quanto mais consegue participar da Verdade e intensificar sua relação com ela, disto depende não apenas o nível de profundidade do conhecimento que o homem pode adquirir sobre os seres criados, mas também a qualidade das ações que realiza em meio a eles.

De fato, as nossas mentes, às vezes, veem ela com mais clareza, outras com menos e, por isso, temos de reconhecer que a mente é mutável. Mas aquela Verdade permanece sempre em si mesma, e de nada aproveita o fato de ser vista por nós com mais clareza, nem perde alguma coisa pelo fato de a vermos com menos lucidez. Íntegra e incorrupta, alegre com a sua luz os que a ela se convertem e pune com a cegueira os que dela se afastam. E que havemos de dizer, uma vez que é também de acordo com ela que julgamos as nossas próprias mentes e que, a ela, não a podemos de modo algum julgar? Dizemos, efetivamente: <entende menos do que devia> ou <entende como deve entender>. Ora a mente deve entender na medida em que lhe pertence mover e poder unir-se à Verdade imutável (*De lib. arb.* II, 13, 34).

Enquanto realidade mais sublime que a própria mente, a Verdade demonstra ao ser humano o nível de participação dos bens no Princípio em que foram criados e, portanto, seu correspondente lugar na Ordem. A partir deste esclarecimento que o homem escolhe entre eles, deleitase, corresponde a seus desejos e edifica sua felicidade (*De lib. arb.* II, 13,

---

<sup>33</sup> “O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam destas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem” (GILSON, 2010, p. 252).

36). Agostinho explicita a relação da mente com a Verdade utilizando a metáfora do sol. Diz que tal como os homens escolhem à luz do sol aquilo que mais lhes agrada contemplar, do mesmo modo o fazem com a Verdade na relação com a mente no tocante à criação. E assim como há homens que se deleitam mais com a luz do próprio sol do que com o que ela lhes possibilita enxergar, também há aqueles, os sábios, que mesmo vendo a beleza das múltiplas realidades que a Verdade os faz ver, aderem primariamente a ela, e assim contemplam melhor a beleza da Ordem e conseguem com maior profundidade não apenas julgar e ordenar os seres na realidade, mas com virtude, agir com eles<sup>34</sup>. Isto significa que o homem atingiria o ápice de sua capacidade de viver na virtude quando conseguisse contemplar a Ordem não de forma reduzida ao deleite imediato de um único bem, mas de forma plena pelo deleite da beleza formada pelo conjunto dos bens; experimentaria o melhor de sua capacidade ontológica porque nesta condição ele conseguiria agir pela Verdade e não pela satisfação imediata de um desejo, não reduziria seu mundo a um bem, mas contemplaria o mundo como manifestação da vontade do Sumo Bem. “Esta é a nossa liberdade: submeter-nos a esta Verdade. E este mesmo é o nosso Deus que nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado” (*De lib. arb.* II, 13, 37).

Segundo Gilson (2010, p. 247), há em Agostinho uma iluminação física e uma iluminação moral que repousam sobre as mesmas bases metafísicas da iluminação intelectual. Ela é compreendida no plano do saber e completada na ordem da ação, que passa a ser o âmbito definitivo da relação do homem com Deus. Assim, na medida em que

---

<sup>34</sup> A razão é sempre “pensamento de um homem, vale dizer, de um ser que definimos como uma “alma para reger um corpo”; ora, reger um corpo é viver e, portanto, é encontrar-se engajado na ação; eis, então, o homem obrigado a usar coisas e, portanto, também a conhecê-las, ou seja, a aplicar seu pensamento a outros fins que não sejam unicamente a contemplação [...], ainda que o pensamento se ocupe com a ação a fim de tornar possível a contemplação” (GILSON, 2010, p. 226-227).

recebe de Deus uma luz natural que lhe garante a condição de ser racional na Ordem, pela contemplação da Verdade o homem recebe de Deus uma “consciência moral”. Derivada da lei eterna, ela se forma como “um tipo de lei, de prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências e que se nomeiam lei natural” (GILSON, 2010, p. 248). Assim, em Agostinho, ainda que não se negue a dimensão histórica da Verdade, sobretudo, quando se trata da revelação da Escritura, fica evidente o caráter estritamente individual da formação da consciência moral e, por conseguinte, da responsabilização do homem por seus atos maus.

Quando Agostinho fala da Verdade como realidade comum disponível a todos os seres racionais para o melhor exercício de sua inteligência e capacidade de agir com virtude, ele está enunciando a capacidade mais elementar da alma humana enquanto racional – contemplar a beleza da Ordem na sua harmonia e ser capaz de agir integrado a ela. Isto para o homem é o sinônimo da plena liberdade, porque quando ele desfruta da beleza da Verdade, sua vontade não está mais cindida, mas plenamente integrada à criação em sua natureza, uma vez que “a ordem produz o ser, a desordem, ao contrário, que se pode chamar de perversão e corrupção, produz o não ser [...]. Pelo que produz corrupção podeis descobrir o que é o mal” (*De Mor. Ecl.* II, 6, 8, tradução nossa). A atividade cognitiva que acontece diante da Verdade oferece ao homem duas orientações possíveis que envolvem a formação de sua personalidade: contemplar as Ideias divinas e orientar seu agir por elas ou afastar-se delas, o que é o mesmo que corromper-se. Segundo Gilson (2010, p. 229) as razões que fundamentam tal decisão permanecem escondidas nas sinuosidades do coração humano, todavia, pela inteligência, o homem tem condições de saber que “o exercício da razão superior é essencialmente submissão do indivíduo ao que lhe

ultrapassa e adesão do pensamento à fonte de luz que aclara todos os pensamentos” (GILSON, 2010, p. 229).

### **2.3. VERDADE E LIBERDADE – O PARADOXO DA VONTADE LIVRE NA FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL**

A capacidade que a razão tem de julgar corretamente sobre uma parte da realidade depende de suas condições de situá-la no todo, isto é, de compreender sua importância no funcionamento e na harmonia da Ordem, trata-se do que garante a veracidade do julgamento emitido sobre um ente criado. A parte é sempre parte de um todo e apenas nele tem sentido; em Agostinho, este “todo” é revelado pela Verdade. O nosso erro está aí: perder-nos em uma parte. Daí o julgamento tornar-se disforme em si” (*De Vera Rel.* XL, 76). A “desordem” da atividade intelectual ocorre quando a parte é tomada pelo todo; o mesmo acontece com a ação, quando um bem ínfimo é amado como fonte de sentido. Para “criar ordem” o homem deve orientar-se devidamente pelas razões eternas, todavia, quando “ele subjuga as ideias universais a fins particulares, então, ele entra em luta contra elas; fazendo seu o que é para todos, toma tudo para si” (GILSON, 2010, p. 230).

Quando isto acontece a vontade se perde entre as paixões pelas coisas materiais e o homem não consegue agir medindo as consequências do alcance de suas decisões. Se colocada na esteira do que manifesta a Ordem

a razão perfeita do homem, que se chama virtude, primeiramente usa de si mesma para conhecer a Deus, se serve dos animais racionais para formar a sociedade e dos irracionais para exercer sua autoridade, inclusive ordena a própria vida a este fim [...]. Ela usa de tudo, tanto do sensível como do não sensível, sem que haja uma terceira categoria. Além do mais julga sobre o que usa [...]. Tudo o que foi criado, para o uso do homem foi criado, e a razão

foi dada ao homem para que tudo use com correto juízo (*De Div. quaest. Oct.* 30, tradução nossa).

Porém, enquanto submetida às paixões por bens menores e particulares, a razão confunde o discernimento acerca do valor de quem amar e como amar. A Verdade é desfrutada por todos os indivíduos desde que sua mente esteja em conformidade com a Ordem; é transcendente, por isso não pode ser transformada em um bem privado, se assim o homem a conceber estará sendo soberbo, condição que Agostinho afirma ser o princípio de todo pecado. A natureza da Verdade é eterna, e se esta diferença ontológica não for reconhecida pelo homem fatalmente ele incorrerá em erro. “Ao ser condição de possibilidade do ser e do pensar, a Verdade apresenta-se como o bem mais próprio da mente, o único que pode realizar sua natureza” (OLIVEIRA E SILVA, 1995, p. 22).

A mente humana é temporal e como tal se submete aos limites que o transcorrer do tempo<sup>35</sup> lhe impõe, por isso a Verdade não pode ser apreendida por ela em plenitude, mas unicamente naquilo que dela se mostra quando habita na mente e pelo mesmo motivo o homem não pode possuí-lo. Novamente Agostinho usa o sol como metáfora para explicitar isto: “se eu quiser contemplar o sol, e se pudesse fazer com persistência, ele escapar-me-ia, quer quando chegasse ao poente, quer quando as nuvens o ocultassem” (*De lib. arb.* II, 14, 38). A Verdade habita na mente como uma realidade que se revela e ao mesmo tempo permanece impenetrável, mas ao se revelar abre ao homem o horizonte da Beatitude, por isso, está sempre presente na vontade dos que escolhem perseverar na virtude, todavia, “sem estar em nenhum lugar e sem estar ausente de nenhum sítio. De fora, admoesta. De dentro, ensina” (*De lib. arb.* II, 14, 38).

---

<sup>35</sup> Sobre a relação mente-tempo e sua dimensão fenomenológica em Agostinho ver Hermann (2015).



Para Agostinho não resta outra perspectiva à razão do que afirmar que esta realidade só pode ser Deus. Se existe outra realidade mais excelente do que a Verdade será ela Deus, todavia, se não pudermos conceber pela operação da inteligência nada mais excelente do que a Verdade, resta-nos unicamente afirmar que ela é Deus. Portanto, “já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de conhecimento certo” (*De lib. arb.* II, 15, 39). Na afirmação de Agostinho está suposta a fé como início de toda atividade humana de natureza epistêmica. Ele adere a esta metodologia pela convicção de que o cristianismo guarda a razão universal e que a Escritura é depositária desta universalidade. Para ele, a dialética acreditar/compreender é a única forma possível de o homem conhecer e se relacionar com o mundo de maneira autêntica, de viver nele e de transcendê-lo pela atividade anímica, sem a íntima conexão destes dois elementos a atividade epistêmica estaria inviabilizada<sup>36</sup>.

Em (*De lib. arb.* II) Agostinho apresenta uma gnosiologia baseada na eficácia causal da Verdade sobre a mente. Trata-se de um processo inerente à forma humana, onde “a razão humana estabelece uma relação constitutiva inquietante com um pólo que a supera e a transcende, sendo-lhe, a um tempo de máxima intimidade [...]; tal relação se justifica pela descoberta que a razão faz ao analisar o seu conteúdo intencional” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 36). Esta relação de penetração gradual da razão na natureza da própria mente, vai lhe revelando a Verdade como uma realidade totalmente outra que habita nela, e vai lhe abrindo no horizonte um conteúdo de máxima

---

<sup>36</sup> A respeito da relação entre fé e razão em Agostinho no sentido de sua complementariedade epistemológica ver Novaes Filho (2009, p. 93-128).

universalidade. Disto decorre que a qualidade dos julgamentos da razão depende do nível de profundidade de sua relação com Deus, manifesto como Verdade no interior da mente. Aqui Agostinho mantém-se fiel à clássica fórmula da ontologia platônica: a mente humana não produz causalmente a Verdade, ela participa da Verdade, e tanto mais sábia se torna quanto mais aprofunda esta relação.

Tudo o que é no mundo enquanto é, é bom. Porque é sumamente bom aquele bem por cuja participação são boas as demais coisas. E tudo o que é mutável é bom enquanto é não por si mesmo, senão pela participação do bem imutável. Finalmente, o bem por cuja participação são boas as demais coisas, sejam como sejam, não por outro senão por si mesmo é bom, ao que chamamos sumo Bem, Divina Providência. Em consequência nada sucede no mundo por causalidade (*De Div. quaest. Oct. 24*, tradução nossa).

Ao identificar a noção de Verdade com Deus Agostinho a identifica com o criador e fundamento da Ordem<sup>37</sup>. Neste sentido que sua noção de Verdade não se reduz a uma ideia suprema que é condição de possibilidade para o uso da razão; ela é um fundamento que abrange em si o ser de todas as faculdades humanas, inclusive da vontade onde ele ancorou a origem do mal. Seu desafio será encontrar formas para articular esta noção de Verdade com o fator de permanente imprevisibilidade e instabilidade em que tais faculdades operam na natureza humana. Isto significa levar a razão ao ápice de sua capacidade natural que é ajuizar sobre a harmonia da realidade. Ou seja, levá-la a agir causalmente sobre o real do mesmo modo que a Verdade age sobre ela, respeitando a disposição natural das criaturas na Ordem.

---

<sup>37</sup> Tal como Agostinho o apresenta aqui Deus é “como o bem supremo num sentido potencial, a ser atualizado pelo indivíduo [...]. O fim último do ser humano é, para Agostinho, não propriamente Deus, mas algo como “ser em Deus” [...]. Deus não é ele mesmo, a felicidade (o que, sem dúvida, seria também equivalência estranha), mas a grandeza potencialmente geradora da felicidade” (HORN, 2008, p. 143).

Agostinho deduz assim um paradoxo de extrema fecundidade em sua visão de mundo – a tensão entre Verdade e liberdade. Enquanto princípio de inteligibilidade a Verdade é mandato de ação, do que decorre que toda ação humana necessariamente resulta da realização daquilo que a mente contempla no interior de si própria, ou seja, do julgamento que ela é capaz de realizar daquilo que conhece.

Que outra coisa fazemos, quando nos empenhamos em ser sábios, a não ser unir [...], toda nossa alma àquilo que alcançamos pela mente [...], a fim de que ela não se alegre já com seu bem privado [...], mas que despojada das afecções do espaço e do tempo, aprenda aquilo que é sempre uno e idêntico? (*De lib. arb.* II, 16, 41).

Por ser racional, a relação do homem com o mundo não se limita ao nível do que é produzido pelos sentidos, ele produz um julgamento superior que diz respeito a “o que fazer” com o mundo. Dado que os juízos verdadeiros produzidos na inteligência resultam de uma relação entre um elemento superior (Verdade) e um elemento inferior (seres criados), sua expressão é sempre exortativa, isto é, seus juízos são da ordem do “dever ser”. Portanto, o “curso da vida humana no mundo” depende da harmonia entre a mente em que se manifesta a realidade inteligível superior (Verdade) e da vontade como potência de ser do homem. O pecado resulta exatamente do desequilíbrio destas duas esferas.

A Verdade é descoberta pela razão em uma atividade mental pura, todavia, a vontade é a faculdade intencional do homem, aquela pela qual ele define sua ação, se de acordo com o que lhe é revelado pela Verdade ou não<sup>38</sup>. Agostinho não credita a conquista da Sabedoria à função

---

<sup>38</sup> “As ações que dependem da vontade humana. No lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, tem como objeto realizá-la. Aqui não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si

judicativa da mente. Ao invés, nesta tarefa é todo o ser humano que está comprometido em memória, inteligência e vontade. Com efeito, é na vontade mais do que na racionalidade que ele encontra uma propriedade inalienável da forma humana que se identifica com o ato criador de Deus<sup>39</sup>. Em outras palavras, o ser humano se distingue pelo “desejo natural” de buscar melhorar a sua forma. A perfeita e ordenada relação de “pertencimento” entre a inteligência e a vontade, manifestam que o homem não é imagem e semelhança de Deus apenas por ser inteligente, mas, também, por ser intencional.

### **2.3.1. A ORIGEM DA VONTADE CINDIDA E A EXPERIÊNCIA DA DESORDEM NA ALMA**

Em visão agostiniana uma alma virtuosa é aquela que vive pela Sabedoria em comunhão com a Verdade, ela o deixa de ser quando sua vontade se apega aos bens transitórios do mundo chamados de carnis<sup>40</sup>. Nesta situação, ainda que a Verdade se revele à mente, a vontade age em outra direção, faz do desejo por um bem inferior sua

---

mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza” (GILSON, 2010, p. 252). Segundo Pich (2005B, p. 148), o conceito de vontade agostiniano é fundamental não apenas por oferecer uma categoria descritiva de sua psicologia moral, mas também, porque dá sentido à linguagem acerca do dever e da responsabilidade. Sobre o debate contemporâneo a respeito da ideia de que há uma relação necessária entre livre escolha e bondade moral em Agostinho ver Matthews (2007, p. 167-168).

<sup>39</sup> Sobre este ponto diz Ullmann: “O homem é criado à imagem e semelhança de Deus. Se o ser humano é uma imagem da espontaneidade criadora de Deus, ele necessariamente tem que ser inteligente e livre. Por serem criaturas, os seres humanos são limitados em suas faculdades. Devido à liberdade e à razão finitas, pelo menos não se pode excluir a possibilidade de usar a liberdade para o mal” (ULLMANN, 2010, p. 19).

<sup>40</sup> Em (*De Civ. Dei* XIV, 2-3) Agostinho afirma que o pecado tem origem na alma e não no corpo, o que se manifesta nele é a consequência de uma defectibilidade de origem espiritual e não carnal. O autor demonstra que a carne em si não é a fonte do mal como pensavam alguns filósofos antigos. Diferencia a concepção de “carne” e “corpo” no pensamento estoico e epicurista da concepção bíblica destes conceitos. Segundo Gilson (2010, p. 272) o apego que termina por levar o homem ao pecado, se explica em parte pela falta originária de ser que ele possui enquanto ser temporal. Esta é a origem metafísica da mutabilidade de sua vida anímica e não o fato de sua alma vivificar um corpo carnal. Duffy (2001) e Montagna (2009) tratam do sentido moral que Paulo dá aos termos “espírito” e “carne” em suas cartas e como a concepção de Agostinho é devedora dos escritos do Apóstolo.

fonte de sentido, a beleza harmônica da Ordem torna-se-lhe estranha em função do deleite por único bem inferior. Este deleite pode ser satisfatório para o homem em um primeiro momento, mas é incompleto porque não tem a capacidade de revelar um sentido à sua existência como o faz a Verdade. Assim, os homens “fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra [...]. Mas enquanto se ama a sombra, o olhar do espírito torna-se mais fraco” (*De lib. arb.* II, 16, 43), e a Verdade revelada à mente torna-se obscura. Dá-se aí a origem da “vontade cindida”.

Quando se fala das “escolhas da vontade” em Agostinho é importante distinguir entre as que são erros e as que se tornam “pecado”. O erro faz parte da dinâmica da vida no tempo; significa confundir a finalidade de um determinado objeto sem a intenção de pervertê-la. Estes erros não ferem a identidade da forma humana, por isso, “devem ser contados entre as calamidades da vida, que está sujeita de tal modo à vanidade, que se aprova o falso como verdadeiro” (*Enc.* XXI, 7, tradução nossa). Já o pecado é a escolha voluntária contra a Ordem, é quando pela capacidade de sua mente o homem contempla a Verdade e decide viver de forma contrária à lei eterna, que para ele tem o peso de um dever. Aí ele desrespeita e ignora a vontade que deu origem à Ordem, nisto consiste seu afastamento de Deus (*De Civ. Dei* XI, 18). Significa que “Deus pode até ter permitido ao homem errar quanto aos meios, mas não se perder a ponto de esquecer seu fim” (GILSON, 2010, p. 224).

A justiça demonstra ser uma virtude impraticável para o homem quando sua mente se põe distante das regras que lhe garantem a correspondência com a lei eterna, por consequência, a capacidade de sua inteligência na tarefa de orientar a vontade se faz cada vez mais limitada. Ao negar o apelo à virtude colocado diante de si pela lei eterna,

a vontade se dispersa entre uma diversidade de apelos que a razão não consegue julgar e ordenar. Agostinho volta a afirmar que a vontade livre está entre os melhores bens da condição humana (*De lib. arb.* II, 18, 47), sem ela o homem não poderia ter uma vida de retidão, porém, ainda que a Verdade venha a habitar na mente, a adesão da alma ao que ela apresenta como melhor depende do livre consentimento da vontade. A inteligência por si não opera a edificação do ser do homem se não tiver o impulso da vontade, ou seja, ao mesmo tempo em que compreende a lei eterna o homem a toma como preceito. Esta lei se converte em um mandato de colaboração com o ser divino na edificação do real, que unicamente pode se efetivar se a vontade o assumir intencionalmente como compromisso a ser realizado livremente.

A *imago Dei* que caracteriza a mente humana se estende à vontade como faculdade operante e, pode-se dizer, criativa<sup>41</sup>. É ela que torna possível qualquer atividade anímica do homem, inclusive a atividade racional. O processo de crescimento da forma humana no tempo supõe o reconhecimento simultâneo de duas dimensões que compõem unidas seu modo de ser – a vida racional e a liberdade. No *esse uelle* (querer ser) da alma humana se inscreve o desiderato último do ser humano inscrito na intencionalidade manifesta pela vontade que é anterior à própria razão, ou seja, o mal, enquanto corrupção, ao se instalar na natureza humana encontra-se em uma realidade ainda em formação<sup>42</sup>. Assim, a desordem se torna sinônimo de deformação em dois sentidos: primeiro

---

<sup>41</sup> Este ponto é mais sistematicamente desenvolvido em (*Trin.* VIII-XIII), quando Agostinho desenvolve o tema da *imago Dei* tratando das analogias trinitárias do ser perceptíveis na alma humana. Este tema é amplamente comentado por Ayoub (2011) e por Souza (2013).

<sup>42</sup> Em (*De pec. mer.* I, 2, 2) Agostinho trata dos níveis de ser do homem expressos no corpo – (1) o natural em que somos criados; (2) o corruptível, consequência do pecado e (3) o espiritual, destino último do homem. O gênero humano passaria diretamente do primeiro a este último se Adão não tivesse pecado (*De Gen. ad lit.* XI), o que nos dá a entender que mesmo no Éden a condição humana era uma realidade em formação, que deixou de ser e tornou-se de deformação em função da queda.

porque impede o crescimento da forma humana no tempo, depois, porque lhe faz regredir ao nada.

A vontade humana não pode não querer ser, por isso, o mal na visão agostiniana não é mais do que uma deficiência na expressão de ser do homem, gera graves e pesadas consequências em sua alma, mas não passa de um permanente peso a impedir que o homem realize sua tarefa mais elementar – construir o mundo. Contudo, isto não significa que o mundo tenha sido entregue ao homem sem um horizonte para o exercício de sua liberdade, ao contrário, a potencialidade da vontade só se realiza no âmbito do ser que tem a justa Ordem por fundamento. “O livre arbítrio é, neste contexto, a expressão do querer de Deus para o ser do homem” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 73). Neste sentido, que

segundo o exposto até aqui, não se cumpre aquela regra dos dialéticos: não podem dar-se qualidades contrárias em uma mesma coisa e ao mesmo tempo; pois vemos que bens e males coexistem [...]. Todos admitem que o bem e o mal são contrários e, não obstante, ambos podem existir simultaneamente no mesmo ser; além do mais, o mal não pode existir de modo algum sem um bem e fora dele, ainda que o bem possa existir sem o mal (*Enc. XIV, 4*).

Assim, correndo o risco de cair na substancialização do mal de que Agostinho tanto buscou se afastar, podemos defini-lo após a queda como uma “força” que atua como um “contra ser”, algo que compromete a vida de um bem em sua forma, mas que não o elimina da Ordem fazendo-o retornar ao nada e nisto se ancora o princípio que faz com que a misericórdia divina não seja contrária ao cumprimento de sua justiça. Assim, no opúsculo *Contra Epistulam quam vocant fundamenti*, escrito contra os maniqueus, seguindo a perspectiva enunciada em *De Ordine* na “solução de Mônica”, Agostinho diz que

o mal não é uma natureza, senão algo contra a natureza. A este mal Deus adornou de tal formosura, das formas e de paz das partes que vivem em cada natureza – porque sem estes bens não se poderia pensar em nenhuma natureza – os males que nela permanecem estão sepultados pela abundância de bens (*Contra Epis. Fund. I, 43*, tradução nossa).

Em outra passagem, no escrito denominado *Enchiridion* ele diz ainda que

o que chamamos de mal no mundo, bem ordenado e colocado em seu lugar, faz ressaltar mais eminentemente o bem, de tal modo que agrada mais e é mais de admiração se compararmos com as coisas más. Pois, Deus sendo sumamente bom, não permitiria que de modo algum existisse algum mal em suas criaturas, se não fosse de tal modo bom e poderoso que pudesse tirar bem do mesmo mal (*Enc. XI, 4*, tradução nossa).

A vontade está na natureza humana em conformidade com o princípio de justiça em que foram dispostas todas as criaturas na Ordem. Nesta justiça Agostinho vislumbra os bens de forma hierarquizada (*De lib. arb. II, 19, 50*). Para ele a própria justiça está entre os maiores bens que junto com as outras virtudes estão no ser humano, por elas ele pode viver uma vida reta, se à justiça se conformam os bens médios, ou seja, as faculdades do espírito e os bens mais ínfimos que são as realidades corporais. As virtudes, especialmente a justiça, pertencem àqueles bens imutáveis apreendidos pela relação com a Verdade, já os bens médios são naturais, por isso, ao não se guiarem pela “verdadeira justiça” com suas regras, afastam a alma da Verdade. Portanto, “o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem mutável e comum, que não é próprio” (*De lib. arb. II, 19, 52*).

Disto segue-se ao ser humano uma vida de infortúnios e infelicidades. Para Agostinho a alma do homem soberbo, curioso e lascivo é absorvida numa realidade de escuridão e sofrimento porque afastada da luz da Verdade, “e dado que este movimento de aversão e



conversão não é forçado, mas voluntário, é digna e justa a infelicidade que se lhe segue como castigo” (*De lib. arb.* II, 19, 53). Portanto, o castigo não é nada mais do que uma consequência justa da condição em que voluntariamente o homem se colocou. Se ama os bens mais ínfimos com afimco, por livre vontade se aproxima do nada e se afasta de Deus. O homem não tem o poder de fazer-se voltar ao nada, mas ao aproximar-se dele deixa de experimentar o deleite da beleza e da justiça. De um bem médio, cujas faculdades gozam do privilégio de ser o *habitat* das realidades perfeitas, vivendo no pecado o homem se equipara aos bens menores e suas limitações. “Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder. De fato, se a temes, é necessário que não a queiras” (*De lib. arb.* II, 20, 54).

Ainda que não seja natural a “condição de pecado” é a situação em que se encontra o homem nesta realidade temporal. Compreender a justiça à luz da relação do homem com Deus requer compreendê-la diante desta realidade e, sobretudo, frente às possibilidades de superá-la uma vez que sua presença não está no plano fundamental da criação. Neste sentido Agostinho afirma que o movimento intencional da vontade livre em direção aos bens mais ínfimos não é natural, o que significaria dizer necessário (*De lib. arb.* III, 1, 1), pois isto seria o mesmo que admitir a existência de uma cadeia causal por detrás da intencionalidade da vontade, o que remeteria a transferir a culpa por seu movimento desordenado a outra realidade que não ela mesma; resta, portanto, admitir que a voluntariedade é um tipo de movimento dos seres humanos e dos anjos, distinto do movimento natural presente nas outras criaturas. Ela é própria da vontade, que por este movimento converte a fruição em que se ancora o desejo humano. Nesta especificidade está a origem da culpa humana. A voluntariedade não se explica pela lógica das cadeias causais, ela tem origem no espírito, por

isso, torna culpável à vontade (*De lib. arb.* III, 1, 3). Enquanto as outras criaturas estão necessariamente vinculadas às regras da justiça na Ordem, este movimento do espírito dá à vontade a capacidade de se tornar um “fundamento absoluto” *em si mesmo* das ações humanas.

Tendo entendido como o mal se faz presente na realidade humana, o problema da justiça em Agostinho passa a ser pensado na seguinte perspectiva: o princípio universal de justiça inscrito na Ordem criada (lei eterna) foi violado, a culpa recai unicamente sobre o homem, o produtor da ação má com fundamento no livre arbítrio da vontade. Se não falta a Agostinho evidenciar como pode um Deus justo permitir que tamanho estrago ocorra na realidade criada, já que sua origem se reporta ao caráter indeterminado e volátil do livre arbítrio, falta-lhe esclarecer em que condição fica a relação entre o homem, agora transgressor da Ordem e pecador, e Deus, princípio supremo e justo da realidade. A linha mestra de sua solução será aquela já demonstrada em *De Ordine*. Deus não elimina o mal porque isto redundaria na eliminação da criatura, no caso, do ser humano, ele integra o mal na Ordem readequando a condição do ser a que o mesmo se atrela. Neste ínterim a percepção do homem acerca da justiça também se altera. Além do que lhe estava inscrito na lei eterna antes do pecado, a justiça terá que ser compreendida com a presença do castigo e da pena na criação.

Tratar-se-á de vislumbrar a justiça não mais à luz de uma Ordem perfeita que continha tudo o que era necessário para a realização da felicidade dos seres criados, mas como ação de um Deus que governando esta mesma Ordem é, ao mesmo tempo, absoluto, justo e misericordioso. Portanto, após o pecado e a presença do mal em sua alma, o homem passa a fazer uma experiência diferente em sua relação com Deus. Sua percepção do mundo muda porque seu lugar nele se modifica, entretanto, isto não ocorre aleatoriamente ao princípio universal de

justiça, ao contrário, acontece para que o mesmo se cumpra e a criação não venha a encontrar o nada. Na Ordem em que habita a realidade do pecado,

as almas racionais, em que é poderosíssimo o livre arbítrio, se desfalecem, são postas em graus inferiores da criação, segundo o exige a Ordem. Se fazem miseráveis devido a este juízo de Deus, que fixa seu lugar segundo merecido [...]. Fazer é dar o ser ao que não o tinha, enquanto ordenar é dispor do que já existia de tal maneira que ao melhorar chegue ao mais alto grau de perfeição. Quando Deus diz: eu ordeno os males, significa que dispõe as coisas que desfalecem, que tendem ao não ser, e não as que chegaram neste extremo. A Divina Providência, se diz com verdade, não deixa que nenhum ser retorne ao nada (*De Mor. Ecl. II, 7, 9*, tradução nossa).

# 3

## **A JUSTIÇA DIVINA NA ECONOMIA DA QUEDA: O PECADO ORIGINAL, A PENA E A ORIGEM DOS CONCEITOS DE CULPA E CASTIGO**

Até aqui vimos que ao tratar da origem do mal Agostinho o restringe à capacidade da vontade de realizar um movimento defectível. Na visão que o autor apresenta em seus escritos antimaniqueístas ele afirma que o sofrimento experimentado pelo homem é a justa punição por seu pecado estabelecida em conformidade com a Ordem. Logo, colocar a natureza humana novamente em conformidade com ela é a razão última de toda lei e preceitos instituídos. Os homens só irão gozar de uma felicidade autêntica, quando a justiça que lhes dirige à Ordem for a virtude basilar de sua consciência moral.

Num primeiro momento, ao restringir o problema do mal à imanência da realidade criada, Agostinho parece dar “o poder de um deus” à vontade do homem<sup>1</sup>. Em seu poder intencional ela tem a capacidade de reverter a dinâmica da própria criação pervertendo a natureza humana e fazer o que era ser tender ao nada. Todavia, Agostinho percebe que esta mesma vontade manifesta certa “fraqueza”, uma incapacidade em praticar a virtude de modo espontâneo. Em (*Conf.* VII, 4-7) encontra-se o relato de uma vontade cuja liberdade é relativa a um mal que *já está aí* sendo vivido. Ele percebe que a experiência da vontade cindida sobre si mesma e o sofrimento por uma realidade desordenada, estão presentes na condição humana antes mesmo que os

---

<sup>1</sup> Este tema é tratado por Fiori (1987, p. 15). Para ele, ao restringir a origem do mal à vontade, Agostinho “diviniza a faculdade humana”. Segundo sua leitura, este movimento interior do pensamento sobre si mesmo que caracteriza a filosofia de Agostinho, é o precursor do subjetivismo moderno.

indivíduos possam ter uma consciência formada e serem capazes de deliberar sobre suas ações. No percurso exposto em (*Conf. I-VI*) Agostinho constata que os homens vivem em uma realidade de pecado. Portanto, compreender a origem do mal na interioridade da alma individual garante a imputação da responsabilidade ao indivíduo pelas más ações que ele pratica, mas não dá conta da realidade do mal que antecede sua livre vontade e marca negativamente sua natureza influenciando em suas decisões. Assim, para que o sofrimento e a desordem experimentados na alma humana sejam justificados, Agostinho precisa dar conta da origem deste mal que parece inerente à sua natureza, o que conflui com a compreensão da justiça que afere o gênero humano desde os primórdios de sua história. Sobre este ponto em sua obra Agostinho declara:

Esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o teu reto juízo a de o sofrermos, mas não conseguia compreender essa causa com clareza [...]. Quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de que quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via, cada vez mais, que estava aí a causa do meu pecado. E aquilo que fazia contra a vontade via que era mais padecer do que fazer, e julgava que isso não era culpa, mas castigo, pelo qual, como eu logo confessava, considerando-te justo, era castigado não injustamente [...]. Pensava, quem colocou isto em mim, e plantou em mim este viveiro de amarguras, embora todo eu tenha sido feito por um Deus tão doce? [...]. De novo me deixava abater e sufocar com estes pensamentos, mas não me deixava arrastar até àquele inferno do erro (*Conf. VII, 3, 5*).

Agostinho percebe que a resolução do problema do mal já não se restringia em identificar sua origem, era preciso dar conta de suas consequências sobre a realidade criada, precisamente explicar por que, na prática, a vontade não gozava da completa liberdade que lhe estava em potência, o que fazia com que ela estivesse envolta em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, sujeita a ânsias e

compulsões sem sequer ter conscientemente deliberado por esta condição<sup>2</sup>. Trata-se de compreender uma espécie de mal latente na alma, ou seja, anterior à decisão voluntária, o que nos remete em Agostinho para o entendimento da formação do “*mal de pena*”.

Para Agostinho o entendimento deste paradoxo requer um olhar aos primórdios da história humana. Todavia, ele não o aborda “historiograficamente”, recorre à revelação bíblica como instrumento teórico, precisamente à descrição da queda de Adão e Eva em (Gn 2,25 a 3,1-24)<sup>3</sup>. Nela encontra os instrumentos para responder a questões fundamentais como a origem do sofrimento, da culpa e, sobretudo, da justiça tal como o homem a experimenta, e também da Providência e da compaixão divina. Agostinho queria evitar que sua reflexão sobre o mal caísse na discussão vazia de um fatalismo<sup>4</sup>, por isso definiu a responsabilidade humana a partir de nossa condição atual, mas até mesmo para fundamentá-la precisou prestar atenção a inevitabilidade da presença do mal na realidade do homem. Desta feita, ele mergulha na interpretação dos textos genesíacos, não com o objetivo simples de

---

<sup>2</sup> Sobre esta interrogação que Agostinho se coloca e o modo como ela revoluciona seu pensamento, escreve Brown: “Agostinho explicava a permanência do mal na vontade humana em termos puramente psicológicos: em termos da força compulsiva do hábito, *consuetudo*, que extraía toda a sua força do funcionamento da memória humana. O prazer derivado de atos passados era “infligido” à memória e, desse modo, perpetuado. Mas esse processo de perpetuação não pareceu direto a Agostinho: é que, em razão de “alguma força misteriosa”, o prazer de cada má ação do passado era ampliado e transformado, ao ser rememorado e repetido. Com isso, podia instalar-se rapidamente um hábito compulsivo [...]. Foi assim que Agostinho viu-se levado a ver o homem como aprisionado pela continuidade de seu interior [...]. Já não era possível falar do corpo humano como único “túmulo” de sua alma; Agostinho viu-se forçado a considerar a maneira misteriosa pela qual podia criar seu próprio túmulo em sua memória (BROWN, 2011, p. 184).

<sup>3</sup> Ricouer (2011, p. 378) comenta que a noção cristã ocidental de pecado é devedora da forma como Paulo constrói este conceito em torno da ideia de Cristo como “novo Adão”, estabelecendo assim um paradoxo entre ambas as figuras e resgatando o sentido antropológico desta última, bastante ausente na reflexão profética do judaísmo acerca do pecado. Comentam este ponto também Fredriksen (2014, p. 125) e Moser (1996).

<sup>4</sup> Diz Rigby que “a doutrina do pecado original permitiu a Agostinho lutar contra as doutrinas propostas pelos gnósticos e pelo fatalismo pagão com suas expressões trágicas e dualistas no Maniqueísmo, no Estoicismo e no Neoplatonismo” (RIGBY, 2001, p. 1018, tradução nossa).

“datar” a origem do mal, mas para compreender a relação ontológica fundamental entre o homem e Deus, da qual a história do gênero humano é expressão no transcurso do tempo. Ao abordar o texto bíblico, seguindo a esteira de uma larga tradição difundida em seu contexto<sup>5</sup>, “Agostinho deu uma explicação ontológica do inevitável que há no mal, aceitando como histórico o relato do Gênesis [...], mas sem cometer o erro gnóstico de mesclá-lo com o bem da natureza” (RIGBY, 2001, p. 1024-1025, tradução nossa).

Na vontade deficiente de Adão e Eva, seduzidos pelo diabo, o primeiro autor do mal, está a meta ontológica de onde proveem os signos existenciais da presença do mal na realidade humana. Neste texto Agostinho vislumbra a origem das três economias em que o mal se desenvolve a partir do pecado original, são elas: (1) a *penal* que consiste na justiça de Deus, que em correspondência ao que está estabelecido na Ordem castiga o homem; (2) a *trágica* em que se evidencia a impotência da natureza humana diante da situação em que passa a estar imersa; (3) a da *graça* em que o homem fará a experiência da misericórdia<sup>6</sup>. O ponto chave está em que a justiça divina ainda que tenha por objetivo preservar a integridade da criação, não subtrai ao homem o peso da culpa de seu erro e o decorrente sofrimento que ele deve experimentar. Neste sentido, a presença do mal na realidade humana é explicada por Agostinho a partir dos seguintes problemas: 1) da vontade perfeita que se torna imperfeita, em termos agostinianos,

---

<sup>5</sup> Agostinho interrogava-se sobre a questão do mal desde sua juventude quando se convertera ao maniqueísmo, todavia, é a partir do ano 388 quando se tornara presbítero da Igreja, que ele mergulha de forma sistemática sobre os textos bíblicos como fonte teórica para compreender este tema. Neste tempo, no embate contra o maniqueísmo que surgem seus primeiros escritos sobre o livro do Gênesis e as Cartas de São Paulo. Sobre este ponto ver: Brown (2011, p. 164-168) e Vigni (2012, p. 94-104).

<sup>6</sup> Rigby (2001, p. 1026-1027).

*mala voluntas*, de que já tratamos; 2) das consequências que a pena decorrente do castigo infringe na natureza humana.

Quando pensamos no “problema histórico” com relação à interpretação da referida perícopa do Gênesis, é preciso ter presente que o foco do pensamento de Agostinho não está em localizar no espaço e no tempo a escrita do texto bíblico ou os acontecimentos a que ele se reporta, mas em entender que a descrição da criação e do pecado de Adão remonta a um momento originário do qual provém a história do gênero humano como a conhecemos e experimentamos facticamente. O pecado de Adão ali descrito é o acontecimento que dá origem ao “tempo da queda”, realidade em que vivemos e na qual projetamos nosso ser em tomadas de decisões. A queda de Adão serve de “momento axial” do tempo histórico, onde Agostinho insere a tradição religiosa do cristianismo como chave de leitura para a compreensão da realidade humana como a experimentamos. Neste sentido, que segundo Rigby (2001, p. 1025), ao falar do “problema do mal” a partir do Gênesis, Agostinho irá reconstruir laboriosamente a realidade ontológica do passado, onde se vislumbra a presença do mal na história como uma herança compreensível sob a luz de um paradigma religioso.

Na análise que realiza da queda adâmica Agostinho não concebe o problema do mal em termos de categorias substanciais, mantém seu pensamento no horizonte de uma análise psicológica sobre o mal e o pecado. Assim, ao olhar para a descrição das atitudes de Adão, não busca o criador das coisas más, mas compreender o que move a vontade dos seres criados a amarem desordenadamente os bens. Aqui sua reflexão mergulha na interrogação insolúvel do roubo das peras descrito em (*Conf. II*): *o que leva o homem a cometer um delito pelo puro prazer de cometê-lo?* O delito se explica por sua referência aos objetos que foram desejados, porém, o pecado permanece no âmbito da motivação que



conduz o homem a tais desejos e, mais ainda, a sentir prazer em desejos que ele próprio reconhece como perdições. “A causa da minha maldade não era senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito” (*Conf. II, 4, 9*).

O texto do Gênesis lhe serve como um elemento mediador para compreender este tipo de motivação interna da vontade que escapa à consciência imediata do ato voluntário. Em suma, o que Agostinho realiza é uma investigação acerca do status ontológico de um “terceiro elemento” que termina sendo o mais decisivo no ato moral. Este elemento é o *estado de pecado* e suas consequências. O problema aqui não é apenas a mecânica que dá origem ao ato, mas as motivações e perturbações da natureza que o envolvem. Trata-se da *consuetudo carnalis*, isto é, aquela força negativa que tomou a forma de um hábito e tornou o pecado, aparentemente, um movimento natural que aparece como uma espécie de “nuvem negra” emoldurando as experiências contemplativas descritas em *Confesiones*.

Na origem a natureza humana é ordenada e bela, o pecado opera sobre ela como um elemento desagregador que desordena e mancha a alma. Ele atua sob o véu de um afeto natural, ou seja, não aparece distinto das paixões e das faculdades da alma e faz com que operem em desordem na sua natureza. O pecado e seus desdobramentos são compreendidos por Agostinho a partir dos sinais de distorções que afetam a relação ontológica fundamental do homem consigo mesmo e com Deus. Segundo Fredriksen (2014, p. 124) desde seus primeiros comentários sobre as cartas de São Paulo no contexto do embate com os maniqueus até as polêmicas com Pelágio, Agostinho cristaliza em três componentes uma ideia de pecado que tem como centro a figura do primeiro homem – são eles: (1) a dimensão histórica e, portanto, social do pecado; (2) a dimensão linguística e, portanto, cognitiva do pecado;

(3) a justiça e a misericórdia de Deus com os pecadores, portanto, a dimensão teológica do pecado, o ponto central de que nos ocupamos neste livro.

A ideia sobre o mal que emerge da análise agostiniana do texto genesíaco sobre o pecado, o demonstra como uma realidade inevitável à condição humana. Neste sentido, a abordagem da origem das deficiências do pecado, se explica mais pela procura de uma melhora moral do que mesmo em evitar que ele aconteça. Mais do que um ato falho de escolha, o mal é visto desde a consequência produzida pelo ato de pecado sobre a natureza humana, precisamente, uma debilidade psicológica de cunho hereditário dos filhos de Adão e Eva, razão pela qual Agostinho definitivamente deixa de vislumbrar a perfeita justiça como um ideal plausível para a mente sábia de um ser humano. A ação moral deixa de ser compreendida como ação de uma pessoa livre na plenitude de suas faculdades, para ser vista como ação moral de uma pessoa caída, onde a livre vontade, ainda que permaneça uma faculdade de eleição, é uma faculdade deficiente. A liberdade da vontade continua a ser vista como o fator mais decisivo do ato moral, porém, envolta em uma série de encadeamentos que escapando à consciência imediata, requerem uma reflexão mais profunda para que os termos da responsabilidade e da justiça no ato moral possam ser aferidos<sup>7</sup>.

A abordagem agostiniana a respeito da queda não vê Adão apenas como uma figura alegórica, mas também como figura histórica. Há um

---

<sup>7</sup> Segundo Rigby (2001, p. 1019) a principal influência de Agostinho em sua leitura do texto genesíaco foram os escritos paulinos, precisamente (Rm 5 a 9) e (1Cor. 15). Há diversas discussões sobre se Agostinho teria ou não inventado a doutrina do pecado original. O mais certo é que não, ainda que existam diferenças claras entre seu pensamento e o encontrado sobre este tema em seus antecessores como Tertuliano, Orígenes e Cipriano. Sua originalidade não refuta a tese de que seu pensamento segue a esteira de uma tradição sobre o tema. Agostinho mantém, contudo, o mérito de ter sido o primeiro pensador da tradição ocidental, a utilizar-se do termo "*peccatum originale*" em seu opúsculo "*Ad Simplicianum*" em 396.

claro entrelaçamento de ambas as perspectivas no texto agostiniano. Em princípio Adão funciona como o antepassado individual da humanidade criada boa e íntegra por Deus, para daí tornar-se o “ponto de origem” do pecado e, por conseguinte, da mortalidade da condição humana no tempo. Aqui é preciso distinguir entre origem e início. Adão é uma figura histórica para Agostinho no sentido do “primeiro homem” que existiu e que tinha plenas condições de viver justamente e “evoluir” à condição espiritual, porém, ao mesmo tempo, é a figura alegórica a partir da qual é possível compreender a condição da humanidade no tempo e, especialmente, sua relação com o mal. O que importa para Agostinho nesta alegoria é que ela fala da origem da humanidade, ainda que não descreva seu início na forma de uma datação histórica<sup>8</sup>. Segundo Andrade (2007, p. 97-106) a maneira como Agostinho concebe o texto genésíaco pode ser entendida como um “misto” de relato histórico, ainda que sem a temporalização própria da forma moderna de ler, com uma interpretação alegórica dos textos bíblicos, bastante difundida naqueles séculos<sup>9</sup>.

Em sua análise da queda de Adão Agostinho postula uma visão acerca da natureza humana que a toma em um sentido coletivo e abrangente, e que tem influência direta em sua visão sobre a justiça. Entende que Adão pecou como indivíduo, todavia, tal indivíduo era a gênese de toda uma raça de seres criados. Seu pecado foi nosso pecado, “porque nele *natura nostra peccavit*, “nossa natureza pecou”. Desta

---

<sup>8</sup> Sobre a distinção destes conceitos e seu uso no pensamento da antiguidade ver Ricoeur (2014, p. 150).

<sup>9</sup> É sabido que o grande mestre da exegese bíblica dos primeiros séculos foi Orígenes, que a partir da ciência gramatical desenvolvida em Alexandria aprofundou-se na tradição exegética grega, a qual posteriormente aperfeiçoou e tratou de aplicar ao entendimento dos antropomorfismos contidos nos textos bíblicos. Não se sabe com exatidão se Agostinho obteve contato direto com sua teoria, porém, sua forma de conceber e interpretar a linguagem bíblica, o aproximam bastante da interpretação alegórica desenvolvida por Orígenes. Sobre este ponto ver Moreschini (2008, p. 171-178 e 456-457).

maneira [...], a justiça de Deus – a punitiva não a propedêutica – caiu igualmente sobre todos os seres humanos” (FREDRIKSEN, 2014, p. 126). Ainda que a pena tenha sido imputada a Adão e Eva de forma imediata enquanto indivíduo, as consequências de tal feito afetaram a todos os que comungam de sua natureza. Este conceito agostiniano de natureza traz em si a perspectiva de um vínculo universal entre os indivíduos que se alicerça em sua constituição essencial. Isto significa que em cada indivíduo há um elemento que se sobrepõe à sua constituição individual e diz respeito à sua forma de ser na criação. A natureza é para cada indivíduo aquele elemento no qual ele se reconhece ser humano, isto é, partícipe de uma coletividade de seres que tem uma origem e um *télos* comum. Portanto, o sofrimento experimentado em decorrência do castigo de Adão não pode ser considerado uma injustiça ou maldade de Deus, ele é a consequência trágica de um ato de plena justiça que ao atingir aquele que era a gênese de toda espécie, atinge a todos os que dela nascem<sup>10</sup>.

Não significa que Deus ao punir Adão realizou um ato de pura vingança. Simplesmente ele o puniu tal como previam os princípios de justiça enquanto virtude, no mesmo sentido o mal que sofremos não passa da consequência inevitável de tal punição alijada sobre a natureza de Adão que é igualmente nossa; se assim não acontecesse a Ordem criada seria injusta ou teria de ser quebrada, tornando o próprio Deus injusto. Em suma, ao punir Adão e permitir que soframos por seu castigo, Deus “se submete” à justa Ordem que ele mesmo criou para reger a criação.

---

<sup>10</sup> Em visão agostiniana quando “Adão e Eva caem introduz-se no mundo o pecado original. Ele não se reduz a um evento é antes uma condição que marca a natureza humana. Esta é a condição imposta por Deus como punição à desobediência de Adão e Eva. Ela não é apenas patológica, ela é herdada, infectando todos os seus descendentes, e se torna inerente à natureza, não adquirida” (MANN, 2006, p. 47). Sobre o paradoxo do termo queda no pensamento moral ver (Ricoeur, 2011, p. 378).

### 3.1. A QUEDA DO PRIMEIRO HOMEM – O MAL ENTRA NA REALIDADE HUMANA

Para Agostinho a criação de Adão<sup>11</sup> está dentro da dinâmica das causas da criação, sua existência é oriunda das causas primordiais, ou seja, daquelas ideias presentes na mente divina que se tornam ato por meio da ação de Deus. Adão “não foi feito de modo diferente do que estava naquelas causas [...], lá estava não somente para que assim pudesse ser feito, mas também para que assim fosse necessário ser feito” (*De Gen. ad lit.* VI, 18, 29). Se sua origem remonta à construção de sua forma na inteligência divina, pela transformação da matéria (*hylon*) por Deus que sua constituição essencial se inseriu logicamente na perfeição da Ordem organizada até então. Nela o homem foi colocado em uma condição intermediária<sup>12</sup>. Por sua constituição corporal era semelhante às outras criaturas, assemelhando-se mais aos animais pela possibilidade de movimento; contudo, por sua natureza espiritual, participava da mesma realidade que os seres angélicos, a realidade inteligível. Por conta desta constituição tinha a possibilidade de alcançar a beatitude eterna sem passar pela morte como os outros seres anímicos (*De Civ. Dei* XII, 22).

Em sua dimensão inteligível Adão era “imagem e semelhança” de Deus, seu corpo era animal como o nosso, porém, tornar-se-ia corpo

---

<sup>11</sup> Agostinho vislumbra na figura de Adão como “único homem” uma imagem da unidade social a que os homens estavam destinados: “Criou único e só, não para deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade que esta sociedade deveria manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e depois pelos vínculos afetivos de parentesco” (*De Civ. Dei* XII, 21).

<sup>12</sup> Segundo Oliveira e Silva “unido ao enigma da condição adâmica, está, na perspectiva agostiniana, a afirmação de uma antropogênese – Adão significa, virtualmente, tudo quanto a humanidade, no curso dos tempos, pode dar, no sentido da maior e mais plena manifestação de ordem. Se agir ao invés desta ordem, o ser humano torna-se, efetivamente, sujeito passivo desse princípio de regência universal: em vez de construir a ordem, é construído por ela; em vez de agir de acordo com a lei, é-lhe aplicada a lei, sem o concurso de sua vontade” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 233).

espiritual ao final de seu percurso histórico-temporal<sup>13</sup>. Não se trata de uma transformação do corpo em espírito, mas da conquista por parte do homem do que o autor denomina “imagem do homem celeste” (*De Gen. ad lit.* VI, 19, 30), este era o destino para o qual Adão havia sido criado, assim como seus descendentes. No estado original “depois de terem cumprido o dever da obediência, os homens deviam, sem passar pela morte, obter a imortalidade” (*De Civ. Dei* XIII, 1). Assim criado, o homem poderia pela livre vontade desligar-se de Deus, mas para o bem de sua natureza, não deveria. Portanto, “sua queda, uma vez que ocorreu, não foi a queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona” (GILSON, 2010, p. 279).

Para Agostinho a “obediência” é a primeira e, por isso, mais importante virtude a ser cultivada pelo homem em sua alma, isto porque quando nasce (segundo o Gênesis no sexto dia) ele ganha vida numa realidade em cuja Ordem as regras de justiça já estão estabelecidas, portanto, não está entre suas atribuições e capacidades produzi-las, mas cumpri-las e garantir que sejam efetivadas. Exatamente nisto consistiu o pecado de Adão – o descumprimento de uma “regra magna” estabelecida: não comer do “fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,16-17). Ao homem não competia o discernimento pleno entre o bem e mal, cabia a ele a obediência à lei eterna que lhe protegia dos males. Não obedecendo a um preceito que garantia a estabilidade da Ordem, o primeiro homem é punido de acordo com a justiça estabelecida pelo Criador; sua punição é a “morte”; a morte da alma (*De Civ. Dei* XIII, 2), que consiste no afastamento de Deus dela e

---

<sup>13</sup> Segundo Lyonnet (1963, p. 327-328), assim como em toda a teoria do pecado original, neste ponto em que acentua o paradoxo entre o corpo animal e o corpo espiritual, sobretudo, ao caracterizar este último, Agostinho tem em sua leitura do Gênesis uma acentuada “pré-compreensão” do texto genesiaco marcada pela influência de suas leituras das Cartas de São Paulo, especialmente a Carta aos Romanos.

na perda da Graça que lhe protegia da ação do mal; e a morte do corpo, que é a perda da possibilidade de se tornar espiritual. Tanto a morte da alma quanto “a morte do corpo proveem do pecado. Portanto, se Adão não tivesse pecado, não morreria pelo corpo, e assim se tornaria imortal também ao corpo” (*De Gen. ad lit.* VI, 22, 33). O castigo de Adão consiste em experimentar a solidão da alma frente ao mal porque desprovida da Graça de Deus e a morte em seu corpo. Na descrição da queda adâmica temos a origem de uma fissura entre o sobrenatural e o histórico; o que passa a definir o caráter trágico da condição humana no tempo.

### **3.1.1. A QUEDA ADÂMICA E A PERDA DA VIRTUDE**

Ao responsabilizar Adão e sua má escolha pelo mal que assola o gênero humano, Agostinho mantém restrita à intimidade da alma a origem do mal e do sofrimento que experimentamos, sem precisar recorrer a qualquer outro ser exterior à criação. Todavia, analisando sua leitura do texto genesíaco em detalhes, é possível perceber que em sua abordagem há a presença de um elemento transcendente onde o mal aparece como uma realidade maior do que o pecado de desobediência cometido por Adão. Desde a leitura do texto genesíaco, Agostinho reporta um ato de “má eleição” praticado por um homem que lhe sobrepõe. Todavia, segundo Gilson (2010, p. 279) este movimento agostiniano de buscar a origem da má eleição do primeiro homem é para a razão pura e simplesmente buscar uma causa positiva no silêncio das trevas, daí a necessidade de “alongar” a potência da inteligência humana mediante a inteligibilidade da fé.

Segundo a doutrina agostiniana do pecado original o mal não foi produzido no pecado de Adão e Eva; o castigo que assola a natureza humana desde então tem sua origem na transgressão de Adão, mas “o mal em si” é uma realidade exterior ao primeiro homem. Por seu pecado ele entra na história humana em forma de uma deficiência e de um peso

à natureza. Cabe, portanto, compreender como o mal “entra” nesta realidade criada boa por Deus. Se ele é anterior ao ato de vontade dos primeiros homens, como explicá-lo sem cair no dualismo metafísico? Tanto Adão quanto Eva diferentemente de seus descendentes, gozavam da liberdade em perfeita conformidade com a Ordem, porém, suscetível a ser seduzida nas relações que estabeleciam com outras criaturas. Foi desta forma, que na leitura agostiniana da “alegoria da queda”, o mal entrou na realidade humana<sup>14</sup>. Trazido pelo diabo ele penetra no ser criado [a serpente] e atinge o homem no coração de sua liberdade.

Foi o diabo quem falou na serpente, valendo-se dela como órgão e movendo sua natureza do modo como ele pôde mover e ela ser movida para reproduzir os sons das palavras e os sinais corporais, mediante os quais a mulher pudesse entender a vontade do sedutor. Mas, na mulher, porque era criatura racional que dispunha de movimento para se expressar em palavras, ele não falou, mas falaram sua ação e sua persuasão, ainda que ajudasse interiormente por uma inspiração oculta, o que efetuaria exteriormente por meio da serpente [...]. O diabo tem a vontade de tentar, mas não tem o poder para fazer nem como fazer. Portanto, porque teve permissão, tentou, e tentou como lhe foi permitido (*De Gen. ad lit. XI, 27, 34*).

Sedução e persuasão são as palavras chaves a partir das quais Agostinho compreende a “entrada do mal” na realidade humana e a maneira como se manifesta e opera na alma, desde que em virtude do pecado de Adão ela ficou exposta a ele<sup>15</sup>. Quando disserta a respeito dos motivos pelos quais Deus teria permitido que o homem fosse tentado, Agostinho conclui: “há uma causa talvez mais oculta reservada aos

---

<sup>14</sup> Mesmo reconhecendo que o mal antecede a realidade humana e encontra sua “origem” na realidade angélica, Agostinho não deixa de fazer incidir sobre o livre arbítrio a responsabilidade pelo *mal na condição humana*. Neste sentido, que ao tratar da transmissibilidade do pecado original em (*De lib. arb. III*) e (*De Gen. ad lit. X*), ele se vê obrigado a tratar do complexo tema referente à origem das almas. Sobre esta temática ver ainda Oliveira e Silva (2001, p. 23) e a (*Ep. 166*) escrita por Agostinho em correspondência com Jerônimo.

<sup>15</sup> Em outra passagem a respeito do tema, o autor diz o seguinte: “O Apóstolo denominou, com propriedade, sedução, a isso pelo qual, o que era sugerido, sendo falso, considerou-se verdade, ou seja, que Deus proibiu tocar aquela árvore porque sabia que eles, se a tocassem, seriam como deuses, como se lhes invejasse a divindade aquele que os fizera seres humanos” (*De Gen. ad lit. XI, 42, 60*).



melhores e mais santos” (*De Gen. ad lit.* XI, 4, 6). Por fim, após a queda, buscando a redenção, ele irá falar da tentação como uma forma do homem se fortalecer na virtude da justiça (*De Gen. ad lit.* XI, 6, 8). Por isso, em sua visão o verdadeiro sábio não será só aquele que atingir um alto grau de profundidade na Verdade, mas aquele que ao mesmo tempo souber conviver virtuosamente com a presença do mistério do mal em sua natureza na forma de sedução.

Neste sentido, que para a compreensão da dinâmica da virtude da justiça no pensamento de Agostinho, a especulação sobre a origem metafísica do mal não é um problema de primeira ordem, já que nos concentramos na forma como a relação homem-Deus se desenvolveu após o mal se consolidar uma presença na realidade. Porém, elucidando a forma como a queda adâmica ocorreu, ela ajuda a esclarecer a forma como Agostinho concebeu sua superação.

### **3.1.2. A QUEDA DO DIABO – A ORIGEM DO MAL NA CRIAÇÃO**

Abordando a revelação bíblica Agostinho vislumbra que o mal provém da realidade angélica<sup>16</sup>. O diabo era um anjo criado bom por Deus, todavia, “ele imediatamente se desviou da luz da verdade inflado de soberba e foi corrompido pelo deleite de seu poder” (*De Gen. ad lit.* XI, 23, 30). O diabo caiu desde o princípio do tempo em sua criação, nunca permaneceu nem gozou da Verdade. Ele foi o primeiro de todos os pecadores (*Ep.* 105, 4). A causa primordial de sua queda é a mesma que Agostinho aponta em Adão: a soberba por seu poder – o fato de não querer submeter-se a Deus, do que segue que foi por má vontade que ele decaiu do estado em que estava, por isso, foi justamente punido. Foi a

---

<sup>16</sup> Ainda que *lato sensu* a teoria de Agostinho acerca do diabo e dos demônios se assemelhe com a visão de autores gregos e romanos quanto a este tema, a visão agostiniana difere radicalmente de suas concepções, sobretudo, porque tem como fundamento a teoria criacionista do universo. Sobre este tema é importante ver o que Agostinho disserta sobre a demonologia de Apuleio e outros teóricos em (*De Civ. Dei* VIII, 14-22). Este tema é comentado por Moreschini (2008, p. 451).

soberba que transformou sua vontade boa em depravada. Isto ocorreu antes da própria existência da humanidade e, por essa razão, desde a experiência de seu castigo, ele passou a invejar o homem (*De Gen. ad lit.* XI, 16, 21). Não há na Escritura uma referência a quando esta queda pode ter ocorrido se é que ocorreu no tempo.

O castigo dos anjos decaídos foi a exclusão de toda vida que se seguiu na criação. Do ponto mais elevado da criação, a dimensão inteligível, “os anjos pecadores foram desalojados para o cárcere das trevas aéreas nas proximidades das terras [...], onde estão guardados à espera do juízo” (*De Gen. ad lit.* XI, 26, 33). Trata-se de uma condição bem diferente do paraíso onde o homem podia viver em felicidade, vislumbrando atingir uma realidade espiritual semelhante a dos próprios anjos. Aqueles que decaíram não poderiam mais aspirar esta realidade, por isso, sua inveja. Destas trevas, semelhantes ao nada, o diabo vem tentar o homem.

A origem do mal que adentra a história humana é reportada à realidade angélica, ontologicamente diferente, mas igualmente criada boa por Deus. Nela o mal se estabelece como perversão da vontade de um ser destinado à felicidade. Mesmo aí ele não é uma presença substancial na criação, é fruto da contingência do livre arbítrio de uma criatura com natureza inteligível assim como o homem. O diabo tem o poder de morte sobre o ser humano, não no sentido de que possa dominar sua existência, mas em virtude de seu poder de persuasão. A morte entra na realidade humana na medida em que o pecado humano imita o pecado diabólico (*De pec. mer.* I, 9, 9). Neste sentido, que tendo em vista não cair no erro pelagiano, Agostinho distingue entre o pecado adâmico, transmitido por herança e o pecado do diabo, imitado pelos homens: persuadido a pecar pela serpente, “Adão não persuadiu a pecar nenhum de seus imitadores, e muitos dos que são chamados assim

talvez nunca tenham ouvido falar que ele existiu e cometeu semelhante pecado” (*De pec. mer.* I, 13, 17, tradução nossa).

O diabo não é o mal em sua realidade substancial primitiva, ao contrário, criado bom, ele é um anjo que por soberba e presunção perdeu a condição de pertencer aos seres mais elevados em nível inteligível. Depois, tomado pela inveja da felicidade do homem no paraíso, condição que por castigo já havia perdido, ele se torna para o homem “o tentador”. Perante Eva o diabo não é o mal, é o portador da maldade que se servindo de um ser criado e corpóreo (a serpente) adentra a interioridade do ser humano e lhe conduz à queda. Como anjo, ele não possui natureza divina, pertence à realidade criada como o homem. Pela fraqueza de sua liberdade e, posteriormente, pela má formação de seu caráter, o diabo se torna responsável pela permanência e propagação do mal na criação, sobretudo, mediante a tentação e sedução permanente do homem na história.

Agostinho via o diabo, assim como os outros anjos decaídos que com ele haviam sido expulsos do paraíso, como “demônios”. Ele trata deles mais amplamente nos primeiros livros de *De Civitate Dei* (I-X), quando demonstra que estes seres sobrenaturais se travestiam nas divindades romanas seduzindo e iludindo os cidadãos do grande império, que isento da verdadeira autoridade vinda de Cristo, vagueava a mercê de espíritos mercenários que levavam as almas romanas à condenação. De natureza inteligível, eles tinham a capacidade de persuadir a fragilizada mente humana criando ilusões, induzindo sua vontade a crer em promessas jamais realizáveis, porque nunca verdadeiras. Assim fora com Eva e após seu castigo com a humanidade que lhe sucedeu<sup>17</sup>. Contudo, mesmo compreendendo o mal desde seu

---

<sup>17</sup> Sobre os demônios no pensamento de Agostinho e em seu contexto comenta Brown: “Os demônios eram uma espécie de seres superiores aos homens, que viviam eternamente, tinham o corpo ativo e

acontecimento na realidade angélica, para Agostinho a pergunta pela sua origem e, especialmente, por sua presença na história, continua a ser predominantemente de cunho antropológico e, por conseguinte, moral<sup>18</sup>.

### **3.1.3. O VÍCIO NA QUEDA ADÂMICA: SEDUÇÃO E DESOBEDIÊNCIA DO HOMEM**

Após entender de onde veio o mal e, em parte, como surgiu na criação, o ponto a ser esclarecido é como o diabo pôde seduzir os primeiros homens criados bons e livres e, sobretudo, porque o mal se tornou uma realidade que macula a vontade humana de forma tão significativa. Uma questão é clara para Agostinho: mesmo que não tenha sido “produzido na alma humana”, o mal permanece sendo um problema moral de primeira ordem, porque foi em virtude de uma transgressão moral que ele se originou na criação e pelo mesmo motivo entrou na história. Em última análise, é esta consideração que justifica a ideia de justiça com que ele opera em seu pensamento. Mediado pelo texto bíblico, mas sem renunciar à bagagem da especulação filosófica que o acompanha desde Cassiciaco, Agostinho mergulha na intimidade

---

sutil como o ar e eram dotados de poderes sobrenaturais de percepção; e, como anjos decaídos eram inimigos fidalgos da verdadeira felicidade da raça humana [...], eles podiam interferir a tal ponto na base física da mente, que produziam ilusões [...], estavam sempre prontos a se abater como aves de rapina sobre os fragmentos dispersos de uma humanidade frágil e dissidente. Na crença popular do baixo Império Romano, os métodos dos demônios eram toscos: eles simplesmente assumiam a forma humana para desencadear pestes ou tumultos. Em Agostinho, ao contrário, a ligação entre o homem e o demônio era puramente psicológica. O semelhante atraía o semelhante. Os homens tinham os demônios que mereciam; os demônios, por sua vez, perpetuavam essa semelhança, sugerindo deuses imorais e anárquicos às massas, como símbolos do poder divino” (BROWN, 2011, p. 383-384).

<sup>18</sup> Na doutrina agostiniana do pecado original “uma visão puramente moral do mal origina uma visão penal da história: uma visão regida pela lei da retribuição. É o que reivindica a justiça divina, quando Deus estabelece a existência de um mundo em que existe o mal. Por outro lado, Agostinho não é capaz de explicar a origem do mal. Mantém o mistério ontológico e, com isso, faz justiça as dimensões não voluntárias do mal e do sofrimento [...]. Sua doutrina, ainda que ilumine a história da experiência de nossa condição pecadora, não visa explicá-la plenamente” (RIGBY, 2001, p. 1024, tradução nossa).

da alma de Adão com vistas a encontrar nela uma explicação para a experiência que ele sentira sobrepor-se à sua própria vontade.

Em (*De Gen. man.* II, 14, 20) Agostinho explica que a serpente é o ser pelo qual o “diabo” se faz presente na criação. Com astúcia ele penetra na intimidade humana pelos mesmos meandros nos quais ele próprio perdera-se em sua queda, precisamente, aqueles em que se produz no coração humano a soberba por seu poder. Assim consegue seduzir o homem a transgredir o princípio de justiça a que estava submetido. “[O diabo] com astúcia, má conselheira, procurou insinuar-se nos sentidos do homem a quem inveja por manter-se erguido, ao passo que ele havia caído” (*De Civ. Dei* XIV, 11), ou seja, fez o homem tomar por verdadeiro o que a serpente lhe disse. Segundo Agostinho a presunção escondida na intimidade de sua alma (*De Gen. ad lit.* XI, 30, 39), foi a porta de entrada para que o homem fosse persuadido a, por soberba, transgredir a lei. De acordo com ele “isto está manifesto no que ela [a serpente] disse: *sereis como deuses*” (*De Gen. man.* II, 15, 22). Os homens foram persuadidos a amarem seu próprio poder e convencidos de que pela capacidade distintiva que tinham na Ordem (a natureza inteligível), poderiam atuar como Deus na criação, como se isto lhes fosse possível desde a condição intermediária que ocupavam. Diz Agostinho (*De Gen. man.* II, 14, 20) que a razão humana não poderia ter sido persuadida desta forma ao consentimento do pecado, o foi porque o prazer pelo poder foi elevado de forma violenta e abrupta sobre as paixões da alma.

Primeiramente acontece a sugestão ou por meio do pensamento, ou pelos sentidos corporais, ou vendo ou tocando ou ouvindo ou saboreando ou percebendo odores. Apresentada a sugestão, se nosso desejo não se mover para o pecado, a astúcia da serpente é rechaçada, mas se se mover, assim como aconteceu à mulher, já teve lugar a persuasão. Às vezes a razão refreia e reprime virilmente até mesmo o desejo despertado. Quando assim acontece, não se resvalará para o pecado, mas somos coroados devido a tão grande luta. Mas, se a razão consentir, e decide pôr em prática o que a concupiscência sugeriu, o homem é expulso, como que do paraíso, de toda

a vida feliz. Pois já se imputa o pecado, mesmo que não passe para a prática da ação, porque a consciência se tornou ré pelo consentimento (*De Gen. man.* II, 14, 21).

Agostinho constata que o mal atua na intimidade do homem invertendo-lhe o sentido da imagem e semelhança presente em sua alma<sup>19</sup>. Através dela o homem tinha a função de cuidar da criação sob as justas regras da Ordem, todavia, é levado a crer que o poderia fazer a partir de sua própria vontade, criando por ela suas regras. A sedução do mal cria na intimidade dos primeiros homens a falsa ideia de que a lei que lhes havia sido imposta reprimia seu poder; ao invés de protegê-lo, inibia-os de serem o que poderiam: “*como deuses*”. Portanto, o desejo de pecar nasce de uma falsa realidade criada aos sentidos humanos, eles sentem um momentâneo deleite por ela e se excitam em sua vã alegria, tornando-se cegos para o que realmente lhes acontecia. “Destas fontes de enfermidades, não precisamente de abundâncias, mas de indigências, nascem todas as misérias da natureza racional” (*Enc. XXIV, 8*, tradução nossa). O desejo que os primeiros homens sentiram é um sentimento de orgulho, a expectativa de possuir uma independência que termina por se tornar “indigência”. “Eis o mal secreto que o ato exterior tornou visível: o orgulho de ser para si mesmo sua própria luz [...]. Falha tão profunda que é de algum modo inconsciente de sua natureza” (GILSON, 2010, p. 285).

Neste processo fica exposto um limite da natureza humana – a “fraqueza” da liberdade, naturalmente necessitada da lei eterna para não ser envolta em desordem (*De Civ. Dei XIII, 5*). Em visão agostiniana isto não significa que a natureza humana tenha sido criada com o mal inerente a si ou sem a perfeição que deveria ter na Ordem, mas, criada

---

<sup>19</sup> A forma como o mal atua na interioridade do homem produzindo na alma um “estado de pecado” é explicada por Agostinho em *De Continentia*. Sob esta perspectiva que ele irá apresentar a interioridade como o lugar por excelência de atuação da graça, que atua na restauração da vontade e produz na alma a fortaleza necessária para tomar decisões com virtude. Dentre outros escritos ele aborda mais pormenorizadamente este tema no opúsculo *Perfectione Iustitiae Hominis*.

participante tanto da realidade corpórea quanto da inteligível ela não era plena de perfeição, se o fosse, seria divina. Prova disso é a necessidade da obediência a Deus para viver virtuosamente, portanto, sua liberdade não era plena como a do ser divino, era necessária para que pudesse crescer na virtude, obedientemente, em seu percurso histórico. Justamente aproveitando-se desta “fragilidade” da alma do homem que o diabo a seduziu. Para Agostinho

a primeira vontade má, porque precedeu no homem todas as suas más obras, é menos uma obra do que um defeito pelo qual o homem decaí [...]. A vontade é, pois, como a árvore má: as obras que produz são como seus maus frutos; ou então, é o próprio homem que é essa má árvore, na medida em que é essa má vontade (*De Civ. Dei* XIV, 11).

Dois fatores importantes quanto à liberdade humana aparecem na análise agostiniana da sedução sofrida por Adão e Eva. O primeiro é a inerente fraqueza dela, precisamente sua dependência em relação à lei eterna para que viva em fidelidade aos princípios de justiça, depois, um respeito por parte de Deus do livre movimento da vontade. Deus oferece aos primeiros homens a justiça para ser amada, mas não os inibe de escolher uma alternativa que lhes servirá de condenação e, para Agostinho, o único motivo pelo qual os homens deixam de amarem devidamente a justiça é o deleite pelo poder que julgam ter.

Seduzido, o primeiro homem deixa de se reconhecer pertencente a uma realidade universal onde tinha lugar privilegiado, mas que era maior do que ele, para amar o poder de sua liberdade. Com isso renuncia a ser governado com Sabedoria por uma lei que lhe era superior e se submete à suas leis particulares, na verdade, a seus desejos já envolvidos em sedução e, assim, “ao ambicionar muito, diminui-se, por isso, se diz que a avareza é a raiz de todos os males, pois o que o orgulho pretende fazer, levado por seu próprio interesse, é contra as leis que governam o mundo” (*Trin.* XII, 9, 14). Submetido à sua fraqueza, resta ao homem a

justa punição prescrita na lei que lhe sobrepõe, designada por Deus na seguinte exclamação: “no dia em que dele comerdes, é de morte que haveis de morrer” (Gn 2, 17). Segundo Agostinho este texto deve ser entendido da seguinte forma: “como se tivesse dito: no dia em que me abandonardes por desobediência, eu vos abandonarei por justiça” (*De Civ. Dei* XIII, 15). Quanto a isto, ele explica ainda:

O que no preceito se recomendou foi a obediência – virtude que é como que a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional. A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência [...]. Assim, este preceito de não comer de certo gênero de comida onde tão grande abundância de outros havia – tão fácil de cumprir, tão breve de ser retido na memória, sobretudo, quando a concupiscência ainda não resistia à vontade, o que aconteceu logo depois do castigo – foi violado com tanta maior injustiça, quando mais facilmente podia ser observado (*De Civ. Dei* XIV, 12).

A razão do movimento da alma que gera o pecado original é a soberba; ela produz uma má vontade que se torna fundamento da desobediência. Tal soberba nada mais é do que um sentimento de falsa grandeza. É a pretensão de querer realizar na Ordem algo que não lhe cabia, precisamente, renunciar aos princípios da Verdade de modo a se tornar seu próprio princípio independente da Sabedoria da Verdade, assim, o homem seduzido rejubilou-se com a sensação de poder tornar-se sua própria luz. Para Agostinho este sentimento “precedeu secretamente o da desobediência, de forma que se seguiu o mal cometido às claras. Essa ruína que se produz às ocultas, precede a ruína que se produz às claras” (*De Civ. Dei* XIV, 13). Agostinho destaca aqui o foro íntimo do sujeito como o espaço em que por uma relação de sentimentos e moções se formam suas posições morais<sup>20</sup>. Trata-se de

---

<sup>20</sup> Neste sentido, comenta Ricouer: “no relato genesíaco as palavras bem e mal se situam em um sentido muito mais profundo do que a mera magia em torno do fruto do bem e do mal, se concentram no fundamento do discernimento entre “ser bom” e “ser mal”, o que se proíbe é mais so isto ou aquilo, mas



um tema que será desenvolvido mais detidamente em *Confesiones*: a saber, que a psique humana carrega em sua memória as condições para formar, a partir de si mesma, uma vontade viciosa, e isto ocorre exatamente no vácuo aberto pelo afastamento do homem em relação à graça que o protegia<sup>21</sup>.

### **3.1.4. A PRIMEIRA CONSEQUÊNCIA DO PECADO: A PERDA DA INOCÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO ERRO**

A primeira experiência que o homem pecador faz da morte é a “perda da inocência”, figurada segundo Agostinho na abertura dos olhos logo após comerem do fruto da árvore do bem e do mal (Gn 3, 7). A percepção de que estavam nus significa que “se envergonharam de si mesmos, ou seja, estavam abertos os olhos da astúcia aos quais desagrada a inocência [...], perceberam que estavam nus, mas com olhos maldosos” (*De Gen. man.* II, 15, 23). Trata-se de um ponto crucial: a “tomada de consciência do erro”. Adão e Eva percebem o mal, mais ainda, o percebem em si mesmos, sobretudo, por seu ato transgressor. Seu corpo passa a ser manifestação de seu pecado, enquanto animal ele podia tornar-se espiritual, todavia, tornou-se corpo de morte, onde a lei dos membros se mostra contrária e em conflito com a lei do espírito (*De Gen. ad lit.* XI, 31, 40). Quer dizer que os homens ao pecarem “se despojaram do objeto de glória, e teceram o objeto de vergonha” (*De Gen.*

---

uma condição autônoma que convertia o homem no criador da distinção do bem e do mal” (RICOUER, 2011, p. 393, tradução nossa).

<sup>21</sup> Ullmann (2010) comentando Agostinho visualiza neste ponto do pensamento do hiponense uma forma de abordar a questão do mal dentro de uma psicologia moral, que aproxima grandemente as intuições agostinianas na doutrina do pecado original de teorias psicológicas modernas, diz ele: “Ensina a moderna psicanálise que os porões do inconsciente não são apenas um “depósito” de impressões presentes e nem sempre percebidas; neles alojam-se principalmente vivências reprimidas do passado [...], as quais podem levar-nos a agir contra o que é correto moralmente. Em razão disso complexos acumulados podem diminuir a liberdade e a responsabilidade. Chega-se, então, a escusar a consciência moral: “eu me enganei”; “não pude agir de outra maneira”. Vale, portanto, este raciocínio: quando as ações não se conformam com a razão, esta procura conformá-las consigo. A razão última e profunda do mal cifra-se numa espécie de autodeificação...” (ULLMANN, 2010, p. 21-22).

*ad lit.* XI, 32, 42). Significa que em virtude do seu pecado, o corpo criado, que em sua beleza manifestara a glória da criação, agora manifesta seu antagonismo: o pecado, a morte. O primeiro casal foi desnudado em seu interior pela ausência da graça de que se afastou, em virtude disto foram desnudados em seu exterior, sob o julgo de um olhar desconhecido, sobreposto por uma concupiscência a qual sua natureza não tem condições de enfrentar.

A vergonha é o reconhecimento de que perderam a inocência que lhes levava a submeter-se à lei divina. O mal se manifestava neles, em sua natureza, sobretudo, no prazer e na glória que sentiram em cometê-lo, como aconteceu com Agostinho no “roubo das peras”. No texto que segue (Gn 3, 8), quando Deus anda pelo paraíso e eles se escondem, Agostinho observa que sua consciência se transformara e já não era a mesma de outrora. Não sabem como se relacionar com Deus, pois a Verdade que habitara em sua mente não faz o mesmo sentido, por isso, escondem-se dele e de si mesmos, de sua mente. Antes ela era o bem que lhes fazia imagem e semelhança de seu criador, agora está confusa e perturbada, pois sem a luz da Verdade, resta-lhes a confusão das paixões submetidas à sedução.

Quem se esconde do olhar de Deus, senão aquele que tendo-o abandonado, passa a amar o que lhe é próprio? Já se encontravam, pois, cobertos com as vestes da mentira, e o que profere mentiras fala do que lhe é próprio. Por isso está escrito que se escondem junto a árvore que está no meio do paraíso, ou seja, junto a si mesmos que foram estabelecidos no meio das criaturas, abaixo de Deus e das coisas corporais. Portanto, esconderam-se junto a si mesmos para serem perturbados por seus erros infelizes depois de abandonarem a luz da verdade [...]. Quem se apartou dessa verdade e se voltou para si mesmo e se alegra, não por ter a Deus como orientador e iluminador, mas se alegra de seus movimentos livres, torna-se tenebroso devido à mentira. Pois o que profere mentiras fala do que lhe é próprio e, por isso, se perturba (*De Gen. man.* II, 16, 24).

Depois da queda Adão e Eva sentiram o movimento de seus membros de forma vergonhosa porque eram expressão de seu pecado, de tal modo ficaram chocados que tinham medo de aparecer, tinham vergonha de sua condição (*De Gen. ad lit.* XI, 34, 46). Segundo Agostinho, a “morte da natureza humana” a qual todos os descendentes de Adão estão submetidos está figurada nas túnicas de pele. Os primeiros homens fizeram para si, por vergonha, túnicas de folhas de figueira, mas Deus lhes fez de peles, pois na medida em que lhes apeteceu repudiar a beleza da Verdade, Deus transforma seus corpos e oculta-a em seu ser onde permanecem escondidos corações mentirosos e transgredidos (*De Gen. man.* II, 31, 32). Sofrendo semelhante punição o homem pecador se torna alguém com a consciência perturbada<sup>22</sup>. A mente, ao invés de abrir-lhes ao mundo, o esconde deles, pois, se outrora manifestavam a *imago Dei*, agora manifestam uma realidade seduzida e apartada da Verdade.

O homem dá-se conta de que não tinha o poder ao qual fora seduzido para se tornar igual a Deus, tenta fazer de si mesmo inocente culpando a Deus e à mulher por seu pecado (Gn 3, 11-12). Com isso assume a condição de estar menor do que aqueles que Deus lhe havia submetido. Seu castigo é ter que viver como os animais, buscando conservar a natureza a qual deixou que fosse seduzida, só que distante da Verdade e sem o auxílio divino.

Com efeito, este é um castigo absolutamente justo pelo pecado, que lhe seja retirado aquilo de que não quis fazer bom uso, quando o podia ter feito sem nenhuma dificuldade, se quisesse. Isto significa que todo aquele que conhece o que é reto e não o põe em prática, perde o conhecimento daquilo que é reto [...]. Na verdade, em toda a alma que peca há dois castigos irrecusáveis: a ignorância e a dificuldade. Pela ignorância, ela degrada-se

---

<sup>22</sup> Em outra passagem deste comentário, Agostinho explicita a ideia colocada dizendo: “No termo “túnicas de pele”, parece-me que na profecia significa não a mortalidade do corpo, que está simbolizada na história da qual já se tratou, mas significa os fantasmas formados pelos sentidos, os quais alcançam e cobrem, por lei divina, aquele que mente segundo os sentidos da carne”. (*De Gen. man.* II, 27, 41).

com o erro; pela dificuldade, ela é provada com tormentos. Mas quando alguém erra contra a vontade, admitindo coisas falsas como se fossem verdadeiras, ou quando pela resistência e pela dor que lhe inflige o vínculo da carne, não consegue dominar, pela temperança o impulso das paixões, não se manifesta a natureza do ser humano tal como ela foi criada, mas antes um castigo que é fruto da condenação (*De lib. arb.* III, 28, 52).

A dificuldade para conviver com o próprio ser foi o primeiro castigo que o homem sofreu, afetou diretamente sua corporeidade que se tornou desordenada, inflamada pela concupiscência e desobediente em relação à mente. Logo após, introduziu-se a ignorância, consequência da perda da *imago Dei* e do afastamento da Verdade, ela aconteceu diretamente no interior da *mens rationalis* que perturbada via-se sem referência e acuada diante do arbítrio de uma corporeidade desgovernada. Neste estágio aparecem como companheiros inseparáveis do homem na intimidade de sua alma o erro e a dor, e “quando estes dois males se percebem imanentes, o movimento da alma que trata de evitá-los é o medo” (*Enc.* XXIV, 8, tradução nossa). Esta ignorância não diz respeito precisamente àquela situação em que não se sabe algo, mas àquela em que a alma julga saber o que na verdade não pode saber. Ali o erro é tomado como verdade e a ilusão como certeza. Para Agostinho foi isto que ocorreu com a mente de Adão quando seduzido pelo mal.

A imortalidade não compunha a natureza de Adão, era benevolência por sua vida na justiça, depois do castigo ele não se tornou apenas mortal, mas “morto”, ou seja, se tornou necessário que morresse e que sentisse todas as dores de sua morte, o que antes não o era. Adão perde a condição de vislumbrar a eternidade se vivendo na justiça, mais ainda, perde aquela imagem de Deus impressa em sua mente que lhe dava condição de viver na justiça. Ainda que fosse espiritual no homem interior pela imagem daquele que o criou, perdeu isto ao pecar e mereceu também a morte do corpo (*De Gen. ad lit.* VI, 28, 39). Como

castigo por seu pecado, Adão perde a capacidade de viver espiritualmente conforme a *imago Dei*. Neste sentido, que na história após Adão, o justo, aquele que consegue viver em acordo com a Sabedoria, ainda que tenha um corpo certamente animal, vive espiritualmente no seu interior, ou seja, renovado para o conhecimento de Deus, conforme a imagem daquele que o criou. Todavia, vive em paradoxo dada a condição que restou aos filhos de Adão após seu castigo; “nós, mesmo vivendo na justiça, nosso corpo morrerá. Devido a essa necessidade proveniente do pecado do primeiro homem” (*De Gen. ad lit.* VI, 26, 37).

A magnitude de sua falta acarretou uma sansão que alterou para pior a sua natureza: o que não passava de uma pena para os primeiros homens pecadores, tornou-se natureza para todos os seus descendentes [...]. Todo gênero humano que devia propagar-se pela mulher estava no primeiro homem quando essa união de cônjuges recebeu a sentença de sua condenação [...]. A natureza humana ficou nele de tal forma viciada e mediada que sofre nos seus membros a desobediência e a revolta da concupiscência e se sente necessariamente ligada à morte (*De Civ. Dei* XIII, 3).

Eis a explicação da presença do mal na alma humana antes do ato voluntário; é a presença de algo não originário, mas que se sobrepôs sobre a natureza criada e que altera seu funcionamento. Ela não tem origem em nenhum ser externo à Ordem, porque é fruto do pecado e do merecido castigo que lhe sobreveio, não é fruto de algo que se atrela à natureza do homem, é consequência da perversão de um elemento essencial. Adão e Eva, por desobediência, comprometem a *imago Dei* impressa em seu espírito, que na visão agostiniana funcionava como um elemento estabilizador e ordenador da natureza humana, por ela a forma humana encontrava sua unidade e a harmonia, podia viver naturalmente integrada à realidade da criação, e pela experiência da

justiça tornar-se espiritual. Sem a integridade deste elemento a natureza humana fica impossibilitada de consumir no tempo a forma em que fora concebida; a consequência lógica disto é a desordem de seu ser, a experiência da morte, o temor do nada<sup>23</sup>.

A *imago Dei* é o elemento qualificador que coloca o gênero humano em uma condição intermediária na Ordem; com o castigo, esta condição é perdida por Adão e por toda criatura que dele provém por natureza<sup>24</sup>. O homem passa a ocupar uma nova condição na criação: antes semelhante a Deus e mais próximo à realidade angélica, agora se aproxima do gênero animal. A realidade espiritual seria o prêmio da prática da virtude, o castigo é, portanto, a justa pena pela prática do vício que foi a desobediência.

Experimentavam, então, um novo impulso de desobediência de sua carne, como pena recíproca de sua desobediência. Porque a alma comprazendo-se no uso pervertido de sua liberdade [...], ficou privada do antigo serviço do corpo [...] e a carne deixou de estar-lhe submetida, como deveria estar se a alma permanecesse submetida a Deus [...]. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nesta luta que nascemos, tirando da primeira falta um princípio de morte e transportando nos nossos membros e na nossa natureza viciada os assaltos da carne (*De Civ. Dei* XIII, 13).

---

<sup>23</sup> Segundo Gilson (2010, p. 287) a doutrina agostiniana do pecado original demonstra que o que havia sido para Adão apenas um erro, tornou-se para nós, em função do castigo, um vício de natureza que veio a substituir nossa natureza boa e comprometer os dons dos quais era dotada em plena justiça.

<sup>24</sup> O problema da *Imago Dei* no contexto do pecado original e suas consequências é um tema polêmico no próprio texto de Agostinho, que *stricto sensu*, parece apresentar duas versões sobre o que acontece com a imagem e semelhança do homem em relação a Deus após o pecado; ambas figuram em torno da mesma faixa temporal (400-418). Uma está em (*De Gen. ad lit.* XXXVII, 38) onde há a afirmação de que com o pecado Adão perde aquela imagem de Deus impressa na alma, a qual será recuperada somente com a graça. A outra é encontrada em (*Trin.* XII, 7, 10; XIV, 4, 6; XIV, 17,23), onde segundo o autor a imagem de Deus não é perdida com o pecado, apenas nossa semelhança em relação a ele é comprometida, sendo recuperada progressivamente com a ajuda da graça. A nosso ver não há uma contradição nas afirmações de Agostinho, olhando para o todo de sua obra vemos haver uma diferença de linguagem quanto ao modo de expressar o mesmo ponto, a saber, que com o pecado a *Imago Dei* é comprometida, porém, recuperada em sua integridade com a ação da graça. Contudo, reconhecemos que o texto de Agostinho traz elementos suficientes para embasar uma gama de interpretações, cuja aferição escapa às possibilidades desta pesquisa.

O castigo sofrido pelo homem é experimentado na sua *distância de Deus*. Para Agostinho esta realidade que marca a natureza humana no transcurso da história e se faz presente de forma negativa nas decisões morais tem uma única causa: o mau uso do livre arbítrio por parte de Adão, onde todos estávamos presentes em natureza. Unicamente dele “saiu esta série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o gênero humano corrompido na raiz até o flagelo da segunda morte que não tem fim” (*De Civ. Dei* XIII, 14). Mesmo que das formas dos outros homens ainda não se tivessem gerado outros seres, na visão agostiniana todo gênero humano estava presente em Adão na condição de razões seminais. Estando sua natureza corrompida por ato vicioso, nada de diferente poderia surgir dela. Isto significa que *por natureza* todos os homens carregam “a culpa da desobediência de Adão” como uma doença que atrelada à vontade compromete nossa vida moral<sup>25</sup>.

### **3.1.5. SEGUNDA CONSEQUÊNCIA DO PECADO: A EXPULSÃO DO PARAÍSO E A PERDA DAS CONDIÇÕES PARA VIVER NA VIRTUDE**

A sentença dada em (Gn 3, 17-19), inaugura uma fase em que o corpo se torna uma realidade corruptível e abrupta ao homem e a alma uma realidade solitária porque apartada da Verdade. Trata-se de uma marca indelével a todo ser que comunga da natureza de Adão e que se expressa em três experiências (*De Gen. man.* II, 20, 30): (1) a luta entre o anseio pela Sabedoria e os apelos das paixões que dificultam a relação da alma com a Verdade; (2) a permanente experiência das paixões como pulsões que tendem a fazer com que a inteligência agarre-se unicamente ao mundo sensível; (3) a dificuldade de resistir às ilusões e imagens falsas do mundo que entram na mente por meio das paixões seduzidas. Estas

---

<sup>25</sup> Sobre as semelhanças e diferenças da teoria agostiniana de natureza em relação à teoria tomasiana da “*bonum naturae humanae*” ver Kors (1922, p. 7-22).

três experiências sintetizam a “consciência de Adão” após a sedução que lhe levou ao pecado e às consequências do castigo<sup>26</sup>.

Em suma, a sentença do castigo aos primeiros homens termina redundando na perda da harmonia e da unidade entre a dimensão inteligível e a corpórea<sup>27</sup>. Expulso do paraíso (Gn 3, 22-23) o homem perde as condições para a vida feliz, logo, sua história fora dele se caracteriza por um árduo e permanente trabalho para reconstruir seu ser e “reconquistar” a vida virtuosa e o paraíso, enquanto lugar em que têm as condições para a felicidade. A principal dentre elas era a “ciência do discernimento” que o homem possuía enquanto se submetia à Verdade, porém, tendo pecado foi-lhe dado a conhecer pela experiência o mal que Deus conhecia em Sabedoria (*De Gen. man.* II, 22, 33). Todavia, a expulsão do paraíso não significou sua exclusão da criação; decaído, ele permanece nela “a fim de trabalhar a terra da qual foi tirado, ou seja, para trabalhar neste corpo e nele colocar, se puder, o merecimento de ter voltado” (*De Gen. man.* II, 22, 34).

Ao sair do paraíso o homem é alijado da vida, não apenas da que receberia como promessa, mas da que levava em estado de felicidade e harmonia na beleza de seu corpo ainda animal. Tal expulsão “aconteceu para que o pecador na miséria morasse diante do paraíso, que simbolizava espiritualmente a vida feliz” (*De Gen. ad lit.* XI, 40, 55). Daí em diante, para o gênero humano ordem, harmonia e virtude se

---

<sup>26</sup> Quanto à transmissão do pecado original, Solignac (1956) estudando os conflitos de Agostinho, especialmente com os pelagianos, foi o primeiro a vislumbrar nos textos agostinianos acerca do pecado original dois grupos: (1) os que falam da transmissão do pecado original como fisiológica (os *seminas*) e (2) os que falam de transmissão psicológica, da concupiscência desde o ato de geração. O primeiro refere-se aos que tratam de uma lei natural pela qual todos os homens estão ligados a Adão, o segundo se refere ao caráter ético da desordem psicológica da concupiscência. Em nossa visão, ambos se complementam e estão igualmente presentes no texto agostiniano, formando a estrutura de sua visão.

<sup>27</sup> Em função do castigo e das consequências do pecado original, a bipartição da vontade não se reduz a um simples “conflito de escolha”, é uma situação de decomposição ontológica do ser que afeta “todo homem”. A “inquietação do coração” enunciada pelo filósofo (*Conf.* I, 1, 1) tem origem anterior a ele. No pecado original “a tensão do espírito instaura-se em categoria ontológica, inscrevendo-se numa dimensão bem mais profunda do que o nível psicológico da inquietude da alma que busca muito saber ou tudo aprender” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 61).



tornaram realidades a serem construídas na intimidade da alma como um labor, ao mesmo tempo vislumbrando o “retorno ao paraíso” como uma pátria perdida, experimentando a culpa por sua perda, mas, também, alimentando a esperança de recuperá-lo pela graça.

Aquele que cultivar este campo interior e conseguir seu pão, embora com trabalho, pode sofrer este trabalho até o fim desta vida. Depois desta vida não é preciso que sofra. Mas aquele que talvez não cultivar o campo e permitir que os espinhos o sufoquem, tem nesta vida a maldição de sua terra em todos os seus trabalhos, e terá depois desta vida o fogo da purificação ou castigo eterno (*De Gen. man.* II, 20, 30).

É importante destacar um ponto do pensamento moral agostiniano evidenciado em sua reflexão sobre a “expulsão do paraíso”: o que reza acerca do sofrimento da alma como uma virtude. Obviamente Agostinho não está enaltecendo o sofrimento por si mesmo, mas reconhece que ele é inevitável a todo aquele que compartilha da mesma natureza que Adão. Desta feita, pode ser encarado pelo agente moral em duas perspectivas: (1) como um peso descomunal a ser suportado enquanto se tem vida, ou (2) ser suportado virtuosamente, como manifestação da justiça divina e uma condição a ser superada para encontrar a vida feliz<sup>28</sup>. Em Agostinho (*De Gen. man.* II, 23, 36) a segunda é a que melhor se adéqua à alma do sábio; embora ele reconheça que ela é inalcançável a quem peregrina na história, também entende que a superação deste sofrimento e de tudo o que ele acarreta na natureza humana, se vivido com caridade como um percurso para a conquista da virtude, contribui para a formação de caráter do homem justo.

---

<sup>28</sup> Esta perspectiva será fortemente assumida na Tradição cristã ocidental, ao menos até o final da Idade Média. Para o cristão devoto a cruz de Cristo não é símbolo de sofrimento e derrota, mas de libertação e salvação. O homem virtuoso não é aquele que não sofre ou que se livra do sofrimento, mas aquele que consegue vivê-lo e superá-lo com virtude. Esta perspectiva será fortemente criticada no tempo moderno, especialmente, após a crítica nietzschiana ao cristianismo. Segundo Nietzsche uma das causas para a origem dos deuses é a necessidade que os homens têm de encontrar testemunhas para sua fraqueza, para ele ao transformar o sofrimento em fonte de virtude o cristianismo exaltou a fraqueza do homem em detrimento de sua força. Sobre este ponto ver Uhl (1981, p. 43-49).

Seguindo o princípio construído desde a “Solução de Mônica”, Agostinho entende que a morte enquanto “mal” pode ser transformada em “bem” se o fim for o cumprimento da justiça e a redenção da natureza humana. Assim, o homem diante de um corpo de morte deve entender que

o que então havia que temer para não pecar, deve agora aceitar-se por medo de pecar [a morte]. E, assim, graças à inefável misericórdia de Deus, a própria pena dos vícios se transforma em arma da virtude e o suplício do pecador se converte em recompensa do justo. Outrora mereceu-se a morte pecando, agora, cumpre-se a justiça morrendo [...]. Não é que a morte se tenha convertido num bem que antes fora um mal, mas Deus concedeu à fé uma graça tamanha, que por ela, a morte que é o contrário da vida, tornou-se um meio de passar de vida (*De Civ. Dei* XIII, 4).

Neste sentido, a vida moral dos descendentes de Adão passa a ser vista sob a égide de um processo de transição entre o castigo recebido no Éden e o destino final do homem pecador. A sentença do castigo dado ao homem não é definitiva, pois não define como será a completude de seu ser, isto ocorrerá apenas ao final de seu percurso na história. O que a pena recebida define é que este percurso terá que ser feito sob o jugo do peso da culpa. Assim, o agente moral agostiniano é sempre um ser que olha para frente buscando vislumbrar a consumação de sua história, mas o faz carregando em si o peso de um passado que define a situação de seu presente<sup>29</sup>: um corpo que expressa a existência como realidade que contraiu uma propriedade doentia e mortífera, e uma alma que deixou de ser sinal de nobreza para estar submetida a realidades

---

<sup>29</sup> Sob esta chave hermenêutica que Agostinho compõe *De Civitate Dei*. Nesta obra ele tem diante de si as principais culturas que formarão o *ethos* do mundo ocidental – helenismo, judaísmo, cristianismo e a cultura romana (vale lembrar que Agostinho é historicamente um autor “pré medieval” não teve, portanto, contato profundo com a influência dos povos bárbaros neste processo). Olhando para a história destes povos e concebendo o cristianismo como “núcleo salvífico” de toda humanidade, ele realiza “uma recapitulação do pecado e de suas terríveis consequências para a humanidade, passada (começando no Éden), presente (nas relações de poder entre as pessoas, as comunidades, as sociedades e os impérios) e futura (quando os santos serão salvos e os pecadores condenados finalmente e para sempre)” (FREDRIKSEN, 2014, p. 131).

inferiores que por natureza ela deveria dominar, mas que por castigo se vê subjugada (*De Gen. ad lit.* XI, 32, 42).

### 3.2. A CONDIÇÃO HUMANA APÓS O PECADO ORIGINAL

A história de Adão e Eva e de sua descendência é marcada pela presença de um constante conflito. Depois do pecado, o homem decaído permanece servo de seus vícios. Sem saber ama as coisas temporais na esperança de conseguir delas o que não tem mais: felicidade. Tornando-se servo daqueles que lhe eram inferiores, ele se sujeita “à servidão de uma tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade” (*De Vera Rel.* XXXVIII, 69). No transcorrer desta história uma realidade precede a vida moral desde a queda: aquela em que “o diabo vigia o calcanhar da mulher para dela se apoderar quando ela resvalar ao prazer ilícito; e ela vigia a cabeça do diabo, para o repelir no mesmo instante da persuasão maligna” (*De Gen. man.* II, 18, 28). A tentação que o diabo exerceu sobre a humanidade não se restringiu ao que aconteceu com Adão e Eva na aurora da história humana, é uma situação que se faz presente à humanidade ao longo do tempo. Neste sentido, que a descrição metafórica da citação acima evidencia uma certeza: a de que a virtude, disponível ao espírito de Adão como dádiva da beleza da criação, torna-se uma árdua conquista do homem.

Em Adão a prática da virtude tinha por finalidade aperfeiçoar seu ser, desenvolvê-lo em sua beleza para viver a realidade espiritual a que estava destinado; em sua descendência a virtude é uma conquista que purifica uma natureza degradada, marcada pelo pecado e que tende à morte; ao invés de apenas aperfeiçoar o ser, ela se insere na dinâmica da luta para livrá-lo do mal presente em sua natureza<sup>30</sup>. Agostinho

---

<sup>30</sup> A respeito da formação deste paradoxo entre a natureza originária do homem na criação em que Adão gozava de plena liberdade e a experiência de liberdade feita por seus descendentes, comenta Piccardo que em Agostinho “a acentuação da liberdade de Adão conduziu a negação de nossa liberdade. Desta maneira, a proposição de que todos somos livres se converteu na afirmação que todos fomos livres

descreve esta condição comentando os “castigos infligidos à mulher”, e utiliza o parto como metáfora para falar do nascimento da virtude na alma dos homens marcados pelo pecado:

não existe nenhuma forma de abstinência carnal que não acarrete dor em seu início, até que o costume se dirija para algo melhor. Isso, quando acontece é como se nascesse um filho, ou seja, o afeto foi preparado para a boa obra mediante o bom costume. Para nascer este costume, foi preciso que lutasse com dor contra o mau costume (*De Gen. man.* II, 19, 29).

Trata-se de um permanente conflito psicológico entre a alma que almeja a virtude como manifestação plena de sua beleza e as realidades corpóreas, que seduzidas pelo mal, se mostram incapazes de viver em harmonia com uma realidade virtuosa. “Depois do pecado, tendo a alma sido ordenada entre os corpos inferiores, ela rege o corpo não totalmente ao seu arbítrio, mas do modo como lhe permitem as leis do universo” (*De lib. arb.* III, 11, 34). Assim, para gerar um bom hábito a alma inevitavelmente precisa enfrentar aquela sua parte que se deixa dominar pelos gozos carnis. Obedecendo a razão, e com esforço buscando obedecer às regras da lei eterna das quais se afastou, ela consegue gerar um bom hábito, porém, isto não acontece sem dor e sofrimento, experimentados no interior da alma como consequência do castigo recebido<sup>31</sup>, conforme demonstra Agostinho em sua leitura da alegoria do trabalho de Adão:

Que Adão trabalhe no seu campo e, pelo fato de a terra lhe produzir espinhos e cardos, saiba que isto lhe acontece não devido a sua natureza, mas ao

---

alguma vez, mas agora não gozamos desta liberdade perante Deus. Esta falta de liberdade, eleita livremente, tem para Santo Agostinho significação definitiva [...]; a humanidade se converteu em uma *massa damnata*, necessitada de redenção” (PICCARDO, 2009, p. 599-600, tradução nossa).

<sup>31</sup> Sobre isto comenta Fredriksen que na natureza decaída “o pecado tornou-se facilmente um formador de hábito; o hábito leva ao comportamento compulsivo; esse comportamento, por definição escapa ao controle [...]. Depois de Adão, a vontade é deficiente, a pessoa agora funciona com uma espécie de capacidade diminuída” (FREDRIKSEN, 2014, p. 126-127).

castigo; e não o atribua a não sei que povo das trevas, mas ao juízo divino, pois a norma da justiça é dar a cada um o que é seu (*De Gen. man.* II, 27, 41).

### 3.2.1. CONCUPISCÊNCIA: A NATUREZA HUMANA MARCADA PELO MAL

A *concupiscência* como debilidade moral expressa na desordem dos impulsos e desejos humanos em relação à inteligência, é a principal manifestação da pena que decorreu do pecado original sobre o gênero humano<sup>32</sup>. Em um primeiro momento, a concupiscência não é compreendida por Agostinho como algo direta e linearmente conectado ao pecado de Adão. Ele a percebe na debilidade espiritual de sua liberdade (*Conf.* VIII, 5, 10), em sua compulsão por realizar um ato mal sem sentido algum, como no episódio do roubo das peras e, até mesmo, em certa “ruindade irracional” que as crianças manifestam: “o que é inocente é a debilidade dos membros das crianças, não o espírito das crianças” (*Conf.* I, 7, 11).

Nestas diversas manifestações de sua própria alma e nas relações de influência social que lhe sobrevém no período de sua juventude (*Conf.* II), assim como na alienação moral de sua vida pré-conversão (*Conf.* VIII, 10, 22), ele encontra uma espécie de “núcleo inato de distorção moral” que parece constitutivo de sua natureza. Trata-se de uma força interna à alma que tem o poder de desestabilizar a vontade e a intencionalidade de sua alma. Já antes de sua análise do mito adâmico, Agostinho fazia menção a ela como princípio daquele “reino do desejo desenfreado que usa tiranicamente a crueldade, e perturba todo o espírito e a vida do ser

---

<sup>32</sup> “Que a experiência humana está impregnada de uma misteriosa debilidade moral junto com uma turbulenta rebelião de desejos é uma ideia que os especialistas modernos (por exemplo, K.E. Kirk e P.R.L. Brown) tem associado especialmente com Agostinho. Foi conhecida, no entanto, de grandes escritores da antiguidade clássica (p. ex. Homero *Il.* 9.2-507; Platão *Prt.* 352d; Vigílio *Aen* 12.40-952) e por São Paulo, o qual afirma que esta condição predomina porque os homens perderam a proteção moral divina por haverem abandonado Deus: um abandono que implicou de alguma forma a todos e a cada um dos homens (*Rm* 1, 18 – 2,1). Alguns escritores patrísticos, começando por Tertuliano e Atanásio, acentuarão esta doutrina paulina, mas foi Agostinho quem principalmente a desenvolveu” (BURNELL, 2001, p. 300, tradução nossa).

humano por meio de tempestades diversas e contrárias” (*De lib. arb.* I, 11, 22). Agostinho percebe que no espírito do agente moral há a torpe presença de uma pobreza de justiça que se sobrepõe à liberdade, o que em sua visão só poderia decorrer do “desordenamento” e da “perturbação” a que Adão fora submetido.

Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e, todavia, não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão (*Conf.* VIII, 10, 22).

Todavia, é importante ter claro que a concupiscência não constitui a natureza humana em essência, ela é uma falha decorrente do estado de pecado que define sua condição neste tempo. Para Agostinho ela é o resultado imediato da retirada da graça divina da natureza de Adão logo após o pecado original<sup>33</sup>. É experimentada como um conflito interno de caráter afetivo e moral que demonstra uma desarmonia ruínosa no núcleo da pessoa. Entendida como a *tendência “natural” ao mal* que levará a natureza humana à sua dissolução completa, a concupiscência se torna o “problema humano fundamental” a ser moralmente superado. Com este objetivo que Agostinho vai buscar em São Paulo uma espécie de análise da psicologia do “deleite” na ação moral.

O deleite é aqui entendido como aquela fonte que torna possível uma ação, ou seja, aquilo que move a vontade. Portanto, sempre que se movimenta em direção a algo, o homem mobiliza seus sentimentos já

---

<sup>33</sup> Rigby (2001, p. 1020) destaca que existem duas opiniões acerca da natureza do pecado original agostiniano. A primeira defendida por Staffner (1957) diz que o pecado original é o orgulho de Adão, sua soberba, já Gross (1960) defende que ele seria a culpa da concupiscência herdada como castigo. Todavia, Sage (1969) e Te Selle (1970) entendem que as opiniões são equivalentes e não opostas, na medida em que a morte da alma herdada de Adão, em função de seu castigo, vem a se converter em pecado original, ou seja, a culpa da concupiscência e da personalidade marcada pelo castigo são uma mesma realidade.

previamente afetados por um prazer que tem origem em um objeto que lhe é exterior. Não se trata de uma reação espontânea da alma, mas de uma espécie de êxtase refinado que se produz em uma experiência, antes de tudo, estética. É esta capacidade vital de comprometer os sentimentos e através deles seu próprio ser no curso de uma ação que passa a preocupar Agostinho<sup>34</sup>, na medida em que ele percebe a concupiscência como uma lei, não natural, a determinar a ação humana de forma alheia a nosso poder racional de autodeterminação.

Em si mesma a concupiscência, mal de pena, não é um pecado “atual”, mas algo que provavelmente conduzirá o homem ao pecado, dado a completa perda de controle da alma sobre si mesma<sup>35</sup>. Neste conceito residem as duas formas de Agostinho falar do pecado original, a saber, como dívida e herança. É um conceito “quase-biológico” de transmissão da culpa herdada que tem como perspectiva tratar de um problema ético. Assim, a compreensão dos conceitos agostinianos de pecado original e concupiscência requer o entrecruzamento destas duas esferas.

A partir disto ele define o sofrimento como diretamente relacionado com a prática do mal enquanto sua “causa eficiente”, isto é, enquanto castigo ele é consequência da frustrada tentativa humana de estabelecer uma ruptura com a fonte de sentido para seu ser, Deus. Foi este movimento soberbo da vontade humana e, por assim dizer, metafisicamente impossível, que acarretou um esvaziamento da presença do homem na Ordem, experimentado na concupiscência.

---

<sup>34</sup> Segundo Brown “dez anos antes, esse elemento estivera visivelmente ausente do projeto agostiniano de uma alma bem formada: tal alma ascenderia à verdade por intermédio de disciplinas acadêmicas, respaldada em reluzentes pequenas cadeias de argumentação (BROWN, 2011, p. 190).

<sup>35</sup> Sobre este ponto Brunnel (2001, p. 302) entende que em um nível fundamental, a concupiscência, o pecado original e a culpa são essencialmente a mesma coisa, distinguindo-se em grau. Ele aponta ainda que especialistas como J.N.D. Kelly e N.P. Williams, pensam diferente e consideram que a culpa original e a concupiscência são coisas distintas, sendo a culpa fruto de um estatuto quase jurídico da relação do homem com Deus, que termina por colocar sobre seus ombros duas responsabilidades distintas: a culpa de Adão e o dano causado na natureza humana.

Portanto, sendo fruto primariamente de uma decisão voluntária, o sofrimento na visão agostiniana é de exclusiva responsabilidade do ser humano, podendo ser atribuído a Deus unicamente enquanto “mal de pena”, isto é, como castigo atribuído com justiça.

Para Agostinho a consciência moral na história pós pecado é uma consciência transtornada. Segundo ele (*De lib. arb.* III, 17, 51), na condição de pecado, além das ações morais oriundas de sua livre decisão, o homem pode agir por *ignorância* e realizar atos ainda assim reprováveis, ou ainda, pode agir mal por *necessidade*, quando pretende agir bem, mas não consegue; isto é, quando vê de que modo deve ser, mas não é capaz de ser como vê<sup>36</sup>. Em qualquer uma destas situações ele age em função da concupiscência, tais ações são, portanto, a trágica consequência da morte que lhe sobreveio em razão de sua condenação em Adão<sup>37</sup>. No pecado, a mente humana perde a capacidade de contemplar a unidade do Ser na Verdade; com isto, a mente desce da condição inteligível e se perde em meio à suscetibilidade das coisas no tempo.

### 3.2.2. A DESORDEM QUE SE MANIFESTA NAS ATIVIDADES MENTAIS

As belezas temporais continuam a ser filtradas por meio das sensações carnavais, mas a mente não consegue dar-lhes sentido em consonância com a Verdade, assim, acaba encontrando unidade apenas em sentimentos e afetos efêmeros. Agostinho define esta condição como *indigência* (*De Vera Rel.* XXI, 41). Nela o homem vai atrás de uma coisa e depois outra sem conseguir se fixar em nada, porque nenhuma destas sensações produzidas nos sentidos do corpo pode orientar

---

<sup>36</sup> Cf. Gilson (2010, p. 281-282).

<sup>37</sup> Em outra passagem Agostinho diz ainda: “Na verdade, as ações de quem não atua com retidão, por ignorância, e de quem, apesar de ter uma vontade reta, não é capaz de agir com retidão, dizem-se pecados porque tiram a sua origem daquele pecado da livre vontade. De fato, aquele antecedente mereceu estas consequências” (*De lib. arb.* III, 19, 54).



virtuosamente suas decisões. Diz Agostinho que afastados da Verdade como estamos nesta vida

não descobrimos mais aquilo que as coisas imitam. Dessas coisas ficamos cativos, como se elas fossem a primeira Beleza. Embora desejando-as, só abraçamos as nossas próprias imaginações. Em nosso retorno para a investigação da Verdade, essas imaginações correm-nos no caminho e impedem-nos de caminhar adiante, assaltando-nos. Fazem-no não por violência, mas por meio de armadilhas (*De Vera Rel.* XLIX, 95).

Tais relações são ilusórias, por isso, a partir delas a mente termina forjando regras de impiedade e superstição, mesmo quando busca libertar-se da escravização exercida por estas imagens. Segundo Agostinho “o fato de sentirmos fadiga frente a uma parte da beleza da realidade, quando nos abandonam as coisas temporais que fluem e que amamos, é um cumprir o castigo pelo pecado” (*Contra Epis. Fund.* 41, tradução nossa). Isto ocorre porque ao invés de amar o mundo autenticamente, o homem ama mais o desejo e a cupidez que estão em seus sentidos.

Mesmo o homem pecador deseja conhecer a Deus, ainda que este desejo permaneça nos obscuros níveis da inconsciência, dado que a capacidade humana de conhecer e amar as coisas, foi radicalmente comprometida após a expulsão de Adão do paraíso. Ela significou para o homem a perda das condições para exercer o que possuía em potência desde sua criação. A partir deste “exílio da humanidade” o tempo é experimentado de forma negativa, pois ele delimita diferenças cruciais entre a mente humana, ou seja, a imagem de Deus e o próprio Deus que está fora do tempo. A temporalidade, ao invés de significar o progresso da mente na Verdade em direção à vida prometida a Adão, reproduz uma consciência incompleta, ineficiente, que se dilata e se perde nos certames da factidade de sua vida marcada pela instabilidade. Nela “a consciência, sua capacidade de compreender e conhecer, é circunscrita num momento infinitamente pequeno, perpetuamente transitório e é

limitada por ele” (FREDRIKSEN, 2014, p. 130). A consciência faz uma experiência arbitrária do presente que lhe corre por entre os dedos, limitando a compreensão humana acerca da realidade a instantes atomizados em experiências isoladas.

Afirma Agostinho que quando Deus se afasta “e o homem se perturba, não nos admiremos de que aconteçam estes gestos que são semelhantes aos da loucura [...]. Levados por aquele instinto oculto, fizeram sem o saberem, aquelas coisas que significariam algo que um dia seria conhecido” (*De Gen. ad lit.* XI, 33, 44). Na mente do homem pecador aquela Verdade que iluminara seus caminhos torna-se sinônimo de angústia, ele agora está entregue aos desígnios de si próprio e não sabe como conviver com ela. A compreensão de sua realidade e do mundo em que vive, torna-se um desafio gigantesco à sua mente envolta nos fantasmas<sup>38</sup> produzidos por uma vida dominada pela agressividade da desordem nos sentidos corpóreos: “não me era possível conceber uma substância a não ser aquela que se costuma ver com estes olhos do corpo [...]. Clamava violentamente o meu coração contra todos estes fantasmas” (*Conf.* VII, 1, 1). A unidade e a verdadeira compreensão da Ordem na Verdade, não podem ser percebidos pelos olhos corporais, mas pela intelecção do espírito, pela mente (*De Vera Rel.* XXXII, 60), o problema agostiniano é como conseguir realizá-la diante do arbítrio que os sentidos dominados pela concupiscência realizam sobre a mente racional.

Nesta condição, o pensamento humano torna-se fraco e incapaz de conceber a realidade em que vive remetendo-a a seus fundamentos, pois sua capacidade de relação e de entendimento da realidade inteligível da qual participa em natureza, está debilitada e comprometida desde a

---

<sup>38</sup> Agostinho assim define os fantasmas que são produzidos à mente: “os fantasmas da imaginação, mais não são do que imagens tiradas pelos sentidos corporais da figura dos corpos. É muito fácil confiá-los à memória, tais como foram recebidos [...]. Segue-se, porém, ser muito difícil evitá-los e precaver-se deles na investigação da verdade” (*De Vera Rel.* X, 18).

perda parcial da *imago Dei* no pecado original. O que o pensamento consegue abordar são “imagens” da realidade, todavia, na medida em que produzidas pelos sentidos onde prevalece a presença da concupiscência, em sua maioria, não passam de imagens distorcidas e confusas sobre a realidade que em nada revelam ao pensamento a verdade sobre a criação, menos ainda lhe dão condições de vislumbrar um *télos* para a vida humana. Conforme atesta o testemunho de Agostinho: “o meu coração seguia através daquelas imagens, através das quais costumam seguir os olhos, e nem via que esta mesma reflexão com que eu formava aquelas mesmas imagens não era da mesma natureza” (*Conf.* VII, 1, 2). Assim, Deus, com o qual o homem nutria uma relação de amor e obediência, além de uma especial cumplicidade em nível inteligível, tornou-se alguém de cujo afastar-se significa não precisar conviver com a evidência de uma vergonha que lhe mortifica o ser<sup>39</sup>.

Nesta realidade o homem termina construindo uma história de “verdades parciais”, frutos de decisões passadas e de compreensões insuficientes que a mente produz sobre o mundo. Esta condição gera um paradoxo, pois em visão agostiniana os homens naturalmente amam a Verdade na medida em que buscam a felicidade, todavia, a experimentam repulsivamente quando ela os acusa de por sua ignorância estarem enganando a si mesmos, isto ocorre quando a alma “introduz em seu interior as imagens enganosas das coisas corporais, reunindo-as em vãos pensamentos, e chega ao ponto de nada considerar como divino além dessas coisas” (*Trin.* XII, 10, 15). Na prática, quer dizer que a tomada de consciência do mundo em que vivemos é precedida pela anterior escravidão da alma, manifesta na impotência de uma vontade que se tornou servil de realidades que lhe são inferiores. Por isso, que

---

<sup>39</sup> Em (*Conf.* VII, 10, 16), Agostinho demonstra que quanto mais vai aproximando-se novamente da compreensão das coisas divinas, tanto mais vai se dando conta da radical diferença de sua natureza marcada pelo pecado e o ser de quem outrora era imagem e semelhança.

vislumbrando a Verdade, o sentimento que termina predominando na alma do homem pecador é o “ódio a si mesmo”<sup>40</sup>.

Diante de condição tão débil como a apresentada pelo homem após a queda e seu justo castigo, resta-lhe de alguma forma a possibilidade de encontrar-se novamente com a Verdade de forma livre? Voltar a viver na Verdade é ainda uma possibilidade para ele? Ou seu destino será o mesmo que o dos anjos decaídos? Ou ainda, uma fatal degradação até o nada? Agostinho dirá que não, porém, não será o homem que reencontrará a Verdade, mas a Verdade que irá reencontrá-lo. Todavia, por enquanto fica a certeza de que foi no “eu profundo” de cada homem que o pecado deixou seu maior estrago, ele rompeu o “eu” na medida em que separou vontade e afeto, pensamento e sentimento. Na condição decaída o homem não consegue escolher com plena liberdade o que ama, ou seja, o amor, motor da vontade, escapa quase que por completo ao controle e orientação da mente, sendo orientado pelos “*carnaliter*”, por conta do que conhecemos uma coisa e desejamos outra, pensamos em algo, mas sentimos outra coisa bem diferente.

Em Pich (2005B, p. 143-144) encontramos a descrição de quatro casos que representam a constituição viciosa do espírito sob o jugo do castigo em nível cognitivo, são eles: (a) o espírito assente à falsidade ao invés da verdade, defende o falso e reprova logo em seguida o que ele havia aprovado; (b) o espírito retira seu assentimento com frequência e não deixa valer motivos racionais claros. Trata-se de uma espécie de “incerteza habitual” onde o ser humano vivencia um tipo de “ceticismo de suspensão de juízo”; (c) o espírito passa a duvidar de que pode encontrar a verdade plena, e termina se perdendo na estultícia; (d) o espírito balança entre o consciente e o inconsciente, demonstrando uma permanente inconstância. Nesta esteira o mesmo autor (2005B, p. 145)

---

<sup>40</sup> Em (*Trin.* XIV, 14, 18-20) Agostinho apresenta uma descrição em nível espiritual da imagem de uma alma que persegue a si mesma como a seu próprio inimigo. Este ponto é também tratado em (*De Doc. christ.* I, 23, 23).

apresenta a descrição agostiniana da desordem do espírito em termos práticos morais: (a) o ser humano está ora em temor, ora em desejo; (b) ora com ansiedade, ora em alegria vã e falsa; (c) ora atormentado pela falta do que ama, ora em cobiça fervente daquilo que não alcança; (d) ora em dor atroz por injustiça sofrida, ora em quentes flamas de vingança. Esta desordem encontra na vontade seu núcleo fundamental, ela é a causa principal e a potência mais forte que determina o interior do indivíduo “com a força de um deus”. Em outras palavras, o homem sofre e vive as consequências do pecado original, mas pela ignorância que advém igualmente dele, não tem consciência da origem e do sentido da experiência que faz.

Esta incapacidade de formar consciência do mal e, especialmente, da própria culpa, Agostinho vê na atitude dos primeiros homens após a queda, que ao olharem para a Verdade novamente “perceberam seus membros com concupiscência [...]. Adão respondeu: *A mulher que me deste em companhia me deu da árvore, e eu comi* (Gn 3,12). Aí está a soberba, ele manifesta a deformidade da confusão e não a humildade da confissão” (*De Gen. ad lit.* XI, 35, 47). Ao contrário do que acontece com o gênero humano na história, o pecado de Adão foi cometido em plena liberdade, tal como a natureza humana a podia gozar desde sua criação<sup>41</sup>, ou seja, em sua ação moral Adão não teve de lutar contra qualquer tipo de força que manifestasse o mal em seu ser, ele estava na sua frente, mas sua natureza tinha em plenitude o potencial das faculdades para vencê-lo com virtude. De tal privilégio, em função de seu castigo, não gozam os descendentes dele. Ao transgredir a lei, Adão “não foi vencido pela concupiscência da carne que ainda não sentia opor-se em seus membros [...], mas por certa benevolência inspirada na amizade, pela qual acontece muitas vezes ofende-se a Deus” (*De Gen. ad*

---

<sup>41</sup> Segundo Agostinho, no que se refere a Adão, “Deus criou-o para que manifestasse a bondade do Criador naquilo que fizesse, a qual se manifesta também por Sua justiça que castiga, e pela sua misericórdia que liberta”. (*De lib. arb.* III, 2, 5).

lit. XI, 42, 59). A concupiscência presente na natureza, que domina as paixões e atua arbitrariamente sobre a vontade dos homens, é a expressão mais nítida de sua “*perda da liberdade*”.

Agostinho logo constata que a liberdade humana após a queda está atada a uma dupla necessidade. A primeira afirma que não podemos escolher algo que não seja um bem, esta é nossa condição mais natural, não decorre diretamente da queda. Já a segunda é consequência do castigo em função da queda: trata-se da constatação de que a escolha dos bens se acha inevitavelmente transpassada pela consequência das escolhas realizadas pelo homem em seu passado. É uma debilidade que surge tanto do poder do costume que se sedimenta como hábito sobre a vontade, no caso do pecado pessoal, quanto do poder da concupiscência que é fruto do pecado original. Neste sentido, a liberdade humana é expressão, de uma existência que decorre de uma história pessoal e também coletiva. Trata-se da tríplice herança recebida de Adão, a saber: ignorância, concupiscência e morte, pelo que “não podemos nem discernir o bem que devemos fazer (ignorância herdada), nem somos capazes de realizá-lo (concupiscência)” (RIGBY, 2001, p. 1020, tradução nossa).

Não significa que com o castigo o homem tenha perdido a capacidade de fazer escolhas e de agir intencionalmente por sua vontade, ao contrário, esta continua sendo sua condição mais essencial, só que ela está comprometida. A intencionalidade da vontade precisa enfrentar e vencer o peso de uma culpa atrelada a seu corpo. Em função do castigo o corpo tornou-se um “anti ser” para a alma, no sentido de que enquanto ela tenta projetar-se para realizar ser conforme sua essência, também produz e manifesta de forma abrupta e irracional a desordem. Ao se projetar, a vontade vislumbra possibilidades oriundas tanto da inteligência enfraquecida como dos sentidos corpóreos onde está a concupiscência. Como o apelo dos sentidos tende a ser mais forte,

sua condição passa a ser de uma “vontade cindida” e, por isso, incompleta. Se no plano originário da natureza, na condição adâmica, havia uma identidade da vontade com a *imago Dei* que evitava tal situação, no plano da condição humana decaída a vontade encontra-se paradoxalmente em conflito consigo mesma.

Agostinho encontra em Paulo (Rm 7, 14-20) uma clara descrição desta experiência no coração humano<sup>42</sup>. Neste texto o apóstolo não fala sobre a natureza humana em seu estado puro, mas sobre a corrupção da vontade em seu estado trágico de pecado, necessitado da Graça divina como último recurso para a salvação. Sobre esta passagem do texto paulino, Agostinho diz que

há de se evitar que alguém pense que estas palavras do Apóstolo (*faço o mal que não quero e não faço o bem que quero*), façam desaparecer o livre arbítrio da vontade. O que o Apóstolo descreve é o homem sob a lei colocado diante da Graça. Então, o venciam os pecados quando ele pretendia viver por suas próprias forças, sem a ajuda da Graça libertadora. No exercício do livre arbítrio o homem tem que crer no Libertador e Dele receber a Graça, a fim de que não peque mais, libertando-se, deste modo, do jugo da lei do pecado, através do cumprimento da Lei da caridade de Deus [...]. Se existirem os desejos que me levam ao pecado, mas eu não os obedecer, então, não somos, de fato, cativos, já vivemos a caridade (*Exp. Epis. Rom. 44-45, tradução nossa*).

O que Agostinho vislumbra em Paulo é a ideia de que existem conflitos na intimidade da alma humana, em que a vontade pode desejar algo com toda a força, porém, não o consegue realizar em função de impedimentos poderosos cuja origem, em geral, reporta à desordem manifesta no corpo. Como plano de fundo ele mantém a ideia de

---

<sup>42</sup> O texto de Paulo reza o seguinte: “Sabemos, de fato, que a Lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado. Não entendo absolutamente o que faço, pois não faço o que quero; faço o que não quero. E, se faço o que não quero, reconheço que a Lei de Deus (lei natural), é boa. Mas, então, não sou eu que o faço, mas o pecado que em mim habita. Eu sei que em mim, isto é, na minha carne não habita o bem, porque o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuá-lo. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero” (Rm 7, 14-20).

inspiração platônica de que todas as coisas criadas, incluindo a alma humana, têm uma tendência inerente à sua natureza de retornar à origem divina, no caso do ser humano esta é a tendência natural da vontade em sua dimensão intencional e o horizonte mais profundo intentado pela razão. Todavia, a partir da leitura de (Rm 7) Agostinho revisa a perspectiva que norteava seu pensamento quando de sua conversão, a de que o homem poderia pelo cultivo das virtudes em sua alma produzir em si aquela vontade que o conduziria a Deus<sup>43</sup>.

A partir da doutrina do pecado original Agostinho pensa “num tipo de “aprisionamento” da minha vontade [...]; tal aprisionamento da vontade significa a incapacidade de alcançar, na base do próprio conhecimento racional, uma vida boa, racional e ascética” (HORN, 2008, p. 118). Ainda que possa sentir-se ancorado em Deus, o homem não consegue fazer desta tendência à origem o horizonte de sua vida<sup>44</sup>.

Esta condição da natureza humana termina assumindo um caráter trágico, porque nenhuma das “vontades parciais” consegue tornar-se sentido para a vontade como um todo. Nenhuma delas é vontade boa em plenitude, dada a inerência do conflito que tem origem “anterior” à própria formação de sua intencionalidade, o que demonstra de modo categórico “a doença do espírito” que marca a realidade humana desde o pecado de Adão. Por conta disto que a vontade má agostiniana não deve ser confundida com uma vontade que escolhe permanentemente o mal, mas como uma vontade “doente” que assim como se projeta ao ser, tende a querer contra si mesma. Dessa forma, por mais que o espírito se

---

<sup>43</sup> Comenta Montagna que “a partir dos escritos paulinos, não temos mais os males humanos como decorrência da vingança dos deuses, mas os males do mundo como decorrentes do mal ou pecado humano [...]. O pecado é então, o mal que se lança do interior do homem não permitindo que o bem prevaleça e somente é conhecido por ser refletido nas relações com as coisas [...]. Por ser interior, revela-se somente nas ações morais exteriores e reveste-se de coletividade” (MONTAGNA, 2009, p. 68).

<sup>44</sup> Sobre isto Horn diz ainda: “para a teoria agostiniana da *voluntas* cindida [...], permanece válido que ambas as vontades parciais devem ser “as minhas próprias” vontades; naturalmente, é de fato o *liberum arbitrium* que está permanentemente em minha posse imediata. Só que o ser humano deve possuir, para cada vontade parcial, uma vontade negativa complementar” (HORN, 2008, p. 125).



possa esforçar para unificar seu querer, na medida em que a origem de sua divisão remonta a um castigo divino, tal tarefa se mostra inglória e além das forças da mente humana<sup>45</sup>. Em suma, a vontade cindida representa a incapacidade que o homem possui para, a partir de si, atingir a unidade de conduta em sua vida moral.

Mais ainda, apesar do castigo se manifestar de forma mais evidente na realidade corporal, é no nível epistêmico, confundido pelas realidades corporais e por seu arbítrio que o sintoma do castigo desorienta o homem. Nesta condição ocorre que “o espaço nos apresenta objetos a amar. O tempo arrebatá-nos o que amamos, não deixando na alma senão uma multidão de imagens que excitam a cupidez” (*De Vera Rel.* 35, 65). Logo, o cenário em que a vida moral se desenvolve nos seres racionais após a queda é o de uma permanente tensão entre: (1) uma natureza originária que está viva, porém, sem a plenitude de suas potencialidades; (2) uma natureza desordenadora que não é originária no homem, mas que nele permanece como cumprimento de um princípio de justiça e (3) uma natureza ideal, a vida no espírito, que justifica o esforço moral da alma na conquista da virtude. Assim, a alma

se padece justamente, não peca enquanto padece algo que é contrário à sua vontade, mas pecou na medida em que agiu voluntariamente, por forma a padecer com justiça aquilo que não queria [...]. O pecado não consiste em padecer algo injustamente, mas em fazer algo injustamente (*De lib. arb.* III, 16, 46).

A “vida no espírito” é o antagonismo do que o homem experimenta na realidade do pecado. Trata-se não apenas de uma condição em que a vida está na plena ordem de seu ser, algo que Adão e Eva tiveram o

---

<sup>45</sup> Em Horn (2008, p. 127-128) vemos a descrição da diferença da teoria agostiniana da vontade, sobretudo, desde (*Conf.* VIII) para o modo como os grandes autores clássicos da antiguidade entendiam ser possível lidar com o problema da *akrasia*.

privilégio de experimentar, mas de uma condição em que a corrupção natural do tempo seria circunstanciada a vida corporal teria a mesma condição que já experimentamos na vida inteligível<sup>46</sup>. O corpo permaneceria tendo a carne como substância, porém, sem sofrimento e até mesmo sem qualquer tipo de corruptibilidade, mesmo a natural, graças ao espírito vivificante. Esta era a promessa a ser cumprida para Adão e que será, na visão agostiniana, cumprida aos justos que pela virtude e pela graça superarem esta realidade torpe decorrente do pecado daquele primeiro homem, que “tirado da terra foi criado com “alma vivificante” e não com “espírito vivificante” – o que lhe estava reservado como prêmio pela obediência” (*De Civ. Dei* XIII, 23).

### **3.2.3. A RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE NO ESTADO DE PECADO**

Quanto à diferença destas esferas Agostinho a explica na distinção de dois termos caros ao seu pensamento moral, a saber, o “carnal” e o “espiritual”. É ampla a análise que ele faz destes dois termos tanto na tradição dos pensamentos helênico e romano quanto na Escritura em (*De Civ. Dei* XIII, 19-20 e XIV, 2). Em síntese, Agostinho entende como “carnal” todo ato moral em que o espírito serve a carne, ou seja, em que a inteligência e a vontade se submetem aos apelos desordenados do corpo concupiscente; e como “espiritual”, um ato moral em que as paixões são submetidas à inteligência em conformidade com a lei eterna. Neste sentido, quando fala em “corpo espiritual” Agostinho não está se referindo a transmutação do corpo em puro espírito, mas a uma realidade corporal ordenada pela obediência à mente racional, o que segundo ele acontecerá com extrema facilidade na ressurreição (*De Civ.*

---

<sup>46</sup> Sobre o sentido da imortalidade dos primeiros homens e o tamanho da perda de sua natureza em função do pecado original ver Gilson (2010, p. 283).

*Dei XXII*), já que este corpo não terá a doença e a corruptibilidade dos descendentes de Adão<sup>47</sup>.

Ainda que ao tratar do castigo e de suas consequências na doutrina do pecado original Agostinho apresente uma visão aparentemente negativa da corporeidade, isto não coloca sua concepção sobre o corpo humano e sua condição moral no mesmo patamar que as concepções defendidas por autores platônicos de seu tempo como Plotino<sup>48</sup>. Há uma grande diferença: para Agostinho o corpo é criado, não é uma degradação ontológica, ao contrário, é expressão de ser. Disto decorre que ele não é reduzido a uma prisão da alma já que é nele que ela realiza sua essência mais elementar que é ser vivificadora (*anima*). Ao dar vida ao corpo a alma não tem o status de sua natureza reduzida porque forma com ele uma identidade, logo, a virtude moral não está em libertar-se do corpo para atingir uma realidade espiritual, mas em, com ele, purificar-se para chegar à “vida no espírito”. O corpo não é, portanto, a causa da culpa que pesa sobre o agente moral, mas o meio pelo qual ela se manifesta, por isso, diz Agostinho que

se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma é revestida de carne vive nos maus costumes, mostra claramente que não presta atenção a toda a natureza do homem [...]. Somos, pois, sobrecarregados pelo corpo corruptível e sabendo que a causa não é a natureza e a substância do corpo, mas a sua corrupção, nós não queremos

---

<sup>47</sup> No início de (*De Civ. Dei XIV, 2*) quando faz um amplo exame deste tema na tradição filosófica e na Escritura, Agostinho aponta como texto fundamental para a compreensão do tema (Gl 5, 19-22) onde Paulo diz o seguinte: “As obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno [...]. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”.

<sup>48</sup> Comenta Brown que “a “alma” de Plotino é essencialmente uma alma cósmica, arquetípica; sua “queda” meramente compõe o obscuro pano de fundo da condição humana, tal como então parecia ao filósofo. Em Agostinho, essa “queda” é intencionalmente pessoal: ele a vê como um campo de forças no cerne de cada homem, uma fraqueza angustiante que o obriga a fugir de si mesmo, um “declínio”, uma “errância” que se mostra numa centena de incidentes precisos de sua vida pregressa (BROWN, 2011, p. 205). Sobre este ponto ver ainda Cary (2000) e Rego (2001).

ser despojados do corpo, mas revestidos da sua imortalidade [...]. A corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível (*De Civ. Dei* XIV, 3).

Agostinho não atribui a situação de nossa corporeidade a um “estado de natureza”, mas ao efeito de uma decisão livre do homem. Segundo os princípios morais que foram descumpridos por Adão, a afirmação ou negação da integridade de sua corporeidade estava atrelada à sua fidelidade à Verdade e não à vontade ou a um capricho divino. Cumprindo um princípio de justiça, Deus pune Adão e atrela o justo flagelo a seu corpo. Para Agostinho a condição do primeiro homem conjugava a um só tempo a mortalidade e a imortalidade; a primeira como possibilidade garantida no livre arbítrio, a segunda como dom a ser conquistada por Adão. De qualquer modo a justiça cumprir-se-ia no tempo, se está sendo de forma trágica e não feliz como deveria ser, é em função da má escolha realizada pelo homem na aurora desta história.

Olhando para o texto paulino (Gl 5, 19-22) Agostinho compreende que existem vícios cometidos pelo homem que dizem respeito diretamente ao prazer carnal e à saciedade das paixões, e outros que são totalmente alheios ao prazer carnal. Mesmo que existam no corpo humano impulsos naturais que se parecem com desejos viciosos, isto não é fundamento suficiente para atribuir a eles a razão de uma vida viciosa. O homem tornou-se pecador não por ter uma carne (que o Diabo não tem), mas por ter querido viver em conformidade consigo mesmo, isto é, com soberba de caráter, por isso se tornou semelhante ao Diabo (*De Civ. Dei* XIV, 3). A raiz do mal que se manifesta no corpo humano é a perda da retidão moral e isto foi, antes de tudo, uma ação voluntária da alma. Se o corpo enquanto bem esteve envolvido pelo mal no processo de sedução, o foi como um bem do qual o Diabo se apropriou para se fazer presente ao homem, tal como fez com a serpente, e não porque sua

natureza tenha algo que o qualifique de forma negativa (*De Vera Rel.* XV, 29-30).

O mal não está na natureza do corpo, má é a disposição da alma que faz a vontade tomar o desejo como fim em si mesmo, por isso, na visão de Agostinho seria um erro afirmar que todas as agitações culpáveis, os tormentos e os vícios têm origem unicamente nos corpos terrestres. Segundo ele o castigo e suas consequências não se reduzem às paixões corporais, pois “não é só sob a influência da carne que a alma experimenta o desejo, o temor, o prazer e a dor – é também dela própria que pode proceder a agitação destes impulsos” (*De Civ. Dei* XIV, 5). Em outras palavras, a “divisão” encontra-se na vontade em relação a ela mesma, não na natureza, é a vontade que pode vir a querer carnalmente ou espiritualmente, já que não necessariamente está presa ao corpo. Mesmo que seja influenciada pelo que nele acontece, ela está fixada unicamente a si mesma, ainda que na condição decaída não possa deixar de exercer uma permanente vigilância sobre as atividades corporais.

Mais do que do corpo, a dificuldade experimentada pela alma é oriunda do seu estado de demérito, consequência de sua fraqueza, do pecado original. A atitude da alma frente aos *corporalia*, isto é, a forma das ações produzidas pelo corpo, não é a de um mero receptáculo em condição passiva, pois ela tende a emitir sobre eles uma forma de juízo e a dar-lhes imediatamente sentido quando os fixa na memória por uma ação denominada *conuenientia* ou harmonia. Esta consiste em uma expressão racional que produz ordem na dimensão inteligível do homem, tal como ocorre nas realidades corpóreas. Em tese, ela acontece autonomamente em relação ao corpo e está na base dos movimentos desiderativos, todavia, em função da situação penal do homem ela se modifica, pois a dissemelhança natural entre a alma e o corpo se torna mais aguda. Desta feita Agostinho compreende a relação entre corpo e alma no horizonte de um aperfeiçoamento realizado pela alma sobre o

corpo; em Adão o fim de tal aperfeiçoamento seria a conquista do corpo espiritual. Porém, em razão de sua prática injusta, o que ocorreu com seus descendentes foi o contrário disto, o corpo se tornou uma realidade “desespiritualizada”, e semelhante aperfeiçoamento se converteu na busca pela superação de uma realidade de morte.

A dor da carne que o homem sente consiste em uma espécie de repugnância da alma em relação à presença do mal que é revelado pela manifestação das paixões. Para Agostinho (*De Vera Rel.* XII, 24) esta dor consiste na privação do bem de que a alma desfrutava ou esperava desfrutar em sua liberdade, não fossem o pecado e seu decorrente castigo. O que o homem seduzido pelo mal e castigado em sua natureza vive na experiência da queda é uma transformação do sentido das estruturas de seu ser; especialmente as realidades corporais deixam de expressar beleza e ordem, como em sua forma originária, para tornarem-se expressão de um tormento. Se antes buscavam aquilo ao que a realidade inteligível poderia as levar, agora consomem a realidade inteligível de modo que a inteligência tem sua função esvaziada. Diz Agostinho que o homem na realidade de pecado perde a capacidade de reconhecer devidamente sua forma na Ordem. Por isso,

quando se fala de libido pensa-se quase sempre na excitação das regiões pudendas do corpo [...].Este desejo se apodera não só do corpo todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetecências carnis [...], e isto de tal forma que no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência de pensamento (*De Civ. Dei* XIV, 16).

Devido a esta situação as relações do homem em sua interioridade e, sobretudo, com os outros e com o mundo, sofrem uma radical transformação: tornam-se instáveis, incertas, suscetíveis à volatividade do desgoverno das paixões. Tal situação é identificada por Agostinho na percepção dos primeiros homens de que estavam nus. Segundo ele (*De Civ. Dei* XIV, 17) aquela reação não

significa que a nudez passasse despercebida para ambos. Na verdade, o que ocorre é que ela não era “vergonhosa”, isto é, seus membros não eram agitados de forma desordenada pelas paixões sem qualquer obediência da realidade corporal à vontade e à inteligência. Por isso, na nudez de Adão e Eva está refletida uma situação de desobediência e desordem que enche os homens de confusão, ou seja, com a perda da graça no castigo a expressão mais elementar da forma humana, sua identidade corporal, torna-se motivo de vergonha a ser escondida, porque o corpo não é mais percebido em sua beleza como criado. Neste sentido, Agostinho assevera que “se agora se movem dessa maneira, se com pressões e com freios são dominados com mais ou menos facilidade pelos que vivem na temperança, na justiça e na piedade – não constitui isso saúde, mas enfermidade que provém da culpa” (*De Civ. Dei* XIV, 19).

Nesta perspectiva que Agostinho compreende a manifestação da sexualidade como o núcleo de expressão mais forte da concupiscência<sup>49</sup>. Não que ela seja má em si mesma, o fato é que para ele através dela se manifesta de forma mais intensa a concupiscência como força desagregadora do ser, isto acontece por uma força sensorial derivada da concupiscência – a volúpia. Segundo Agostinho ela “mantém as partes genitais do corpo tão submetidas ao seu império, que estas só sob sua ação é que podem mover-se” (*De Civ. Dei* XIV, 19). Esta é para ele a causa maior de vergonha para o homem: ter um corpo vivificado por uma alma racional que não consegue animá-lo como tal, pois ele está submetido a uma condição que se assemelha à dos animais, ou seja, a volúpia tanto

---

<sup>49</sup> A este respeito Rigby (2001, p. 1021) chama atenção para a seguinte distinção: desde a queda há uma concupiscência sexual, oriunda da desobediência dos membros, que acompanha todos os atos de procriação, e uma concupiscência herdada, que consiste no fato de a vontade não desejar as coisas do espírito em preferência as da carne, esta é uma deficiência que acompanha o homem desde a infância.

mais excita a vergonha, quanto mais o espírito se demonstra incapaz de dominar a si mesmo retamente, do que decorre que nem sobre o corpo o homem tem pleno domínio para que seja sua livre vontade a excitar as regiões libidinosas (*De Civ. Dei* XIV, 23).

Neste contexto, os cidadãos da Cidade de Deus que possuem retidão no amor e nos afetos, se entristecem com o presente porque gemem esperando a redenção de seus corpos. “Esta condição só deixará de existir [...], quando no homem deixar de haver pecado, quem julgar que está sem pecado, consegue não viver sem pecado, mas viver sem perdão” (*De Civ. Dei* XIV, 9). Para Agostinho não é possível construirmos uma condição histórica sem pecado, mas podemos repudiar esta realidade e vislumbrar uma transformação positiva de nosso ser: “com o “temor casto” que designa a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade” (*De Civ. Dei* XIV, 9).

Novaes Filho (2009, p. 319) comenta que perdendo a liberdade em função do pecado original, a natureza humana terminou convertendo seu movimento intencional originário em uma espécie de “paralisia ontológica”. Nesta condição nós já nascemos em função da culpa herdada do primeiro homem, e aumentamo-la na medida em que não conseguimos viver com justiça. Aqui Agostinho aponta que há um risco: o de que “os pecados ainda que grandes ou horrendos, quando chegam a ser costumes, são tidos como pequenos, e ainda se acredita que não sejam pecados” (*Enc. LXXX*, 21, tradução nossa). Segundo ele a alma guarda na memória a energia e os critérios para conservar-se na virtude, porém, eles podem terminar se extinguindo quando o espírito coloca sua atenção em uma diversidade de coisas que lhe vem pelo apelo



das paixões, pelo que o processo de deterioração da alma termina ocorrendo de modo imperceptível (*De Mus.* VI, 5, 14).

Este é o maior risco a que o homem está submetido se o cultivo das virtudes e o reconhecimento da debilidade de sua condição não forem devidamente feitos. Por isso, “a ação de recordar, tal como se acha modelada por Agostinho em *Confesiones* é um meio salvífico” (RIGBY, 2001, p. 1026, tradução nossa). Neste processo o homem reconhece tanto a presença do pecado original como da virtude em seu ser, precisamente, seu potencial para ela; reconhece que “não é sua natureza que o leva a pecar: peca porque está exilado dela” (NOVAES FILHO, 2009, p. 318), ou seja, ele atenta a signos existenciais que assinalam tanto a concupiscência quanto a virtude que habitara em sua memória.

### **3.3. A JUSTIÇA NA ECONOMIA DA PENA DE ADÃO E EVA**

Segundo Rigby (2001, p. 1026) a primeira economia que define a doutrina do pecado original é a economia penal. A reprovação/punição divina é vista por Agostinho como realização da mais perfeita justiça; o castigo experimentado pelo homem não é decorrente de um mero capricho divino, faz parte da realização dos princípios da Ordem na economia da criação. Desde o ato divino o bem criado (humanidade) em que o mal se fizera presente é integrado na Ordem mediante o castigo, de modo que cumprindo seus princípios, a humanidade possa concorrer ao bem, mesmo tendo que suportar o peso da culpa.

*Latu sensu* desde então pode-se considerar Deus como “autor do mal” no seguinte sentido: primeiramente em função da perda involuntária pelo homem da integridade de seu corpo em razão do castigo; em seguida a perda pelo homem de seu “bem mais próprio”: a plena liberdade de sua vontade. Portanto, Deus é autor, não do mal em

si, mas das condições em que experimentamos suas consequências, o que provém do castigo recebido. Em última análise, o sofrimento nada mais é do que a manifestação de uma profunda carência ontológica que o homem passa a experimentar. A experiência da pena manifesta a culpa que o homem sente perda do paraíso e do vínculo com seu fundamento e sua superação tem os contornos de uma busca pelo “retorno à pátria”, para o que o homem depende da graça de Deus.

### **3.3.1. A AÇÃO DIVINA NO CASTIGO A ADÃO E EVA**

O modo como Agostinho concebe a realidade humana desde o pecado original reflete uma visão acerca da justiça em que há, além de um primado da Ordem manifesto na lei, a ação virtuosa de um ser que lhe salvaguarda, o próprio Deus. Ainda que todo poderoso e onisciente, ele permite não apenas que o mal aconteça em sua criação, precisamente na queda do anjo, mas também que ele a afete de forma trágica originando a condição decaída daquele que lhe é imagem e semelhança. Para Agostinho este “respeito divino” à liberdade de quem ele criou, não designa um sinal de fraqueza em Deus, indiferença ou mesmo falta de benevolência com a criação, ao contrário, demonstra virtude. Porém, se Deus foi o criador desta Ordem em que pecamos e sobre ela tinha presciência, por que motivo permite que tal agrura recaia sobre o gênero humano ainda que de forma justa, sobretudo, se consideramos que este estado penal é infringido ao homem desde o início de sua existência histórica<sup>50</sup>e, portanto, implica a natureza

---

<sup>50</sup> Esta questão conduz Agostinho à interrogação acerca da origem das almas onde ele aponta quatro hipóteses, sobre as quais nunca vem a tomar partido definitivamente. Este ponto é tratado por ele em (*De lib. arb.* III, 20, 56); (*De Gen. ad lit.* X) e, sobretudo, na *carta 166* escrita a Jerônimo onde o tema é retomado, explicitado e aprofundado com base nos textos anteriores. Comenta esta temática Teske (2000, p. 116-123).

humana como um todo, não apenas a individualidade daqueles que pecaram na origem?

Agostinho responde a isto (*De lib. arb.* III, 3, 6-8) explicando que presciência não significa o mesmo que “predeterminação”, portanto, o que Deus pôde vir a prever é o ato livre de uma vontade, que assim continua sendo porque foi desta forma que ele quis que fossemos. Logo, culpável ou não culpável, a vontade livre não foi nem não nos será tirada, pois, se assim o fizesse, Deus estaria desconstruindo nosso ser tal como ele mesmo concebesse na criação. Diz Agostinho (*De lib. arb.* III, 3, 8) que nunca será pela presciência de Deus que a vontade livre nos será tirada, pelo contrário, ela será preservada; nossa liberdade somente é comprometida pelo pecado. Em relação à justiça, igualmente a presciência divina não esvazia seu sentido, mas o qualifica. Se a justa ação de Deus frente ao pecado original foi em conformidade com os princípios da Ordem, resta-nos entender que tais princípios foram colocados nela por Deus, a fim de serem utilizados em caso de transgressão por parte dos seres livres, como por presciência ele já poderia prever. Na medida em que punindo o homem tais princípios não o excluem da realidade criada, mas, ao contrário, o integram a ela, conclui-se que tal atitude foi o que de melhor poderia acontecer ao gênero humano. Se assim não ocorresse o homem seria expulso em definitivo da Ordem, por conseguinte, ficaria relegado à perda total de seu ser.

Em visão agostiniana a punição infringida ao gênero humano na sequência do pecado de Adão não fere o homem em sua dignidade, isto é, em sua natureza tal como foi concebida na criação. Mesmo que a torne semelhante a seres que lhe são inferiores ontologicamente, a transformação que ocorre na natureza do homem não o torna um animal ou uma besta, assim como a *imago Dei* não lhe tornava um “deus”,

ela faz com que o homem experimente a consequência do pecado em sua natureza que permanece humana, porém, maculada e punida. O querer superar isto se torna o impulso de uma vida virtuosa que se completa no encontro com a graça. Claramente aqui Agostinho analisa a dinâmica moral contida no texto genesíaco na mesma perspectiva acerca da virtude da justiça que traz à lume na “Solução de Mônica” – aquela em que o cumprimento da justiça, o bem do homem e a misericórdia encontram-se imbricados. O comportamento de Deus não relativiza o mal, nem a liberdade humana ou a virtude da justiça, mas recompõe a criação em sua Ordem, num processo de pena e de perdão que acontece no tempo.

Neste sentido, que em visão agostiniana o sofrimento dos justos está integrado no processo de redenção da natureza humana. O castigo que eles experimentam não se refere diretamente a um ou outro ato de transgressão, mas ao fato de compartilharem da natureza adâmica, por isso, para eles o sofrimento decorrente do castigo é compreendido como “prova” a ser vivida e superada na virtude para que sua natureza não desfaleça. Quando o homem comete uma ação voluntária que se configura como desvio da Ordem, ele deve receber a justa punição correspondente a sua falta, todavia, existem os casos em que as faltas e suas consequências são involuntárias, do que seguem moléstias, dores e agruras contra a vontade humana. Nestes casos diz Agostinho (*Contra Sec. 11*) os pecados são lavados da natureza a partir das provas, vencidas pelo crescimento progressivo da virtude na natureza humana.

Quando afirma que Deus deve ser louvado não apenas porque “tendo essas almas pecado, com justiça as colocou na Ordem, mas também, porque as criou de tal forma que, mesmo manchadas pelo pecado, de modo algum são superadas em dignidade pela luz corporal” (*De lib. arb. III, 5, 12*), Agostinho demonstra que o mal, ainda que

prejudique e macule a humanidade, não pode destruí-la em sua dignidade, mesmo que o homem esteja submetido a ele num nível de não poder ser reconhecido nesta dignidade. A justiça praticada por Deus não tinha por fim a vingança ou uma manifestação de prepotência dele sobre o homem, sua finalidade era preservar a dignidade da natureza humana e, ao mesmo tempo impedir que ela livremente voltasse ao nada, por isso, a melhor adjetivação à atitude divina frente ao pecado é a que lhe reconhece como uma manifestação de misericórdia por parte de Deus. Mesmo na condição decaída “a criatura pecadora possui o seu lugar na Ordem. Quando pecou, a felicidade abandonou-a, mas não a possibilidade de a recuperar” (*De lib. arb.* III, 5, 15).

Ao punir o homem, Deus manifesta sua retidão, porém, ao mantê-lo integrado à Ordem, Deus, “criador e gestor” da Ordem pela Providência, manifesta compaixão e benevolência, o que nos permite afirmar que já no justo ato de punição ocorrido na aurora da história humana, Deus manifestou misericórdia ao ser pecador. Significa que no ato de justiça, sob o jugo do pecado, o homem teve preservado o bem fundamental de sua natureza: a liberdade da vontade, que lhe garante a possibilidade, ainda que débil, de buscar a virtude e por ela viver. É o que torna a virtude da misericórdia não um ato antagônico à justiça, mas algo que lhe complementa e que aprofunda seu sentido. Assim como a postura benevolente de Deus não abafa nem relativiza a justiça contida na lei moral, seu cumprimento também não transforma o destino humano em tragédia.

Isto ocorreu desta forma porque na visão agostiniana, para Deus “é melhor a criatura que peca por livre vontade do que aquela que não peca por carecer de livre vontade” (*De lib. arb.* III, 5, 16). Segundo ele o ser humano deve ser preferido na Ordem da criação, em razão da dignidade e da potencialidade de ser presentes em sua natureza. Não é o pecado

que define a forma humana, embora lhe macule, mas a virtude que sua alma pode vir a produzir, em outras palavras, sua imagem e semelhança com Deus. Esta é a visão que o ser divino do alto de sua presciência e onipotência tem sobre o ser humano pecador; ele é visto para além de seus vícios, por isso, a justiça que se realiza na história do gênero humano é uma *punição*, não uma condenação definitiva. Em visão agostiniana isto ocorrerá unicamente quando esta história se consumir e os justos forem devidamente distinguidos dos pecadores. Antes, porém, sobre a realidade em estado de pecado, Agostinho vislumbra a experiência da graça.

### **3.3.2. JUSTIÇA, PROVIDÊNCIA E A VONTADE LIVRE NA CRIAÇÃO MACULADA**

Segundo Oliveira e Silva (2001, p. 50) na elaboração de seu conceito de justiça na pena adâmica, Agostinho retoma alguns pontos que reportam à formação intelectual que antecede seu estudo sistemático das Escrituras cristãs, precisamente, o estoicismo e o neoplatonismo. O primeiro proclamava o caráter extensivo da lei integrado com a justiça na normatividade cósmica de uma racionalidade inscrita na matéria que vem a reger o mundo e tudo o que nele existe. A relação entre a lei eterna e a Ordem na leitura agostiniana do mito adâmico e, sobretudo, a intervenção da Providência divina sobre o mundo, não deixam de dever algo a este pensamento, ainda que sob um viés nitidamente “anti-materialista”. Já o neoplatonismo admitia um nível maior de intervenção da vontade na formação da Ordem, embora mantivesse firme a ideia de que sua tendência primordial era a fusão com o Uno.

Não deixando de reconhecer positivamente os elementos que Agostinho recebeu da tradição filosófica antiga, é preciso perceber que ele “crava uma cunha” na relação entre Ordem e justiça tal como era

exposta nestes pensamentos: admite na constituição do mundo a real e efetiva contribuição de uma liberdade contingente, autônoma e com infinitas possibilidades de ser, pelas quais poderia organizar e interferir na Ordem universal. Assim, se por um lado o cumprimento dos princípios da justiça “obriga” o homem a ser aquilo que ele naturalmente não quereria ser (*De lib. arb.* III, 6, 18), isto é, a suportar uma natureza disforme, por outro lado, mesmo punido, o homem ainda pode “querer”; nada está mais em seu domínio do que sua própria vontade. Todavia, por sua fraqueza, a liberdade da vontade se encontra relativizada, por isso, o homem pode vir a submetê-la a forças alheias à Ordem da justiça, isto é o que Agostinho chama na esteira do pensamento do apóstolo Paulo: “a escravização da alma ao pecado”<sup>51</sup>.

Entretanto, o homem ainda deve dar graças a Deus porque sua liberdade foi preservada. É com esta liberdade que mesmo enfrentando dificuldades ele pode assumir a lei eterna e amar as realidades eternas e, a partir delas, as criadas. Esta é a abertura ontológica que por misericórdia Deus permitiu que lhe ficasse possível. Desse modo, “quem tem maior amor ao ser do que ódio a ser infeliz, ao fazer crescer aquilo que ama, expulsa de si aquilo que odeia. Com efeito, logo que comece a ser em grau perfeito em seu gênero não será infeliz” (*De lib. arb.* III, 7, 21). Em outras palavras, quem acolhe retamente a virtude que purifica a vontade e a torna boa novamente, torna-se melhor e recupera, ainda que parcialmente, a história perdida por Adão. Porém, o homem só pode vislumbrar esta possibilidade porque *existe*, isto é, porque sua natureza não foi condenada a voltar ao nada.

---

<sup>51</sup> Sobre este ver (1Cor. 7, 21-23). Para Agostinho a escravidão não se reduz a um problema político, é um problema moral que diz respeito à condição do homem enquanto pecador, conforme ele trata em (*De Civ. Dei* XIX, 15).

Os primeiros homens foram criados dentro da Ordem onde formam um mosaico de perfeição com uma diversidade de outras criaturas, em geral, de natureza inferior à sua. Com vistas a manter a beleza de tal harmonia, uma postura óbvia seria eliminar aquele ser cuja existência macula a criação, no caso, o homem pecador. Com efeito, quando desejamos eliminar algum ser ou desejamos acrescentar perfeição ou diminuir essa perfeição ontologicamente falando, estamos assumindo uma prática que não cabe ao homem realizar. A criação em seu estado natural não tem necessidade que o façamos, tal labor está a encargo da Providência; buscar fazê-lo alterando a natureza criada, seria assumir uma função que não compete às possibilidades do homem. Neste sentido que quanto aos homens, mesmo que tenham nascido de natureza viciada e condenada, Deus por sua Providência “não cessa de animar e ordenar seus membros, dar vigor aos sentidos através do tempo com os alimentos adequados, pois julgou ser mais conveniente tirar bens dos males do que impedir todos os males” (*Enc. XXVII, 8, tradução nossa*).

Agostinho entende que nosso lamento quanto à “imperfeição” percebida na criação, diz respeito à felicidade ou infelicidade dos homens (*De lib. arb. III, 9, 25*) e não necessariamente a harmonia dos corpos onde uns aparecem com beleza mais radiante do que outros. Justamente em tal dessemelhança que eles compõem a referida harmonia, ou seja, o homem vem a perceber a realidade como desorganizada e disforme, não porque ela o esteja em si mesma, mas porque ele o está em seu ser. Em virtude disto que ele não consegue estabelecer relações moralmente sadias com o mundo.

Isto ocorre, porque desde sua queda e punição o homem mergulha em um paradoxo que marca a formação de sua consciência moral. Trata-se da descoincidência entre o que o homem realmente “é” nesta



realidade factual e o que vê que pode “vir a ser” ou o que “poderia ter sido”. A condição pecaminosa não passa de uma debilidade da natureza humana, um defeito da vontade que foi contraído de modo histórico e universal<sup>52</sup>. De tal modo tais propriedades se inscrustaram no gênero humano que não conseguimos mais reconhecer sua identidade dissociada deste estado de ser. A concupiscência como marca indelével do pecado original, “define” a facticidade humana de tal modo que quaisquer possibilidades de ser da vontade, só são concebidas ou como sua atualização ou como sua superação.

A reflexão agostiniana sobre a queda de Adão tem os traços de uma antropogenética no coração de sua metafísica. A degradação decorrente do pecado original afeta mediante a contaminação de natureza todo e qualquer indivíduo que comungue da natureza adâmica. Ao mesmo tempo em que isto faz correr o véu sombrio da decadência sobre o gênero humano, por outro lado, salvaguarda, no plano da justiça, o domínio próprio da atividade humana na Ordem confiado ao livre arbítrio da vontade. Na medida em que faz depender a perfeição do conjunto da qualidade da ação de um só par original em que se condensam as expressões das vontades humanas no tempo, “o relato genesíaco insiste na intrínseca união entre o ser humano e a totalidade da Criação – afinal, na comunhão indissociável entre os humanos e o cosmos” (OLIVEIRA E SILVA, 2007, p. 242). Neste contexto o homem deixa de ser um mero espectador, para através da vontade, possuir o direito de intervenção na condução dos domínios da realidade que lhe

---

<sup>52</sup> Segundo Horn, Agostinho foi aquele que pela primeira vez apresentou o problema da debilidade moral em termos de uma “teoria psicanalítica”, sobretudo, através do conceito de vontade cindida. Nele, “Agostinho entende a indisponibilidade de determinados aspectos da própria personalidade como consequência do pecado e apresenta ela por intermédio da teoria do caráter cindido da vontade. Por outro lado, deve ser refletido que pertence às consequências da queda pelo pecado humano aceitas por Agostinho, não somente a indisponibilidade de certas partes da personalidade, mas, além disso, também casos externos de infelicidade ou o campo dos desvios políticos e sociais” (HORN, 2008, p. 157).

estão disponíveis. Este é o ponto visceral do conceito de justiça que Agostinho postula em sua leitura do texto sobre a queda – se o homem primordial, *primitus homo*, optou pela desobediência à lei eterna e assumiu na Ordem as consequências de sua ação, pelo caráter intencional e expansivo de sua vontade na natureza, ele é o responsável pela qualidade do gênero humano na história<sup>53</sup>.

Na medida em que a vocação mais elementar do homem é a multiplicação de si mesmo, ao vivificar e efetivar suas potencialidades pelo livre exercício de sua racionalidade, a propagação de sua natureza viciosa se torna inevitável. Disto decorre que em Agostinho a formação de uma ideia de Bem Comum é indissociável de sua concepção de comunidade humana, a qual pressupõe o fundamento de um elemento metafísico e natural, a saber, a existência de uma coletividade no gênero humano que está para além da conveniência das ligações em nível político e racional. Tal fundamento é encontrado no nível da “natureza” que viciada e castigada não é capaz de constituir organizações políticas totalmente justas, apenas parciais<sup>54</sup>, a partir do que se pode afirmar que em Agostinho, a vontade humana ainda que seja livre quanto à

---

<sup>53</sup> Como interpreta Ricoeur (1988B, p. 277-278), na medida em que passa a dizer respeito ao nível da natureza, o pecado não se reduz unicamente a condição da consciência humana perante Deus, mas define a situação da existência humana frente a Deus; uma situação de miséria e fraqueza. Ao definir o homem em sua condição existencial, como pecador, o mal deixa de se reduzir a uma discussão reportada diretamente à culpabilidade individual, pois denuncia uma dimensão comunitária em que todos os homens estão incluídos coletivamente em uma espécie de solidariedade trans-histórica e trans-biológica que constitui a unidade metafísica do gênero humano, compreensível apenas parcialmente no declínio das vontades singulares.

<sup>54</sup> Este tema é tratado por Agostinho em (*De lib. arb.* I, 5, 12 – 6, 15) e mais amplamente em *De Civitate Dei* quando demonstra a insuficiência das instituições humanas para efetivar a verdadeira justiça. Fruto da consciência de pecadores, elas terminam corrompidas, exceto quando são purificadas pela *vera pietas* do cristianismo. Agostinho ainda trata deste tema, que floresce no contexto do saque de Roma e décadas seguintes em escritos como os que encontramos compilados em *Augustine Political Writings* e em *De urbis excidio*. Comentam amplamente este tema Cotta (1960), Costa (2009) e Miranda Urbano (2013).

diversidade de suas potencialidades, não o é em relação às condições de sua natureza.

Evidencia-se aqui um dos pontos mais polêmicos da controvérsia de Agostinho com o pelagianismo nas últimas décadas de sua vida. Embora ambos assumam o criacionismo como ponto de partida para sua ontologia, a metafísica agostiniana se diferencia em um elemento essencial – a qualidade da natureza humana. Na medida em que assume que há uma relação intrínseca da humanidade em seu conjunto com a individualidade de cada ser humano, para Agostinho a qualidade da ação de cada um passa a influir diretamente na formação temporal do Universo, incluindo nisto a ação de outros indivíduos humanos, ao passo que o pelagianismo não aceita uma conexão entre a debilidade contraída historicamente pela vontade de Adão e o restante da humanidade.

O pelagianismo explica a má ação do homem como uma ausência de força na vontade, uma espécie de falta de personalidade, de fragilidade no domínio psicológico, a qual faz os indivíduos agirem à semelhança dos primeiros homens, dos quais não seríamos descendentes em nível profundo de natureza, ao contrário do que concebe Agostinho. Ele, contudo, percebe no âmbito factual e fenomênico da ação voluntária de cada homem, uma cisão e uma debilidade de vontade muito mais intensa do que qualquer limite que pudesse estar presente desde a origem humana na criação o que só pode provir de um evento de significativa robustez e impacto na história humana como o advento do pecado original e suas consequências. Por isso, sua cosmovisão insere a vontade humana em uma dinâmica onde se compreende o mal de modo bem mais abrangente do que uma simples decisão tomada pela fraqueza de um limite natural. Nisto se ancora o fundamento da visão de justiça que ele apresenta, na esteira da qual a

noção de misericórdia defendida na “doutrina da Graça” e justaposta à “doutrina do pecado original”, supõe um tipo de debilidade, uma fraqueza da vontade humana, que é inadmissível para Pelágio<sup>55</sup>.

### **3.3.3. A ECONOMIA DA QUEDA E DA PENA À LUZ DA “SOLUÇÃO DE MÔNICA”**

Para Agostinho seria não apenas injusto eliminar da Ordem os corpos menos radiantes, seria também prejudicial para o esplendor de sua harmonia. Este mesmo raciocínio deve ser aplicado à realidade humana onde encontraremos uma diversidade na configuração das almas em razão de seu “estado moral”; umas são mais felizes e virtuosas outras menos. O pecado não é parte da Ordem, menos ainda é necessário para sua harmonia, as almas pecadoras sim, elas são necessárias enquanto seres criados que tem um *télos* a realizar. Por isso, “a situação decadente do ser humano, e a perda de perfeições que dela decorre, são integradas, imediatamente, na ordem das coisas, executando a justiça divina” (OLIVEIRA E SILVA, 2001, p. 76). Mesmo que com a realidade de pecado esta harmonia tenha se tornado mais difícil, não foi abandonada, nem sua necessidade esquecida.

Quando a felicidade está presente nos que não pecam, o universo é perfeito; e quando a infelicidade está presente nos que pecam, não é menos perfeito o universo. Contudo, dado que não faltam as próprias almas, que são infelizes quando pecam e felizes quando atuam na retidão, o universo é sempre pleno e perfeito em todas as naturezas. De fato, o pecado e o castigo dos pecados não são naturezas determinadas, mas afecções das naturezas que, no caso do pecado, são voluntárias e, no caso do castigo, são penais. Mas a afecção voluntária que se dá no pecado é disforme. Por conseguinte, acrescentam-lhe as afecções penais, para que aquela se ordene e se coloque num lugar onde tal modo de ser não seja disforme. Assim, ela é obrigada a

---

<sup>55</sup> Este tema será retomado no próximo capítulo quando trataremos das outras duas ações divinas sobre a humanidade pecadora depois do castigo, a saber: o advento da lei e o advento da graça.

adequar-se à beleza do universo, de modo que a pena retifique a disformidade do pecado (*De lib. arb.* III, 9, 26).

A visão de justiça defendida no texto agostiniano mostra que a pena não tem como finalidade a vingança sobre o ser pecador, mas o cumprimento da justiça que mantém o homem, ainda que sob o jugo do castigo, integrado à Ordem e com a possibilidade de ter sua natureza restaurada. Este é o sentido da integração do mal expresso em *De Ordine* na “solução de Mônica”; não se trata de ver se o mal está dentro ou fora da Ordem, mas de assumir que o ser que “pratica” o mal, mas não é o mal, não precisa ser excluído da Ordem e pode ser recuperado nela, ou seja, em última análise o que é integrado à Ordem não é o mal em si, mas a criatura que pelo assentimento à sedução maligna teve sua natureza comprometida.

Quando o mal emergiu na realidade humana com o pecado de Adão, Deus poderia não ter dado ao homem a possibilidade de regenerar seu ser já comprometido pelo pecado, o que não feriria sua onipotência, porém, ele o faz, *por misericórdia*, e esta é a chave hermenêutica pela qual deve ser lido o desafio humano na história – conquistar a virtude no interior da alma. Por isso, diz Agostinho que “de modo algum pode acontecer que a perfeita justiça do Deus soberano e verdadeiro [...], abandone as ruínas dos pecadores que também devem ser reconduzidas à Ordem” (*De lib. arb.* III, 10, 29). Na visão de Agostinho o homem pecou menos que o diabo na medida em que foi persuadido por ele e, ao ser castigado com a justa medida, o homem toma consciência de sua mortalidade e dos medos que dela provém, precisamente, de ser incomodado pelos seres que lhe são inferiores e pela incerteza das realidades futuras, assim pode ver-se necessitado da misericórdia divina, o primeiro passo para recuperar a virtude em sua alma.

Situado em condição intermediária na criação, mesmo pecador o homem é necessário na Ordem, basicamente porque participa da realidade inteligível e porque sua *mens rationalis* se assemelha ao ser divino. Para Agostinho (*De div. quaest. Oct.* 13) tudo o que se realiza no mundo ou se realiza pela intervenção divina ou pela ação da vontade humana. Quando esta segunda age sobre a realidade criada sem conformidade com os princípios de justiça, é preciso que Deus intervenha de modo a garantir primeiramente a preservação da própria criação, depois para se fazer cumprir a justiça mediante o justo castigo segundo os “méritos” da própria alma racional. Neste sentido, diz Agostinho que

quando as coisas criadas superiores se deslizam até as inferiores, no que consiste todo o pecado e quando recebem o nome de mal, a força imita ao poder e a falácia a sabedoria, em troca, quando as coisas que se haviam deslizado remontam e voltam ao Bem, a magnanimidade imita o poder e a doutrina a Sabedoria (*Contra Sec.* 10, tradução nossa).

Mesmo com a intervenção direta da vontade humana no mundo, nada no universo fica fora de seu lugar, exceto a alma que por mérito de suas próprias faltas termina colocada em condição inferior a que tinha quando criada, contudo, isto não quer dizer “deformidade” na criação, mas uma justa “reordenação” da realidade, por parte de Deus, de modo a preservar o bem criado (*De div. quaest. Oct.* 27).

Pelo caráter das relações que estabelece com os outros seres e pelo “poder” que pode exercer sobre eles, também do homem depende a estabilidade da Ordem na metafísica agostiniana (*De lib. arb.* III, 11, 32). Enquanto tem capacidade para compreender o que está inscrito na lei eterna, ele pode estabelecer, regular e direcionar conexões e relações das criaturas entre si, ou seja, completar, não substituir a ação que é própria da Providência. Esta função o homem exerce porque é dotado da alma racional, todavia, “não é pela sua própria soberania que a alma

mantém unidas todas as coisas, mas quando se une à sabedoria de Deus e a obedece com plena devoção” (*De lib. arb.* III, 11, 33). Em certo sentido, esta constatação redundante em um “alargamento da culpa” do homem pecador, pois ele não é responsável unicamente pelo mal que aflige sua existência, também se torna culpado pelas consequências de seu pecado sobre os outros. Neste sentido, para Agostinho, a própria justiça entre os homens depende da preocupação de Deus com os assuntos humanos (*De div. quaest. Oct.* 82); nenhuma virtude se imprimiria na alma se não existisse a justiça imutável onde os justos encontram a integridade e que se manifesta para iluminar a mente dos sábios. Portanto, o mal que experimentamos na história “se reduz em parte a uma obra injusta e em parte a um castigo justo” (*Contra Sec.* 19, tradução nossa).

Com o pecado e o cultivo do vício na alma, o homem faz desfalecer o seu ser. Concebido sob a égide de um princípio formal cuja origem remonta à inteligência divina, a natureza humana torna-se viciosa, quanto mais a prática humana se afasta de sua forma. Ela funciona como um “imperativo” quanto ao nosso modo de ser. Por ignorância e pela incapacidade de se desvencilhar dos apelos das paixões, o homem termina abrindo um fosso entre sua prática e o “dever ser” inscrito em sua forma, por isso, é censurado com justiça e quem o faz “vê a arte pela qual foram feitas [...]. Consideres se censuras com justiça aquilo que é como deveria ser [...], certamente o fazes com justiça, quando censuras aquilo que não é como deveria ser” (*De lib. arb.* III, 15, 42).

O “dever ser” é explicitado pela lei eterna; numa perspectiva deontológica ela rege os seres criados no mundo, não é uma criação do homem, pois ele é metafisicamente menor do que ela; o pecado consistiu exatamente na soberba humana de julgar-se capaz de produzir para si mesmo sua lei. Em visão agostiniana ela precede a criação do homem e serve como fundamento de sua ação livre, portanto, “aquilo que com justiça é censurado, seja censurado porque não é tal como devia ser” (*De*

*lib. arb.* III, 15, 43). Na forma humana não está pressuposto que o homem tenha condições de “criar” para si e para seus congêneres uma lei superior por ser racional, ao contrário, por ser racional, ele pode compreender a lei que lhes sobrepõem e, por ela, agir com retidão<sup>56</sup>.

Segundo Mann (2006, p. 47) com o castigo os homens perderam o nível de intimidade noética que possuíam com Deus, todavia, a alma permaneceu com a capacidade de cultivar a si mesma e de pelo esforço de sua piedade adquirir as virtudes que lhe libertam dos tormentos e aflições decorrentes do castigo. Neste sentido, seu limite e sua ignorância têm um sentido educativo do ponto de vista moral, pois servem como exortação para que a alma progrida na sabedoria e queira a redenção. Este é o sentido pelo qual Deus permite que justos venham a sofrer (*De div. quaest. Oct.* 82), porque assim está disposta a Ordem e para nela progredir ele precisa submeter-se ao longo caminho de redenção de todos os homens.

Em Agostinho a memória é um fator decisivo no processo de redenção do ser pecador, tanto em nível individual quanto coletivo. Nos textos bíblicos, há uma narrativa do passado que permite à inteligência abordar questões fundamentais da natureza humana. A compreensão da história metafísica em que está inserido ajuda o homem a viver melhor em seu presente e com virtude projetar seu futuro. Mergulhando na narrativa da queda adâmica, Agostinho não vislumbra apenas a compreensão de um passado em que tem origem a trágica história do gênero humano, mas os elementos que lhe ajudam a compreender aquilo que de forma obscura se manifesta em sua alma para, a partir daí, “orientar os meus passos para aquilo que hei de vir a ser, conduzido pela misericórdia de meu Criador” (*De lib. arb.* III, 21, 61). O passado deixa de ser-lhe um peso a carregar, pois nele compreendo quem sou, quem

---

<sup>56</sup> Isto no que compete ao plano ontológico da realidade, regrada nos princípios da lei eterna. Como adiante se verá e está patente em (*De lib. arb.* II, 22) Agostinho admite a autonomia da razão humana na configuração da lei temporal, ainda que a inspiração dela deva ser superior.



deveria ser e, sobretudo, quem posso ser. Por isso, “mais do que o modo como foi propagada a descendência do primeiro homem, deve-se investigar antes o estado em que o ser humano foi criado” (*De lib. arb.* III, 24, 71).

Para Agostinho quanto mais o homem compreende a Ordem à luz da revelação, mais a alma se capacita para viver na Sabedoria, contudo, diante da incapacidade da inteligência de progredir neste processo, a revelação se torna a “instância mediadora” pela qual o homem pode rever sua história desde seu fundamento que é a relação com Deus. Ao mesmo tempo em que lhe descortinam a Sabedoria, os textos bíblicos abrem à inteligência aquele foro acerca de si mesmo que lhe permanecia inacessível. Desse modo, ao contemplar a Sabedoria pela mediação destas narrativas, o homem termina contemplando a si mesmo, e quanto mais desvela a Verdade mais se torna presente à sua própria mente. Segundo Agostinho a felicidade está na alma como a saúde no corpo, assim como esta necessita de uma série de prescrições para não ser perdida, da mesma forma aquela necessita que o homem permaneça fiel aos princípios de justiça que sustentam a criação. Todavia, na medida em que desobedeceu aos preceitos, o homem necessita agora de preceitos para recuperá-la, logo, ao contemplar a Sabedoria divina “o homem ainda agora está obedecendo ao médico, no entanto, não sofre apenas pela enfermidade não curada, mas também pelo tratamento” (*De div. quaest. Oct.* 82, tradução nossa). Assim, o sofrimento decorrente do castigo é justamente disposto por Deus na Ordem das coisas, para que experimentando a corrupção como consequência de seu pecado, o homem perceba o bem que perdeu. Assim, que “a corrupção voluntária se transforma, por juízo divino, em uma corrupção punitiva” (*Contra Epis. Fund.* 39, tradução nossa).

O sofrimento na ótica agostiniana é uma forma de *adinitio*, ou seja, um tipo de pedagogia divina cujo fim é despertar a consciência

humana lhe recordando que o desejo mais primitivo de sua vontade é a felicidade. Quando o sofrimento se registra no plano do *vivere*, faz ver que a natureza desordenada está ao alcance e pode ser tomada como ponto de partida da necessidade de conversão, ao passo que em nível psicológico, revela à consciência a indigência ontológica do homem disposto fora de seu lugar natural na Ordem, todavia, ao mesmo tempo manifesta que a forma humana em sua condição mais elementar é sempre direcionada à posse do Bem supremo. Seja revelando a situação de decadência do homem na escala dos seres ou a cisão interior de sua vontade, o sofrimento se torna instrumento da Providência.

Ainda que Agostinho remonte a origem do sofrimento humano ao castigo de Deus sobre o pecado, a responsabilidade por sua existência e extensão não pode deixar de ser incutida primária e especialmente a Adão e Eva. Agostinho reitera repetidas vezes que o castigo é fruto de sua desobediência, portanto, é também à decisão de cada homem no exercício de sua liberdade que se deve reportar a “culpa” do sofrimento que experimentamos na história. Assim, a concepção de justiça em sua obra situa-se bastante próxima do princípio clássico que reza acerca da distribuição equânime de castigos e prêmios às criaturas, porém, após aprofundar-se na teodiceia do pecado original e em suas consequências sobre a história humana, Agostinho passa a articular profundamente a ideia de justiça com sua noção de *ordo rerum*. Entende que desobedecendo ao preceito que foi colocado de forma justa pelo ser divino, o homem rejeitou o bem que decorria de seu cumprimento. Esta lei fixada na Ordem é compreendida no máximo sentido de sua imanência, ou seja, a cada decisão da vontade lhe acompanha a devida concretização do que se enuncia no preceito em relação à sua matéria. De fato, cada ser livre tem o que quer, e não seria justo que se atribuísse a um dado ser humano uma situação ontológica diferente da que ele livremente escolheu. A decisão da vontade humana não é um elemento

indiferente no transcurso do tempo, tampouco é por ele condicionado, é decisiva e participa da configuração da criação nele.

Isto posto, para Agostinho o homem não experimenta a corrupção em seu ser “mais do que é permitido por Deus. E Ele permite quanto julga conforme a ordem e a justiça segundo a hierarquia dos seres e a condição das almas” (*Contra Epis. Fund.* 41, tradução nossa). O mal que se manifesta no espírito humano tem a forma do peso da culpa que deriva da pena decorrente do castigo. A inquietação que assola o coração humano é também fruto da angústia para que a pena que marca sua consciência seja eliminada (*De Vera Rel.* XII, 25). Isto ocorrerá unicamente quando o próprio pecado for eliminado da realidade humana e com ele o mal, todavia, tal aspiração não compete ao homem nesta história, apenas em sua consumação<sup>57</sup>. Tratar-se-ia de uma condição semelhante à originária, quando a alma terá novamente capacidade para se dominar e gerir suas relações através de seu corpo sem ser dominada por ele como ocorre agora (*De Vera Rel.* XXIII, 44).

Esta realidade perdida por Adão é a meta de toda vida moral segundo Agostinho – viver novamente em uma condição onde a beleza da criação possa se manifestar em sua integridade. Trata-se da “realidade celeste”, fruto basicamente de três coisas a se realizarem no transcorrer do tempo: “a condenação dos pecadores; a provação dos justos e a perfeição dos bem-aventurados” (*De Vera Rel.* XXIII, 44). O percurso de redenção do homem é visto por Agostinho como o processo de gestação de uma nova humanidade. Diferente da que caiu no Éden, ela é fruto de um árduo e longo processo de reconquista da virtude, por isso, sua vontade é afirmada diante de uma gama de tentações a que está

---

<sup>57</sup> A consumação desta história se dá no que Agostinho chama de “vida celeste”, onde a carne está sem pecado. Ali “a humanidade terá passado do primeiro estado de Adão, ser capaz de pecar (*posse peccare*) e igualmente não pecar (*posse non peccare*), passando pelo estado decaído de Adão, não ser capaz de não pecar (*non posse non peccare*), e chegando à posse de um grau maior de liberdade do que Adão algum dia teve, não ser capaz de pecar (*non posse peccare*) – não porque a vontade não seja livre, mas porque a vontade será tão mais livre que liberta do prazer de pecar” (FREDRIKSEN, 2014, p. 144).

sujeito o homem no mundo. Do mesmo modo, sua consciência é amadurecida no aprendizado que realiza superando a ignorância e redescobrando, em si mesma, a vida em liberdade que perdeu por soberba, e que recuperará pela graça.

Este “homem novo” origina-se do “homem velho” pela ação da graça de Deus. Enquanto um vai nascendo o outro vai morrendo, porém, no processo inverso ao que ocorreu após a queda, onde o ser do homem foi tomado pelo mal e pelas consequências do pecado. Agora ele vai sendo recuperado pela virtude e pela graça, e na mesma medida o mal vai enfraquecendo em seu interior até que não reste vestígio algum. Isto ocorre primordialmente na interioridade de cada homem, mas pode ser vislumbrado na comunidade social aonde os justos vão progressivamente se diferenciando dos pecadores<sup>58</sup>. Segundo Agostinho (*De Vera Rel.* XXVI, 48-49) tal percurso é realizado sob a guarnição da Divina Providência, e compreende as seguintes etapas que correspondem ao amadurecimento da virtude na alma humana, em consonância com as diversas etapas de crescimento da existência:

1ª Idade: corresponde à prioridade que o homem tende a dar ao cuidado com o corpo.

2ª Idade: quando o homem atinge o nível da natureza procriativa e início da formação de uma consciência madura.

3ª Idade: compete a fase adulta quando o homem condições de participação na vida pública e desenvolve a consciência das leis sociais.

4ª Idade: é a da sobriedade e da paz, quando pelo desenvolvimento da inteligência, o homem atinge a maturidade existencial do sábio.

5ª Idade: é o tempo do desgaste da condição corporal, da degeneração e do cumprimento de sua atividade no tempo.

---

<sup>58</sup> Sob este horizonte que Agostinho irá desenvolver a distinção entre os habitantes da cidade terrestre e da cidade celeste em *De Civitate Dei*. Ambos nascem da mesma origem – o gênero humano pecador, porém, se distinguem por sua virtude e, sobretudo, por seu destino. Segundo o autor ao homem é impossível ter clareza de tal distinção, somente Deus como ser superior que habita a intimidade mais recôndita de cada homem sabe distinguir quem pertence a cada cidade e de que forma amadurece em seu percurso temporal, a nós restam apenas parcos sinais.

Para qualquer grande intelectual do mundo antigo este programa da vida corresponderia ao caminho perfeito do homem que atinge a sabedoria pela maturidade de suas faculdades e pelo crescimento de sua inteligência. Contudo, o Agostinho convertido e depois grande intérprete de Paulo vê algo mais no desenvolvimento moral do homem; não nega a veracidade das etapas enunciadas acima, mas vê sob elas a realidade de uma humanidade decaída, marcada pelo pecado original e sofrendo as consequências de seu castigo. Assim, diferentemente do que se enuncia na tradição humanista do mundo helênico e romano<sup>59</sup>, para Agostinho a formação da alma se confunde com sua salvação, isto é, com a redenção de uma realidade maculada. Portanto, o percurso humano no tempo mais do que um progresso, representa a recuperação de uma identidade perdida e a restauração da relação do homem com o fundamento de seu ser – Deus. Neste sentido, que à luz da ação da Providência Divina, ele concebe as etapas da formação humana da seguinte forma:

1ª Idade: é o tempo em que o homem vive de exemplos, é dependente de outros seres para obter discernimento sobre o que é certo e errado.

2ª Idade: quando ele começa a esquecer-se dos reflexos meramente sensoriais sobre os sentidos e passa a sentir sua alma tendendo ao divino. Inicia-se aqui a formação de sua consciência livre.

3ª Idade: o homem já não vive bem apenas por obrigação, mas tornando-se consciente de sua condição humana, ele começa a unir o corpo ao espírito, configurando o primeiro ao segundo (é a idade da liberdade).

4ª Idade: é a idade do aprofundamento interior quando ele conhece a si mesmo, sua alma, toma consciência de seus limites e percebe a necessidade da sua alma prostrar-se a Deus.

---

<sup>59</sup> Sobre a educação “humanística” das escolas greco-romanas, especialmente no período tardo antigo, destaca-se a obra de Jaeger (2003).

5ª Idade: quando ele experimenta a tranquilidade espiritual e a sobriedade dos sábios, é o nível da maturidade intelectual, quando o apelo das paixões ainda que intenso, encontra a *mens rationalis* em uma condição mais fortalecida.

6ª Idade: é quando ocorre a transformação total da vida humana em espiritual na superação dos limites e das agruras desta realidade temporal.

7ª Idade é também vivida unicamente na “vida celeste” e diz respeito ao repouso na paz e a beatitude.

Este processo é descrito e aprofundado por Agostinho pela primeira vez em *De Quantitate anima*<sup>60</sup> e retomado em outras obras como *De Civitate Dei*<sup>61</sup>. As etapas aqui descritas não correspondem exatamente às idades biológicas do crescimento humano, mas à situação em que o homem se encontra em relação ao encontro com sua condição sem pecado e próximo a Deus novamente. Assim, no sentido que antes designava o termo sábio, aparece em sua obra o uso termo “justo” (*iustorum*), isto é, aquele que na virtude reconhece não a força, mas a miséria de sua condição, que se vê necessitado da ajuda divina para que as potencialidades de sua alma possam ser levadas a termo, que não vê na fuga do mundo criado a perspectiva de atingir o nível da contemplação, mas na melhor e mais virtuosa relação com ele o horizonte da felicidade. Desse modo, que Agostinho transforma a vida moral em uma “prática religiosa”; sem abandonar os elementos das narrativas que lhe nutriam o pensamento desde Cassiciaco, ele aprofunda-os e alarga-os com o que recolhera em seu estudo da revelação bíblica. Nela ele encontra a “segurança” de que necessitava antes de 386, conforme manifesta na percepção que passa a ter do texto bíblico ao compará-lo com a sabedoria dos platônicos.

Com grande sofreguidão, lancei mão do venerável estilo do teu espírito e, sobretudo, do apóstolo Paulo, e desapareceram aquelas questões, nas quais durante algum tempo pareceu que ele se contradizia a si mesmo [...], e

<sup>60</sup> Sobre este ponto ver Strefling (2014).

<sup>61</sup> Sobre este ponto ver (*De Civ. Dei* XII, 4-9) e (*De Cat. rud.* XII, 39).

revelou-se-me um só rosto dos castos discursos, e aprendi a exultar com temor. E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça [...]. Uma coisa é ver, do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela, e esforçar-se, em vão, por lugares ínvios, cercando-nos em volta e armando emboscadas os desertores fugitivos com o seu príncipe, leão e dragão, outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado do celeste governante (*Conf.* VII, 21, 27).

É importante demarcar algumas diferenças pontuais que o pensamento agostiniano apresenta após sua leitura dos textos bíblicos em relação à cultura greco-romana, especialmente ao platonismo. (1) Primeiro a presença de Deus como ser pessoal e diretamente implicado na formação da consciência moral do homem; (2) a compatibilização da ideia de uma natureza humana decaída com a perspectiva de que a realidade do mundo é boa; (3) a certeza de que o fato de habitar neste mundo não corresponde para o homem um castigo, mas uma razão de ser, o castigo é fruto de sua forma de habitar no mundo, não de estar no mundo em si. (4) Por fim, a ideia de que a redenção da natureza humana não depende apenas de seus esforços e méritos, mas da misericórdia e benevolência de Deus.

Segundo Agostinho a natureza da alma humana, ainda que débil, não deixou de possuir a capacidade de adquirir as virtudes que a libertam dos tormentos da dificuldade e da cegueira, isto é, do pecado que escravizou seu corpo e dominou sua mente. Para tanto, precisa consentir que “a ignorância e a dificuldade não serão para as almas que nascem apenas uma punição do pecado, mas uma exortação a que progredam e um começo de perfeição” (*De lib. arb.* III, 20, 56). Isto o leva a concluir que “embora tenha nascido em estado de ignorância e dificuldade, nenhuma necessidade a constrange a permanecer na condição em que nasceu” (*De lib. arb.* III, 20, 56). Para sair dela, porém, ele precisa da ajuda de Deus.

# 4

## A JUSTIÇA DIVINA NA ECONOMIA DA GRAÇA: A REDENÇÃO HUMANA

A doutrina da graça, elaborada de forma mais sistemática por Agostinho a partir do ano 400, já está presente em sua obra ao menos desde os escritos contra os maniqueus, quando já vemos ressoar a influência da leitura de Paulo em sua pena. A graça é um conceito que versa sobre uma realidade eminentemente sobrenatural e está estruturada em uma gama de princípios extraídos da teologia cristã, sobremaneira das cartas paulinas aos Gálatas e Romanos. A nosso ver isto não elimina seu “valor filosófico” no pensamento moral de Agostinho. Semelhante relação do homem com Deus dá origem a uma postura diferente perante a vida anímica, perante o mundo e os outros, do que redundava um fenômeno de comportamento singular, o qual muda significativamente a valoração das ações humanas, bem como da experiência religiosa que as inspira – a misericórdia.

O ponto central da doutrina da graça é a encarnação de Cristo, compreendida na “revelação cristã de matriz católica”, como um grande ato de amor de Deus para com a humanidade pecadora. Cristo vem salvar a humanidade decaída fazendo irromper na sua história a realidade divina da graça. Ocorre que para Agostinho, a partir da leitura que realiza desta tradição, semelhante “ato divino” não deu origem a um modelo histórico de conduta, mas teve a natureza de uma “causa efetiva” que de fato transformou espiritualmente/concretamente a realidade humana e modificou na prática as condições do comportamento humano; este é o ponto decisivo das querelas de



Agostinho quanto à natureza da graça e do sacramento do batismo atrelado a ela, a saber, sua efetividade no tempo.

Dado o fato de que toda humanidade descendente de Adão encontra-se doente e maculada pelas consequências da queda original, somente uma ação divina como a graça poderia torná-la *capax virtú*. É o que ocorre na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, do que participamos e recebemos a graça pelo batismo – trata-se da graça sanante que nos livra do mal de pena e suas marcas em nossa natureza, por isso, sua veemente defesa pelo batismo das crianças<sup>1</sup>. Agostinho defende, portanto, um nível de atuação da graça divina sobre a natureza humana que prescinde da liberdade, na verdade é prévio ao ato de vontade que decide na ação, e isto era inconcebível para Pelágio.

Todavia, Agostinho mantém um amplo nível de defesa e respeito da vontade livre. A graça é sanante da pena pelo pecado original, mas não elimina suas consequências no tempo e em nossa natureza. Mesmo batizados necessitamos do que Agostinho demonstrou ser a graça cooperante – aquela que pela Providência atua na interioridade humana, auxiliando a alma em seu discernimento, decisões e ações. Trata-se aqui de um cuidado para que a alma se mantenha na reta virtude, além do que seja protegida do mal ainda presente na realidade.

Esta efetividade da graça que Agostinho defende faz ressoar sobre sua teoria uma dúvida quanto à manutenção da plena liberdade da vontade outrora tão defendida por ele. Em primeiro lugar é preciso ter claro que em sua visão a liberdade foi significativamente comprometida, quase perdida, com a queda e seu castigo, e que todo ato

---

<sup>1</sup> Em larga medida foi nos escritos contra os pelagianos que Agostinho enfatizou este tema, onde destacamos a obra *"De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum"*, traduzido em português como *"O castigo e o perdão dos pecados – o batismo das crianças"*, escrita a Marcelino no ano 411.

divino sobre a natureza tem em vista recuperar o brilho original de nossa condição criada, e livre. Agostinho compreende que toda ação divina na realidade é sempre “pró-criação, ou seja, doadora de Ser, no sentido de torná-la plena e efetiva na sua forma mais bela e mais pura, tal como foi preconizada, e é assim que a liberdade é vista, de forma positiva, como a condição que nos possibilita praticar a mais perfeita virtude, em outras palavras, a plenitude da liberdade é o resultado da ação da graça. Este é o fim que está pressuposto no horizonte tanto da graça sanante como cooperante, as duas perspectivas que tomamos como chave de leitura para a compreensão da economia da graça e sua implicação no conceito agostiniano de justiça<sup>2</sup>.

Ao assumir que a pena que se seguiu ao pecado original gerou uma “mácula” cujas consequências afetam profundamente o modo de ser da natureza humana, Agostinho passa a tratar não apenas dos “motivos” que movem o homem a fazer o mal, mas também daqueles que lhe impedem de fazer o bem, a saber, a fragilidade moral que impera em sua natureza<sup>3</sup>. O ato injusto de Adão e o justo castigo que lhe sobreveio, geraram tal nível de ignorância no plano da inteligência e de fraqueza no plano da vontade, que o aferimento da qualidade da ação moral do homem sábio (justo), passa a se dar não apenas pela justiça que ele *pode* praticar, mas, especialmente, pela virtude que ele *consegue* realizar, ou

---

<sup>2</sup> Perspectiva apontada por Capañaga ao introduzir a edição espanhola das obras completas de Agostinho (CAPAÑAGA, 1956A, p. 80-85).

<sup>3</sup> Comenta Ricouer (2014, p. 469) que com o conceito de pecado original temos a explicação de um mal cometido e pelo qual sofremos, que se não é imemorial, ao menos remete a um tipo de passado que ultrapassa o âmbito de nossas lembranças e da história em nível empírico. Este conceito aparece de forma elaborada pela primeira vez no Ocidente latino em *Ad Simplicianum*. Segundo Dodaro (2014, p. 115) Agostinho apresenta aqui uma virada em seu pensamento, não apenas em sua forma de compreender “o problema do mal” agora não mais restrito à defecção de uma autodeliberação da vontade, mas, também, outra compreensão acerca da natureza humana, com acento em sua condição maculada, o que abre espaço na referida obra para sua conceituação da lei de um ponto de vista moral, bem como, antropológico, referindo-se ao modo de ser da natureza em pecado.

ainda, pelo vício e pela injustiça que ele consegue evitar. Em certo sentido, significa explicar como além de evitar o mal que fazemos, podemos superar o mal com o qual sofremos em nossa natureza e que se manifesta na alma quando agimos. Trata-se de um tipo de mal que mais tarde Nabert (1977, p. 140) classifica como inscrito numa contradição mais radical do que o válido e o inválido, algo que se traduz num dilaceramento interior que transcende o simples cumprimento do dever por si mesmo.

A primeira consequência do castigo dado a Adão é a “perda da graça”, isto é, da proteção de que ele gozava, pela qual Deus participaria de seu percurso à vida espiritual. Desta feita, dado seu assentimento à tentação do mal, foi possível a formação na natureza humana da “lei do pecado”<sup>4</sup>. Os movimentos corporais começaram a manifestar certa autonomia em relação à razão, subserviência às pulsões da libido, sentimento de vergonha em relação à nudez, ou seja, uma clara confusão da razão em relação à própria natureza (*De Civ. Dei*, XIV, 17). A ausência desta graça tornou a natureza adâmica frágil e fortemente vulnerável ao mal diante da experiência da pena recebida. Pode-se dizer que a rejeição que Adão opera em relação a Deus na desobediência à sua Lei, redundava em uma condição onde ele está, enquanto indivíduo, solitário ante a tentação do mal que experimenta sobremaneira em sua natureza fragilizada. Neste contexto, a descrição que Agostinho realiza do pecado, passa a ser ao mesmo tempo a descrição do sofrimento experimentado na alma em que ele se produz<sup>5</sup>. Semelhante sofrimento

---

<sup>4</sup> Explica Gracioso que “a lei do pecado que se faz presente na realidade humana é resultado tanto do pecado de Adão presente na origem da humanidade, mas também do hábito criado pela repetição dos pecados pessoais” (GRACIOSO, 2014, p. 20).

<sup>5</sup> É importante entender o horizonte em que é compreendido o castigo a Adão no pensamento de Agostinho. Ele é visto como correção. Não se trata de uma simples punição, mas do cumprimento da justiça que torna possível a salvação do homem. Neste sentido, comenta Capañaga que em Agostinho “a correção é um meio para recuperar a perseverança, pois ela reconstrói a graça que muitos perderam.

consiste *latu sensu* na perda da plena liberdade de que gozavam os primeiros homens e, por conseguinte, de sua capacidade de praticar a virtude no exercício de seu livre arbítrio.

No plano do ser (na criação) tínhamos a justiça como fruto da ação livre do homem em conformidade com a Ordem e com a cooperação de Deus, o que se consumaria na vida espiritual prometida a Adão. Neste estado de inocência o homem possuía perfeita liberdade, tomando suas decisões sem nenhum tipo de pressão ou apelo desordenado de paixões, recebeu apenas uma sugestão que poderia ter sido facilmente negada por ele. Cometido o pecado sua natureza se transforma: a culpa se assenhora de sua vontade seguida de uma inclinação ao mundo sensível, o que é robustecido pelos seguidos pecados e se torna o que Capañaga (1956C, p. 127) chama de *pondus naturae*, um peso contrário às suas inclinações originárias. A liberdade é debilitada e estando orientada para valores injustos, a saber, egocêntricos, é diminuída, restando ao livre arbítrio a capacidade de cooperar com a graça, mas não de cumprir os preceitos da lei eterna sem ela.

Há, portanto, o nível da liberdade inocente do homem que pecou e a liberdade do homem em busca da redenção, aquele cuja vontade perdeu o domínio sobre os sentimentos e as paixões, que conserva a capacidade do consentimento em suas decisões, mas que para ser justo precisa de uma liberdade que está aquém de suas capacidades; ela precisa vir de Deus. Temos, então, a justiça que se realiza na pena dada como castigo à transgressão da referida Ordem; a que se vislumbra no sofrimento experimentado pela humanidade pecadora na história; e, por fim, Agostinho apresenta a justiça como justificação, consumada no

---

Ora perseverem ou a recuperem com a correção, deve-se sempre dar graças à misericórdia de Deus que os assiste com o auxílio, como o que recebeu em seu primeiro estado" (CAPAÑAGA, 1956C, p. 124, tradução nossa).

perdão que restaura a liberdade da natureza humana para agir na virtude, sem o que lhe resta sua definitiva condenação.

O que distingue o pensamento moral de Agostinho neste terceiro estágio é que o destino do homem, isto é, a realidade que a ele chegará ao término de sua existência histórica, não depende unicamente dele, ou seja, das forças de sua alma no exercício do livre arbítrio. O homem não pode justificar-se, é Deus que lhe justifica dando-lhe a graça que recupera sua natureza e lhe torna novamente capaz de agir com virtude. Ainda que suponha o assentimento da vontade à graça (*De perf. iust. hom.* IV, 10) é a ação de Deus que efetua a justiça na realidade humana. Ainda que não deixe de ser uma realização do homem, a justiça pressupõe uma obra divina, a presença de um dom de Deus na realidade humana. Tanto a graça que protegia a natureza imaculada dos primeiros homens, quanto a graça que atua na redenção de nossa natureza, são uma ação sobrenatural de Deus sobre a natureza criada; de nenhuma forma a graça está inscrita na Ordem natural do ser, ela é fruto da autodeliberação divina que atua sobre a realidade humana.

Emerge aqui aquele que a nosso ver é o tema mais controverso e polêmico do pensamento agostiniano – a predestinação. Ele aparece em diversos pontos da obra de Agostinho, com maior acento naquelas que competem ao período da segunda controvérsia pelagiana (420-430), e segundo Brown (2011, p. 498) se encaixa bem no universo reflexivo da religiosidade norteafricana dos séc. IV-V. Como todo pensamento cristão acerca da predestinação, Agostinho deve os princípios de sua fundamentação ao Novo Testamento, especialmente a Paulo em (Rm 8, 23-30), (Ef 1, 3-14), (2Tm 1,9) e (1Cor. 4,7), onde o tema da responsabilidade individual está estritamente misturado às noções de eleição e predestinação. Para Agostinho a humanidade perde o *status* de liberdade que possuía em Adão assim como a condição de poder salvar

sozinha sua natureza após a desobediência do primeiro homem. *Stricto sensu*, partindo do pressuposto de que a humanidade consiste em uma *massa damnata*, a predestinação diz respeito à escolha por parte de Deus daqueles poucos que serão salvos de sua fatal condenação. Tal escolha se realiza fora do tempo, num julgamento que se dá a partir de uma ciência que é própria de Deus e imperscrutável à razão humana (*De cor. et gratia* VII, 17; *De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 16). Agostinho afirma que esta escolha acontece na forma de uma “eleição” sob critérios que somente Deus, que possui a onisciência de nossas ações e intenções, pode avaliar (*Serm.* XXII; CXI). Porém, mais do que na presciência das ações a predestinação agostiniana se situa no eterno julgamento de Deus sobre a humanidade decaída. Há que se ressaltar que não encontramos nestes textos de Agostinho qualquer menção à ideia de uma predestinação ao pecado, este continua a ser de estrita responsabilidade do indivíduo humano, a predestinação compete apenas à possibilidade de salvação do homem. Comentadores como Grossi (2009, p. 196) afirmam ser este um conceito de contornos “irracionais”, na medida em que depende em ampla medida de uma relação mística para ser compreendido. Comenta Rist (2000, p. 270), que ainda que o intento de Deus seja a salvação de todos os homens, ela não é possível em Agostinho, porque há na intenção do homem um nível de culpa que lhe condena e que escapa à sua direta compreensão. Agostinho diz que a despeito dos poucos sinais da eleição (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 22), não nos cabe classificar quem pertence à comunidade dos eleitos, apenas buscar perseverar ao máximo na virtude e na oração. Sua maior intenção era deixar claro que a ação da graça de Deus não dependia de ações meritórias, ao contrário, era propedêutica a elas, delimitando assim a fronteira exata entre seu catolicismo e a pregação pelagiana.

Cary (2008A, p. 163) defende que na predestinação agostiniana há a confluência dos conceitos de onisciência e livre escolha com a ideia judaica de eleição, fortemente desenvolvida posteriormente pela vertente protestante de interpretação do texto agostiniano. Como demonstra Levering (2013), por razões já citadas, foi de fato no âmbito da Teologia, tanto católica como protestante, que a predestinação se tornou um tema de primeira ordem no plano do pensamento moral no Ocidente. Ainda que a reflexão filosófica possa compreendê-lo especialmente no plano de seus efeitos práticos na vida moral, ela esbarra em limites colocados pelo próprio texto de Agostinho. Apesar desta repercussão não encontramos no texto agostiniano uma ampla preocupação com este tema, sobretudo, em seus escritos pastorais, ocorrendo de em alguns momentos como em (*De Pred. sanc.* XVI) e (*Persev.* LVIII) Agostinho classificá-la como um tema de menor importância, recomendando inclusive que não fosse abordado publicamente por quem não tivesse a maturidade suficiente para compreendê-lo.

Agostinho entendeu que a Lei indica o caminho da virtude, faz com que o homem consiga superar em parte a ignorância que lhe adveio da pena e tenha consciência do que é moralmente certo, mas, também do quanto sua natureza está distante da justiça. Neste sentido, a Lei faz com que o homem experimente o alto grau de fraqueza de sua natureza, e, ao mesmo tempo, sua impotência para recuperá-la e torná-la capaz de realizar prontamente o que lhe é ensinado como certo. Em última análise, Agostinho tem claro que a razão e a vontade não têm a capacidade de sozinhas conduzir a existência humana numa vida de justiça como ele chega a projetar, por exemplo, ao final de *De Ordine*.

Há um ponto, dentre outros, que é decisivo nesta reformulação de perspectiva ocorrida no pensamento agostiniano – a exegese de Paulo.

Brown (2011, p. 186) afirma que as últimas décadas do quinto século no Ocidente latino podem ser classificadas como “as décadas de Paulo”, dado o interesse inclusive de grandes intelectuais platônicos como Mario Vitorino no pensamento do “Apóstolo dos gentios”. Agostinho já conhecera Paulo antes, todavia, o interpretara sob o viés platônico da busca por uma ascensão espiritual, onde a renovação do homem interior suplantaria a decadência do homem exterior, em outras palavras, concebia a vida espiritual como uma ascensão vertical a um derradeiro e definitivo estágio de contemplação da Verdade a se consumir na superação desta vida<sup>6</sup>. Também em razão deste contexto Gaumer (2010, p. 164) afirma ser a graça o problema teórico por excelência do pensamento norte africano no século V.

Segundo Brown (2011, p. 186-187), nas décadas em que o problema da graça e do pecado na natureza se tornam seus problemas de primeira hora (400-430), o que lhe salta aos olhos em Paulo é a descrição de uma permanente tensão da “carne contra o espírito”, a partir do que ele entende o problema do pecado na natureza humana sob o horizonte de uma mudança dos estados de consciência: (a) do desconhecimento do pecado antes da Lei; (b) do reconhecimento e da tensão entre bem e mal na Lei; (c) da profunda dependência de Deus para sua libertação na graça. Não significa que sua esperança de progresso espiritual tenha sido suplantada, porém, ela agora depende muito mais da vontade de Deus e de sua misericórdia do que do esforço humano. Segundo Martín Perez (1959, p. 02) o que Agostinho encontra em Paulo não é uma negação do sentido da Lei moral, mas uma nova compreensão dela que

---

<sup>6</sup> Esta perspectiva pode ser bem visualizada no pensamento de Agostinho quando tomamos, entre outros escritos (*De quant. ani.* XXXIII, 76). Porém, segundo Cary (2008A, p. 35) necessariamente Agostinho lê Paulo e outros textos bíblicos à luz do platonismo que lhe ajuda amplamente a desenvolver seu conceito de graça como um fenômeno da interioridade.



considera a situação humana em quatro níveis diferentes, a saber: antes da Lei, sob a Lei, sob a graça e no descanso eterno<sup>7</sup>.

A necessidade da ação de Deus na salvação do homem pela cura de sua alma é o ponto nevrálgico da polêmica contra o pelagianismo<sup>8</sup> que perpassa a reflexão de Agostinho sobre a graça nas últimas décadas de sua vida. Ao manifestar uma forte crença no poder da natureza humana, Pelágio ao mesmo tempo não a via “doente” como Agostinho. Logo, em sua visão, a graça de Deus não precisa entrar em cena, concretamente, para livrar o homem do mal presente em sua alma; no mesmo ato de vontade que leva o homem ao pecado está sua possibilidade de voltar ao bem. Ao olhar para a natureza humana, Pelágio não via como Agostinho um contraste dramático entre a natureza decaída e a natureza primeva, mas tão somente a distinção entre um homem pecador seguindo o caminho aberto por Adão e um homem justo que vive pelo exemplo de Cristo. Neste sentido, que segundo Trapè (1983, p. 115-123), antes de uma confusão quanto às conclusões acerca do pecado, o que temos na polêmica de Agostinho com os pelagianos é uma forte diferença quanto aos princípios do ato moral.

Desta feita, o “humanismo agostiniano” que encontramos na doutrina da graça é uma alternativa a dois extremos: o maniqueísta que admitia a substancialidade do mal e não deixava margem para a cura da

---

<sup>7</sup> Capañaga diz que “São Paulo ofereceu ao Doutor da Graça três coisas, sobretudo: o exemplo de uma conversão sobrenatural, argumento e maravilha do poder e misericórdia de Deus; a psicologia do homem decaído e acobardado sobre o peso da letra da lei, e a doutrina da graça exposta em fórmulas fulgurantes” (CAPAÑAGA, 1956, p. 13, tradução nossa).

<sup>8</sup> O pelagianismo é um movimento amplo que não se reduz apenas à obra do monge Pelágio acerca da natureza humana. Seu pensamento possuía um número grande de discípulos que construíram outros movimentos com que se defrontou Agostinho, por exemplo, os chamados semipelagianos. O fato é que isto redundou num amplo leque de escritos por parte de Agostinho com amplas nuances sobre a temática da graça e da natureza. Por isso, quanto a esta querela agostiniana, que não está entre os pontos centrais deste trabalho, nos concentramos em mencionar, resumidamente, apenas suas teses principais de modo a clarificar melhor alguns conceitos importantes do pensamento de Agostinho. Sobre o desenvolvimento histórico deste movimento e seus desdobramentos ver Bonner (2002, p. 350).

natureza humana, e o pelagiano que negando o pecado na natureza exaltava uma potência autárquica da vontade. Agostinho não deixa de exaltar a beleza desta natureza que segue sendo *imago Dei* ainda que frágil, todavia, esforça-se em não a separar da fonte de sua virtude – Deus. Em um primeiro momento, poder-se-á identificar certo pessimismo na antropologia agostiniana, sobretudo, pela identificação do “ser no mundo” do homem como um “ser sob a pena do pecado original”, pelo que tanto a razão quanto a vontade humana demonstram-se mediadas pela nuvem deste pecado. Entretanto, o que não se pode esquecer é que “a antropologia agostiniana precisa ser enquadrada em uma metafísica trinitária, onde o homem e o mundo não podem fracassar” (CILLERUELO, 1954, p. 04, tradução nossa). Assim, a doutrina da graça se definirá, em última análise, por envolver as faculdades anímicas na luz da Verdade. O homem agostiniano é, portanto, o ser “que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos, quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação” (*Conf. I, 1, 1*)

A doutrina da graça de Agostinho demonstra a profunda elaboração de uma “antropologia sobrenatural”, transcendental, sobre a estrutura de um ser humano que é intencional enquanto ligado ao tempo, mas, também, aberto à contemplação do transcendente em sua própria natureza. Neste sentido, a ação de Deus através da graça será compreendida por Agostinho em dois planos: (1) na *história*, quando pela revelação faz com que o homem tome consciência de ser pecador, fazendo a experiência de sua fraqueza diante da Lei e da misericórdia divina na encarnação; (2) e na *interioridade*, quando reconhecendo como pecadora a sua natureza, o homem abre-se à necessidade da ação da graça de Deus sobre sua alma. Evidentemente que ambas as dimensões se conectam compondo a realidade da ação de Deus na existência

humana, pelo que podemos dizer que no pensamento agostiniano, a Lei e a Sabedoria ensinadas enquanto revelação, são a dimensão visível da ação espiritual, ou ainda, sobrenatural, que ocorre na interioridade da alma humana.

Em três fatores se assenta a teoria agostiniana da graça, precisamente: (1) no reconhecimento por parte do homem de sua miséria, daí a necessidade de um profundo exame de consciência, da *confesio*; (2) na debilidade do espírito para erguer-se a partir de si mesmo a algo superior. A vontade enquanto força propulsora da alma não é anulada com o pecado, mas sua capacidade de dar assentimento a uma ação justa, sim; (3) na necessidade de um Mediador, que opera gratuitamente o resgate da natureza decaída - Cristo. Neste ponto está a raiz da polêmica de Agostinho com Pelágio – a dimensão vicária da encarnação de Cristo. Para Agostinho se ele fosse apenas um exemplo, sua morte e ressurreição não seriam necessárias, e a ação efetiva que ocorre na natureza humana a partir dela não teria sentido se o homem pecador pudesse superar o pecado simplesmente mudando de direção a sua vontade<sup>9</sup>.

A graça de Deus cuja fonte é Cristo, imprime no coração humano a *Lei da caridade*, fruto de uma cura realizada na natureza humana; ele que a torna capaz de agir livremente de novo, isto é, não por temor da punição que advém da Lei, mas por amor da justiça. Esta mudança do temor para o amor é o ponto de virada do que segue o nascimento do homem novo de dentro do homem velho em um processo de redescoberta por parte do indivíduo de sua natureza primeva, isto é, de sua *capax virtú*. Assim, impulsionado por um natural “desejo de

---

<sup>9</sup> Afirma Bonner (1992, p. 35) que a negação a Pelágio, especialmente a este princípio nuclear de sua ontologia, forma a moldura dos últimos decênios do pensamento de Agostinho, mesmo que não possamos reduzi-lo a isto.

imortalidade”, sob as nuvens de sentimento provocadas pelo pecado, o homem vai redescobrir de forma mitigada seu “paraíso perdido”.

Segundo Brown (2011, p. 215), Agostinho herdara de Plotino a concepção de que o “verdadeiro eu” estava em seu interior, que este nunca perdera o contato com o divino, e que tal contato havia apenas sido mitigado pela concentração que a mente fizera às coisas deste mundo. Entretanto, a alma agostiniana estava mais do que distante da fonte de sua vida, estava envolta em sombras, imersa num território repleto de perigos inesperados que tornam a vida não apenas uma grande provação, mas uma ingrata batalha para um indivíduo na solidão de sua fraqueza – “há no homem uma região de que nem mesmo seu espírito tem conhecimento” (*Conf.* X, 5, 7). A consequência do ato irracional do pecado que “contraiu” o ser dos primeiros homens, foi fazer com que o homem perdesse a soberania espiritual da razão e da vontade, abrindo espaço para que os apetites mais subalternos desta natureza se tornassem sobressalentes, por isso, a virtude na vida moral para Agostinho só viria a ter sentido se sobre sua alma figurasse a presença da mão misericordiosa de Deus, contudo, tal presença pressupõe, antes de tudo, que o homem se reconheça pecador.

#### **4.1. GRAÇA E PECADO NA CONSCIÊNCIA DO HOMEM PECADOR – O RECONHECIMENTO DA CULPA E A GRAÇA QUE COOPERA NA MENTE.**

Há uma ideia básica que está como plano de fundo do pensamento moral agostiniano, a saber, a que reza ser a interioridade da alma humana o lugar por excelência em que se vislumbra a ação de Deus mediante sua graça. Afirma Cary (2008A, p. 137) que a graça agostiniana, mais do que uma ação externa, é uma presença interna geradora de uma experiência de deleite e felicidade na alma humana. Isto não apenas porque é nela que se pode contemplar a verdade acerca da natureza

criada boa em sua mais nítida nudez, mas também por ser neste foro que Agostinho chama de coração (*cor*), que se formam os princípios da ação que o indivíduo realiza<sup>10</sup>, e onde ele experimenta mais intensamente a ausência de sentido que decorre do castigo. No opúsculo *De Continentia*, que contemporiza com as reflexões de *Confesiones*, encontramos um de seus textos mais acabados acerca desta questão.

#### 4.1.1. O SUJEITO INTERIOR E A FORMAÇÃO DO ASSENTIMENTO MORAL

Em *De Continentia* Agostinho traz a reflexão acerca da qualidade de um ato moral para um âmbito que é anterior ao ato e que está, por assim dizer, como seu fundamento. Ou seja, Agostinho parece se interessar mais pelo modo e pelas razões que formam o movimento da vontade que realiza um determinado ato moral, do que pelo ato propriamente dito e suas consequências históricas, ou seja, sua preocupação parece tender mais aos efeitos produzidos na natureza por aquilo que lhe antecede na alma: “o que nasce dentro, quando é mal, mancha a consciência, ainda que não mova a língua” (*De Cont.* I, 2). Segundo Cary (2000, p. 26) cabe ao Agostinho leitor de Plotino a “invenção” do conceito de “eu interior” tão cara à tradição filosófica que segue desde o séc. V. De fato, ele aqui, e isto não será diferente em seus tratados sobre a graça, parece operar com a concepção de um sujeito interior, não apenas relativamente autônomo quanto à contingência histórica, mas fortemente determinante do que acontece nela.

Fartas coisas existem que com a boca do corpo as calamos e com o coração as gritamos. Em troca, não brotará palavra alguma da boca de quem mantém o coração em silêncio. O que dentro não soa, fora não ressoa [...].

---

<sup>10</sup> Mais adiante a tradição do pensamento moral do Ocidente irá tratar desta questão sob o prisma do conceito de “intenção”. Este termo é ausente *ipsis literis* no texto agostiniano, ainda que a estrutura básica do raciocínio em que o compreendemos é posto por ele.

Ali há que se pôr a continência, onde inclusive mudos fazem calar a consciência. Em suma, a porta da continência é a que impede que brote do interior algo que contamine a vida da mente, ainda que estejam selados os lábios da carne (*De Cont.* I, 2).

É no coração que se forma ou que se sente a já existente culpa do pecado, porque é nele que o ser humano exerce primeiramente sua liberdade dando o livre assentimento ao apelo de suas paixões, à tentação que lhe sobrevém do ambiente ou a uma má perspectiva que lhe seja indicada pela inteligência maculada<sup>11</sup>. “Ninguém sabe o que se passa dentro do homem, a não ser o espírito do homem que está dentro dele” (*Serm.* XXX, 3, tradução nossa). Logo, é no coração que se manifesta de forma mais nítida e crua a fragilidade da natureza humana. Portanto, se no coração o homem consentir ao pecado já será réu diante das leis divinas, ainda que os sentidos do corpo não participem, por qualquer motivo, da formação ou consumação deste ato (*De Cont.* II, 3). Disto decorre que “o combate a ser enfrentado pelo homem, não é no âmbito cósmico como achavam os maniqueus, mas sim dentro de si mesmo (GRACIOSO, 2014, p. 29). Em *De Continentia* o homem é visto como réu, do ponto de vista moral, mesmo que a ação produzida no interior não se torne concreta. Isto por um motivo que está como princípio fundamental do pensamento agostiniano – *Deus habita no interior do homem*<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> É importante atentar a um aspecto da metafísica da interioridade agostiniana: “ao produzir sua compreensão acerca do entendimento humano, Agostinho produz um conceito de vontade que está baseado na responsabilidade do próprio sujeito frente ao próprio entendimento” (HARRISON, 2006, p. 03, tradução nossa).

<sup>12</sup> Bignotto (1992, p. 328) considera que este fato produz uma verdadeira revolução no pensamento moral do Ocidente, pois o referencial a partir do qual se forma a consciência de culpa do indivíduo deixa de estar primariamente na *polis* ou na cultura, e passa a estar no interior do indivíduo que estabelece uma relação vertical com aquele que afere a qualidade de sua ação moral – Deus. Segundo Rist (2000, p. 218), no texto agostiniano, mesmo que os atos concretos manifestem em parte o conteúdo da intenção formada no coração humano, eles são sempre insuficientes para que formemos uma compreensão plena acerca desta culpa, o que cabe somente a Deus.

O que torna o ato produzido no interior da alma culpável é a *mancha* que o assentimento produz no coração humano (*De Cont.* II, 4); trata-se de uma espécie de marca na alma que se acresce à natureza em estado penal vindo a influenciar nas futuras tomadas de decisão do sujeito. Em outras palavras, forma-se uma espécie de “memória do pecado” a agir sobre a vontade. A continência é a ação moral primitiva que evita exatamente a formação do assentimento que redundará na prática do pecado, portanto, “conter significa que do pensamento não se passa ao assentimento, pois desse modo [...] não reina o pecado em nosso corpo mortal, nem pomos nossos membros como armas da iniquidade” (*De Cont.* II, 4).

Segundo MacDonald (1999, p. 111-113), analisando a psicologia do ato da queda, a partir de si mesmo, Agostinho vislumbra um defeito no ato de vontade onde se imiscuem um tipo de motivação com um tipo de negligência que tornam débil o raciocínio prático, cujo conteúdo só pode ser remetido às crenças e desejos do próprio agente. Isto forma uma espécie de “defeito psíquico” impossível de ser tratado pelo agente em sua individualidade, sem que pela graça ele seja perdoado e curado.

Todavia, há que se ressaltar o seguinte: ainda que ignorância e erro cognitivo possam ser classificados como uma espécie de irracionalidade mitigada que esvazia o nível de culpabilidade do agente perdoado, elas não eliminam sua culpa. Os atos voluntários pelos quais o agente vem a adquirir tais deficiências e que precedem de outros atos morais falhos, são de sua inteira responsabilidade, pois a vontade do agente é sempre formada entre um julgamento prático da razão e sua sede de independência junto à vontade. Os primeiros pecadores, por exemplo, deliberaram sobre suas possibilidades no pleno funcionamento das faculdades racionais, porém, optaram por uma ação irracional, ou seja, injustificável no plano da racionalidade prática da Ordem, e Agostinho

vê esta falha como imputável apenas ao pecado original e seus vestígios, pelo que não procura na natureza criada a causalidade de um defeito que pudesse provocá-la.

Na metafísica da interioridade exposta por Agostinho em *De Continentia* há uma separação entre o movimento interno da alma que forma a “intenção” do agente e o ato realizado no mundo com a participação dos sentidos. Sua análise da culpa moral pressupõe o isolamento da intenção do agente em relação à matéria. Analisando um ato de mentira Agostinho afirma: “considerada isoladamente a intenção do que fala, prescindindo da matéria, é melhor aquele que sem saber diz algo falso, julgando verdadeiro, do que o que conscientemente tem prazer em mentir, ignorando que é verdade o que afirma” (*Enc. I, 6, 18*, tradução nossa). Em última análise, o pecado se configura na formação desta realidade interna à alma e oculta aos sentidos que termina formando a consciência do homem pecador. É neste foro que se consolida a força daquela “lei do pecado” que inibe nossa carne de praticar a justiça (*De Civ. Dei XIV, 15*).

A continência não reprime os males exteriores que sobrevêm à natureza humana, mas este mal que já está nela, precisamente, o afã da libido e o apetite das paixões que saltam sobre a razão desde a queda de Adão. Ela reprime aquele mal a que nesta condição somos naturalmente condescendentes, ou seja, uma espécie de mal que sempre brota de dentro, mesmo que tenha sido em algum momento estimulado de fora (*De Cont. III, 6*). A questão que se levanta é como pode a alma na fraqueza de sua natureza produzir por ela própria o ato que irá conter a formação do assentimento ao pecado? Aqui aparece a necessidade daquela que é a primeira virtude do homem para Agostinho – a *humildade*; não apenas a que faz o homem reconhecer-se pecador, mas, sobretudo, a que o faz



reconhecer a insuficiência das próprias forças para conter o “avanço do pecado” em sua alma (*De Cont.* III, 10).

Permite-me, peço, e concede-me que eu percorra com a memória atual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo. Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? [...] Mas zombem de mim os fortes e poderosos, e nós, fracos e desamparados, confessemos-nos a ti (*Conf.* IV, 1, 1).

Antes da justiça para fazer o bem, a alma humana precisa da graça cooperante que lhe dê a continência para que possa evitar o mal (*De Cont.* VII, 17). A continência é uma ação medicinal na alma, ou seja, ela não expurga da alma o mal que estaria nela como uma natureza estranha, neste estágio a graça seria sanante, funcionando como um remédio para curar a natureza (*De Cont.* VII, 18). Esta analogia entre pecado e doença, que vê Cristo como médico perpassa os tratados agostinianos da graça, e em paralelo à visão pelagiana apresenta a graça como uma ação efetiva de Cristo na natureza criada, bem mais do que um simples exemplo ou referência ao discernimento racional.

Portanto, a continência não é um peso, um mal que vem sufocar a manifestação natural das paixões na alma, ao contrário, é um bem que impõe limites exatamente àquela manifestação doentia da natureza impedido a alma de pela formação do pecado em seu interior, agredir a si própria perpetuando nela mesma o estado de pecado. Conter o impulso de um pensamento cujo fim é formar uma ação de pecado, mesmo demonstrando ser isso um sacrifício, é na verdade um grande bem que o homem realiza à sua natureza, trata-se de reprimir os gozos da concupiscência presentes nela, de modo que o pensamento possa deleitar-se com os dons da sabedoria (*De Cont.* XIII, 28).

Quando Agostinho fala em “pôr a continência”, significa colocá-la sobre o pensamento para que ele não termine num assentimento ao

pecado, executado pelo corpo como consequência de um consentimento realizado na mente. O pecado se mostra como um “falso deleite” que se forma no interior da consciência. Portanto, evitar o pecado na vontade ou mesmo combater os efeitos dele presentes na natureza, é primariamente um ato que acontece na interioridade – na mente. Neste sentido, a continência é uma ação positiva que purifica a consciência maculada antes da formação do ato moral. Logo,

o que é que temos de mortificar com esta atividade de continência senão os movimentos mesmos que vivem quando nos solicitam o consentimento mental que o demos, ainda que com o corpo nada executemos? Nos mortificamos pela obra de continência quando recusamos este consentimento mental e não lhe oferecemos como armas os órgãos corporais [...], quando nos afastamos para que não se deleite no pecado nosso pensamento (*De Cont. XIII, 29*).

Diz Cilleruelo (1954, p. 06-07) que ao “entrar dentro de si”, o homem agostiniano é chamado a contemplar a presença na alma de uma lei natural, que não é um simples conteúdo da mente, mas a representação de uma lei mais ampla – a lei eterna, manifesta na Ordem, pela qual o homem situa-se na criação<sup>13</sup>. A turbulência de sua mente, ou seja, o “afã inquieto” de seu coração acontece exatamente pela tomada de consciência de que ele está fora de seu “centro” na criação, por isso, precisa da continência, a saber, da cooperação de Deus em sua ação. Em visão agostiniana, tal tomada de consciência não se explica tão somente na percepção do que se realiza por fora, ou seja, pelas consequências do ato de vontade e pelo exemplo seguido por ela como queria Pelágio, mas pela compreensão do que o constrói. Comenta Centeno (1956, p. 311) que a graça pelagiana não passava de um apoio

---

<sup>13</sup> Comenta Vargas (2018, p. 133) que esta característica do pensamento agostiniano que põe a lei eterna como critério de toda ação moral subjetiva, dá à sua reflexão um cunho altamente jurídico, e, ao mesmo tempo, situa a deliberação do sujeito num plano objetivo que envolve toda sua existência.

vindo de fora com o qual poderíamos cumprir mais facilmente o preceito moral, ao passo que em visão agostiniana ela é uma ação que tem a força de “deslocar” o homem do eixo em que ele se pôs no plano da Ordem.

O princípio da larga diferença de Agostinho para Pelágio era sua consciência da facticidade da vida humana; dedicou-se a um profundo exame dos níveis obscuros da consciência humana, onde vislumbrava a arbitrariedade das paixões sobre a mente, um nível de automatismo da concupiscência sobre a vontade, uma rebelião do espírito sobre a carne que lhe revelava uma natureza esfacelada em si mesma. Conforme Capañaga (1956A, p. 818), no interior da alma humana Agostinho via mais do que o movimento da vontade de um homem que pecava, via um homem doente em sua natureza, alguém pequeno demais para superar por si mesmo, as forças que se lhe impunham sobre sua consciência e sua vontade. Pode-se dizer que o que Agostinho ali encontra é a presença de um pecado que se sobrepõe à livre escolha do pecador<sup>14</sup>. Aqui, o mal é experimentado como a emancipação da alma em relação à justiça onde ela assume o conteúdo destes apelos como sua prática preferencial (*De Vera Rel.* XL, 76).

Após a queda, a continência tornou-se moralmente vital para o homem, dada a necessidade de coibir a concupiscência que está como uma doença na natureza para que o pecador possa praticar a justiça em sua condição de pecado. O fato é que ele precisa não apenas reconhecer-se como tal para que a consciência se abra, mas postar-se com temor frente a Deus, para que a graça sobrevenha nele (*Serm.* CXXXI, 3). Aí que

---

<sup>14</sup> Explica Gracioso (2014, p. 21) que o homem por um lado sente ser livre a sua vontade porque tem o livre arbítrio, porém, por outro lado experimenta não ter liberdade. Todavia, a experiência desta ausência não está relacionada tanto a pressões externas que impedem a realização das intenções do indivíduo, quanto a aspirações internas da vontade que, no limite, parecem não pertencer ao homem.

a humildade ganha força como ponto de partida para a boa vida moral no pensamento agostiniano.

Aqui necessitamos da mais alta continência para coibir a concupiscência: o pecador se compraz em sua vida miserável; reluta em ser convencido do pecado que não peca; não aceita a própria acusação com saudável humildade [...]. Ao negar-se a ser réu, aumenta sua dívida, ao não se acusar, mas ao desculpar sua consciência ouve que não se prova do castigo, mas da indulgência. Quando os juízes são e podem enganar-se, parece que se aproveita, ao menos por um momento, mas perante Deus, que não pode enganar-se, não recorre a uma vã proteção, mas a uma sã confissão (*De Cont.* IV, 13).

Este é o horizonte que torna *Confesiones* um tratado sobre a consciência humana, onde basicamente duas coisas são compreendidas – os limites e contradições da alma pecadora e a graça de Deus que vem em seu socorro. A descida para as profundezas do “eu interior” (*Conf.* I, 1, 2) não procura simplesmente conhecer a Deus que permanece misterioso ao olhar exterior que contempla a criação; é uma procura por si mesmo, por uma identidade de sua existência que na condição em que se encontra a espécie humana, somente Deus pode lhe dar. No pensamento de Agostinho o fato de uma substância como a natureza humana estar corrompida, significa que ela está privada de algo; isto é o mal (*Enc.* I, 12). No caso, a grande privação que o homem experimenta não é apenas em relação à integridade de sua natureza, mas em relação à capacidade de experimentar intimidade com a fonte de sua vida e beleza, Deus<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Neste sentido, comenta Cilleruelo, que em Agostinho, “a dor, que é nossa herança miserável, se agrava sem cessar por obra dos pecados. Mas, ao mesmo tempo, toma a forma de uma expiação, e então nos serve para reintegrarmo-nos à Ordem própria da liberdade” (CILLERUELO, 1954, p. 25, tradução nossa).

#### 4.1.2. A COMPREENSÃO DO PECADO E DA GRAÇA NA MAIÊUTICA DA CONSCIÊNCIA EM CONFESIONES

A si mesmo e a Deus são a grande procura do homem agostiniano na metafísica da interioridade, o que ele não encontra e compreende entendendo apenas como a mente funciona, mas aprofundando os motivos pelos quais não funciona como deveria. Não é o grandioso movimento dos corpos nos remotíssimos recônditos da natureza e os efeitos que produz o que Agostinho procura (*Enc. I, 16*), mas a origem das coisas boas e más que em última análise é o que dá ou priva de sentido ao homem os referidos movimentos e suas causas. Por isso, diz Agostinho em (*Serm. CLXXXIII, 4*) que a procura pela Verdade acerca de Deus e da criação requer o reconhecimento da autêntica verdade sobre si próprio, trata-se de reconhecer-se pecador sem se deixar enganar por uma “falsa virtude”. O homem precisa ter claro que “a dádiva de reconhecer a imensidão do amor divino implica, dialeticamente, admitir em si íntima e publicamente a própria fragilidade enquanto criatura” (MAGNAVACCA, 2003, p. 44, tradução nossa).

Na reflexão sobre sua mente em *Confesiones*, Agostinho demanda que Deus entre no interior de sua alma e que nele possa agir para purificá-la e ali habitar. Entretanto, vislumbra seu interior como uma morada estreita demais para Deus (*Conf. I, 5, 6*), um lugar que está em ruínas e necessita ser reconstruído, por isso, lhe é causa de vergonha; ali calam não só o histórico de seus delitos, mas especialmente as marcas que por eles foram deixadas. Comenta Brown (2011, p. 185) que o horizonte em que ele prepara sua grande obra, tem na alma a percepção do pecado como uma nuvem isolada que se expande a cobrir o céu inteiro pela força insaciável de seus hábitos. A natureza que se lhe revela é estranha, parece ter sido concebida para ser pecadora: “em pecados

minha mãe me alimentou no seu ventre, onde, peço-te, meu Deus, onde, Senhor, eu, teu servo, onde ou quando fui inocente [...], que tenho eu agora a ver com este tempo do qual não recordo vestígio algum? (*Conf. I, 7, 12*). Por isso, diz Cary (2008B, p. 113), a graça em Agostinho é, antes de tudo, um socorro à mente para que ela consiga ver em si a Deus e seus desígnios, e só depois um socorro à vontade para ela amar bem.

A descrição de Agostinho em sua *confesio* reporta à sua ignorância em relação a natureza primeva, isto é, ao modo como autenticamente sua alma deveria ser e agir se nela não houvesse a doença do pecado, pelo que se conclui que a percepção que podemos ter de nós mesmos, é sempre uma percepção marcada pelo pecado, ainda que segundo Rist (2000, p. 213), o texto agostiniano faça transparecer que dita ignorância não priva o homem do conhecimento básico da hierarquia da natureza em que vive, de fato, da natureza em seu estado inocente o homem consegue experimentar somente vestígios e sombras, aquilo que se manifesta no fenômeno da consciência que decide e age é antes de tudo expressão de uma natureza concupiscente (*Conf. I, 10, 16*). Segundo Agostinho, há um deterioramento que se esconde na substância da natureza humana e que rende em permanente cativeiro a alma dos homens (*De perf. iust. hom. II, 4*), pelo que apenas Deus consegue ver a natureza em seu “estado puro”, por conseguinte, somente com seu auxílio dita ignorância em relação a si mesmo pode ser superada (*Conf. I, 18, 28*). Este é, por assim dizer, o primeiro passo para que a alma adquira, tanto quanto possível, autonomia em relação à concupiscência<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Neste sentido, afirma Gracioso, que Agostinho “por um lado sente que já tem uma concepção e um saber adequado sobre Deus. Todavia, por outro lado, hesita em tomar decisões necessárias para aproximar-se dele e unir-se a ele. Assim, a purificação do coração precisa continuar, pois ele, o coração, não é apenas o princípio do pensar, mas também do querer e das decisões” (GRACIOSO, 2014, p. 04).

Entre o que está expresso na natureza humana e a “noção impressa” nela pela lei eterna, ou seja, a lei do coração (*Conf.* II, 4, 9), há o pecado original e seu castigo. Eles fazem com que a razão humana se perceba como se a ignorância e a dificuldade estivessem impressas nela desde sua raiz, o que segundo Cilleruelo (1954, p. 07), torna o conhecimento desta *notitia* arcaica, isto é, da imagem da condição do homem criado sem o pecado, uma situação sobre a qual apenas Adão e Eva viveram, algo envolto em uma obscuridade cuja superação só pode ser vislumbrada através de uma maiêutica adequada deste verbo expresso da consciência, o que o homem não consegue sem o auxílio da graça sanante, capaz de recuperar sua unidade perdida<sup>17</sup>. Quando Agostinho diz: “quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus” (*Conf.* II, 1, 1), ele se refere a um processo de ultrapassagem por parte do pensamento de uma realidade que está sedimentada em sua natureza, mas que não se refere à sua essência, que ali se instalou como um acidente. Ao contrário de Plotino, para Agostinho a *deformatio* não é constitutiva da natureza anímica temporal, é uma consequência da condição de pecado. Contudo, antes de amar assim novamente, a alma precisa realizar o percurso no interior de sua própria memória onde a espreita esconde-se um inimigo que é capaz de seduzi-la – a “beleza” do pecado (*Conf.* II, 3, 8).

Entende Agostinho que a vida em pecado na qual vivemos exerce certo nível de fascínio sobre a alma humana (*Conf.* II, 5, 10). Este fascínio torna-se a fonte de seu declínio às realidades mais ínfimas, porque

---

<sup>17</sup> Comenta Brown (2011, p. 205) que em *Confesiones* ao mesmo tempo em que vemos a “plena” absorção das *Enéadas* por parte de Agostinho, temos sua superação, sobretudo, porque nela ele deixa explícito que a queda a situação de uma alma cósmica, arquetípica, como queria Plotino, é uma experiência intensamente individual que forma em cada homem uma espécie de campo de forças desagregadoras a produzir uma fraqueza angustiante que marca a identidade de cada alma.

torna estas realidades a fonte primária de deleite do coração humano, que termina por se esquecer de sua capacidade de deleitar-se com a virtude da justiça. Nesta situação a graça não se apresenta apenas como protetora da alma tal como o fora para Adão, mas também como a fonte de um verdadeiro deleite, na medida em que curando nosso coração nos apresenta uma realidade estranha a quem estava habituado com o pecado— “essas coisas inferiores têm os seus deleites, mas não são como o meu Deus que faz todas as coisas, porque nele se deleita o justo, e ele é a delícia dos retos corações” (*Conf. II, 5, 10*).

Este pecado que habita a natureza é herança da mortalidade de que foi merecedor o primeiro homem<sup>18</sup>, se manifesta primariamente nos assaltos do apetite sensual e no apetite sensitivo da alma, formando nela um hábito de pecado. Este, no entanto, já é fruto de um costume que vamos adquirindo ao longo da vida com a prática do pecado. Ambos reunidos fazem robusta a natureza pecadora do homem (*De div. quaest. ad. Simp. I, 1, 10*), frente a que ele sente a necessidade da ajuda da graça. Os deleites do pecado, ainda que em última instância produzam na alma a sensação de culpa e seu respectivo peso, são sobremaneira sedutores sobre o pensamento em que se formam nossas intenções. Aparentemente estas sensações parecem ter origem na natureza corpórea do homem e até mesmo pertencer a ela, porém, o texto agostiniano deixa claro que semelhante aparência é na verdade fruto de uma corrupção que se instaurou no corpo após a queda. Aqui, há que se deter um instante sobre um dos conceitos mais caros ao pensamento

---

<sup>18</sup> Quando Agostinho afirma que todos pecamos em Adão, dois conceitos se sobressaem: a ideia de que toda humanidade estava presente nele “em potência” e de que seu pecado foi como a razão seminal do que ocorre em sua descendência. Assim, ele diz: “Todos pecaram em Adão, porque nele eram uma mesma coisa pela potência geradora, incrustada em sua natureza; entretanto, [...] não tinham ainda os homens uma vida pessoal, pois a razão seminal de todo processo futuro se encerrava na vida daquele único homem” (*De pec. mer. III, 7, 14*).



moral agostiniano – da mortalidade imputada ao corpo de Adão e seus descendentes quando do castigo após a queda.

#### **4.1.3. O SIGNIFICADO DA “MORTE DE ADÃO” E A ORIGEM DO DESEQUILÍBRIO ANÍMICO**

Em (*De pec. mer.* I, 2, 2 – 5, 5) Agostinho explica que a origem do corpo de Adão era a terra, ou seja, era da mesma matéria dos outros seres mortais, vivia e experimentava as contingências do tempo como qualquer ser criado. O fato é que se não tivesse pecado, este corpo seria transformado em uma realidade espiritual que não experimentaria tais contingências. O que decorre da punição dada em razão do pecado é a necessidade da morte a este corpo e a experiência trágica de desequilíbrio dele em relação à alma que igualmente maculada, sofre com a dificuldade para discernir e se impor sobre realidades ontologicamente inferiores como o corpo. Em outras palavras, na *morte de Adão* o homem vive em si a desordem que produziu na criação. O corpo de Adão “morreu” não pela fragilidade natural da vida terrena, pelo que ele já era mortal a espera de ser absorvido pela incorruptibilidade eterna, mas pelo pecado que dilacera a natureza e tira do homem a capacidade de viver em sintonia com a realidade em que fora criado. Segundo Agostinho (*De perf. iust. hom.* XI, 28), isto não significa que ele não seja capaz do bem, uma vez que sua natureza criada boa, assim ainda persiste mesmo doente, o que ele não consegue é o bem em excelência, isto requer que seus membros sejam libertados da concupiscência e sua harmonia com a alma restabelecida.

O que a alma do homem pecador mais aspira é o equilíbrio consigo próprio<sup>19</sup>; para tanto, ela precisa do auxílio que lhe ajuda a suportar o peso da memória de seus pecados e da instabilidade de sua natureza, de estar longe de sua pátria, ou seja, de seu lugar ontológico na realidade criada. Nesta condição o homem além de instável, é volúvel e frágil, “eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar, nem onde podia ir embora. Para onde fugiria de si mesmo o meu coração?” (*Conf.* IV, 7, 12). Uma das primeiras coisas que realiza é ser aquela realidade que aponta ao coração humano a direção de seu repouso, a saber, aquele que é a própria Verdade e fonte de toda graça – Deus, o único que pode corresponder plenamente ao anseio da alma manifesto no amor, por isso, “a consciência humana é ré de si mesma, se não amar a quem lhe corresponde no amor, ou se não corresponder a quem a ama, nada procurando no seu corpo senão indícios de bem querer” (*Conf.* IV, 9, 14).

O foro íntimo do coração é o lugar onde podemos experimentar com Deus o que Agostinho denomina “o sabor da verdade”. No coração que precisa ser curado é que o homem grita por Deus. Daí a confissão ser o primeiro passo para buscar o falado abraço com a Verdade (*Conf.* IV, 12, 18). Não se trata apenas de um reconhecimento do pecado cometido e presente na natureza; ele é elucidado quando o indivíduo pode reconhecer a graça que age no seu coração, encontrando Deus nele, mas, especialmente, a si mesmo, por detrás da mácula que lhe sobrevém aos olhos.

Da mão da minha língua que formaste e incitaste a confessar o teu nome, recebe o sacrifício das minhas confissões, e sara todos os meus ossos e que

---

<sup>19</sup> Diz Capañaga, que para Agostinho, “o elemento mais formal da primeira culpa e de suas consequências é a soberba, a perda daquela *ordo iustitia*, ordem da justiça que manteve o homem unido a Deus e sua alma viva” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 83-84).

eles digam: Senhor, quem é semelhante a ti? Quem a ti se confessa não te informa do que em si se passa, porque o coração fechado não exclui teu olhar, nem a dureza dos homens repele a tua mão, mas tu a amoleces quando queres [...]. Mas louve-te a minha alma, para que te ame, e confesse as tuas misericórdias para que te louve (*Conf. V, 1, 1*)

A ação da graça divina atua na existência pecadora do homem que tem em si a mácula do pecado original, é esta natureza que Deus quer recuperar. A vida na graça não é, portanto, outra vida, mas esta existência vivida sob uma nova perspectiva: a da misericórdia que gera a justiça. O homem é posto na condição de justificado neste mesmo lugar em que ele é pecador, trata-se de uma memória que não se apaga, que não se extingue com a graça, mas que é superada com ela na intimidade da natureza anímica, “é sobre as formas carnis que nos detêm, que encontraremos apoio para conhecer aquelas formas que a carne não manifesta” (*De Vera Rel. XXIV, 45*). Diz Capañaga (1952A, p. 26) que a ação da graça no coração humano não é em nada violenta nem abrupta, mas misericordiosa, fazendo combinarem-se a fortaleza enquanto virtude e a suavidade da caridade que recupera a natureza. Seu espírito é como uma praça aberta a uma infinidade de incursões; seus adjetivos são a *suasio* e a *persuasio*, a saber, uma caridosa “moção eficaz ou toque interno que produz na vontade a inclinação ou adesão a virtude” (CAPAÑAGA, 1952A, p. 33, tradução nossa).

Diante da realidade de pecado e de graça que se desvela no interior da alma quando da atuação de Deus, ao homem cabe a humilde atitude do arrependimento. Segundo Agostinho este é um sentimento que mesmo doloroso em certo sentido, atesta ao próprio homem que ele opera o mal podendo praticar bem (*De Dua Ani I, 22*). Nisto surge à mente a consciência de que a natureza é na verdade um bem, e que em vista deste bem, não de seus méritos, Deus age para curá-la, o que deve ser

odiado é o pecado e seus frutos, não a natureza em que ele se faz presente como corrupção (*Contra Epis. Fund. I, 27*). É a forma humana enquanto manifestação da sabedoria de Deus criada em unidade, beleza e perfeição que Deus cura, e “se vemos todas estas coisas em outro sentido, vemos que isto é mais digno de alegria do que o que nelas desagrada ou reprova” (*Contra Epis. Fund. I, 30*).

Esta “hermenêutica dos fatos morais” que o indivíduo realiza em si próprio, tem a participação direta de Deus. Por si mesmos, os olhos da razão na alma pecadora estão ofuscados e envoltos demasiado em trevas para superarem as opiniões falsas que se atrelam à sua memória. Assim, a graça coopera também iluminando esta realidade e abrindo os olhos da alma à Verdade (*Conf. IV, 15, 25*). *Stricto sensu* a graça consiste na preparação e no auxílio à sua boa vontade para que o homem venha a conquistá-la<sup>20</sup>.

#### **4.1.4. A PRIMEIRA EXPERIÊNCIA DA GRAÇA COOPERANTE – RECUPERAR A INTELIGÊNCIA**

Em *Confesiones* Agostinho fala da graça inúmeras vezes como aquela ação divina que abre a inteligência, lhe ilumina para a compreensão da Verdade e dessa forma lhe orienta para que recupere o caminho ao fim último perdido por Adão. Contudo, é preciso ressaltar que ela não é vista como fruto de uma conquista da alma do homem sábio, é misericórdia de Deus à alma de um pecador, logo, requer dele a humildade, o reconhecimento não apenas de sua fraqueza, mas de que

---

<sup>20</sup> Segundo Capañaga “em termos concretos, as duas principais feridas acerca das quais Agostinho tanto insiste na cura são o tumor *superbiae* e *putredo concupiscentiae* [...]”. A doutrina agostiniana dá especial destaque à concupiscência como se fosse a ferida primeira ou principal do homem. Sem negar sua gravidade, há outro mal anterior e mais pestífero, convém, a saber, o tumor interno da soberba, que afeta ao espírito (inclusive o de Adão), como a concupiscência à carne” (CAPAÑAGA, 1956, p. 58, tradução nossa).

a fonte de seu “mérito” não será outra coisa do que o amor manifesto a ele pelo próprio Deus<sup>21</sup>. “Diante de ti está o meu coração e a minha recordação, tu que então me conduzirás no mistério da tua providência” (*Conf. V, 6, 11*). Somente neste horizonte poder-se-á falar de liberdade na doutrina da graça agostiniana. Não se trata aqui de acordar a alma como se ela estivesse em um sonho (*De pec. mer. I, 36, 68*), mas de recuperar sua capacidade de conhecer as coisas, situá-las em seu lugar na Ordem e viver com elas em patente virtude.

O tema da iluminação, nevrálgico em todo pensamento de Agostinho está igualmente no coração da doutrina da graça. Em (*Trac. Ioh. II*) Agostinho deixa claro que a mente só tem vida e a inteligência capacidade de apreensão da realidade se a alma estiver nutrida pela luz divina. Na doutrina da graça, esta relação se torna ainda mais profunda e vital, pois, a luz de Deus não é apenas aquela que nutre a vida anímica, mas a que é necessária para superar nela as trevas do pecado. A luz do homem interior, própria de sua razão, pode ter participação nos feitos produzidos por ele na justiça, mas não pode evitar o pecado, para tanto é preciso a luz divina. Esta ação iluminadora da graça opera uma “limpeza” na mente humana, de tal modo que lhe recupere ao menos o nível necessário de seu livre discernimento para compreender o conteúdo da lei e buscar a prática da virtude. Afirma Nash (2003, p. 80) que neste ponto do pensamento agostiniano encontramos um encadeamento bastante estreito entre os princípios da teologia católica e a filosofia platônica, a partir dos quais Agostinho elabora uma relação de mútua dependência em que fica impossível falar da luz própria da mente sem tratar da luz divina.

---

<sup>21</sup> Segundo Burnay (2007, p. 352) em Agostinho a graça é a plenitude da manifestação do amor de Deus em relação a sua criatura, uma vez que lhe recupera de uma situação de extrema miséria e eleva o homem a um novo patamar espiritual.

#### **4.1.5. A SEGUNDA EXPERIÊNCIA DA GRAÇA COOPERANTE – RECUPERAR A VONTADE**

Ao homem pecador a liberdade é um dom de Deus, sem a ação divina que lhe cura ele de forma alguma poderá exercê-la, e não se trata aqui da garantia de condições exteriores como a Lei, para viver em liberdade, mas de sanar no interior do coração a própria fonte do livre arbítrio, dando ao homem as condições para decidir e agir com justiça. Pelo livre arbítrio o homem pode pecar, mas pelo castigo que dele decorreu a liberdade foi mudada em “necessidade” (*De perf. iust. hom.* IV, 9), ou seja, sobressaiu-se ao livre arbítrio a “lei do pecado” nutrida pela concupiscência, pelo que em nossa vontade o querer e o poder não confluem naturalmente, daí ser preciso a cura pela graça que em Agostinho se inicia na sanidade espiritual realizada pelo batismo e se completa com a cooperação da graça divina.

Neste sentido, que confessa o autor: “pela ordem que tu conheces – e essa ordem é justa – fizeste carvões ardentes do meu coração e da minha língua, para que cauterizasse aquela mente de boa esperança, mas que definhava e a curaste” (*Conf.* VI, 7, 12). Do texto de Agostinho se percebe que a ação da graça em um primeiro momento não é a experiência de um êxtase e de um prazeroso deleite, expõe as feridas do coração, a culpa da natureza e a presença do pecado no interior da alma, exige que a tomada de consciência atravessasse um tortuoso percurso onde ela é auxílio que produz esperança, mas que não evita o “necessário sofrimento” da alma que quer libertar-se. Sem a graça cooperante que forma uma espécie de “aliança” com nossa vontade e inteligência não

podemos ter uma “boa vontade” para alcançarmos a justiça que queremos<sup>22</sup>, por isso,

de um modo Deus nos concede o querer e de outro o que temos querido. O querer quis que fosse obra sua e nossa: sua, chamando; nossa, seguindo seu chamamento. Mas somente ele concede o que temos querido, a saber, operar bem e viver feliz (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 2, 10, tradução nossa).

Por isso, a vida moral e a prática da virtude demonstram ser fonte de uma experiência de angústia ao coração humano em Agostinho (*Conf.* VI, 10, 17). Não é apenas a consciência da distância em relação a Deus e da fragilidade da alma que a gera, mas, sobretudo, a necessidade de superar o pecado que está incrustado no interior do coração pela força do hábito que se forma e tende a se reproduzir nele (*Conf.* VI, 12, 22). A concupiscência presente na natureza tem a forma de uma força insaciável que se move não apenas para dominar o coração, mas também para enganar a mente: “me parecia que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza” (*Conf.* V, 10, 18). Ao envolver a inteligência em trevas o pecado lhe confunde, impede que ela compreenda com clareza a realidade, a qual se torna estranha ao homem. Em certo sentido é o que ocorre com Pelágio, ele esvazia o sentido da graça e a torna uma coisa externa à alma por não ver nesta a presença da concupiscência. É claro para Agostinho que “é Deus que torna o homem bom, todavia, se colabora com Deus a vontade [...], liberando-a do mal que fez a si mesma” (*De perf. iust. hom.* IV, 10, tradução nossa).

Em (*Conf.* VII, 1, 1) Agostinho externa sua angústia por sanar o próprio coração dos fantasmas que nele habitam e a natureza do pecado

---

<sup>22</sup> Afirma Rist (2000, p. 277) que por criar o homem à sua imagem e semelhança, Deus torna inevitável que ele participe de seu deliberadamente de seu processo de redenção.

impregnado a ela. Não conseguia reconhecer a graça sobre ele, porque ainda via Deus como um ser corpóreo e distante de sua alma. A graça não elimina o pecado de um só golpe como desejara o autor na supracitada passagem após saná-lo, no batismo, da culpa herdada, caminha com o indivíduo num percurso que, nesta história, deixou de ser de progresso na virtude, para ser de cura e de vitória sobre a tentação do pecado. Na graça cooperante a ação de Deus vai se “adaptando” aos limites da natureza de modo a curá-la por dentro. A experiência de perdão que Agostinho apresenta aqui não torna espiritual a vida do descendente de Adão, apenas coopera para que ele supere os obstáculos que lhe impedem de conquistá-la.

O pecado permanece uma inscrição presente na memória da natureza humana a irromper constantemente sobre sua mente; o que a torna capaz de justiça novamente é o momento em que Deus irrompe nesta história e a graça passa a estar igualmente inscrita nela. Neste sentido, que afirma Agostinho: “é insuficiente não pecar pelo livre arbítrio da vontade se a natureza não é sanada e ajudada pela graça de Deus” (*De perf. iust. hom.* II, 3, tradução nossa). Diz Cary (2008B, p. 113) que se a alma humana não fizer confluir a visão do intelecto com o poder do amor, ela não consegue se expandir para fora, todavia, em Agostinho, só com a graça isto é possível. E tal ação divina consiste em uma ação silenciosa, caridosa e que respeita o desenvolvimento da alma no tempo. Agostinho identifica a postura de Deus na ação cooperante da graça com a vontade como um movimento caridoso que cura o homem no tempo iluminando seu interior e liberando seu coração dos agulhões do pecado fixados nele (*De gratia Christi* I, 13, 14). Desse modo, a percepção da graça se confunde com a progressiva percepção de uma abertura da alma para a justiça, o homem começa a enxergar sua realidade não tão ofuscada: “o meu tumor decrescia graças à mão oculta da tua medicina,



e a vista conturbada e obscurecida da minha mente de dia para dia ia sarando” (*Conf.* VII, 8, 12), mas iluminada pela luz da Verdade e libertada das máculas do pecado presentes nela.

Em (*Conf.* VIII, 7, 16 – 12, 28) temos a descrição da conversão agostiniana. Nela vemos uma alma marcada pela angústia do desejo de abrir-se à graça. Nua diante de Deus, esta alma demonstra-se igualmente resistente a ele, presa à sua concupiscência, confundida em suas decisões e ações, agitada por seus sentimentos. Sedenta por querer uma coisa e forçada por si mesma a querer outra. A agitada luta que Agostinho experimenta em sua morada interior (*Conf.* VIII, 8, 19), é a de uma *vontade cindida* que ainda se expressa na identidade moral do descendente de Adão depois do advento da graça em sua existência. Este é o ponto em que a dúvida de (*Conf.* VII, 3, 5) se torna mais aguda, pois sabendo por que faz o mal e querendo ainda mais o bem, o coração parece não conseguir dar assentimento a ele, em razão da forma como permanece amarrado pela concupiscência. Segundo Brown (2011, p. 210) em (*Conf.* VIII) vemos um Agostinho atado a hábitos de uma vida inteira, o que faz aqueles pecados curados por Deus, pecados obsessivos, isto é, casos extremos de hábitos compulsivos.

#### **4.1.6. A EXPERIÊNCIA “CRISTOLÓGICA” DA RE-UNIÃO COM DEUS NA INTIMIDADE ANÍMICA**

A libertação que a alma anseia neste momento decisivo só pode lhe ser proporcionada por aquela luz divina que é maior do que a luz da razão – o Verbo de Deus. Luz verdadeira e eterna com Deus é ele que pode reorientar a razão para além dos limites e da confusão que lhe são impostos pela ignorância e pelo erro. Diz Gracioso (2014, p. 15) que a miséria e a debilidade que sucederam a queda, transformaram num

“abismo” a diferença ontológica do homem em relação a Deus<sup>23</sup>. Por isso, a ação do Verbo não se reduz a uma ação de Deus no plano epistemológico; realiza uma transformação da condição humana no plano da Ordem quando na encarnação vem resgatar o homem da miséria em que se encontra, curando seu coração enfermo e lhe permitindo assentir à graça cooperante que lhe fará ter condições de praticar a justiça novamente. Cristo o Verbo que se encarna, segundo sua doutrina católica, é nomeado por Agostinho como o “Médico” que cura o coração (*De perf. iust. hom.* III, 6); resgatando os homens ele “dirigirá os mansos na justiça, e ensinará aos pacíficos seus caminhos, vendo nossa humildade e o nosso sofrimento e perdoando-nos todos os nossos pecados” (*Conf.* VII, 9, 14).

A encarnação é o ato gratuito que realiza o perdão de Deus ao homem que pecou. Por ela abre-se um novo horizonte para a humanidade decaída, não simplesmente através da demonstração de um exemplo para agir, conforme pregava Pelágio, mas como ação efetiva de Deus no plano do ser que recupera sua criação para que ela possa viver de forma justa novamente. Conforme Jaskiewicz (2003, p. 259) o nome misericórdia revela a outra dimensão do Sumo Ser que se comunica à criatura débil e miserável, o que acontece de modo mais nítido na encarnação. Trata-se do ponto de encontro entre dois grandes mistérios, o de Deus e o do homem, o onipotente e o débil, do que se abre uma nova perspectiva de ação – a da misericórdia como virtude ao lado da justiça.

A justiça praticada pelo homem nesta nova realidade será fruto de sua livre vontade, mas a liberdade da natureza para praticá-la é dom

---

<sup>23</sup> É importante destacar que ontologicamente o ser humano não se afastou de Deus, continuou tendo a vida sustentada por ele, ou seja, em visão agostiniana, “não é possível um afastamento pleno de Deus, mas apenas moral” (GRACIOSO, 2014, p. 18).

daquele que perdoa os pecados, e não mérito de quem não peca. Em Cristo<sup>24</sup> Agostinho não apenas vislumbra o horizonte de sua redenção, experimenta-a em sua natureza, quando diz:

Admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar, acima da minha mente, uma luz imutável [...], mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela [...]. E logo que te conheci tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou. E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor [...]. Tu não me mudarás em ti, como o alimento de tua carne, mas tu serás mudado em mim. E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma (*Conf.* VII, 10, 16).

O texto agostiniano se refere a uma luz que expande a capacidade natural de nosso olhar anímico, que faz a alma não apenas ver para além de si, mas, sobretudo, permite que a mente compreenda aquilo que vê em um horizonte mais amplo, na realidade da graça. Explica Kastner (1976, p. 136) que este processo que vem “melhorar” o ser do homem, é um processo em que ele é tornado cada vez mais similar ao Verbo que é imagem e semelhança do Pai; ou seja, trata-se de uma iniciativa divina que faz o homem participar daquela realidade. Neste sentido, que a essência mesma da graça consiste em promover uma “participação na similitude divina [...], o que se acha profundamente relacionado com a essência do homem como imagem de Deus e sua renovação espiritual, porque o que criou é agora quem recria” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 11, tradução nossa). Em outras palavras, a graça opera uma restauração da

---

<sup>24</sup> Serra Rubio (1997) apresenta um estudo pormenorizado das formas como Cristo aparece nas obras de Agostinho desde Cassiciaco até Hipona. Apresenta a mudança no conceito platônico de mediação e as diversas perspectivas tanto teológicas como filosóficas que sua interpretação da segunda pessoa da Trindade legou ao Ocidente.

*imago Dei*, o que para Agostinho somente uma ação que transcenda o plano da natureza doente pode realizar, portanto, é algo que precisa partir de Deus. Como uma luz que colore o corpo destacando a formosura de sua natureza, a graça renova a imagem divina no homem<sup>25</sup>. É um “alargamento” da consciência o que a graça cooperante opera no interior do homem pecador, em relação a ele próprio, a criação e a Deus. Ela abre ao homem a condição de viver uma nova realidade. O que se revela como “mérito humano” neste processo é o movimento da confissão, da humildade e da contrição de coração (*Serm. CLXXXI*, 8). Este é o movimento que abre a consciência para a autêntica experiência de perdão.

Agostinho percebe a partir daí a formação de uma nova realidade em sua intimidade, como se o Verbo “se encarnasse” em seu interior e comesse a formar uma nova natureza, que é na verdade a sua natureza libertada da corrupção que se atrelou a ela (*Conf. VII*, 21, 27). A natureza libertada precisa, contudo, caminhar em direção à pátria que lhe é destinada – a realidade espiritual. Para tanto, tem que reconhecer não apenas sua fraqueza diante do pecado, mas a necessidade da presença do médico que lhe cura e protege. O espírito verdadeiramente livre é o que reconhece a misericórdia daquele que lhe perdoou (*Conf. IX*, 1, 1) para daí extrair a fortaleza que lhe permitirá viver justamente. Para Agostinho o próprio livre arbítrio da vontade nos homens escravos do pecado, só passa a ter valor quando recuperado pela graça de Deus que o faz novamente performar intenções retas e elevadas (*De div. quaest. ad. Simp. I*, 2, 21). Toda vida superior do espírito que consiste no

---

<sup>25</sup> Segundo Nash (2003, p. 85) no conceito de *imago Dei*, Agostinho vislumbra a identidade mais elementar da criatura humana, e que marca a distinção de seu pensamento para algumas filosofias tardo antigas, pois, por mais que aproxime o homem da realidade divina, a *Imago Dei* não é um “elemento divino” presente na mente humana.

exercício de apreensão, intelecção e união com Deus, assim como possui uma vida natural em si mesma segundo leis da natureza, possui uma vida sobrenatural, cujo vínculo desfeito pelo pecado, é refeito pela graça. Em Agostinho, sem esta capacidade de transcender-se o homem não vive em plenitude, conforme Capañaga (1956A, p. 51) é neste profundo subsolo que escapa à própria inteligência humana, que opera a graça para sanear a natureza em sua raiz e produzir justiça.

Na economia da graça, de descendentes de Adão nos tornamos descendentes de Cristo e assim, perdoados, podemos vislumbrar a promessa de uma vida espiritual. Agostinho explica que esta ação divina ocorre em três passos (*Serm. CXXXI, 7*): (1) perdão ao pecado original; (2) cura das enfermidades da natureza; (3) resgate da vida humana da condição de corrupção. Para Rist (2000, p. 260), tudo isto se resume como um ato de misericórdia em que o homem é “adotado” para uma nova realidade.

Cada um que se faz filho de Deus quando começa a revestir-se de um espírito novo e a renovar-se segundo o homem interior, criado a imagem e semelhança de seu criador. Mas não desaparece de pronto a antiga fraqueza: se inicia a renovação pelo perdão dos pecados e pelo saboreio das coisas espirituais em quem já tem o gosto delas. Os demais efeitos operam em esperança, até que venha a realidade, até que o mesmo corpo atinja sua transformação em um perfeito estado de imortalidade e incorruptibilidade (*De pec. mer. II, 7, 9*, tradução nossa).

Na encarnação do Verbo, vislumbra-se a síntese da dimensão sanante e da dimensão cooperante da graça. O Verbo, Cristo, não é aquele que apenas revela a Verdade para que o homem saiba como e por onde agir na virtude; é também aquele que lhe ajuda a caminhar em direção ao fim último praticando a justiça, ou seja, “esta faz com que nós não apenas conheçamos o que devemos executar, mas também que uma vez conhecido, o executemos, e que não apenas creiamos no que temos

de amar, mas que também o amemos” (*De gratia Christi* I, 12, 13, tradução nossa). A ação divina no exterior, a saber, a revelação e a Lei fazem parte da economia da graça enquanto dizem o que o homem deve fazer, porém, é a ação no foro interno e antes dele, ontológico, que opera na natureza e no coração dos homens; o que de fato lhe que cura, dando-lhe novamente as condições para agir com uma boa vontade (*De gratia Christi* I, 24, 25). Em outras palavras, o Verbo executa no coração e na natureza o que ressoa aos ouvidos como Lei perdoadando a pena, eliminando do seu conseqüente mal, curando a inteligência e criando as condições para que a vontade cumpra a Lei<sup>26</sup>.

A partir daí o homem compreende que há para ele uma única regra de vida capaz de tornar-lhe praticante da justiça (*De Mor. Ecl. I, 24, 44*): aquela que reza ser Deus o senhor da história, a fonte primária da sabedoria e garantidor da paz, pelo que é a ele que compete governar por sua Providência todas as partes da criação inclusive a alma que assim deve amá-lo. Assumindo esta postura o homem inverte, neste tempo, a atitude de Adão e passa a ser justo, porque por Deus é justificado. Todavia, é importante entender que isto não significa que “tudo seja feito sem a vontade humana, mas porque não cumpre em plenitude aquele que faz, se não for ajudado por Deus” (*De perf. iust. hom. XIX, 40*, tradução nossa). Somente uma vontade humilde, consciente de seus limites e afastada de todo orgulho pode cumprir a Lei com destreza, porque é capaz de reconhecer que precisa, antes de tudo, *ser cuidada* (*Serm. CXXXI, 6*).

---

<sup>26</sup> Neste sentido que McInerney (2017, p. 100) enxerga na grande humilhação de Cristo, onde Deus chega ao extremo de habitar a natureza humana pecadora para curá-la, o princípio ontológico primevo de toda moral caritativa que deriva do cristianismo.

#### **4.2. DEUS, EM SUA MISERICÓRDIA, ENTREGA À HUMANIDADE DECAÍDA UMA NOVA VIRTUDE – DA LEI DAS TÁBUAS À LEI DA CARIDADE**

Há no pensamento de Agostinho, grande devedor da tradição judaica e da tradição cristã, uma identificação entre virtude e o cumprimento da lei, a saber, da prática do dever moral com a prática da justiça<sup>27</sup>. É neste horizonte que ele interpreta a lei judaica. Promulgada após a queda, ela aponta ao homem pecador o horizonte da prática da justiça, todavia, ao mesmo tempo, evidencia a incapacidade da natureza humana em realizá-la. Para Adão ela seria fácil, consistiria num tranquilo assentimento da vontade livre, para os descendentes dele, mais do que um desafio dado os limites de sua natureza, é um tormento devido a sua fraqueza<sup>28</sup>.

Entende Agostinho que desde a queda de Adão a humanidade ficou submetida a uma condição chamada “reino de morte” (*De pec. mer.* I, 11, 13), trata-se da situação prévia à proclamação da Lei. Nela o homem fazia a experiência de uma natureza corrompida e de seus respectivos efeitos e conflitos, sem ter consciência da origem deles. Esta ignorância em relação a si mesmo é a condição dos descendentes de Adão, a saber, daqueles cuja origem do pecado presente em sua natureza não está na má escolha da própria vontade, mas na herança sob a qual nascem. É a humanidade que vive sob o jugo do “mal de pena” decorrente do castigo e das máculas da queda: “Adão é a forma do homem do futuro” (*De pec. mer.* I, 11, 13, tradução nossa); de um homem marcado pela pena e pelo

---

<sup>27</sup> Sobre este ponto ver Vargas (2018, p. 111).

<sup>28</sup> É vasto na ciência bíblica tanto católica quanto protestante o estudo acerca de como teria vivido a humanidade entre a descendência de Adão e a formação do povo seguida da promulgação da Lei. Todavia, à nossa pesquisa interessa apenas a relação que o homem estabelece com a Lei antes e após a queda, a partir da leitura agostiniana.

peso da culpa do pecado<sup>29</sup>, a qual começa a ser transformada a partir da proclamação da Lei, e tem em Cristo o momento inaugural do homem de um novo futuro<sup>30</sup>.

Vargas (2018, p. 102-103) afirma que o pecado de Adão acontece de novo em cada indivíduo que toma a decisão de se submeter aos apelos da concupiscência e forma a partir daí um conjunto de hábitos viciosos. Todavia, tal escolha não está para nós como para Adão, pois ele não possuía em sua natureza a mácula que possuímos. No caso dos homens sem a Lei, esta mácula se aprofunda, pois eles não tem consciência de tal mácula ou de sua origem. Portanto, ainda que possamos admitir em nós a existência de uma má escolha primeva como origem de nossos maus hábitos, do ponto vista agostiniano, é preciso ter claro que ela já acontece em uma natureza maculada.

Disto decorre que em Agostinho o problema mais grave a ser tratado em nível moral quanto ao cumprimento do dever: “não é a lei nem a liberdade para cumpri-la, mas a energia para cumpri-la” (CILLERUELO, 1954, p. 17, tradução nossa), isto porque na condição de pecado é claro para Agostinho que a realidade da vida ética não se adequa facilmente a normas e a princípios gerais, ou seja, “o dever ser” não é assimilado pela vontade como uma obviedade. Ainda que possamos ter certa ciência dos preceitos e de seu conteúdo, sua aplicação sempre será fruto de um embate permanente da natureza humana consigo mesma para o que carecemos da cooperação da graça.

---

<sup>29</sup> Sustenta Bonner (2002, p. 361) que se pensarmos a liberdade humana no horizonte da liberdade que Adão possuía, a teoria da graça agostiniana como ajuda amorosa de Deus perde o sentido. O homem atual não pode ser equiparado a Adão neste nível.

<sup>30</sup> Em uma leitura bastante próxima do pensamento agostiniano, Ratzinger (2012, p. 174-181) diz que no Cristo ressuscitado temos a tipificação do homem no futuro, no sentido da condição a que nossa natureza deverá evoluir quando já não estiver sujeita ao tempo e quando por esta evolução que é obra da graça não tiver o pecado limitando seu progresso.



Neste sentido, a prática da lei mesmo que possa redundar em uma ação justa, em visão agostiniana, é insuficiente para a justiça, isto é, não pode justificar o homem, apenas a graça sanante recebida no batismo pode levar tal empresa a termo. A prática da lei não redime a natureza, já que nela o que habita em primazia não é o bem e a tendência à virtude, mas

a lei de nossos membros que contradiz a lei da mente. Porém, tudo isso não é mescla de duas naturezas oriundas de princípios encontrados, mas divisão de uma natureza contra si mesma, imposta como sanção de pecados. Em Adão não fomos assim [...], não é esta a vida constitutiva do homem criado, mas consequência ao homem condenado (*De Cont.* VIII, 21, tradução nossa).

Neste momento a reflexão de Agostinho acerca da lei moral não se deteve em seu conteúdo, mas nas condições de possibilidade de sua concreção por parte do agente; precisamente, da situação em que sua natureza se apresenta quando da realização do ato. Portanto, as condições para o cumprimento de um dever moral expresso em lei não são para Agostinho um problema exterior no primeiro momento, mas uma questão que diz respeito à sua interioridade, ou seja, àquele foro onde o indivíduo sustenta seu assentimento ao dever moral, precisamente, no pensamento, onde realiza o discernimento racional e dá o assentimento à escolha de sua vontade.

#### **4.2.1. A GRAÇA COMO CONDIÇÃO PARA O EFETIVO CUMPRIMENTO DA LEI**

O horizonte em que se configura a análise de Agostinho acerca deste tema, cuja síntese mais acabada, a nosso ver, está no opúsculo *De spirito et littera* e na primeira parte de *Ad Simplicianum*<sup>31</sup>, que versam acerca da diferença entre a condição de Adão e de seus descendentes.

---

<sup>31</sup> Segundo Dodaro (2014, p. 115), esta obra marca a “viravolta” do pensamento de Agostinho. Ele ainda acredita que a vontade humana pode ser redirecionada da tendência ao mal (concupiscência) para o bem, porém, isto é muito mais obra divina do que possibilidade humana.

Ambos têm diante de si o preceito da lei, (a Lei mosaica foi proclamada em razão do pecado, contudo, Adão na origem vivia também sob a égide de preceitos dentro dos quais precisava exercer sua liberdade), porém, a natureza de Adão não lhe manifestava nenhum impedimento em cumpri-la, ao passo que a de seus descendentes sim; o primeiro homem tinha a graça que lhe protegia, os outros não, por isso, ainda que toda natureza seja dotada de livre arbítrio e que todo homem tenha diante de si uma doutrina moral que preceitua o que é certo e errado, sem a graça, de nada isto lhe adianta para praticar a justiça (*De spi et lit.* III, 5), dada sua dificuldade em realizar um claro discernimento.

Acontece que mesmo proclamado exteriormente pelos preceitos, o caminho da Verdade permanece interiormente oculto para o homem. Ainda que o fim de uma determinada ação lhe tiver patente na letra da lei moral, ele “não age, nem vive na justiça se, ao mesmo tempo, não se deleita e não ama o bem” (*De spi et lit.* III, 5, tradução nossa). Em outras palavras, se não assumir que sua natureza precisa ser redimida e que isto está além de suas forças, de nada adianta ao homem ter o livre arbítrio e saber, pela lei, o que é certo e o que é errado. Diz Larrabe (1997, p. 426) que em visão agostiniana a lei manda porque supõe a ação do livre arbítrio em obedecê-la, mas não suas condições para tal. Exatamente neste ponto que Agostinho, assumindo o princípio do versículo paulino<sup>32</sup>, afirma que para uma natureza nestas condições, a lei se torna na verdade um mal. Este é o ponto em que se afastando da doutrina de Pelágio, ele aprofunda a ideia da graça cooperante, a saber, da participação direta de Deus na vida moral, sem o que a prática da justiça é impossível ao homem pecador. Nenhum pecado é cometido segundo Agostinho sem que haja uma clara transgressão da lei; assim,

---

<sup>32</sup> “A letra mata, mas o Espírito vivifica” (2Cor. 3, 6).

se justa, ela é sempre prescrita como uma ação virtuosa, portanto, impraticável de um todo pela vontade pecadora.

O ponto sensível da teoria agostiniana sobre a lei não está tanto no preceito positivo quanto no negativo, isto é, naquele que à semelhança do decálogo é expressamente proibitivo. Este torna flagrante a fraqueza da vontade, pois expõe sua incapacidade de realizar um possível bem, e, sobretudo, sua fraqueza em evitar o mal que nasce a partir dela mesma.

É proibitiva a norma: Não conforma-te à mentalidade deste século; é prescritiva a norma: transforma-te renovando a tua mente. A primeira norma concerne ao não desejar, a outra a amar, a primeira à continência, a outra à justiça, a primeira a despojar-se do mal, a outra a fazer o bem [...]. Porém, é certo que ninguém pode ser continente, nem amar, se Deus não lhe concede (*De perf. iust. hom. V, 11*, tradução nossa).

E na visão de Agostinho é no primeiro sentido que o homem pecador experimenta a lei. Tanto positiva ou negativa, ela é sempre boa e aponta para a virtude, contudo, “quando o Espírito não intervém ajudando e excita no lugar da má cobiça a boa cobiça, derramando a caridade nos corações, então a lei, ainda que boa, estimula com a proibição o apetite mal” (*De spi et lit. IV, 6*, tradução nossa). A lei “que mata”, portanto, não é exatamente a lei que não se cumpre porque inatingível em sua virtude, mas a que proíbe o pecado, na medida em que vai de encontro à energia mais forte da natureza do homem pecador – a concupiscência.

Em um amplo sentido, diz Agostinho (*De spi et lit. VI, 9*) que a Lei foi introduzida para que o pecado superabundasse na natureza humana. Isto não significa dizer que Deus queria fazê-lo crescer em nós, ao contrário, queria torná-lo evidente para uma consciência em que perdurava a penumbra da ignorância. A Lei ao demonstrar a virtude que é inacessível ao homem e, também, ao fazer com que sua concupiscência

aflore na prática moral, além de tornar manifesto ao homem aquilo que em certo sentido está escondido em sua natureza, ao mesmo tempo, faz com que ele se compreenda necessitado de ajuda para caminhar em direção a virtude, assim como que se reconheça culpado pelo pecado que realiza e busque seu perdão. Na verdade, a Lei faz a alma sentir a dor da ferida da morte em sua natureza que é o pecado (*De perf. iust. hom.* VI, 14); nisto torna evidente a pena.

A posição de Agostinho sobre a lei não significa que de modo algum o homem não possa vir a cumprir o que está nela prescrito, o que ele não pode é salvar sua natureza através dela. Servindo-se legitimamente da Lei o homem passa a ter conhecimento do bem e do mal, e igualmente passa a desconfiar de suas forças para realizar o bem, pelo que precisa pedir auxílio (*De cor. et gratia* I, 2). Em certo sentido, a Lei pode corrigir um determinado ato e evitar o pecado, mas não pode por seu cumprimento corrigir a natureza em que se produz o ato de pecado, no máximo ela abre a consciência do homem para isto, pelo que afirma Nygren (1982, p. 521) que em Agostinho o cumprimento da Lei sempre e inevitavelmente reclama que o Espírito transforma a *cupiditas* em *caritas*, e é o gozo desta transformação que forma no homem o amor pela justiça.

#### **4.2.2. A NATUREZA DA LEI PARA AGOSTINHO**

Quando seguindo Paulo Agostinho diz que pecamos por causa da Lei, significa que em relação ao pecado ela foi proclamada para dá-lo a conhecer, “para que a alma humana que se via inocente apalpassse a evidência do mal e não podendo vencê-lo sem a ajuda de Deus, com o esforço de sua culpabilidade, se movesse a pedir a graça” (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 4). Entende Agostinho que sem a Lei o pecado fica “morto”

no homem, a saber, adormecido no sentido de que domina sua natureza, influencia livremente suas ações, assenta o corpo e suas paixões sob a égide de sua lei, sem que o homem tenha consciência plena disto. O homem pecador age por uma lei que atua em seus membros na certeza de que ela é que lhe conduz à felicidade, quando na verdade é o que lhe condena à morte definitiva. Neste sentido, diz Larrabe (1997, p. 434) que a Lei proclamada lhe servirá para exteriorizar um mal que está latente em sua existência e que age em seu interior.

A Lei se torna preceito de morte da natureza quando o homem comete o pecado com ciência e consciência do que está fazendo. Este nível amplo de culpabilidade é o que Agostinho entende se descortinar a ele diante do preceito moral. Poder-se-ia, então, perguntar: como pode o homem querer pecar ainda, se tem diante de si a clareza do que é o pecado? Sua resposta transcende os limiares da simples consciência: é que “o pecado fascina com uma falsa doçura, pois aos homens que tem recebido a graça espiritual, atrai fortemente o proibido” (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 5, tradução nossa). Explica Lopez (1956, p. 678) que a lei proibitiva excita na alma um tipo específico de paixão que torna o pecado mais prazeroso do que a virtude.

Mesmo sem a graça a lei tem o poder de vedar o pecado e de incentivar a virtude, porém, sem o sentido que lhe vem pela Lei da caridade no coração, quando se forma o assentimento, a alma tende a tirar dela as forças que precisa para o mal; aí “ a fraqueza humana termina utilizando a lei, que é boa, para realizar o mal” (*De Cont.* III, 7). O pecado, em visão agostiniana, não é uma força que atua sobre a realidade humana simplesmente na esfera do convencimento como fazia crer Pelágio, ele seduz a alma desde seus mais íntimos e remotos sentimentos por onde termina dominando a natureza, por isso, ao

contrário do que pregava o monge bretão, a força da vontade querendo seguir a Lei pelo bom exemplo não é suficiente para vencê-lo.

Para Agostinho o mal não está na lei, está no sujeito que não consegue praticá-la com virtude. O pecado não se reduz a não cumprir o que diz no preceito, decorre de uma força incrustada na natureza daquele a quem a lei é dada como mandato. A partir do momento em que ele começa a se manifestar como prevaricação, é que o compreendemos não mais como um simples ato de pecado, mas como uma resistência à vontade de escolher bem. Ele domina os meandros da natureza humana (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 6). Diante disto, a aferição da justiça, do ponto de vista moral, na ação de cada indivíduo, não ocorre apenas pelo julgamento de seus atos realizados, mas, também, pelo quanto o indivíduo se assemelha à Lei espiritual e o quanto se distancia, ou ainda, quão puros são seus afetos e forte a sua alma para com a luz da graça oprimir a carga que lhe sobrevém.

É muito clara a influência direta de São Paulo nesta parte do pensamento de Agostinho, especialmente da Carta aos Romanos. Não nos cabe julgar a coerência exegética de suas interpretações do texto paulino. O fato é que a partir deles Agostinho compreende a condição humana sob a ação de três leis: (1) a lei do pecado, que domina sobremaneira a natureza escravizando a vontade, que é submetida como um escravo vendido à tirania das paixões<sup>33</sup>; (2) a Lei judaica ou lei do mandato, que indica o caminho da virtude, porém, não resolve o problema das condições da natureza para tal, por isso, se torna um peso; (3) e a Lei da caridade, que não é preceito, mas uma ação de Deus no

---

<sup>33</sup> A este conceito de lei do pecado, vale acrescentar outro conceito que vem a explicá-lo melhor – os maus hábitos. Segundo Capañaga (1956A, p. 60) tais hábitos nascem da assiduidade do indivíduo em entregar-se aos prazeres, unem-se à natureza pecadora, e passou a constituir uma espécie de necessidade moral na natureza que empodera ainda mais a concupiscência. Ela vai se formando de modo inconsciente ao longo da vida e é desnudada pela lei moral.

interior do homem que perdoa o pecado em sua natureza e lhe possibilita cumprir a lei do preceito<sup>34</sup>. Ela é o ponto decisivo da qualidade do ato moral para Agostinho, pois, “é vencido o homem que não age na liberdade da graça, embora já saiba que não opera o bem” (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 9, tradução nossa).

Aqueles que não conseguem cumprir a Lei terminam vivendo-a como o peso de um castigo, pois aprofundam aquele já recebido pelo homem primevo. A partir daí Agostinho tipifica dois tipos de agentes morais que se formam desde a condição do homem perante a lei: sem a graça cooperante e com a graça cooperante. Aos primeiros a lei é um peso e produz o sentimento de temor, aos outros é fonte de amor porque expressa a libertação de sua natureza pela caridade.

Se chama mais ordinariamente lei a que ameaça, atemoriza e sanciona. E assim um mesmo preceito para os que temem é lei, e para os que amam, graça [...]. A lei é simplesmente letra para os que sabem lê-la, mas não podem cumpri-la. Aqueles a quem foi escrita a conhecem enquanto está escrita e se lê, não porque a amam e a cumprem, resulta que para eles é apenas letra, que não ajuda, apenas acusa a transgressão. De sua punição estão livres os que recebem o novo espírito, de modo que já não estão obrigados à letra, que ameaça com o castigo, mas a vivem com sua inteligência, porque amam a justiça (*De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 17, tradução nossa).

Um preceito obedecido por temor de sua consequência pode até evitar o cometimento do pecado, mas por si só não torna nenhum homem justo, a ação justa é aquela que provém do amor pela justiça que se realiza com a lei. Contudo, este amor precisa ser construído na alma. Quando o homem percebe a lei apenas como letra, esta não passa de uma proibição; ele pode cumpri-la, mas sem que nenhuma transformação

---

<sup>34</sup> Afirma Larrabe (1997, p. 429) que o Espírito atua internamente para a ação externa do homem mediante um preceito que é igualmente externo seja possível e tenha-lhe sentido.

efetiva aconteça na realidade de seu ser; ao passo que cumprindo-a a partir da experiência da graça cooperante, ela se torna lei de caridade, porque a graça abre-lhe um novo horizonte de sentido, pelo que sua ação deixa de ser *por obrigação* para se tornar *por convicção*, onde ele consegue livremente assumir um novo caminho para sua existência. Diz Agostinho (*De spi et lit.* VIII, 13) que quando agem estritamente por obrigação os homens continuam a fazer-se réus do ponto de vista moral, pois ainda que sua ação seja o cumprimento do preceito, o que de fato em seu íntimo eles queriam e tendiam a operar era o pecado.

Em última análise, na visão de Agostinho o “viver justamente” é um dom divino (*De spi et lit.* V, 7), primeiro pelo dom natural do livre arbítrio sem o que o homem não poderia ser nem justo nem injusto, depois pela Lei que instrui o livre arbítrio a realizar a justiça, mas, sobretudo, pela graça, que opera na natureza a justificação<sup>35</sup> e a impulsiona ao bem. Este ato de perdão realizado desde a encarnação é o dom que dá sentido novamente à criação maculada. Ela manifesta sobremaneira a justiça divina, não a que é própria da vontade, isto é, a que cumpre a regra, mas aquela pela qual Deus é justo e reveste o homem justificando o que era ímpio. Trata-se de um traço de misericórdia que lhe faz acompanhar o preceito da Lei (*De spi et lit.* IX, 15). Assim, “quando a graça nos é outorgada, não o é pelas obras boas que tenhamos praticado, mas para que possamos praticá-la, isto é, não é porque tenhamos cumprido a lei, mas para que possamos cumpri-la” (*De spi et lit.* X, 16, tradução nossa).

Fica clara em Agostinho a necessidade de que Deus participe ativamente na ação moral para que se possa falar na virtude da justiça.

---

<sup>35</sup> Conforme Lopez (1956, p. 677) temos em Agostinho a formação de um tripé onde as três direções se tornam interdependentes: o livre arbítrio, a lei e a graça. Sendo esta última a presença de um terceiro ator na vida moral, sem o qual Agostinho ainda que admita falar de atos bons, não assume a presença de um sujeito bom em sua realização.



Ele não crê que a natureza tenha sido destituída por completo da sua capacidade tanto intelectual quanto volitiva de progredir na virtude depois do pecado original; reconhece que os homens podem conhecer a Deus e aprofundar-se nos mistérios de sua criação, assim como podem compreender o que é certo pelos preceitos da Lei, mas afirma que dada sua situação não conseguem dar verdadeiro sentido a este conhecimento<sup>36</sup>. Não basta conhecer o conteúdo da Lei, é preciso uma disposição interior que leve o indivíduo a praticá-la por amor ao resultado que produz, não por temor (*De spi et lit. X, 20*); esta disposição apenas a graça pode produzir no interior do coração humano, do contrário, mesmo cumprindo a Lei que já se torna para ele não uma virtude, mas tormento, o indivíduo passa de escravo do pecado para escravo da letra (*De spi et lit. X, 22*).

A Lei foi dada não para que o homem evitasse o pecado tornando-se um escravo dela, mas para que por ela criasse a consciência de que precisa da graça. Quando afirma que a lei mata enquanto letra, mas salva enquanto conteúdo (*De spi et lit. V, 8*), Agostinho quer dizer que ela além de apontar o que é correto, ajuda o coração humano a abrir-se para Deus e pedir a sua graça, a qual faz com que ele cumpra o preceito sem temor. Isto é o que Agostinho define como sentido pedagógico da Lei tendo em vista libertar o homem (*De Cont. III, 7*). Ao compreendê-la dentro da economia da redenção da natureza humana, Agostinho não relativiza seu sentido ao dizer que “os preceitos divinos de nada serviriam se não se tivesse liberdade para cumpri-los” (*De gratia et lib. II, 2*, tradução nossa), menos ainda exclui o fator humano de sua

---

<sup>36</sup> Sob este horizonte comenta Capañaga que no pensamento agostiniano palavras como “*currere, sequi, facere*, aludem aos elementos ativos postos pelo homem em correspondência com os estímulos superiores [...]. Por isso, a caridade, ainda que obra divina em nós, cria um movimento próprio e vital na alma” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 56).

realização, apenas entende que ela é parte de um processo que unicamente pela graça pode ser consumado.

#### **4.2.3. A LIBERDADE PARA A REALIZAÇÃO DA VIRTUDE NO CUMPRIMENTO DA LEI**

O nível de “excelência moral” que Agostinho concebe na redenção humana é aquele onde a prática exterior dos preceitos seja expressão direta de uma autêntica liberdade interior da alma em relação à sua própria natureza. Em outras palavras, uma situação moral em que o livre arbítrio manifeste sua autêntica razão de ser, pelo que se diz:

Assim como a lei é estabelecida pela fé, assim o livre arbítrio não é aniquilado, mas fortalecido pela graça, posto que mesmo a lei não pode ser cumprida se não mediante o livre arbítrio [...], pela cura da alma temos a liberdade do arbítrio, por ele o amor à justiça e pelo amor à justiça, o cumprimento da lei (*De spi et lit.* XXX, 52, tradução nossa).

A liberdade para o cumprimento da virtude através da Lei “vem de dentro”, precisamente, da condição de operação de todas as faculdades anímicas em plenitude, sem o entrave dos hábitos de pecado. O que o Espírito opera no coração humano com a graça é a libertação dele em relação à culpa gravada em seu interior, lhe restaurando a originária imagem divina em que se sustenta a autêntica liberdade do ser. Trata-se de formar na alma a *bona voluntas caritas*, a saber, “a graça que produz uma inclinação gostosa ao bem, uma gravitação íntima que exclui toda violência” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 63, tradução nossa). Diz Agostinho (*De spi et lit.* XXVII, 47) que pela culpa a lei é destruída no interior do coração humano, por isso, o livre cumprimento do que está prescrito na Lei pressupõe a graça, isto é, que seja em lugar da culpa, gravado o amor à justiça no interior do mesmo coração, o que é realizado pela Lei da caridade, a qual ensina a reprimir no interior, com

misericórdia, a origem condenável do pecado para que a dor ali produzida se transforme em desejo de regeneração (*De cor. et gratia* VI, 9). Nesta condição diz Larrabe (1997, p. 431) já prevalece a justiça, pois o homem move-se para superar a “comodidade” em que o pecado lhe mantém.

Além de uma operação intelectual de conhecimento no interior da alma a graça opera um processo de “sedução” no interior do coração de modo a transformar sua percepção acerca da própria natureza e da realidade. Assim como o pecado vai progressivamente criando uma experiência de angústia no interior deste mesmo coração e sedimentando hábitos que aumentam a culpa, “a graça deleitante cria no homem a psicologia do filho, a saber, o espírito de amor e a confiança de viver sem o temor” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 64), o que torna a experiência da justiça pela virtude uma prática prazerosa. Daí a diferença em dizer que a justiça antiga, da Lei, era servil, enquanto a evangélica traduz a liberdade que se ganha pelo Cristo.

Se o homem não consegue perceber que a justiça presente na Lei em verdade vem de Deus, ele permanece réu, pois para o mandato não lhe aponta à justiça, é apenas letra que evita o pecado e não palavra que abre um novo horizonte de sentido<sup>37</sup>. Para que assim ele possa compreender a lei, precisa pela graça ter uma boa vontade que aumente e cresça na medida em que vai cumprindo os preceitos no horizonte da justiça (*De gratia et lib.* XV, 31). Em outras palavras, enquanto a Lei desperta o *querer* para virtude, a graça lhe garante o *poder* para realizá-la, e faz assim com que amemos a Lei que antes era peso. Em (*De Cont.*

---

<sup>37</sup> Explica Capañaga (1956A) que com os nomes de iluminação e inspiração se designam as formas como em perspectiva agostiniana Deus exerce sua influência no entendimento e na vontade para elevar o patamar de justiça das ações humanas, o que não significa que sua presença não ocorra igualmente no nível das paixões e das motivações externas, todavia, são estes os âmbitos mais importantes da natureza humana, por isso, ela é aí mais visível.

III, 8) Agostinho explica que enquanto prescreve o bem, a Lei não o efetiva no coração; apenas quando a graça age nele e assim envolve a vontade que delibera “por dentro” e “por fora”, tem-se a efetiva realização do bem na existência humana. Este é um fator que torna polêmica a visão de Agostinho acerca da relação dos gentios com a graça e com a Lei.

#### 4.2.4. A LEI MORAL ENTRE GENTIOS E JUDEUS

O pensamento agostiniano é claramente devedor da tradição judaica acerca da Lei, melhor dizendo, da leitura cristã sobre a lei que é feita desde a supracitada interpretação paulina<sup>38</sup>. Assim, *stricto sensu*, pode-se dizer que o pensamento agostiniano sobre o tema possui uma espécie de “restrição cultural”. Porém, há um ponto em sua teoria, onde a nosso ver ele é igualmente devedor ao Apóstolo dos gentios, que amplia esta compreensão e abre um horizonte mais largo para situarmos a teoria agostiniana da lei para além da querela teológica entre a tradição judaica e a cristã sobre a Lei mosaica. Tal ponto diz respeito à lei vista como uma realidade inscrita no coração e que corresponde ao âmbito da natureza humana, sendo, portanto, anterior à proclamação exterior da lei feita ao povo judeu.

Agostinho encontra na descrição de (Js 12) a presença de povos não judeus que segundo sua interpretação deste texto (*De spi et lit.* XXV, 42) seriam contemplados com a justiça, a qual de acordo com ele não vem pela posse material de um território, mas pela posse interior de Deus.

---

<sup>38</sup> Comenta Lopez (1956, p. 679) que alguém poderia entender que Paulo quando fala negativamente da lei, refere-se unicamente a lei judaica, em verdade, para ele a lei que mata é toda lei que não justifica, a saber, que possui virtude em seu conteúdo, mas não é acompanhada da graça sanante da natureza.

Porém, está em (Rm 2, 14)<sup>39</sup>, precisamente na citação que Paulo faz em relação aos gentios, a chave hermenêutica que abre sua compreensão acerca da lei. Aqui Agostinho encontra um tipo de impressão natural no coração humano, cujo conteúdo moral indica uma lei natural que aponta à consciência humana uma espécie de intuição do que é certo e do que é errado. Segundo ele,

Deus opera em nós pelas sugestões das coisas visíveis para que queiramos e para que creiamos; ora exteriormente, por meio de exortações e pelos preceitos da lei [...]; ora interiormente, onde ninguém pode fazer que venha a sua mente um único bom pensamento, se não lhe consentir ou dissentir como obra de sua vontade (*De spi et lit.* XXXIV, 60, tradução nossa).

Importante salientar que tanto quando se trata da lei escrita quanto da lei impressa no interior, não há em Agostinho a defesa de um determinismo causal na formação do consentimento moral, este é sempre uma operação da vontade com seu livre arbítrio, sobressai-se aqui o elemento da inspiração. Nele, tal como o mal seduz a vontade ao pecado, Deus seduz a alma inspirando-lhe a virtude, persuadindo a vontade ao bem, contudo, não obrigando-a (*De gratia Christi.* I, 10, 11). Neste horizonte que Agostinho vislumbra a prática da justiça nos gentios, ou seja, naqueles que não tiveram a lei proclamada em tábuas e na sua tradição<sup>40</sup>.

Emerge aqui não apenas a temática do conceito de natureza humana que é caro ao pensamento agostiniano, mas especialmente um

---

<sup>39</sup> Diz o texto paulino: “Quando então os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a lei, para si mesmos são Lei, eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações” (Rm 2, 14-15).

<sup>40</sup> Segundo Capañaga (1956A, p. 69), em Agostinho, é a psicologia do amor que vem a superar a experiência de temor o qualificativo de nobreza do homem do Novo Testamento para o homem do Antigo.

tema ainda pouco desenvolvido conceitualmente – a lei natural<sup>41</sup>. Segundo Agostinho (*De pec. mer.* I, 10, 12) tal lei, assim como a que foi promulgada por Moisés ao povo, não tem o poder de destruir o pecado, mas de igualmente realçá-lo, a diferença está no fato de que ela é “proclamada” ao homem no uso de sua razão, pelo que adiciona ao pecado original os pecados pessoais. Esta era, por exemplo, a realidade dos homens antes da proclamação da Lei mosaica: não significa que antes de Moisés os pecados não eram imputados a quem os cometia, eles continuavam a existir aos olhos de Deus, mas o nível de compreensão dos homens em relação a eles era ainda insipiente.

Segundo Agostinho a compreensão da lei na interioridade pela razão em face à própria natureza segundo Agostinho é o elemento presente nos gentios a que se referia Paulo. Os gentios são aqueles “que operam naturalmente os ditames da Lei e que levam as obras da Lei inscritas em seus corações” (*De spi et lit.* XXVI, 44, tradução nossa). Agostinho reconhece que há em seu coração a presença de uma lei divina que foi manchada em todo homem com o pecado original, e a restauração desta imagem gravada no coração humano é dádiva divina a gentios e judeus<sup>42</sup>. Isto não significa uma superioridade dos gentios em relação aos judeus, se o fazem é porque a mesma graça inspira seu coração à Lei da caridade.

Levar a lei de Deus gravada não em tábuas de pedra, mas nos corações, é pertencer ao Novo Testamento, a saber, abraçar a justiça da lei com aquele íntimo afeto com que a fé é animada pela caridade [...], fazem manifesta a

---

<sup>41</sup> Bowery (2001) escreve um esclarecedor artigo acerca do tema da lei na doutrina agostiniana. Destaca que o conceito mais trabalhado por Agostinho é a “lei eterna”, desde o qual se configura o “caráter jurídico” de sua moral. Quanto à lei natural o que encontramos são traços, princípios, que são melhor elaborados especialmente pela tradição tomista.

<sup>42</sup> Sobre o modo como este processo psicológico de restauração do coração humano se configura como um processo logicamente conduzido por Deus em coerência com a Ordem ver: Lopez (1956, p. 681).

justiça da lei não pela mutilação da carne, mas guardando-a na caridade (*De spi et lit.* XXVI, 46, tradução nossa).

“Pertencer ao Novo Testamento” significa fazer parte de uma realidade moral que mesmo estando calcada nos ditames e valores de uma tradição específica, nasce e se sedimenta desde a interioridade dos corações. Mesmo tendo o discurso de uma letra, se consolida apenas quando ela está em consonância com aquele “verbo” que cala no interior do coração (*Trac. Ioh.* I, 8-9), ou seja, quando o que é proclamado como bem no exterior, está em plena coerência com o que é inspirado como bem no interior, aí atingimos o nível de excelência moral do homem justificado, a saber, quando a natureza não luta contra si mesma e quando a vontade consegue assentir à virtude com convicção, e isto, ainda que mais difícil, dada a ausência de uma revelação como a que foi proclamada aos judeus, era possível aos gentios.

Agostinho reconhece que pagãos e hereges possam vir a praticar boas obras, seu ponto é que elas não garantem que a vontade e a pessoa sejam boas, ainda que tais obras possam ajudar a pessoa a ser justa. Neste sentido, Agostinho não deixa de reconhecer que existam virtudes no mundo pagão, sua discussão é se elas são verdadeiras, se podem levar o homem à contemplação da Verdade em plenitude ou apenas de modo parcial. Portanto, “o problema agostiniano é: não basta a materialidade da ação para consumir a moralidade, pois o essencial do ato humano é a consciência e a liberdade” (CILLERUELO, 1954, p. 12, tradução nossa), melhor dizendo, o aspecto formal da ação moral no qual se produz a virtude, sem o que as ações virtuosas se tornam meros atos isolados, sem referência à totalidade da existência do indivíduo.

Para Oliveira Freitas (2009) este é um daqueles pontos polêmicos que não possuem uma conclusão definitiva no pensamento de Agostinho. Segundo ele em *De spirito et littera* existe uma dupla

interpretação de (Rm 2, 14-16), ambas centradas no termo *gentes* utilizado pelo Apóstolo. Para entendê-las é preciso ter clara uma distinção: para Agostinho os homens que vivem sob a graça são os homens do Novo Testamento, ao passo que os que pertencem ao Velho Testamento ele entende que vivem sob o temor da Lei. Isto posto, é possível entender que *gentes* se refere aos gentios que convertidos ao cristianismo vivem sob a graça sem a necessidade da Lei para sua justificação (*De spi et lit.* XLII). A segunda interpretação diz respeito aos gentios não cristãos (*De spi et lit.* XLVIII), que poderiam agir virtuosamente sem a Lei proclamada externamente tendo como princípio de sua ação a lei natural impressa de forma comum a todos os homens. De fundo a esta perspectiva está a concepção de Agostinho (*De spi et lit.* XLVII) de que a *imago Dei* não teria sido perdida pelo homem no pecado original, mas estaria envolta em trevas, pelo que nos gentios haveriam traços dela<sup>43</sup>.

Assim, eles poderiam agir bem mesmo sem ter a noção clara do que é o bem tal como os judeus o tinham pela Lei mosaica, isto seria próprio de todo homem criado. O ponto nevrálgico para Agostinho é que tal como a Lei proclamada, a lei natural não prescinde da renovação operada pela graça, a alma dos gentios precisa ser vivificada tal como a dos judeus. E semelhante ação da graça é “interna”, ou seja, assim como os judeus “os gentios permanecem com os restos da imagem divina, porém, não a renovam em si mesmos, necessitam da graça” (OLIVEIRA FREITAS, 2009, p. 347, tradução nossa). Mantendo sua posição frente ao pelagianismo, Agostinho ratifica que nenhuma lei é por si mesma iluminadora, nem a lei natural, ela sempre precisa da graça que é

---

<sup>43</sup> Segundo Cipriani (2003, p. 432) há em Agostinho uma tendência em reconhecer que a despeito da desordem causada pelo pecado na natureza, é necessário que se renda graças aquilo que nela foi conservado, sobre o que Deus acrescenta perfeição, de modo a assisti-la a buscar sua perfeita realização.



interna, mesmo se proclamada externamente, logo, lei alguma pode ser justa se não tiver relação com o Criador<sup>44</sup>. Larrabe (1997, p. 434) lembra que em Agostinho a principal causa de não cumprirmos a lei é a soberba, por isso, é necessário atentar para a origem do não cumprimento da própria lei natural, o que inevitavelmente abre-nos no horizonte a necessidade da graça.

Neste sentido, que do ponto de vista moral Agostinho divide os homens em três classes (*De Cont.* III, 7): (1) os primeiros são aqueles que ignoram em absoluto e por completo a Lei de Deus e de forma alguma contam entre os inimigos da natureza humana as apetências sórdidas de seus desejos, servem-lhe em cega ruindade e tomam isto como virtude; (2) há, todavia, aqueles que descobrem o pecado através da Lei ou mesmo tomando alguma consciência do que é o bem através do discernimento inspirado pelas noções que permanecem impressas em sua alma e por elas podem discernir entre o certo e o errado, porém, terminam vencidos pela força presente na natureza; (3) os últimos são os que vivem sob a graça, conseguem cumprir pela caridade o que a lei moral exorta, ainda que não deixem de experimentar o sofrimento por isto.

Em visão agostiniana estes últimos são os justos que servem de exemplo e modelo de virtude; *stricto sensu* assemelham-se aos sábios no sentido clássico do termo, porém, com uma diferença: são antes de tudo homens tementes a Deus, reconhecem que apenas pela graça possuem a possibilidade de viver com virtude. Em sua carne a lei da

---

<sup>44</sup> Oliveira Freitas (2009, p. 350-352) comenta ainda que esta segunda interpretação presente em Agostinho o aproxima mais da exegese moderna do texto de Paulo, ainda que permaneça a dúvida entre comentadores como Gathercole, Fitzmyer e Penna, se de fato em sua interpretação do termo *gentes* em Paulo Agostinho incluía os pagãos não convertidos. A posição predominante que leva em conta outros textos de Agostinho que tratam do tema, por exemplo, das sementes do Verbo e do encontro parcial dos filósofos pagãos com a Verdade, defende que sim. Já uma leitura mais ortodoxa de *De spiritu et littera* entende que há no texto agostiniano uma restrição aos cristãos convertidos mesmo na segunda parte de sua interpretação.

concupiscência ainda permanece tendendo a inclinar seus afetos (*De Cont.* VIII, 20), sobre o que se eleva a Lei caridade tentando seduzi-los ao bem, não como duas naturezas dentro de uma só, mas como a manifestação da misericórdia de Deus que quer salvar a natureza da criatura que se corrompeu<sup>45</sup>. Assim, ao homem neste tempo histórico, a graça traz, concomitantemente, a experiência da liberdade e o anseio da perseverança que a preserva (*Serm.* CXXXI, 4).

O progresso na virtude que está inerente ao cumprimento da Lei, e que aponta ao homem o horizonte da perseverança em não pecar sob a égide do apelo de um mal que se tornou hábito com força de lei, só é factível àquele que for justificado pela graça, e aqui está o núcleo da discussão de Agostinho com Pelágio e que será o cerne de sua moral religiosa: a presença do Espírito de Deus no livre arbítrio da vontade como elemento qualificativo da ação moral. Apenas nesta perspectiva o conceito de liberdade pode ser compreendido no pensamento agostiniano. Portanto, a justiça como virtude humana em Agostinho só pode ser concebida tendo como suposto a ação sanante e cooperante da graça que dá ao homem a fortaleza e o discernimento necessários frente ao mal.

#### **4.3. A JUSTIÇA NA RELAÇÃO ENTRE NATUREZA, LIBERDADE E GRAÇA**

A autêntica liberdade no pensamento de Agostinho não diz respeito ao que podemos escolher, mas às condições em que escolhemos. A perda da liberdade não foi perda do livre arbítrio, foi perda da capacidade de amar com prudência e solicitude os bens da criação de modo a crescer na virtude, através do livre arbítrio. O homem pecador não escolhe entre o bem e o mal diretamente, escolhe mal entre os bens,

---

<sup>45</sup> Sobre este percurso do justo diz Agostinho: "uma coisa é ver do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela [...], outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado de seu celeste governante" (*Conf.* VII, 21,27).

ama desordenadamente as coisas e, assim, macula progressivamente sua natureza. Em Agostinho, o livre arbítrio da vontade só experimenta a plenitude da liberdade se estiver configurado ao Bem e orientado pela Verdade, logo, quando se diz que a vontade tornou-se escrava do pecado, não significa que ela se tornou escrava de alguém ou alguma coisa, mas do mal que ela mesma produziu e suas consequências<sup>46</sup>.

Uma natureza que corrompe a si mesma não pode libertar a si mesma, por isso, sem a graça natural de que dispunha Adão, somente por uma graça sobrenatural seus descendentes podem exercer em liberdade o livre arbítrio, por isso, em Agostinho, “ninguém é livre se não for libertado pelo Filho de Deus” (*De cor. et gratia* I, 2, tradução nossa). Este é, a nosso ver, o principal ponto da controvérsia de Agostinho com o pelagianismo – a dimensão vicária de Cristo. A afirmação de Pelágio de que a natureza não está doente após a queda e sua crença na força dela para ser virtuosa, expressa, além de uma ética da pura lei, uma teoria da salvação sem Salvador, em visão agostiniana, esvazia o sentido da encarnação, pois, “se a justiça se realiza pelos esforços da natureza, logo, Cristo morreu em vão. Mas, se não morreu em vão, a natureza humana só é justificada e redimida pela justíssima ação de Deus” (*De nat. et gracia* II, 2, tradução nossa).

#### **4.3.1. A ENCARNAÇÃO E A VISÃO AGOSTINIANA DA GRAÇA EM CONTRAPONTO A PELÁGIO**

Com o pecado original a natureza humana foi obscurecida e debilitada em todos os seus bens naturais, inclusive o livre arbítrio em

---

<sup>46</sup> Sobre este ponto comenta Costa que tal transformação da natureza defendida por Agostinho “não quer dizer que ele defenda que com o pecado original o homem tenha perdido totalmente sua liberdade, ou que nada possa fazer por sua salvação, mas tão somente que perdeu a liberdade de ser plenamente justo [...]. Ao introduzir o pecado original como elemento danificador da natureza humana, Agostinho passa a fazer a importante distinção entre liberdade e livre arbítrio” (COSTA, 2014, p. 11).

sua capacidade de levar o homem a crescer na virtude, por isso, precisa ser iluminada e curada. Negar esta necessidade professando que alguém pode buscar a justiça apenas pela lei natural de uma natureza comprometida, é relativizar a cruz de Cristo (*De nat. et gracia* IX, 10) e manter a natureza humana submetida às trevas, crendo que só a Lei basta para justificar o homem e não uma transformação profunda de seu ser que se realiza quando ele faz a experiência da misericórdia divina. Comenta Jaskiewicz (2003, p. 261) que no *Deus humilis*, tal como a divindade se revela em Cristo, está manifesta a plenitude da humildade e da piedade – a via máxima para a experiência da misericórdia, uma postura que se mostra paradoxal frente a auto-suficiência da vontade pelagiana<sup>47</sup>.

Para Agostinho a encarnação demonstra o quão elevado lugar o homem ocupa na criação (*De Vera Rel.* XVI, 30), quanto sua liberdade é importante nela e, sobretudo, o quanto ela é desejada por Deus. Na sua cosmologia nenhuma criatura é capaz de alcançar a plenitude do ser se esta não tiver a autoria e a participação de Deus. No caso do homem tal participação é ainda mais profunda porque inclui um ato de perdão, uma ação iluminadora, cujo fim é tornar possível que o homem participe da criação tal como fora criado – livre. Por isso, na encarnação, Agostinho não vê Cristo agindo com violência, mas na intimidade da alma e não apenas com seu exemplo e lei: por ele “o homem fora persuadido, como fora criado, no exercício de sua liberdade” (*De Vera*

---

<sup>47</sup> Expõe Capañaga que com o pelagianismo e a anulação da redenção de Cristo, o homem volta à pagania e ao judaísmo. E “dois antecedentes podem assinalar ao erro de Pelágio: o farisaísmo e o estoicismo. O primeiro não admitia uma graça interna dada ao homem para remédio de sua debilidade. O homem é justo pelos dons naturais da lei que se considera fonte universal de salvação [...]. A justiça consiste no minucioso cumprimento da lei [...]. O sistema pelagiano também possui semelhanças com o estoicismo, em particular com sua doutrina da apatia e da impecabilidade que se atribui ao homem” (CAPAÑAGA, 1956A, p. 28-29).

Rel. XVI, 31). Na encarnação está contido o caminho de recuperar a liberdade da vontade de forma autêntica.

Segundo Agostinho (*De gratia Christi*. I, 3, 3) o grande erro de Pelágio foi limitar a graça à constituição da natureza e ao livre arbítrio, ou na melhor das hipóteses à proclamação da Lei, e não compreendê-la como uma segunda ação efetiva do ser divino na natureza humana, na qual ele nos persuade a fazer o bem e coopera para que não façamos o mal. Comenta Wu (2012, p. 35) que na heteronomia moral de Agostinho, nesta fase de sua obra a ação moral é sempre composta de dois movimentos: o da graça e o da vontade; é de seu encontro que nasce uma boa vontade, pois é da natureza da vontade abrir-se a graça e da natureza da graça realizar-se na vontade. O problema de Pelágio foi justamente não reconhecer esta essencial relação de pertença entre ambas, acreditando que a vontade teria um potencial que ela não poderia ter, esvaziando assim o sentido da graça.

Pelágio chega a fazer uma distinção entre a possibilidade, a vontade e a ação, todavia, ao contrário de Agostinho, confessa que a primeira é dada pelo criador na origem, nunca é perdida e não está em nosso poder, a segunda está, pelo que a graça se reduz à Lei e à doutrina e, portanto, não é cooperante no sentido em que Agostinho a concebe, menos ainda sanante da pena do pecado. Já Agostinho afirma que se Deus não operar em nós para que tenhamos o bom querer em vista de operar o bem (*De gratia Christi*. I, 5, 6) nem mesmo os dons de sua criação são suficientes para que sejamos virtuosos. Aqui está a fronteira que marca a diferença entre a graça pelagiana e a de Agostinho: aquela “é a que confessa que Deus nos indica e revela o que devemos fazer, não aquela pela qual nos obsequia e ajuda para que operemos” (*De gratia Christi*. I, 8, 9, tradução nossa). Em resumo, poder-se-ia dizer que enquanto Pelágio confunde a graça com a própria lei natural e a lei

mosaica, Agostinho a entende como a ação divina que recupera nossa capacidade de praticar com virtude o bem que as leis morais ensinam<sup>48</sup>.

Há ainda outro elemento decisivo que distingue radicalmente não apenas a visão que ambos possuem acerca da natureza humana, mas igualmente distingue suas teodiceias – a força de uma marca que é transmitida tanto de Adão a seus descendentes, quanto por Cristo a quem ele salva pela graça (*De pec. mer.* I, 9, 10): É certo para Agostinho que nossas ações são influenciadas por exemplos, e que imitamos inclusive a Cristo quando agimos com caridade, o problema são as condições da natureza de efetivar tal imitação; a profunda marca negativa deixada por Adão comprometeu significativamente a natureza humana a tal ponto que só a ação consistente de Deus sobre ela pode permitir que pratiquemos o que nos é ensinado por exemplos, por isso, Cristo mais do que um exemplo é luz da Verdade que ilumina nossa consciência, é aquele que infunde na intimidade da alma a graça que purifica nosso espírito da oculta gangrena produzida pelo pecado de Adão. Mais do que a indicação do que é a virtude, a graça é como “uma veste desta vida com a qual haveremos de combater contra a concupiscência, não da outra vida quando a justiça será plena” (*De perf. iust. hom.* XI, 27, tradução nossa).

Em síntese, toda a polêmica acerca da natureza e da graça repousa sobre a distinção entre a realidade natural e a sobrenatural. Agostinho reconhece a primeira como um dom comum a todos desde sua constituição, onde a própria ordem natural apresenta uma origem

---

<sup>48</sup> Explica Centeno (1956, p. 315) que ao transformar natureza em graça, Pelágio esvazia o sentido espiritual desta segunda como ação de Deus sobre a realidade humana, ao mesmo tempo em que confunde a natureza enquanto criada com a natureza pecadora. Capañaga (1956A, p. 14) entende que está na frase de Paulo: “Deus opera em vós o querer e o operar” (Fl 2,13) a fórmula a partir da qual Agostinho resolve a controvérsia, na medida em que este dizer do Apóstolo reforça a ideia de uma influência interna e sobrenatural nas atividades humanas.

sobrenatural porque criada. À natureza são inerentes dons em que se realizam seu progresso e aperfeiçoamento. Nestes, contudo, não se inclui a regeneração dos danos do pecado original, até mesmo pelo fato deste se sobrepor à Ordem. Tais danos reclamam outra ação sobrenatural na *ordo rerum*, e tal ação, segundo Agostinho, requer uma mediação ao mesmo tempo divina e humana – Cristo, o Verbo encarnado, a fim de que por ele a graça não fique reduzida a uma realidade espiritual inatingível ou a uma realidade imanente e fraca. Trata-se da *congruit homini homo* operada por Deus em Cristo, onde por suas ações temporais ele nos adapta às coisas eternas<sup>49</sup>.

Dado que sua ação visa recuperar a liberdade humana em seu estado original, a graça, em visão agostiniana, não pode ser considerada uma ação antinatural, ao contrário, ela é plenamente pró-natureza. A graça não forma coisas novas na criação, age sobre ela para que a plenitude de sua beleza e harmonia possam se expressar, por isso que o “homem novo” mencionado por Agostinho é na verdade o homem com a natureza justificada, recuperada em sua integridade e dignidade (*De nat. et gracia* XI, 12). Trata-se daquele homem que sabe para onde deve andar, pois com a Lei sua inteligência já começou a ser recuperada, todavia, é ainda um homem com os “pés quebrados”, ou seja, quer andar em direção à justiça, mas sua vontade está fraca e limitada para este percurso (*De nat. et gracia* XLIX, 57), ou como se refere Agostinho comentando o conceito de “lei dos membros” presente em (Rm) e (Gl):

---

<sup>49</sup> Uma das mais importantes consequências do choque entre o pelagianismo e pensamento ocidental católico foi uma ampla discussão acerca da necessidade do batismo às crianças, dada a defesa ou não da presença do pecado original em sua natureza, logo, da necessidade de ser-lhes ministrado um sacramento para sua salvação. Dada nossa impossibilidade de aprofundar o tema na obra do autor, indicamos a leitura de Cary (2008B) que traz um panorama histórico desta temática no contexto em que se insere a obra de Agostinho, e Grossi (1970) que comenta as catequeses de Agostinho sobre o pecado original e a liturgia do batismo entre os anos 393-412.

em sua natureza está encravada uma desobediência voluntária (*De nat. et gracia* LIII, 62).

Isto significa que há no homem pecador, manifestada especialmente em sua dimensão volitiva, “uma necessidade de pecar” originada e alimentada pelo vício, do que para se livrar ele precisa de ajuda. O próprio ato de clamar por ela já mostra uma mudança de direção em sua consciência e a intenção de afastar-se do apelo em que é permanentemente tentado. A tentação aguça exatamente esta pseudo “necessidade natural” que se instalou na volição humana, sobre a qual a força da inteligência é insuficiente para evitar o pecado. Se com a ignorância o que falta ao homem é a inteligência suficiente para escolher o bem, diante da dificuldade gerada pela resistência do costume, o que lhe falta são as forças à vontade para executá-la (*De nat. et gracia* LXII, 81).

A natureza humana, inclusive a natureza corporal (*De nat. et gracia* XXIII, 25) não é uma degradação ontológica do Bem/Uno, menos ainda o princípio do mal; em verdade, ela é a maior vítima dele na medida em que tem esvaziada sua condição de bem intermediário na criação. Neste sentido, que a graça “não é só dada à alma, a qual salva e a torna ditosa e santa, mas ao próprio corpo que ficará vivificado em sua ordem, na maior pureza” (*De Vera Rel.* XII, 25). A natureza humana foi assumida por Cristo em sua integridade e nela é curada, isto é, recuperada por dentro com todos os elementos que a compõem (*De div. quaest. Oct.* LXXIII).

Evitando cair no vazio da argumentação pelagiana<sup>50</sup>, é importante compreender que em Agostinho a graça é uma ajuda divina para que o

---

<sup>50</sup> Trata-se da argumentação que esvazia a ideia da graça como um dom à natureza decaída. Conforme Costa, para Pelágio, “a graça nada mais é do que a confirmação ou justificação por parte de Deus dos méritos dos homens em uso de liberdade, ou seja, a graça divina age indiretamente nos homens, através da liberdade” (COSTA, 2014, p. 16), ao passo que para Agostinho ela é condição para o homem agir em liberdade.



homem pecador possa exercer a virtude, e o ajudado em larga medida é o livre arbítrio da vontade. Pois bem, enquanto dom à livre vontade a graça não a suprime, ao contrário, a consuma. Como diz Martinez (1946, p. 63), o fato mesmo de ser ela algo recebido, pressupõe a vontade que a recebe e a ela consente, Deus quer que a recebamos como seres livres que o somos por natureza. Se tolhesse a liberdade da vontade, a graça em si mesma deixaria de ser graça, porque não iria ao encontro de ajudar a recuperar a natureza humana<sup>51</sup>.

A graça cooperante atua na alma antecipando-se aos movimentos da vontade, imprimindo-lhe certo impulso e moção ao bem, produz no coração humano um “novo amor” que lhe tornará capaz de assentir à justiça por ela mesma<sup>52</sup>. Mover-se é ação e paixão porque a alma ao mesmo tempo em que move é também movida por si mesma em sua livre autodeterminação, onde Deus atua por uma graça que é cooperante e motivante, esperando ser secundada pelo consentimento livre da vontade para produzir o bem. Assim, Deus não anula nenhum dom da natureza criada, ao contrário, os potencializa. Explica Bonner (2007, p. 49) que a criação “necessita” que sejamos livres para “ser” em plenitude, logo, o que a ação de Deus pela graça “mais quer” é a nossa liberdade. Desta feita, enquanto operação divina sobre a natureza humana a graça é uma ação sanante, ou seja, que cura aquela natureza da mácula infligida sobre ela pelo pecado original, enquanto ação pela qual o homem reconstrói sua vida na virtude ela é uma ação cooperante, em

---

<sup>51</sup> Conforme Gracioso (2014, p. 32-33) a graça não substitui a vontade, mas cura-a da concupiscência, a saber, lhe restitui o poder de querer o bem, de poder amar livremente e eficazmente a justiça, com o que consegue cumprir sem temor a Lei.

<sup>52</sup> Explica Cilleruelo (1954, p. 20) que em Agostinho ao identificarmos a existência de um amor falamos de um amor que abarca a caridade e a concupiscência porque é um tipo de gravitação da alma, este amor não se refere diretamente à moral, pois pertence à constituição metafísica do homem, o que a ela se reporta é um amor psicológico-moral que nasce no campo da consciência e é fruto da formação do assentimento humano em suas decisões.

que Deus atua protegendo o homem dos assombros do mal e lhe apontando o caminho do reto dever, neste sentido conta com a participação direta da livre vontade humana no processo de justificação.

Agostinho, seguindo Paulo (Fl), ratifica que Cristo é a primícia de uma nova criação, o arquétipo de uma nova humanidade a ser formada por aqueles que serão salvos da realidade de pecado, e terão em sua vontade a condição de exercer um amor autenticamente livre à semelhança da caridade do próprio Deus, contudo, a vontade pecadora ainda não consegue amar a natureza humana neste nível de excelência, porque a ama como uma coisa que passa, a saber, como fim em si mesma (*De Vera Rel.* XLVIII, 93), como uma criatura que tem dignidade a partir de si própria, quando a autêntica liberdade seria amá-la como o bem mais excelente da criação que encontra sua plena dignidade ao desenvolver a semelhança que tem com o criador. Neste sentido, que Agostinho indica ser o vazio do amor mesquinho e egoísta que a vontade pecadora produz em meio às coisas passageiras deste mundo, o espelho de sua condenação definitiva, se não for curada pela graça (*De Vera Rel.* LIV, 104). Em outras palavras, trata-se de conceber a beleza da criação na criatura, para amar a justiça do criador que por ela se manifesta. Para tanto, a cura da natureza iniciada na inteligência com a Lei, precisa se consumir na vontade com a graça<sup>53</sup>.

No pensamento moral de Agostinho sobre a inspiração de Paulo, podem-se ver dois tipos de homem: o “homem exterior” e o “homem interior”. O primeiro é o velho de que temos que nos despojar, o segundo é o novo e dele devemos ser revestidos (*De div. quaest. Oct.* LI). Mais

---

<sup>53</sup> Comentando o Salmo 118 em (*Psalm.* CXVIII, 1, 3) Agostinho trata da graça deleitante, isto é, a que cria em nós um gosto sobrenatural de justiça, a *dilectio Dei*, em que o espírito busca gravitar em algo que é superior a si – Deus. Segundo Bostock (2003, p. 331) ao experimentar neste nível a gratuidade de Deus, a alma vê-se diante de um horizonte de esperança que é fruto de um “novo amor” até então estranho a ela.

precisamente, o primeiro é filho de Adão, sua vontade ainda ama com o desejo de autonomia egoísta e com a soberba do primeiro homem; o segundo descende de Cristo, e sua vontade já começa a amar com humildade e caridade. Trata-se do homem cuja visão está sendo igualmente purificada pela graça de Cristo para ver o quanto é possível nesta vida experimentar a justiça e a piedade, convertendo a “necessidade de pecado” que havia transformado nossa natureza, numa “necessidade de virtude” (*Enc. I, 47*). Sobre este homem que já caminha com a graça, diz Agostinho:

ainda que os chame carnis, já haviam renascido em Cristo e eram infantes [...]. [O apóstolo] ainda acrescenta: “nem ainda podeis administrar-lhes a comida”, o que indica a possibilidade de um futuro desenvolvimento, pois já haviam renascido espiritualmente e a graça começava a mostrar-se neles (*De div. quaest. ad. Simp. I, 2, 17*, tradução nossa).

Assim como para o velho homem a vida espiritual era fruto de um crescimento de sua alma na justiça, onde pelo exercício da livre vontade ele crescia na virtude, para os descendentes de Cristo ela é igualmente o termo de uma jornada em que o homem vai descobrindo a verdadeira justiça que deve praticar e sua vontade vai conseguindo amar com liberdade de forma justa os bens da criação. Ao cair Adão tinha entendimento de sua desobediência, por isso, a justa punição. Por isso, vem afirmar Rist (2000, p. 282), que no ato da queda já se encontrava implícita a necessidade da encarnação, pois apenas alguém capaz de reverter a atitude do primeiro homem poderia ser a matriz espiritual de uma humanidade regenerada e assegurar a esperança no melhor dos mundos possíveis.

A regeneração do homem passa também pelas obras virtuosas que ele realiza, manifestando através delas a graça que habita seu ser, e a primeira delas é humildade que leva à obediência. A graça justifica para

que se viva justamente, pelo que se afirma que em Agostinho a vontade produz “as boas obras que seguem ao que recebe a graça, não produzem elas a graça, antes são fruto da graça” (*De div. quaest. ad Simp.* I, 2, 3, tradução nossa). Ela não é nosso mérito, mas dom para que tenhamos mérito, reabre ao homem deste tempo a possibilidade de felicidade que tivera Adão. Deus requer do homem tão somente seu assentimento e sua perseverança, com o que coopera (*De Civ. Dei* XIV, 26). Tal cooperação pode ser entendida como a proteção outrora dada a Adão e da qual agora também necessitamos não apenas enquanto ainda pecadores e frágeis, mas especialmente a que precisamos para crescer e perseverar na virtude.

Mesmo pressupondo o assentimento a ela, a graça que cura e coopera é dada ao homem por aquele que sabe ser justo perdoar os homens para que a criação não perca seu valor, sua beleza e volte ao nada, para o que estaria destinada nossa natureza se deixada à lei do pecado, isto é o que ocorreria “se Deus houvesse operado apenas pela justiça, prescindindo da misericórdia, e não nos mostrasse maior evidência de sua misericórdia na libertação dos indignos” (*Enc.* VIII, 27, tradução nossa). Portanto, em visão agostiniana a graça de Cristo não é uma injustiça que agride a natureza criada, pois sua principal finalidade é recuperar a liberdade humana, tampouco é uma injustiça porque contrária à Lei, pois dá ao homem as condições para poder cumprir a Lei, e não fere à Ordem, porque recupera a liberdade humana, essencial para a plenitude de sua beleza. Desse modo, ao libertar a vontade da necessidade de querer o mal, a graça restitui ao homem sua liberdade, a qual não consiste na liberdade de escolher “em possuir uma boa ou má vontade. Mas, sim, a liberdade de se ter uma boa vontade (*voluntas*) que seja capaz, de fato, de comandar as aspirações e intenções (*voluntates*)” (GRACIOSO, 2014, p. 33).

### 4.3.2. A TENSÃO ENTRE PECADOS PESSOAIS E PECADO ORIGINAL – A GRAÇA COOPERANTE COMPLETA A AÇÃO DA GRAÇA SANANTE

Na teodiceia agostiniana a ação da graça de Cristo não se refere apenas à mancha do pecado e suas consequências deixadas na natureza, contempla a possibilidade da queda que permanece para os homens que vivem numa realidade de pecado<sup>54</sup>. Diz respeito também aos pecados pessoais e à perseverança para não cometê-los, também eles são perdoados (*De pec. mer.* I, 11, 14). Deus perdoados com a graça sanante o pecado que nos foi engendrado pela carne, todavia, pede contas daqueles pecados próprios, de nossas más escolhas e da propagação da mácula que realizamos com elas, ou seja, do pecado contra a natureza que nós mesmos realizamos a semelhança de Adão (*De pec. mer.* III, 8, 15).

O perdão destes pecados é realizado na mesma dinâmica em que a natureza é justificada do pecado original: cumprindo-se a pena em conformidade com o que reza a Lei<sup>55</sup>. Na visão agostiniana de justiça, o devido cumprimento da pena é parte do processo de regeneração da natureza pecadora, o perdão é dado antes dela, mas a justiça só se realiza em plenitude no termo de seu cumprimento, pelo que podemos nos arriscar a dizer que a justificação acontece sem o cumprimento da pena, pois ela também é parte integrante do processo de purificação do homem.

---

<sup>54</sup> Segundo crítica apresentada por Andrade (2007, p. 123), em Agostinho, a partir de uma leitura platônica de São Paulo, tem-se uma concepção de mal onde o pecado é transposto de um problema do mundo para um problema do indivíduo. O mundo só entraria na teodiceia agostiniana através do elemento hereditário da culpa, o que torna a salvação uma questão primordialmente individual mais do que coletiva. Segundo a autora, por isso há em Agostinho e na tradição ocidental que em seu pensamento se nutre, uma mudança de eixo em relação à tradição bíblica, onde pecado e salvação eram vistos desde a perspectiva de um mundo (coletivo) em que o indivíduo estava envolvido, porém, jamais compreendido como um “microcosmos”.

<sup>55</sup> Em visão agostiniana a graça é uma economia de salvação que se realiza no tempo, por isso, diz ele (*De cor. et gratia* VI, 9) que a luta contra o pecado não pode se resumir àquela mácula que herdamos de Adão, precisa atentar para a queda em que cada indivíduo pode vir a incorrer. Assim, “devemos corrigir com justiça, também aqueles que tem-se desviado do caminho reto para agir com iniquidade” (*De cor. et gratia* VII, 11, tradução nossa).

Antes de obter o perdão, aquelas penas eram suplícios devidos aos pecados, e depois de obtê-lo servem de combate e exercício aos justos, do mesmo modo temos de contestar aos que estranham a morte corporal dizendo: confessemos sem receio que deixou-nos para nosso combate, depois de haver sido perdoado o pecado, para que com o progresso na virtude, vencêssemos o terror que nos inspira [...]. Se a morte carecesse de grandes trabalhos e amarguras, não se celebraria como ato sublime de paciência o suportá-la por motivo de justiça (*De pec. mer.* II, 34, 54, tradução nossa).

O texto agostiniano nesta fase aponta que o nível de “perfeição” de um indivíduo não é balizado pelo quanto ele consegue avançar na virtude por si mesmo, mas, pelo quanto ele tenha conseguido progredir com a graça<sup>56</sup>, ou seja, o quanto sua natureza vem sendo sanada da corrupção que a ela se fizera inerente como se fosse um princípio gerador (*De pec. mer.* II, 15, 22), melhor dizendo, pelo quanto percebe estar livre dos hábitos de pecado que lhe amarravam. Para Agostinho, este “princípio” tem feições essencialmente carnis, enquanto o que lhe supera é uma ação espiritual, por isso, todos aqueles que nascem da carne, antes que possam renascer pelo espírito, possuem ainda a culpa herdada em seus efeitos (*De pec. mer.* II, 9, 11). A ação da graça acontece, portanto, num processo concomitante de cura da natureza, recuperação da liberdade e assentimento da vontade pelo cumprimento da lei que vai abrindo na existência uma realidade de virtude. Todavia, é claro em Agostinho, que “este progresso se alcança, não com os pés do corpo, mas com os afetos da mente e os costumes da vida, para que possam tornar-se perfeitos possuidores da justiça” (*De pec. mer.* II, 13, 20, tradução nossa).

Nesta vida o homem pode sim vislumbrar a justiça, contudo, ainda não em sua perfeição; diz o autor que constringendo o corpo com a penitência que nasce de dentro mediante a continência, o homem

---

<sup>56</sup> Capañaga (1952A, p. 20) explica em três passos este processo de redenção na obra de Agostinho: como uma vocação, uma justificação e uma perseverança final, onde se sobressai a importância da graça cooperante.

consegue lenta e progressivamente correr em direção à verdadeira justiça (*De perf. iust. hom.* VIII, 18), o que pressupõe dele a capacidade de desenvolver a partir de si próprio a virtude da misericórdia. Em outras palavras, quando o perdão que a ele foi concedido como dom, dele brota como virtude, de modo que “quando é chamado pelo que pecou, perdoe de coração, porque também ele mesmo quer ser perdoado” (*Enc.* XIX, 73, tradução nossa). Este é o nível em que o homem consegue extrair da graça um hábito, e assim como pelo hábito do pecado se produziu nele uma mácula, por este novo hábito se produz nele a virtude.

Mesmo compreendendo a humanidade como uma *massa damnata*, Agostinho diz ser possível encontrar nesta vida homens justos (*De cor. et gratia* II, 6,7), porém, unicamente enquanto o concurso de seu livre arbítrio pertence a Deus, tanto em sua origem quanto principalmente pela cooperação da graça que lhe mantém fiel ao cumprimento da Lei e à prática da virtude. É no horizonte da graça cooperante que a heteronomia da vida moral se aprofunda em seu pensamento, pois, a existência de uma prática virtuosa que tem como pressuposto a liberdade, só é possível num universo onde Deus atua efetivamente sobre a vontade do indivíduo garantindo-lhe a liberdade. Neste sentido, a autêntica “cura da vontade ocorre não quando ela se sente independente, mas sim na medida em que percebe e admite sua dependência de Deus” (GRACIOSO, 2014, p. 34).

Para unir-se a Deus na experiência de perdão o espírito humano precisa apeter-se contra a carne (em certo sentido contra si mesmo), todavia, quando isto está sob a perspectiva aberta pela irrupção da graça na realidade do ser, então, ao lutar contra o vício de sua natureza o homem apetece também em favor de si mesmo (*De Cont.* XIV, 29), porque reprimindo com a continência semelhantes impulsos que são fruto de uma realidade parasitária, sua natureza é libertada não apenas para a

virtude, mas para uma *visio cordis*<sup>57</sup>, a saber, uma experiência do divino até então desconhecida por quem vivia em realidade de pecado. Movido para agir com gosto pelo bem e com o amor pela justiça manifesta no perdão, o homem experimenta em si a inspiração de uma boa vontade (*De pec. mer* II, 3-4) onde pode agir com autêntica liberdade. Agostinho reitera a não oposição entre graça e vontade livre, dizendo ele que a vontade “com a graça obtém a liberdade, e para perseverar nela, uma gostosa permanência e insuperável fortaleza” (*De cor. et gratia* VIII, 17, tradução nossa).

A necessidade da graça de Cristo para obter uma boa vontade é exatamente a diferença da condição adâmica para a condição dos homens que com a graça peregrinam neste tempo. O primeiro homem não precisava da encarnação do Filho de Deus para desfrutar da graça e agir com justiça, recebia de Deus os bens e estes não vinham mesclados em males, pois sua natureza estava em perfeita Ordem (*De pec. mer.* XI, 29-30), já os santos deste tempo, perdoados por Deus, vivem um conflito árduo e perigoso, frente ao qual precisam da graça que lhes permite gozar da paz e agir com virtude.

O livre arbítrio basta por si mesmo para fazer o mal, mas é fraco para fazer o bem se não lhe presta auxílio a bondade do Onipotente. E se o homem não tivesse renunciado livremente a este auxílio haveria de ter sido sempre bom; mas o abandonou, e ficou ele também abandonado. Era de tal condição aquele auxílio que poderia renunciar livremente a ele ou admiti-lo, se queria, mas era ineficaz para mover a sua vontade (*De cor. et gratia* XI, 31, tradução nossa).

A autêntica liberdade é experimentada concomitante ao tempo em que a obra de misericórdia vai se tornando uma realidade efetiva no

---

<sup>57</sup> Acerca do conceito da visão de Deus no interior do coração humana como uma conversão de caráter ver o que diz Oliveira e Silva (2012B).



coração humano, a saber, vai renovando-lhe por dentro, transformando o peso da culpa em hábito de caridade; afastando-se dos maus hábitos<sup>58</sup>. Ao mesmo tempo, o homem produz um novo senso de justiça que é capturado a partir da misericórdia acontecida nele mesmo (*De perf. iust. hom.* XV, 36). Da experiência da graça, nasce uma nova percepção do homem em relação a sua própria condição: o anseio de plena autonomia começa a converter-se em desejo de se unir por inteiro ao Bem que se revela, por isso, a continência colocada sobre os impulsos volitivos para que se possa cumprir a Lei, faz-nos senti-los como um bem e são assim amados, na medida em que há um novo horizonte que lhes justifica<sup>59</sup>. Logo, nesta vida temporal, enquanto se experimenta a ação da graça devemos buscar ser “sensíveis como as pombas para não fazer dano a ninguém, e astutos como a serpente para guardar-nos do que se faz contra nós” (*Serm.* XX, 2, tradução nossa). Na perspectiva da doutrina da graça de Agostinho a justiça que se concilia com a misericórdia cria não apenas uma nova realidade em uma natureza que se reconhecia pecadora, mas, também, uma nova disposição de caráter à alma que se acostumara com a soberba do pecado.

#### **4.3.3. O PERDÃO: A NOVA PERSPECTIVA MORAL ABERTA PELA GRAÇA**

Há uma interrogação latente na economia da graça agostiniana: diante da realidade de pecado que se apresenta, não teria sido mais pertinente que a vontade livre fosse subtraída por Deus à criação?

---

<sup>58</sup> Gilbert (2005, p. 201-224) demonstra que em Agostinho além da distinção entre livre arbítrio e liberdade, encontramos diferentes tipos de liberdade, sendo uns superiores, outros inferiores, a depender do quanto a alma aproxima-se do Bem se desvencilhando do pecado e, a despeito disto, do âmbito em que ela é exercida. Segundo ele a visão de liberdade encontrada em Descartes terá um paralelo com a estrutura ontológica agostiniana, todavia, sob a égide de uma adaptação racional da livre escolha.

<sup>59</sup> Diz Gracioso (2014, p. 35) que a ação da graça restitui à vontade a capacidade de viver a *ordo amoris*.

Segundo Agostinho não. Isto feriria a beleza da Ordem criada tal como Deus a preconizou, e, mais ainda, tratar-se-ia de uma postura contrária a sua “forma de bondade” que em síntese reza o seguinte: melhor do que evitar os males tolhendo a harmonia da realidade tirando-lhe bens, é tirar bens dos males, integrando-os à Ordem, por isso, Deus “primeiro quis ordenar o valor do livre arbítrio e depois o benefício de sua graça e o rigor de sua justiça” (*De cor. et gratia* X, 27, tradução nossa). Este é o pensamento que consuma a perspectiva aberta na “Solução de Mônica”. Afirma Rist (2000, p. 229) que na visão agostiniana da graça, Deus atua como alguém que pensa a justiça para além do entendimento humano imediato e prático, ele pune e impõe fardos tendo em vista uma liberdade que não é possível de ser assimilada agora por nosso livre arbítrio, mas que no fundo é seu grande anseio.

Por estar integrada nesta economia em que Deus realiza sua justiça, a “segunda graça”, a que vem de Cristo, é diferente daquela que possuiu Adão antes da queda. Enquanto para o primeiro homem a graça era proteção que lhe garantia a liberdade para agir, aos descendentes de Cristo ela é ação que não apenas recupera a liberdade outrora perdida, mas coopera protegendo a natureza humana dos assaltos do mal e ajuda a vontade a mover-se para querer eficazmente<sup>60</sup>, logo, “este auxílio que Deus nos concede para operar o bem e manter-nos nele, não apenas traz consigo a faculdade de fazer-nos querer, mas também a vontade de fazermos o que podemos” (*De cor. et gratia* XI, 32, tradução nossa). Portanto, de forma alguma Agostinho concebera uma forma de ação moral sem a graça, a diferença está que enquanto a graça do primeiro

---

<sup>60</sup> Na visão agostiniana do processo de redenção, “é Deus quem tem imposto a nós a pena e o sonambulismo da presente existência. Envolvendo esta existência, tais estruturas morais vem mantendo o homem na variação de suas capacidades morais. Estas estruturas que providenciam obrigações fundamentais na sociedade humana como a lei, que precisam ser permanentemente atualizadas” (RIST, 2000, p. 230, tradução nossa).

homem era protetora, a graça que vem de Cristo é redentora e cooperante, por isso, produz uma vontade mais sólida e livre do que a de Adão (*De cor. et gratia* XII, 35).

Neste estágio o homem passa a fazer uma experiência da liberdade diferente daquela que experimentara até então em sua *psiquè*: ao invés de vislumbrar sua vontade pendendo ora para um lado, ora para outro sob o arbítrio das paixões, ele passa a ter a capacidade de suspender seu assentimento e realizar com clareza a sua escolha, quando isto ocorre realiza-se uma escolha una, isto é, o assentimento é dado sem dúvida e sem temor por uma natureza que se experimenta íntegra, desejosa do bem e capaz da justiça, onde a *dilectio gratiae* (*Conf.* III, 5), o profundo gozo do homem que se sente redimido pela misericórdia de Deus, manifesta uma alma livre do temor servil e do legalismo abrupto a reinar sobre a natureza. Nesta alma, comenta Jaskiewicz (2003, p. 263) a misericórdia de Deus é experimentada não como uma realidade abstrata, mas como uma ação concreta, real e histórica de Deus.

A experiência adâmica da graça difere da experiência posterior uma vez que a natureza de Adão não precisava ser redimida, apenas protegida. O amor de Deus era-lhe manifestado ao mantê-lo distante e protegido dos assaltos do mal. Na humanidade pós encarnação este amor é manifesto na medida em que a natureza humana é redimida e justificada pela graça medicinal e redentora de Cristo. Ao perdoar o homem pecador, ao preocupar-se com os limites de sua natureza e ao buscar recuperá-la, Deus passa a estabelecer com a humanidade um nível de relação que tem no seu seio uma experiência estranha a Adão e que passa, por assim dizer, a dar outro formato à ideia de virtude – a misericórdia. Um dos pontos em que se pode vislumbrar isto no pensamento de Agostinho está no fato de que a graça quando cooperante não é experimentada como algo que tolhe a liberdade, mas

como uma experiência positiva que libertando a vontade expressa um ato prévio de amor<sup>61</sup>.

Creio poder o que sentia querer. Quem havia começado a dar este amor, ainda que pequeno e imperfeito, senão o que prepara a vontade e coopera para que se desenvolva o que inicia a fazer? Em verdade começa ele a operar para que nós queiramos, e quando já queremos conosco coopera para aperfeiçoar a ação. Para que nós queiramos, sem nós começa a agir, e quando queremos e de bom grado agimos, conosco coopera. Contudo, se Ele não age para que queiramos ou não coopera quando já queremos, nada na ordem das obras da piedade podemos (*De gratia et lib.* XVII, 33, tradução nossa).

*Stricto sensu* poder-se-ia compreender a economia da graça na síntese trazida pela manifestação de Agostinho: “que outra coisa significa que eliminar um coração duro que os impedia de agir, e dar-lhes um coração obediente que os faz agir bem?” (*De gratia et lib.* XVI, 32, tradução nossa). Trata-se não apenas de uma mudança na mecânica da alma de uma natureza viciada, mas também naquelas condições que possibilitaram a formação de uma intencionalidade soberba e desobediente nos primeiros homens, por isso, paradoxalmente oposta à alma daquele que é a “matriz” de uma nova história, e por cuja humildade a humanidade é libertada – Cristo (*De gratia Christi* II, 24, 28). A encarnação recupera aquele nível de intimidade entre Deus e a criatura que lhe é imagem e semelhança perdida desde que a humanidade fora expulsa do paraíso, por isso, além de ser o princípio de um processo de redenção do homem, a encarnação é o princípio da reconciliação do homem consigo mesmo e com o fundamento de sua existência (*De pec. mer.* I, 26, 39). Diz Capañaga (1956A, p. 32) que Cristo

---

<sup>61</sup> Comenta Tapia (2016, p. 302) que o Deus agostiniano, em sua misericórdia, é alguém que nos capacita gratuitamente para não ficarmos pela metade no caminho da vida, de sua misericórdia depende, portanto, que alcancemos o que desejamos e cheguemos à pátria.

não é apenas um herói moral, um mestre incomparável, mas o novo sacerdote que com o próprio sacrifício operou a purificação da criação.

Desde a queda o homem contraiu uma dívida com Deus, e gerou em si uma deficiência da qual não pôde se livrar. É Deus que lhe recupera em um ato de gratuidade, de perdão<sup>62</sup>. A Lei foi uma norma que a humanidade recebeu enquanto devedora, e nesta condição Deus cooperou com ela para que pudesse recuperar sua virtude, não porque devesse algo ao homem, mas por misericórdia<sup>63</sup>. Neste horizonte que ele colocou ao homem devedor uma única obra de misericórdia: “*perdoa, e serás perdoado*” (Serm. LXXXIII, 2), ou seja, “*faze tua vontade semelhante daquele que te perdoou*”. A graça realiza um tipo de transformação interior na forma do homem experimentar e conceber a virtude que difere inclusive do modo adâmico de agir antes da queda, porque se trata de um nível de virtude que não apenas evita, mas supera a própria queda e suas consequências. Logo, “se queremos, por fim, que nos perdoem, estejamos resolutos a perdoar tudo o que nos agrava” (Serm. LXXXIII, 4, tradução nossa). Este é um ponto em que fica mais claro o duplo horizonte da economia salvífica em Agostinho, ela visa a saúde do gênero humano, mas acontece transformando a particularidade da alma de cada indivíduo.

Da experiência individual de perdão em relação a Deus, Agostinho concebe a formação de uma nova percepção das relações éticas. Correção, cuidado e recuperação do ser são as perspectivas em que se

---

<sup>62</sup> Afirma Rist (2000, p. 273) que, do ponto de vista moral, Agostinho parece pensar a justiça quase exclusivamente em função da desordem, no sentido de que para ela se realizar é preciso reequilibrar a balança das relações, neste horizonte que ganha corpo o ato de perdão. O homem sofre porque deve ser punido, e se purifica, porque Deus é justo e bom.

<sup>63</sup> Afirma Capañaga (1952A, p. 51-56) que Deus ao ordenar uma pena, executa no homem a punição ao delito, mas não condena ao homem em si mesmo e sim o seu pecado, tanto que da redenção, sua natureza é partícipe direta e essencial.

realiza a ação da graça sobre a natureza passando a pautar as relações éticas entre indivíduos<sup>64</sup> e, assim, formando no coração uma espécie de estrutura prévia à prática da ação virtuosa<sup>65</sup>. Refletindo acerca do mal que perpetua, à luz do preceito evangélico que observa perdoar “até setenta vezes sete” (Mt 18, 32), Agostinho diz:

Se, com efeito, a prescrição diz *perdoa até setenta vezes sete* [...]. O que se deve fazer? Usemos da correção verbal e, se for necessário utilizemos mão de ferro, mas perdoemos a falta e fechemos o coração ao ressentimento [...]. Eu vos aconselho irmãos, que a nossos irmãos delinquentes sejam aplicadas toda sorte de provas afetuosas, que não deixemos fora de nosso coração a caridade para com eles e, quando for preciso, lhes imponhamos o corretivo, porém, que pelo desejo de castigo não cresça em nós o mal e venhamos a ser acusados por Deus (*Serm. LXXXIII, 8*, tradução nossa)

Há no texto agostiniano<sup>66</sup> uma analogia entre a ação humana frente ao pecado de outrem e a ação divina frente ao pecado humano. Agostinho afirma que a todo pecado a justiça reclama a devida pena, todavia, destaca-se em seu texto a forma como a mesma precisa ser aplicada – com caridade, à semelhança da forma como Deus agiu sobre a humanidade com a graça, isto para que a correção do pecado não consista na formação de outro, ou seja, que não se forme no interior do

---

<sup>64</sup> Todavia, há que se ter claro que a natureza do perdão que encontramos no texto de Agostinho não é de natureza jurídica, mas uma disposição ética, ou seja, eu não sou “obrigado” a perdoar, o perdão é fruto de uma disposição interior do ser que o pratica. Por isso, comenta Ricoeur (2014, p. 475) que cada vez que o perdão tende a restabelecer uma normalidade e ganha caráter “normativo”, ele perde sua essência.

<sup>65</sup> Segundo Capañaga (1956A, p. 40) a salvação é uma arquitetura divina onde a fé é o fundamento do edifício. Os semipelagianos, ao contrário, punham um cimento humano nele, ao que dá lugar o desejo de santidade.

<sup>66</sup> Diz Jaskiewicz (2003, p. 257) que a doutrina agostiniana da misericórdia é fundamentalmente bíblica, particularmente calcada nos Salmos e Evangelhos, segundo ele, tal leitura se une à sua experiência pessoal de misericórdia. A doutrina da graça seria, portanto, uma junção desta experiência, com sua leitura até certo ponto platônica das cartas de Paulo, a qual estaria mais nítida em seus tratados sobre a graça onde a ênfase de seu discurso sobre a culpa e o castigo que recaem sobre o homem parecem mais fortes. Nos comentários aos evangelhos e nos Sermões, Agostinho parece “suavizar” um pouco esta percepção e destacar mais a natureza misericordiosa de Deus.

coração o mal na forma do ressentimento e do ódio como uma estrutura de caráter. Por isso, a busca constante do perdão, expressa no versículo bíblico acima referido, é também a busca pela construção de um coração capaz de virtude, não à semelhança de Adão, mas de Cristo.

O perdão é um ato simples de misericórdia que representa a liberdade de Deus ao amar o homem e outorgar-lhe indulgência. Para Agostinho não está no homem e em seus méritos a beleza que dá origem à ação misericordiosa, mas no amor que lhe é dispensado por Deus apesar de sua imperfeição. Segundo Magalhães (2014, p. 186) o perdão divino não deve ser confundido com um simples pedido de desculpas no sentido jurídico do termo, o perdão, tal como Agostinho o entende na economia da graça implica transcender os níveis básicos da realidade humana, ultrapassando o rancor e o ódio, pelo que perdoar não é esquecer o mal sofrido, mas ultrapassá-lo, integrá-lo na Ordem como apontou Mônica em coerência com o modo divino de agir.

Um ato de perdão praticado como virtude não é apenas a abertura de uma oportunidade para a redenção de um pecador<sup>67</sup>, é também, a realização de um processo de purificação e de “elevação moral” do coração em que ele se realiza (*Serm. IX, 3*). Neste sentido, quando um indivíduo perdoa ele não está eliminando nem relativizando a culpa de um pecado, está construindo as condições para que seu coração se torne manso e caritativo. Abrindo a outrem a possibilidade de experimentar a liberdade com a justa punição, é ele que a experimenta primeiro, recupera em si a *imago Dei* outrora comprometida (*Serm. IX, 5*) e a

---

<sup>67</sup> Capañaga (1956A, p. 66) ressalta que há uma distinção no pensamento patrístico quanto à abordagem do conceito de redenção, segundo ele, os gregos tendem a pôr em relevo no seu texto o aspecto positivo e ontológico, a saber, a *theopoiésis*, a deificação da alma, enquanto o pensamento latino desde Agostinho, se mantém mais focado no aspecto de remissão do pecado na alma, em sua libertação do demônio.

condição de participar da Ordem com liberdade, motivo pelo qual a graça não é contrária à justiça, mas o esplendor de sua realização.

A coroa da justiça é coroa de misericórdia, coroa de piedade, porque não merecestes ser chamado, nem justificado antes de teu chamado [...], a graça divina merecida por Jesus Cristo se chama justiça de Deus, que não justiça intrínseca, mas a justiça que ele outorga aos ímpios que torna justos (*Serm. CXXXI, 8-9, tradução nossa*).

O que Deus outorga na graça é uma justiça que ele já possui, é seu modo próprio de ser, a justiça que outorgamos quando perdoamos é a que dele recebemos por misericórdia na graça. Se a humanidade da geração adâmica era chamada a participar da criação no exercício de sua liberdade e racionalidade, a humanidade dos descendentes de Cristo realiza semelhante participação praticando, também, a justiça a seu modo, a saber, com misericórdia (*Serm. CXIV, 2*). Analisando o princípio ético colocado por Paulo em (Col. 3, 13): *perdoando-vos mutuamente como Cristo vos perdoou, imitai a Deus* – Agostinho vê que o afastamento da humanidade em relação a Deus se traduz igualmente no afastamento dos homens entre si, e tal vínculo só pode ser retomado se na comunidade humana os indivíduos conseguirem reproduzir a mesma economia de relações formada pela graça<sup>68</sup>.

O primeiro ponto vai dizer Agostinho (*Serm. CXIV, 4*) é reconhecer que independente da condição histórica em que estejamos existindo, somos homens, portanto, pecadores, necessitados de perdão. O segundo ponto é que se queremos participar da economia da graça, não basta abrimo-nos como indivíduos para recebê-la, é preciso que “perdoemos a quem nos pede, não demos guarda a inimizades, porque elas, quando fazem raízes, viciam o nosso coração” (*Serm. CXIV, 4, tradução nossa*). É

---

<sup>68</sup> Em (*Psalms. 102*) Agostinho apresenta em seis etapas do perdão à santificação espiritual a progressiva transformação da natureza do coração pecador do homem na realidade espiritual prometida a Adão.



preciso formar um nível de amizade diferente da *philia* grega<sup>69</sup>, onde se reconhece que o homem precisa ser visto em sua pequenez e, portanto, cuidado, curado, redimido, para que com os outros possa viver sob a égide do grande mandamento moral para Agostinho (*De Doc. christ.* I, 26, 27)<sup>70</sup> – o amor ao próximo como o de Deus. Para isto, o homem precisa ser libertado desde seu espírito por aquele que forma uma nova geração em contraponto a de Adão.

A economia salvífica da graça ajusta-se à realidade da criação sob o seguinte tripé: (1) com os elementos essenciais de cada criatura, por exemplo, o livre arbítrio da vontade; (2) com respeito as condições gerais do gênero humano, precisamente aos limites que são impostos pelo pecado e seu castigo; (3) com respeito as peculiaridades de cada indivíduo e a forma como ele construiu sua personalidade nesta realidade de pecado. Ou seja, o pensamento agostiniano para além das potencialidades da alma humana, ressalta e explica seus limites, sua impotência que se confunde com um intrínseco desejo de virtude.

Que Deus é o grande “protagonista” do enredo da salvação do homem, é claro no texto agostiniano, especialmente nos que são dirigidos contra a doutrina pelagiana; é a formação de um novo horizonte moral o resultado prático da ação salvífica de Deus no mundo humano. Além destes textos, também em seus Sermões Agostinho deixa transparecer um “novo” modo humano de ser a partir da experiência do perdão e da concretização em sua alma da realidade moral prefigurada

---

<sup>69</sup> Ainda que possa ser relacionado com tal âmbito, o conceito de amizade na obra de Agostinho não é um tema político, é visto desde a relação de amizade do homem com Deus e da tendência natural do homem de construir vínculos afetivos que são distorcidos e eliminados pelo pecado. Sobre este conceito e sua presença na doutrina da graça de Agostinho ver Montanari e Poggi (2015).

<sup>70</sup> Comenta Ricouer (2014, p. 488) que este mandamento cristão que tem por suposto um amor radical e um caráter utópico para a fragilidade humana, parece ser o que melhor traduz o espírito do *ato de perdão*.

na letra do Novo Testamento. Tal realidade, no entanto, é impensável sem a ação efetiva de Deus e sua presença na existência humana. A ação virtuosa se torna um “ato sagrado”, pelo que a compreensão da justiça em Agostinho pressupõe transcender a matéria do ato em si para entender suas condições no interior da alma que a pratica e, sobretudo, a liberdade em que ela se realiza; o que depende, em última análise, da justificação que vem de Deus. Somente sua misericórdia garante ao homem a possibilidade de uma ação verdadeiramente justa.



## CONCLUSÃO

No “humanismo agostiniano” os problemas metafísicos referentes à natureza humana foram tratados a partir da metafísica da interioridade, ou seja, Agostinho os abordou como problemas humanos a serem compreendidos no plano da facticidade anímica em que acontecem. Ele concebia que o ser humano é “naturalmente” capaz de justiça, a saber, de constituir uma vida em equilíbrio e equidade consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com Deus. Todavia, entendia que somos “factualmente” incapazes dela, dada a carência de virtude em que está imersa nossa natureza por conta do mal presente na realidade humana como pecado. Daí seu reconhecido tom pessimista sobre o ser humano. Para Agostinho o ideal platônico da busca pela harmonia anímica como ideal ético que fundamenta a harmonia social e realiza a justiça na “*pólis*” é impraticável no transcurso deste tempo histórico, ao menos tal como o intento expresso pelo pensamento clássico. Ao impedir a realização das virtudes em sua máxima eficácia no interior da vida anímica, o mal que está na realidade humana impede igualmente a realização da *vera iustitia* como fruto da vida ética.

Para Agostinho a explicação da origem desta situação a que ficou submetida a espécie humana não se restringe ao que é produzido no interior da alma pelo ato moral de cada indivíduo, diz respeito a uma condição de natureza a que todo homem ao nascer está inevitavelmente submetido, cuja origem lhe permanece obscura até que possa tomar consciência do princípio dos sentimentos que se manifestam na facticidade de sua vida anímica. Logo, em visão agostiniana, toda ação livre que almeja a justiça precisa sempre se confrontar com a presença

de um “mal que já está aí”, no mundo, antes mesmo do pecado individual dos homens. Aqui transparece outra questão importante em sua reflexão moral: não é possível falar de uma ação humana realizada com plena liberdade, enquanto o ser humano estiver imerso em uma realidade de pecado que carrega consigo a presença do mal como inevitável.

A teodiceia agostiniana explicou a origem, as razões e, sobretudo, a responsabilidade por semelhante situação. Buscou e encontrou, fazendo confluir o que havia aprendido da filosofia tardo antiga e da revelação cristã, uma “racionalização” para o problema do mal – uma explicação que une a lógica, a ontologia e a ética, para falar do mal como uma “força oculta” em nós e que nos faz viver em “desordem. Entrementes a uma visão cristã da realidade que não abandona suas leituras do platonismo e do estoicismo, Agostinho uniu (1) a ideia cristã de culpabilidade que traz consigo a noção da plena autoridade de Deus sobre a realidade, e da plena responsabilidade do homem sobre ela, dada sua condição de ser imagem e semelhança do divino; (2) a uma visão de inspiração romana acerca do direito da lei a reger todas as relações humanas, inclusive no âmbito da natureza, pelo que se explica o sentido da justa punição pelo pecado e sua consequente pena; (3) com uma visão filosófica da plena autonomia da vontade e da inteligência humana. Portanto, ao englobar em sua teodiceia a vontade plenamente autônoma, Agostinho restringiu a explicação sobre o inevitável e trágico que há no mal unicamente ao plano da imanência, pelo que fez recair sobre a consciência humana o *peso da culpa* pelo mal no sentido moral e trágico em que o experimentamos.

Para Agostinho, este mal que experimentamos: como angústia, medo, insegurança, culpa e na instabilidade de nossas paixões anímicas, é consequência da justa punição recebida pelo gênero humano na queda

originária, do que decorreu a ausência da graça divina no interior da consciência humana. Ele explicou o mistério do mal nos termos do mal começado pelos seres livres (má escolha); do mal que por nós entra no mundo (queda adâmica) e do mal que experimentamos como sofrimento e desordem na natureza (concupiscência). Apesar desta antropologia possuir um tom pessimista e negativo sobre a natureza humana, ele jamais abandonou a ideia de que o homem é *capax virtú*, mesmo que no limite isso só possa continuar a ser pensado no horizonte da ação da graça.

O “fantasma racional” perseguido por Agostinho na doutrina do pecado original é a definição de uma quase-natureza do mal que afeta à vontade, e que teve origem na própria natureza humana quando a consciência dos primeiros homens, iludida, levou-os a desobedecer a Deus e a descumprir a lei. A partir daí o pecado se tornou uma espécie de “destino interiorizado” a que o homem está exposto, dada a contaminação da natureza humana desde o ato voluntário de Adão e Eva e seu conseqüente castigo. Aqui Agostinho uniu no conceito de pecado original a uma categoria jurídica (do crime voluntário justamente punido) uma categoria biológica (a unidade da espécie humana em natureza, firmada na geração). Disto nasceu o caráter trágico do mal, ou seja, sua inevitabilidade. E sobre isto resiste uma leitura negativa acerca da obra de Agostinho, a saber, que esvazia a dinâmica positiva da graça.

Em toda tomada individual de consciência, a situação de pena pelo pecado em que estamos nos faz descobrir a situação de cada homem na história, ou seja, experimentamos com eles o mal que está aí. Ao agir voluntariamente de forma desordenada nos tornamos co-responsáveis pela presença do mal na realidade humana. Ainda que não tenha sido produzido originalmente em nossa consciência, o mal é por ela assumido e em nossa ação perpetuado. Esta é a origem da culpa que

experimentamos e que nos faz sentir a distância em que estamos em relação aos justos e a Deus. Assim, sobre a inquietação humana natural de “ser encarnado”, cuja maior expressão é a liberdade da vontade, Agostinho fez repousar outro tipo de inquietação: a da desordem que caracteriza uma natureza em desequilíbrio, fora de seu lugar na criação, em termos agostinianos – doente.

Por isso o homem é um ser que precisa ser “ajudado” e “cuidado”. Sem um ato de compaixão e misericórdia, onde ele é perdoado e recebe a chance de viver em virtude, não há prática humana que possa expressar justiça, e semelhante condição só pode ser-lhe outorgada por Deus, com a graça que lhe cura e coopera para sua boa ação. Em última análise, este horizonte que caracteriza a obra agostiniana especialmente em seu termo deixa nítida a presença nela de uma heteronomia moral. A graça não é uma ação de Deus inscrita na dinâmica natural da criação, é uma ação gratuita e intencional de um ser livre que decide perdoar os homens condenados em seu próprio pecado. O pecado entrou no mundo pela livre decisão do homem em satisfazer sua soberba, e é por uma livre decisão de Deus em salvá-lo que a graça abre uma nova perspectiva à humanidade. Por não estar inscrita na Ordem, e ser um ato espontâneo de Deus que a graça foge à compreensão de nossa inteligência, podendo ser compreendida em profundidade apenas no plano da fé.

Destacamos também o fato de que para Agostinho, ainda que a graça nos perdoe como um ato de amor e não em razão de nossos méritos, ela não subtrai o valor de nossas boas obras morais na economia da salvação. Elas são integradas por Deus num processo em que o homem é partícipe por sua livre vontade. O que Agostinho afirma em praticamente todo texto em que trata da graça, é que tais obras são insuficientes para justificar o homem, pois a graça enquanto ação

sobrenatural sobrepõe o plano da lei, aprofunda e realiza seu sentido, formando com ela o binômio da ação moral virtuosa.

Neste sentido, que em Agostinho toda ação moral é sempre fruto de uma relação ética que Deus estabelece com a humanidade. Sempre pressupõe uma atitude religiosa, seja negando ou assumindo a virtude inscrita na lei, abrindo o coração à graça ou se fechando a ela em um novo ato de soberba. Misericórdia e justiça tornam-se um par no pensamento de Agostinho na medida em que o homem só é capaz de justiça se Deus tiver misericórdia dele. Semelhante confluência entre justiça e misericórdia fica nítida na “Solução de Mônica” e na dinâmica da graça cooperante na segunda parte de sua obra. A noção de compatibilização do mal na Ordem (portanto, do pecado) expressa no diálogo com Mônica em *De Ordine*, antecipa o que a graça misericordiosa realiza sobre a natureza humana, sua presença e importância no plano da criação.

Com a graça Deus atua libertando a natureza humana do mal de pena que limita exponencialmente sua liberdade, para que a partir de então cada indivíduo tenha novamente condições para agir com virtude, por isso a graça não é contrária à liberdade; em Agostinho ela é a ação mais em prol da liberdade humana que se realiza na criação. Reconstitui as condições para que a justiça seja factível e o processo de *deformatio* iniciado na queda se converta numa dinâmica de virtude que progressivamente supera o mal e transforma a relação com Deus de uma dívida pela queda, em gratidão pelo amor que com misericórdia realiza o sentido mais profundo da *caritas*.

No tempo da graça o homem mesmo pecador participa de uma “solidariedade transhistórica” que identifica e une os justos em quem a marca do pecado é substituída pelo selo da misericórdia. O homem agostiniano é sem dúvida capaz da virtude, mas não sem a ajuda de



Deus. Seguindo a “Solução de Mônica”, a medida de nossa justiça será sempre fruto do quanto nós conseguirmos, com a graça, integrar na Ordem o mal presente nela sem ferir a lei eterna, nunca conseguiremos, portanto, a mais perfeita e equânime justiça – a *vera iustitia*, mas somos capazes da melhor harmonia possível na realidade em que se progride com virtude vislumbrando a *Beata vita*.

Não há dúvida de que em Agostinho o que torna possível a virtude na prática humana, tanto em nível ético como político, é a graça de Deus. Esta experiência de misericórdia abre ao homem uma nova percepção em relação a Deus – ele não é apenas um juiz que pune, é também alguém que ama e cuida, que se preocupa com o bem do homem e sua felicidade. Longe de provocar um esquecimento do pecado, o perdão, na economia da graça, reclama a coerência com os princípios da lei ao mesmo tempo em que a transcende recuperando a integridade anímica do ser humano. Dessa forma, no plano ético, a graça estabelece uma forma de relação em que criador e criatura se reaproximam abrindo um novo horizonte moral em que a justiça sempre se realiza a partir da misericórdia.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

### COLEÇÃO BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

AGOSTINHO. De los méritos y perdón de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes.

In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 187-456.

\_\_\_\_\_. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 61-186.

\_\_\_\_\_. Las dos Almas. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 171-224.

\_\_\_\_\_. Replica a la carta llamada "Del Fundamento". In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 379-460.

\_\_\_\_\_. Respuesta a Secundino. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986, tomo XXX, p. 543-622.

\_\_\_\_\_. Contra Academicos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. 3 ed. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, tomo III, p. 63-187.

\_\_\_\_\_. De la Naturaleza del Bien: contra los maniqueos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Mateo Lanceros. 3 ed. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, tomo III, p. 770-825.

\_\_\_\_\_. De la Verdadera Religión. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 3-236.

\_\_\_\_\_. De los Costumbres de la Iglesia Católica. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Teófilo Prieto. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 237-454.

- \_\_\_\_\_. Enquiridion. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 455-642.
- \_\_\_\_\_. De la Continencia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954, tomo XII, p. 285-340.
- \_\_\_\_\_. Tratados sobre el evangelio de San Juan (1-35). In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Frei Teófilo Pietro. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1955, tomo XIII, 799p.
- \_\_\_\_\_. Sermones (1º): Sobre lo Antiguo Testamento. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 4 ed. Trad. Miguel Fuente Lanero e Moisés M<sup>a</sup> Campelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, tomo VII, 767p.
- \_\_\_\_\_. Sermones (2º): Sobre los evangelios sinópticos. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo, Moisés M<sup>a</sup> Campelo Carlos Moran e Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983, tomo X, 887p.
- \_\_\_\_\_. Cartas (2º). In: **Obras completas de San Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1972, tomo XI, 915p.
- \_\_\_\_\_. La Inmortalidad de alma. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988, tomo XXXIV, p. 5-48.
- \_\_\_\_\_. De Musica. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988, tomo XXXIV, p. 49-364.
- \_\_\_\_\_. Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. José Luiz Gutierrez Garcia. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1959, tomo XVIII, p. 65-102.
- \_\_\_\_\_. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 5-300.
- \_\_\_\_\_. La Retracciones. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 595-896.

\_\_\_\_\_. De la Corrección y de la Gracia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 121-224.

\_\_\_\_\_. De la Gracia y del Liber albedrio. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Enrique de Vega. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 225-304.

\_\_\_\_\_. De la Gracia de Jesu Cristo y del pecado original. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 305-462.

\_\_\_\_\_. De la Predestinación de los Santos. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 463-570.

\_\_\_\_\_. Del Don de Perseverancia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Toribio de Castro. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 571-674.

\_\_\_\_\_. De Espiritu y de la Letra. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 675-814.

\_\_\_\_\_. De la Naturaleza y de la Gracia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 815-953.

## COLEÇÃO TRADIÇÃO PATRÍSTICA

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008, 723p. (Col. Tradição Patrística 7).

\_\_\_\_\_. **Solilóquios**. Trad. Adaury Fiorotti. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 09 – 108 (Col. Tradição Patrística 11).

\_\_\_\_\_. **A Vida Feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 109 – 158 (Col. Tradição Patrística 11).

\_\_\_\_\_. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011, 274p. (Col. Tradição Patrística 17).

\_\_\_\_\_. Comentário literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15-498 (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. Sobre o Gênesis contra os maníqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592. (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. Comentário literal ao Gênesis inacabado. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 593-643. (Coleção Tradição Patrística 21).

\_\_\_\_\_. **A Fé e o Símbolo**. Trad. Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus: 2013, p. 16-29. (Col. Trad. Patrística 32).

## OUTRAS TRADUÇÕES

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 2538p.

\_\_\_\_\_. **De Excidio Urbis e outros Sermões sobre a queda de Roma**. Trad. Carlota Miranda Urbano. Coimbra: CECH, 2010, 162p.

\_\_\_\_\_. **La perfezione della giustizia dell'uomo**. In: [augustinus.it/versione italiana](http://augustinus.it/versione_italiana).

\_\_\_\_\_. **Sobre la Inmortalidad de la anima**. Trad. Lope Cilleruelo. In: [augustinus.it/spanolo](http://augustinus.it/spanolo).

\_\_\_\_\_. Livro XII do Comentário literal ao livro do Gênesis. Tradução e apresentação de Paula Oliveira e Silva In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, nº1, p. 151-169, 2012.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, 417p.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, 379p.

- \_\_\_\_\_. **De Trinitate: Livros IX-XIII.** Trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Covilhã: LusoSofia, 2008, 176p.
- \_\_\_\_\_. **A Instrução dos Catecúmenos.** Trad. Maria da Glória Novak. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984, 123p.
- \_\_\_\_\_. **Diálogo sobre a Ordem.** Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000, 266p.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a potencialidade da alma.** Trad. Aloysio Jansen de Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013, 187p.
- \_\_\_\_\_. **A regra.** Trad. e comentários de Clodovis Boff. Petrópolis: Vozes, 2009, 215p.
- \_\_\_\_\_. **La inmortalidad del alma.** Trad. Lope Cirelluelo. In: [www.augustinus.it/spanolo](http://www.augustinus.it/spanolo).
- \_\_\_\_\_. **Sermones (3º): Sobre lo evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los Apostoles.** Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingüe. In: [augustinus.it/spanolo](http://augustinus.it/spanolo).
- \_\_\_\_\_. **Political Writings.** ATIKINS, E. M. e DODARO, R. (orgs.). Cambridge: University Press, 2001, 305p.

## COMENTÁRIOS

- ALICI, L. **Interiorità e intenzionalità in S. Agostino.** Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1990, 346p.
- ARENDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 190p.
- AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2011. 189p.
- BETTETINI, M. **Introduzione a Agostino.** Milano: Laterza, 2008, 231p.
- BIOLO, S. L'Autoconscienza in S. Agostino. In: **Analecta Gregoriana.** v.172, n.15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, 233p.
- BODEI, R. **Ordo Amoris – Conflitti terreni e felicità celeste.** Bologna: Il Mulino, 1991, 214p.

- BROOKS, R. O. e MURPHY, J. B. **Augustine and Modern Law**. New York: ASHGATE, 2011, 515p.
- BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro.6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, 672p.
- CAMPELO, M. M. **Temas de Filosofia Agostiniana**. Trad. Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba: Scripta, 2013, 180p.
- CAPAÑAGA, V. **San Agustín: maestro de la conversión cristiana**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1974, 502p.
- \_\_\_\_\_. Introducción general a los Tratados sobre la Gracia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 03-120.
- \_\_\_\_\_. Introducción a los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 03-60.
- CARY, P. **Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist**. Oxford: University Press, 2000, 214p.
- COSTA, M. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009, 213p.
- \_\_\_\_\_. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003, 175p.
- \_\_\_\_\_. **O problema do mal na polêmica anti-maniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre/Recife: Edipucrs/Unicap, 2002, 429p.
- CONTALDO, S.M. **Cor Inquietum: Uma leitura das Confissões de Agostinho**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011, 144p.
- COTTA, S. **La Città Politica di Sant'Agostino**. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, 173p.
- CURBELIÉ, P. **La justice dans la Cité de Dieu**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 578p.
- DEANE, H. A. **The Political and Social Ideas of St. Augustine**. New York and London: Columbia University Press, 1963, 362p.

- DODARO, R. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Trad. Bárbara Theoto Lambert: Curitiba: Scripta publicações, 2014, 327p.
- DYSON, R. St. **Augustine of Hippo: The Cristian Transformation of Political Philosophy**. New York: Continuum, 2005, 206p.
- EVANS, G. R. **Agostinho sobre o Mal**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995, 270p.
- FLASH, K. **Agostino d'Ipbona: introduzione all'opera filosofica**. Trad. Claudio Tugnoli. Bologna, Il Mulino, 1983, 262p.
- GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010, 542p.
- GUY, J. G. **Unité et structure logique de la "Cité de Dieu"**. Paris: Études Augustiniennes, 1961, 158p.
- HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu Tempo**. São Paulo: Paulus, 1989, 365p.
- HARRISON, S. **Augustine's Way into the Will: The theological and philosophical significance of De libero arbitrio**. Oxford: University Press, 2006, 191p.
- HERMANN, F.W. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Trad. Donatella Calantuono. Bari: Edizioni di pagina, 2015, p. 163.
- HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008, 229p.
- LENCEL, S. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1995, 796p.
- LETTIERI, G. **Agostino D'Ipbona**. Torino: San Paolo, 1999, 92p.
- LEVERING, M. **The Theology of Augustine: an introduction Guide to His Most important Works**. Michigan: Baker Academic, 2013, 220p.
- MARROU, H. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Bocard Éditeur, 1938, 620p.
- MARTINEZ, A. **San Agustín: ideario, selección y estudio**. 2.ed. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946, 227p.
- MATTHEWS, G. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 231p.



- MEAGHER, R. **Augustine: on the inner life of the mind**. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998, 315p.
- MONTAGNA, L. A. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2 ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009, 186p.
- MONTANARI, A. e POGGI, C.M. **Non c'è felicità senza amici: Agostino e la cerchia delle sue amicizie**. Milano: Edizioni Glossa, 2015, p. 156.
- NOVAES FILHO, M. A. **A Razão em Exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, 378p.
- OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, 313p.
- \_\_\_\_\_. **Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 597p.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 13-76.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao Diálogo sobre a Ordem. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Ordem**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000, p. 13-81.
- PAGLIACCI, D. **Volere e Amare: Agostino e la conversione del desiderio**. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, 242p.
- POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Trad. Monjas Beneditinas. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2014, 95p.
- RAMOS, M. F. T. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. São Paulo, Loyola, 1984, 370p.
- RIST, J. **Augustine: Ancient Thought Baptized**. Cambridge: University Press, 2000, 334p.
- ROLAND – GOSSELIN, B. **La morale de saint Augustin**. Paris: Maciel Rivière Éditeur, 1925, 250p.
- SOUZA, L. B. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus: Estudo do De Trinitate de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2013, 257p.

VANNINI, M. **Invito al pensiero di sant'Agostino**. Milano: Mursia, 1989, 200p.

VIGINI, G. **Santo Agostinho: A aventura da graça e da caridade**. 2ª ed. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2015, 176p.

ZALAZAR, R. **El tema de Dios en la Filosofía: San Agustín y San Anselm**. Buenos Aires: Resistência, 1968, 53p.

### **Artigos e Ensaíos temáticos**

ALBY, J.C. San Agustín, el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino. In: **Philosophia: Anuario de Filosofía**. Universidad Nacional del Litoral, n. 69, p. 11-34, 2009.

ARNAS, P. R. San Agustín y Egidio Romano: de La distinción a La reducción del poder temporal a La autoridad espiritual. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, v. 1, n. 15, p. 113-126, 2008.

BIGNOTTO, N. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: **Revista Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 1992.

BONNER, G. St. Augustine of Hippo: Life and Controversies. **Rev. edn.** Norwich: Canterbury Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Cupiditas. In: MAYER, C. (orgs.). **Augustinus Lexicon**. Basel: Schwabe &Co, 1996-2002, p. 166-172.

BOVERY, A. Plotino. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1064-1069.

BREYFOGLE, T. Castigo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 236-239.

BURT, D. X. Paz. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1009-1014.

BURNELL, P. Concupiscencia. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 300-306.

CARNEIRO JR., R. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. In: **História: Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, v.1, n.46, p. 31-50, 2007.

- CIPRIANI, N. Il Modello antropológico nell libro I dele Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 421-433 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).
- CIRNE LIMA, C. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: DE BONI, L. A. (org.). **A Cidade de Deus e a cidade dos homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v.1. p. 75-91.
- CLARK, M. De Trinitate. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 91-102.
- \_\_\_\_\_. Mundo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 922-924.
- COYLE, J.K. Maniqueísmo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.831-838.
- COSTA, M.R.N. A Força coercitiva: um instrumento a serviço da *pax temporalis na civitas* segundo Santo Agostinho. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, p. 5-14.
- \_\_\_\_\_. Natureza e Graça: convergências e divergências entre Agostinho e Pelágio. In: LEITE JR., P.G. e DUARTE DA SILVA, L. (orgs.). **Santo Agostinho: Reflexões e Estudos**. n. 5. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, 50p. – acesso em: [HTTP://www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs).
- CROSSON, F. J. Structure and Meaning in St. Augustine's Confessions. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 27-38.
- CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Media: ética e política**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 21-39.
- DE CAPITANI, F. *Quid et unde malum* – Il problema Del male nel Giovane Agostino, prima Del ritiro a Cassiciaco. In: **V Seminario del Centro di Studo Agostiniani do Perugia – “Il Misterio del Male e la Libertà: littura dei dialoghi do Agostino**. Roma: Instituto Patristicum Augustinianum, 1994, p. 57-80.
- DJUTH, M. Voluntad. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1338-1345.
- DODARO, R. Justicia. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 783-787.

- DOUGHERTY, R. Caída de Roma. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 200-202.
- DUFFY, S. Antropología. In: FITZGERALD, A. (org.) **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 84-95.
- EDWARDS, M. Neoplatonismo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 937-943.
- FIORI, E. M. Santo Agostinho: História e Escatologia. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.10, nº 30, p. 5-9, 1993.
- FLETEREN, F.V. Naturaleza. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 934-937.
- \_\_\_\_\_. Diablo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 392-394.
- FORTIN, E. De Civitate Dei. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 268-278.
- GAZAROLLI DE OLIVEIRA, J. V. San Agustín: lenguaje y alegoría. In: **Revista Agustiniana**. Madrid, v. 17, nº 127, p. 263-275, jan-abr, 2001.
- GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.
- \_\_\_\_\_. Santo Agostinho: Doctor Gratiae? In: LEITE JR., P.G. e DUARTE DA SILVA, L. (orgs.). **Santo Agostinho: Reflexões e Estudos**. n. 6. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, 51p. – acesso em: [HTTP://www.pucrs.br/edipucrs](http://www.pucrs.br/edipucrs).
- HANKEY, W. J. Mente. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 886-892.
- HINRICHSEN, L. E. Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz. In: **Revista Civitas Agustiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.
- HOLMES, R.L. St. Augustine and the Just War Theory. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 323-344.
- JASKIEWICZ, S. La Misericordia di Dio nelle Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 257-263 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

- JONCAS, J. M. Orden. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 964-970.
- KAHN, C.H. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. In: DILLON, J.M. e LONG, A.A. (orgs.). **The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy**. Berkeley: University California Press, 1988, p. 234-259.
- KENT, B. Augustine's ethics. In: STUMP, E. e KRETMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 205-233.
- KNUUTTILA, S. The Emergence of the Logic of Will in Medieval Thought. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 206-221.
- KRÓLIKOWSKI, J. La Salvezza dell'uomo como manifestazione de la gloria di Dio nelle Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 499-511 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).
- LAVERE, G. Virtud. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1334-1338.
- LLOYD, G. Augustines and the "Problem" of Time. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 39-60.
- LYONNET, S. Romains 5, 12 chez Saint Augustin: note sur l'elaboration de la doctrine augustinienne du péché originel. In: DE LUBAC, H. **L'homme devant Dieu**. Aubier: Éditions Montaigne, 1963, p. 327-339.
- MACCORMACK, S. Influencias classicas de San Agustín. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 708-718.
- MACDONALD, S. The divine nature. In: STUMP, E. e KRETMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 71-90.
- \_\_\_\_\_. Primal Sin. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 110-139.
- MAGNAVACCA, S. El tiempo como ámbito de construcción metafísica em Agustín. In: REEGEN, J. T.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. (org.) **Tempo e Eternidade na Idade Média**. Porto Alegre: EST, 2007, p. 15-35.

- \_\_\_\_\_. Ancora sulla struttura delle Confessioni: Distentio, Intentio, Extensio. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 43-56 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85)
- MANN, W. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 40-48.
- \_\_\_\_\_. Inner Life Ethics. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 140-165.
- MARTINEZ, J. I. El tiempo en San Agustín. In: **Universitas Philosophica**. Bogotá, n.8, p. 113-117, jun. 1985.
- MENDONÇA, M. e MORAES BARBOSA, D. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana: A resposta de Agostinho no *De libero arbitrio*. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 59-78, 2012.
- MIRANDA URBANO, C. Santo Agostinho e a Queda de Roma. In: OLIVEIRA, F. (org.). **A Queda de Roma e o alvorecer da Europa**. Coimbra: University Press, 2013, p. 229-240.
- MATTHEWS, G. Knowledge and Illumination. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 171-185.
- \_\_\_\_\_. Augustine's and Descartes on Minds and Bodies. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 222-232.
- NOVAES, M. Linguagem e Verdade nas *Confissões*. In: PALACIOS, P.; (org.). **Tempo e Razão: 1.600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 29-54.
- O'CONNEL, R. J. De libero arbitrio I: stoicism revisited. In: **Augustian Studies I** (1970), p. 49-68.
- OLIVEIRA E SILVA, P. Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus de Agostinho. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Deus creator omnium: tempo da enunciação e sentido da história*. In: RODRIGUES, J. A. (org.). **Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus**. Porto Alegre: EST, 2006, p. 18-26.

- \_\_\_\_\_. O binomio vontade-ser em De libero arbitrio de Santo Agostinho: In: **Philosophica**. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995.
- PASTOR, F. A. Deus e a Felicidade: Filosofia e Religião em Agostinho de Hipona. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.20, nº 63, p. 617-637, 1993.
- PICCARDO, H.R. La teodiceia de Agustín de Hipona y la introducción de una cosmovisión de controle. In: **Revista Augustiniana**, v.01, nº 153, p. 597-612, set-dez, 2009.
- PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiroestudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005 A.
- \_\_\_\_\_. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiroestudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.3, p. 139-158, 2005 B.
- PLANTINGA, A. Augustinian Christian Philosophy. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 1-26.
- RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1018-1029.
- RIST, J. Faith and reason. In: STUMP, E. e KRETMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 26-39.
- ROGERS, K. Adán y Eva. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 69-71.
- ROSSATTO, N. D. Escolha e Justiça: A alternativa de Agostinho. In: **Ethica cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, v. 16, n.2, p. 185-199, 2009.
- RUSSEL J. B. Inferno, Condenación. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 706-708.
- SAGE, A. Le péché originel dans Le pensée de Saint Augustin de 412 a 430. In: **REtAug** n. 15, 1969, p. 75-119.
- SCHLABACK, G. Ética. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 526-542.
- SOLIGNAC, A. La Condition de l’omme pécheur d’après Saint Augustin. In: **NRTh** 78, 1956, p. 359-387.
- SOUZA NETTO, F. B. Agostinho: A Ética. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Média: Ética e Política**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.p. 41-56.

- STAFFNER, H. Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde. In: **ZTK** n.79, 1957, p. 385-416.
- STREFLING, S. R. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. In: **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n.156, p. 259-272, jun. 2007.
- \_\_\_\_\_. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho. In: **Revista Transformação**. v. 37, n. 03. Marília, Set-Dez, 2014.
- STUMP, E. Augustine's on free will. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 124-147.
- TRAPÈ, A. Santo Agostinho. In: BERARDINO, Angeljo di (org.). **Patrologia (III): dal Concilio di Niceia (325) al Concilio di Calcedonia (381)**. Roma: Marietti, 1983, p. 325-434.
- TESKE, R. Augustine's theory of soul. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 116-123.
- \_\_\_\_\_. Alma. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.27-33.
- TORCHIA, N. J. Estoicos, Estoicismo. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 517-521.
- UHL, A. Dor por Deus e dor pelo Homem – Nietzsche e Dostoiévski. In: **Concilium**, v. 165, n.5. Petrópolis: Vozes, 1981.
- VANNIER, M. La constituicion du sujet Augustin dans les Confessions. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 328-343 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).
- WILLIAMS, R. De Trinitate. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1291-1301.
- WEITHMANN, P. Augustine's political philosophy. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 234-252.
- WETZEL.J. Pecado. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1014-1018.



\_\_\_\_\_. Culpa. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 367-369.

\_\_\_\_\_. Predestination, Pelagianism and Foreknowledge. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006, p. 49-58.

## REFERÊNCIAS DIVERSAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. Trad. Alfredo Bosi e Revisão de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 552p.

BENAKIS, L. **Neoplatonisme et Philosophie Médiévale**. Belgique: Brepols, 1997, 364p.

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

BOGAZ, A.; COUTO, M. e HANSEN, J. **Patrística: Caminhos da Tradição cristã**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2014, 215p.

CURLEY, A.J. **Augustine's critique of skepticism: a study of contra academicos**. New York: Peter Lang, 1997, 167p.

DENZINGER, H. e HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, 1536p.

FIORI, E. M. **Textos Escolhidos: Metafísica e História**. Porto Alegre: L&PM editores, 1987, 315p.

FORTE, B. **À escuta do outro: Filosofia e revelação**. Trad. Mario José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003, 165p.

\_\_\_\_\_. **Nos caminhos do Uno: Metafísica e Teologia**. Trad. Antonio Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005, 297p.

FREDRIKSEN, P. **Pecado: a história primitiva de uma ideia**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2014, 245p.

GILSON, E. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 591p.

- \_\_\_\_\_. **Filosofia na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 949p.
- HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa.** Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010, 339p.
- INWOOD, B. (org.). **Os estoícos.** São Paulo: Odysseus, 2006, 482p.
- KOELSTER, H. **Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico.** Trad. Euclides LuisCalloni. São Paulo: Paulus, 2005, v.1 (432p).
- KORS, J. B. **La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas.** *Les Sources. La doctrine* (Bibliothèque Thomiste, II), 1922, 176p.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego.** 4ª ed. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1343p.
- LACOCQUE, A. e RICOEUR, P. **Pensando biblicamente.** Trad. Raul Ficker. Bauru: EDUSC, 2001, 450p.
- LIMA VAZ, H.C. **Ontologia e História.** São Paulo: Loyola, 2001, 284p.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia e Cultura.** São Paulo: Loyola, 1997, 376p.
- MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008, 777p.
- MOSER, A. **Pecado: do descrédito ao aprofundamento.** 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, 203p.
- PIAIA, G. **Entre História e Imaginário: O passado na Filosofia na Idade Média.** Trad. Marcos R. N. Costa e Luis A. de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, 240p.
- PICCOLOMINI, R. **Sant'Agostino: la pace: il libro XIX de la Città di Dio.** Roma: Città Nuova, 2000, 180p.
- PLATÃO. **A República.** Trad. Mª Helena da Rocha Pereira. 7.ed. Lisboa: FCG, 1993, 513p.
- RATZINGER, J. **Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho.** Trad. Silvia Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. 233p.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao Cristianismo.** Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005, 268p.
- REGO, F. **A Relación del alma con el cuerpo.** Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2001, 767p.

RICOUER, P. **O Mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988, 53p. A

\_\_\_\_\_. **O Conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica**. Trad. M. F. de Sá Correia. Porto: RES Editora, 1988, 484p. B

\_\_\_\_\_. **Finitud e Culpabilidad**. 2º ed. Trad. Cristina de Peretti. Madrid, Editorial Trotta, 2011, 494p.

\_\_\_\_\_. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Trad. Alan Frações. 6.ed. Campinas: Editora Unicamp, 2014, 535p.

SÊNECA. **Questions Naturelles**. Trad. Paul Oltramare. 2.ed. Paris: Belles Lettres, 1961, 2v.

SCHUHL, P.-M. **Les Stoiciens**. Paris: Gallimard, 1962, v.1 682p e v.2 750p.

ULLMANN, R.A. **Plotino: um estudo das Enéadas**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 317.

\_\_\_\_\_. **O Mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, 24p.

VEYNE, P. **Sêneca y el estoicismo**. México, D.F, 1995, 268p.

ZIZEK, S. e MILBANK, J.; CRESTON, D. (org.). **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 431.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)

Com a graça imprime-se na consciência e no coração humano o que Agostinho chama de “Lei da caridade”. Com ela o dever moral é cumprido não apenas pelo temor da punição, por vezes sem o entendimento de seu sentido, mas por amor à justiça e seus efeitos, ou seja, trata-se da regra cumprida não por medo da punição, mas com liberdade, sem a soberba de Adão e com a humildade dos justos [...]. Na encarnação o natural é assumido pelo sobrenatural em um ato de humildade onde Deus realiza com misericórdia. Ela se expressa na graça como ato gratuito de Deus ao homem; sua finalidade é recuperar a integridade da criação que foi maculada, por isso, não é contrária à liberdade, mas confluenta a ela. Neste mesmo sentido, não tem o peso de uma norma, mas a qualidade de uma virtude, que se cultivada no coração humano lhe purifica e assemelha a Deus. A partir do evento da encarnação estabelece-se um paradoxo entre a virtude da humildade negada por Adão e assumida por Deus e o vício da soberba assumido por Adão e negado por Deus, é Cristo que realiza esta inversão abrindo à humanidade um novo horizonte moral.



editora *fi*.org

