

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

ELIAS DE MEDEIROS GUIMARÃES

O CONCEITO DE VONTADE EM AGOSTINHO

**Brasília
2008**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

ELIAS DE MEDEIROS GUIMARAES

O CONCEITO DE VONTADE EM AGOSTINHO

Dissertação em Filosofia para a
obtenção do grau de mestre em
Filosofia da Universidade de Brasília.

Professor Orientador: Dr. Guy Hamelin

Brasília
2008

ELIAS DE MEDEIROS GUIMARAES

O CONCEITO DE VONTADE EM AGOSTINHO

Dissertação apresentada como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, submetida à aprovação da banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)

Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho

Brasília, 20 outubro de 2008.

DEDICATÓRIA

Aos meus melhores amigos: minha esposa Fabiana, minha filha Rayssa e meu filho Gustavo. Reconheço, com louvor, a compreensão e o encorajamento deles durante o tempo dedicado a este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, principalmente, a Deus pela vida, capacidade e saúde, que foram indispensáveis para a consecução desse trabalho. Sem Ele, minha vida não teria sentido. Eu seria um ser para morte, porém, Ele me transformou num ser para vida!

Aos meus pais, Milton e Marinete, pelo exemplo de superação, dedicação e investimento na minha formação como pessoa. Vocês foram os primeiros a acreditarem em mim.

Aos meus irmãos: Estevam, Paulo e Moisés. Obrigado pela convivência e aprendizados práticos, que recebi de vocês. Não chegaria aqui sem vocês e suas famílias respectivas.

A Margarida, que não está mais comigo, mas vive no meu coração a cada dia. Ela deixou um legado: servir ao próximo com amor. Nunca vi igual!

Ao meu amigo Prof.Dr. João Pedro, pelo apoio e incentivo para os meus estudos e vida cristã. Você é um modelo para mim.

Ao meu orientador, Prof.Dr. Guy, que com dedicação e paciência, me acompanhou durante todo esse processo.

EPÍGRAFE

“Prefiro os que me criticam, porque me corrigem, aos que me adulam, porque me corrompem.”

Agostinho

RESUMO

Palavras-chave: vontade, bens, hábito, memória, deleite, Graça.

Resumo: Agostinho classifica a vontade como um bem médio, que pode se deslocar tanto para os bens inferiores como para os superiores. O que causa o deslocamento da vontade? A resposta pode ser dividida em três partes, que correspondem às três fases da vida do Bispo de Hipona. Num primeiro momento, a vontade é soberana para decidir qual o sentido a ser tomado, independentemente do que é mostrado pela razão como sendo o certo e o errado. Assim, para que a vontade se dirija para os bens eternos, é necessário ser um cristão erudito. Posteriormente, Agostinho defende que a vontade se torna enfraquecida pela influência do mau hábito (*consuetudo*), que nasce do pecado. A origem desse pecado encontra-se no deleite das lembranças da memória. Por último, a vontade é considerada como sendo impotente para cumprir a vontade de Deus. Assim, é necessária a atuação da Graça para preparar e capacitar a vontade, para que esta seja efetiva no deslocamento para o Eterno.

Keywords: will, goods, habit, memory, delight, Grace.

Abstract: Augustine classifies the will as an intermediate good that can move itself as much toward inferior goods as to superior ones. What cause the moving of the will? The answer can be divided in three parts, which correspond to the three phases of the bishop of Hippo's life. First, the will is free to decide any direction, regardless of what is right or wrong according to the reason. In this way, it is necessary to be a learned Christian in order that the will be able to move to the superior goods. After that, Augustine maintains that the will becomes weaker by the influence of bad habit (*consuetudo*), which originates from the sin. The origin of this sin is situated in the delight of the recollections of

the memory. Finally, our will is regarded as incompetent to carry out the will of God. Therefore, the divine Grace is necessary in order to prepare the human will for the direction of the Eternal.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo I – A hierarquização dos bens em Agostinho	07
1.1 A hierarquização no <i>De libero arbitrio</i>	07
1.2 A hierarquização no <i>De trinitate</i>	17
Capítulo II – Sobre a memória	21
2.1 A memória nas <i>Confessiones</i>	21
2.2 A memória em <i>De trinitate</i>	26
Capítulo III – Sobre a vontade	32
3.1 A vontade no <i>De libero arbitrio</i>	32
3.2 A vontade em <i>De trinitate</i>	40
3.3 A vontade nas <i>Confessiones</i>	46
3.4 A vontade em <i>De civitate Dei</i>	51
Capítulo IV – Sobre a Graça	60
4.1 <i>De gratia et de libero arbitrio</i>	61
4.2 <i>De correptione et gratia</i>	81
4.3 <i>De praedestinatione sanctorum</i> e <i>De dono perseverantiae</i>	96
Conclusão	104
Bibliografia	108

INTRODUÇÃO

Aurélio Agostinho nasceu em 354 d.C., em Tagaste, no norte da África. Faleceu em 430, como Bispo de Hipona, região próxima de onde nascera.

A jornada de Agostinho pode ser dividida em dois períodos distintos: antes e depois da conversão. Mesmo recebendo de sua mãe, Mônica, uma educação religiosa, a influência cristã não vingou em sua juventude. No primeiro período de sua vida, Agostinho recebe uma educação estritamente humanística, composta de gramática e retórica. Iniciou seus estudos em Tagaste e foi terminá-los em Catargo, onde experimentou uma substancial mudança interior ao ler o diálogo de Cícero *Hortensius* (que foi extraviado). Foi a partir daí que ele começou a interessar-se pela filosofia. Envolveu-se com a filosofia maniqueísta, que era dominante em Catargo na época. Nesse tempo tornou-se um ardoroso defensor da doutrina maniqueísta, que se pautava pelo dualismo. Esse dualismo procurava explicar a realidade do mal mediante a idéia de um princípio mau do mundo que concorre com um princípio bom, e considerava a história do mundo como uma luta entre o reino do bem e o reino do mal¹. Permaneceu imerso no seguimento maniqueísta aproximadamente por dez anos até o seu encontro com Fausto de Milevo, que era um dos maiores líderes do movimento maniqueu à época. Esse contato foi frustrante para o futuro Bispo de Hipona, causando o desligamento e afastamento dele em relação à comunhão com os “eleitos”, como eram conhecidos os maniqueus. O motivo desse afastamento foi a decepção do filósofo de Tagaste quanto a imperícia de Fausto no que diz respeito às artes liberais². Este só possuía grande habilidade na retórica, sendo ovacionado pelos seus seguidores por causa do seu poder de convencimento no uso do discurso falado. Porém, para o doutor de Tagaste, isto desqualificou não só Fausto, mas o próprio sistema maniqueísta para o esclarecimento das grandes questões filosóficas que Agostinho sempre buscara e que permaneceriam ainda sem respostas.

¹ RÖD, W. *O Caminho da filosofia*. Brasília, Editora Unb, 2004, p. 422.

² *Confessiones*, V, 12.

Depois disso, Agostinho faz uma curta estada em Roma e abraça uma posição cética, até se mudar para Milão, onde assume, nesta cidade, o cargo de professor de retórica. É nesse período de conflito e novidades, que ele entra em contato com a filosofia neoplatônica, principalmente com os escritos de Plotino. Agostinho, que esperava respostas definitivas para os problemas existenciais e sobre a busca constante da verdade, encontra um veio de esperança no contato com a mística plotiniana. O neoplatonismo era conhecido como filosofia por excelência para os católicos milaneses, pois constituía a melhor formulação, segundo eles, da verdade racionalmente estabelecida. O conjunto de doutrinas plotinianas era capaz de auxiliar a fé cristã a tomar a consciência da própria estrutura interna e defender-se com argumentos racionais para o uso da teologia. Os católicos milaneses recorriam, com tranqüilidade, às *Eneadas* para os estudos e interpretação da introdução do Evangelho de São João e das epístolas paulinas³.

Segundo Plotino, Deus, o Uno ou Absoluto, é o único em si mesmo totalmente distinto do mundo, e a sua natureza não pode ser expressa por idéias e conceitos humanos. O Uno é a realidade suprema da qual se originam todas as outras realidades. De que forma? Segundo Plotino, as coisas não podem proceder do Uno por criação, porque a criação comportaria atividade da parte do Absoluto. Mas qualquer atividade implica distinção entre agente e paciente, sendo, contra a natureza do Uno, que é de ser indistinto. As coisas procedem do Uno, mas não são criadas por ele, de tal forma que a sua unidade permanece intacta. E como isto acontece? Através da emanção, que consiste no processo pelo qual o Uno, que é perfeito e não tem necessidade de nada, se expande e a sua superabundância gera outra coisa. O Uno nada perde de si, nada acrescenta a si. A produção do Uno é livre, porquanto ninguém está acima dele para obrigá-lo a agir. É também necessária, porque ele é a própria necessidade e a lei de tudo o mais. Nenhuma carência vem com a emanção, já que a perfeição e a bondade constituem a causa da emanção do Uno⁴.

Procedendo as coisas do Uno por emanção e não por criação, Plotino, logicamente, não faz todas elas provirem do Uno simultânea e imediatamente,

³ PESSANHA, J.A.M. *Introdução: vida e obra de Agostinho. In: Confissões.*(Coleção 'Os pensadores'). Tradução: J. Oliveira Santos A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p.8.

⁴ ULLMANN, R.A. *Plotino: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.23.*

mas em certa ordem: primeiro as mais perfeitas, depois as menos perfeitas. Antes de todas, encontra-se a Inteligência ou *Nous*, a única realidade que tem origem imediata no Uno. Da Inteligência procede a Alma do mundo e desta a alma de cada homem. A última emanção que procede do Uno, indiretamente, é a matéria. Esta é a emanção mais pobre e imperfeita. A matéria é, assim, relativa. Enquanto procede indiretamente do Uno é boa. Porém, ao analisarmos da perspectiva de que a matéria é o ponto extremo mais inferior da hierarquização plotiniana, sendo por isto o limite mais baixo e distante do Uno, a matéria é má. A matéria é má porque priva da perfeição do Uno, e não porque seja princípio autônomo do mal, como queriam os maniqueus. A matéria, como última emanção, é um quase-nada, a eternamente deficiente, indeteminada, fonte do mal. Mas não é o mal absoluto. É antes a negação ou privação do bem, como as trevas são a negação da luz.

Quanto ao homem, Plotino mostra uma tensão existente, pois o homem é composto de alma e matéria. Essa constituição heterogênea do homem cria um contraste de inclinações ou tendências nele. Por um lado a alma tem a tendência de se voltar ao Uno. De forma diametralmente oposta, a alma possui outra tendência, isto é, ela se dispersa do Uno ao voltar-se para o sensível. A missão própria da alma é restabelecer a unidade original das coisas, reconduzindo-as todas ao Uno. O que é necessário para que haja esse retorno? Ele só é possível através do empenho da vontade em libertar-se do domínio do corpo e dos sentidos, passando pela contemplação ou conhecimento filosófico do Uno e, por fim, atingindo, pelo êxtase, a superação desse conhecimento filosófico, alcançando a alma uma união mística com o Uno⁵.

Na sua busca incansável sobre a verdade e, sobretudo, em relação como se chegar a ela, o Bispo de Hipona é quem dá um perfil mais definido sobre o conceito de vontade. É em Milão que Agostinho foi fortemente impressionado pelo Bispo da cidade chamado Ambrósio, aliado ao contato com o plotinianismo e com as leituras dos escritos de São Paulo. Este último escreve, dentre outros textos, sobre o conflito travado pelo homem entre o que a lei de Deus mostra sobre o certo e o errado, a vontade e o pecado. Paulo

⁵ MONDIN, Batista. *Plotino. In: Curso de Filosofia (vol. 1). Tradução de Benôni Lemos. 10^a ed. São Paulo: Paulus, 1982.*

afirma que a lei de Deus dada a Moisés é boa, santa e justa. Enquanto que o homem é totalmente dominado pela influência do pecado, não pode, assim, cumprir aquilo que a lei dita. Como resolver este grande problema? O apóstolo Paulo ao descrever sobre o conflito existencial e desespero do homem, didaticamente, chega ao seguinte desfecho: “*Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo dessa morte?*”⁶. O Bispo de Hipona mostra que não há saída para o homem em si mesmo. A vontade do homem é impotente frente ao pecado. Semelhante a Plotino com relação ao conflito do homem entre a conversão da alma para o Uno ou, em sentido oposto, da dispersão da mesma para o sensível, Agostinho desenvolve o conceito de vontade que está na tensão entre o inclinar-se para Deus ou para os bens criados.

O homem para Agostinho, assim como para Plotino, é composto de alma que se serve de um corpo. Puramente espiritual e simples, a alma é unida a seu corpo por uma inclinação natural que a leva a vivificá-lo, a regê-lo e a velar por ele. É pela alma que a matéria se torna um corpo vivo e organizado. O corpo, originalmente, não é a prisão da alma, como afirmavam os platônicos, mas tornou-se um empecilho para que a vontade do homem se chegasse a Deus. Isto ocorreu por causa do pecado original de Adão⁷. Depois dessa transgressão adâmica, os homens são infectados pelo “vírus” pecaminoso destilado por Adão. Assim, o homem já nasce pecador. Além disso, o homem comete pecados específicos, ou seja, a vontade faz escolhas erradas. E como são essas escolhas? A vontade prefere os prazeres das coisas criadas, deleitando-se nestas ao invés de escolher se aproximar de Deus, deleitando-se Nele.

Na hierarquização agostiniana, a alma humana fora criada por Deus para que regesse e administrasse a atuação e relação do corpo no mundo. Mas, ao invés disso, quando o corpo rege a alma, a vontade fica inclinada a se afastar de Deus. Ne contexto de decadência em que se encontra, a alma não pode se chegar a Deus por suas próprias forças. O homem, antes da queda, pôde escolher o fruto proibido pelo livre-arbítrio, mas esse livre-arbítrio da vontade não lhe basta para que possa se voltar para Deus. Agora, não se trata

⁶ Rm 7:24.

⁷ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 154.*

apenas da vontade querer fazer algo, mas, muito mais desesperador, se trata da vontade poder querer. E Agostinho afirma que a vontade sozinha não é suficiente para poder querer se aproximar de Deus. O homem é, por isto, incapaz de se voltar para Deus por si só. Ele necessita da ajuda divina, da Graça⁸. A Graça precede em nós qualquer esforço, no sentido de nos voltarmos para Deus em cumprimento de Sua vontade. Contudo, surge um problema? Como a vontade, que está numa tensão constante entre escolher deleitar-se em Deus ou nos bens criados, se desloca para Deus ou para os bens criados? O que determina esse movimento anímico? Queremos, nesse trabalho, discutir esse fator ou fatores determinantes desse deslocamento da alma, analisando o conceito de vontade em Agostinho, que é fundamental para que possamos chegar a conclusões sobre o problema exposto.

A dissertação é dividida em quatro capítulos. O primeiro trata de como Agostinho dispõe a vontade na sua hierarquização dos bens. Observaremos pontos importantes como a bondade intrínseca de Deus e, por isto, a bondade dos bens criados e os graus de diferenciação entre eles. Além disso, analisaremos a hierarquia no próprio homem, possuindo alma e corpo. Neste capítulo, como subsídio, estaremos nos baseando nas seguintes obras de Agostinho: *De libero arbitrio* e *De trinitate*.

O segundo capítulo terá como objeto o estudo da memória em Agostinho. A importância desse capítulo reside no fato de que Agostinho relacionará o pecado ou, por outro lado, o acerto não só com a decisão do livre-arbítrio da vontade. Mas, principalmente, o Bispo de Hipona busca responder o porquê de nós agirmos como agimos. E a memória tem um papel fundamental nesse entendimento. Neste capítulo, como subsídio, estaremos nos baseando nas seguintes obras de Agostinho: *Confessiones* e *De trinitate*.

O terceiro capítulo se propõe a estudar o próprio conceito de vontade em Agostinho. Ele é voltado para o maior interesse dispensado por esse trabalho. Analisaremos, num primeiro momento, se a vontade do homem é responsável pelos seus atos, ou seja, se é livre para decidir-se. Também examinaremos o funcionamento dessa vontade em nível intelectual, isto é, no relacionamento com memória e inteligência. Não só nesse nível, mas também, em nível

⁸ Todas as vezes que estivermos utilizando o termo “graça” ao longo do trabalho, faremos começando com letra maiúscula.

existencial, isto é, nos conflitos travados entre maus hábitos adquiridos e vontade de Deus. Por fim, estaremos estudando a luta de Agostinho contra o fatalismo e a conseqüente harmonia entre a vontade do homem e a de Deus. Estaremos baseando os nossos estudos do conceito de vontade em quatro obras agostinianas: *De libero arbitrio*, *De trindade*, *Confessiones* e *De civitate Dei*.

O quarto, e último capítulo, trata sobre a Graça. Vamos focalizar o relacionamento da Graça com a vontade humana nas últimas revelações agostinianas sobre isto, encontradas nas quatro últimas obras de Agostinho. Poderemos, assim, avaliar se há mudanças significativas ou não no conceito de vontade agostiniano e, simultaneamente, o que determina a escolha da vontade. Para isto, estaremos nos baseando nas seguintes obras: *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*.

CAPÍTULO I: A HIERARQUIZAÇÃO DOS BENS EM AGOSTINHO

Neste capítulo, pretendemos fazer uma análise da hierarquização dos bens em Agostinho, para saber e entender que tipo de bem é a vontade, na graduação que o Bispo de Hipona utiliza, e o porquê disto. Para isto, vamos nos basear, principalmente, em passagens no *De libero arbitrio* e em *De trinitate*, que são obras importantes de Agostinho para a abordagem do assunto em tela.

1.1. A hierarquização no *De libero arbitrio*

O *De libero arbitrio* é uma obra escrita por Agostinho em duas partes. A primeira parte, que é composta pelo livro primeiro, foi escrita durante a sua passagem por Roma, no ano de 388 d.C., logo após o falecimento de sua mãe Mônica, em 387. Os outros dois livros que compõem essa obra só foram concluídos por volta de 395, já como Bispo de Hipona. A obra é escrita em forma dialogal e é em grande parte o relato de conversas de Agostinho com um certo Evódio. Quem é Evódio⁹? É amigo e conterrâneo de Agostinho. A princípio, ele foi militar, depois se dedicou à vida cristã totalmente. Ele ficou com o filósofo africano, logo após a morte de Mônica em Roma. Depois foi para Tagaste, onde participou como membro fundador da comunidade de monges, juntamente com Agostinho. Mais tarde veio a se tornar Bispo de Uzalis na África, em 396.

A formação ideológica do livro traz como tema principal o problema da liberdade humana e a origem do mal. Agostinho não suporta a idéia de que Deus é a origem do mal, logo após a sua conversão. Partindo do princípio de que Deus é bom por natureza e que Ele é criador de todas as coisas, logo, todas as suas obras são boas. Esse tratado é, entre outras coisas, uma ofensiva contra os maniqueus, que, de forma breve, defendem a supremacia

⁹ *Confessiones*, IX, 8, 17 e BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. São Paulo, Editora Record, 2005, p. 152.

de duas divindades a presidir o universo: o princípio do Bem e o do Mal, isto é, a luz e as trevas, respectivamente. Os maniqueus afirmam, como consequência, que o homem possui duas almas, uma boa e a outra má. Logo, o mal é só metafísico, não sendo o homem livre nem responsável pelo mal que pratica. Este lhe é imposto. Assim, a obra é dividida em três livros. O primeiro livro trata de explicitar que o pecado é oriundo da escolha do livre-arbítrio da vontade humana. O segundo livro trata da prova da existência de Deus, autor de todo o bem. Por fim, Agostinho escreve o terceiro livro, tratando da providência de Deus em face aos seres livres¹⁰.

No diálogo com Evódio, a primeira pergunta deste é: “*Peço que me digas, será Deus o autor do mal?*”¹¹. Agostinho lança esta pergunta com o intuito bem claro, isto é, combater, principalmente, o maniqueísmo e o neoplatonismo. A primeira corrente filosófica afirma ser o mal e o bem duas naturezas presentes no homem, ou seja, que Deus é o criador tanto do bem quanto do mal, como já relatamos anteriormente. A segunda, por sua vez, defende que a matéria é má. No fundo, o Bispo de Hipona quer provar que o mal não vem de Deus, pois Ele é o sumo Bem e que tudo que Dele procede é bom.

Disto, podemos notar que o Bispo de Hipona se embrenha por um caminho que nos mostra algumas de suas bases doutrinárias. Vejamo-nas de forma sucinta. A primeira é a doutrina da participação, que nos mostra que Deus é o criador de todos os bens. Tudo vive em Sua dependência e por Ele é mantido. Dessa primeira doutrina, como consequência, encontramos a doutrina do exemplarismo, que afirma que tudo o que foi criado possui uma certa semelhança com as Idéias do Criador, mesmo que seja ínfima. Sendo que as Idéias divinas são o exemplar ou modelo, e as criaturas suas cópias. A terceira é a doutrina da iluminação, que implica na intervenção divina especial, capacitando a alma do homem a conhecer e julgar além das nossas condições

¹⁰ OLIVEIRA, N.A. In: *Introdução. De libero arbitrio*. São Paulo, 1995, pp. 11-15.

¹¹ *De libero arbitrio*, I, 1, 1: “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?”. Estaremos, ao longo do trabalho, nos textos citados das obras de Agostinho, trazendo os mesmos em latim. Isto para possibilitar que os leitores, que desejarem o acesso aos textos originais citados do Bispo de Hipona, possam fazer comparações entre aqueles e a tradução em português utilizada na dissertação. As citações do latim foram extraídas do site *‘augustinus.it/latino*, que retoma as edições da *Patrologia Latina* de Migne..

naturais¹². Isto porque Agostinho, que é incansável na sua busca da verdade, se vale da metáfora da luz para mostrar a manifestação da verdade no interior da alma humana. Porém, essa verdade não se reduz à alma apenas, mas a transcende simultaneamente. Enquanto a alma é mutável, a verdade é imutável. O conteúdo que a mente consegue atingir não pode ser explicada pela razão unicamente. Há, assim, um limite entre a mente e a verdade. Como superá-lo? Agostinho afirma que é necessário que haja uma intervenção divina constante para que possamos conhecer as verdades eternas e imutáveis.¹³

Para exemplificar essa criação divina e que tudo depende Dele, o filósofo africano compara, por exemplo, a lei dos homens com a lei de Deus. A lei divina é imutável, não necessita de ajustes conforme os tempos e as circunstâncias que apareçam. Por seu lado, a lei dos homens é mutável e depende do contexto social em que está inserida. Mas, mesmo sendo susceptível às mutações, essa lei tem seu objetivo na manutenção da ordem e justiça sociais, e todos os seus bons princípios são inspirados na lei divina. Vejamos o que o Bispo de Hipona nos diz sobre ambas, dentro do contexto de um povo qualquer, que é atingido pela autoridade tanto da lei divina quanto da lei temporal:

Reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna. Assim, no mencionado exemplo do povo que, às vezes, tem justamente o direito de eleger seus magistrados e, às vezes, não menos justamente, não goza mais desse direito, a justiça dessas diversidades temporais procede da lei eterna? , [e acrescenta]: Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas.¹⁴

¹² Cf. Copleston, F. *Historia de la filosofía*. 4ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 2005, pp. 60-74.

¹³ *Soliloquia I*, 6, 12.

¹⁴ *De libero arbitrio*, I, 6, 15: “*Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare: an tibi aliter videtur?*”, [e acrescenta], “*Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*”.

Agostinho usa a doutrina da iluminação para dizer que o homem é capaz de entender o que a lei eterna lhe determina como certo e, por sua vez, como errado, pois as noções de verdades eternas estão acessíveis ao homem, em sua alma. Isto fica claro, quando ele passa a diferenciar o homem do animal, mostrando que neste lhe falta essa capacidade de discernimento moral. Portanto, há aí uma nítida diferença entre o homem e o animal, pois aquele possui essa capacidade de entender as verdades exposta por Deus, ou seja, as verdades eternas e imutáveis. Essa faculdade que o homem possui a mais que o animal, sendo-lhe superior, é a razão ou inteligência. É o que o filósofo hiponense nos noticia, vejamos:

*(...) Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?*¹⁵

Aqui, vamos ampliar a nossa análise dos bens, para entender a hierarquia que se apresenta em Agostinho. Já vimos que o homem é superior aos animais. Porém, no Livro II do *De libero arbitrio*, o Doutor hiponense nos traz um maior detalhamento a respeito do existir (*esse*), viver (*vivere*) e entender (*inteligere*), lembrando, também, que Agostinho usa dessa argumentação, sobretudo, para minar o argumento do ceticismo acadêmico.

Para mostrar a superioridade de uns bens sobre outros, ele vai nos expor uma ascendência toda própria. Começa nos relatando sobre o existir. Dá o exemplo da pedra. Uma pedra é um bem, pois existe e se existe foi criada por Deus. Mas ainda é um bem muito limitado, pois esta não pode se mover por si mesma ou não pode se decidir sobre algo que esta acontecendo ao seu redor, como por exemplo, discordar ou reclamar de alguém que a pegue para jogá-la em algum lugar qualquer.

Por outro lado, podemos vislumbrar outro quadro, com um personagem diferente e mais complexo: um animal. Este, além de existir, tem poder de movimentação. Agostinho diz que tem vida. Não só existe, mas, também, vive.

¹⁵ *Ibidem*, I, 7, 16: “Bene sane: sed item dic mihi, cum manifestum sit, viribus caeterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quaenam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio vel intellegentia dici solet?”.

O animal pode, ao contrário da pedra, por exemplo, fugir quando for ameaçado por um caçador que está a sua procura, para matá-lo. Portanto, o animal é superior, hierarquicamente, à pedra.

Mas, o que dizer do homem? O homem é superior tanto à pedra como ao animal, e por quê? Porque o homem, além de existir, de viver, de poder se movimentar, de fazer ou não certas coisas, ainda pode julgar as suas ações e escolher o que deve ser feito. Ele enfatiza isto no diálogo com Evódio, quando este diz o seguinte:

Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas.¹⁶

E além desses graus de diferenciação na criação, sendo o homem superior a todos os bens terrestres, na organização divina, é justo que sempre o bem, que possui maior complexidade e capacidade, submeta os outros que lhes são inferiores. É interessante notar que Agostinho não fala senão da diferença dos bens, e não do que está abaixo do outro, na escala hierárquica, possa ser ruim ou a própria causa do mal. Pois todos os bens foram criados por Deus e por isto são bons em si. Isto é exemplificado por Agostinho ao falar sobre os graus de diferenciação da terra, mostrando que tudo é bom:

Por sua vez, esta mesma terra apresenta em todas as suas partes tal variedade, que nada pode se oferecer a quem reflete sobre os elementos de sua beleza que não seja, em toda a sua totalidade, produzida por Deus autor de todas as coisas. Com efeito, da parte mais fértil e aprazível da terra, até à mais árida e estéril, passa-se por graus tão bem dispostos que não ousarias dizer que nenhuma dessas partes é má, a não ser comparada a outra melhor;¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, II, 3,7: “Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui vel unum desit.”

¹⁷ *Ibidem*, III, 5, 13: “In qua terra rursus secundum partes eius tanta est varietas, ut nihil quod ad terrae pertinet speciem cogitanti occurrat, quod non in tota eius mole Deus omnium conditor fecerit. Namque a terra feracissima et amoenissima usque ad salsissimam et infecundissimam,

É importante relatar sobre a criação e diferenciação dos bens por Deus, para notar que Agostinho vai além do que Plotino ensina, havendo assim tanto semelhanças como diferenças entre ambos. Semelhança, por exemplo, quando o filósofo africano trata dos bens na escada formada por degraus ascensionais, isto é, indo do material até o racional ou espiritual, como vimos há pouco. Contudo, e essa é uma das grandezas de Agostinho, ele não segue completamente o pensamento plotiniano. O Bispo de Hipona o aceita com ressalva, isto é, Agostinho o repensa. Sendo cristão e seguindo as Sagradas Escrituras, ele quer fugir da afirmação de que Deus é a origem do mal dito “físico”, ou seja, essa diferenciação comparativa entre os entes criados por Deus. Para isto, posiciona-se contra Plotino, que diz ser a matéria, a menos graduada na sua escala cósmica, a origem do mal. Agostinho não segue seu mestre neoplatônico, mas diz ser a matéria um “menos bem” ou um “bem menor” com relação a outros bens criados por Deus. Lembrando que Deus é bom por excelência e criador de todos os bens. Logo, todos os bens são bons por natureza e, como consequência, todos os bens materiais são bons.

Dessa superioridade do homem sobre os outros seres criados, há uma outra hierarquização a se considerar na ordem divina da criação, isto é, a que é presenciada no próprio homem. Como isto se apresenta? Agostinho mostra a divisão entre alma e corpo no homem, sendo o corpo inferior àquela e, por isto, devendo, por princípio divino, estar-lhe sujeita.

Vimos que tanto os animais como os homens possuem em comum o corpo. Além desse, há o que o Bispo de Hipona denomina de sentido interior. Passemos a fazer a diferenciação e a graduação agostiniana para isto. Podemos ter de comum entre o homem e o animal os sentidos externos: tato, visão, audição, paladar, olfato. Outro fator a considerar, de semelhança entre ambos, é o sentido interior. Este é responsável pela organização daquilo que o corpo conhece através dos sentidos externos, coordenando-os. Entretanto, o que o homem tem e que falta ao animal, como já dissemos, é a razão. A razão tanto conhece a operação dos cinco sentidos corporais e de seus objetos,

ita gradatim per medias pervenitur, ut nullam reprehendere audeas, nisi in comparatione melioris;”.

como também o sentido interior. Podemos confirma isto, nas próprias palavras de Agostinho:

Portanto, acima da natureza – que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem.¹⁸

Voltando a exposição da ordem do “bem menor” para o “bem maior”, é válido ressaltar, novamente, que o primeiro deve governar o último. Portanto, o homem não pode estar sujeito nem ao que apenas existe, nem ao que vive (como é o caso dos animais), e, também, não pode estar submisso ao seu próprio corpo. Mas, o homem deve dominar, pela razão, a todos os bens que lhe estão subordinados, para que viva de forma harmônica com a vontade de Deus para o universo. Agostinho, através dessa explicação, chega a diferenciar o homem sábio do insensato. A diferença está, justamente, a que homem está subordinado. O sábio é aquele que está submisso à razão e o insensato, pelo contrário, é aquele que entrega o reinado da razão aos bens inferiores. E isto o homem insensato o faz através das paixões aos bens inferiores. De onde, pois, que o homem pode ser insensato, se é dotado de razão? O que será que acontece com esse homem que se deixa guiar pelas paixões aos bens inferiores a si mesmo? Sendo que estes devem ser dominados pelo homem. Como explicar? Estamos adentrando, agora, nas reflexões agostinianas sobre a vontade, propriamente dita, que é o foco principal do nosso trabalho. Agostinho reforça a diferenciação entre o homem sábio e o estulto, no seguinte trecho:

“E denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente (...) Os homens, a que te referiste, possuem de fato a mente, pois não realizariam ações que executam se não tivessem.

¹⁸*Ibidem, II, 6,13: “Cum ergo eam naturam quae tantum est, nec vivit nec intellegit, sicuti est corpus exanime, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam vivit, nec intellegit, sicuti est anima bestiarum; et rursus hanc praecedat ea quae simul et est et vivit et intellegit, sicut in homine mens rationalis;”*

Mas essa mente não exerce o domínio sobre eles mesmos, e assim são uns insensatos. E é sabido que o reino da mente não pertence a não ser aos sábios”¹⁹

Agostinho afirma que nada, mas absolutamente nada, pode forçar a razão a ser cúmplice das paixões, a não ser a vontade e o livre-arbítrio. Além de deixar Deus isento da criação do mal, Agostinho também o isenta da responsabilidade dos maus atos do homem. Este é responsável pelas suas decisões do livre-arbítrio da vontade. Não queremos nos aprofundar, agora, no funcionamento da vontade e na sua luta travada com os maus hábitos, pois estaremos tratando desses assuntos, adequadamente, no capítulo três.

Sabemos, sim, que a vontade é um bem, como as outras criações de Deus são bens; uns superiores e outros inferiores, dependendo do referencial. Mas onde está a vontade na graduação dos bens? Antes, para compreendermos melhor essa graduação segundo Agostinho, é necessário sabermos o que são bens superiores e inferiores. Passemos, então, em revista esse ponto.

Os bens superiores são aqueles que não podem ser bem ou mal utilizados. Por exemplo, estes bens não podem ser usados com exagero nem de forma errada. Quais são eles? São eles: prudência (*prudentia*), força (*fortitudo*), temperança (*temperantia*) e justiça (*justitia*), ou seja, as virtudes cardeais. Observemos o que o Doutor de Tagaste nos noticia sobre a única possibilidade de fazermos um bom uso dessas virtudes eternas e o porquê disto:

Das virtudes, ninguém usa mal; todavia dos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se fazer seja bom, seja mau uso. O motivo pelo qual ninguém usa mal das virtudes é que a obra virtuosa consiste precisamente no bom uso daquelas coisas das quais podemos também abusar. Ora, o bom uso nunca pode ser um abuso.²⁰

¹⁹ *Ibidem*, I, 9, 19: “Eos enim sapientes voco, quos veritas vocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt. (...) En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt enim talia, quae agi sine mente non possunt: non tamen regnat; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est.”

²⁰ *Ibidem*, II, 19,50: “Virtutibus nemo male utitur: caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur.”

O que cada um desses bens significa? Passemos a detalhá-los. A prudência (*prudentia*) é o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. Porém não é só conhecer isto, mas é preciso ter à nossa disposição a força (*fortitudo*), que é a disposição da alma pela qual nós desprezamos e suportamos, com tranqüilidade, todos os dissabores e a perda das coisas que a aquisição e a conservação não estão no nosso poder. Já a temperança (*temperantia*) é que reprime e retém o nosso apetite longe daquelas coisas que constituem uma vergonha o serem desejadas. E, por fim, a justiça (*justitia*), que é a virtude pela qual damos a cada um o que é seu.²¹

Já os bens inferiores podem ser bem ou mal utilizados pelo o homem. São bens que estão abaixo da razão, inclusive da vontade, como o próprio corpo do homem ou como também as outras criaturas, sejam estas animais, vegetais ou minerais.

E quanto à vontade, como ela é graduada pelo Bispo de Hipona? A vontade tanto pode se voltar para os bens superiores como para os bens inferiores. Portanto, está entre uns e outros. Desta constatação, a vontade é denominada por Agostinho como bem médio.²²

Além de ser denominada como bem médio, a vontade pode ser boa ou má. O que conduz a vontade a uma ou a outra conceituação? Este é um ponto fundamental para o nosso trabalho. O que vai determinar a conceituação da vontade é, justamente, o seu deslocamento e a possível aderência ou aos bens superiores ou, num sentido oposto, aos bens inferiores.

É importante ressaltar, que todos os bens são bens em si, logo nada pode levar a alma a se voltar para o andar superior ou, por outro lado, para o andar inferior, a não ser a vontade. Não é objeto de discussão, agora, enfatizar o porquê desse deslocamento. Mas, fazendo uma pequena antecipação, queremos explicitar que a vontade é quem determina se a alma se curvará aos bens superiores ou aos inferiores, isto é, ela, mesmo sabendo o que é certo ou o que é errado, pelo auxílio da razão, pode escolher um ou outro caminho, deliberadamente.

²¹ *Ibidem*, I, 13, 27 e II, 19, 50.

²² *Ibidem*, II, 19, 52-54.

A vontade, sendo um bem médio, é conceituada pelo Bispo de Hipona como boa ou má. A boa vontade é aquela guiada pela razão, que busca exercitar a prudência (*prudentia*), a força (*fortitudo*), a temperança (*temperantia*) e a justiça (*justitia*). Estas virtudes cardeais são o verdadeiro manual de instruções pelo qual o homem pode viver feliz. Em outras palavras, isto acontece quando a vontade se desloca para o Sumo Bem, e a Ele se adere, deleitando-se. A felicidade provisória é, então, fruto da prática da boa vontade. A felicidade ainda não é plena, pois, esta só será completa na eternidade²³, longe das vicissitudes do tempo e dos erros de deslocamento da vontade humana. Agostinho nos noticia isto, de forma clara, na seguinte passagem:

Consequentemente, quando a vontade – esse bem médio – adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém, do mesmo modo aquela Verdade da qual temos dito tantas coisas, sem nada termos podido falar dignamente – quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz.²⁴

Por outro lado, a vontade má desloca-se, certamente, em sentido oposto às virtudes eternas, isto é, ela adere-se aos bens inferiores, deleitando-se neles. Desse modo, o homem se torna orgulhoso, curioso e dissoluto. Vejamos o que o Bispo de Hipona nos noticia a respeito:

Em contraposição, ela [vontade] peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida anterior descrita, é antes morte.²⁵

²³ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Op.cit., p.155.

²⁴ *De libero arbitrio*, II, 19, 52: “*Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas; tenet homo beatam vitam.*”

²⁵ *Ibidem*, 19, 53: “*Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit: atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est.*”

Portanto, segundo Agostinho, a vontade é um bem médio, que tanto pode se movimentar rumo aos bens eternos quanto aos bens temporários. É essa movimentação da vontade que queremos explorar nesse trabalho. Observemos, agora, como Agostinho trabalha essa hierarquização, especificamente, no homem.

1.2. A hierarquização no *De trinitate*

Vimos, no *De libero arbitrio*, Agostinho explicitando os bens em três categorias: inferior, médio e superior. A vontade, que é o foco principal desse trabalho, foi graduada pelo Bispo de Hipona como um bem médio, podendo, assim, tanto se deslocar em direção aos bens inferiores ou, num sentido oposto, para os bens superiores.

Agostinho escreve a obra *De trinitate*, comumente aceita, entre os anos 400 e 416 d.C. O profundo desejo pessoal de entender o mistério trinitário foi a motivação principal do Bispo de Hipona para escrever essa gigantesca obra. É desde as *Confissões*²⁶, que Agostinho ressalta seu interesse pelo assunto, mostrando o grande desafio que é falar sobre esse tema. Não só pelos mistérios que o envolvem, mas, também, pela grande confusão gerada pelas numerosas pessoas que dissertaram sobre o assunto e não o fizeram com propriedade. Essa motivação pessoal é que dá a formatação da obra, isto é, desviando-se do gênero de controvérsia, Agostinho imprime o desejo de melhor conhecer o mistério divino da trindade para amar profundamente a Deus e influenciar outros homens a participarem desse amor eterno²⁷.

Vamos adentrar, agora, em nossa análise da hierarquização dos bens em Agostinho em *De trinitate*, mais especificamente na razão. O objetivo precípua do filósofo africano é descobrir na alma humana a imagem de Deus, que possa refletir, adequadamente, a Santíssima Trindade. Na esteira dessa trajetória do Bispo de Hipona, vamos nos ater naquilo que interessa, isto é, conhecer a conceituação e a graduação dispensadas ao homem. Lembrando que na hierarquização agostiniana, na qual há graus de diferenciação entre os

²⁶ *Confessiones*, XIII, 11, 12.

²⁷ *De trinitate*, XV, 28, 51.

bens criados, o bem superior deve ter, na prática, supremacia sobre o bem inferior. Um exemplo disto é a relação do homem com os animais, quando estes receberam seus nomes de Adão, segundo o relato bíblico²⁸. Essa postura de Adão demonstra bem a diferenciação hierárquica agostiniana. O bem superior exercitando domínio sobre o bem inferior.

Além disto, a hierarquização agostiniana toma como objeto, também, o homem em sua constituição. Isto é, o Bispo de Hipona categoriza, primeiramente, o homem como corpo e alma. O corpo, como já observamos na primeira parte deste capítulo, está localizado entre os bens inferiores na hierarquização de todos os bens criados, possibilitando aos cinco sentidos externos (*sensus externi*) o contato do homem com o mundo. Além dos sentidos externos, o homem possui o sentido interno (*sensus internus*). Este é definido por Agostinho como tendo a coordenação dos sentidos externos. Tanto os sentidos externos como o sentido interno são comuns tanto a homens como a animais. O animal, assim como o homem, pode perceber através dos sentidos externos objetos materiais do mundo exterior, lembrar-se deles, depois de impressos na memória sensível e até desejar o que lhe são úteis e recusar os que são inúteis, podendo, inclusive, fugir dos que lhe são perigosos. Ao contrário do animal, o homem é capaz, além da retenção das imagens externas, de fixar a atenção da alma (*anima rationalis* ou *animus*) e de julgá-las segundo razões incorpóreas e eternas. O que isto significa? Acompanhemos o desfecho da explicação dada pelo próprio Bispo de Hipona, para o melhor entendimento:

Ao contrário, fixar a atenção, reter, além das lembranças captadas espontaneamente na natureza, como ainda as que foram confiadas intencionalmente à memória, e quando essas lembranças estão para cair no esquecimento, lembrá-las e representá-las (pois assim como o pensamento forma-se pelo que está contido na memória do mesmo modo o que já está gravado na memória consolida-se pelo pensamento); além disso, construir visões imaginárias, recolhendo e como que tecendo tais e tais lembranças tomadas aqui e ali; ver como nesse gênero de coisas se distingue o verossímil do verdadeiro, não só no domínio espiritual, mas até no material; todas essas e outras operações do gênero, ainda que tenham relação com o sensível e com

²⁸ Gn 2:19.

*os conhecimentos que a alma adquire mediante os sentidos, não são estranhas à razão, nem são comuns a homens e animais.*²⁹

Assim, O Bispo de Hipona ressalta a ligação do homem com as realidades eternas e imutáveis, como também com as realidades inferiores e temporais. Essa capacitação do homem, que é superior aos animais, nos leva para a razão (*ratio*) no homem. Agostinho diferencia dois tipos de razões: a razão inferior (*ratio inferior*) e a superior (*ratio superior*)³⁰. Como ele faz essa distinção? A distinção é feita conforme os objetos com os quais cada uma das razões, respectivamente, se ocupa. Vale lembrar que o filósofo africano insiste que há apenas uma alma e não duas, como insistem em afirmar os Maniqueus. As razões não possuem, assim, nenhuma divisão essencial entre elas. Ambas pertencem à mesma substância, à mesma alma. A diferença, desta forma, não é substancial, mas funcional ou operacional.

A razão inferior é aquela que se ocupa e é responsável pelo julgamento dos dados advindos das realidades dos bens inferiores. Essa é totalmente adequada para a ação do homem no mundo. Como a razão inferior pode desempenhar, corretamente, as suas funções? Agostinho afirma que isto só é possível à medida que a razão inferior é esclarecida e regida pela razão superior. É esta que, por sua vez, é capaz de sintonizar-se com as verdades eternas e delas receber todo o esclarecimento necessário para que a vontade dirija o homem para uma vida reta diante de Deus. Isto é, para que a vontade se movimente para os bens superiores, deleitando-se nestes. A razão superior, assim, é habilitada por Deus para identificar a existência de idéias comuns a todos os homens, como as leis da lógica e da matemática, da dialética, da ética, da estética e as verdades eternas, como o bem, a justiça e a sabedoria.³¹

²⁹ *De trinitate, XII, 2: "Verum ea notare, ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriae commendata retinere, et in oblivionem iamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere; ut quemadmodum ex eo quod gerit memoria cogitatio formatur, sic et hoc ipsum quod in memoria est cogitatione firmetur; fictas etiam visiones, hinc atque inde recordata quaelibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere quemadmodum in hoc rerum genere quae verisimilia sunt discernantur a veris, non spiritalibus, sed ipsis corporalibus; haec atque huiusmodi, quamvis in sensibilibus atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia."*

³⁰ *Ibidem, XII, 3.*

³¹ *MEDICA, C. O sensível e inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho. 2002. 97f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de Brasília, Brasília, p.43.*

Antes de finalizarmos esta seção, é importante ressaltar que há duas acepções de “alma” para Agostinho: *anima* e *animus*. *Anima* designa, em geral, o princípio vivificador do corpo, que está presente tanto no homem como no animal. Enquanto que *animus* refere-se, em geral, à alma pensante ou racional que é própria do homem, sede da sabedoria, podendo ser denominada de *mens*³². Podemos, então, considerar que a *mens* é constituída pela junção da memória inteligível (*memoria intellegibilis*), da inteligência (*intelligentia*) e da vontade (*voluntas*). Desta forma, a hierarquia agostiniana em relação ao homem, além deste possuir o princípio vital (*vita*) e a alma (*anima*, que é formada pelos sentidos externos, sentido interno, pela imaginação e pela memória sensitiva), que são comuns aos animais também, o homem detém a alma (*animus*). O *animus* pode ser dividido em razão superior (*ratio superior* ou *mens*: que é composta, como já observamos anteriormente, por memória inteligível, inteligência e vontade) e inferior.

Acompanhamos, nesse capítulo, a forma como Agostinho hierarquiza os bens. Ainda em fase de preparação, para que possamos adentrar nesses meandros da vontade em Agostinho, é importante nos aparelharmos de outro fator indispensável para a compreensão da causa do deslocamento da vontade: o estudo da memória. Passemos, agora, a fazer esse investigação importante.

³² Cf. EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

CAPÍTULO II: SOBRE A MEMÓRIA

É importante, para o nosso estudo, um capítulo somente a respeito da memória. Agostinho se baseia na memória para explicar o porquê da vontade agir como age. Inclusive, podendo se decidir contra a orientação dada pela razão. Diante disto, neste capítulo, temos dois caminhos a percorrer em nossa explanação. Num primeiro momento, estaremos trabalhando sobre a memória num contexto que poderíamos chamar de existencial. A razão disto é que há uma íntima ligação de declarações agostinianas de cunho pessoal sobre a memória, nas suas experiências de vida rememoradas em sua obra *Confessiones*. Num segundo momento, estaremos tratando sobre a memória em seu funcionamento intelectual, juntamente com a vontade (*voluntas*) e a inteligência (*intelligentia*), que formam uma trindade interior para Agostinho. Para desenvolvermos esse itinerário, estaremos nos baseando em sua obra intitulada *De trinitate*.

O nosso objetivo, neste capítulo, é extrair informações cruciais sobre a memória e a relação desta com a vontade, para que possamos nos abilitar para entender melhor a visão agostiniana sobre a vontade, que nos interessa em última análise.

2.1. A memória nas *Confessiones*

Agostinho escreve as *Confessiones* por volta do ano 400 d.C. Segundo Gilson, todas as idéias filosóficas do Bispo de Hipona³³ estão presentes nas *Confessiones*. Esta é uma obra que tem a marca da meia idade de Agostinho. O que isto quer? Significa que Agostinho já havia passado pela primeira fase da sua vida cristã, que vai de 386 a 391, na Itália e em Tagaste, fase esta em que o filósofo africano estava solidamente enraizado no velho mundo. Esse velho mundo era caracterizado pelo ócio contemplativo. Este capacitava o homem, que dele se utilizasse, a uma verdadeira purificação da alma e, conseqüentemente, a um domínio certo sobre as paixões da carne. Contudo,

³³ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Op.cit., p.153.

em apenas dez anos, Agostinho não muda seus princípios em relação ao livre-arbítrio da vontade humana, mas desfaz uma esperança idealizada da relação do homem com a sua vontade. Agostinho presencia, além das suas próprias experiências, as dificuldades práticas de um sacerdote inserido e confrontado pelos problemas reais da vida dos fiéis. Parecia que na prática, a vontade não gozava de completa liberdade. O homem africano era o contra exemplo típico do homem idealizado por Agostinho, antes do sacerdócio. Esse homem se via enfronhado em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, fazendo com que se comportasse de maneira contrária às suas boas intenções. Os maus hábitos surgem, assim, como cadeias que acorrentam o homem a uma vontade viciada no deleite dos bens inferiores. Como surgem esses maus hábitos? Agostinho apontará para a memória. É no homem interior que está o problema da disparidade entre saber o que é correto e o fazê-lo³⁴.

As recordações, que Agostinho trata nas suas *Confessiones*, são fruto daquilo que está guardado na memória. Esta se encontra, dentro de sua organização hierárquica, como já foi explicada no primeiro capítulo, na parte superior da alma, denominada de razão superior ou *mens*³⁵. Ao longo das *Confessiones*, o Bispo de Hipona se reporta à memória direta ou indiretamente. Para entendermos mais sobre o pensamento agostiniano em relação ao assunto em tela, estaremos focando o nosso estudo no livro X das *Confessiones*, que é consagrado a esse tema.

Mas, qual é o papel da memória para Agostinho, nesse contexto? A memória sensível tem, a princípio, a função de guardar todas as imagens trazidas pelas percepções dos sentidos. Isto é enfatizado por Agostinho nessa passagem, quando ele relata o seguinte:

³⁴ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. São Paulo, Editora Record, 2005, pp. 182-184.

³⁵ Agostinho trata desse assunto, dentre outras passagens, no seu diálogo com Evódio, em *De libero arbitrio*. Observemos esse importante relato do Bispo de Hipona: “Se pois, sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem do olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável, é necessário que a dita razão se reconheça, ao mesmo tempo, inferior a essa realidade e que esse Ser seja o seu Deus”. *De libero arbitrio*, II, 6, 14. “*Quae si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur.*”. Também podemos achar uma discussão ampla sobre isto em ‘*De trinitate*’, XII.

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie³⁶.

Tudo que vivenciamos ao longo das nossas vidas, na nossa relação com o mundo, está guardado nesse “depósito”. As imagens estão distinguidas e todas elas classificadas. Basta que queiramos vasculhar nesse imenso “receptáculo” e retirar dele alguma experiência passada, que vivenciamos. Lá na memória está o que se quer, sempre latente ao acesso do pensamento, para ser recordado.

O Bispo de Hipona mostra a grandeza desse “receptáculo”, dizendo que dentro dele está o mar, o céu, a terra e tudo aquilo que posso vivenciar através das sensações que a alma opera através do corpo, fixando-se no objeto exterior, captando-o, através dos sentidos externos e interno³⁷. Dessa atenção da alma sobre o objeto, há a formação de uma imagem (*imagine*) daquele e, conseqüentemente, esta se encontra na memória. São, assim, distintos em sua natureza, pois o objeto é material e a imagem, imaterial. Desta forma, a imagem só pode ser lembrada e revivida na memória, pelo pensamento, pois esta tem a mesma natureza daquela. Agostinho mostra que todos os conhecimentos que aprendemos, através das artes liberais³⁸, estão retirados “*num lugar íntimo que não é lugar*”³⁹. Esta é outra função da memória. Aqui o Bispo de Hipona dá uma boa amostra da sua profundidade, pois ele não está falando de imagens de objetos, como anteriormente relatamos, mas está afirmando sobre as próprias idéias das verdades eternas. Constatemos isto, através do próprio Agostinho:

Não é só isto (imagens de objetos) o que a capacidade imensa da minha memória encerra. Também lá se encontra tudo o que não esqueci, aprendido nas artes liberais. Estes conhecimentos estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar. Ora, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de

³⁶ *Confessiones*, X, 8, 12: “*et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum.*”

³⁷ *Ibidem*, X, 8, 14.

³⁸ As artes liberais (chamadas assim por serem ‘dignas do homem livre’) foram formalmente designadas, a partir do século I, num conjunto de nove disciplinas: gramática, retórica, lógica, aritmética, geometria, astronomia, música, arquitetura e medicina. Contudo, entre o século IV e V, o programa completo foi reduzido para sete disciplinas: gramática, retórica, lógica, aritmética, geometria, astronomia e música. É sobre esse “curriculum” que Agostinho se refere. Para mais informações sobre o assunto, Cf. Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2000, p.82.

³⁹ *Ibidem*, X, 9, 16: “*(...) quasi remota interiore loco, non loco.*”

*literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória de tal modo que, se não retivesse a imagem, deixaria fora o objeto*⁴⁰.

Diante dessa citação, Agostinho nos mostra uma distinção entre ciência e objetos, isto é, que a ciência está em nossa alma sem imagens, enquanto que os objetos são vistos em nossa alma pelas suas imagens. Observamos isto, também, quando Agostinho exemplifica em relação aos números. As suas noções, regras e dimensões estão presentes na memória. Não é o numeral que pode ser visto e presenciados nos livros, de forma diferenciada em algumas línguas, como por exemplo, o numeral latino e o grego, mas as verdadeiras idéias que se podem ter deles são universais e suas noções se encontram na memória. Para o Bispo de Hipona, elas são mais reais do que as imagens sensíveis, o que mostra a hierarquia agostiniana bem fixada em relação à memória, dando o seu lugar de destaque. Ou seja, a idéia de número é mais real do que a materialidade do número. Confirmamos o que o Bispo de Hipona nos noticia:

*Do mesmo modo a memória contém as noções e as regras inumeráveis dos números e das dimensões. Não foram os sentidos quem nos gravou estas idéias, porque estas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis. Quando delas se fala, ouço os sons das palavras que as significam. Mas os números são uma coisa e as idéias que exprimem, outra; os primeiros soam diferentemente em grego e em latim. Porém as idéias nem são gregas nem latinas, nem de nenhuma outra língua. (...) Mas esses números com que contamos são bem diferentes: não são as imagens dos números sensíveis. Por conseguinte, são mais reais.*⁴¹

⁴⁰ *Ibidem*, X, 9, 16: “Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero. Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim aut sonuerit et praeterierit”.

⁴¹ *Ibidem*, 12, 19: “Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter Graece, aliter Latine sonant, istae vero nec Graecae nec Latinae sunt nec aliud eloquiorum genus.(...) sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt.”, Cf. *De libero arbitrio*, II, 11,30.

Vemos, desta forma, a amplitude e a importância da memória para o foco do nosso trabalho, na procura da causa que propicia a vontade escolher entre se voltar para Deus ou para os bens temporários. Vamos nos aprofundar nesse sentido mais a frente, quando estudarmos sobre a vontade, especificamente, e a sua relação com a memória. O importante, por enquanto, é dizer que é na memória onde são gravadas todas as imagens de sensações vividas pela alma e onde se encontram, todas as noções dos números e das artes liberais e, como principal, a noção de Deus, que, segundo o Bispo de Hipona, é a razão para todas as almas viventes. Isto é notório quando ele começa o livro das *Confissões*, afirmando assim:

*Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós*⁴².

É bom salientar que a noção de Deus está no processo da iluminação na memória e não a Sua essência, como acreditam alguns ontologistas. Isto é o que Agostinho aparentemente relata na sua procura por Deus. O Bispo de Hipona busca-O, inclusive, no itinerário da memória, mas Ele não está presente lá, mesmo que ela O indica fortemente. Isto vem a corroborar novamente com a ascensão Agostiniana, tendo na alma humana o estágio anterior para se chegar a Deus. Vejamos o que ele nos afirma sobre isto:

*Mas onde Vos encontrei para Vos poder conhecer? Vós não habitáveis na minha memória, **quando ainda Vos não conhecia**. Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo, que estais acima de mim?*⁴³

É importante notar que Agostinho parte dessa citação que foi destacada: “quando ainda não me conhecia”. E perguntamos o porquê? A razão é que quando o filósofo africano ainda não conhecia a Deus, ele precisou ultrapassar a memória para encontrá-Lo, através da experiência de conversão ao

⁴² *Ibidem*, I, 1, 1: “et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.”.

⁴³ *Ibidem*, X, 26, 37 (grifo meu): “Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?”.

cristianismo, em Cassiciaco⁴⁴. Foi uma experiência transcendente, é verdade, mas que ficou guardada na memória, sendo revivida diversas vezes, ao ponto do Doutor de Tagaste relatar esse encontro com o divino, várias vezes, em suas *Confissões*. Vale salientar que a partir dessa experiência de conversão, ele passou a ter outras experiências transcendentais com Deus, que por sua vez se transformaram em lembranças depositadas na amplidão dos palácios da memória, deleitando-se nelas, novamente, à medida que as relembra. Portanto, tudo que vivenciamos, seja pelos sentidos, ou pela imaginação ou pela razão, ficam impressas na memória. No próximo tópico, estaremos abordando a memória numa outra perspectiva, mais em nível do intelecto, na sua obra *De trinitate*.

2.2. A memória em *De trinitate*

Na sua busca incansável da verdade absoluta, Agostinho se propõe a analisar o homem, pois este é um dos exemplares mais próximo do conhecimento perfeito de Deus. Isto é, através do homem, podemos ter uma idéia próxima da perfeição divina. É o que ele vai fazer agora com relação à trindade divina. Ele analisará vários tipos de trindade, tendo o homem como protagonista, com a finalidade de tentar explicar aquilo em que crê, isto é, que Pai, Filho e Espírito Santo são um só Deus, manifestando-se em três pessoas distintas. Seguiremos, naquilo que nos interessa para o trabalho em tela, o itinerário do Bispo de Hipona em *De trinitate*, para entendermos como a memória funciona na alma.

Agostinho toma como exemplo a visão, para fazer a sua distinção entre três realidades a serem consideradas. Podemos imaginar, assim, uma pessoa que está a contemplar um objeto. Uma pedra, por exemplo. A pedra sendo

⁴⁴ Localidade perto de Milão, onde Agostinho passa os últimos meses de 386 e os primeiros meses de 387. É nesse retiro filosófico-religioso, que ele escreve as seguintes obras: *Contra acadêmicos*, *De beata vita*, *De ordine*. Cf. BROWN, P. Santo Agostinho: uma biografia, *Op.cit.*, pp. 142-152.

externa ao homem, informa-o sobre si mesma. E este tem a sensação do objeto na alma, percebendo-o com a cooperação dos sentidos. Mas, entre ambos, há um terceiro elemento, que mantém o sentido da visão focado no objeto externo, sendo denominado de atenção da alma.

O que nos importa nessa trindade proporcionada pela visão? Algumas coisas são de grande importância. Por exemplo, se o objeto não estivesse presente, não haveria condições de se formar a visão. É verdade que a sensação é fruto da atuação da alma sobre os sentidos, no caso a visão. É a sensação que age ativamente quando é informada pela visão, que já foi, por sua vez, informada pelo objeto exterior. A visão, assim, é mantida no objeto, enquanto este estiver presente, através do olhar da alma. É o que Agostinho nos explica e exemplifica melhor, através do exemplo do anel e da cera. Vejamos o texto que o Bispo de Hipona nos relata isto:

Com efeito, suponhamos que se imprima um anel na cera: não se pode dizer que a figura não tenha ficado gravada, pelo fato de somente a percebermos depois de se destacar o anel. Mas como depois de separado da cera permanece tal gravação e pode ser vista, deduz-se facilmente que a figura do anel já estava impressa na cera, antes mesmo da separação (...) Do mesmo modo, não se pode afirmar que o sentido da vista não conserve a imagem do objeto visível, enquanto ele é visto, pelo fato de ela não perdurar, caso seja afastado o mesmo objeto.⁴⁵

Vemos aqui uma notória apresentação da “memória sensível” em Agostinho. Essa manifestação da memória tem a função de receber e conservar as imagens sensíveis depuradas⁴⁶ pelo sentido interno. Este último é intermediário entre os sentidos exteriores e a razão, discernindo as percepções dos cinco sentidos, organizando-as e transmitindo-as depois diretamente à razão⁴⁷.

⁴⁵ *De trinitate*, XI, 2, 3: “Neque enim cum anulus cerae imprimitur, ideo nulla imago facta est, quia non discernitur, nisi cum fuerit separata. Sed quoniam post ceram separatam manet quod factum est ut videri possit, propterea facile persuadetur, quod inerat iam cerae impressa ex anulo et antequam ab illa separaretur.(...) Sic sensus oculorum non ideo non habet imaginem corporis quod videtur quamdiu videtur quia eo detracto non remanet.”

⁴⁶ *Confessiones* X, 8, 12-15.

⁴⁷ Cf. *MEDICA, C. O sensível e o inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho, Op.cit.*, p.29; e o comentário de Oliveira, N.A., in: *De libero arbitrio*, 1995, pp. 260-261.

E se pensarmos em retirar o objeto do foco da visão, o que acontecerá na alma? É bem verdade que o objeto será o mesmo, contudo, ao ser retirado, a sua imagem permanecerá na alma, através da memória. Aqui, Agostinho muda o foco para outra trindade, diferente da anterior, que era formada pelo objeto, a atenção da alma e a visão. Essa nova trindade é constituída pela memória, visão interior e vontade.

Retornando a nossa análise, quando o elemento físico é retirado do foco do sentido da visão, a memória ainda retém a imagem que foi formada do objeto pelos sentidos. Sobre essa analogia entre anel e a cera, que recebeu a impressão, poderíamos dizer que a cera é, comparativamente, a memória e as marcas do anel na cera, ao ser retirado, são imagens do objeto sensível retidos na memória.

Agora, essa mesma imagem, que foi formada na memória a partir do objeto sensível, está à disposição da alma para que possa se reportar, lembrando-o. É a vontade que faz com que a alma se lembre daquele objeto. Como? Da mesma forma que a atenção da alma estava mantida, pela vontade, sobre o objeto externo, ela está, agora, sobre a imagem formada internamente. Isto é o que Agostinho denomina de pensamento, vejamos ele afirmando isto:

Quando essas três coisas [memória, visão interna e vontade] estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento - palavra cuja raiz lembra essa união.⁴⁸

⁴⁸*De trinitate, XI, 3,6: "Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.". Agostinho faz a construção etimológica da palavra 'pensamento', de forma magistral, nas Confessiones, X, 11, 18, acompanhemo-lo: 'E assim, como se fossem novos, é necessário pensar, segunda vez, nesses conhecimentos existentes na memória – pois não têm outra habitação – e juntá-los ('cogenda') novamente, para que se possa saber. Quer dizer, precisamos de os coligir ('colligenda'), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui ('cogenda, cogo') é que vem 'cogitare'; pois 'cogo' e 'cogito' são como 'ago' e 'agito', 'facio' e 'facito'. Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo ('cogito'), de tal maneira que só ao ato de coligir ('colligere'), isto é, ao ato de juntar ('cogere') no espírito, e não em qualquer parte, é que propriamente se chama 'pensar' ('cogitare'). Em latim: "ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.". Essa discussão será proveitosa para trazer a lume o alerta agostiniano para que o homem não viva em função das imagens advindas das sensações, pois esse foco exagerado lhe traz corrupção e afastamento em relação a Deus, mas ele deve, sim, exercitar a sua vontade nas verdades eternas e nelas deleitar-se. Esta é a verdadeira felicidade. Cf. De beata vita, 2,11, onde o Bispo de Hipona diz sobre quem é feliz: 'Logo, quem possui a Deus é feliz'. 'Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.'*

Além de ter o objetivo de procurar uma analogia da trindade mais próxima da perfeição trinitária divina, que é o objetivo maior do filósofo africano em *De trinitate*, podemos tirar outro ensinamento importante sobre a memória, que é na verdade um alerta feito pelo Bispo de Hipona. A memória que guarda a imagem de objetos sensíveis não pode ser seguida como se estes fossem uma finalidade em si mesma. Agostinho é enfático em afirmar que as pessoas se seduzem com essas imagens, ao ponto de experimentarem novamente suas lembranças e decidirem viver suas vidas firmadas nelas. Agostinho relata-nos que essas pessoas chegam ao ponto de projetarem as imagens guardadas na memória como se fossem verdades. Observemos o que Agostinho tem a nos dizer sobre isto:

Lembro-me de ter ouvido de alguém, que costumava ver no pensamento uma imagem tão precisa e quase física de um corpo feminino que, como se sentisse a cópula, chegava a ter ejaculação⁴⁹.

É verdade que não é a memória que, a princípio, dita ou que escraviza as pessoas a viverem conforme as imagens retidas de acontecimentos passados. Contudo, disponibiliza e informa ao olhar da alma sobre o que deseja fixar a sua atenção. No caso da última citação feita, a imagem nítida do corpo feminino na memória e de como a vontade une a inteligência à memória faz com que o indivíduo lembre-se e deleite-se nessa imagem, fruindo nela, quando deveria fruir somente em Deus. O problema não é esse corpo feminino em si, pois, como já dissemos, todas as criações de Deus são boas. Porém, o problema do desvirtuamento da alma está justamente no mau uso do livre-arbítrio da vontade, que se afasta de Deus.

Além disto, outro fator importante a salientar é o seguinte: mesmo sendo uma imagem e, portanto, consubstancial à alma, porém, essa imagem foi formada de um elemento exterior a ela. E assim, a memória possui uma forte ligação com este, pois a gênese de sua imagem foi um bem externo. É por isto, que o Bispo de Hipona desconsiderará essas duas trindades (a trindade formada pelo objeto sensível, pela visão e pela atenção da alma, que mantém

⁴⁹ *Ibidem*, XI, 4, 7. “*Et memini me audisse a quodam, quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret, ut ei se quasi misceri sentiens, etiam genitalibus flueret.*”.

o sentido da vista alerta para o objeto; e a segunda trindade, que é formada pela memória, pela visão interna e pela vontade, que une ambas) como imperfeitas imagens de Deus. Ele deixa isto claro quando comenta, especificamente, sobre a segunda trindade, chamando-a de trindade exterior, pois a sua gênese provém de objetos externos à alma:

*Vive-se, portanto, mal e desregradamente quando se vive conforme a trindade do homem exterior (...) Eis a razão por que esta segunda trindade não é a imagem de Deus: ela é produzida na alma mediante os sentidos do corpo, criatura inferior, ou seja, criatura corpórea, da qual a alma é superior.*⁵⁰

É importante notar que a memória, como já dissemos, é um “receptáculo” que contém todas as informações que obtemos do mundo externo através das sensações. Esse tipo de manifestação da memória é denominada, como já relatamos anteriormente, de “memória sensível”. Além disto, há outra manifestação da memória, que tem uma constituição mais perfeita do que a sensível, pois vai além da retenção de imagens de objetos externos. Essa outra espécie de memória é chamada de “memória inteligível”. Ela tem a função de guardar tudo o que vem de substância espiritual, tais como as noções fundamentais das artes liberais, as leis e as razões dos números e das medidas, a memória da memória e as idéias eternas⁵¹.

Como vimos no primeiro capítulo, Agostinho mostra, na graduação dos bens, que o homem deve se voltar para os bens eternos e neles aderir constantemente, pois, a memória sensível guarda e registra todas as nossas experiências, sejam elas boas ou más. Além disto, a memória inteligível, no referido exemplo, traz a memória da memória. Isto é, depois da imagem ser guardada pela memória sensível, a memória inteligível pode se lembrar dessa imagem que fora guardada a qualquer momento. A memória inteligível pode, também, se recordar de imagens que foram descobertas por experiências com Deus, por exemplo. A repetição dessas lembranças faz com que a vontade se desloque na direção de Deus. Como conseqüência, bons hábitos são formados

⁵⁰ *Ibidem*, XI, 5, 8 : “Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem hominis exterioris (...) Quapropter non est ista trinitas imago Dei. Ex ultima quippe, id est corporea creatura, qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis”.

⁵¹ MEDICA, C. O sensível e inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho, *Op.cit.*, p.45.

e, mais uma vez, guardados na memória. Este é um ciclo virtuoso composto por boas lembranças na memória, de boas vontades, que geram bons hábitos.

Porém, por outro lado, se o homem se baseia somente nas imagens de objetos inferiores, serão produzidas más vontades, que por sua vez produzem hábitos ruins, que conduzem o homem, necessariamente, ao pecado, isto é, ao afastamento em relação a Deus. A vontade revive o deleite do pecado na memória gera uma vida afastada da vontade de Deus. Vemos, assim, que a memória tem uma grande participação importante nas escolhas que são feitas pela vontade.

CAPÍTULO III: SOBRE A VONTADE

Neste capítulo, estaremos explorando a vontade em quatro obras principais: no *De libero arbitrio*, no *De trindade*, nas *Confessiones* e, por fim, em *De civitate Dei*. Na primeira obra, analisaremos a vontade dentro do contexto em que o Bispo de Hipona afirma a responsabilidade do homem frente aos seus atos, sendo livre para decidir-se. Na segunda obra, estaremos buscando o funcionamento intelectual da vontade. Enquanto que nas *Confessiones*, estaremos trabalhando a vontade sob um prisma mais existencial, nos conflitos lembrados por Agostinho em sua vida antes da conversão ao cristianismo. Por fim, abordaremos em *De civitate Dei*, no livro quinto, o ataque de Agostinho ao paganismo religioso e ao fatalismo, mostrando que há uma harmonia entre a vontade do homem e a de Deus.

3.1. A vontade no *De libero arbitrio*

A vontade se torna, para Agostinho, um grande mistério a ser perseguido. No princípio de sua vida, ele acha que a vontade era um bem que poderia ser moldado com maior facilidade, sendo essencial para isto que a alma fosse disciplinada e bem educada nas artes liberais⁵². O biógrafo e comentador inglês, Brown, nos informa sobre isto com clareza e precisão:

*De Cassiciaco, Agostinho advogou nada menos do que um programa intelectual, que se afigurava a seus admiradores como uma visão verdadeiramente grandiosa do trabalho de uma vida (...). O primeiro requisito de Agostinho era a disciplina. Para responder a indagações metafísicas e contemplar tal Deus, a mente precisava receber uma formação adequada, uma 'eruditio'. Conseguir fazê-lo sem tal formação seria um golpe de sorte dificilmente digno de crédito.*⁵³

Essa primeira fase de sua vida fora marcada pelo ócio criativo, que se resume numa vida monástica retirada do contato com a vida secular e de grande parte dos problemas advindos desta. Disto, podemos entender os seus escritos da época, que versavam sobre uma aparente facilidade em lidar com

⁵² Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*, Op.cit., pp.146-147.

⁵³ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*, Op.cit., p.147.

os problemas existenciais, que abalam o homem⁵⁴. Além do mais, era um período marcado pelo início de uma vida cristã. Isto faz com que Agostinho enxergue a vida com grande otimismo, que pode ser retratado através do texto do Apóstolo Paulo aos cristãos de Corínto: “*Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criação. As coisas antigas já passaram e eis que surgiram coisas novas.*”⁵⁵ Trata-se do antigo ideal de um *otium liberale*, de um “retiro cultural” que, no contexto de Cassiciaco, Agostinho denomina de *Christianae vitae otium*, um “ócio da vida cristã”. Esse ócio é o pano de fundo da vida do filósofo africano até a sua ordenação para padre, em 391.⁵⁶

Tendo esse contexto como base e sendo influenciado por essa vida, nos idos de 387 e 388, Agostinho escreve uma boa parte de sua obra intitulada *De Libero Arbitrio*, que só a concluiria em 395. Além de provar a existência de Deus e que Ele é o autor de todos os bens, a grande busca de Agostinho nesta obra é mostrar que o homem é o responsável pelas suas escolhas e, portanto, tem liberdade volitiva para optar entre se voltar para os bens temporais ou para os eternos. Esse itinerário é desenvolvido pelo Bispo de Hipona, visando à resolução de um problema que lhe inquietava desde a sua adolescência: o problema do mal⁵⁷. Agostinho examina o problema do mal em três níveis: ontológico, físico e moral.

Se Deus é perfeitamente bom e criador de todos os seres, sendo uns mais perfeitos do que outros, como já observamos na graduação que Agostinho faz dos seres, logo, todos os seres que existem são bons em si mesmos, pois foram criados por Deus. Assim, o mal não é, estritamente falando. Então, se não é um ser, como podemos falar dele? Falamos dele como de uma sombra ou como um vestígio do ser, só em virtude do ser é que podemos noticiar sobre o mal. Ele é, portanto, uma ausência do ser, um *privatio boni*. Este é o mal do ponto de vista ontológico. Para reforçar essa definição de mal, ontologicamente, vejamos a importante colocação de Gilson:

⁵⁴ Três escritos definem bem essa fase, se assim pudermos definir, de um grande otimismo por Agostinho. Ele passa muitos dias, praticamente isolado dos problemas vivenciados pela população milanese e, ao mesmo tempo, está em profunda meditação com amigos que comungam da mesma fé e do mesmo desejo filosófico de conhecer a Verdade. As obras são: *Contra academicos*, *De beata vita* e *De ordine* e *Soliloquia*. Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia.*, Op.cit., pp.141-153.

⁵⁵ 2Co 5:17.

⁵⁶ BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia.*, Op.cit., p.141.

⁵⁷ *Confessiones*, III, 3,7.

Sendo a imutabilidade, Deus é a plenitude do ser; portanto, ele é o bem absoluto e imutável. Criada do nada, a natureza do homem só é boa na medida em que é, mas, nessa justa medida, ela é boa. Assim, o bem é proporcional ao ser; donde resulta que o contrário do bem, que é o mal não pode ser considerado como do ser. Estritamente falando, o mal não é. O que se designa por esse nome reduz-se à ausência de certo bem numa natureza que deveria possuí-lo. É o que se exprime ao dizer que o mal é uma privação.⁵⁸

O mal também pode se apresentar na mesma medida em que as coisas sofrem alguma privação no seu ser.⁵⁹ Através desse princípio, é possível explicar a aparente presença do mal físico num mundo criado por um Deus bom? Sim, desde que levemos em conta que esse “mal natural” só pode ser assim considerado de maneira relativa, devido à comparação entre bens da natureza que foram criados por Deus, desde a sua parte mais fértil e aprazível da terra, até a mais árida e estéril, por exemplo. É uma diferenciação apenas de graus entre bens, não podendo ninguém dizer que algum deles é mal em si. É apenas uma comparação entre bens, provando que uns são melhores do que outros. Este é o mal do ponto de vista físico ou natural. Observemos isto na afirmação de Agostinho:

Com efeito, da parte mais fértil e aprazível da terra, até a mais árida e estéril, passa-se por graus tão bem dispostos que não ousarias dizer que nenhuma dessas partes é má, a não ser comparadas a outra melhor. E assim sobes no louvor, por todos os degraus.⁶⁰

E o que dizer do mal moral, das escolhas erradas que fazemos? Sendo Deus perfeitamente bom e todo bem vindo Dele, só resta dizer que as escolhas equivocadas que fazemos provém do livre-arbítrio da vontade. Tanto a vontade pode se deslocar para as verdades eternas, como para os bens temporais, segundo o seu livre-arbítrio. Deus é quem capacita o homem, através da iluminação das verdades eternas em seu interior, para que ele possa fazer as escolhas corretas e viver submisso à lei divina. Portanto, o mal moral é o mal

⁵⁸ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.153.

⁵⁹ MEDICA, C. *O sensível e inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho*. Op.cit., p.12.

⁶⁰ *De libero arbitrio*, III, 5, 13: “Namque a terra feracissima et amoenissima usque ad salsissimam et infecundissimam, ita gradatim per medias pervenitur, ut nullam reprehendere audeas, nisi in comparatione melioris; atque ita per omnes gradus laudis ascendas”.

uso dos bens criados, quando o homem se afasta de Deus e se apega aos bens deste mundo. Isto nada mais é do que o pecado. O Bispo de Hipona deixa isto muito claro, através das palavras de Evódio:

*É bem como dizes e eu concordo em que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas, ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde.*⁶¹

O mal moral vai permear a vida dos homens, pois todos se equivocam nas suas decisões, uns mais outros menos. E por que isto acontece? Pois o homem se afasta de Deus deliberadamente. Isto é uma tendência que o homem carrega consigo, devido ao pecado original dos primeiros pais que se alastrou para toda a humanidade. Isto é o que Agostinho vai denominar de concupiscência ou luxúria. Contudo, esta não torna o pecado necessário ou inevitável, como alguns podem pensar. Pois se o tornasse, não haveria condições do homem fazer a vontade de Deus. Como alguém pode obedecê-Lo se há apenas uma opção, o pecado? Assim, a vontade não seria um bem médio, mas inferior. Logo, se o pecado não é uma necessidade, por que o homem peca? Pois é uma opção livre da vontade. E esta opção pode trazer felicidade ou infelicidade ao homem. Este é quem decide. Aqui Agostinho reforça, mais uma vez, o livre-arbítrio da vontade, exaltando esse poder grandioso que temos para nos decidir, mesmo em face à iluminação da mente pelas verdades eternas. A diferença que o Bispo de Hipona lança entre o inevitável, como o envelhecimento e a morte, por exemplo - que é independente da nossa vontade -, e a liberdade da vontade, fica claro no texto que se segue, quando Agostinho exalta a verdade, através da afirmação de Evódio:

De modo maravilhoso a verdade se manifestou por tua voz! Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos. Eis por que nada se encontra tão plenamente em

⁶¹ *Ibidem*, I, 16,35a: “Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant;”

*nosso poder do que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará disposta à execução. Assim, podemos muito bem dizer: não envelhecemos voluntariamente, mas por necessidade. Ou: não morremos voluntariamente, mas por necessidade. E outras coisas semelhantes. Contudo, que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa?*⁶²

Em outro lugar, o Bispo de Hipona lança mais um exemplo elucidativo sobre a tendência da alma para a concupiscência e, simultaneamente, demonstra a diferença em relação à má vontade, que é a vontade caracterizada pelo afastamento de Deus. Ele expõe com maestria uma comparação feita com o deslocamento natural da pedra, isto é, o movimento que a pedra se volta para terra, devido ao seu próprio peso. Contudo, quando discorre sobre a vontade, Agostinho chama a atenção de que a vontade é um bem em si. Além disto, naturalmente, ela deve estar sempre, como tudo no universo, em submissão e dependência em relação a Deus. Isto dentro de Sua hierarquia cósmica⁶³. Portanto, o natural da vontade é se voltar para Deus e Nele fruir. Entretanto, o que acontece na prática é quase sempre o contrário. A vontade se torna má e se volta para os bens inferiores. A diferença, então, do movimento da vontade para o movimento da pedra é, certamente, que o primeiro é voluntário e o segundo é natural. Por isto, ninguém pode condenar o movimento de uma pedra como pecado, pois é natural e seria um absurdo tal condenação! Porém, quando Deus castiga o movimento errôneo da vontade, pode parecer para alguns um disparate, mas é próprio e justo. Isto porque o movimento da vontade é voluntário. Confirmamos o que o Bispo de Hipona nos fala a respeito desse assunto:

Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. Tanto assim que, se fosse dito a pedra cometer pecado porque por seu próprio

⁶² *Ibidem*, III, 3, 7. “ *Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate; aut, non voluntate infirmamur, sed necessitate; aut, non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere?*”

⁶³ É importante conferir o texto das *Confessiones*, I, 1, já citado anteriormente na nota 32.

*peso ela tende para baixo, seríamos julgados, não digo, mais estúpidos do que uma pedra, mas indiscutivelmente uns loucos. Ao contrário, podemos acusar a alma de pecado, quando verificamos que claramente ela prefere os bens inferiores, em abandono dos superiores.*⁶⁴

A vontade é graduada pelo Bispo de Hipona como um bem médio, como já discurremos no primeiro capítulo desse trabalho. A vontade está entre os bens superiores e os inferiores. Como bens superiores, podemos citar as virtudes cardeais, que são a prudência, a força, a temperança e justiça⁶⁵, como já vimos anteriormente no primeiro capítulo. E os bens inferiores seriam todos os outros bens sensíveis, entre eles, o próprio corpo, os animais, os vegetais e os minerais. Portanto, a vontade pode se deslocar num sentido ou em outro. Quando se desloca no exercício ou prática das virtudes eternas, é denominada de boa vontade. Já quando tem o seu movimento rumo aos bens naturais ou inferiores, apegando-se e fruindo neles, presenciamos, assim, uma vontade má. É esse apego que a vontade tem de vencer e se livrar constantemente, para se voltar em direção a Deus. A concupiscência age como se fosse um ímã que puxa a alma para se entreter com os bens passageiros e se esquecer de Deus, que é o propósito maior de todo homem, segundo Agostinho.

Com isto, Agostinho não está dizendo que os bens inferiores devam ser execrados. Pelo contrário, porque os bens inferiores não deixam de ser bens, mas são “bens menores”. Os bens inferiores são bens em si mesmos, pois foram criados por Deus. E tudo o que vem Deste é bom por natureza. Logo, nós podemos apreciar todos os bens inferiores como belezas vindas de Deus, mas não a ponto de nos apegar a qualquer deles, como se fosse uma finalidade em si mesma. Pois, só Deus é o propósito maior de todas as nossas vontades. Assim, nós devemos apenas nos utilizar de todos os outros bens para alcançarmos a Deus. Só Nele que devemos fruir a nossa vontade, ter deleite pleno e perfeito. Deus é o descanso final de nossa vontade.

⁶⁴ *De libero arbitrio, III, 1, 2: “in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi: verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora diligat; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius. Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens iudicatur: animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere.”*

⁶⁵ *Ibidem, I, 13, 27.*

Mas quando não seguimos esse princípio divino que permeia todo o cosmos, inevitavelmente, a alma vai se deslocar rumo a outros bens e deleitar-se neles, equivocadamente. Isto nada mais é do que pecar. Como já tínhamos observado anteriormente, pecar é nos afastar de Deus rumo aos bens temporários, fruindo neles. O homem é castigado pelos próprios pecados cometidos, pois é responsável pelas escolhas feitas.

A iluminação divina, operada na razão, disponibiliza à alma a capacidade de acessar as verdades eternas e poder julgar de forma correta, a decisão a ser tomada. Disto, a vontade pode se empenhar na busca de Deus, tornando-se mais próxima Dele. À medida que nos dispomos a depender mais de Deus, deliberadamente através da vontade, há, simultaneamente, uma purificação da alma, livrando-a cada vez mais do apego aos bens passageiros. Esta é a boa vontade, a que pratica a prudência, a justiça, a temperança e a força, que se aproxima de Deus. Ou seja, é a vontade de desejarmos viver justa e honestamente. É o que Agostinho nos afirma a seguir, observemos com atenção:

*Todo aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande com **tanta facilidade** que, para ele, o querer e o possuir serão um e o mesmo ato⁶⁶.*

Esta citação nos mostra, também, de forma inequívoca, o grande otimismo e certeza de Agostinho, no contexto dessa obra, sobre a facilidade que a alma bem formada tem em viver retamente, acima dos bens passageiros. Isto reforça o que foi visto, no início desse capítulo, sobre a tese de Brown, a respeito do fim que a alma, bem formada e disciplinada racionalmente, atinge uma vida feliz certamente. Vejamos a continuação do diálogo, quando Evódio afirma sobre essa relativa facilidade em adquirir tão grande bem e a resposta empolgada de Agostinho:

⁶⁶ *Ibidem*, I, 13, 29, (grifo meu): “Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit.”

Digo-te, com toda verdade: posso dificilmente conter uma exclamação de alegria vendo de repente surgir, diante de mim tão grande bem e de maneira tão fácil de ser adquirido. [A resposta de Agostinho, logo em seguida, confirmando a palavra do amigo e acrescentado o fruto da prática da boa vontade, que é a felicidade. Confirmemos isto]: Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranqüilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz.⁶⁷

E se é tão certo se chegar a essa felicidade, através dessa trajetória bem estruturada, por que nem todos os homens são felizes? Agostinho responde de pronto:

Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz.⁶⁸

A boa vontade, além de trazer a felicidade verdadeira, permeia a vida do sábio, que é aquele que pratica as virtudes eternas, ou seja, vive com prudência, força, temperança e justiça. Ao mesmo tempo, boa vontade se afasta do apego aos bens temporários. Para o sábio supracitado, em última análise, ele não precisa sequer da lei temporal para lhe dirigir, pois esta é formada como base na verdade, que por sua vez é oriunda da lei eterna, que rege todo o universo. O sábio é amigo da lei eterna, daquela que é disponibilizada em sua razão, através da iluminação divina, capacitando-o a segui-la, se a vontade assim o quiser. Esta lei eterna ordena desapegar-nos do amor às coisas temporais e caminharmos purificados rumo eternidade. A vontade boa já é um pré-requisito da lei eterna, e como consequência, leva necessariamente o homem ao cumprimento da lei temporal.

Agostinho enfatiza, também, que a boa vontade não exclui a apreciação da beleza dos bens temporais, mas chama a atenção do homem para que não se utilize mal desses bens. Isto fica patente nesta passagem:

Assim, pois, as mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mal. E quem se serve mal é aquele que se apega a tais

⁶⁷ *Ibidem*: “ *Ev.* - Vere tibi dico, vix me contineo quin exclamem laetitia, repente mihi oborto tam magno, et tam in facili constituto bono. *Aug.* - *Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata vita dicitur: nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere.*”

⁶⁸ *Ibidem*, I, 14,30: “*non enim volunt omnes recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur: nisi quid habes adversus haec dicere.*”

*bens de maneira a se embaraçar com eles, amando-os demasiadamente. Com efeito, submete-se àqueles mesmos bens que lhe deveriam estar submissos. Faz dessas coisas bens aos quais ele mesmo deveria ser um bem, ordenando-os e fazendo delas bom uso.*⁶⁹

Para demonstrar esse princípio de que tudo que fora criado é um bem em si e que o problema está no mau uso da vontade, o Bispo de Hipona dará alguns exemplos e, em seguida, há a resposta afirmativa de Evódio. Confirmamos isto:

*Visto que assim é, crês que seria preciso condenar o ouro e a prata por causa dos avarentos; ou o vinho por causa dos que se embriagam; ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros, e assim em relação a tudo mais? Especialmente quando podes ver um médico fazer bom uso do fogo e um envenenador, uso criminoso até do pão?” [Evódio responde]: “Isso é bem verdade, não se pode considerar as coisas por elas mesmas, mas sim os homens que podem fazer mau uso delas.”*⁷⁰

Agostinho, no *De libero arbitrio*, explora, praticamente, a vontade sob o prisma da liberdade de decisão que possui e, além disto, sob a possibilidade de escolher certo ou errado. Contudo, ele não trabalha sobre a vontade no seu funcionamento interno, isto é, na alma. Ele faz essa análise minuciosa e profunda no *De trinitate*.

3.2. A vontade em *De trindade*

Em *De trinitate*, Agostinho, com o objetivo de chegar à prova racional da Trindade divina, promove muitas reflexões sobre essa temática e disto surge a necessidade dele trabalhar sobre a vontade. É nosso objetivo, nesse tópico, extrair informações importantes para que o nosso entendimento sobre a

⁶⁹ *Ibidem*, I, 15, 33: “Cum igitur eisdem rebus alius male, alius bene utatur; et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens, quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum”.

⁷⁰ *Ibidem*, I, 15, 33: “cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas, aut vinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum, et pane scelerate veneficum? Ev. - Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.”

vontade em Agostinho seja ampliado, e sirva, simultaneamente, de subsídios para o objetivo maior deste trabalho.

Quando ocorre a visão de qualquer objeto, há três perspectivas a serem consideradas. A primeira é o objeto, que informa ao sentido da visão sobre a sua presença. O segundo é o sentido da visão que recebe a informação do objeto e o percebe. E por último, há a atenção da alma, que fica atenta à visão fixada no objeto. Há, portanto, uma trindade que se manifesta nesses três elementos. Porém, eles não são da mesma natureza. Por isto, não podemos ter uma trindade perfeita.

Uma imagem sensível do objeto é formada pelo sentido da visão, ao fixar o olhar no objeto. Mas qual é a função da vontade nessa trindade? A vontade atua justamente na atenção que a visão dá àquele objeto, mantendo-se focado nele. Ela não tem a mesma substância do primeiro nem do segundo elemento, por isto é superior, pois na hierarquia agostiniana, os bens anímicos são superiores aos sensíveis. Além dessa superioridade e capacidade de domínio, a vontade funciona como elemento copulador dos outros dois. Vejamos o que Agostinho nos diz sobre a importância da participação da vontade nessa trindade:

A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união em referência às outras duas [a figura do objeto visto e a visão ou informação do sentido], que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez informado, aí o mantém⁷¹.

Apesar de ser demonstrado o poder da vontade, há um problema sério que pode ser criado se a alma não se inclinar para os bens eternos; é o que o filósofo africano nos noticia abaixo:

E quando a inclinação é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o restante do corpo. E se não houver resistência por parte da matéria por demais inerte ou dura, pode

⁷¹ *De trinitate, XI, 2,5: "Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat."*

*até transformá-la em cor e figura semelhante à do objeto contemplado*⁷²

O Bispo de Hipona dá aqui uma pequena amostra do que pode acontecer ao homem, quando sua vontade fixa-se nos bens inferiores, chegando ao ponto de se conformar a eles. Ele, para enfatizar essa inclinação da vontade, usa o exemplo do camaleão, que através do mimetismo, muda de cor conforme o meio em que vive. Através desse exemplo, o Bispo de Hipona quer reforçar a idéia de que a alma não pode ser dominada pelo sensível, senão ela não estará cumprindo fielmente a sua função hierárquica de superioridade, que é de dominar sobre os bens sensíveis. Pelo contrário, a vontade não pode ser vacilante, vivendo segundo as circunstâncias externas, mas a vontade deve se firmar nas verdades eternas e nelas fruir. A vontade deve se voltar completamente para Deus, em dependência total.

A segunda trilogia que ele nos oferece, na sua análise, é formada pela memória, pela visão interior e pela vontade. A imagem do objeto exterior é formada na memória, interiormente. Esta, por sua vez, informa à visão interior, assim como o objeto, na primeira trindade, informava o sentido da visão. E a vontade, por último, que é o terceiro termo desta trindade, une a visão interior à imagem do objeto na memória. É como nos noticia o Bispo de Hipona:

*Por fim, quanto à vontade, assim como ela se aplicava a um objeto exterior para informar o sentido, e uma vez informado a ambos unidos, agora ela impele o olhar da alma daquele que se recorda, em direção à memória, para que esta recorde o que reteve. Desse modo, o olhar é informado pelo objeto lembrado e dá-se no pensamento uma visão interior semelhante à visão externa.*⁷³

Agostinho se aprofunda nessas duas metáforas trinitárias, com riqueza de detalhes. Porém, o que queremos enfatizar é que nessas duas trindades, tanto o objeto exterior como a sua imagem formada na alma, não podem ser a finalidade do deleite anímico. E por quê? Primeiro porque elas são formadas a

⁷² *Ibidem*, XI, 2, 5: “Et si tam violenta est, ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido, etiam ceterum corpus animantis vehementer afficit; et ubi non resistit pigrior duriorque materies, in similem speciem coloremque commutat.”

⁷³ *Ibidem*, XI, 3, 6: “voluntasque ipsa quomodo foris corpori obiecto formandum sensum admovebat, formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam, ut eo quod illa retinuit, ista formetur, et fit in cogitatione similis visio.”

partir de um objeto sensível e, portanto, mesmo sendo um bem criado por Deus, é um bem menor do que a alma. Como consequência disto as imagens dos objetos que são impressas na memória, também não são o fim último a ser deleitado pelo homem. Pois o deleite da alma deve estar somente em Deus.

Outro fator negativo, segundo o Doutor de Tagaste, é quando a vontade não tem a possibilidade de retornar à imagem que se esvaneceu na memória, pois foi esquecida. Agostinho chama a atenção do leitor para a imaginação que a alma é capaz de realizar, através da vontade, a partir do que foi esquecido ou daquilo que não foi nem experimentado na realidade. O Bispo de Hipona exemplifica o perigo a que estamos sujeitos nesse contexto, pois podemos imaginar coisas que não experimentamos e vivenciá-las como verdadeiras. Por isto, ele vai enfatizar que não devemos mentir ou enganar os outros, pois, estas ilusões passam a habitar nossa memória, podendo ser consideradas como verdades, ao serem lembradas no futuro. A mesma vontade, que une o olhar da alma para a memória, pode, assim, fazer com que o homem vivencie novamente e com avidez as lembranças mentirosas dessas imagens, levando o homem ao pecado. Essa vontade é impura. Isto fica claro quando Agostinho nos afirma o seguinte:

*Quando a vontade se enreda nas coisas imaginárias que a agrada em demasia ou se envolve no que é nocivo, ela torna-se impura.*⁷⁴

O Bispo de Hipona coloca como fim último da vontade o deleite. Mas que deleite é este? Quando a vontade está participando da visão de um objeto ou quando está fixando a visão interior da alma em sua imagem, ela é uma vontade momentânea. Porém, podemos imaginar um conjunto de vontades, sendo representada pela letra “V”. Sendo que V é formado pelo conjunto de vontades pontuais ou momentâneas, que podemos representar por V1, V2, V3 ...Vn. Sendo que as vontades pontuais visam, em última instância, o cumprimento da vontade Vn. Vn é a última vontade desta referida série. Sigamos na esteira do que o Doutor de Tagaste nos noticia, para entender melhor essa série que nos propomos a construir:

⁷⁴ *Ibidem*, XI, 5, 8: “Cum autem in his voluntas relictis melioribus avida volutatur, immunda fit;”.

É como a pessoa que quer ver uma cicatriz para se certificar de que houve um ferimento; ou como aquela que deseja ver uma janela para de lá observar os que passam. Todos estes desejos e outros semelhantes têm as suas finalidades específicas, as quais se referem à vontade última da vontade, em virtude da qual nós queremos ser felizes e chegar àquela vida definitiva que dispensa ulterior referência, mas que por si mesma satisfaz aquele que ama.⁷⁵

Essa vontade última, *Vn*, determina o fim de todas as outras vontades, isto é, o conjunto formado por essas vontades pontuais, que chamamos de *V*, é determinado pela última vontade. Todas as vontades momentâneas, que fazem parte de *V*, devem ser boas e firmadas na vontade mais abrangente ou última *Vn*, que deve ser boa. Ou seja, todas devem utilizar-se dos bens criados para que possam estar mais próxima dos bens eternos e, como conseqüência, de Deus. Contudo, é importante salientar que mesmo que todas as vontades pareçam boas, se não visarem em última análise a vontade de fazer o que Deus estipula como certo, todas aquelas se tornam más. Portanto, a vontade última, *Vn*, determina todas as outras vontades. É o que enfatiza o Bispo de Hipona no trecho que se segue:

São retas essas vontades e todas elas estão entrelaçadas entre si, e também são boas se a vontade à qual todas se referem for boa. Mas se essa vontade última for má, todas elas se tornam más. Eis porque a conexão de vontades retas é certo caminho para ascender à beatitude, com passos certos. Ao contrário, o enredamento de vontades desordenadas e volúveis é um laço que aprisiona os que assim procedem, para serem lançados nas 'trevas exteriores'.⁷⁶

Essa vontade última *Vn* é, portanto, a vontade mais abrangente, que visa à morada eterna, à cidade celestial. Vimos, até aqui, a função copuladora da vontade, tanto no exemplo da primeira trindade, quando ela une o sentido da visão à atenção da alma sobre o objeto observado, como também, na segunda trindade, quando a vontade une a imagem que foi impressa na memória ao

⁷⁵ *Ibidem*, XI, 6,10: "Tamquam si velit quisque videre cicatricem, ut inde doceat vulnus fuisse; aut si velit videre fenestram, ut per fenestram videat transeuntes; omnes istae atque aliae tales voluntates suos proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus beate vivere, et ad eam pervenire vitam quae non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsa sufficiat."

⁷⁶ *Ibidem*, XI, 6,10: "Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa quo cunctae referuntur; si autem prava est, pravae sunt omnes. Et ideo rectarum voluntatum conexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur; pravarum autem atque distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut proiciatur in tenebras exteriores".

olhar da alma. Contudo, até agora, deixamos de refletir sobre o seguinte: se a vontade não quiser a união, ou seja, não for agente de união, o que acontece? O Bispo de Hipona afirma que ocorre o contrário, isto é, não há a formação das trindades. É o que diz o filósofo de Tagaste em relação à primeira trindade, por exemplo:

E a mesma vontade, que harmoniza e associa essas realidades [da primeira trindade], também pode as desunir e separar. Com um simples movimento do corpo desassocia os sentidos do corpo das coisas sensíveis, para não experimentarmos alguma sensação ou deixarmos de sentir algo⁷⁷.

Se não há a formação da primeira, logo, a segunda trindade não existirá, porque uma provém da outra. Conseqüentemente, não haverá pensamento. Observemos isto na continuação do texto acima:

Em relação à memória, a vontade desvia-a dos sentidos fazendo-a atenta a outras coisas e não lhe permitindo fixar-se nos objetos presentes no momento. (...) Portanto, querer desviar o olhar da alma de um conteúdo da memória é o mesmo que não pensar.⁷⁸

A vontade é, dessa forma, elemento tanto de união como de separação das realidades, segundo o querer de seu livre-arbítrio. Ela conduz o olhar da alma para onde lhe apraz. Seja para o objeto externo, ou recordando algo que já foi visto, ou imaginando algo que não recordamos, ou, ainda, imaginando algo que nunca vivenciamos. Contudo, como já foi visto acima, o fim último de todas as vontades deve ser o verdadeiro amor, que só é encontrado em Deus, num descanso verdadeiro. Portanto, os bens temporais devem ser utilizados com este fim. Devemos ter a vontade que une, quando esta visar o deleite no Bem maior. Por outro lado, devemos ter uma vontade que desune, quando a alma estiver propensa a se ater aos bens temporários. Este princípio do *uti* e do *frui* é atestado pelo Bispo de Hipona no texto que se segue:

⁷⁷ *Ibidem*, XI, 8, 15: “*Quae autem conciliat ista atque coniungit, ipsa etiam disiungit ac separat, id est voluntas. Sed a sentiendis corporibus motu corporis separat corporis sensus, ne aliquid sentiamus, aut ut sentire desinamus;*”.

⁷⁸ *Ibidem*, XI, 8, 15: “*Memoriam vero a sensu voluntas avertit, cum in aliud intenta non ei sinit inhaerere praesentia. ... lam porro ab eo quod in memoria est, animi aciem velle avertere, nihil est aliud quam non inde cogitare.*”.

*E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas [bens temporários]. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo. E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e mau gozo.*⁷⁹

Portanto, a vontade tem a função de unir ou desunir a alma aos bens temporários ou aos eternos. Mas o que é a causa do deslocamento da vontade? Até agora não podemos responder de forma completa a essa pergunta. Mas, o que podemos dizer, provisoriamente, é que Agostinho está defendendo uma vontade quase independente ou absoluta. Pois mesmo em face à manifestação da razão sobre a decisão mais correta a ser tomada pela vontade, esta ainda pode negar o conselho da razão, decidindo contrariamente. No próximo tópico, que é a análise da vontade nas *Confessiones*, estaremos buscando uma resposta para isto, quando trabalharmos a vontade com relação ao *consuetudo* (hábito). Já relatamos, anteriormente, sobre importância da formação do hábito e da sua influência sobre a vontade. Agora, vamos ampliar o nosso estudo nesse sentido.

3.3. A vontade nas *Confessiones*

Agostinho retrata em suas *Confessiones* não somente a biografia de um grande pensador que havia chegado à meia idade, contendo apenas um conjunto de reminiscências sobre a sua vida pregressa. Indo muito além, o Doutor de Tagaste nos convida a entrar em sua alma, a vasculharmos juntos e sentirmos profundamente o seu passado. A interioridade de um homem que experimentou angústias, perdas de entes queridos e decepções em escolhas feitas. As *Confessiones* são um manifesto do mundo interior com extensa superioridade em relação ao mundo exterior. Isto fica patente neste trecho das próprias *Confessiones* :

⁷⁹ *Ibidem*, X, 10, 13: “*voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit; utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est alia vita hominum vitiosa atque culpabilis, quam male utens et male fruens.*”

Os homens vão admirar os píncaros dos montes, as ondas alterosas do mar, as largas correntes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas dos astros: e nem pensam em si mesmos.⁸⁰

Agostinho está, na verdade, preocupado com a interioridade humana, em específico com a vontade. Esta se torna um grande desafio para o filósofo africano, pois, ao lembrar o seu passado pagão, ele se vê em meio a uma tensão entre o querer e o fazer. Fica claro para ele que nem sempre o fazer é consequência das motivações. Há um abismo entre os dois, quase intransponível. Um texto que seria bem empregado nesse contexto de lembranças do Bispo de Hipona, para retratar a relação da vontade com as motivações, é o do Apóstolo Paulo quando escreve aos cristãos romanos:

Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto. (...) Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço.⁸¹

Queremos limitar a nossa análise, nesta seção, ao livro VIII das *Confessiones*, que trata exatamente do que nos interessa focar, isto é, o conflito das vontades no interior do homem, respondendo à inquirição do que move a vontade a decidir-se por fazer ou deixar de fazer algo.

O livro VIII das *Confessiones* expressa o cenário no qual Agostinho está prestes a se converter ao cristianismo. Ao procurar Simpliciano, que fora o tutor de Ambrósio nas Escrituras Sagradas⁸², enquanto o ouve falar da conversão de Vitorino⁸³, fica extremamente inquieto e com a alma agitada, pelos conflitos travados no seu interior⁸⁴. Por um lado, Agostinho deseja seguir o exemplo de Vitorino, que preferiu abandonar a escola de retórica, por causa de um decreto do Imperador Juliano – que proibia cristãos ensinarem literatura e oratória –, do que negar a sua fé em Cristo. Por outro, fica atado às cadeias

⁸⁰ *Confessiones*, X, 8, 15 : “*Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur.*”

⁸¹ *Rm* 7:15,19.

⁸² *Ambrósio era, na época, Bispo de Milão e fora tutoriado por Simpliciano, que depois viria a ser o sucessor daquele.*

⁸³ *Mário Vitorino foi filósofo, traduziu para o latim a Isagoge de Porfírio, as Enêadas, de Plotino, e as Categorias, de Aristóteles. Foi escritor, também, na área de filosofia, retórica e religião.*

⁸⁴ *Confessiones*, VIII, 1, 1.

de sua própria vontade, querendo se decidir por aquilo que já sabe ser o correto de se fazer, contudo, não o faz⁸⁵.

O Bispo de Hipona faz um contra ponto com a questão da facilidade que a alma tem em ser obedecida pelo corpo, quando lhe ordena sobre alguma tarefa. Por outro lado, a alma não obedece a si mesma quando esta, no contexto explorado, ordena que se renda a Cristo. Por exemplo, quando a alma manda que o corpo coma, ele a obedece de pronto. Ou que o braço seja levantado e, automaticamente, ele se ergue. Como explicar isto? Agostinho se intriga com esta desordem interna da própria alma, pois o lógico não seria ela seguir o seu próprio querer? Pois é ela mesma que quer, se não quisesse não ordenaria. Porém, mesmo querendo, não faz como deve ser feito. O que impede dela obedecer a si mesma? O filósofo africano responde que a alma, na verdade, não quer totalmente, pois, ordena a si mesma na proporção do querer da vontade. Essa proporção, por sua vez, não é completa. Isto é, a vontade não é plena a ponto de gerar uma ação correspondente no próprio corpo. Confirmamos como Agostinho nos noticia sobre isso:

*Donde nasce este prodígio? Qual a razão [da alma não se obedecer]?
Repito: a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria -, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente.
Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer⁸⁶.*

Agostinho, porém, no desenvolvimento de sua retórica, volta a afirmar que não é nada de prodígio o querer e o não executar da própria alma, mas uma doença anímica. Mas por que há essa doença, segundo o Bispo de Hipona? Por que a alma quer e o seu querer não se efetiva, a semelhança de quando a mesma alma ordena ao corpo e este lhe obedece de pronto? Qual é o fator que influencia a vontade a cumprir ou não as intenções da alma? A efetividade do cumprimento da ordem que a alma dá a si mesma depende de um fator importante: o hábito (*consuetudo*). É o hábito voltado para os bens inferiores que, segundo o Doutor de Tagaste, entrava e sobrecarrega a alma,

⁸⁵ *Ibidem*, X, 5, 10.

⁸⁶ *Ibidem*, X, 9,21: “Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat.”

levando-a ao fracasso, em sua própria efetividade. Vejamos como o filósofo nos apresenta isto:

Com efeito, esta [a alma], sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra⁸⁷.

É o hábito que, voltado para os bens inferiores, mina as forças da alma em sua boa vontade, causando a ineficácia da ação correta.

Outro fator importante a salientarmos é que esse hábito mau não somente sobrecarrega e neutraliza a boa vontade. Além disto, ele violentamente arrasta a vontade e a prende a si, de tal modo que a decisão da vontade seja má. O hábito, dessa forma, torna-se um agente ativo nas decisões da vontade.

Como surge esse hábito desvinculado dos bens superiores? Segundo o Bispo de Hipona, o mau hábito surge de uma única ação errada, isto é, que é contrária a vontade de Deus. Esta dá origem à luxúria. Quando, por sua vez, a alma satisfaz à luxúria e deleita-se nela, o mau hábito está instalado. Como conseqüência, instaura-se uma necessidade compulsiva e um ciclo vicioso, como se segue nesta seqüência demonstrativa: má vontade – luxúria – deleite – hábito - necessidade - má vontade – luxúria - deleite... Observemos isto nas próprias palavras de agostinho:

O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso lhes chamei cadeia -, me segurava apertado em dura escravidão⁸⁸.

Agostinho chama a este ciclo vicioso de cadeia, que se compõe dos elementos da má vontade, da luxúria, do deleite, da necessidade criada. Vale

⁸⁷ *Ibidem*, X, 9, 21: “quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.”

⁸⁸ *Ibidem*, X, 5, 10: “Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.”

ressaltar que esse ciclo vicioso e escravocrata tem a própria vontade como primeiro e último elementos, respectivamente. Além disto, é importante salientar que o filósofo de Tagaste diz sobre uma frase condicional, que é fundamental para o nosso estudo: “ se não se resiste a um hábito”. O verbo “resistir” é uma palavra-chave, pois esta embutida nela a idéia agostiniana do livre-arbítrio da vontade. Isto significa a vontade, além de poder resistir aos ataques do mal hábito, é responsável pela própria instalação do mau hábito. Agostinho não está querendo afirmar que a vontade, dominada pelas cadeias do mal hábito, pode se libertar desta prisão de modo próprio. De maneira nenhuma. É necessário para isto de uma ajuda externa. Isto é relatado de forma dramática na sua conversão a Cristo, quando ele diz que estava em grande refrega interior, de repente ouviu uma cantarola de meninos, que dizia: “*Tole, lege; tole, lege*”⁸⁹. Isto é, toma e lê; toma e lê. Entendendo que era Deus quem lhe direcionava a ler as Escrituras no primeiro trecho que encontrasse, assim o fez. A ajuda externa vinha do próprio Deus, isto é, da Graça. A passagem dizia:

*Andemos dignamente, como em pleno dia, não em orgias e bebedices, não em impudicícias e dissoluções, não em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e nada disponhais para a carne no tocante às suas concupiscências*⁹⁰.

Já nas *Confessiones*, Agostinho enfatiza a grande importância da Graça divina para o auxílio da vontade no caminho para Deus. Devido a esta relevância, estaremos trabalhando um capítulo inteiro sobre a Graça. Antes de adentrarmos nesse estudo, vamos finalizar o capítulo três, analisando uma das principais obras do Bispo de Hipona, tanto no que diz respeito ao conteúdo, como na extensão e na larga quantidade de tempo gasto para a sua escrita. Estamos falando do *De civitate Dei*. São vinte e dois livros ao todo, num total de aproximadamente treze anos para a sua conclusão. Mas além dessas informações relevantes, que perfazem a obra, um aspecto deve ser ressaltado. *De civitate Dei* é uma obra do Agostinho senil. Deste fato, surgem algumas questões. Será que o Bispo de Hipona acrescenta ou muda alguma outra

⁸⁹ *Ibidem*, X, 12, 29.

⁹⁰ *Rm* 13:13-14

perspectiva aos seus estudos sobre a vontade? Será que há mudanças em relação ao seu conceito de vontade até agora exposto?

3.4. A vontade em *De civitate Dei*

De civitate Dei é uma obra que levou, do lançamento dos primeiros três livros até o último, aproximadamente treze anos para ser completada (413 – 426 a.C.). Essa obra monumental da história dos homens, contada sobre o prisma da teologia, se divide em vinte e dois livros. Os dez primeiros livros discorrem sobre os homens que adoravam os deuses em busca de felicidade na Terra e a falsidade das religiões pagãs. Nos outros doze livros, o Bispo de Hipona enfatiza o seu grande tema: a origem, o desenvolvimento e o destino final das duas grandes cidades: uma que é firmada no amor a Deus e a outra no amor pelas coisas que há no mundo⁹¹.

Escrita poucos anos após a invasão dos Godos a Roma, *De civitate Dei* visa o combate de uma nova platéia que estava se instalando na África: a dos nobres pagãos cultos, oriundos de Roma. A proposta destes era a profundidade religiosa, sendo que longe dos vínculos cristãos. Para eles, a religião cristã se afigurava como uma religião incompatível com os pressupostos naturais da cultura romana. As afirmações do cristianismo não eram, segundo eles, capazes de lhes oferecer um fundamento intelectual, em contraste com a visão profundamente religiosa do mundo dada por Plotino. Esses homens serviam como adversários para a Cidade de Deus. Eles e suas posições filosóficas, frente ao cristianismo, causavam mais perigo, segundo Agostinho, em todos os sentidos, do que a invasão de Roma supracitada. Pois esses homens poderiam criar uma tradição de prestígio contra a disseminação do cristianismo. Agostinho visa, em última análise, uma rejeição definitiva do paganismo religioso de uma aristocracia que havia afirmado dominar a vida intelectual de sua época⁹².

⁹¹ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Op.cit., p. 377.

⁹² Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Op.cit., p.376.

Dentre os livros que compõem o *De civitate Dei*, vamos focar nossa análise no livro quinto. É este que nos dá subsídios para a nossa discussão sobre o conceito de vontade em Agostinho.

Dentro do que já foi exposto acima, o livro quinto faz parte do conjunto dos dez primeiros livros que tem como intuito mostrar a falsa adoração aos deuses das religiões pagãs. Além desse tema geral que perpassa o livro quinto, Agostinho tem dois objetivos em mente. O primeiro é demonstrar que a grandeza do Império romano não foi fortuita, nem fatal, mas foi uma providência de Deus. Observemos isto nas palavras do próprio Bispo de Hipona:

*A causa da grandeza do Império romano não é fortuita, nem fatal, segundo o parecer ou opinião dos que dizem ser fortuito o que não tem causa ou, se a tem, não procede de alguma ordem racional, e fatal o que sucede por necessidade de certa ordem à margem da vontade de Deus e dos homens. Sem dúvida, a divina Providência constitui os reinos humanos.*⁹³

O outro objetivo está atrelado ao primeiro: o livre-arbítrio da vontade humana não é suprimido pela providência divina. Agostinho ataca o fatalismo defendido por aqueles que afirmam que a posição dos astros determina os pensamentos e a sorte dos homens. O filósofo africano diz que essa postura fatalista é um equívoco. Por que ele afirma isto? A razão é simples. Segundo o Doutor de Tagaste, como Deus poderia, por exemplo, julgar, sendo Ele justo por excelência homens pelos seus crimes, se é verdade que o próprio Deus é quem confere aos astros o poder de determinar os acontecimentos no mundo? Essa hipótese é repugnante para Agostinho.⁹⁴

Outra questão que Agostinho expõe, com o intuito de combater o fatalismo, é com relação aos gêmeos. Como explicar a diferença tão grande entre o comportamento de gêmeos que nascem separados por um brevíssimo espaço de tempo e pelo mesmo ato carnal? E alude que muitos estranhos, às

⁹³ *De civitate Dei*, V, I: "Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo rationabili ordine venientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana."

⁹⁴ *Ibidem*, V, I.

vezes, são mais parecidos em sua forma de viver com um dos gêmeos, do que estes entre si. O filósofo afirma que conviveu com gêmeos que não somente praticavam ações diferentes como também sofriam muitas doenças diversas.

Ainda em relação aos gêmeos, Agostinho cita um exemplo de alguém que tentou explicar a diferença entre os gêmeos. Ele se reporta a experiência do matemático Nigídio⁹⁵. Essa experiência fornece mais um argumento agostiniano contra o fatalismo. Relatemos a experiência. Num primeiro momento, o matemático lançou uma roda de oleiro com toda a força que pôde. Logo após, Nigídio marcou duas vezes consecutivas e com um mesmo pincel a roda do oleiro, em um breve intervalo de tempo entre as duas pinceladas. Depois de parar a roda, qual foi o resultado a que ele chegou? O resultado foi que havia uma grande distância entre a primeira e a segunda pincelada. A conclusão que o matemático deduziu para explicação da diferença entre os gêmeos é a seguinte:

Assim, diz, na rápida rotação do céu, mesmo quando alguém nasce atrás de outro com tanta celeridade quanta a que empreguei ao marcar duas vezes a roda, é sempre vasta a distância no espaço celeste. Daí, acrescenta, procedem todas as grandes dessemelhanças manifestadas nos costumes e incidentes da vida dos gêmeos⁹⁶.

Se assim acontece com os gêmeos que estão separados por um pequeno intervalo de tempo entre o nascimento, o que dizer das predições que são feitas baseadas na constelação para aqueles que não são gêmeos, onde o espaço de tempo entre nascimentos é muito maior? E o que dizer de Esaú e Jacó? O último nasceu agarrado no calcanhar do primeiro, quase simultaneamente. Mas o que a Bíblia mostra? Ela conta que a disparidade entre eles era enorme. Eles eram totalmente diferentes no comportamento, nos gostos, nas escolhas, etc. Segundo Agostinho, se essa grande diversidade é causada pelo pequeno espaço de tempo que separa o nascimento de ambos e não a posição das estrelas, como alguns podem analisar semelhança entre os que não são gêmeos, baseados na constelação?

⁹⁵ Nigídio Figulo – Publius Nigidius Figulus (século I a.C.). Foi pretor romano (58-45 a.C.). É conhecido como primeiro neopitagórico claramente denominável. É dito também simplesmente precursor do neopitagorismo. Ele escreveu um livro intitulado “sobre os deuses” (*De Diis*).

⁹⁶ *De civitate Dei*, V, III: “Sic, inquit, in tanta rapacitate caeli, etiamsi alter post alterum tanta celeritate nascatur, quanta rotam bis ipse percussi, in caeli spatium plurimum est: hinc sunt, inquit, quaecumque dissimillima perhibentur in moribus casibusque geminorum.”

O Bispo de Hipona radicaliza mais a sua análise, com o objetivo de enfraquecer o fatalismo, ressaltando, agora, não só a questão de nascimento dos gêmeos, mas a própria concepção deles. Apesar deles terem nascido em horários diferentes, a concepção é simultânea. Apesar disto, Esaú e Jacó eram totalmente diferentes, como já relatamos anteriormente! Como isto pode suceder? Não era para eles, segundo a constelação, terem o mesmo destino? E se eles não tiveram o mesmo destino, mesmo sendo concebidos ao mesmo tempo, como podemos explicar que pessoas concebidas e nascidas em tempos diversos não possam ter destinos diferentes? Além disto, Agostinho acrescenta o questionamento sobre os gêmeos de sexos diferentes, um homem casado e a outra uma virgem devotada ao serviço da igreja. Como explicar a influência dos astros nesse caso? Pois ambos foram concebidos num mesmo instante e sob a mesma posição das estrelas? Como afirmar a influência do horóscopo no destino destes? O filósofo africano ressalta essa disparidade para enfatizar a discrepância do fatalismo. Acompanhemos essa abordagem, nas próprias palavras do Bispo de Hipona:

Que há de tal modo concernente ao corpo como o sexo? E, todavia, sob a mesma posição dos astros, puderam ser concebidos gêmeos de sexo diferente. Portanto, que maior disparate se pode dizer ou imaginar que supor não poder a posição sideral, a mesma para a concepção de ambos, fazer com que, apesar de ser a mesma a constelação, não tivessem sexo diferente, e pensar que a posição sideral que presidia a hora do nascimento pôde fazer interpor-se entre ambos a distância que vai do casamento à santidade virginal?⁹⁷

Agostinho chega ao ponto de mostrar o exemplo da sementeira. Os agricultores, que acreditam na influência do horóscopo na determinação dos acontecimentos, escolhem um dia determinado para semearem os grãos. E ao semearem, não reparam que são lançados um grande número de grãos simultaneamente. Estes, por sua vez, germinam e crescem ao mesmo tempo.

⁹⁷ *Ibidem*, V, VI: “*Quid enim tam ad corpus pertinens quam corporis sexus? Et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus gemini concipi potuerunt. Unde quid insipientius dici aut credi potest, quam siderum positionem, quae ad horam conceptionis eadem ambobus fuit, facere non potuisse, ut, cum quo habebat eandem constellationem, sexum diversum a fratre non haberet; et positionem siderum, quae fuit ad horam nascentium, facere potuisse, ut ab eo tam multum virginali sanctitate distaret?*”

De suas espigas, umas são consumidas pelo homem, outras pela ação do tempo e ainda outras pelas aves. Como dizer que houve, em relação às espigas, constelações iguais, se elas, por sua vez, tiveram fins diferentes? Como explicar isto? Agostinho conclui, por fim, que a consulta ao horóscopo não existe, e às vezes que os astrólogos prevêm de forma correta vários acontecimentos, mas o fazem movidos por espíritos ruins, que são capazes de propagar nas mentes humanas falsas opiniões a respeito dos supostos destinos. Agostinho acredita em demônios. Estes, segundo o Bispo de Hipona, são uma espécie de seres superiores aos homens, eternos e dotados de poderes sobrenaturais de percepção⁹⁸. Agostinho afirmava que eles são anjos decaídos, inimigos obstinados da raça humana, tendo o poder de influenciar os homens e de produzir neles ilusões. Segundo o Bispo de Hipona, essa relação dos demônios com os homens se dá na mente destes. A atuação dos demônios é proporcional ao merecimento de cada homem. Isto é, os homens maus e depravados dão abertura para que esses espíritos malignos atuem na sugestão de deuses imorais e anárquicos, simbolizando poderes divinos. E como consequência dessa atuação demoníaca sobre a mente desses homens maus, muitos destes se rendem a deuses imaginários, criados e sugeridos pelos demônios⁹⁹.

O Bispo de Hipona discorre sobre a crítica Cícero quando este nega a possibilidade da convivência entre a presciência divina e o livre-arbítrio da vontade humana. Segundo Agostinho, Cícero opta enfática e definitivamente pela liberdade de escolha do homem. O filósofo africano combate essa posição que nega a presciência divina, tolerando mais os filósofos que afirmam que a fatalidade ou a vontade do Deus supremo conduz aquele que quer segui-la e arrasta com violência quem não a quer. Vejamos o que Agostinho nos noticia sobre isto:

Os que estabelecem os destinos siderais são muito mais toleráveis que esse filósofo [Cícero], negador da presciência do porvir. Porque confessar a existência de Deus e negar que é presciente do futuro é a extravagância número um. Isso posto, ele próprio esteve tentado a

⁹⁸ *Ibidem*, IX, VIII.

⁹⁹ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Op.cit., p. 384.

justificar o que está escrito: 'Disse o néscio em seu coração: Não há Deus'¹⁰⁰.

Como Cícero, segundo o Bispo de Hipona, não acredita em destino, muito menos em presciência divina, ele vai optar e defender a hipótese que privilegia o livre-arbítrio do homem.

Todavia, Agostinho afirma que o coração religioso escolhe e aceita a perfeita harmonia entre as vontades divina e humana, que Deus é sabedor de todas as coisas antes de ocorrerem e que o homem faz por sua própria vontade o que quer. O Bispo de Hipona chega ao ponto de zombar do destino, dizendo o seguinte:

Mas não dizemos que o destino faça todas as coisas; vamos além, dizemos que o destino não faz nenhuma, porque o nome de destino, entendido segundo a linguagem usual, isto é, como a posição dos astros no instante da concepção ou do nascimento (ponto que se afirma de maneira vã), demonstramos não ter nenhum valor¹⁰¹.

Na continuação de seu ataque contra posição contrária de Cícero com respeito a presciência divina, Agostinho defenderá o voluntarismo da vontade. Isto é, que há a vontade de Deus, dos anjos, dos demônios e dos homens. A vontade de Deus tem, por sua vez, uma supremacia sobre as outras três. E como é a relação entre elas? O Bispo de Hipona afirma que a poderosa vontade de Deus concede auxílio à vontade boa dos espíritos criados, enquanto julga a má. Outorga poder à vontade boa e nega à vontade má. Apesar da dependência das outras vontades em relação à vontade divina, Deus dispensa para elas apenas o seu poder. Ele, segundo o filósofo africano, não dispensa o querer dessas vontades, porque se assim o fosse, Deus seria o fornecedor do mau querer. Sendo que Deus é bom por natureza e, portanto, o mau querer não pode proceder Dele em hipótese alguma. Isto demonstra que Agostinho está resguardando, com todo vigor, o poder dado por Deus ao livre-

¹⁰⁰ *De civitate Dei*, V, IX, 1: "Multo sunt autem tolerabiliores, qui vel siderea fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse deum et negare praescium futurorum apertissima insania est. Quod et ipse cum videret, etiam illud temptavit quod scriptum est: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus".

¹⁰¹ *Ibidem*, V, IX, 3: "Omnia vero fato fieri non dicimus, immo nulla fieri fato dicimus; quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est, quoniam res ipsa inaniter asseritur, nihil valere monstramus."

arbítrio da vontade humana e, simultaneamente, a bondade substancial de Deus.

O Bispo de Hipona está reforçando a presciência divina contra a concepção de Cícero - que negou o conhecimento prévio de Deus em relação a todas as vontades – e contra os que acreditam no destino. Pois quem não é presciente, conforme o Bispo de Hipona, não é Deus.¹⁰² A nossa vontade, segundo Agostinho, quer de antemão o que quer, porque Deus, por sua vez, de antemão concedeu ao homem que pudesse usar de seu livre-arbítrio para querer algo. E quanto à necessidade? Agostinho entra no campo da discussão daquilo que a nossa vontade não pode alcançar, que está fora de seu livre-arbítrio. O que é necessidade segundo o Bispo de Hipona? Ele define necessidade como tudo aquilo que não se encontra em nosso poder.¹⁰³ Ele exemplifica, para isto, a necessidade da morte. Será que a morte tira o poder da nossa vontade? A resposta é não. Agostinho argumenta em sua defesa, mostrando o exemplo de Deus, que não pode morrer e nem se enganar. Nem por isto, Ele deixa de viver sempre e de saber de todas as coisas de antemão. E por que Deus é chamado de onipotente? Porque Ele faz o que quer. Ele não é chamado assim porque não padece certas coisas, como a morte. E quanto a nossa vontade? O Bispo de Hipona faz uma relação desta com a vontade divina. A necessidade da morte, por exemplo, não nos tira o livre-arbítrio de querer ou de não querer algo. Não só a morte é avaliada por Agostinho nesse contexto, mas a própria vontade dos outros. A vontade dos outros não elimina o querer da nossa vontade. Acompanhemos o que o filósofo africano nos noticia sobre isto:

Pertence-nos, pois, a vontade e ela mesma faz tudo quanto querendo, fazemos, o que não se faria, se não quiséssemos. Contudo, no que contra seu próprio querer cada indivíduo padece por vontade de outros homens, a vontade influi; se não a vontade desse homem, o poder de Deus. Porque, se a vontade se limitasse a existir e não pudesse o que queira, estaria impedida por outra vontade mais poderosa. Mas nem mesmo assim a vontade seria outra coisa senão vontade, nem seria de outro, senão do que queria, embora não pudesse realizar seu desejo. Portanto, tudo quanto o homem padece contra a vontade não deve

¹⁰² *Ibidem*, IX, 4.

¹⁰³ *Ibidem*, X, 1.

atribuí-lo à vontade humana, Angélica ou de outro espírito criado, e sim à daquele que dá poder a quem o quer¹⁰⁴.

Mesmo que Deus seja o doador do poder e da capacidade de utilização da vontade humana e, além disto, Ele sabendo como o homem usará a vontade, isso não isenta de algo depender da vontade do homem. Agostinho não julga contraditória a relação harmônica entre a vontade divina e a humana. Negar essa verdade, segundo o Bispo de Hipona, é uma impiedade. Principalmente no que se refere à presciência divina. Agostinho ressalta que abraçar a verdade da presciência divina é viver uma fé verdadeira. E, por outro lado, o exercício da vontade boa, que é responsável pelas escolhas corretas, é viver uma vida santa. O filósofo africano, com isto, volta a salientar que a liberdade do homem não é suprimida pela presciência divina. Critica, assim, com veemência a posição de Cícero, que não enxerga a relação adequada entre a presciência divina e o livre-arbítrio da vontade humana, pois quer salvaguardar a liberdade do homem. Cícero conclui que a liberdade do homem é plena, mas, por outro lado, nega a presciência divina.

E quanto ao pecado o que o filósofo africano tem a nos dizer? Agostinho dá uma explicação, tentando livrar Deus da criação do mal. Como? Ele negará que o homem peca, pelo único fato de Deus saber que o homem pecará de antemão? De forma nenhuma. Se assim o fosse, voltaríamos à discussão anterior sobre o problema do destino, tanto para o bem como para o mal. Não seria de estranhar, talvez, se alguém dissesse que Deus determina o bem para os homens. Contudo, seria contraditório para o Doutor de Tagaste se Deus determinasse o mal para os homens, sendo o Criador bom por excelência. Vimos no capítulo primeiro, que essa é justamente a defesa de Agostinho contra os que sugeriam que Deus é o criador do mal. Assim, além do filósofo africano afastar a doutrina do fatalismo, ele põe a responsabilidade sobre o homem pelos seus atos, quando este exercita a sua vontade. O filósofo africano não está negando, com isto, o auxílio do poder divino para o homem

¹⁰⁴ *Ibidem*: “Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus. Quidquid autem aliorum hominum voluntate nolens quisque patitur, etiam sic voluntas valet, etsi non illius, tamen hominis voluntas; sed potestas Dei. (nam si voluntas tantum esset nec posset quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas nisi voluntas esset, nec alterius, sed eius esset qui vellet, etsi non posset implere quod vellet). Unde quidquid praeter suam voluntatem patitur homo, non debet tribuere humanis vel angelicis vel cuiusquam creati spiritus voluntatibus, sed eius potius, qui dat potestatem volentibus.”

executar bem as suas escolhas. Declara que quando alguém peca, peca porque quis pecar. Não é por causa do destino que já estava traçado, anteriormente, pelos horóscopos. Deus, pela sua presciência, não pode se enganar que o homem vai pecar ou não. Observemos essa defesa de Agostinho em suas próprias palavras:

Nem peca o homem precisamente porque Deus soube de antemão que havia de pecar; diria mais, não se põe em dúvida que o homem peca quando peca, justamente porque Aquele cuja presciência não pode enganar-se soube de antemão que nem o destino, nem a fortuna, nem outra coisa havia de pecar, senão o próprio homem, que, se não quer, com certeza não peca; mas, se não quer pecar, também isso Ele o soube de antemão¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Ibidem*, V, X, 2: “Neque enim ideo <non> peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.”

CAPÍTULO IV: SOBRE A GRAÇA

O nosso trabalho, neste capítulo, se fundamentará nas quatro últimas obras de Agostinho. São estas: *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*. Nestes livros, vamos encontrar o Bispo de Hipona defendendo a doutrina da predestinação. É no mínimo interessante observar que Agostinho muda de posição doutrinal radicalmente. Ao longo de seus quarenta anos de cristianismo, observamos um Agostinho determinado em defender, com avidez, o livre-arbítrio da vontade humana, que foi mostrado, amplamente, ao longo de todo o capítulo anterior. Inclusive, no último tópico do capítulo passado, mostramos a luta de Agostinho contra o fatalismo em *De civitate Dei*. Contudo, vamos ver que o próprio Agostinho, pelos seus escritos, confirma a existência do destino, tão combatido por ele anteriormente, com o nome de predestinação. E o que essa doutrina prega? Ela afirma que Deus prepara a vontade de alguns homens para a salvação e, por sua vez, não prepara a de outros. Essa é a grande mudança na postura filosófica de Agostinho nos seus livros. Os movimentos da vontade dos homens são, agora, preparados por Deus, e este, em Sua sabedoria atemporal, havia decidido preparar e eleger para a salvação eterna alguns homens¹⁰⁶, não todos.

Essa postura agostiniana causou problemas que Agostinho trata nessas quatro obras supracitadas. Isto é, gerou em vários mosteiros, em específico o de Hadrumeto, uma posição de passividade por muitos de seus monges. Muitos deles chegaram a dizer que não era necessário trabalhar, outros se recusavam a receber repreensões vindas dos superiores. E por que eles agiam dessa forma? Esses monges raciocinavam da seguinte maneira: “se Deus já havia decidido de antemão lidar apenas com um número fixo de homens, que são ajudados e eleitos através da preparação de suas vontades, não é necessário ter esforço algum, pois no final, tudo será como Deus quer. Então para que devemos nos esforçar? E para que trabalhar se tudo ‘cai’ do céu para

¹⁰⁶ BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Op.cit., p. 498.

os eleitos? E por que receber a correção, se ela nos causa tanto constrangimento? Isto é inútil! Não sabemos se somos eleitos ou não. Então para que nos esforçar, se não sabemos se somos eleitos ou não?”. Essas são as principais indagações dos monges de Hadrumeto. Esse é o contexto que permeia as obras finais de Agostinho e que nos propomos analisar no capítulo em foco. O objetivo é, além de conhecer mais sobre o conceito de Graça em Agostinho, entender como o Bispo de Hipona relaciona a convivência da vontade humana com a Graça.

4.1. De gratia et de libero arbitrio

Agostinho está preocupado, na prática, em resolver um problema que envolve o mosteiro de Hadrumeto na África. O problema está na divisão existente entre dois grupos principais: o daqueles que defendiam a liberdade, não levando em conta a influência da Graça, e, por outro lado, os que negavam totalmente a liberdade humana em favor da exaltação da Graça. Agostinho, na sua obra *De gratia et de libero arbitrio*, trata sobre este assunto, visando uma conciliação entre Graça e liberdade na escolha do livre-arbítrio da vontade humana. Se Deus manda algo, porque mandaria se não existe livre-arbítrio? Para comprovar que o homem tem livre-arbítrio, o Bispo de Hipona cita inúmeros textos escriturísticos em que os homens são lembrados ou alertados sobre a necessidade de decidir ou de optar, segundo as suas próprias vontades¹⁰⁷. Isto é, onde nos textos bíblicos está “não queiras isto ou não queiras aquilo” e, onde está para fazer ou não fazer algo, Deus adverte pessoas, exigindo que elas usem o livre-arbítrio de suas vontades para o cumprimento da vontade divina. Assim, Agostinho expressa a responsabilidade dos homens frente às suas escolhas, conhecendo ou não os mandamentos divinos que foram entregues por Deus a Moisés, dizendo assim: “*Portanto, ninguém reclame de Deus, mas considere-se culpado quando peca.*”¹⁰⁸. Ele se ampara, para isto, no Apóstolo Paulo quando este afirma aos cristãos romanos

¹⁰⁷ Sl 1:2; Rm 12:21; Sl 31:9; Mt 6:9; Lc 2:14; 1Co 15:34; 2Co 8:11; Tg 4:11.

¹⁰⁸ *De gratia et de libero arbitrio*, II, 4: “*Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat.*”

o seguinte: “*Portanto todos os que pecaram sem lei, sem lei perecerão; e todos os que pecaram com lei, pela lei serão julgados*”¹⁰⁹. Pois não só os mandamentos revelam a vontade de Deus, mas a própria natureza aponta para um criador, para alguém que intencionalmente quis produzi-la, para que os homens, que são a Sua obra-prima, possam reconhecer que Deus foi o criador de tudo e que o homem deve levar em consideração essa grandeza para buscá-Lo compreender e, simultaneamente, se relacionar com Ele.

O Bispo de Hipona chama a atenção dos monges do mosteiro de Hadrumeto para a necessidade do homem de não se apoiar em si mesmo ou em outro homem, para o cumprimento da vontade divina. Há, porém, uma incapacidade intrínseca no homem para cumprir a vontade divina, que só pode ser realizada através da ajuda imprescindível da Graça.¹¹⁰ Se por um lado o homem tem o suposto livre-arbítrio da vontade, por outro, ele tem a necessidade de uma ajuda da Graça para que possa cumprir os mandamentos divinos. Segundo o Bispo de Hipona, a vontade de Deus é a única vontade soberana a atuar no mundo. Até aqui, transparece a mesma postura de Agostinho nos seus escritos anteriores, como vimos nos outros capítulos desse trabalho. Isto é, o Bispo de Hipona tenta manter a responsabilidade de escolha da vontade humana. Porém, Agostinho chama a atenção do leitor para afirmar que nem todos os homens serão capazes de realizar os desígnios divinos. Isto fica patente na seguinte passagem; observemos com atenção:

*Aqueles a quem não é concedido, ou não querem, ou não chegam a realizar o que querem. Mas aqueles a quem é **concedido**, querem a ponto de realizar o que querem.*¹¹¹

O que está implícito nesta declaração agostiniana? Que além de ser um dom ou favor de Deus destinado aos homens, a Graça é um favor que não é destinado a todos. O que se conclui é que Deus concede a Graça a quem quer, pois Ele possui vontade própria, por ser uma pessoa. A Sua vontade não é apenas um atributo para escolha, porém, Deus tem uma motivação perfeitamente justa. Ele é uma pessoa perfeita e por isto possui motivações

¹⁰⁹ Rm 2:12.

¹¹⁰ Cf. SI 26:9.

¹¹¹ *De gratia et de libero arbitrio*, IV, 7 (grifo meu): “*Quibus enim non est datum, aut nolunt, aut non implent quod volunt; quibus autem datum est, sic volunt ut impleant quod volunt.*”

justas em todas as suas ações. Assim, não somente escolhe, mas a própria vontade de Deus é perfeita, pois perfeita é a sua motivação! Agostinho chega a dizer que é necessário que o homem possa orar com vigor e determinação diante de Deus para estar adequadamente debaixo do favor divino, que, por sua vez, capacita esse homem a ter uma vontade reta diante do Altíssimo¹¹². Desta forma, Agostinho está exorcizando a doutrina pelagiana que, dentre outras coisas, afirma que Deus nos concede sua Graça depois de ter considerado os nossos méritos. Segundo o Bispo de Hipona, isto é impossível, pois abre uma brecha para se pensar que o homem não precisa da atuação divina para a sua conversão ao cristianismo. Ou, por outro lado, após a conversão, o homem não precise de Deus para fazer boas obras. Se por um lado os pelagianos citam textos bíblicos que dão a entender uma total autodeterminação da vontade humana para escolher seguir os caminhos de Deus (como esse texto bíblico: “*Convertei-vos a mim, e eu me voltarei para vós*”)¹¹³, contudo, por outro lado, Agostinho cita, em contrapartida, outros textos da própria Escritura, onde os salmistas rogam diante de Deus assim: “*Deus dos exércitos, restaura-nos*” ou “*Restaura-nos, ó Deus, salvador nosso*”¹¹⁴. Outro texto citado pelo filósofo africano é o que mostra a necessidade do homem em relação à Graça, para se aproximar de Jesus: “*Ninguém pode vir a mim, se isto não lhe for concedido pelo Pai?*”¹¹⁵. Agostinho argumenta que se Deus concede a Graça ao homem pelo fato deste ter operado boas obras, a ação divina não é mais uma Graça gratuita. Porém, o agir da Graça se torna uma suposta dívida que Deus tem com o homem que creu Nele. Deus estaria, assim, obrigado a saldar essa “dívida”. No entanto, o Apóstolo Paulo é citado, por Agostinho, como exemplo de que Deus, em muitos casos, paga o mal com o bem. Paulo é um exemplo do uso da misericórdia divina. Quem era Paulo? Paulo era um judeu que participava do grupo religioso dos fariseus, famosos pelo seu rigor em torno da Lei judaica. Esse zelo paulino chegou ao ponto de gerar perseguição aos cristãos da igreja primitiva, após vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ele prendia os cristãos e obrigava que estes negassem a sua fé publicamente, em Jesus Cristo, sob pena de

¹¹² *Ibidem*, IV, 7.

¹¹³ *Ibidem*, V, 10;. Cf. Zc 1:3.

¹¹⁴ *Ibidem*, IV, 7. Cf. Sl 79:8-9; Sl 80:7.

¹¹⁵ Cf. Jo 6:65

morte. E é nesse afã, que ele é apanhado e envolvido por uma luz fortíssima, chegando a ficar cego por três dias, conforme os relatos bíblicos. Na ocasião, o próprio Jesus Cristo se manifesta a ele e diz que já o havia escolhido para serviço cristão. A partir desse encontro, Paulo torna-se um cristão. Ele foi transformado de perseguidor em perseguido, pois se tornou um audaz defensor de Cristo, até o fim de sua vida. A pergunta que subjaz é a seguinte: como Paulo se voltou para Deus? Agostinho afirma categoricamente que, se não fosse a Graça de Deus sobre o Apóstolo dos gentios, ele não se dobraria diante de Deus. O filósofo africano se apóia no seguinte texto escriturístico, relatado pelo próprio Apóstolo:

*Porque eu sou o menor dos apóstolos, que mesmo não sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. Mas, pela **graça de Deus**, sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles [os outros Apóstolos]; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo.¹¹⁶*

Assim, o Apóstolo Paulo foi motivado e impelido primeiramente pelo próprio Deus. Esse é o ponto-chave para a nossa discussão. Parece que a liberdade de Paulo não foi sucumbida, quando o texto diz que “a graça não se tornou vã, antes trabalhei muito mais do que todos”. Porém, a resposta do Apóstolo Paulo à Graça, através do trabalho cristão, não é exclusivamente feito por ele, mas mistura-se novamente com a Graça, quando o Apóstolo termina o versículo dizendo: “todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo.” Agostinho quer ressaltar, assim, que na conversão de Paulo ao cristianismo, atuou unicamente a Graça, pois o Apóstolo não tinha méritos, mas somente deméritos. Até a sua conversão, a vontade de Paulo estava voltada para os bens terrenos, em como ser fiel no cumprimento das suas obrigações sociais e das tradições religiosas como fariseu¹¹⁷. Ao invés de receber o castigo divino pelos seus pecados, Paulo é acolhido pela misericórdia divina. Essa misericórdia divina é ressaltada pelo Apóstolo dos gentios, quando este exorta o seu jovem discípulo Timóteo a não enfraquecer diante de tantos problemas que este enfrentava. Pois tanto o encarcerado Paulo como o seu seguidor Timóteo foram eleitos pela Graça de Deus. Vejamos o seguinte texto, que corrobora o que foi dito anteriormente:

¹¹⁶ 1Co 15:9-10 (grifo meu).

¹¹⁷ De gratia et de libero arbítrio, III, 12.

*Não te envergonhes, portanto, do testemunho de nosso Senhor, nem do seu encarcerado, que sou eu; pelo contrário, participa comigo dos sofrimentos, a favor do evangelho, segundo o poder de Deus, que nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua **própria determinação** e **graça** que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos.*¹¹⁸

A primeira manifestação da Graça, segundo o que foi visto, é a que capacita o homem a se voltar para Deus, a crer Nele. A partir daí, há as outras ações do homem. Agostinho, tenta não separar a responsabilidade de escolhas feitas pelo homem, tanto para receber recompensas pelas ações boas ou, por outro lado, ser punido pelas ações ruins, fora da vontade divina. Mesmo assim, segundo Agostinho, até os atos dos homens depois de se voltarem para Deus necessitam da atuação da Graça para que sejam efetivas.

Assim, a primeira atuação da Graça abre a carreira da fé ao homem, as outras manifestações fazem com que o homem persevere na busca de sua suficiência diante de Deus, durante toda a sua vida terrena. Logo, o mérito de se voltar para Deus, através da manutenção da vontade reta e da crença em Deus, é consequência da atuação da Graça. Vejamos o que Agostinho nos noticia sobre isto:

*Mas, quando **outorgada** [a Graça], começam a existir também méritos, mas em virtude da mesma graça (...) Pode-se concluir que não somente o ímpio se justifica pela graça, ou seja, de ímpio se torne justo, quando recebe o bem pelo mal, mas também, quando já justificado pela fé, a graça deve **acompanhá-lo** e nela se apóie para não cair*¹¹⁹.

Mais uma vez, Agostinho arvora a necessidade da Graça para que tenhamos méritos. Não apenas isto. Mesmo estes méritos têm início, quando o Apóstolo usa o termo “outorgada” ou concedida; e a manutenção na Graça, quando Paulo usa o termo “acompanhá-lo”. O homem, dessa forma, recebe a manifestação unilateral da Graça no início da vida cristã e, além disso, precisa de outras atuações da Graça para se manter firme no caminho cristão até o fim

¹¹⁸ 2Tm 1:8-9. É bom conferir também, no mesmo sentido, Tt 3:3-7.

¹¹⁹ De gratia et de libero arbítrio, VI, 13(grifos meus): “Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona (...) ut gratia Dei non solum iustificetur impius, id est, ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam ne cadat.”

da jornada. O Bispo de Hipona, por sua vez, relata que os pelagianos defendem que o recebimento da Graça, na sua primeira manifestação, é por causa da fé que tiveram em confiar em Deus. Isto é, Deus só envia a Sua Graça para o homem depois que este crê. Contudo, temos visto Agostinho enfatizar que a primeira manifestação da Graça é oriunda do próprio Deus. A fé que o homem deposita em Deus para iniciar sua carreira cristã é fruto da Graça. Deus é quem dá o primeiro passo em relação ao homem, e não o contrário. Pois o homem está caído em seus pecados e transgressões, não sendo por isto capaz de se erguer sozinho, nem muito menos capaz de crer em Deus. Além disto, o homem necessita da Graça para operar boas obras. Se, segundo o filósofo africano, os nossos méritos são dons de Deus, não há o que discutir. Porém, se eles são construídos unicamente pelos esforços humanos, há uma contradição. Isto já não é Graça, mas dívida de Deus com os homens que são considerados bons. O Bispo de Hipona, contrariamente à concepção da Graça como dívida de Deus para com o homem que creu Nele, baseia-se no embate do Apóstolo Paulo com os membros da igreja de Corinto, sobre o orgulho destes em relação às obras que eles praticavam, como se fossem méritos deles. Observemos isto:

*Pois quem é que te faz sobressair? E que tens tu que não tenhas **recebido**? E, se o **recebeste**, por que te vanglorias, como se o não tiveras **recebido**?¹²⁰.*

O homem, assim, alcança a misericórdia de Deus para ser fiel, e não o contrário, isto é, não é fiel para alcançar a misericórdia conforme os pelaginos defendiam e ensinavam. E recebendo a misericórdia, o homem tem fé para produzir boas obras, que, aí sim, merecem recompensa¹²¹ divina. Mas que, em última análise, essas boas obras são também frutos da atuação ou ajuda da Graça. Assim, tanto a fé para o início da vida cristã, como as boas obras posteriores, são consequência da Graça. É o que o Bispo africano nos noticia:

¹²⁰ 1Co 4:7 (grifos meus).

¹²¹ Rm 2:6.

Assim as obras da justiça não as devemos atribuir a nós, mas àquele [Deus] do qual procede a fé, sobre a qual está escrito: 'O justo viverá por fé' (Hb 2:4)¹²²

Podemos, diante do que foi visto, construir, possivelmente, três seqüências:

1ª) G= G1, G2, G3,..., Gn (seqüência 1), onde "G" é o conjunto formado pela seqüência de todas as manifestações das Graças conferidas por Deus ao homem durante a sua vida terrena; "Gn" a última manifestação da Graça oferecida por Deus ao homem antes de morrer;

2ª) F= F1, F2, F3, ..., Fn (seqüência 2), onde "F" é o conjunto formado pela seqüência de todas as fés que o homem tem durante a sua vida terrena; "Fn" a última fé que o homem exercita antes de morrer;

3ª) V= V1, V2, V3, ..., Vn (seqüência 3); "V" é conjunto formado pela seqüência de todas as vontades que o homem possui durante a sua vida terrena; Vn: a última vontade que o homem utiliza antes de morrer.

É necessário explicar alguns detalhes dessas três seqüências. Primeiro, as seqüências que representam "G", "F" e "V" são interligadas mutuamente. Sabemos que, para termos uma vontade boa, é necessário que tenhamos a manifestação da Graça específica de Deus e, ao mesmo tempo, a fé suficiente para agir. Contudo, nem sempre a vontade seguirá a Graça e, como conseqüência, a fé. Pois se assim o fosse, o homem jamais teria pecado. Contudo, é notório o que já relatamos nos capítulos anteriores: o ser humano muitas vezes decide se afastar de Deus deliberadamente, deleitando-se nos bens temporais, mesmo em face da iluminação oriunda de Deus sobre a mente humana. Poderíamos pensar, assim, que a vontade é soberana e age por si mesma, fazendo suas escolhas. Isto daria razão aos pelagianos ou ao filósofo Agostinho no *De libero arbitrio*¹²³. Porém, vimos que Agostinho tem uma posição radicalmente oposta a esse tipo de doutrina, pois se assim não o fosse, poderíamos afirmar que é desnecessária a Graça para salvação e que a Graça para a vida eterna seria fruto das boas vontades dos homens. Logo, a Graça já não seria gratuita, mas seria um preço de dívida pago por Deus ao

¹²² *De gratia et de libero arbitrio*, VII, 17: "ac per hoc ab illo sunt nobis opera iustitiae, a quo est ipsa fides, de qua dictum est: iustus ex fide vivit."

¹²³ Cf. Nota 66, p. 38, que relata sobre isto, quando Agostinho fala da facilidade que a vontade dispõe de fazer o que quer.

homem, por suas boas obras praticadas, desde o início até o final da sua vida. Dessa forma, podemos afirmar que sempre que uma vontade age em obediência a Deus, ela necessariamente é fruto de uma fé que, por sua vez, é consequência de uma Graça. Esta é que gera a fé, e a fé é que gera a vontade: essa é a seqüência correta, segundo Agostinho. Diante disto, é possível construirmos uma outra seqüência, a quarta, que correlaciona as três primeiras seqüências acima, desta forma: $G \rightarrow F \rightarrow V$ (seqüência 4). Vale notar que os termos internos das seqüências também se correlacionam entre si respectivamente e simultaneamente. Assim, como exemplo, se alguém recebe a manifestação inicial da Graça (G1), necessariamente terá uma fé inicial (F1), que, por sua vez, usará uma vontade inicial boa (V1). Outro ponto a salientar é que a fé também não precede a Graça, como se esta pudesse coroar a iniciativa da primeira. O mesmo que discutimos e relatamos acima para a vontade, afirmamos para a fé. Observemos isto nas próprias palavras do Bispo de Hipona:

Poderiam dizer: 'Portanto, recebemos a graça, porque cremos', atribuindo a fé a si mesmos e a graça a Deus. Mas por isso mesmo, o Apóstolo, depois de ter dito: 'Por meio da fé' diz: 'e isso não vem de vós, é dom de Deus.' E impedindo que digam ter merecido o dom pelas suas obras, acrescentou em seguida: 'Não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho' (Ef 2:8-9). Não significa que negou ou tachou de inúteis as boas obras, pois em outro lugar afirmou que Deus retribui a cada um conforme suas obras (Rm 2:6), mas que as obras procedem da fé e não a fé das obras.¹²⁴

O filósofo africano está enfatizando a sua posição contrária a concepção pelagiana, afirmando que o homem não alcança a misericórdia divina porque é fiel, mas para ser fiel. E no decorrer da sua vida continua a buscar a Graça para permanecer na fidelidade.

A vida de alguém que se converteu ao cristianismo, segundo Agostinho, é marcada do início ao fim pela Graça. Seja para iniciar o processo de

¹²⁴ *Ibidem*, VII, 17: "Possent enim dicere: Ideo accepimus gratiam, quia credidimus; tamquam sibi fidem tribuentes, gratiam Deo: propter hoc Apostolus cum dixisset: per fidem, et hoc, inquit, non ex vobis, sed Dei donum est. Rursus, ne dicerent suis operibus se donum tale meruisse, continuo subiecit: non ex operibus, ne forte quis extollatur. Non quia negavit aut evacuavit opera bona, cum dicat Deum unicuique reddere secundum opera eius, sed quia opera sunt ex fide, non ex operibus fides"

inclinação da vontade para os bens eternos, seja para manter o convertido firme e perseverante até o último dia da sua vida. A Graça promove, assim, uma reconciliação do homem com Deus e, simultaneamente, é o meio para a manutenção de uma vida reta por aquele. O que é uma vida reta? Agostinho afirma que é uma vida marcada pelo auxílio constante da Graça sobre a vontade, do início ao fim da vida, levando o indivíduo para a vida eterna. O que é vida eterna? É uma recompensa para homens que receberam a misericórdia de Deus, através da Graça, e viveram uma vida de dependência de Deus na vida terrana. Mas o que é a recompensa senão a própria Graça, como vimos anteriormente, que leva o indivíduo a fazer boas obras? Assim, é verdade que Deus retribuirá a cada um segundo as suas obras. Entretanto, estas só podem ser feitas por vontades retas, que, por sua vez, são fruto da Graça. Então, é Graça sobre Graça¹²⁵. O Bispo de Hipona cita dois textos bíblicos, para corroborar o seu argumento. O escrito do Apóstolo João: “*De sua [Deus] plenitude, todos nós recebemos Graça sobre Graça*”¹²⁶. O outro texto é o do Apóstolo Paulo, que diz aos cristãos da cidade de Filipos, situada na região da Macedônia, no início da era cristã: “*porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade*”¹²⁷.

Pelo fato de relatar que é Deus quem opera no homem tanto o querer como o realizar, segundo a Sua vontade, será que o livre-arbítrio da vontade humana não fica eclipsado ou, indo além, será que não fica totalmente excluído pela Graça? Agostinho vai recorrer a outro texto do mesmo Apóstolo – na mesma carta – na tentativa de mostrar que não há contradição entre a vontade divina e a humana, que ambas trabalham juntas, tendo cada uma a sua função especificamente. Observemos: “*(...) desenvolvei a vossa salvação com temor e tremor*”¹²⁸. Como poderia dizer o Apóstolo para os cristãos filipenses para que estes buscassem desenvolver a salvação, se fosse o caso de Deus fazer tudo e o homem ficar apenas como espectador dos atos divinos? Quando Paulo ordena para que os cristãos filipenses trabalhem pelo desenvolvimento da salvação, ou seja, por uma vida em que devem primar por uma vontade reta, que obedece a vontade divina? O Apóstolo supõe o livre-arbítrio. Contudo, este

¹²⁵ *Ibidem*, VIII, 20.

¹²⁶ Jo 1:16.

¹²⁷ Fl 2:13 (grifo meu).

¹²⁸ Fl 2:12.

é submisso à volição divina, para que não ocorra separação do homem em relação a Deus, podendo aquele dizer equivocadamente: “fui eu quem fez isto ou aquilo por minhas próprias forças”.¹²⁹

É importante salientar que transparece do livro em tela, o conceito de liberdade agostiniano. Liberdade para ele não é o livre-arbítrio da vontade humana decidir fazer o que se quer fazer, mas decidir cumprir, unicamente, a vontade de Deus. Esta é a liberdade plena para Agostinho, que fora perdida com a vontade má do primeiro homem quando desobedeceu à vontade de Deus, preferindo se deleitar no temporal e se afastar do Eterno. Essa atitude adâmica não somente contaminou o primeiro homem com o pecado, mas se alastrou por toda a humanidade vindoura. É mais um ponto de divergência entre Agostinho e Pelágio, que não acreditava na transmissão pecaminosa do primeiro homem para o restante da humanidade. Segundo Pelágio, o pecado humano era essencialmente superficial: era uma questão de escolha. Isto é, o homem não nasce pecador, ele apenas se torna pecador. De que forma? Imitando a desobediência dos primeiros pais¹³⁰.

Agostinho discorre sobre a necessidade da Graça para que o homem seja livre. Não é suficiente o homem saber o que deve ser feito, mas que precisa da capacitação para fazer o que Deus manda que seja feito. Além disto, o Bispo de Hipona chama a atenção dos monges de Hadrumeto, que relegavam a atuação do livre-arbítrio da vontade, como desnecessária, enfatizando que Deus, ao ordenar o cumprimento de boas obras, Ele supõe que o homem exercite a sua vontade. Contudo, o homem deve usar do seu livre-arbítrio com temor e tremor, na dependência da Graça, evitando assim que se encha de orgulho, atribuindo a si próprio a consecução das boas obras. Segundo Agostinho, o orgulho não deve permear o coração do homem quando este opera as boas obras segundo a vontade de Deus. E por quê? Porque além do homem depender de Deus para a prática de boas obras, ele não está fazendo nada mais do que a sua obrigação. É o que fica patente nas próprias

¹²⁹ Cf. *De gratia et de libero arbitrio*, IX, 21.

¹³⁰ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Op.cit., p.458.

palavras do filósofo africano: “*Irmãos, é vosso dever pelo livre-arbítrio não fazer o mal, mas praticar o bem*”¹³¹.

Apesar de ser uma obrigação para o homem o cumprimento da vontade de Deus, o Bispo de Hipona nos chama a atenção da incapacidade do homem para isto, usando o contexto da lei mosaica, quando diz o que deve e o que não deve ser feito, e a punição para os que não fazem o que deve ser feito. Porém, é importante salientar que a lei não dá ao homem a capacidade de cumpri-la. A sua finalidade é apenas mostrar qual é a vontade de Deus, seguida pela premiação ou pela punição dos atos humanos. A lei não capacita o homem a cumpri-la. Uma situação, que ilustra bem o que Agostinho está relatando, é a seguinte. Imaginemos um sujeito que tem uma doença e se dirige ao médico em busca de cura. Porém ao ser clinicado pelo médico, este lhe diz que o sujeito tem uma doença, porém não existe medicação adequada para a sua cura. Desta forma também, a lei mostra a doença do homem, que é o seu afastamento de Deus, porém, tanto o homem como a lei não tem saída para a cura desse terrível mal. O que fazer? O homem pensa que não há mais saída para ele¹³². Dessa forma, Agostinho mostra essa constatação do homem que tenta se justificar diante de Deus por vontade própria, na tentativa da guarda dos preceitos legais, mas que a vontade é impotente, por causa da sua natureza pecaminosa, frente ao que a lei determina que seja feito ou que seja evitado. A saída para o homem, ressaltada por Agostinho, é a Graça do Espírito de Deus. Somente através da Graça, é que o homem pode vencer a inclinação para o pecado e assim cumprir o que a lei divina determina. Agostinho nos mostra isso, de forma inequívoca, na passagem abaixo:

*Portanto, quando pelo Espírito morrerdes para as obras da carne para terdes a vida, daí glória a Deus, agradecei-lhe, pois agis com seu Espírito para o conseguirdes e viverdes como filhos de Deus (...)*¹³³.

¹³¹ *De gratia et de libero arbitrio, X, 22: “Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala, et facere bona”.*

¹³² *Cf. Rm 7: 7-25. É um texto que retrata muito bem o que o Bispo de Hipona enfatiza sobre a impotência do homem frente a sua tendência natural para se afastar de Deus e se deleitar nos bens passageiros.*

¹³³ *De gratia et de libero arbitrio, XI, 23: “Quando ergo spiritu actiones carnis mortificatis ut vivatis, illum glorificate, illum laudate, illi gratias agite, cuius Spiritu agimini ut ista valeatis, ut vos filios Dei esse monstretis.”*

Agostinho continua tentando resolver o problema levantado pelo monastério de Hadrumeto, sobre a convivência da vontade humana com a divina, sem que uma exclua a outra. O Bispo de Hipona diz que os monges deveriam evitar o pensamento de que o livre-arbítrio do homem nada pode fazer pela sua vontade livre, pois se assim o fosse, o salmista não diria para que os homens não endurecessem os seus corações, ou que o profeta Ezequiel não diria também para que os seus leitores lançassem para longe deles todas as transgressões e que vivessem retamente para Deus¹³⁴. Porém, o Bispo de Hipona enfatiza que o mesmo Deus, que exigiu isso do povo de Israel, é o mesmo que diz que daria para o povo um coração novo e que faria com que o povo andasse nos Seus caminhos e que guardasse as Suas ordens e as praticasse¹³⁵. Agostinho lança uma pergunta didática para elucidação de seus leitores quanto a harmonia entre Graça e livre-arbítrio: “*Não será porque ele [Deus] dá o que manda, visto que **ajuda** a fazer o que manda?*”¹³⁶. Aqui está implícito tanto o livre-arbítrio da vontade humana, quanto a Graça divina que auxilia aqueles que Deus manda que façam a Sua vontade. Contudo, essa vontade, mesmo que seja livre para escolher, nem sempre é boa, pois pode estar subjugada pelo pecado, servindo às suas paixões e, simultaneamente, afastando-se do Sumo bem. A vontade é livre para fazer as suas escolhas, mas não tem liberdade, pois depende da Graça para fazer a vontade Dele. Por outro lado, a Graça é sempre boa e não apenas isto, ela tem a capacidade de transformar a vontade má em boa. A vontade, com o auxílio da Graça, que se tornou boa para seguir a Deus, pode continuar, processualmente, trilhando um caminho de aproximação ascendente em relação ao eterno, estando mais apta a decidir pelos bens eternos¹³⁷.

Mas o que dizer de alguém que a sua vontade quer e não consegue agir de conformidade com o seu querer? Essa pergunta é importante para que possamos refletir, dentre outras coisas, sobre a questão do pecado. Como podemos pecar se a Graça de Deus está sobre nós, preparando-nos para a vida eterna? Agostinho resolve este problema, quando declara que a vontade do homem, quando não consegue cumprir a vontade de Deus, ainda não está

¹³⁴ *Ibidem*, XV, 31.

¹³⁵ *Ibidem*, XV, 31..

¹³⁶ *Ibidem*, XV, 31. (*grifo meu*): “*nisi quia dat quod iubet, cum adiuvat ut faciat cui iubet?*”.

¹³⁷ *Ibidem*, XV, 31

apta para isto. E o que o homem deve fazer? Segundo o Bispo africano, o homem deve orar para ter uma vontade capaz e suficiente de gerar uma ação correspondente, recebendo a Graça necessária que ainda não possui, para cumprir os mandamentos divinos. Agostinho tenta corroborar seus argumentos, lançando, de forma magistral, a seguinte frase, que é carregada de trocadilhos intencionais:

*É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos?*¹³⁸

Dessa forma, o pecado pode surgir na vida de alguém que esteja sujeito à Graça de Deus, pois esta não é dada completamente ao homem, mas é concedida em porções graduais. Fica notório que Agostinho está tentando conciliar o livre-arbítrio da vontade humana com a Graça de Deus, fazendo com que ambas atuem no homem em conjunto. Por isto, o pecado é possível na vida daquele que está envolvido pela Graça. O remédio que o Bispo de Hipona recomenda para aquele que pecou de alguma forma, conforme a citação acima, é que ele deve orar mais, isto é, se curvar diante de Deus e pedir mais da sua Graça, para que a vontade possa ser suficientemente boa e capaz de cumprir os mandamentos divinos.

Aqui surge outra dúvida. Por que Deus ordena aquilo que sabe que está acima das nossas capacidades? Não poderia somente ordenar aquilo que está ao nosso alcance? E por que não o faz? Aqui reside a posição agostiniana de que tudo o que existe, vive e compreende, está no controle de Deus, que é onipotente. Logo, o Bispo de Hipona argumenta que Deus exige isto para que o homem possa depender do Criador em tudo, pois aquele foi criado para glória deste. Além disso, na cadeia dos exemplares divinos, o menor deve ser dominado e dirigido pelo maior. Assim, o homem precisa se voltar para Deus, que é infinitamente superior, por meio da oração, para que receba poder e capacitação, pelos quais possa suportar todas as dificuldades que a vida lhe impõe e, simultaneamente, cumprir a vontade Dele. Desta forma, olhando do prisma temporal, há certas coisas que Deus exige do homem que ele não tem

¹³⁸ *Ibidem*, XV, 31: “Tunc enim utile est velle, cum possumus; et tunc utile est posse, cum volumus: nam quid prodest, si quod non possumus volumus, aut quod possumus nolumus?”

capacidade de cumprir e necessita do auxílio divino. Por outro lado, se pudéssemos olhar com os olhos de Deus, ou seja, pelo prisma da eternidade, todas as vezes que o homem é envolvido pela Graça de Deus e consegue cumprir a vontade divina, esta não fica fora do alcance daquele, pois Deus já sabe que aquilo que havia exigido do eleito, este pode cumprir! Vale o mesmo raciocínio para o homem que não vai perseverar na vontade de Deus até o fim de sua vida. Deus já sabe que aquele não conseguiria cumprir o exigido por Deus, mesmo que em alguns momentos ele pudesse usar do poder da oração, pois a Graça não o alcançou por completo. Então, do prisma divino, todos os que querem podem, porque podem querer, através da Graça constante e salvadora. Mas nem todos os que querem podem. Por que não podem querer? Pois há a ausência da Graça salvadora sobre eles.

Mas como conciliar querer e poder? Para Agostinho não há dúvida de que podemos o que queremos, desde que Deus prepare a nossa vontade não só para ser deslocada a fim de quisermos o que Deus quer, mas também para ter poder para que o querer seja efetivado no agir, cumprindo os mandamentos divinos. É Deus, então, quem dispõe e prepara a nossa vontade para querer firme e suficientemente, ao ponto de cumprirmos a vontade de Deus até o final de nossas vidas. Confirmamos isto nas próprias palavras do Bispo de Hipona, como ele nos noticia:

*Não há dúvida de que podemos guardar os mandamentos, se quisermos; mas como é **Deus que prepara a vontade**, é preciso recorrer a Deus para termos a vontade necessária e assim, querendo, possamos cumpri-los. É certo também que quisermos quando quisermos; mas dispõe-nos a querer o bem aquele do qual se afirmou o que antes eu disse: 'A vontade é preparada pelo Senhor' (Pr 8, seg. LXX)¹³⁹.*

Os que querem cumprir os mandamentos de Deus e não têm capacidade têm uma boa vontade, mas esta não é suficiente. Vimos, anteriormente, que Agostinho mostra que a potencialização e a preparação da vontade humana se dá pela Graça, passando-se assim de uma vontade débil para uma vontade forte e decidida. Mas o que é essa vontade decidida? Para o

¹³⁹ *Ibidem*, XVI, 32 (grifo meu): "Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui: Praeparatur voluntas a Domino."

Bispo de Hipona, é uma vontade com grande amor¹⁴⁰. Que amor é este? Ele explicita este amor se apoiando em dois texto bíblicos sucessivos, observemos:

Ninguém tem maior amor do que este: de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos¹⁴¹. [Esse texto que Jesus diz aos seus discípulos antes de ser crucificado. E o outro texto é o que o Apóstolo Paulo se dirige aos cristãos em Roma]. A ninguém fiqueis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros; pois quem ama o próximo tem cumprido a lei. Pois isto: Não adulterarás, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e, se há qualquer outro mandamento, tudo nesta palavra se resume: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. O amor não pratica o mal contra o próximo; de sorte que o cumprimento da lei é o amor.¹⁴²

Assim, o amor é o cumprimento das ordenanças da lei divina. Um exemplo da vontade frágil, mesmo sendo boa, é a do apóstolo Pedro. Antes da prisão de Cristo, o discípulo disse que morreria pelo mestre. Porém, o que aconteceu foi o oposto. Pedro negou a Jesus. A pergunta é: será que Pedro não tinha amor por Jesus? Segundo Agostinho, Pedro possuía sim, mas não era suficiente para mover sua vontade ao ponto dele defender a Cristo e até morrer por este. Pedro queria, mas não podia. E de onde veio essa vontade defeituosa e tibia? Ela veio de uma permissão divina para que Pedro enxergasse que a sua vontade apenas não era capaz de torná-lo fiel naquele momento. Portanto, Pedro tinha, verdadeiramente, uma percepção defeituosa e, ao mesmo tempo, mais precipitação do que amor por Cristo. Contudo, isto ocorreu por causa da permissão divina para que a vontade de Pedro pudesse ser fortalecida e o seu amor aumentado. E assim aconteceu, segundo nos relata a história eclesiástica. Logo depois da morte de Cristo, houve perseguições terríveis à igreja primitiva. Um dos mais perseguidos foi o Apóstolo Pedro. Entretanto, a sua vontade foi provada e aprovada, pois depois de estar propalando o Evangelho em Jerusalém, ele foi preso e proibido pelas autoridades religiosas de pregar sobre o amor de Deus, através de Cristo. Porém, Pedro não negou a Jesus como dantes. Ao contrário da negação anterior, Pedro saltava de alegria ao sair da corte judaica, porque teve uma vontade forte e decidida contra as perseguições. Agora sim, Pedro mostra que

¹⁴⁰ *Ibidem*, XVII, 33.

¹⁴¹ *Jo 15:13*

¹⁴² *Rm 13:8-10*.

ama a Jesus, tendo uma vontade completa e decidida que chega ao ponto de não se dobrar frente ao sofrimento e a perseguição por causa de Cristo. Agostinho relatando o exemplo desse Apóstolo, chega à seguinte conclusão:

*Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade.*¹⁴³

Essa vontade inflamada pelo amor, que Agostinho denomina de caridade¹⁴⁴, fez com que Pedro, Paulo e os demais apóstolos suportassem todas as perseguições e sofrimentos, sendo a vontade de Deus que opera na vontade humana para que esta obedeça àquela. Assim, a Graça preparou a vontade dos Apóstolos, potencializando-a, ao ponto destes homens suportarem tantos sofrimentos para cumprirem a vontade de Deus. Porém, quando a Graça não age para querermos, ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade que Deus almeja para o homem¹⁴⁵.

Agostinho reforça, assim, a sua tese de que o homem não pode amar ou vivenciar uma vontade boa o suficiente para se voltar para Deus e cumprir os Seus mandamentos, por si mesmo, pois o homem sem a Graça divina é impotente contra o pecado. O homem, contudo, necessita sim de uma Graça inicial e salvadora para que isto ocorra¹⁴⁶. E para isto, o Bispo de Hipona cita o seguinte texto bíblico, relatando sobre quem tomou a iniciativa no relacionamento entre Jesus e os discípulos: “*Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi*”¹⁴⁷. Assim, porque os Apóstolos foram escolhidos por Deus, eles escolheram com vontade decidida seguir a Deus. Não foi o contrário, isto é, os Apóstolos por iniciativa própria decidiram escolher a Deus e este, por sua vez, estendeu a sua Graça àqueles¹⁴⁸.

A conclusão de Agostinho sobre a relação da vontade divina com a vontade humana é que há a soberania de Deus em relação a todas as

¹⁴³ *De gratia et de libero arbitrio, XVII, 33: “Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.”*

¹⁴⁴ *Ibidem, XVII, 34.*

¹⁴⁵ *Ibidem, XVII, 34.*

¹⁴⁶ *Ibidem, XVII, 34.*

¹⁴⁷ *Jo 15:16.*

¹⁴⁸ *Ibidem, XVIII, 38.*

vontades humanas, inclinando-as como quer e quando quer, seja para prestar favores a uns ou para castigar outros. Estes desígnios divinos, aos olhos humanos, são ocultos, porém, Agostinho diz que apesar de serem ocultos, eles são sempre justos¹⁴⁹. Como exemplo disto, ele cita o episódio quando Deus endureceu a vontade de Faraó contra Moisés, empregando uma horrenda escravidão ao povo israelita. E relata também o exemplo da cidade Ai¹⁵⁰, citada na Bíblia, em que o próprio Deus infundiu medo no coração de seus moradores que, pelo livre-arbítrio enfraquecido, não puderam resistir aos israelitas. Porém, por que a vontade destes ou de Faraó agiu da forma que está relatada? Agostinho, primeiramente, lança uma pergunta que induz o leitor a concordar com ele. Depois, o Bispo de Hipona afirma, claramente, o desígnio determinante da vontade divina sobre a vontade humana. Confirmamos o que o Doutor de Tagaste nos noticia no seguinte texto:

Não seria porque Deus domina até as vontades humanas e deixa serem invadidos pelo temor aqueles que ele assim quer quando cheio de ira?(...) Porque tinha sido desígnio do Senhor que os seus corações se endurecessem e que combatessem contra Israel, e que fossem derrotados (Js 11:28)¹⁵¹.

Em muitos outros exemplos bíblicos, o Bispo de Hipona nos relata, com ênfase, a soberania e os propósitos da vontade de Deus em relação à vontade humana. Não apenas isto, pois de forma direta e surpreendente, o filósofo de Tagaste afirma que Deus domina a vontade humana até para os homens perecerem! É surpreendente, pois, dos livros que temos expostos nas outras partes desse trabalho, nos capítulos anteriores, vimos um Agostinho lutando firmemente, por exemplo, no *De libero arbitrio*, para mostrar que a vontade pode se voltar para os bens superiores com tanta facilidade, que o querer e o possuir são apenas um ato¹⁵². Essa vontade transparece quase que absoluta em suas escolhas. Além disto, nas *Confessiones* e no *De trinitate*, o Bispo de Hipona mostra o fator psicológico, como a formação do hábito (*consuetudo*),

¹⁴⁹ *Ibidem*, XX, 41.

¹⁵⁰ Cf. Js 7,8.

¹⁵¹ *Ibidem*, XX, 41: “nisi quia Deus dominatur et voluntatibus hominum, et quos vult in formidinem convertit iratus? (...)quia per Dominum factum est confortari cor eorum, ut obviam irent ad bellum ad Israel, ut exterminarentur”.

¹⁵² Cf. Nota 66, p.38.

que arrasta a vontade para fazer aquilo que muitas vezes o homem não quer fazer. Contudo, jamais Agostinho chegou a mencionar que a vontade humana era totalmente dominada e preparada pela vontade proposital de Deus. Mas aqui, no *De gratia et de libero arbítrio*, ele deixa claro esta postura, chegando a mostrar e se amparar, na maioria das vezes, em passagens bíblicas, onde Deus, por exemplo, inclinou e endureceu a vontade do rei Egípcio para o fracasso. Além disto, Agostinho sempre expressa e enfatiza que a vontade de Deus é motivada por desígnios ocultos e justos, inclinando a vontade dos homens para onde bem entender¹⁵³.

Na mesma esteira desse pensamento e a título de exemplo, Agostinho cita o caso do rei de Israel, Davi, quando foge da perseguição de seu próprio filho Absalão. Nesse ínterim, um homem começou a jogar pedras no rei Davi e a dizer-lhe palavras de maldição. Os aliados do rei queriam matar o homem. Porém Davi não os permitiu, dizendo que era uma concessão divina a atitude de tal homem para a purificação do próprio rei. Agostinho conclui desse episódio bíblico ocorrido com o rei Davi, o seguinte: “*O episódio revela que Deus se serve até dos corações dos maus para o louvor e ajuda dos bons*”¹⁵⁴. Indo além, cita o exemplo de Judas ao trair a Cristo e dos judeus para crucificá-lo e até o próprio demônio, que Deus se utiliza para provar e exercitar a fé dos bons para o bem destes mesmos! Pelo contrário, Deus também se utiliza dos demônios para a sedução daqueles que não dão crédito à verdade de Deus revelada em Cristo, levando-os a acreditarem na mentira e a serem condenados pelo justo juízo de Deus.

Apesar de afirmar isto, Agostinho ainda tenta, por fim, manter a relação da harmônica entre a atuação do livre-arbítrio da vontade humana e a vontade divina, dando o exemplo da invasão feita pelos filisteus e árabes aos territórios israelitas, na época dos juizes de Israel, segundo os relatos bíblicos. Ele, para isto, faz uma pergunta e, logo em seguida, dá uma resposta, conforme a citação abaixo :

Acaso os filisteus e os árabes chegaram involuntariamente à terra dos judeus para devastá-la, ou, se vieram por sua deliberação, é mentiroso

¹⁵³ *Ibidem*, XX, 41.

¹⁵⁴ *Idem*, XX, 41: “*Ecce quomodo probatur, Deum uti cordibus etiam malorum ad laudem atque adiumentum bonorum.*”.

*o testemunho da Escritura ao afirmar que Deus suscitou seu espírito para essa invasão? Ambas as suposições são verdadeiras, visto que invadiram porque quiseram, mas o Senhor suscitou o espírito dos invasores, os quais vieram por livre vontade. O Todo poderoso atua nos corações humanos mesmo quanto à moção da vontade, para incitá-los a fazer o que quer aquele que jamais se soube ter querido algo injusto.*¹⁵⁵

Mas como Deus pode agir nos corações humanos dispondo de suas vontades, inclusive inclinando muitas delas para perecerem no erro, como vimos nos exemplos acima? O Bispo de Hipona parte do seguinte princípio: a vontade e o desígnio de Deus são justos. Isto fica claro no final da citação anterior. Logo, segundo o filósofo, é fato que Deus usa das vontades como quer, segundo seus propósitos, porém, sempre com justiça. Deus usa de misericórdia com os bons, isto é, com aqueles que mesmo a despeito de serem pecadores, são escolhidos pela Graça divina e, por isso, não querem permanecer no pecado, mas desejam se voltar para Deus e Nele se deleitar. E com os maus, por outro lado, com aqueles que não foram eleitos, a vontade deles não consiste em cumprir a vontade de Deus, de cumprir seus mandamentos. Estes, por não possuírem a Graça outorgada, são julgados e inclinados por Deus segundo seus merecimentos¹⁵⁶. Qual é o merecimento destes últimos? Nenhum, mas há unicamente a condenação. Qual é o merecimento dos primeiros? Nenhum, mas por causa da Graça, eles são livres da condenação. Agostinho enfatiza que, em hipótese alguma, há injustiça de Deus, pois os que não foram escolhidos pela Graça, já estavam em juízo eterno. Porém, a misericórdia divina quis salvar alguns da condenação eterna.

A Graça não é outorgada de acordo com merecimento, pois se assim o fosse, já não seria Graça. Chama-se de Graça porque é dada gratuitamente, é uma dádiva que o eleito não merece¹⁵⁷. E quanto aos homens maus, que a Graça não alcança, Deus aplica a sua justiça. Já vimos no capítulo primeiro

¹⁵⁵ *Ibidem*, XXI,42: “Numquid tamen Philistiim et Arabes in terram Iudaeam dissipandam sine sua voluntate venerunt, aut sic venerunt sua voluntate, ut mendaciter scriptum sit quod Dominus ad hoc faciendum eorum spiritum suscitavit? Immo utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et tamen spiritum eorum Dominus suscitavit. Quod etiam sic dici potest, et eorum spiritum Dominus suscitavit, et tamen sua voluntate venerunt. Agit enim Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino iniuste aliquid velle non novit.”

¹⁵⁶ *Ibidem*, XXI, 43.

¹⁵⁷ *Ibidem*, XXI, 43.

que Agostinho argumenta e mostra a bondade intrínseca de Deus e que todas as coisas foram criadas por Ele, sendo seus exemplares. Por isso são bons em si mesmos. Como Deus pode julgar os homens? A resposta, segundo Agostinho, está no afastamento voluntário do homem em relação a Deus, desde o primeiro homem, Adão. A vontade desse homem ao invés de ter se decidido por continuar a depender da vontade de Deus, afastou-se, deliberadamente, do eterno e imutável para se apegar e deleitar-se nos bens inferiores. A partir do pecado de Adão, de sua vontade consciente de desobediência a Deus, a humanidade recebe a hereditariedade do seu ato. O que Agostinho quer dizer com isto? Ele quer dizer que toda a humanidade foi contaminada pelas conseqüências da primeira desobediência de Adão, isto é, o homem tornou-se sujeito a duas deficiências: à ignorância (*ignorantia*) e às dificuldades (*difficultas*). Observemos o que o Bispo de Hipona nos noticia no *De libero arbitrio*:

*Nada de espantoso, aliás, se o homem, em conseqüência da ignorância, não goze do livre-arbítrio de sua vontade na escolha do bem que deve praticar. Ou ainda, se diante da violência de seus maus hábitos carnis tornados, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem contudo poder realizá-lo (...) Na verdade, tais são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige.*¹⁵⁸

O homem, dessa forma, já nasce tendencioso para o pecado. Podemos ver essa constatação agostiniana, de forma acentuada e dramática, do início ao fim, em suas *Confissões*. Há, portanto, o pecado hereditariamente de Adão, e o pecado praticado por vontades más e específicas, isto é, por escolhas feitas pelo livre-arbítrio da vontade humana ao longo da vida. É o que Agostinho nos afirma, através desse texto:

¹⁵⁸ *De libero arbitrio, III, 52: "Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit; et qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse cum velit. Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit."*

*A maldade deles não é obra de Deus, mas procede **originalmente** de Adão ou aumentou pela própria vontade¹⁵⁹.*

E pela primeira vez, em todo o livro, Agostinho nomeia os que são justificados por Deus ou envolvidos pela Sua Graça salvadora de eleitos:

Não nos deve causar admiração, se, mediante o Espírito Santo, faz o bem no coração dos seus eleitos aquele que atuou e infundiu a bondade quando eram maus¹⁶⁰

Então, Deus, segundo a Sua vontade, elege uns e outros não! Assim, Agostinho termina esse livro afirmando que Deus retribui mal por mal, por causa da sua justiça, e bem por mal, por causa da sua misericórdia, e bem por bem, por que é bom e justo. Especificamente em relação ao derramar da Graça de Deus sobre o pecador, elegendo-o, vejamos o que o filósofo africano afirma: “Resumindo: dará o bem pelo mal, a graça pela injustiça, o bem pelo bem, graça sobre graça.”¹⁶¹

4.2. De correptione et gratia

Após a leitura da obra *De gratia et libero arbítrio*, no mosteiro de Hadrumeto, alguns monges concluíram que se Deus opera em nós tanto o querer como o agir, já não são necessárias as correções vindas dos superiores. O papel destes é, simplesmente, instruir seus súditos e interceder por estes diante de Deus para que sejam envolvidos pela Graça, de tal forma que cumpram os seus deveres eclesiais. Esse tipo de raciocínio estava deixando dúvidas em muitos monges sobre a conciliação entre a Graça e o livre-arbítrio da vontade, levando-os à insubordinação e a irresponsabilidade. As perguntas mais freqüentes eram as seguintes: “Como posso conciliar a

¹⁵⁹ *De gratia et de libero arbítrio*, XXI, 43 (grifo meu): “quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem”.

¹⁶⁰ *Idem*: “quid mirum est, si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona?”

¹⁶¹ *Ibidem*, XXIII, 45: “et reddet bona pro malis, gratiam pro iniustitia; et reddet bona pro bonis, gratiam pro gratia”.

minha responsabilidade, com a Graça irresistível de Deus para mim, sem a qual eu não consigo me desprender do pecado que tenazmente me escraviza? Se Deus prepara a vontade do homem para que este possa obedecê-lo eficazmente e terminar a vida com a salvação eterna, então não devemos nos preocupar com os nossos atos? Se eu fui escolhido por Deus ou não, tudo tem um fim predeterminado, logo para que eu vou me esforçar para cumprir a vontade de Deus? Se tudo já está escrito por Deus, para que me preocupar?”¹⁶².

Para resolver este problema, Agostinho escreve, em 427, a obra *De correptione et gratia*, onde defende o relacionamento harmônico entre a Graça divina e o concurso da vontade livre do homem, mostrando assim a responsabilidade moral deste em agir de acordo com a vontade de Deus. Desta forma, os superiores devem não apenas orar pelos súditos, mas, também, têm a responsabilidade de corrigi-los. Os subordinados, por sua vez, devem acatar com gozo a correção recebida pelos superiores, pois é uma forma da demonstração do amor de Deus pelos primeiros. Aqueles que fogem da correção, segundo Agostinho, têm em si uma marca inequívoca de endurecimento e insubordinação pecaminosos, que constituem características de homens perversos, alheios à vontade de Deus. Vamos analisar essa obra mais acuradamente, enfocando a relação da vontade humana com a Graça.

Segundo Agostinho, Deus não mostra apenas o mal a evitar e o bem a praticar, mas também, ajuda-nos a evitar o primeiro e a cumprir com diligência o último. A vontade de Deus só pode ser cumprida por aquele que deseja a Graça de Deus, cujos passos são orientados pelo Sumo Bem. Sendo que, nesse querer da vontade humana, já há a atuação da Graça. É verdade, segundo Agostinho, que Deus move os corações de seus filhos, no qual habita o Espírito Santo, para que se disponham a conhecer e fazer a Sua vontade. Os filhos de Deus, ao saberem da vontade divina para eles, se dispõem pelo livre-arbítrio da vontade, em consórcio com a ajuda imprescindível de Deus, a agir de conformidade com a vontade divina. Nem por isto, os chamados eleitos são isentos de decisão e de ação. Por outro lado, não podem se esquecer de agradecer Àquele que lhes dá amor, que gera força para fazer o que tem de

¹⁶² Cf. *De correptione et gratia*, IV, 6.

ser feito. Agostinho chama a atenção dos monges de Hadrumento para a relação que existe entre a vontade do homem e a de Deus. Dessa forma, ele escreve e esclarece:

*Ó homem, descobre nos preceitos o que deves fazer, reconhece na correção o que te falta por tua culpa e aprende na oração a fonte do que desejas possuir*¹⁶³

A vontade do homem, segundo essa passagem, deve estar alinhada com o cumprimento daquilo que Deus lhe revela, sendo que através da Graça. Para que a vontade seja firme o suficiente para fazer o que Deus manda, o homem deve se curvar diante deste com súplicas, para que a sua volição possa receber aquilo que ainda não possui, isto é, forças divinas para agir com retidão.

Mas surge a seguinte pergunta: se a própria vontade do homem é preparada por Deus, por que alguém deve ser corrigido por um superior, já que este simplesmente precisa tomar a iniciativa de rogar a Deus para que Ele possa dar ao insubordinado uma vontade decidida?¹⁶⁴ Pois, já não depende de quem quer nem de quem corre, mas de Deus usar de sua misericórdia?¹⁶⁵ Agostinho afirma que alguém que faz essas perguntas, sendo conhecedor dos preceitos divinos, como é o caso dos destinatários de seu livro, e, além disto, não é cumpridor da vontade divina e ainda não quer ser corrigido, este inquiridor já está sujeito à correção. Este cenário mostra que esse monge está com a sua motivação erroneamente firmada no orgulho, não querendo ser purificado de seus erros. Agostinho enfatiza que esse inquiridor, que pede para os seus superiores orarem, deve ser corrigido também para que tenha a iniciativa de orar por si mesmo. Essa iniciativa já é uma marca da boa vontade, que é precedida pela Graça. Porém, a falta da iniciativa, pelo contrário, pode ser uma marca da vontade humana destituída da Graça. O Bispo de Hipona tenta reforçar, dessa forma, a responsabilidade do livre-arbítrio da vontade

¹⁶³ *Ibidem*, III, 5: “O homo, in praeceptione cognosce quid debeas habere; in correptione cognosce tuo te vitio non habere; in oratione cognosce unde accipias quod vis habere.”.

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*, V, 7.

¹⁶⁵ Cf. *Rm* 9:16.

humana. Especificamente neste caso, os monges, que são alvos da correção dos seus líderes, devem assumir três posturas. Primeira, eles devem estar conscientes de que os líderes são responsáveis pela resolução dos problemas ou dúvidas em que os monges estão envolvidos. Além disto, devem ter a convicção de que são incapazes de resolverem os problemas pela força de vontade própria. E por fim, eles devem buscar ajuda de Deus, mediante o exercício da oração, para que a Graça seja efetivada. Assim a vontade desses monges é potencializada para cumprirem a vontade de Deus, escolhendo os bens superiores.

Agostinho considera fruto da má vontade a recusa da correção. Além disto, a manutenção dessa má vontade pode ser um termômetro de que essa pessoa não possui a Graça de Deus para perseverar. O Bispo de Hipona não está aqui falando de uma perseverança durante apenas um certo intervalo de tempo na vida terrena, mas, de uma dádiva, o dom da perseverança. O que caracteriza esse dom? Este é caracterizado pelo acúmulo de vontades boas, que culmina com uma vontade reta e última¹⁶⁶, até o fim da vida. Isto significa que o objeto final da vontade humana é cumprir a vontade de Deus, deslocando-se, finalmente, para os bens eternos. Confirmamos isto nas próprias palavras do filósofo africano:

*Nós também não negamos que a perseverança final no bem seja um excelente dom de Deus e que sua procedência seja aquele do qual está escrito: 'Todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto, descendo do Pai das luzes' (Tg 1: 17)*¹⁶⁷

Agostinho está chamando a atenção para uma perseverança até o fim da vida, tendo seu início e o seu fim na Graça. A postura de homens, por outro lado, que perseveraram na rebeldia contra Deus e contra as autoridades eclesiais é prova inequívoca de que não foram agraciados pela

¹⁶⁶ Cf. A seqüência expressa no capítulo III desse trabalho, que mostra a importância determinante da vontade última sobre as outras vontades, ao longo da vida de um homem.

¹⁶⁷ De correptione et gratia, VI, 10: "Ad haec nos negare quidem non possumus, etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem, magnum esse Dei munus; nec esse nisi ab illo de quo scriptum est: Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum."

misericórdia divina. Assim, não são destinados para a vida eterna, mas para o juízo eterno, mediante a justiça divina. A correção se torna inútil, em última instância, naquela pessoa que não é destinada para perseverança completa nesta vida. Ela não é destinada para a eternidade, pois a sua vontade perseverará no pecado até o fim de sua vida. Aqui Agostinho se apóia em um texto bíblico do livro de Atos dos Apóstolos, quando o Apóstolo Paulo está na sua primeira viagem missionária, falando do evangelho para os que não são judeus:

*Os gentios, ouvindo isto, regozijavam-se e glorificavam a palavra do Senhor, e creram todos os que haviam sido **destinados** para a vida eterna.*¹⁶⁸

O dom da perseverança é dado por Deus, em que este retribui o bem pelo mal para aqueles que Ele, por Sua vontade soberana, escolhe intencional e gratuitamente. Esta eleição não depende da vontade humana que age fazendo obras, como se fosse um coroamento dado por Deus a alguém. Mas, se isto ocorresse, segundo Agostinho, já não seria Graça, mas dívida com as boas obras que o homem hipoteticamente poderia cumprir sem a ajuda divina. Contudo, o Bispo de Hipona continua a defender que há uma “massa de perdição” entre os homens, que, em Adão, pecaram e estavam afastados de Deus inicialmente¹⁶⁹. Entretanto, Deus em sua infinita misericórdia, segundo o Bispo de Hipona, elegeu alguns para a salvação, sendo estes, concomitantemente, marcados pelo dom da perseverança, que incita a vontade destes a terminarem sua carreira terrena em obediência amorosa a Deus.

O que Agostinho tem a dizer sobre a vida de Judas, o discípulo traidor? Será que Deus o escolheu para a desgraça da traição a Jesus e, concomitantemente, para a perdição eterna? O Doutor de Tagaste é radical em dizer que os outros discípulos foram eleitos pelos propósitos justos e misericordiosos de Deus para reinarem com Ele, enquanto Judas foi escolhido para que Deus expressasse o seu justo juízo frente ao pecado. Confirmamos o

¹⁶⁸ At 13:48 (grifo meu).

¹⁶⁹ Cf. Rm 3:23.

que o Bispo de Hipona nos noticia a respeito dessa dificuldade em escolher os discípulos para a salvação e Judas para a maldição eterna. Isto fica claro na seguinte passagem:

*São eleitos para reinar com Cristo, não como Judas foi **escolhido** para a obra à qual convinha. Foi **escolhido** por aquele que sabe usar até dos maus para fazer o bem, a fim de que pela sua ação reprovável se realizasse a grandiosa obra para a qual Cristo veio ao mundo. Quando, pois, ouvirmos: “Não vos escolhi eu os Doze? No entanto, um de vós é um demônio (Jo 6:7)”, devemos entender que aqueles foram **escolhidos** por desígnio de misericórdia, este, por um juízo; aqueles para com ele reinar, este, para o derramamento de seu sangue.¹⁷⁰*

Fica claro, diante disto, que Agostinho está, ao mesmo tempo, dizendo que Deus é bom por excelência e, por conseqüência, a Sua vontade é perfeita e justa, mesmo afirmando que Judas foi rejeitado pela Graça. Não foi somente rejeitado, mas escolhido para ser rejeitado! Logo, baseado-se em textos bíblicos, Agostinho chama a atenção para o fato de Deus escolher uns para a salvação e outros para a perdição, dentre a massa de pecadores. Isso é visto por alguns como uma injustiça de Deus. Porém, o filósofo africano diz que, para os primeiros, é pura misericórdia e para o outro grupo, juízo divino, porque todos pecaram em Adão e já estão debaixo de condenação. Mas Deus usa da Sua misericórdia para alguns. Para os outros, segundo Agostinho, é como se Ele omitisse a sua misericórdia e mantivesse o juízo. Isto mostra um Agostinho mais enfático na questão de que Deus não somente escolhe para a salvação, mas, por outro lado, para a perdição eterna também. Agostinho afirma que o caso de Judas está dentro do contexto da retribuição de Deus ao homem, tanto fruto do pecado original de Adão, como dos pecados individuais que o rejeitado comete durante a sua vida. Assim, Deus não é injusto tanto na retribuição dos que não são escolhidos, como tendo misericórdia em relação aos eleitos? No caso específico de Judas, houve não somente a retribuição ativa de Deus, mas

¹⁷⁰ *De correptione et gratia, VII, 14 (grifos meus): “Electi autem sunt ad regnandum cum Christo; non quomodo electus est ludas ad opus cui congruebat. Ab illo quippe electus est, qui novit bene uti etiam malis, ut et per eius opus damnabile, illud propter quod ipse venerat, opus venerabile completeretur. Cum itaque audimus: Nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est?, illos debemus intellegere electos per misericordiam, illum per iudicium; illos ad obtinendum regnum suum, illum ad fundendum sanguinem suum.”*

a própria escolha de Judas para uma obra que o levaria à perdição eterna. O que é interessante notar é que Agostinho não omite a decisão de escolha de Deus em relação àqueles que foram rejeitados. O Doutor de Tagaste é claro quando afirma que Judas, como relatamos e enfatizamos anteriormente, foi escolhido para juízo. Assim, o filósofo africano dá um passo mais adiante em relação à seção anterior desse capítulo. Lá ele falava apenas que Deus retribuía mal com mal para alguns e para outros, mal com bem. Isto é, todos em Adão estavam perdidos. Então, para alguns Deus mantinha o juízo. Para outros, Deus mostrava misericórdia. Nesta seção, Agostinho é enfático, no caso de Judas, que Deus também pode escolher alguns para perdição.

Judas nasceu pecador e cresceu numa determinada família e comunidade, aprendendo a língua e cultura do lugar onde estava inserido, relacionando-se na sociedade. Agostinho não explicita o passado do discípulo de Jesus que o traiu, contudo fala que foi escolhido “para o derramamento de sangue”. Esta escolha é específica, individualizada, e, acima de tudo, retributiva, como Pedro, que foi escolhido, pela Graça, para ser um dos grandes líderes da igreja primitiva e um eleito para a eternidade. Judas também foi escolhido por retribuição, para ser o traidor, para ser um dos culpados da morte de Cristo. Como Deus já sabia, pela sua presciência, que o traidor era Judas, então, Ele usou de sua economia perfeita para elegê-lo traidor. Poderia ter eleito qualquer outro, mas quis exatamente Judas. No pensamento Agostiniano, não houve injustiça, pois Judas já estava condenado por Deus em Adão.

É bom, a esta altura, já que foi citada a palavra presciência, fazermos uma análise em relação à predestinação da Graça. Agostinho faz uma grande diferenciação, como já estamos acompanhando nesse trabalho, entre o eterno e o temporal. O eterno é o perfeito, imutável e que nada foge ao seu controle e conhecimento. Já o temporal, por sua vez, é imperfeito, mutável, passageiro e as criaturas que fazem parte dele têm um certo controle e conhecimento, mas são limitados e dependentes de Deus. Assim, Deus, que é eterno, tem uma visão plena de tudo o que se passa no temporal, nada lhe é novidade. Dessa forma, alguém, que sabe desse poder divino, vai dizer que um acontecimento presente já era previsto por Deus, pois Ele é onisciente. Pensemos agora que Deus não somente sabe de todos os acontecimentos que estão por ocorrer,

mas que além disto, Ele é onipotente, tem todo poder em si, e tem uma vontade livre e intencional, podendo fazer como lhe apraz. Lembrando da premissa, que o Bispo de Hipona sempre expõe: Deus é pura justiça. Logo, tudo que Ele faz é justo e perfeito, Ele é amor. Levando-se em conta isto, o nosso contexto de discussão sobre a relação da vontade divina com a humana é que Deus não somente prevê, mas Ele também escolhe, como vimos nos inúmeros exemplos dados anteriormente. O que queremos chamar atenção, agora, é que, segundo Agostinho, Deus não predestina porque tem presciência do que vamos fazer, como se fosse uma coroação da atuação da nossa vontade. Muito pelo contrário, não é a presciência que sabe, por exemplo, que Jesus viria e faria a vontade de Deus que determinou a escolha de Deus em relação a Jesus. Mas, antes que Jesus viesse e fizesse qualquer obra, Deus já o havia escolhido pela Sua Graça. Como, por outro lado, não foi pelas suas obras que Judas praticaria que Deus o predestinou, retribuindo um castigo específico a ele, elegendo-o como traidor. Em Deus todo o atributo da presciência e da predestinação andam juntos e são simultâneos. Essa foi uma grande querela travada por Agostinho contra Pelágio, pois este afirmava que Deus é onipotente e por sua presciência sabe que uma pessoa vai de boa vontade, aceitá-lo e obedecê-Lo. Desta feita, Deus move o Seu braço de misericórdia para a fé que a pessoa já possui. Agostinho é radicalmente contra essa doutrina, pois argumenta que o homem pecador é incapaz de mover sua vontade de modo próprio para Deus e não pode ter a fé primeira para se ligar ao Todo-Poderoso. É necessário, segundo o Bispo de Hipona, da ajuda imprescindível de Deus para gerar fé e vontade naquele coração.

Agostinho mostra esse contraponto da soberana vontade de Deus sobre a vontade humana, onde esta é inclinada por Deus como quiser. O filósofo africano mina a postura pelagiana de defender que a vontade humana é capaz, por si só, de decidir-se por seguir a Cristo. A Graça de Deus, posteriormente, segundo Pelágio, coroa a iniciativa da vontade humana com perseverança completa, isto é, até o fim da vida. O Bispo de Hipona nos clarifica essa posição, no seguinte texto sobre a intercessão de Cristo por Pedro:

E se afirmas que o perseverar ou não perseverar no bem depende do livre arbítrio humano, e lutas não em defesa da graça de Deus, mas contra ela, professando que a perseverança não é dom de Deus, mas fruto da vontade do homem, o que replicarás às palavras daquele que diz: 'Eu porém, orei por ti, a fim de que a tua fé não desfaleça?' (Lc 22:32). Ou ousarás dizer que, mesmo com a súplica de Cristo para Pedro não desfalecer na fé, esta haveria de esmorecer, se Pedro assim tivesse querido, ou seja, se tivesse recusado perseverar até o fim? Seria o mesmo que dizer que a vontade de Pedro poder-se-ia inclinar contrariamente ao sentido da prece de Cristo.¹⁷¹

Assim, baseando-se no texto acima, Agostinho conclui que a vontade humana não obtém a liberdade de escolher corretamente, a não ser pela Graça. Só esta pode prover e desenvolver uma vontade firme e eficiente a ponto de escolher o que a vontade de Deus quer.

Como saber se Deus escolheu alguém para salvação eterna ou não? Agostinho responde com franqueza:

Se me perguntarem a razão pela qual Deus negou a perseverança aos que outorgou a caridade para viver cristãmente, respondo que ignoro. Pois, reconhecendo o que sou e sem arrogância, apoio-me nas palavras do Apóstolo: "Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos!" (Rm 9:20).(...) Portanto, quando ele se digna dar-nos a conhecer seus desígnios, demos-lhe graças; quando, porém, no-los ocultar, não murmuremos contra seus planos, mas creiamos que mesmo neste caso eles são salutares¹⁷².

O que fica notório nestes textos é que Agostinho não consegue ir além na sua argumentação filosófica. Não consegue explicar a relação entre a vontade de Deus, a vontade humana e a Graça seletiva de Deus, que elege uns para a salvação e outros não. Só Deus, segundo Agostinho, é que sabe

¹⁷¹ *De correptione et gratia, VIII, 17: "Aut si ad liberum arbitrium hominis, quod non secundum Dei gratiam, sed contra eam defendis, pertinere dicis ut perseveret in bono quisque, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humana voluntate faciente, quid moliturus es contra verba dicentis: Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua? An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut vellet."*

¹⁷² *Ibidem, VIII, 17: "Hic si a me quaeratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. Non enim arroganter, sed agnoscens modulum meum, audio dicentem Apostolum: O homo, tu quis es qui respondeas Deo? (...) Quantum itaque nobis iudicia sua manifestare dignatur, gratias agamus; quantum vero abscondere, non adversus eius consilium murmuremus, sed hoc quoque nobis saluberrimum esse credamus."*

realmente quem são seus filhos, através da presciência. Alguém pode ter uma forte impressão sobre a filiação divina de outra pessoa, observando a forma como essa pessoa vive, isto é, a dependência que essa pessoa tem em relação a Deus. Contudo, ninguém pode afirmar, com certeza, esta filiação. Só Deus é capaz de saber! Além disso, há a dificuldade quando analisamos sobre aqueles que andam na comunidade cristã por um tempo e depois se retiram do convívio eclesial. O que dizer disto? Agostinho afirma que estes não eram na verdade filhos de Deus, mesmo convivendo na comunidade cristã no tempo em que professavam fé em Deus e buscavam viver de acordo com os preceitos divinos. O Bispo de Hipona diz que estes receberam apenas uma ou mais manifestações da Graça, não a Graça totalmente. A diferença é grande. Deus pela sua misericórdia genérica concede sol e chuva, estações e colheitas, enfim, os bens criados e sua manutenção à disposição de bons e maus. Contudo, esta Graça é concedida a todos. Ela não é eterna, mas temporal e passageira. Estes fazem parte do inumerável grupo dos chamados, mas que não pertencem ao grupo dos escolhidos por Deus. Pois se tivessem sido escolhidos, permaneceriam e teriam perseverado até o fim! Os que perseveram até o fim fazem parte dos predestinados por Deus e levados até Jesus Cristo para a salvação. A minuciosidade agostiniana considera a perseverança deste grupo até o instante final de suas vidas. Confirmamos o que o filósofo nos noticia:

*São considerados como dados a Cristo os que foram destinados à vida eterna. Estes são os predestinados e chamados segundo seu desígnio, e nenhum deles perecerá. E conseqüentemente nenhum deles se desviará do bem para o mal **antes de terminar esta vida**, porque estão de tal modo destinados e dados a Cristo, que não hão de perecer, mas terão a vida eterna.*¹⁷³

Agostinho exemplifica a relação da Graça com o primeiro homem e, depois de sua queda no pecado, com os seus descendentes. A pergunta que Agostinho está respondendo é a seguinte: como o homem não permaneceu fiel

¹⁷³ *Ibidem*, IX, 21 (grifo meu): “Hi ergo Christo intelleguntur dari, qui ordinati sunt in vitam aeternam. Ipsi sunt illi praedestinati et secundum propositum vocati, quorum nullus perit. Ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finit hanc vitam; quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam aeternam.”

a Deus se ele não tinha pecado? Sim, como ele não perseverou em seguir a Deus?¹⁷⁴ É obvio que Adão não perseverou, pois se tivesse agido desta forma não teria pecado. Assim, uma coisa é não ter pecado, outra completamente diferente é não permanecer no caminho da retidão perfeita, voltada para Deus plenamente. Adão possuía uma liberdade plena, pois sua vontade era reta diante de Deus antes da queda, cumprindo a vontade Dele. Agostinho denomina essa liberdade de “dom da liberdade”, que se caracteriza pelo poder que possuía para não morrer e não se tornar infeliz¹⁷⁵. A Graça que Adão possuía era igual a que Deus outorgou aos seus filhos posteriormente? Ele vai responder negativamente a essa pergunta. Apesar de Deus ter dado a Graça a Adão, esta não lhe dava imunidade contra o pecado. Contudo, ele era livre de pecado e se quisesse poderia ter perseverado nessa sua tendência. Porém, esta Graça poderia ser perdida, como de fato aconteceu, devido ao mau uso da liberdade que Adão possuía. Essa Graça divina poderia ser conservada se Adão quisesse, através da vontade reta que lhe fora conferida por Deus na sua criação. A segunda Graça, que os descendentes de Adão recebem, por sua vez, é superior à primeira. Por quê? Pois, a manifestação da Graça, após a queda de Adão, conduz o homem a querer a justiça divina e com intensidade ao ponto de amá-la, que a vontade humana, por fim, vence o pecado. Essa vontade humana alinha-se à vontade determinante e soberana de Deus. Esta Graça devolve a liberdade, perdida pelo homem na pessoa de Adão, capacitando aquele a permanecer e perseverar na prática do bem até o fim de sua vida. Vejamos o que Agostinho nos noticia sobre a manifestação da Graça sobre o homem, depois do pecado de Adão:

A graça de Deus, que nos é concedida para o bem agir e perseverar no bom caminho, impulsiona-nos não somente a poder o que queremos, mas também a querer o que podemos. Esta total eficácia faltou ao primeiro homem; possuiu o primeiro, não teve o segundo. Pois para agir bem, não necessitava da graça, porque ainda não a perdera; para permanecer no bem, necessitava do auxílio da graça, sem o qual não o poderia. Havia, pois, recebido a graça de poder; se quisesse; mas não teve a de querer o que podia, e, se o tivesse, perseveraria. Poderia perseverar, se quisesse. O não querer teve

¹⁷⁴ *Ibidem*, X, 26.

¹⁷⁵ *Ibidem*, X, 28.

*origem no livre-arbítrio, a qual era tão livre a ponto de poder querer o bem ou o mal.*¹⁷⁶

Agostinho, dessa forma, mostra a doutrina dos auxílios divinos. Em que consiste essa doutrina? No caso de Adão, Deus lhe concedeu um auxílio sem o qual ele não poderia fazer alguma coisa. Por exemplo, um homem não pode viver sem alimento, porém, mesmo que tenha o alimento à sua disposição, ele pode querer não comê-lo, vindo a sofrer as conseqüências de sua vontade. No caso de Adão, foi a morte. O alimento, neste caso, é essencial para que se viva, mas não é suficiente para aquele que quer escolher a morte, por exemplo. Isto é, Adão pôde querer se alimentar, contudo não quis poder se alimentar. O outro auxílio que o homem, depois de Adão, recebe não é apenas a ajuda para a perseverança, mas a própria perseverança para que não somente possa o que queira, mas queira o que pode. O homem, assim, não somente tem o alimento à sua disposição, mas, além disto, ele come, necessariamente, desse alimento. Este dom da perseverança é imprescindível, fundamental e necessário, para que o homem possa perseverar até o final de sua vida em servir a Deus. Por isto, a segunda manifestação da Graça é maior que a primeira.

Será que também não é injustiça divina em relação a Adão a segunda manifestação da Graça ser maior que a primeira? Agostinho mostra que não. E por quê? O Bispo de Hipona se atem às condições em que estão inseridos Adão e os seus descendentes. Adão está livre de todo pecado, que tenazmente luta e lança armadilhas contra a vontade reta do homem¹⁷⁷, sem nenhuma ameaça à sua liberdade. Adão não permaneceu nesta felicidade tão grande, mesmo tendo tanta facilidade para não pecar, pois a sua vontade era

¹⁷⁶ *Ibidem*, XI,32: “*Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdidit; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset: nam si habuisset, perseverasset. Posset enim perseverare si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut et bene velle posset et male.*”

¹⁷⁷ Cf. Rm 7: 1-25 e Confessiones, VIII, onde já tratamos neste trabalho, no capítulo anterior, que Agostinho se fixa na grande luta travada entre a vontade e o pecado, o qual extrai a sua força do hábito (consuetudo).

dotada de força para isto. O primeiro homem não encontrava nenhum obstáculo promovido pela concupiscência, pois esta não existia em sua vida. Por outro lado, os seus descendentes que foram escolhidos e eleitos pela Graça, não possuem o dom da liberdade que Adão possuía. Nem sequer detém tanta facilidade para não pecar, mas, pelo contrário, são massacrados e induzidos ao erro pela tirania do pecado. Isto tanto como tendência herdada do próprio Adão, como também, pelas próprias cadeias dos pecados individuais cometidos deliberadamente, que promovem vontades más. Agostinho chama a atenção para o fato que Adão leva vantagem sobre os seus descendentes tanto pelo contexto, como pelo dom da liberdade que ele tinha a sua disposição. Porém, este preferiu desobedecer a Deus e pecar. Então, o segundo homem não tendo nem o dom da liberdade, nem um contexto aprazível e favorável para não pecar, era necessário uma Graça maior, que se exprime não no dom da liberdade, mas no dom da perseverança. Isto é, a necessidade do segundo homem é infinitamente maior e é impossível ele, pela sua própria vontade, começar um relacionamento com Deus e permanecer nele. Por isto, a Graça é maior. Deus concede aos seus eleitos o dom da perseverança. É a capacitação plena e certa para que o eleito vença o pecado até o fim de sua vida. Não há como o eleito não vencer os ardis do pecado, pois está permeado pelo dom da perseverança. A vontade do escolhido é, assim, preparada pela Graça para perseverar até o último suspiro de vida. O Doutor de Tagaste nos noticia a respeito do que estamos discutindo, referindo-se a esses dois extremos, isto é, sobre a manifestação da Graça antes e depois do pecado, exemplificando de um lado, Adão, e de outro, os mártires, respectivamente. Observemos isto no texto abaixo:

Adão foi dotado de vontade livre desde a criação, porém, a pôs a serviço do pecado; os mártires, sujeitos à vontade pecadora, foram libertados por aquele que disse: “Se o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres” (Jo 8:36). A graça acompanha tal liberdade, com a qual mesmo na vida presente podem lutar contra as concupiscências dos pecados e, ainda que cometam alguns deslizes, que os leve a dizer todos os dias: ‘Perdoa-nos as nossas dívidas’ (Mt 6:12), não mais se tornarão escravos do pecado que leva à morte (...)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ *De correptione et gratia, XII, 35: “Illi ergo sine peccato ullo data est, cum qua conditus est, voluntas libera, et eam fecit servire peccato; horum vero cum fuisset voluntas serva peccati, liberata est per illum qui dixit: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Et accipiunt tantam*

Pelo que acompanhamos até agora nessa obra em tela, Agostinho tem uma postura diferente em relação ao livre-arbítrio da vontade. Mostra que a vontade humana é impotente em si mesma para fazer a vontade de Deus, necessitando da Graça para isto. Esta, por sua vez, é a única superpotência que capacita o homem não somente a iniciar a vida cristã, mas concluí-la perseverantemente com êxito, obtendo a salvação eterna. Como vimos anteriormente, o Bispo de Hipona denomina essa capacitação da Graça de dom da perseverança. Só a obtêm aqueles que são escolhidos por Deus. Nas *Confessiones*, livro VIII, Agostinho afirma que a vontade humana é arrastada pelo mau hábito, levando-a ao pecado. Agora, podemos observar que a Graça não somente prepara a vontade para que esta possa cumprir a volição divina, mas também, elege homens que inexoravelmente perseverarão até o fim de suas vidas em seguir os preceitos de Deus. Desta forma, Agostinho não abandona seu pensamento em relação aos maus hábitos que são formados ao longo da vida de uma pessoa, mas, agora, entroniza sobre estes a Graça irresistível de Deus, que torna, em última análise, o hábito destrutivo como impotente e vencível. E mais, o Bispo de Hipona acrescenta que nem todos são predestinados a receberem essa Graça, que potencializa e gera uma vontade final vitoriosa no homem. A Graça é apenas privilégio de alguns eleitos, pela misericórdia de Deus. Essa defesa da Graça irresistível torna Agostinho impotente racionalmente para explicar o porquê de Deus concedê-la a uns e não a outros. Qual é a postura do filósofo africano frente a isto? Ele apóia-se, na maioria das vezes, no argumento da autoridade escriturística, na Bíblia, e em autoridades da Igreja da época, como São Cipriano. Contudo, o que transparece nesta obra, que estamos trabalhando, é que a Graça se mostra um limite intransponível para o filósofo Agostinho, não para o Agostinho que acredita na revelação divina.

Agostinho finaliza esta obra tentando salvar tanto a funcionalidade da oração como também da correção. Como isto acontece? É verdade que a

per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum, eis que nonnulla subreant, propter quae dicant quotidie: Dimitte nobis debita nostra, non tamen ultra serviant peccato quod est ad mortem (...)"

Graça, segundo ele, é dada por Deus a quem Ele quer, pela Sua misericórdia. Por outro lado, é negada a outros pela justiça e juízo do mesmo Deus. Mas porque Deus faz isto, segundo Agostinho, é uma incógnita indecifrável pelos homens, mesmo os escolhidos, como vimos anteriormente. O que podemos ter é uma boa desconfiança de quem sejam tanto os eleitos como os condenados. Isto é possível, através de suas atitudes. Porém, só Deus sabe quem são os eleitos, pois só Ele conhece o fim da vida de cada um, através de Sua presciência. Alguém pode perguntar para que devemos orar, já que Deus sabe de tudo antecipadamente? O Bispo de Hipona insere a necessidade da oração para que os escolhidos possam buscar a perseverança de que necessitam para serem finalmente salvos. A oração contrita é, assim, uma ferramenta imprescindível para que os salvos usem do livre-arbítrio para se manterem fiéis, pelo dom da perseverança, até o fim. Para que devemos corrigir os erros cometidos? Aliado a essa atitude de oração e de dependência da vontade do homem em relação à vontade de Deus, a correção é necessária. A correção é fundamental, pois a concessão da Graça não exime o eleito de pecados em sua caminhada, necessitando assim de ajustes. Isto faz com que o homem alcance a retidão exigida por Deus para a vida eterna. Observemos a ênfase de Agostinho, tanto na necessidade da correção, como da oração para o êxito dos eleitos, nas próprias palavras do filósofo de Tagaste:

*Sendo assim, a graça não exclui a correção, e a correção não nega a graça. Por conseguinte, ao se prescrever a vivência da justiça, com oração autêntica deve-se implorar a Deus sua graça para cumprir o preceito.*¹⁷⁹

¹⁷⁹*Ibidem, XVI, 49: "Quae cum ita sint, nec gratia prohibet correptionem, nec correptio negat gratiam: et ideo sic est praecipienda iustitia, ut a Deo gratia, qua id quod praecipitur fiat, fidei oratione poscatur"*

4.3. *De praedestinatione sanctorum e De dono perseverantiae*

Na sua obra *De praedestinatione sanctorum*¹⁸⁰, em 429, que juntamente com *De dono perseverantiae*¹⁸¹, são talvez as suas últimas obras de Agostinho antes de morrer. Foram escritas após as *Retratações*, que datam de 427. Em *De praedestinatione sanctorum*, Agostinho continua a defender a doutrina da predestinação, assim como nos dois livros anteriores, que já foram abordados nesse trabalho. Ele, desta forma, mostra que a vida cristã, desde o início até o fim, é uma providência das misericórdias divina.

Agostinho, ainda nessa batalha travada contra os pelagianos, cita inúmeros textos bíblicos para corroborar as suas posições sobre a necessidade da Graça, para que o homem venha a começar a crer em Deus e, assim, manter-se perseverante nessa disposição até o fim de sua vida. Nessa apologia da soberania divina quanto a predestinação, o filósofo de Hipona lança mais uma discussão importante sobre o conceito da fé. Por que ele entra nesse mérito? Agostinho busca anular a certeza de alguns que julgam que o nosso pensamento é capaz de fundamentar a nossa fé. Sendo assim, atribuem ao homem o começo da fé em Deus. O filósofo africano concorda que o pensamento é seguido pela fé. Porém, o problema não está nisto. A dificuldade se encontra justamente, segundo ele, na incapacidade do homem em pensar de forma adequada. Assim, como o homem é capaz para ter fé, já que a fé é pensar com assentimento. É importante vermos qual é a postura agostiniana na relação existente entre a fé e o pensamento. A citação é extensa, mas de relevância para entendermos a visão agostiniana:

*“Quem não vê que primeiro é pensar e depois crer? Ninguém acredita em algo, se antes não pensa no que há de crer. Embora certos pensamentos precedam de um modo instantâneo e rápido a vontade de crer, e esta vem em seguida e é quase simultânea ao pensamento, é mister que os objetos da fé recebam acolhida depois de terem sido pensados. Assim acontece, embora **o ato de crer nada mais seja que pensar com assentimento**. Pois, nem todo o que pensa, crê, havendo muitos que pensam, mas não crêem; mas todo aquele que crê, pensa, e pensando crê e crê pensando. Portanto, no tocante à religião e à*

¹⁸⁰ A predestinação dos santos.

¹⁸¹ O dom da perseverança.

piedade, do qual falava o Apóstolo, se não somos idôneos para pensar coisa alguma pela nossa capacidade, mas nossa capacidade vem de Deus, consequentemente não somos capazes de crer em alguma coisa pelas nossas forças, o que não é possível senão pelo pensamento, mas nossa capacidade mesmo para o início da fé, vem de Deus. Do que se conclui, portanto, que ninguém é capaz por si mesmo de começar ou consumir qualquer boa obra, o que aqueles nossos irmãos aceitam como vossos escritos o manifestam, e que, para começar e consumir toda boa obra, nossa capacidade vem de Deus. Do mesmo modo, ninguém é capaz por si mesmo ou de começar a ter fé ou de nela crescer, mas nossa capacidade vem de Deus. Porque, se não existe fé se não há pensamento, também não somos capazes de pensar algo como de nós mesmos, mas nossa capacidade vem de Deus. ”¹⁸²

Nem todo o que pensa tem fé, mas todo o que crê, pensa, e pensando tem fé. Mas antes disso, o filósofo africano nos chama a atenção para o fato de que o Apóstolo Paulo afirmar, contra a soberba dos cristãos de Corinto, que a capacidade do homem não vem dele mesmo, mas unicamente de Deus. Observe a afirmação do Apóstolo:

Não que, por nós mesmos, sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa suficiência vem de Deus. ”¹⁸³

Se o próprio pensamento é anterior à fé e para se pensar algo é necessário que haja uma capacitação divina, logo o homem precisa da Graça tanto para pensar adequadamente como para ter fé. O homem não pode, desta forma, crer em Deus por sua própria iniciativa e capacidade. Dessa afirmação,

¹⁸² *De praedestinatione sanctorum, II, 5 (grifo meu): “Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur Apostolus), si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus, ex Deo est. Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum, quod iam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est: ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est: quoniam fides si non cogitetur, nulla est; et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.”*

¹⁸³ 2 Co 3:5.

Agostinho confessa, sem rodeios, o seu erro em relação à origem da capacidade para o início da fé, encontrado nas suas primeiras obras antes de ser ordenado bispo. Agostinho afirmava, nessa época, que o homem podia se enclinar para Deus, através da fé, por sua própria iniciativa, pois essa fé se originava no homem e não na Graça. É importante observarmos o que o próprio Bispo de Hipona nos afirma quanto a isto:

*Não julgava que a fé fosse precedida pela graça de Deus, de sorte que por ela recebêssemos o que pedíssemos convenientemente, mas pensava que não podíamos ter fé, se não a precedesse o anúncio da verdade. Porém, o acolhimento à fé era iniciativa nossa, uma vez recebido o anúncio do evangelho e julgava ser merecimento nosso.*¹⁸⁴

O filósofo africano continua, agora, no mesmo contexto, expondo o motivo do seu erro. Vejamos a citação. Apesar de ser longa, julgamos ser tanto necessária como importante para o bom entendimento dessa mudança declarada acima pelo Bispo de Hipona, que, pela sua responsabilidade como pensador, ele se sente obrigado a fazer:

*Ainda não pesquisara com toda diligência, nem ainda descobrira o que fosse a eleição da graça, da qual diz o mesmo apóstolo [Paulo]: 'Constituiu-se um resto segundo a eleição da graça' (Rm.11:5). Esta não é graça, se a precede qualquer mérito, e o que se concede não como graça, mas como dívida, concede-se como recompensa aos méritos e não como concessão. Por conseguinte, o que disse à continuação: Pois diz o mesmo apóstolo: 'É o mesmo Deus que realiza tudo em todos (I Co.12:6), nunca se disse que Deus crê todas as coisas em todos' E acrescentei em seguida: 'Porque cremos é mérito nosso, mas fazer o bem pertence àquele que dá aos crentes o Espírito Santo', [e o Bispo de Hipona reforça novamente o motivo do seu erro]: "No entanto, não o diria, se já soubesse que a própria fé se encontra entre os dons de Deus outorgados no mesmo Espírito"*¹⁸⁵.

¹⁸⁴De praedestinatione sanctorum, III, 7: "Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter; nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis: ut autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrari."

¹⁸⁵Ibidem, III, 7: "Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae, de qua idem dicit Apostolus: "Reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt ": quae utique non est gratia, si eam merita ulla praecedant: ne iam quod datur, non secundum gratiam, sed secundum debitum, reddatur potius meritis, quam donetur. Proinde quod continuo dixi: "Dicit enim idem Apostolus: Idem Deus qui operatur omnia in omnibus, nusquam autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus"; ac deinde subiunxi: "Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum", profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu."

Diante do que transcrevemos nas próprias palavras de Agostinho e do que já desenvolvemos nesse capítulo, podemos afirmar que Agostinho mudou sua percepção, especificamente, da relação entre a vontade humana e a divina. Observamos, aqui, que a vontade humana para Agostinho ainda necessita se mover e que existe o livre-arbítrio, mas essa volição humana é tão pálida, que é quase completamente eclipsada pela vontade divina. Esta, por outro lado, é superpotente, que prepara aquela e a inclina segundo Seus propósitos. É Deus quem escolhe homens dentro da “massa dos pecadores”, preparando-os, fortalecendo-os, corrigindo-os, ouvindo suas orações e outorgando-lhes o dom da perseverança para que vivam a eternidade sem pecados. Isto ocorre através da Graça. Agostinho enfatiza que a aquisição da vida eterna não depende da boa vontade humana. É necessário mais do que isto. É condição primordial que Deus conceda a sua Graça para que os esforços da vontade sejam eficazes. Isto é, para que a vontade seja perseverante nos caminhos de Deus, é necessário que Deus prepare-a e fortaleça-a. Confirmamos esta ênfase agostiniana, que tira o foco da vontade humana, para lançar luzes sobre a vontade divina, manifesta através da Graça:

Esta graça é deveras secreta, mas quem duvida que seja uma graça? Com efeito pois é conferida ocultamente aos corações humanos pela divina liberalidade, não é recusada por nenhum coração por mais endurecido que seja. Pois é conferida para, primeiramente, destruir a dureza do coração. Portanto, quando o Pai é ouvido interiormente e ensina para que se venha ao Filho, retira o coração de pedra e dá um coração de carne, como prometeu pela pregação do profeta (Ez 11:19). Assim ele forma os filhos da promessa e os vasos de misericórdia que preparou para a glória¹⁸⁶.

Agostinho também combaterá seu erro de outrora, como o filósofo assim considera, ao enfatizar que o poder salvífico é dado à pessoa para que ela seja e permaneça digna até o fim de sua vida. Contudo, os pelagianos, como já vimos anteriormente, afirmavam que porque alguém é digno, Deus concede a

¹⁸⁶ *Ibidem*, VIII, 13: “Nimium gratia ista secreta est: gratiam vero esse quis ambigat? Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur et docet, ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum, et dat cor carneum, sicut propheta praedicante promisit. Sic quippe facit filios promissionis, et vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam”

Graça. Portanto a dignidade é fruto da vontade do homem. Mas Agostinho, por sua vez, ressalta que a dignidade para a salvação não é fruto da vontade humana, mas da Graça e da predestinação divinas, juntamente¹⁸⁷. Mas há diferença entre elas? Elas não se confundem? Vejamos o que o próprio Bispo de Hipona tem a nos noticiar sobre isto:

Todavia entre a graça e a predestinação há apenas esta diferença: a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação (...) Portanto, a predestinação de Deus, que é prática do bem, é, como disse, preparação para a graça, mas a graça é efeito da própria predestinação¹⁸⁸.

Daí Agostinho coloca a predestinação como antecipando-se à Graça, ao ocorrer a eleição divina. Contudo, analisando sob o aspecto de que a predestinação é operada por Deus gratuitamente, elegendo homens para a salvação, como também a Graça, formalmente, segundo o que vimos, envolve homens, preparando as suas vontades para serem boas. A Graça é dada gratuitamente. A predestinação é gratuita também. Olhando desse prisma, parece que a predestinação é uma espécie de manifestação da Graça, de forma específica. Na esteira desse comentário, podemos considerar, também, o dom da perseverança uma outra manifestação da mesma Graça. Assim, é razoável afirmar que, sem o rigor metodológico agostiniano, que a predestinação é Graça. Lembremos, pois, que se observarmos sob o olhar da eternidade, tanto Graça como predestinação não estão inseridos na sucessão de acontecimentos, pois esta é um fator caracterizado como uma variável temporal. Por exemplo, quando contamos a nossa idade, os anos que a perfazem são marcos da sucessão dos anos menores para os maiores. Assim podemos falar que uma pessoa que atingiu a idade de quarenta anos, há seis anos atrás, tinha trinta e quatro anos. Podemos dizer isto sem medo de errar e sem sermos repreendidos. É razoável que ninguém, em sã consciência, deixará de concordar com isto. Contudo, quando observamos, com os olhos da

¹⁸⁷ *Ibidem*, X, 19.

¹⁸⁸ *Ibidem*: “*Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio (...)* Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.”

eternidade, que esta não possui sucessão de acontecimentos, os anos são vistos por Deus num todo. Como consequência disto, não podemos falar que a Graça é a geradora da primeira fé e, por sua vez, da primeira vontade, sendo assim posterior à predestinação. Pois tanto a Graça como a predestinação são eternas! Dessa perspectiva, como já discutimos anteriormente, a predestinação é uma espécie de Graça.

Agostinho termina esse livro fazendo uma análise comparativa entre Saul e Davi. Ambos eram reis de Israel. O Bispo de Hipona, observando testemunhos e relatos bíblicos, enfatiza que tanto um como o outro foram escolhidos por Deus para reinar. Em ambos os casos, Deus inclinou a vontade do povo israelense para constituírem-nos como reis de Israel. Se no reino temporal, como é o caso da nação de Israel, Deus escolhe homens para reinar, quanto ao reino eterno, será que Deus não inclina a vontade de homens para alcançarem a vida eterna? Acompanhem, nas próprias palavras de Agostinho, esse questionamento:

*Pensam (os seus objetores) nesse caso que Deus inclina os corações no tocante aos reinos terrenos, mas não inclina as vontades de quem ele quer quando se trata de alcançar o reino eterno?*¹⁸⁹

Qual é o motivo que leva Agostinho a lançar essa inquirição? Observamos que o Doutor de Tagaste está conduzindo os críticos contra a doutrina da predestinação a provarem contradição nas suas posições. Pois, segundo Agostinho, se é certo que Deus predestina homens para o reino temporal, muito mais Ele vai intervir e predestinar pessoas para o reino eterno. Ao invés disto, será que é razoável alguns crerem que é a vontade dos homens que conquistam o reino dos Céus? A resposta do Bispo de Hipona é dada a seguir. Confirmamos o que Agostinho diz em suas próprias palavras, depois de citar e discorrer sobre vários textos bíblicos, que vêm a corroborar a sua tese:

Ouçam estes testemunhos e outros que não mencionei (os bíblicos), os quais demonstram que Deus prepara e converte as vontades dos homens também para o reino dos Céus e a vida eterna. Percebei quão absurdo é acreditar que Deus atua nas vontades humanas para

¹⁸⁹ *Ibidem*, XX, 42: “ac per hoc existimant ad regna terrena facienda Deum inclinare, ad regnum vero caeleste obtinendum Deum non inclinare quorum voluerit voluntates?”

*estabelecer reinos temporais e que os próprios homens governam sua vontades quando se trata de conquistar o reino dos Céus*¹⁹⁰.

Agostinho reforça mais uma vez a doutrina da escolha livre e soberana da vontade divina, quando da escrita da sua obra *De dono perseverantiae*. O filósofo africano escreve esta obra quando terminava a redação das *Retratações*, no ano de 429. *De dono perseverantiae* é provavelmente o último livro de Agostinho¹⁹¹. Nele o Bispo de Hipona continua defendendo o estabelecimento da Graça do início ao fim da vida daqueles que foram predestinados por Deus, antes da criação do mundo. Não há aqui novidades a respeito do que já estamos discutindo neste capítulo, mas apenas maiores esclarecimentos e ênfases da parte do filósofo. O seu objetivo maior é provar também que a perseverança até o fim é um dom de Deus como o texto do Evangelho segundo Mateus nos relata: “*Aquele que perseverar até o fim será salvo*”¹⁹².

Terminamos esse capítulo com uma convicção, isto é, que Agostinho no final de sua vida tem uma postura diferente em relação à vontade, no início de sua carreira como filósofo. Nos escritos que analisados até aqui, vimos o Bispo de Hipona defender fortemente o livre-arbítrio da vontade humana, enfatizando quase que uma soberania dessa nas decisões. Agora, contrariamente, ele é enfático em dizer que é a vontade de Deus que prepara a vontade humana, para que faça suas escolhas. Isto é, Deus predestina pessoas para a salvação, através da sua misericórdia, e as outras Ele usa de juízo condenatório. É uma mudança relevante na postura do Bispo de Hipona com relação à vontade.

¹⁹⁰ *Ibidem*, XX, 42: “*Audiant haec, et alia quaecumque non dixi, quibus ostenditur Deus ad regnum etiam caelorum et ad vitam aeternam parare et convertere hominum voluntates. Cogitate autem quale sit, ut credamus ad constituenda regna terrena hominum voluntates operari Deum, et ad capessendum regnum caelorum homines operari voluntates suas.*”

¹⁹¹ Cf. BROWN, P., *Op.cit.*, pp.497-506.

¹⁹² Mt 10:22.

CONCLUSÃO

Nesse trabalho, o problema que se impõe é justamente qual é a causa geradora para que a vontade humana se desloque rumo aos bens sensíveis ou, por outro lado, aos bens eternos. Para isto, buscamos em primeiro lugar a categorização dos bens em Agostinho. Na sua prova de que Deus não é a origem do mal, pudemos estudar e constatar que os bens foram criados por Deus. Se foram criados por Deus são bons em si, mesmo os bens materiais. O problema do mal não está nos bens em si, mas no mal uso deles. Na hierarquização agostiniana, descobrimos que a vontade ocupa uma posição intermediária entre os bens inferiores, que podem ser bem ou mal utilizados (nessa categoria encontram-se o próprio corpo humano e os bens materiais) e os superiores, que não podem ser mal utilizados. Só podemos fazer bom uso deles. Quais são eles? Estes são: prudência (*prudentia*), força (*fortitudo*), temperança (*temperantia*) e justiça (*justitia*); ou seja, as virtudes cardeais. Notamos que a vontade é graduada como bem médio que pode se deslocar para os bens superiores, o que produz, em última análise, a felicidade plena e a vida eterna. A vontade pode se deslocar para os bens superiores, basta, para isto, que o homem seja bem formado nas artes liberais e exercite sua disciplina religiosa. Por outro lado, a volição humana pode, mesmo diante do que a razão aponta como certo ou errado, se deslocar rumo ao bens inferiores e neles se deleitar. Quando isto acontece, o homem está pecando, pois este se afasta de Deus e frui naquilo que deveria apenas ser utilizado. Isto nada mais é do que pecar.

Num segundo momento, observamos a importância dada por Agostinho à memória. O Bispo de Hipona mostra que ela serve como um “receptáculo” de todas as experiências que a alma obtém pela sensação, através dos sentidos. Tudo que vivenciamos, ao longo das nossas vidas, na nossa relação com o mundo, está guardado nesse “depósito”. Todas as imagens sensíveis estão na memória e latentes ao pensamento para serem vasculhadas e recordadas por alguém. Agostinho mostra, também, que todos os conhecimentos que aprendemos, através das artes liberais (*gramática, retórica, lógica, aritmética,*

geometria, astronomia e música) estão retidos na memória, inclusive a noção da idéia dos números. Além disso, é na memória que fica gravado o deleite que sentimos por causa dos deslocamentos da vontade, sejam esses para os bens inferiores ou para os superiores. A lembrança desses deleites é a base para que a vontade se desloque mais uma vez rumo ao Eterno ou aos bens temporais. Há, assim, a formação do hábito (*consuetudo*), seja ele bom ou mal.

Posteriormente, observamos Agostinho, de início, exaltando a soberania da vontade alimentada por uma boa formação intelectual, como já afirmamos no primeiro parágrafo dessa conclusão. Depois, o Bispo de Hipona se depara com a prática da vida sacerdotal, que é permeada por suas experiências próprias e as de seus fiéis. Essas experiências trazem à tona um problema sério ou uma lacuna entre o querer e o fazer. Nem sempre, ou na maioria das vezes, fazemos o que queremos. A razão é indicada por Agostinho como a força do mau hábito. Este arrasta a vontade para o pecado, para se afastar do Sumo Bem e, simultaneamente, apegar-se aos bens inferiores como fim em si mesmos. Essa fruição se dá porque a memória retém deleites de pecados cometidos, criando um ciclo vicioso entre pecado, deleite, e livre-arbítrio da vontade. Esta se torna direcionada para os bens criados, ao invés de se deslocar para o Criador. Agostinho usa as palavras do Apóstolo Paulo para expressar o seu conflito de querer fazer a vontade de Deus e de não concretizá-lo: “maldito homem que sou, quem me livrará do corpo dessa morte?”¹⁹³ Mesmo admitindo uma certa vulnerabilidade na vontade humana, Agostinho ainda mantém a vontade como soberana nas suas escolhas. Sendo que agora, a vontade humana tem maior dificuldade para cumprir a vontade de Deus. O filósofo africano não dispensa a boa formação e disciplina intelectuais. Contudo, o homem sabe que a sua vontade não é forte o suficiente para sobrepujar as armadilhas e cadeias do mau hábito, que o leva ao pecado. Por isso, é fundamental que o livre-arbítrio da vontade humana seja ajudado pela Graça.

Assim, constatamos, nas últimas obras de Agostinho, que a vontade humana não é forte o suficiente para agir em conformidade com a vontade divina. Para que ela se torne inclinada efetivamente no cumprimento da

¹⁹³ Rm 7:25.

vontade de Deus, é necessário receber o auxílio da Graça. O Bispo de Hipona revela, nos seus últimos escritos, como relatamos no capítulo quarto, que a vontade de Deus é soberana sobre as vontades humanas, inclinando-as como quer e quando quer, seja para prestar favores a uns ou para castigar outros. Deus é quem prepara a vontade do homem para que este lhe obedeça ou não. Estes desígnios divinos são ocultos aos olhos humanos. Porém, Agostinho afirma que a vontade de Deus é sempre justa. Diante disso, há um ponto crucial para o nosso trabalho. Isto é, o homem não apenas precisa da Graça para que a vontade possa ser efetiva em direção a Deus. Indo além, Agostinho afirma que o homem é impotente para escolher seguir a Deus, que a fé é um dom de Deus, ou seja, que ela é gerada pelo próprio Deus no coração do homem. Ocorrendo isto, o Bispo de Hipona enfatiza que Deus escolhe pessoas para que tenham esta fé, movendo suas vontades para decidirem-se por Deus. Assim, o Soberano predestina homens para a salvação eterna e outros para a perdição eterna. Dois personagens bíblicos exemplificam a escolha divina. O primeiro é o relato da vida de Judas Iscariotes, discípulo que traiu Jesus. Judas não somente foi rejeitado pela Graça, mas no contexto da rejeição, foi escolhido para uma obra de traição! É forte ouvir esse relato do Bispo de Hipona, depois de vê-lo defender com afinco a autonomia da vontade humana durante a grande parte de sua carreira filosófica. Além dos escritos do início e meados de sua vida cristã, isto ficou claro ao analisarmos a vontade no livro *De civitate Dei*, que Agostinho ainda mantém a posição sobre a vontade que se decide.

Podemos afirmar, depois dessa análise, que Agostinho muda substancialmente o seu conceito de vontade. Passa, num primeiro momento, por uma vontade forte que, em última análise, toma a decisão final sobre suas escolhas. Num segundo momento, a vontade é enfraquecida pela oposição do *consuetudo*, que cria um ciclo vicioso formado pela seguinte seqüência má vontade – luxúria – deleite – hábito - necessidade - má vontade – luxúria – deleite... A cada repetição dessa seqüência, o mau hábito se fortalece e a vontade humana se enfraquece. Por último, constatamos que Agostinho coloca a vontade como impotente e, simultaneamente, dependente da Graça divina. A mesma Graça divina predestina a vontade de pessoas para perseverarem até o fim de suas vidas em seguir a Deus. Assim, antes dos quatro últimos escritos

de Agostinho, relatados no capítulo quarto, podemos afirmar que a causa do deslocamento da vontade era ela própria. Porém, no fim de sua vida, podemos afirmar que Agostinho, sem titubeios, mostra que a eleição da Graça é a causa para o movimento da vontade rumo aos bens superiores.

Assim, temos condições de responder ao problema exposto no início desse trabalho, isto é, sobre a causa que determina o deslocamento para os bens inferiores ou para Deus. A Graça, em última análise, é a causa que determina e prepara a vontade humana para que possa se movimentar em direção a Deus.

Dentro do que foi exposto, qual é a importância desse trabalho para a filosofia? A relevância se traduz em dois aspectos, pelo menos. O primeiro é que aprofundamos um pouco mais o estudo do conceito de vontade em Agostinho, através da análise de obras importantes do filósofo africano. Outro fator relevante nesse trabalho é notar a atualidade do conceito de vontade agostiniano para os nossos dias, inclusive para outras áreas do conhecimento humano, tais como a psicologia. Por exemplo, quando tratamos sobre a memória e a sua relação na formação do hábito, e a consequência disto sobre as decisões do livre-arbítrio da vontade. Outro ponto importante, como desdobramento do anterior, são os subsídios que fornecemos para futuros pesquisadores, que se proponham a trabalhar com o assunto em tela. Estes terão mais material para comparações, discussões e reflexões.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS. OBRAS DE AGOSTINHO:

AGOSTINHO. *As confissões*. (Coleção 'Os pensadores'). Tradução: J. Oliveira Santos A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *As confissões*. Edição bilíngüe. Tradução e notas: Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa de Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2000.

_____. *A cidade de Deus (contra os Pagãos)* (2 vol.). Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes e Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. *A graça* (2 vol.). Tradução, introdução por Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A natureza do bem* (contra os Maniqueus). Edição bilíngüe. São Paulo: Editora Sétimo Selo, 2005.

_____. *A trindade*. Tradução e introdução: Agostinho Belmonte. Revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. Revisão Honório Dalbosco. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A vida feliz: diálogo filosófico*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira (Série Espiritualidade). São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Comentário ao Gênesis*. Tradução do Frei Agostinho Belmonte, OAR (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Confessionum libri tredecim, in: BAC*, tomo I, 3ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1957.

_____. *Contra acadêmicos, in: BAC*, tomo III, 4ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1971.

_____. *De beata vita, in: BAC*, tomo I, 3ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1957.

_____. *De Civitate Dei contra paganos, in: BAC*, tomo II, 5ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Angel Custodio Veja, OSA., Madri, 1958.

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus, in: BAC*, tomo IX, 2ª Ed., introdução e notas por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1964.

- _____ . *De doctrina christiana*, in: BAC, tomo XV, 2ª Ed., preparada por P. Balbino Martin, ORSA., Madri, 1969.
- _____ . *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in: BAC, tomo XV, 2ª Ed., preparada por P. Balbino Martin, ORSA., Madri, 1969.
- _____ . *De libero arbitrio libri tres*, in: BAC, tomo III, 4ª ed., introdução e tradução em espanhol por P. Evaristo Seijas, ORSA., Madri, 1969.
- _____ . *De magistro*, in: BAC, tomo III, 4ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Manuel Martinez, ORSA., Madri, 1971.
- _____ . *De musica libri sex*, in: BAC, tomo XIX, 2ª Ed., introdução e tradução por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1971.
- _____ . *De quantitate animae*, in: BAC, tomo III, 4ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Eusébio Cuevas, ORSA., Madri, 1957.
- _____ . *De trinitate*, in: BAC, tomo V, 2ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Luis Arias, ORSA., Madri, 1956.
- _____ . *Enchiridion ad Laurentium*, in: BAC, tomo IV, versão, introdução e notas por P. Andrés Centeno, Madri, 1956.
- _____ . *Epistolae*, in: BAC, tomo VIII, introdução e notas por P. Lope Cilleruelo, ORSA., Madri, 1967.
- _____ . *O Livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____ . *O Mestre*. Tradução por Antônio Soares Pinheiro. 2ª ed. São Paulo: Landy Editora, 2002.
- _____ . *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen Faria. Revisão de Frei Graciano Gonzáles, OAR. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____ . *Solilóquios*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____ . *Soliloquiorum libri duo*, in: BAC, tomo I, 3ª Ed., introdução e tradução em espanhol por P. Victorino Capanaga, ORSA., Madri, 1957.

FONTES SECUNDÁRIAS:

- BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo: life and controversies*. The Canterbury Press Norwich, 1986.
- BOURKE, V.J. *Will in Western thought*. New York, Sheed and Ward, 1964.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Record, 2005.
- BURNABY, J. *Amor Dei: A study of the religion of Saint Augustine*. London, Hodder and Stoughton, 1938.
- COPLESTON, F. *Historia de la filosofia* (2º vol.).4ª ed. Barcelona: Editora Ariel, 2004.
- CUNHA, M.P.S. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- DIHLE, A. *The theory of will in classical antiquity*. Londres: University of California Press, 1982.
- EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. Loyola, 1999.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HARRISON, S. "Do we have a will? Augustine's way in to the will". In: *The Augustinian tradition*. Berkeley, University of California Press, 1999, p. 195-205.
- HÖLSCHER, L. *The reality of the mind*. London/New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- MCEVOY, J.J. "Neo-platonism and Christianity: influence, syncretism or discernment?" In: *The relationship between neoplatonism and Christianity*. Four Courts Press, 1992, pp. 155-170.

- MEDICA, C. *O sensível e inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho. 97f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de Brasília, Brasília. 2002.*
- MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia* (vol. 1). Tradução de Benôni Lemos. 10^a ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- O'DALY, G. *Augustines's philosophy of mind*. London, Duckworth, 1987.
- PLATÃO. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus, 2002.
- _____. *A república*. 7^a ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PORTALIÉ, E. *Guide to the thought of Saint Augustine*. London, Burns and Oates, 1960.
- ROLAND-GOSSELIN, B. *Saint Augustine's system of morals*. In: *A monument to Saint Augustine*. London, Sheed&Ward, 1945. pp. 227-247.
- STARK, J.C. *The Pauline influence on Augustine's notion of the will*. *Vigilae Christiannae*, 43, n.4, 1989, pp. 345-361.
- STRONG, F.B. "The history of the theological term 'substance'". *The Journal of Theological Studies*, 2, 1901, pp. 224-235.
- ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VAZ, H.C.L. "A metafísica da interioridade". In: *Ontologia e história*. São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 93-106.
- VIANA, Nildo. *A elaboração do projeto de pesquisa* (Coleção Prolegômenos à Pesquisa). 2^a ed. Goiânia: Edições Germinais, 2002.
- WEISMANN, F.J. "The problematic of freedom in Saint Augustine: towards a new hermeneutics". *Revue des Etudes Augustiniennes*, 35, n.1, 1989, pp. 104-119.