

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

ELIZEU MANOEL DOS SANTOS

**O “PECADO INVOLUNTÁRIO” NO *DE LIBERO ARBITRIO*
DE SANTO AGOSTINHO**

GUARULHOS

2016

ELIZEU MANOEL DOS SANTOS

**O “PECADO INVOLUNTÁRIO” NO *DE LIBERO ARBITRIO*
DE SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: História da Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

GUARULHOS

2016

Ficha Catalográfica

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Santos, Elizeu Manoel.

O “pecado involuntário” no *De libero arbitrio* de Santo Agostinho / Elizeu Manoel dos Santos – Guarulhos, 2016.

128 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.

Orientador: Cesar Ribas Cezar.

Título em inglês: The involuntary sin in St. Augustine's *De libero arbitrio*.

1. Pecado original 2. Castigo 3. Livre arbítrio I. Título

Elizeu Manoel dos Santos
O “pecado involuntário” no *De libero arbitrio* de Santo Agostinho

Dissertação apresentada como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.
Universidade Federal de São Paulo.
Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação ____/____/____

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cesar
Universidade de São Paulo

Prof. Dr.:
Instituição:

Prof. Dr.:
Instituição:

Ao meu pai que me ensinou a amar a sabedoria

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES/Reuni pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou a conclusão deste projeto de pesquisa.

Ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, que acompanhou e apoiou de forma atenciosa a minha entrada no programa de pós graduação da Universidade Federal de São Paulo.

Aos professores Dr. Joel Gracioso e Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo pelo tempo dedicado à leitura do meu trabalho e pelas opiniões valiosíssimas que fizeram no exame de qualificação.

Ao professor Dr. Cesar Ribas Cezar, orientador desta pesquisa, pelo acompanhamento, pela paciência e pelas sugestões que enriqueceram, não apenas a minha dissertação, mas a minha vida intelectual. Que Deus lhe devolva mil vezes o bem que me fez.

Aos meus filhos, Paulo e Pedro, as duas melhores razões para estar vivo neste tumultuado início de século.

A Edinéia, pela compreensão e apoio incondicionais e, principalmente pela paciência de tolerar um “marido de olhar distante” nas semanas em que esta pesquisa tomou quase toda a minha atenção.

RESUMO

O projeto pretende discutir aquela classe de ações que, mesmo praticadas por necessidade, foram condenadas com a obrigação de serem reparadas, apresentadas por Santo Agostinho no *De libero arbitrio* III.XVIII,51. Trata-se de determinar se tais ações são pecados ou não. Por um lado, o fato dessas ações terem sido reprovadas sugere que elas são pecaminosas e, por outro lado, não pode ser condenável uma ação cometida por necessidade, premissas que o próprio Agostinho reconhece no livro. A tese principal do *De libero arbitrio* é a proposição de que o mal que se pratica, ao que com toda propriedade se pode chamar de “pecado”, está na própria vontade humana que, por ser vontade, não está no âmbito da natureza e, portanto, da necessidade. Para escapar à contradição, Agostinho classificará aquela classe de ações condenáveis, embora necessárias, não como pecados no sentido estrito do termo, mas como pecados consequentes, visto que são derivados e não originais, praticados sob a necessidade de uma natureza que também não é a natureza original, criada por Deus, mas uma natureza consequente.

Palavras-chave: Pecado, natureza, livre-arbítrio, castigo.

ABSTRACT

The project aims to examine that class of actions, even practiced by necessity, were reprovved with the obligation to be repaired, presented by St. Augustine in *De libero arbitrio* III.XVIII,51-54. It is a question to determine whether these actions are or are not sins. On one hand, the fact that these actions were reprovved suggests that they are sinful and, on the other hand, cannot be condemnable an action practiced by necessity, assumptions that own Augustine acknowledges in the book. The main thesis of *De libero arbitrio* is the proposition that the evil that is practiced, what with all property can be called “sin”, is in the very human will which, because it is will, is not within the scope of nature and, therefore, the necessity. To escape the contradiction, Augustine will ranks that class of reprehensible actions, although necessary, not as sins in the strict sense, but as consequential sins, since they are derived, and not original, performed under the necessity of nature which also is not the original nature, created by God, but a consequential nature.

Keywords: Sin, nature, free will, punishment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I – A ESTRUTURA DO LIVRO I.....	15
II – DEFINIÇÃO DE PECADO COMO “AQUILO QUE É DIGNO DE REPROVAÇÃO”	23
II. 1 – Digno de Reprovação – o vício	25
II. 2 – Digno de reprovação – A capacidade não efetivada.....	29
II. 3 – A Aplicação do Princípio da Reprovação à Vontade	35
II. 4 – Conhecimento e Vontade como capacidades de praticar boas ações	39
III – AS AÇÕES QUE “CONTRADIZEM” OS PRINCÍPIOS DA REPROVAÇÃO E DO DÉBITO.....	48
III. 1 – “E, no entanto [...]”	48
III. 2 – “[...] certas ações”.	52
III. 3 – “[...] são ações reprovadas e consideradas dignas de correção”	53
III. 4 – “Quem duvidará que isto é um castigo?.....	63
III. 5 – “[...] assim, este castigo é justo”.	67
III. 6 – O estado punitivo	71
III. 7 – A Queixa dos Maldizentes	75
III. 8 – A resposta à queixa dos maldizentes.....	80
III. 9 – A Resposta às Contradições do Estado Penal	84
III. 10 – O Pecado Cometido sob o Estado Penal	89
IV – AS INTERPRETAÇÕES MODERNAS.....	104
IV. 1 – Malcom E. Alflatt, Peter Brow e Victorino Capánaga.....	104
IV. 2 – Robert O’Connell.....	109
IV. 3 – Étienne Gilson e Frederick Sontag.....	112
V – CONCLUSÃO	119
VI – BIBLIOGRAFIA	123

INTRODUÇÃO

Depois de ter sido batizado por santo Ambrósio “[...] no santo sábado de 24 de Abril de 387” (KING, 2010, p. 17)¹, Agostinho decidiu retornar a Tagaste, sua terra natal (BROWN, 2012, p. 157) na África, juntamente com sua mãe e alguns amigos. Entretanto, alguns eventos políticos o impediu de embarcar em Óstia e obrigou a se deslocar para Roma onde se estabeleceria por um período pouco maior do que um ano. Contudo, enquanto ainda aguardavam em Óstia, Mônica, a mãe de Agostinho, faleceu.

Durante o período que passou em Roma Agostinho dedicou-se à confrontação do maniqueísmo ao qual pertencera nos últimos nove anos, corrigindo suas próprias ideias e as ideias de alguns de seus amigos ainda envolvidos naquela seita. Com este propósito ele escreveu *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* e o primeiro livro do *De libero arbitrio*. Os livros II e III desta última obra somente seriam escritos entre 394 e 395 (OLIVEIRA, 1995, p. 11)² e enviados a Paulino de Nola³.

O *De libero arbitrio* foi escrito para responder à solução maniqueísta para o problema do mal. De acordo com o maniqueísmo, o princípio do mal era eterno e independia do princípio do bem (PONTIFEX, 1955, p. 8). O desafio de Agostinho, portanto, consistia em apresentar Deus como a origem única de todas as coisas, excluindo qualquer princípio rival. Esta concepção, entretanto, levantava um problema que a solução maniqueísta resolvia: como não atribuir a Deus a responsabilidade pela existência do mal? A resposta de Agostinho começava pela própria definição de mal conforme fora apresentada pelo neoplatonismo: o mal é uma corrupção da substância⁴. A substância, por outro lado, não pode se corromper se não for um bem. Portanto, tudo o que é, é bom.

¹ Tradução nossa como serão todas as traduções de textos estrangeiros referenciados neste trabalho, exceto nos locais onde outra tradução é informada.

² King (2010, p. 15) acredita que o livro I sofreu algumas revisões antes da redação final dos livros II e III.

³ *Cartas*, XXXI,7.

⁴ Cf. *De mor. Man.* II.III,7 Agostinho demonstra que a corrupção não é nada em si mesma. Corrupção é um fenômeno da substância, mas não é uma substância. Ela existe na substância, mas a substância não é má em si mesma. Pelo contrário, se não houvesse uma bondade da qual não pudesse ser privada, a substância não poderia ser corrompida. O que o mal ataca é bem, ainda que seja bem por participação. Assim, se o reino das trevas maniqueísta estava desprovido de todo o bem, não poderia ser corrompido, porque lhe faltaria completamente o que corromper. Neste caso, seria irônico o fato de que o reino de Deus poderia ser destruído, mas não o reino de Satanás. A contrapartida católica ensinava que somente são corruptíveis as substâncias criadas de forma que a substância do sumo bem é incorruptível. O mal, portanto, não pode ser corruptível porque não é uma substância.

O *De libero arbitrio*, entretanto, está um passo além e reflete um segundo deslocamento: a mudança do foco do problema de Deus para o homem. O mal deve ser procurado no homem que é a sua origem, é criação da criação, o que o torna extremamente menor do que pretendia o pensamento maniqueísta. Nas palavras de Evans (1995, p. 13), o mal "não passa de mera mordida de mosquito e não é doença horrorosa que deforme o universo", o que não equivale a dizer que o problema do mal seja irrelevante. A própria Evans dedica uma parte considerável de seu texto para mostrar a perplexidade de Agostinho diante do fato de que uma coisa tão simples como o mal possa causar um efeito tão devastador. Esta mudança do foco do problema de Deus para o homem está presente no texto desde que Agostinho toma a palavra pela primeira vez para responder à pergunta de Evódio - se Deus é o autor do mal⁵. A linha argumentativa é bastante complexa, mas, para os propósitos dessa dissertação, poderia ser resumida como segue.

Há duas espécies de mal, uma das quais é passiva que é o mal que se sofre, e desta Deus é, certamente, o autor. Este tipo de mal, portanto, não pode ser chamado de "mal" no sentido próprio do termo, ou, se se conceder a ele o nome de "mal", pelo menos não se está referindo ao mal no sentido moral. É a esse tipo de mal que se refere o estado de castigo apresentado em III.XVIII,51. Mas há uma segunda espécie – e esta sim é o que se pode chamar de mal no sentido moral - aquilo que alguém *pratica*. Assim, o mal moral é apresentado em termos de ação humana (*malefacere*) cujo princípio de maldade pode ser definido como o menosprezo de bens eternos e a busca de bens temporais⁶. O mal no sentido moral é *apenas* humano e *apenas* uma ação⁷. Portanto, a resposta à pergunta que abre o livro, baseada no princípio da autoridade das Escrituras, é que Deus não é o autor do mal no segundo sentido, isto é, o mal que se pratica, mas o é no primeiro sentido, ou seja, o mal que se sofre. Os dois aspectos estão vinculados e são interdependentes: é preciso que Deus não seja o autor do mal praticado para que possa ser o autor da punição e, por outro lado, é necessário que o mal tenha sua origem fora de Deus para que o castigo divino seja justo.

⁵ Cf. *De lib. arb.* I.I.1. Esta pesquisa utiliza, como padrão, o *Diálogo sobre o livre arbítrio*, tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva, edição bilíngue. Lisboa: Universidade de Lisboa/Casa da Moeda, 2001, exceto nos locais onde outra tradução é indicada.

⁶ Cf. *De lib. arb.* I.XVI,34.

⁷ "Com efeito, o mal não se pode fazer sem que haja algum autor. Mas, se indagares quem ele é, não podemos dizer. Na verdade não existe um autor determinado, mas cada um é autor das suas más ações" (*De lib. arb.* I,I,1)

O desenvolvimento dessa resposta passa pela questão da natureza do mal (livro I) e de sua não atribuição a Deus (livros II e III). A partir de então, a atribuição do ato punitivo a Deus bem como sua justiça em castigar o pecado serão conclusões naturais e necessárias.

Mas as duas concepções de mal trazem uma outra inferência não relacionada imediatamente à sua interdependência, mas a um aspecto dela: para que a ação punitiva de Deus seja justa é necessário que o autor do mal o tenha praticado de modo voluntário. O castigo divino não seria justo se o autor do mal não pudesse ser responsabilizado por sua ação. Logo, não é somente uma questão de demonstrar que Deus não é o autor do mal, mas também que o castigo infringido por ele ao praticante da má ação é um castigo justo. Tal conclusão virá somente quando se provar que o mal praticado é, de fato, mau. Em outras palavras, o cerne da questão consiste em mostrar o que o mal é, embora não seja difícil perceber que, antes mesmo da definição do mal, a resposta para a questão maior – quem é o autor do mal que se pratica – já está dada pela inferência: se é necessário que Deus seja o punidor do mal que não cometeu, é também necessário que o ato mau seja atribuído àquele que o praticou, ou seja, que o mal tenha sido praticado por livre vontade. A utilidade desta linha argumentativa é que ela ajuda a definir o enfoque da discussão, que não será a relação entre Deus e o mal, mas a relação entre a vontade e o mal. Será necessário demonstrar que a vontade tem a ação volitiva em seu poder e isso, além de levar à conclusão de que o castigo divino é justo, deslocará o foco do problema: já não será mais uma questão de perguntar se Deus é o autor do mal, mas se Ele é o autor da autora do mal – a vontade. Convenha-se que a pergunta se Deus é o autor do mal é uma insensatez e a resposta é autoevidente. A pergunta que realmente faz sentido é se Deus é o autor do autor do mal e a resposta será um surpreendente ‘sim’. A partir daí o desafio será explicar como Deus pode ser o autor do autor do mal sem ser Ele próprio o autor do mal.

A resposta de Agostinho não se preocupará tanto com a questão da presciência divina⁸, questão que ele resolve rapidamente e em poucas palavras. A pergunta não é: o que é o pecado que a presciência divina anteviu, mas, porque Deus criou a alma que cometeria o pecado que sua presciência anteviu?⁹ Observa-se, assim, o esforço de Agostinho em atribuir a Deus a criação da alma pecadora sem atribuir a Ele o pecado que essa alma cometeu. Somente a partir de então ele estará em condições de demonstrar que o estado penal no qual se encontra a criatura é justo. E, por ser de origem divina, não se pode aplicar ao mal praticado por Deus o

⁸ Cf. *De lib. arb.* III.II,4-IV,10.

⁹ Cf. *De lib. arb.* III.V,12-XII,35.

mesmo sentido que se dá ao mal praticado pelo homem. Agostinho já havia dito no início do livro que o castigo divino somente pode ser chamado de mal do ponto de vista daquele que está sendo castigado. Pelo contrário, se o castigo é justo ele será um bem¹⁰. É um bem, primeiramente porque vem de Deus de quem não pode vir nenhum mal, mas também é um bem por ser uma aplicação da justiça. A razão fica satisfeita quando vê que o mal foi castigado tanto quanto ficaria ao ver que o bem foi recompensado. Finalmente, é um bem porque é o retorno da ordem, pois, o castigo recoloca no lugar aquilo que o mal desordenou.

Sendo assim, o sentido próprio da palavra ‘mal’ somente pode ser aplicado às ações humanas. De fato, à medida que o *De libero arbítrio* avança na argumentação, a palavra *mal* (no sentido geral) é simplesmente substituída pela palavra *pecado* (no sentido de ação) restringindo, deste modo, o conceito de mal. No livro II o mal não é a coisa à qual tende a vontade, nem a própria vontade tendente à coisa, mas tão somente o movimento descendente que se afasta dos bens eternos na direção dos bens temporais¹¹. Mas o texto também propõe um outro caminho. Na medida em que o leitor acompanha a transformação do ‘mal’ em ‘pecado’, vê também o afinamento da forma como o mal se apresenta na vida prática: o livro I começara com a análise de atos pecaminosos¹², interrogando em que consistiria a maldade ou a pecaminosidade desses atos¹³. Já no livro III a procura da origem do mal deve encaminhar aos princípios básicos da própria vontade, passando pela análise do movimento e não da substância¹⁴.

Quanto àquela outra espécie de mal, o mal que se sofre e do qual Deus é o autor, Agostinho o identificará com o castigo. Este mal não se define pela prática ou pelo ato, mas por um estado, um "estado penal" ou, como se demonstrará adiante, um modo de ser da natureza¹⁵. Nesta espécie de mal o homem não age, mas sofre uma ação externa, daí o fato

¹⁰ Cf. *De lib. arb.* II.I,3.

¹¹ “E é assim que nem os bens que os pecadores desejam são, de modo algum, um mal, nem o é a própria vontade livre que, concluímos, dever contar-se entre os bens médios. Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis” (*De lib. arb.* II.XIX,54).

¹² “Os adultérios, homicídios, e sacrilégios, omitindo o resto, para cuja enumeração faltam o tempo ou a memória, quem é que os não considera más ações?” (*De lib, arb.* I.III,6).

¹³ “Sobre esse assunto, importa agora verificar e considerar se fazer o mal é outra coisa do que [...]” (*De lib arb.*I.XVI,34).

¹⁴ “[...] de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se afasta do bem comum e imutável e se converte aos bens próprios, aos alheios e aos ínfimos, todos eles mutáveis.” (*De lib. arb.* III.I,1)

¹⁵ “De fato, o pecado e o castigo do pecado não são naturezas determinadas, mas afecções das naturezas que, no caso do pecado, são voluntárias e, no caso do castigo, são penais”. Esta é a tradução para “*Non enim peccatum et*

deste tipo de mal chamar-se “o mal que se sofre”.¹⁶ Esta é uma das principais razões pelas quais o estado penal não pode ser um pecado, pois, “[...] o pecado não consiste em *padecer* algo injustamente, mas em *fazer* algo injustamente”¹⁷.

O propósito da distinção entre as duas espécies de mal – o mal moral atribuído ao homem e o mal não moral atribuído a Deus, tem como objetivo a defesa da beleza e da bondade do universo, de modo que, não apenas se possa atribuir a Deus a existência de todas as coisas, como também demonstrar que não há na natureza coisa alguma que não venha de Deus, inclusive a natureza pecaminosa na medida em que ela se constitui como “natureza”. Assim, a beleza do universo é afirmada no fato de que tudo o que existe deve, de fato, existir¹⁸, já que tudo o que existe, ou seja, tudo o que é substância, ou ainda, toda natureza, é Deus ou procede de Deus¹⁹.

O texto do *De libero arbitrio* III.XVIII,51-54 parte do pressuposto de que a esta altura do texto os leitores já estejam suficientemente convencidos de que o que torna um ato pecaminoso é o fato de se poder atribuir a responsabilidade ao seu praticante, o que equivale a dizer, num sentido mais particular, que o tal ato não pode ter sido cometido por ignorância ou por dificuldade e, num sentido mais amplo, que o ato mau não pode ter sido cometido por compulsão externa. Este argumento, em si mesmo, resume o propósito principal do livro – demonstrar que Deus não é o autor do mal. Após uma breve exposição da estrutura do Livro I (capítulo I), este trabalho analisará, no texto precedente à passagem que nos interessa (III.XII,36-XVII,47) as proposições que estão em sintonia com as verdades gerais do livro – a afirmação da beleza do Universo e o pecado como aquilo que na Criação provoca desagrado (capítulo II). Em seguida serão discutidos os dois casos nos quais a criação pode provocar desagrado e, portanto, reprovação: no caso de algo que, estando na natureza, não faça parte dela, mas opere de forma contrária a ela (II.1) e aquilo que, tendo sido recebido como uma possibilidade de ser, não se efetiva (II.2). Depois de aplicar o princípio de reprovação à

supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa voluntaria, ista poenalis” (*De lib. arb.* III.IX,26). A tradução que utilizamos neste trabalho prefere verter *adfectiones* para “afecções”, que outras traduções geralmente traduzem como “estados”.

¹⁶ Cf. *De lib. arb.* I.I.1.

¹⁷ *De lib. arb.* III.XVI,46. Os itálicos são nossos para enfatizar o ponto que nos interessa.

¹⁸ Cf. *De lib. arb.* III, IX,24.

¹⁹ “Chamo natureza àquilo que também se costuma designar por substância. Por conseguinte, toda a substância ou é Deus ou provém de Deus, porque todo bem é Deus ou provém de Deus” (*De lib. arb.* III, XIII, 36).

vontade (II.3), a pesquisa analisará, de forma mais atenta, aquelas capacidades recebidas do Criador e que geram na criatura o dever de efetivá-las, quais sejam, o conhecimento e a vontade que, mais especificamente, são as capacidades de praticar boas obras (II.4). O segundo capítulo terá como foco o texto de III.XVIII,51-54, acompanhando estruturalmente o caminho da argumentação agostiniana. Primeiramente serão apresentadas as más ações que contradizem os argumentos da reprovação e do débito definindo-as como consequências da ignorância e da dificuldade (capítulo III.1). Será, então, necessário mostrar que tais ações existem de fato (III.2-3) e que a ignorância e a dificuldade das quais elas derivam são castigos infringidos ao homem por parte de Deus (III.4), castigo cuja justiça deverá ser demonstrada e afirmada (III.5). Resta, enfim, estudar o próprio estado de castigo, definindo-o como um castigo (III.6). Esta discussão levantará a questão se o estado punitivo é mesmo justo e, deste modo, o trabalho abordará a queixa daqueles que se negam a atribuir justiça à punição divina (III.7) e a resposta a esses maldizentes (III.8). A queixa dos maldizentes, entretanto, levanta algumas questões pertinentes que merecem consideração (III.9) e, uma vez esclarecidas essas questões, será possível determinar a pecaminosidade ou a inocência da má ação cometida sob o estado penal (III.10).

Segundo nossa opinião, a discussão apresentada no segundo capítulo será suficiente para demonstrar que a má ação cometida sob o estado penal não é um pecado no sentido estrito da palavra. Esta conclusão pode levar a duas perguntas: algum intérprete de Agostinho acredita que essas ações são pecaminosas? E porque a análise dessas ações é tão controversa? Respondendo à primeira pergunta, o último capítulo abordará o trabalho de Malcom E. Alflatt (IV.1), para quem a má ação cometida no estado penal é, de fato, um pecado, mostrando que esta concepção está vinculada a uma entre as diversas formas de ler Agostinho. Em seguida, será apresentado o artigo de Robert O'Connell que rebate as críticas levantadas por Alflatt (IV.2) e, por fim, serão analisadas as explicações e soluções apresentadas por Étienne Gilson (IV.3), para quem os problemas envolvidos no estudo das más ações cometidas no estado penal não são conceituais, mas hermenêuticos. Ou seja, os problemas na interpretação deste tema em particular, não estão nas coisas que Agostinho diz, mas no porque ele as diz. E, como se verificará com o apoio de Frederick Sontag, não se pode compreender a questão do livre arbítrio em Agostinho sem levar em consideração a sua metafísica – não exatamente a metafísica da vontade livre, mas a metafísica geral, que responde – e levanta – não apenas as questões relativas ao livre arbítrio, mas também todas as questões de Agostinho.

I – A ESTRUTURA DO LIVRO I

O interesse nos parágrafos III.XVIII,51-54 justifica-se sobretudo pelo diálogo que esta seção estabelece com o restante do livro, ora reafirmando, ora ameaçando suas teses principais. Torna-se necessário, portanto, expor, ainda que brevemente, a estrutura dos livros I e III.

O livro I do *De libero arbitrio* tem como objetivo responder à questão se Deus é o autor do mal. Agostinho começa compondo uma pequena introdução montada em dois capítulos, o primeiro dos quais trata da questão do mal propriamente dito e, o segundo, mais pessoal, mostra o impacto desta questão na experiência de seu autor. Além disso, é significativo que a primeira parte do primeiro capítulo seja um resumo do livro I no qual a pergunta “não é Deus o autor do mal?” é colocada, discutida e concluída. Em poucas linhas parte-se das verdades da fé (que Deus é bom, justo e rege o mundo através de sua providência), passando pela observação da realidade (o mal é uma realidade efetiva e, portanto, tem um autor que é o seu praticante), para chegar ao uso da razão (que o Deus bom não pode praticar o mal, mas deve castigá-lo por ser justo, e a justiça do castigo necessita que o ato mau tenha sido voluntário).

É importante para todo o restante da estrutura o fato de que há duas questões na introdução, a segunda decorrente da solução da primeira: (a) Se Deus é o autor do mal e (b) qual a causa de procedermos mal. No primeiro caso, o raciocínio e as verdades da fé concentram-se em Deus - sua bondade, justiça e providência. No segundo caso concentram-se na criação. Isto porque, no primeiro caso, é a pessoa de Deus quem precisa ser defendida e, no segundo, é preciso determinar que Deus é o Criador de tudo o que existe e que não há outro criador além d’Ele. Tendo resolvido a primeira questão - o mal não vem de Deus porque esta não é Sua natureza, restam duas alternativas: (a) ou o autor do mal é aquilo que Deus criou (e, neste caso, Ele continua sendo a causa primeira), ou (b) o autor do mal é algo cujo criador não seja Deus (e, neste caso, há outro criador). Daí a necessidade das verdades da fé serem relacionadas com o fato de que Deus é o único Criador, embora se admita que o universo é de substância diferente da substância de Deus.

Mas, a primeira questão levantou um problema mais sério. O princípio da justiça que está presente no universo seria uma mera ilusão se o homem não tivesse culpa real de seu ato. Que o homem seja o autor do mal e que nada o pode coagir a sê-lo é uma necessidade lógica. Caso contrário Deus não é justo. É por isso que Agostinho escreve a parte II do capítulo I, simplesmente para mostrar que o mal não tem sua causa fora do homem. Nem

Deus pode ser o autor do mal, nem o homem pode deixar de sê-lo. E a chave para a solução do problema está na vontade. Se a justiça exige a liberdade do praticante do mal para condená-lo, o homem é livre no âmbito da vontade.

Assim, a questão proposta por Evódio em I.II,4 parece não fazer sentido. Uma vez que o homem pratica o mal por livre vontade, não faz sentido perguntar “[...] de onde provém o mal que praticamos?”. Mas Evódio já não está querendo saber de uma causa externa – este problema já está resolvido – mas de uma causa interna. A argumentação deve, então, seguir no sentido de explicitar a natureza da vontade, sobretudo naquilo que a determina como livre.

No demais, pode-se dizer que a mudança da primeira para a segunda questão transforma (em linguagem moderna) uma questão teológica em filosófica. Do capítulo II até o restante do livro I, já não se trata tanto de compreender Deus, mas o Universo. Além disso, estabelece-se a semântica necessária para a discussão: o universo jurídico. Qualificar uma coisa como má implica em julgamento e julgamento implica em compreensão da realidade. Assim, o mal moral é uma característica restrita a criaturas com entendimento e só pode ser praticado do ponto de vista da compreensão do Universo. O caminho agora será encontrar a Norma ou a Lei pela qual os atos são qualificados como bons ou maus. O esquema geral do Livro I será dividido em três partes: Os capítulos III a VI têm como enfoque a definição da má ação, os capítulos VI a XI apresentam a ordem do universo e a ordem interior do próprio ser humano para concluir que a má ação só pode ter sua origem na vontade livre e os capítulos XII a XVI abordarão a vontade em si mesma na tentativa de compreender como ela pôde escolher a escravidão.

A primeira das duas espécies de mal, “[...] quando dizemos que alguém agiu mal”²⁰, começa a ser analisada a partir de I.III,6 e se estende até I.V.13. O fio condutor da argumentação é apresentado por Agostinho no início desta seção através das palavras: “Por conseguinte, antes de mais devemos examinar o que é fazer o mal”²¹. E, na procura do que significa “fazer o mal”, começa-se definindo o que o mal não é: não é o que a lei proíbe, nem é o que o indivíduo²² ou a coletividade²³ condena. Resta que o mal não tenha sua origem no

²⁰ *De lib. arb.* I.I.1.

²¹ Evódio havia fornecido a conclusão: “É claro que [o adultério] não é um mal porque a lei o proíbe, mas a lei o proíbe porque é um mal” (*De lib. arb.* I.III,6).

²² O exemplo do adultério em I.III,6.

²³ O exemplo dos *Atos dos Apóstolos* em I.III,7.

ato em si, mas naquilo que Agostinho primeiramente chama de *libido*²⁴ e, logo em seguida, de *cupiditas*. Este último termo é traduzido pelo texto base desta pesquisa como “desejo desenfreado”²⁵, que a tradução brasileira de Oliveira (1995, p. 32) diz “concupiscência” e a versão inglesa de King (2010, p. 7) diz simplesmente “desejo” ressaltando os primeiros esforços de Agostinho para atribuir a origem da má ação à própria vontade. É questionável, entretanto, que a palavra “desejo” seja a melhor escolha para expressar o que Agostinho está propondo como base para qualificar uma má ação²⁶. O desejo a que Agostinho se refere no contexto é um desejo “desenfreado” para aproveitar o termo utilizado pela tradução portuguesa, ou seja, um desejo que tem como alvo os bens materiais e inferiores, conferindo-lhes um apreço desproporcional à sua inferioridade. Este desejo desenfreado ou *cupiditas* distingue-se do bom desejo na medida em que o primeiro deve ser renunciado (pelo menos no âmbito de sua motivação – o amor)²⁷ e o bom desejo não é algo que se deva renunciar. Além disso, a *cupiditas* está direcionada para as coisas que se podem perder enquanto o bom desejo tem como alvo aquilo que é imperdível – ou seja, não pode ser bom o desejo de algo cujo próprio desejo não pode controlar. Finalmente, a *cupiditas* encontra obstáculos para a sua realização já que se dirige a coisas concretas e externas, coisas cuja remoção implica exatamente no crime, ao passo que o bom desejo não tem obstáculos, já que se dirige a algo interior ao homem, cujos recursos e potencialidades já fazem parte de sua constituição.

Em retrocesso, procurou-se o elemento que fundamenta a maldade de uma ação e encontrou-se o desejo desenfreado ou a *libido*, ou, simplesmente, o amor ao temporal. Seria natural, agora, que se procurasse o fundamento da maldade do amor ao temporal, mas Agostinho retrocede à questão do homicídio para investigar dois problemas que ameaçam as conclusões: primeiramente, o fato de que algumas ações são cometidas sem paixão²⁸ – por

²⁴ O argumento é retirado das palavras de Jesus no *Evangelho Segundo S. Mateus V.28 (De lib. arb. I.III,8)*.

²⁵ “Sabes também que, a esta paixão (*libido*), se lhe dá outro nome? O de desejo desenfreado (*cupiditas*)” (*De lib. arb. I.IV,9*).

²⁶ Na verdade o próprio King coloca a palavra “desejo” entre aspas, provavelmente para demonstrar que não se trata de um mero desejo. Segundo Burnell, (2009, pp. 224-226) a palavra concupiscência que, na controvérsia pelagiana, seria um termo fundamental em sua associação com o pecado original, não era, contudo, utilizado de forma tão precisa nas obras mais antigas de Agostinho, ainda que Burnell não especifique o que ele quer dizer com “obras mais antigas”. Na continuação de nosso texto utilizaremos indistintamente “*libido*” e “paixão” como o faz a tradução portuguesa de Paula Oliveira e Silva.

²⁷ A diferença entre os homens bons e os maus é que “[...] os bons desejam-no [i. é, viver sem medo] afastando o amor daquelas coisas [...]” (*De lib. arb. I.IV,10*).

²⁸ Cf. *De lib. arb. I.IV,9-10*.

exemplo, no caso de um inimigo ou um assaltante que atacam violentamente e que sugerem uma reação, por parte do agredido, motivada por mera autodefesa. A questão básica seria se a autodefesa pode ser considerada uma libido. No exemplo dado, o ataque teve como alvo primeiramente a vida, depois a liberdade e por fim o pudor e a colocação de Evódio, de que a defesa destas coisas não justifica o homicídio, tem como parâmetro o princípio exposto pelo próprio Agostinho, de que a boa vontade é aquela vontade dirigida a coisas que podem ser dominadas por ela, ou seja, coisas que não se podem perder. Deste ponto de vista, a própria vida não seria um objeto digno da boa vontade, já que mantê-la ou não, não estaria no controle de quem a deseja, podendo-se dizer o mesmo da liberdade e do pudor. Então a argumentação chega a um impasse; as leis que protegem a vida não são justas como, por exemplo, as que inocentam um viajante que matou o assaltante para não ser morto, ou a mulher que matou o homem que a queria estuprar, ou o soldado que mata o inimigo por sentimento de dever. Pode-se até argumentar que quase nenhuma lei é realmente justa; e ainda mais, a questão será - em que consiste a justiça da lei?

A segunda ameaça à conclusão de que a maldade da ação está na libido é o fato de que existem paixões que não são condenadas pela lei civil²⁹, Nos exemplos da autodefesa ou da guerra, por exemplo, a lei civil justifica o derramamento de sangue, o que é inegavelmente um mal. Assim, não se pode utilizar a lei civil como critério final para julgar o ato humano, ou seja, a lei civil não tem condições de dizer se a ação é boa ou má, de modo que não está na lei humana, mesmo na mais justa, o caminho para se encontrar a origem do mal. Esta conclusão de Evódio prepara a importante resposta de I.V,13, de que o julgamento humano dá conta do ato, mas não da intenção. A intenção deve ser julgada pela Lei Divina. Olhando em retrospectiva, percebe-se que a função dos argumentos de I.III,6-V,13 é mostrar que o código segundo o qual um desejo e, por conseguinte, um ato, pode ser qualificado como mau não pode ser a lei civil por três motivos: porque a lei humana pode qualificar como mau um ato indiscutivelmente bom³⁰; porque a lei humana pode qualificar como mau um ato motivado pelo desejo de um bem³¹; porque a lei humana pode qualificar como bom um ato indiscutivelmente mau³².

²⁹ Cf. *De lib. arb.* I.V,11-13.

³⁰ Cf. *De lib. arb.* I.III,7

³¹ Cf. *De lib. arb.* I.IV,9-10.

³² Cf. *De lib. arb.* I.V,11-13

A discussão, portanto, se processou em três níveis: primeiramente, o ato em si, depois o desejo que qualifica o ato e, finalmente, a Lei Eterna que qualifica o ato e o desejo. Logo, a continuação deve explicitar a noção de Lei Eterna. O projeto, nas palavras do seu autor consiste, primeiramente, em examinar “[...] até que ponto se hão de castigar as más ações por meio da lei que, nesta vida, reprime os povos”³³, ou seja, a lei temporal e, em segundo lugar “[...] o que fica para ser punido, de modo mais inevitável e oculto, pela providência divina”, ou seja, a Lei Eterna. Este será o fio condutor da seção que se estende dos capítulos VI a XI.

Primeiramente Agostinho define a lei temporal como “[...] esta lei que, embora justa, também com justiça se pode alterar com o tempo”³⁴, e a Lei Eterna como “[...]aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas”³⁵. Portanto, será preciso compreender a própria ideia de “ordem”, tema a que Agostinho se dedicará no capítulo VII. Mais especificamente, a questão é compreender “[...] de que modo o próprio ser humano está em si mesmo absolutamente ordenado”³⁶, coisa que Agostinho teria feito se a dúvida de Evódio não desencadeasse um longo parêntesis no qual o conceito de ordem é apresentado em seu aspecto mais geral: (a) no nível mais baixo está a existência, um bem do qual está dotado tudo o que existe, (b) no nível intermediário está a vida, bem intermediário do qual participam alguns dos seres que existem e, (c) no nível superior, a razão, já que nem tudo o que vive sabe que vive. Deste modo, o estágio mais excelente na ordem das coisas é a consciência da vida³⁷.

Depois de mostrar que a razão ocupa o lugar de superioridade na ordem das coisas, o capítulo IX se dedicará a mostrar que a razão deve governar também a própria alma. A questão seria: se o néscio é aquele no qual a mente não domina, como saber se ele tem uma mente? E a resposta é que o mais ignorante dos homens pode exercer domínio sobre os

³³ *De lib. arb.* I.VI,14.

³⁴ *De lib. arb.* I.VI,15. Nossa leitura identificou sete itens na distinção desta lei temporal com a Lei Eterna: (1) – ela serve somente para a vida presente e (2) – para a vida terrena, (3) – serve a homens mutáveis, (4) – pode ser corrompida, (5) – seu castigo é evitável, (6) – é relativa e finalmente (7) – sua justiça é derivada ao contrário da Lei Eterna que é a própria Justiça.

³⁵ *De lib. arb.* I.VI,15.

³⁶ *De lib. arb.* I.VII,16

³⁷ Cf. *De lib. arb.* I.VII,17. Não é que a ciência seja melhor do que a vida, mas que a vida consciente é a forma mais nobre e mais plena de viver. Logo, a consciência nunca é má. Ela é o que há de melhor no homem. Claro que se pode chamar a experiência de consciência (o que não é a mesma coisa) e, neste caso, poder-se-ia ter uma consciência má (como o homem que experimenta suplícios), mas o fato é que experiência não é consciência.

animais, sinal evidente de que a mente está presente, ainda que não domine as paixões próprias do homem. De fato, é exatamente este domínio da mente que distingue o sábio do ignorante.

Enfim, os capítulos X e XI respondem à pergunta: porque a mente se torna escrava das paixões? O parágrafo 20 determina que nada pode derrotar a razão em seu domínio e o parágrafo 21 concluirá que, se a mente é escrava da paixão, é porque ela o quis em sua liberdade, de forma que a própria escravidão pode agora ser considerada um castigo. A função dos parágrafos 22 e 23 é demonstrar que a situação de escravidão da mente às paixões é um castigo justo e merecido³⁸.

A terceira parte do livro I (capítulos XII a XVI) começa com a questão: “[...] por que razão nós, que seguramente somos estultos e nunca fomos sábios, havemos de padecer tão acerbos castigos [...]?”³⁹ A questão proposta por Evódio parte do pressuposto de que, se a situação de escravidão do homem é um castigo, tal castigo não seria justo porque o homem nunca foi sábio. A resposta de Agostinho levanta a hipótese da preexistência da alma, mas o problema é deixado para um outro momento e a argumentação segue no sentido de mostrar o que é aquela boa vontade mencionada rapidamente no capítulo IV em contraste com a vontade desenfreada, mas que agora, no capítulo XII, assume importância primária. Se antes Agostinho havia partido da ordem para chegar à vontade, detectando esta vontade como um bem, agora ele parte da vontade para chegar ao seu objeto detectando-o como bem.

O primeiro desafio é mostrar que o homem tem “boa vontade” – a vontade cujo único objeto é a sabedoria e suas correlações: a retidão, a ordem e a virtude, ressaltando que não há aqui qualquer distinção entre sabedoria e virtude. O segundo desafio é estabelecer o valor da boa vontade em relação aos bens aos quais ela se move: a boa vontade está voltada para o espírito, não para o corpo; para a virtude, não para o vício; para a ordem, não para o caos, para a liberdade, não para a escravidão da paixão. E sendo a boa vontade tão grande bem, sua privação no homem é um grande mau, extremamente danosa e provocadora de infelicidade. Na conclusão de Evódio, a privação da boa vontade é “[...] um imenso dano”.⁴⁰ Definida a vontade como um bem, resta definir os bens aos quais tende a vontade em sua

³⁸ Depois que Agostinho apresenta o estado de castigo com cores vibrantes, Evódio toma a palavra para julgar a situação e apresentar a conclusão: “Julgo que, para alguém já colocado no lugar sublime da sabedoria, certamente este é um grande castigo e absolutamente justo, se decidir descer de lá e colocar-se ao serviço da paixão” (*De lib. arb.* I.XI,23).

³⁹ *De lib. arb.* I.XII,24.

⁴⁰ *De lib. arb.* I.XII,25.

relação com ela. Aliás, a categorização de um bem, se ele é superior ou inferior, deve levar em conta sua relação com a vontade: é um bem superior (a) aquilo cuja posse pode trazer os bens menores, (b) aquilo que pode ser mantido pela própria vontade e (c) aquilo que, mesmo que venha a ser perdido, pode ser reconquistado no momento que a vontade o queira.

O capítulo XIII apresenta a relação que a boa vontade mantém com a vida feliz, mostrando que, sendo a boa vontade o cumprimento do ideal da virtude, é, ela própria, a vida feliz. A conclusão apresentada por Agostinho diz: “E se, com razão, consideramos que é feliz quem a possui [i. é, a boa vontade], não é também justo dizer que é infeliz quem possui uma vontade contrária a esta?”⁴¹ Mas esta conclusão leva a uma contradição que precisará ser respondida no capítulo XIV: se o exercício da boa vontade é a vida feliz e, se todos os homens querem ser felizes, porque alguns não são?

A resposta começa com a compreensão de que o desejo de viver uma vida feliz é natural e inato de forma que, através dele, o homem supera outros seres, mas tal desejo em si mesmo não estabelece a distinção entre os homens. Pode-se até dizer que a vontade do bem em seu estado bruto não é nem boa nem má, já que o fim de toda a atividade animal é buscar os prazeres e evitar as dores⁴². Em seguida, estabelecido que a vontade em si mesma não torna o homem melhor ou pior, coloca-se o exercício da vontade naquilo que de fato pode tornar o homem melhor ou pior: não o simples desejar, mas a forma como se deseja. A dignidade do homem sobre as criaturas que lhe são inferiores consiste nesta capacidade de dar um passo atrás, olhar, compreender e julgar. O resultado não será simplesmente um desejo bruto, mas um desejo dijudiciador. Ou seja, a vontade, compreendendo a posição do bem na ordem pode se autodeterminar de maneira a adequar-se a ele – a própria vontade compreendendo-se como parte da ordem. Por fim, resta o critério segundo o qual a vontade se ordena: a Lei Eterna, que não apenas ordena a vontade, mas é o fator de ordenação de tudo o que há, de tal modo que cada atitude tem uma consequência correspondente. Quando se deseja o bem, mas não se obedece aos critérios da ordem o resultado será a desordem e, portanto, a vida infeliz.

A contradição proposta acima tem, portanto, a seguinte solução: o homem tem a vontade de ser feliz, mas esta vontade se configura de uma forma que não lhe permite sê-lo. Há a vontade inata da felicidade enquanto busca geral do bem, mas no confrontar-se com sua própria liberdade, a vontade pode cindir-se em duas. Mas, mesmo a má vontade está

⁴¹ De lib. arb. I.XII,26.

⁴² Cf. *De lib. arb.* I.VIII,18.

relacionada com aquela vontade inata e também ela é desejo de ser feliz, ou seja, desejo do bem. A felicidade não a acompanha porque ela não obedece aos critérios da ordem.

Finalmente, o capítulo XV apresenta as conclusões aos argumentos precedentes e o capítulo XVI faz a conclusão final. O capítulo XV estabelece que há dois tipos de homens – os amantes dos bens eternos e os amantes dos bens temporais, dois tipos de bens – os eternos e os temporais e dois tipos de leis – a Eterna e a temporal. Resta, portanto, determinar a jurisdição de cada uma destas duas leis, e especificar que tipo de homem cada uma delas governa. E a resposta de Evódio, de que o homem feliz é governado pela Lei Eterna e o infeliz pela lei temporal está correta, desde que se tenha em consideração que os que estão submissos à lei temporal também o estão à Lei Eterna e os que estão submissos à Lei Eterna estão isentos da lei temporal. Isto é fato porque, como foi colocado anteriormente, a Lei Eterna é que ordena a mutabilidade da lei temporal. Assim, o parágrafo 32 mostrará a jurisprudência da lei temporal definindo-a como aquela lei que regula as “[...] realidades que temporariamente se podem chamar nossas [...] de tal modo que seja preservada a paz e a relação entre os seres humanos, tanto quanto ela pode ser preservada neste âmbito de realidades”.⁴³ O parágrafo 33 mostrará a jurisprudência da Lei Eterna, mostrando que não haveria castigo se os homens amassem os bens superiores e não apenas porque a boa vontade lhes tiraria o interesse pelos bens temporais, mas também porque, caso ela os perdesse, isso não seria um mal.

O capítulo XVI apresenta a conclusão final, definindo o mal, isto é, o pecado, e mostrando que ele procede do livre arbítrio da vontade. Em linhas gerais, Agostinho reapresenta a Lei Eterna e a lei temporal, os dois tipos de homens: os amantes das realidades eternas e os amantes das realidades temporais e a vontade livre como determinadora da escolha da realidade para a qual o homem se move. Ao final da argumentação será o uso das coisas, não as próprias coisas, o fator determinante para a definição do mal: o “[...] negligenciar as realidades eternas [...] e o aderir às temporais”.

⁴³ *De lib. arb.* I.XV,32.

II – DEFINIÇÃO DE PECADO COMO “AQUILO QUE É DIGNO DE REPROVAÇÃO”.

Este capítulo e seus subtítulos são uma espécie de preâmbulo aos problemas levantados por Agostinho nos parágrafos III.XVIII,51-54 e trata dos argumentos que dão suporte aos temas apresentados naquele trecho. O eixo de toda a discussão é a definição de pecado como “aquilo que é digno de reprovação”, conclusão a que se chega após um breve esboço do livro III, desde o início até a seção na qual estão as principais ideias discutidas neste projeto⁴⁴. A primeira parte abordará o argumento segundo o qual é digno de reprovação aquilo que, na natureza, opera contra ela. A segunda parte abordará o argumento do débito, segundo o qual é digno de reprovação aquilo que, tendo sido recebido como capacidade, não cumpre o dever de sua efetivação.

O livro II determinara que a vontade livre deveria ser contada entre os bens e, sendo Deus o autor de todos os bens, concluiu-se que a vontade tem Deus como seu autor⁴⁵. O trabalho da vontade consiste em mover a alma na direção dos bens criados por Deus: ao Bem imutável em cujo movimento ela encontra “[...] os primeiros e maiores bens do homem”, embora ela mesma não seja senão um bem médio ou, por outro lado, ao “[...] seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior⁴⁶”, em cujo movimento ela encontrará sua desgraça. Esta proposição, entretanto, levantara um problema: “Uma vez que a vontade nos foi dada de tal forma que essa inclinação aos bens inferiores lhe seja natural, então ela não teria necessariamente de se voltar para tais bens”, já que não se pode “[...] descobrir culpa alguma onde a necessidade e a natureza dominam?”⁴⁷. Em resposta, Agostinho dedicará todo o primeiro capítulo do livro III à demonstração de que o movimento da vontade é voluntário e não natural⁴⁸, argumentação que, ao invés de resolver o problema, levanta a questão se, “[...]”

⁴⁴ Consideramos que o arcabouço teórico que dá suporte ao *De libero arbitrio* III.XVIII.51-54 começa a ser apresentado a partir de III.XII,36 e se estende até XVI,46. A partir de XVII,47 até XVIII,50 Agostinho apresenta as conclusões dos argumentos contidos na seção anterior e a seção de XVIII.51-54 discute os conceitos que ameaçam tais conclusões.

⁴⁵ “Ora, todo o bem provém de Deus. Portanto, não existe nenhuma natureza que não provenha d’Ele” (*De lib. arb.* II.XX,54).

⁴⁶ *De lib. arb.* II.XIX,53.

⁴⁷ *De lib. arb.* III.I,1.

⁴⁸ “Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a

pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar sem que isso seja necessariamente”⁴⁹. De fato, concluirá Agostinho, “[...] tudo o que Deus previu, acontece necessariamente” o que, longe de negar a liberdade da vontade, na verdade a confirma, já que Ele previu esta mesma liberdade⁵⁰.

Não convencido pelas soluções expostas por Agostinho, Evódio faz três perguntas, duas das quais são rapidamente respondidas:

- “Como não se contradizem esses dois fatos: a presciência divina de nossos pecados e nossa liberdade de pecar?”

- “Em virtude de que justiça ele [Deus] castiga os pecados que não podem deixar de acontecer?”

- “Como não se há de atribuir ao Criador o que em suas criaturas inevitavelmente acontece?”⁵¹

À primeira pergunta Agostinho responderá dizendo que “[...] Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade”⁵². À segunda pergunta, Agostinho responderá que “[...] Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê”⁵³ e, conseqüentemente, aplica sua própria justiça aos atos de que não é o autor. A terceira pergunta, entretanto, exigirá uma longa digressão a respeito da beleza do universo e da ordem perfeita na qual a realidade está disposta⁵⁴ demonstrando que tudo, inclusive as almas pecadoras, têm o seu lugar no universo perfeito criado por Deus⁵⁵.

vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder” (*De lib. arb.* III.I,3).

⁴⁹ *De lib. arb.* III.II,4.

⁵⁰ “Ele [o poder da vontade] até me pertencerá com mais segurança na medida em que Deus o conhece de antemão, pois Aquele cuja presciência não se engana conheceu de antemão que este poder me pertenceria” (*De lib. arb.* III.III,8).

⁵¹ *De lib. arb.* III.IV,9.

⁵² *De lib. arb.* III.IV,10.

⁵³ *De lib. arb.* III.IV,11.

⁵⁴ Ver *De lib. arb.* III.V,12-XII,35.

⁵⁵ “[...] não são os próprios pecados ou a própria infelicidade que são necessários à perfeição do universo, mas as almas, enquanto são almas. Estas, se quiserem, pecam; e se pecarem, tornam-se infelizes” (*De lib. arb.* III.IX,26).

II. 1 – Digno de Reprovação – o vício

Para compreender o conceito de correção será necessário retornar aos capítulos XII a XVI do Livro III nos quais Agostinho apresenta as razões segundo as quais serão explicadas e julgadas aquelas ações condenáveis do capítulo XVIII.51, as quais, de outra forma, não seriam consideradas como pecados. Na seção imediatamente anterior que começara no capítulo V, fora demonstrada a beleza do Universo, diante da qual as únicas respostas racionais possíveis seriam o deleite e o louvor. Se algo na criação fosse digno de reprovação ao invés de louvor, seria este o mal que Agostinho tentava definir. Agora, em III.XII,36 apresenta-se duas possibilidades de reprovação: a primeira baseada na premissa de que deve ser reprovado aquilo que não está de acordo com a sua própria natureza⁵⁶ e a segunda na premissa de que é reprovável aquilo que não torna efetiva uma capacidade recebida⁵⁷. Na prática, as duas possibilidades dizem a mesma coisa sob perspectivas diferentes ou, melhor dizendo, sob perspectivas complementares. A primeira pressupõe a perfeita conveniência e integração das capacidades concedidas ao homem pelo criador e a segunda exige o exercício destas mesmas capacidades. A primeira concentra-se na própria criatura em sua constituição natural e a segunda coloca essa criatura em relação com o seu Criador, demonstrando que está implícita no mesmo fato de ser criatura, a obrigação da efetivação das capacidades recebidas do Criador.

Na seção imediatamente precedente⁵⁸ Agostinho havia afirmado a beleza do Universo, levando à conclusão de que a única atitude da criatura racional frente à criação deve ser o deleite e a única atitude diante do Criador deve ser o louvor⁵⁹. Tal conclusão, agora elevada ao nível de princípio, forneceu a base para a definição do mal: considerando que a beleza é o que deleita, pode-se definir o mal moral como aquilo que é digno de reprovação e desagrado⁶⁰. Cumpre, portanto, analisar o próprio ato de reprovar e Agostinho explora duas

⁵⁶ *De lib. arb.* III.XII,36-XIV,41.

⁵⁷ *De lib. arb.* III.XV,42-XVI,46.

⁵⁸ *De lib. Arb.* III.V,12-XII,35

⁵⁹ “[...] não haverá ninguém que, contemplando razoavelmente o que existe no céu e na terra e vendo todas as criaturas visíveis dotadas de medida, forma e ordem no seu gênero, acredite que há algum outro artífice de todas as coisas, senão Deus, e que não reconheça que Ele é digno de louvor na sua inefabilidade” (*De lib. arb.* III.XII,35).

⁶⁰ “E, de fato, nas realidades que censuramos, que se há de aí censurar a não ser o vício?” (*De lib. arb.* III.XIII,38).

possibilidades de que algo na natureza provoque reprovação e desagrado. A primeira dessas possibilidades é a de que, o que se reprova numa natureza não é a própria natureza, mas aquilo que, na natureza, se comporta de forma contrária a ela⁶¹.

Para compreender essa possibilidade é preciso que se leve em conta duas alternativas: ou o que se reprova é conforme a natureza, ou é contrário à natureza. No primeiro caso, o problema está no julgamento e não na natureza e, no segundo caso, a reprovação é justa. Em si mesma, a natureza não é passível de reprovação (mas de deleite), ainda que seja uma natureza pecadora. Se houver reprovação ela sempre terá como alvo o vício, não a natureza, de forma que na reprovação do vício está implícito o louvor à natureza. Aliás, o vício é reprovado exatamente por ser um ataque à natureza, como diz Agostinho em III,XIII,38:

“Por isso, uma vez que em toda a realidade nada há a censurar, a não ser o vício, e que o vício existe precisamente por ser contrário à natureza daquela realidade de que é vício, não se censura com razão o vício de nenhuma realidade, a não ser o daquela natureza que se louva”.

Tomando ajuda de um texto contemporâneo ao *De libero arbitrio* que trata de temas similares, pode-se dizer que “o mal de uma coisa é tudo o que é contrário a sua natureza⁶²”. Se o mal é o contrário ou o oposto da natureza, como poderia ser ele próprio uma natureza como queriam os maniqueus? Por conseguinte, nem o autor de todas as naturezas pode ser o autor do mal, nem o reino do mal pode ser uma natureza já que é o contrário dela. No *De moribus manichaeorum* Agostinho até arrisca a possibilidade de que o mal seja uma natureza e, neste caso, a realização do sumo mal seria o fim do mal, o que, tanto é uma impossibilidade lógica, quanto doutrinária do ponto de vista dos maniqueus porque o mal para eles é eterno⁶³. Seria como dizer que a realização de uma natureza consistiria em seu próprio extermínio.

⁶¹ “Ou, se é um vício, para que se possa censurar com justiça é também necessário que seja contrário à natureza” (*De lib. arb.* III.XIII,38). Esta também é a conclusão de Smith: “Mesmo no estado decaído, qualquer que seja a causa do pecado, ela deve ser algo contrário à natureza humana, ainda que a acompanhe de forma permanente. Tal causa não pode ser algo intrínseco à natureza humana”. (SMITH, p. 29).

⁶² *De mor. Man.* II.II.2.

⁶³ No *De mor. Man.* II.III,5 Agostinho demonstra que, se o mal causa dano à natureza, então ele priva-a de algum bem, ou, caso contrário, não haveria privação alguma. Se o reino do mal é o sumo mal, então ele carece de todo o bem e não pode causar dano ao reino da luz que é o sumo bem, imutável, impenetrável, inviolável.

O princípio da reprovação, entretanto, esbarra numa questão fundamental: a possibilidade de que uma natureza seja corrompida, não pelos seus próprios vícios, mas pelos de outra. Agostinho excluirá esta possibilidade, reiterando que, o que se entende por um vício contrário à natureza é exatamente o vício da mesma natureza na qual ele se encontra⁶⁴, o que também não está isento de problematização. Basta que se apresente a hipótese de que a limitação (o vício) que corrompe a natureza seja conatural a ela – certamente, neste caso, a reprovação seria injusta. A contradição será resolvida a seguir⁶⁵, mas antes de explorar esta possibilidade, há outra questão ainda mais urgente: se é possível que uma natureza se corrompa pelo vício de outra natureza sem que ela mesma não esteja viciada e a resposta de Agostinho será um veemente NÃO. Não é possível!⁶⁶ Em primeiro lugar, se a natureza viciada for mais fraca, ela não corromperá a mais forte pela simples comparação de forças⁶⁷. Se ela conseguir fazê-lo, terá sido pelo vício da mais forte. Em segundo lugar, se a natureza viciada for de força igual à natureza não viciada, ela automaticamente se torna mais fraca porque o viciado é, por princípio, mais fraco do que o não viciado⁶⁸. Os dois primeiros casos não apresentam grandes dificuldades, mas poderia ser o caso de que a natureza viciada fosse mais forte do que a não viciada e, neste caso, a corrupção aconteceria, ou pelo vício das duas, ou pelo vício da mais forte como acontece, por exemplo, quando o homem consome uma fruta com a qual se alimenta. Agostinho explora quatro possibilidades de uma natureza superior corromper uma natureza inferior⁶⁹:

Logo, o reino do mal, ou seja, a carência absoluta do bem, não tem a quem corromper. Em contrapartida, Agostinho dirá que o bem apresenta-se em graus. Há o sumo bem e o bem por participação. O sumo bem é inalterável, mas o bem que participa do sumo Ser é capaz de deficiências das quais Deus não é. A natureza passível de corrupção não é o sumo bem nem o sumo mal, mas é boa, não por essência, mas por participação no sumo bem.

⁶⁴ “Com efeito, todo o vício, precisamente na medida em que é vício, é contrário à natureza” (*De lib. arb.* III,XIII,38).

⁶⁵ Cf. *De lib. arb.* III.XV,42-XVI,46 onde o argumento do débito oferecerá um melhor suporte para se compreender esta contradição.

⁶⁶ A lógica de Agostinho é absurdamente simples: “[...] se uma natureza que avança em direção a outra para a corromper com o seu vício não encontrar nela algo corruptível, não a corrompe” (*De lib. arb.* III.XIV,39).

⁶⁷ “Efetivamente, uma natureza mais forte não pode ser corrompida por outra mais fraca se não o quiser” (*De lib. arb.* III.XIV,39).

⁶⁸ “Na verdade, toda a natureza viciada lança-se sobre aquela que está sem vício, para a corromper; e por isso mesmo, não se lança em grau de igualdade, mas de inferioridade, porque está viciada” (*De lib. arb.* III.XIV,39).

⁶⁹ Cf. *De lib. arb.* III.XIV,40.

a. Uma natureza superior pode corromper a inferior sem que haja vício de qualquer lado, por exemplo, quando o homem usa uma fruta para se alimentar;

b. A natureza mais forte corrompe a mais fraca geralmente para satisfazer a sua própria indigência, por exemplo, quando o homem consome o alimento para matar a fome;

c. A natureza mais forte corrompe a mais fraca para manter a ordem punindo uma falta, por exemplo, quando Deus castiga o homem;

d. A natureza mais forte corrompe a mais fraca para "guardar a ordem própria das coisas mutáveis que estão sujeitas umas às outras"⁷⁰, por exemplo, quando os olhos são feridos pelo sol.

O problema é que nenhum desses exemplos implica em corrupção moral ou levanta a questão da distinção entre a corrupção viciosa e a não viciosa. É preciso que se leve em conta, entretanto, que o objetivo dos exemplos é confirmar o princípio da reprovação como critério para a definição do mal moral. Como nenhuma das corrupções citadas são passíveis de reprovação, segue-se que a corrupção não viciosa, ou não deve ser designada como corrupção ou, caso seja chamada de corrupção, admita-se que ela não é digna de reprovação⁷¹. Deste modo, estabelecido o critério para se determinar a culpabilidade da corrupção – a reprovação - conclui-se que toda natureza pecadora, exatamente pelo fato de ser condenada, agiu por seu próprio vício. Afinal, "[...] só chamamos vício ao que é digno de reprovação"⁷². Isto significa que, quando o homem cede ao vício, ele já estava viciado, ou seja, já estava corrompido pelo próprio vício⁷³.

A reprovação, e nossa repetição acompanha a insistência de Agostinho, deve ter como alvo o vício, não a natureza. Aquelas criaturas que desaparecem e morrem não podem ser censuradas por esse tipo de corrupção pelo fato de que não foi dada a elas a capacidade de viver além de seus limites. Neste caso, tal criatura contribui com a sua morte para a beleza

⁷⁰ *De lib. arb.* III.XIV,40.

⁷¹ “Por conseguinte, de todos os gêneros de corrupção, só é censurada com justiça aquela que é viciosa. Quanto às demais, ou não devem sequer chamar-se corrupções, ou seguramente não podem ser dignas de censura porque não são viciosas” (*De lib. arb.* III.XIV,40).

⁷² *De lib. arb.* III.XIV,39.

⁷³ A mesma ideia é defendida no *De civ. Dei* XIV.XIII,1: “Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade”.

total do universo, permitindo que outras criaturas a sucedam⁷⁴. No caso das criaturas racionais a reprovação pode se dar em três níveis: primeiramente, na completa negação dos pecados, o que seria um absurdo, já que a própria razão sabe que há inegáveis elementos reprováveis na ação humana⁷⁵. Em segundo lugar, na admissão de que os atos reprováveis não devam, de fato, ser reprovados, o que também seria um absurdo, pois, a nulidade moral do ato mau implicaria automaticamente na nulidade do ato bom, os quais não seriam mais dignos de louvor e o resultado seria a subversão de toda a razão e de toda a vida⁷⁶. Finalmente, poder-se-ia reprovar o ato bom, o que também seria uma loucura⁷⁷. Resta, portanto, a conclusão de que a única coisa que deve ser condenada é a corrupção, a qual, pelo mesmo motivo de ser digna de reprovação, pode também ser chamada de pecado.

II. 2 – Digno de reprovação – A capacidade não efetivada

Do que dissemos até este ponto, conclui-se que, sob quaisquer perspectivas, o que se deve condenar é aquilo que não existe da maneira como devia existir, o que é uma outra maneira de dizer o vício⁷⁸. E o vício, no sentido estrito da palavra, será sempre voluntário no seguinte sentido: Quando se pergunta por que uma natureza ficou viciada pode-se imaginar duas possibilidades: ou a tal criatura não recebeu a capacidade de existir mais longamente na integridade de sua própria natureza e, neste caso, não há o que reprovar nesta criatura, ou ela não quer a incorrupção e, neste caso, é passível de reprovação. No primeiro caso a palavra “vício” não é bem aplicada, mas no segundo caso, a censura justifica-se pelo fato de que a

⁷⁴ Cf. *De lib. arb.* III,XV,42. Agostinho gosta de citar o exemplo da sílaba em relação ao discurso, no qual a beleza do discurso só é possível mediante a transitoriedade da sílaba: “[...] quem amar uma parcela desse discurso e não quiser que ela desapareça para dar lugar às demais, por cuja extinção e sucessão todo o discurso se entretece, será considerado de uma espantosa demência”.

⁷⁵ “[...] ou não há nelas nenhum pecado – o que é absolutamente absurdo dizer-se, pois peca ao menos aquele que condena, como se fosse pecado, aquilo que o não é” (*De lib. arb.* III.XV,43). Ou seja, mesmo que não existissem ações pecaminosas, haveria o pecado do julgamento daqueles que atribuem pecados às ações não pecaminosas.

⁷⁶ “[...] ou não se hão de censurar os pecados, o que não é menos absurdo dizer-se, pois certamente começar-se-ia também a não louvar as ações justas” (*De lib. arb.* III.XV,44).

⁷⁷ “[...] ou então censurar-se-á uma realidade que foi feita como deveria ter sido, e dar-se-ia origem a uma execrável insânia ou, para falar de forma mais suave, a um erro absolutamente deplorável” (*De lib. arb.* III.XV,44).

⁷⁸ “[...] que, por um lado, se censurem os pecados e, por outro, que aquilo que com justiça é censurado, seja censurado porque não é tal como deveria ser” (*De lib. arb.* III.XV,43).

criatura recebeu do Criador a capacidade de permanecer na integridade de sua natureza e, portanto, deve ao Criador a efetivação de tal capacidade. Esta é a segunda possibilidade de reprovação que será examinada neste subtítulo.

Primeiramente deve-se compreender o conceito de restituição e, a este propósito, há que se ter em mente que a restituição implica em algo que foi recebido. Pode parecer óbvio, mas Agostinho faz questão de frisar que “[...] ninguém deve aquilo que não recebeu”⁷⁹. Em segundo lugar e igualmente óbvio, é o fato de que se deve aquilo que se recebeu àquele de quem se recebeu⁸⁰. O propósito de Agostinho ao delongar as afirmações deste pressuposto é reforçar o caráter de obrigatoriedade da restituição.

Aplicando este pressuposto à criação, obtém-se que o Criador concedeu às criaturas o ser de cada uma dentro do lugar e da ordem estabelecidos para elas. À criatura cumpre realizar o seu modo próprio de existência o qual, falando rigorosamente, não pertence por direito à criatura, mas ao Criador, a quem deve o ser, vivendo, por assim dizer, por Ele e para Ele. Observando as criaturas, entretanto, percebe-se que, em algum tempo, mais brevemente ou mais tardiamente, elas deixam de existir e simplesmente se extinguem, contribuindo com o seu desaparecimento para a sobreposição de novas realidades e, enfim, para a beleza do Universo como um todo. É certo que, no caso dessas criaturas, não se pode reprovar sua extinção uma vez que elas estão desobrigadas de ser, já que não receberam o ser além da medida que realizam. “Com efeito, aquilo que receberam é aquilo que realizam e é isto mesmo que restituem Àquele a quem devem o que são, na medida em que são”⁸¹.

O mesmo vale para as criaturas racionais que receberam não apenas a existência (e a vida⁸²), mas também a razão e, mais especificamente no âmbito da razão, a capacidade de agir virtuosamente⁸³. A virtude, entretanto, não é ela própria um dom no mesmo sentido em que o é a existência. A criatura não tem poder sobre sua existência, não existe por si, mas por participação naquele que é a própria Existência ou, ainda, em outros termos, ela não tem

⁷⁹ *De lib. arb.* III.XV,42.

⁸⁰ “E quem contrai uma dívida, a quem fica a dever, a não ser àquele de quem recebeu aquilo que deve?” (*De lib. arb.* III.XV,42).

⁸¹ *De lib. arb.* III.XV,42. Ver nota 66.

⁸² Cf. *De lib. arb.* I.VII,16-VIII,18.

⁸³ “[...] investiga, então, qual a dívida da natureza pecadora e descobrirás que a sua dívida é o dever de agir com retidão” (*De lib. arb.* I.XV,43).

arbítrio sobre o ato de existir⁸⁴. A virtude, por outro lado, é concedida à criatura racional como um bem do qual ela pode se dispor⁸⁵. Por sua própria natureza, a virtude, ou a obra virtuosa, será o resultado da vontade livre, sem a qual não haveria virtude alguma⁸⁶. Em outras palavras, o bom uso da vontade já é ele próprio, a definição de virtude⁸⁷, na medida em que se prefira bens dos quais se pode dispor àqueles bens sobre os quais a vontade não tem poder⁸⁸.

Isto não significa que a virtude não seja um dom do Criador. Ela o é. E a prova é o fato de que a criatura racional tem um débito de obras virtuosas para com o Criador, ou seja, a criatura racional recebeu do Criador a capacidade de ser virtuosa e, portanto, tem a obrigação de saldar esta dívida. Vale lembrar, por outro lado que, dada a soberania das leis do Criador, não foi concedido à criatura o direito de se furtrar ao pagamento de sua dívida de modo que, se não restituir seu débito na forma de obras virtuosas, ela o fará na forma de infelicidade⁸⁹. Nas palavras de Agostinho, “[...] se não o restitui praticando a justiça, restitui-lo-á padecendo a infelicidade, pois em ambas ressoa aquela palavra – dívida”⁹⁰.

O conceito de dívida, portanto, comporta duas formas de restituição – a primeira praticando a virtude e a segunda recebendo o castigo da infelicidade. A primeira é ativa, a criatura executa uma ação concreta praticando o que deve e a segunda é passiva, a criatura padece ou sofre o que deve⁹¹. A figura que ajuda a compreender o conceito é a da vigília e do sono: “Com efeito, tal como quem não vigia dorme, assim também quem não faz o que deve

⁸⁴ Em III.VIII,22-23 há uma longa digressão sobre o suicídio cuja conclusão pode ser assim parafraseada: o que quer que passe pela cabeça de um suicida no momento em que ele tira a própria vida, não é, certamente, o desejo de não ser porque tal desejo não foi concedido à criatura.

⁸⁵ “E da virtude ninguém pode fazer mau uso porque a obra da virtude é o bom uso das realidades que também podemos não usar bem” (*De lib. arb.* II.XIX,50).

⁸⁶ “Com efeito, não existe nem pecado nem ação reta que não se faça voluntariamente” (*De lib. arb.* II.I,3).

⁸⁷ “[...] confesso que, neste homem, que ama a sua boa vontade e lhe dá um tão grande valor, se manifestam as quatro virtudes que há pouco descreveste e a que prestei o meu assentimento” (*De lib. arb.* I.XIII,27).

⁸⁸ “Portanto, se amarmos e abraçarmos esta vontade com a mesma boa vontade e a antepusermos a tudo aquilo que não podemos reter quando queremos, logicamente habitarão no nosso espírito, como a razão nos ensinou, aquelas virtudes cuja posse é a própria vida reta e honesta” (*De lib. arb.* I.XIII,29).

⁸⁹ “Procura aquele a quem ela o deve e descobrirás Deus, de quem, efetivamente, ela recebe o poder de agir com retidão, se quiser, e também o fato de ser infeliz se não o fizer, ou de ser feliz, se o fizer” (*De lib. arb.* III.XV,43).

⁹⁰ *De lib. arb.* III.XV,44.

⁹¹ “[...] se não restitui fazendo o que deve, restitui padecendo o que deve” (*De lib. arb.* III.XV,44).

sem nenhum intervalo padece aquilo que deve”⁹². A vigília é o momento da ação concreta e ativa e o sono é o momento da passividade e da impossibilidade da ação. Os conceitos de atividade e passividade fazem eco com o início do *De libero arbitrio*, enquanto a argumentação ainda estava em seus aspectos introdutórios. À pergunta de Evódio, se Deus é o autor do mal, Agostinho respondera com outra pergunta: “Dir-te-ei se me disseres claramente acerca de que mal indagas”, porque, na verdade “[...] costumamos designar o mal de duas maneiras: quando dizemos que alguém agiu mal e quando alguém sofreu algum mal”⁹³. Esta distinção entre as espécies de mal é vital para a compreensão das más ações cometidas sob o estado penal, pois, a passividade a que Agostinho se refere é o castigo que a criatura sofre para pagar sua dívida para com o Criador. Se é um pagamento de dívida, o castigo não pode ser, ele próprio, um pecado. Pelo contrário, ele é a correção do pecado, o retorno à ordem que fora ameaçada pelo pecado⁹⁴. Agora é possível compreender o argumento da dívida: o que é reprovável e, portanto, pecado, não é o estado de infelicidade no qual a criatura sofre o castigo, mas a recusa da ação virtuosa que terá como consequência o estado de infelicidade. “[...] pelo fato de não ter feito aquilo que devia, justamente é tido por réu”⁹⁵, ou seja, a reprovação recai sobre “o fato de não ter feito aquilo que devia”. Não há, portanto, contradição entre o argumento da dívida e o argumento do vício. Quando se disse que a reprovação deve ter como alvo aquilo que não existe da maneira como deveria existir, não se tinha em mente o estado de castigo, mas a ação que causou o estado de castigo. É precisamente no momento em que recusa a ação virtuosa que a criatura racional se torna aquilo que não deveria ser. O castigo que se segue é, na verdade, a correção deste modo irregular de ser para um modo adequado à ordem e à beleza do Universo.

Há, porém, um fator que dificulta a compreensão desse argumento. Não seria tão difícil entender a linha de raciocínio se o pecado e o castigo fossem realidades cronologicamente separadas – primeiramente o pecado e, no momento posterior, o castigo. Mas não é isso o que o texto diz. Na prática não há espaço temporal entre o vício e o castigo, como se pode perceber pelas expressões: “Porém, nenhum intervalo de tempo divide estes dois aspectos, como se houvesse um tempo em que ela não faz aquilo que deve e outro em

⁹² *De lib. arb.* III.XV,44.

⁹³ *De lib. arb.* I.I,1.

⁹⁴ “[...] para que não se desfigure, nem por um instante, a beleza universal, como aconteceria se nela houvesse o desajuste do pecado sem a beleza do castigo” (*De lib. arb.* III.XV,44).

⁹⁵ *De lib. arb.* III.XVI,45.

que ela sofre o que deve”⁹⁶. O motivo para isso é que o exercício da virtude já é ele próprio a vida feliz e a recompensa da boa ação⁹⁷, e a má ação, enquanto desvio da virtude, ou seja, da vida feliz, já se configura ela própria como infelicidade e, portanto, como castigo⁹⁸. A justificativa e a razão de ser dessas proposições encontra-se, não no polo negativo – o pecado e o castigo, mas no polo positivo – a integridade e a justiça. Enquanto faz bom uso de sua vontade, a alma vive em uma situação de ordenação, senhora dos bens inferiores a ela⁹⁹, cuja condição pode ser chamada de “opulência da virtude¹⁰⁰” ou “cidadela da virtude¹⁰¹” descrevendo a riqueza e a segurança características desse modo feliz de ser. E a felicidade dessa forma de ser é tão grande que o afastamento dela já se configura como infelicidade. É nela que a alma encontra sua verdadeira liberdade em contraposição à escravidão que martiriza aqueles que dela se afastam. É por este motivo que o pagamento do débito, quando se refere aos atos de justiça, são ativos, mas quando se referem aos pecados, são passivos:

Procura aquele a quem ela o deve [o agir com retidão] e descobrirás Deus, de quem, efetivamente, ela recebe o poder de agir com retidão, se quiser, e também o fato de ser infeliz, se não o fizer, ou de ser feliz, se o fizer¹⁰².

Observa-se no texto que Deus concede ao homem dois poderes: o primeiro deles é único – o poder de agir com retidão, e segundo é duplo – o poder de ser infeliz ou feliz. Ambas as capacidades estão ligadas entre si – os dois caminhos apresentados ao homem, a felicidade e a infelicidade, estão baseados no fato de que lhe foi concedido “o poder de agir com retidão”. A infelicidade a que se refere o texto é o não exercício do poder de agir com retidão o qual, em contrapartida, já se configura como felicidade. Isso pode parecer

⁹⁶ *De lib. arb.* III.XV,44.

⁹⁷ Agostinho reconhece que nem sempre é possível discernir na vida real o castigo divino sobre as almas pecadoras; a compreensão final do castigo divino “[...] reserva-se para a manifestação do juízo futuro, que conduzirá a um intensíssimo sentimento de infelicidade” (*De lib. arb.* III.XV,44).

⁹⁸ “Pois tão grande é a felicidade que se encontra na justiça que ninguém pode se afastar dela sem se voltar logo à infelicidade” (*De lib. arb.* III.XV,44).

⁹⁹ Cf. *De lib. arb.* I.IX,19

¹⁰⁰ Cf. *De lib. arb.* I.XI,22. *uirtutis opulentia*, vertido para o português como “riquezas da virtude”.

¹⁰¹ Cf. *De lib. arb.* I.XII,24. *uirtutis arcem* que a tradução portuguesa de Paula Oliveira traz “soberania da virtude”, um tanto menos literal do que a tradução brasileira de Nair Oliveira que diz “Fortaleza da virtude”.

¹⁰² *De lib. arb.* III.XV,43.

secundário, mas o fato é que, deste modo, Agostinho está preparando o caminho para apresentar a infelicidade como passividade ou incapacidade de exercício da vontade e a felicidade como a perfeita liberdade da vontade. Deste modo, quando a criatura racional paga o débito que tem para com o Criador praticando a virtude, ela é livre, mas quando comete pecado, ela é infeliz no próprio ato de pecar. O argumento do débito configura o pecado como a recusa de um bem recebido¹⁰³. Por isso, quando Agostinho diz que o pecado da alma consiste em “[...] recusar um bem que lhe foi dado”¹⁰⁴, o bem a que ele se refere é, sobretudo, a própria vontade livre, no caso, livre para praticar a virtude¹⁰⁵.

A dificuldade de compreensão está no fato de que, enquanto a alma não peca, é possível distinguir rigorosamente a ação virtuosa do pecado ou a vida feliz da vida infeliz. Nesta condição diz-se da criatura que ela é aquilo que deve ser. Entretanto, uma vez que peca – e o próprio pecado já se configura como infelicidade e, portanto, como castigo, resta que o pecado é o próprio castigo. Ou seja, no estado penal o pecado e seu castigo se confundem¹⁰⁶. Qual é, pois, o estatuto do pecado no estado de castigo que, como já se disse, não é um pecado? Esta é a pergunta que este trabalho tentará responder.

Em resumo, não apenas a criatura racional, mas todas as criaturas têm débitos para com o Criador. De modo geral todas as coisas do universo devem a Deus, no mínimo, sua existência, já que receberam dele o ser¹⁰⁷. A vantagem das criaturas racionais consiste no fato de que, além de ter recebido de Deus o ser, receberam também a capacidade de serem melhores e de progredir através de atos virtuosos e, portanto, “[...] devem-Lhe o fato de se poderem tornar melhores, se quiserem; devem-Lhe tudo aquilo que receberam para quererem e, também, aquilo que é necessário que sejam”¹⁰⁸. Enfim, resumindo o argumento do débito nas palavras do próprio Agostinho:

¹⁰³ “Enfim, só há culpa no caso de um ser recusar-se a ser o que tinha o poder de ser, se o quisesse” (*De lib. arb.* III.XV,44).

¹⁰⁴ *De lib. arb.* III.XV,44.

¹⁰⁵ “Na realidade, quando Deus pune aquele que peca, que te parece que quer dizer, a não ser isto: ‘por que razão não fazes uso da livre vontade em ordem àquilo para que Eu ta dei, ou seja, para agir com retidão’” (*De lib. arb.* II.I,3)

¹⁰⁶ Gilson (2007, p. 286) diz: “[...] no estado de natureza caída, o pecado original não mais se distingue da punição que lhe tange: a concupiscência e a ignorância”.

¹⁰⁷ “Logo, todos os seres lhe devem primeiramente tudo o que são, enquanto natureza existente” (*De lib. arb.* III.XVI,45).

¹⁰⁸ *De lib. arb.* III.XVI,45.

“Ninguém é responsável pelo que não recebeu. Contudo, é culpado, com justiça, se não fizer o que devia. Ora, é dever fazê-lo quem recebeu uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para isso”¹⁰⁹.

II. 3 – A Aplicação do Princípio da Reprovação à Vontade

Uma vez demonstrado que o mal é aquilo que, na bela realidade criada por Deus, é digno de desagrado e reprovação e que a reprovação comporta duas possibilidades – a primeira baseada na premissa de que deve ser reprovado aquilo que não está de acordo com a sua própria natureza e a segunda na premissa de que é reprovável aquilo que não torna efetiva uma capacidade recebida, resta a pergunta – o que, na prática, é digno de reprovação ou, em termos mais específicos, o que é o pecado do qual Deus não é o autor? Aliás, a principal conclusão dos argumentos da natureza e do débito é que Deus, não apenas está isento de culpa pelo pecado, como também Ele deve ser louvado, seja pela boa, seja pela má ação praticada pelo homem. Se o homem pratica o bem, Deus é louvado pelo estabelecimento da justiça. Se o homem pratica o mal, Deus é louvado pela reprovação do mal¹¹⁰: Primeiramente, quando se reprova aquilo que opera contra a natureza, louva-se a própria natureza criada por Deus¹¹¹. Em segundo lugar, quando se reprova a recusa de uma capacidade recebida, louva-se aquele a quem se deve a efetivação da capacidade recebida.

Ao referir-se àquilo que não está de acordo com a sua própria natureza e à capacidade recebida que não se efetiva, Agostinho está falando, mais especificamente, da vontade perversa. O livro I definira o mal como o “[...] negligenciar as realidades eternas [...]”

¹⁰⁹ *De lib. arb.* III.XVI,45. O argumento do débito está no cerne da defesa da graça feita por Agostinho na discussão contra o pelagianismo em textos como *De dono perseverantiae*, *De predestinatione sanctorum* e *De gratia et libero arbitrio*. Neste último Agostinho diz: *Dona sua coronat Deus, non merita tua; si tibi a te ipso, non ab illo sunt merita tua*. “Deus coroa seus dons, não teus méritos, se estes por ti, não por ele, são méritos teus” (I.VI). Ou seja, se o mérito é bom, segue-se que é dom de Deus. Para Pelágio, a graça era o dom de Deus que coroava a boa vontade que se esforçava na prática de boas obras, o que, na opinião de Agostinho, contrariava o próprio conceito de graça como um dom imerecido, gracioso e gratuito. Para Gilson, esta frase é a tese fundamental das Confissões que ele próprio parafraseia: “Não podemos oferecer a Deus o que ele exige a não ser que ele o tenha previamente dado”. (Gilson, 2007, p. 304).

¹¹⁰ “Ele é digno de louvor, porque se padece o que se deve e, por outro, dado que se é censurado quando não se faz o que se deve, não se louva a não ser aquele de quem se é devedor” (*De lib. arb.* III.XVI,46). Em III.XV,42, Agostinho já havia dito: “Portanto, se a censura dos vícios ainda elogia a beleza e a dignidade daquelas naturezas às quais pertencem os vícios, quanto mais Deus, Criador de todas as naturezas, deve ser louvado também nos vícios delas”.

¹¹¹ “Por isso, é evidente que esta mesma realidade que é censurada pelo vício, enquanto natureza é digna de louvor, de tal maneira que devemos reconhecer em absoluto que a própria censura dos vícios é um louvor precisamente daquelas naturezas cujos vícios se censuram” (*De lib. arb.* III.XIV,41).

e [o] aderir às temporais [...]”¹¹²” e o livro II que começara com a conclusão dos argumentos precedentes expressa nas palavras: “[...] por um lado, nós temos o livre arbítrio da vontade e, por outro, é por meio dele que pecamos”¹¹³”, encerrara de forma muito similar ao livro I, apresentando os conceitos de conversão e aversão aos bens superiores: “Portanto, a vontade, aderindo ao bem comum e imutável, alcança os principais e maiores bens do ser humano [...] Mas a vontade que se afasta do bem imutável e comum e que se converte ao bem próprio, exterior ou inferior, peca”¹¹⁴”. O mal moral é, portanto, este movimento defectivo da vontade o qual, exatamente pelo fato de ser um movimento perverso, é reprovável em ambos os sentidos da reprovação: ele opera contra a natureza na medida em que rebaixa e humilha a natureza e não torna efetiva a capacidade da natureza de ser melhor através da busca dos bens superiores.

Outra conclusão que se pode extrair do argumento da reprovação, também fundamental para o *De libero arbitrio*, é que o pecado não pode ter uma causa externa ao seu próprio praticante. Agostinho já havia dito que “[...] os pecados têm duas origens: uma, no pensamento espontâneo, outra, na sugestão de outrem [...]” deixando claro que “[...] ambos são voluntários”¹¹⁵”, o que é outra maneira de dizer que uma natureza não pode corromper outra natureza. Se a natureza viciosa avança contra outra natureza mais fraca de tal forma e com tal violência que não é possível resistir ao vício, não haverá pecado. Afinal, como dirá Agostinho, “[...] quem pecará em relação àquilo que de modo algum pode acautelar-se?”¹¹⁶” E o próprio fato de se reprovar o ato mau, atribuindo-lhe pecado, prova que o pecado aconteceu de modo que a precaução teria sido possível.

A segunda possibilidade, o pensamento espontâneo, é um tanto mais complicada. Agostinho já demonstrara que a raiz do pecado está em seu próprio praticante, em sua vontade¹¹⁷. Agora, em III,XVII,48 ele expressa essa ideia através da máxima extraída da Carta de Paulo a Timóteo, capítulo X, versículo 4: “A raiz de todos os males é a avareza” e ele mesmo dá a definição de avareza: “[...] querer mais do que aquilo que basta” compreendendo-

¹¹² *De lib. arb.* I.XVI,34. E o argumento termina com as fortes palavras: “Na verdade, este único gênero parece-me que inclui todas as más ações, isto é, os pecados”.

¹¹³ *De lib. arb.* II.I,1.

¹¹⁴ *De lib. arb.* III.XIX,53.

¹¹⁵ *De lib. arb.* III.X,29.

¹¹⁶ *De lib. arb.* III.XVIII,50.

¹¹⁷ Por exemplo, I.XVI,34.

se por aquilo que basta “[...] a medida que cada natureza reclama para si, dentro do seu gênero, para se conservar”¹¹⁸. Em outras palavras, querer além (ou aquém) do limite estabelecido ao ser, ou querer desreguladamente, ou ainda, querer defectivamente. E, uma vez que peca, a natureza há de sofrer a consequência do seu pecado, que pode ser de dois tipos: justa ou injusta. Novamente o princípio da reprovação há de julgar o caráter moral do ato. Se a consequência do pecado for injusta, ou seja, se a natureza sofre as consequências por um ato mau que não poderia ser evitado, obviamente o tal ato não pode ser reprovado uma vez que não foi dado à natureza o poder de agir de forma diferente de como agiu¹¹⁹. Por outro lado, se a natureza sofre as consequências de um ato mau que poderia ser evitado, segue-se que a capacidade de agir bem recebida pela natureza não foi utilizada. Contudo, mesmo havendo praticado um ato reprovável, a natureza não pode ser reprovada no momento em que sofre a consequência do ato mau já que o pecado não consiste em *sofrer* uma ação, mas em *praticar* uma ação¹²⁰. E, mesmo no momento da prática do mau, onde estava o vício que corrompeu a natureza? Certamente não estava na natureza, pois, já fora demonstrado que a natureza é boa¹²¹. Se uma pessoa pecasse pela sua natureza, significaria que o Deus bom teria colocado algo mau na natureza e esta ideia não é passível de ser admitida. A vontade, portanto, não foi corrompida, nem pela natureza de outro, nem por sua própria natureza como Agostinho conclui em III,XVI,46: “[...] ninguém obrigado a pecar nem pela sua natureza, nem por qualquer outra”.

A procura da causa do mal deve ter como fim, não a natureza, mas a vontade de seu próprio praticante. Quando no capítulo XVII Evódio toma a palavra após um longo silêncio, ele ainda insiste em procurar uma causa do mal fora da vontade¹²², e a resposta de Agostinho começa questionando o próprio sentido de busca. A insistência de Evódio fazia da

¹¹⁸ *De lib. arb.* III.XVII,48.

¹¹⁹ “Se ela [a vontade] estivesse de acordo com a natureza, certamente conservaria, ainda, a natureza e não lhe seria perniciosa. Portanto, não seria perversa” (*De lib. arb.* III.XVII,48).

¹²⁰ “Com efeito, o pecado não consiste em padecer algo injustamente, mas em fazer algo injustamente” (*De lib. arb.* III.XVI,46).

¹²¹ Por exemplo: III.XII,36: “Por conseguinte – o que se diz com toda a verdade -, toda a natureza, enquanto natureza, é boa, porque, se é incorruptível, é melhor do que a corruptível e, se é corruptível, uma vez que, quando se corrompe se torna menos boa, indubitavelmente é boa. Portanto, toda a natureza é boa”.

¹²² “Mas não quero que me responda: ‘é por causa da vontade’. Com efeito, o que eu procuro, é a causa da própria vontade” (*De lib. arb.* III.XVII,47).

busca pela origem do mal um fim em si mesma, no sentido de que, mesmo que Agostinho encontrasse a causa, ele iria querer procurar a causa da causa em uma regressão infinita¹²³.

A esta altura do *De libero arbitrio*, Evódio já deveria estar convencido de que a causa da vontade perversa é a própria vontade. Não é sem alguma impaciência que Agostinho responde ao último questionamento de Evódio a respeito de uma causa da vontade fora da própria vontade. A primeira indicação de que Evódio já deveria estar convencido de que a causa da vontade perversa é a própria vontade é a expressão “livra-te, com efeito, de julgar que se pode dizer algo mais verdadeiro do que aquilo que está dito”¹²⁴ na qual a palavra “livra-te” é a tradução do verbo “*caue*”, sugerindo que Evódio deveria acautelar-se, tomar cuidado com os limites. O mesmo verbo será utilizado um pouco mais à frente para descrever a atitude de precaução que se deveria ter partindo-se do pressuposto que houvesse uma causa da vontade anterior a ela¹²⁵. A segunda indicação é o texto bíblico da Primeira carta de Paulo a Timóteo VI,10 utilizado por Agostinho para atestar a avareza, ou seja, a vontade perversa, como causa do pecado, acusando polidamente o amigo de incorrer no mesmo pecado cuja causa procura¹²⁶. A terceira indicação aparece um pouco mais abaixo nas palavras “mas ignoro por que razão te agrada procurar outra causa”¹²⁷, pelas quais Agostinho ironicamente atribui a si mesmo a ignorância de Evódio. De certa forma ele está dizendo: “você ignora a causa da vontade e eu ignoro a causa da sua vontade de procurar a causa da vontade”. Finalmente, Agostinho se recusa a repetir os detalhes de uma argumentação que ele já considera suficiente: “haveremos de ficar a repetir sempre a mesma coisa?”¹²⁸. E não seria demais reproduzir o resumo de tudo o que foi dito acerca da relação entre o pecado e a vontade: “Mas se for muito difícil guardar tudo isso na memória, retém esta brevíssima frase:

¹²³ “E qual será o limite da investigação, qual o termo das perguntas e respostas, dado que nada mais deves investigar além da raiz?” (*De lib. arb.* III.XVII,47).

¹²⁴ *De lib. arb.* III.XVII,48.

¹²⁵ “Mas não será, talvez, que ela engana o incauto? Então, ele que se acautele para não ser enganado” (*De lib. arb.* III.XVIII,50).

¹²⁶ Cf. *De lib. arb.* III.XVII,48.

¹²⁷ “*sed nescio cur aliud te quaerere libeat*”. Lembrando que o verbo *libet* também significa “ter vontade de” (conf. FARIA, 1962).

¹²⁸ “*Num eadem totiens replicaturi sumus?*” (*De lib. arb.* III.XVIII,50).

seja qual for esta causa da vontade, se não se lhe pode resistir, cede-se-lhe sem pecado”¹²⁹. Ou seja, a causa do pecado não pode estar fora do controle da vontade.

A vontade, portanto, é a causa de sua própria corrupção. Como foi exposto acima, as naturezas se corrompem e deixam de ser por dois motivos: ou porque não receberam a capacidade de continuar existindo mais longamente¹³⁰, ou porque, apesar de terem recebido tal capacidade, não querem efetivá-la e, neste caso, se tornam dignas de uma justa reprovação.

II. 4 – Conhecimento e Vontade como capacidades de praticar boas ações

O argumento da reprovação determinara que o pecado da alma racional e sua consequente culpa, consiste em recusar um bem que lhe foi dado¹³¹. Mas o que, exatamente, é este bem que a alma recebeu e que, portanto, tem o dever de devolver ao Criador?

Agostinho já mostrara que a defectibilidade em si mesma não poderia ser a causa do ato pecaminoso¹³² pela simples razão de que, se o pecador não recebeu a capacidade de não pecar, ele não pode ser reprovado pelo pecado que praticou. A reprovação somente é justa no caso da natureza que peca por vontade livre, à revelia da capacidade recebida de não pecar. A reprovação, portanto, pressupõe uma capacidade da natureza de permanecer em sua integridade, dada a ela pelo Criador, embora se deva frisar que a reprovação tem como alvo o vício e não a natureza¹³³. Ironicamente, quanto mais se condena o vício da natureza pecadora, mais se louva esta mesma natureza. Então, retomando a pergunta com a qual iniciamos este capítulo: O que, exatamente, é este bem que a alma recebeu e que, portanto, tem o dever de

¹²⁹ *De lib. arb.* III.XVIII,50.

¹³⁰ “Portanto, nos seres que se extinguem por não terem recebido ser por mais tempo, a fim de que todas as coisas se realizem no seu tempo, ninguém censura com justiça a decadência, porque ninguém pode dizer: ‘este ser deveria permanecer’, quando, tendo alcançado os seus limites, não pode prosseguir mais além” (*De lib. arb.* III.XV,43).

¹³¹ “E, porque isto é um bem são acusados se o não querem receber” (*De lib. arb.* III.XV,44).

¹³² “Portanto, face à extinção dos seres, deve considerar-se que tais realidades ou não receberam uma existência mais longa e por isso se extinguem, e não há aí culpa alguma” (*De lib. arb.* III.XV,44).

¹³³ “Portanto, se a censura dos vícios ainda elogia a beleza e a dignidade daquelas naturezas às quais pertencem os vícios, quanto mais Deus, Criador de todas as naturezas deve ser louvado, também nos vícios delas!” (*De lib. arb.* III.XV,42)

devolver ao Criador? A resposta é: a capacidade de praticar boas ações¹³⁴. E pode-se concluir que a capacidade *positiva* de praticar a justiça, pressuponha a capacidade *negativa* de evitar o pecado¹³⁵. Resta, portanto, analisar esta capacidade.

A capacidade de agir com retidão dada pelo Criador à natureza racional é de duplo caráter – cognitivo e volitivo¹³⁶. O caráter cognitivo refere-se ao fato de que Deus concedeu ao homem o conhecimento do bem e do mal o suficiente para desejar o primeiro e evitar o segundo¹³⁷. Isto equivale a dizer que o pecado não pode ser fruto da ignorância. De fato, a questão do conhecimento e da ignorância fora um grande tema das primeiras obras de Agostinho e, mesmo à época da redação do *De libero arbitrio*¹³⁸, ele ainda respirava a fumaça do combate travado contra a filosofia acadêmica a qual negava toda a possibilidade do conhecimento¹³⁹. No *De libero arbitrio*, esta questão da sabedoria e da ignorância confunde-se com a questão do homem pré e pós queda de forma que, na versão agostiniana do problema acadêmico, poder-se-ia dizer que o sábio é aquele que, ou não foi atingido pela queda ou superou-a de algum modo. Mas o ignorante agostiniano não é o mesmo ignorante acadêmico. Agostinho diz, com todas as letras que “[...] o ignorante conhece a sabedoria”¹⁴⁰, ou seja, ele tem em si elementos de uma sabedoria natural, não em seu entendimento, mas em sua

¹³⁴ “Procura aquele a quem ela o deve e descobrirás Deus de quem, efetivamente, ela recebe o poder de agir com retidão, se quiser [...]” (*De lib. arb.* III.XV,43).

¹³⁵ O texto sugere que a capacidade concedida pelo Criador está muito mais vinculada à capacidade positiva do que à negativa. Agostinho parece dizer que o que Deus concedeu ao homem foi exatamente a capacidade de praticar boas ações. O outro polo, a capacidade de ser infeliz é muito mais uma possibilidade gerada a partir da recusa da capacidade positiva do que uma capacidade em si. O texto não diz que Deus concedeu a capacidade de praticar boas ações e praticar más ações, mas praticar boas ações e ser infeliz. Eis a citação completa: “Procura aquele a quem ela o deve e descobrirás Deus de quem, efetivamente, ela recebe o poder de agir com retidão, se quiser, e também o fato de se infeliz, se não o fizer, ou de ser feliz se o fizer” (*De lib. arb.* III.XV,43).

¹³⁶ Cada um deles está relacionado com a verdade na ordem do conhecimento e na ordem da ação (conf. GILSON, 2007. P. 243).

¹³⁷ Esta questão levava à uma contradição no Livro I: “[...] como pode alguém suportar voluntariamente uma vida infeliz se absolutamente ninguém quer ter uma vida infeliz?” À esta pergunta Agostinho responderá que “[...] quando dizemos que os homens são infelizes voluntariamente, não dizemos, por isso, que tenham querido ser infelizes, mas que o são voluntariamente, uma vez que a sua vontade é tal que também se segue necessariamente que sejam infelizes contra a sua vontade” (*De lib. arb.* I.XIV,30).

¹³⁸ O *De libero arbitrio* começou a ser escrito em 388 d.C. mas foi completado somente em 395 d.C.

¹³⁹ A disputa com a filosofia acadêmica foi o tema das primeiras obras de Agostinho, produzidas durante suas férias em Cassiciaco.

¹⁴⁰ *De lib arb* II.XV,40 na tradução brasileira de Nair de Assis Oliveira. A tradução portuguesa diz: “[...] quem é néscio conhece a sabedoria”.

memória¹⁴¹. O movimento que conduz o homem da ignorância à sabedoria, portanto, não pode ser para fora, mas para dentro de si, em movimento de interiorização, em busca desses elementos internos entre os quais deve-se contar até mesmo a ignorância, já que ela pressupõe o conhecimento no sentido de que, quando o homem contempla o universo e não o compreende, ele sabe que não compreende, sabe que ignora e, portanto, sabe que há algo que deveria saber. E nem seria exagerado afirmar que o conhecimento começa, não com o próprio conhecimento, mas com a ignorância, quando o homem procura saber aquilo que ignora¹⁴². Aliás, a própria construção do *De libero arbitrio* obedece a esta metodologia, ou seja, ela é levada a efeito a partir da ignorância agostiniana, apresentando a forma como é construído e as linhas argumentativas possíveis somente do ponto de vista de alguém que recusa o movimento no sentido do corpóreo, mas prefere o movimento de interiorização questionando a própria ignorância e encontrando nela os elementos da verdade¹⁴³.

¹⁴¹ Nos *Soliloquios*, I.IV,9, Agostinho diz que tanto Platão quanto Plotino disseram muitas coisas sobre Deus sem que, contudo, tivessem ciência do que falavam. Ele próprio havia feito uma longa oração no início do livro na qual parecera saber muito sobre Deus e, no entanto, apenas utilizou-se de elementos armazenados em sua memória.

¹⁴² Cf. *De lib arb.* III.XIX,53. No *De Vera Religione* XXXIX,73 Agostinho apresenta a seguinte conclusão com a força de uma norma: “Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade! Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por consequência, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade! Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou outro chegou à dúvida”. Um trabalho interessante a este propósito pode ser encontrado em Grossi (1976) embora o artigo desenvolva uma análise bem mais teológica do que filosófica.

¹⁴³ Se por um lado a ignorância é uma das consequências da queda do homem e uma das marcas do estado penal, por outro lado esta mesma ignorância não é um fator impeditivo no sentido final e absoluto como Agostinho demonstra em III.XX,56. Pelo contrário, a própria ignorância se constitui como um patamar inicial, uma espécie de apoio para a busca da sabedoria, um tipo de hermenêutica da realidade, por assim dizer, a qual, mais do que apontada, será exercitada como o fator que, de certa forma, orienta toda a discussão. Veja-se, por exemplo, Agostinho absolutamente consciente das dificuldades dos temas a que se propõe investigar: “[...] nada existe que seja tão árduo e difícil que não se torne, com a ajuda divina, bem simples e fácil” (I.VI,14); “[...] estamos batendo à porta de grandes e profundas questões”, questões tão grandes que podem ser comparadas a uma “penetração em segredos” e que revelarão dificuldades progressivas já que “[...] esses últimos [discursos] vão se revelar mais excelentes, não somente pela penetração da investigação, mas também pela sublimidade do assunto e pela esplêndida luz da verdade” (I.XVI,35). Por isso, eventualmente, Agostinho se assombra com a facilidade com a qual algumas verdades foram descobertas independentemente das longas digressões (I,VII,16) e em outros momentos curva-se diante de limites temáticos para os quais simplesmente não tem resposta: “A tal questão eu te contristaria, talvez, se te respondesse que não o sei. Contudo, não diria, senão a verdade” (III.XX,54). A facilidade com a qual Agostinho promete responder ao problema da providência divina só pode ser compreendida a partir do contraste entre sua hermenêutica piedosa e as pressuposições ímpias daqueles que negam ou consideram impotente a providência de Deus (III.2,5). É exatamente por causa dessas dificuldades que Agostinho pede constantemente o auxílio divino para levar a termo uma tarefa que ele não poderia conseguir sozinho: “Seja-nos, pois, Deus propício [...]” (I.II,4); “E assim, orientados para Deus e implorando-lhe o auxílio, havemos de investigar o tema que nos propusemos” (I.VI,14); “[...] que a providência divina nos permita perseverar até o fim [...]” (I.XVI,35); “Deus há de me conceder, como espero, que consiga te responder” (II.II,4); “Que a misericórdia de Deus nos venha em ajuda e abra a porta, a nós que batemos” (III.II,5). E não menos

Tais elementos estão dispostos na alma humana na forma de princípios universais, acessíveis a todos os homens e, sob quaisquer ponto de vista, inquestionáveis. Em II.X,27 Agostinho constatara a diversidade do bem questionando se tal diversidade não implicaria na diversidade da sabedoria. O exemplo da luz do sol havia demonstrado que, embora os objetos iluminados por ela fossem múltiplos e diversos, a própria luz é única e comum a todos. Então, no parágrafo seguinte, Agostinho começa a enumerar uma série de proposições inegáveis: a sabedoria existe, todos devem aplicar-se ao estudo dela, é necessário viver conforme a justiça, o íntegro é melhor do que o corrompido, o eterno vale mais do que o temporal, urge amar mais a integridade do que a corrupção, etc., e conclui propondo que

[...] esta espécie de regras e de luzes das virtudes¹⁴⁴ são verdadeiras e imutáveis e, por outro lado, que cada uma em particular ou todas em conjunto estão presentes para serem contempladas por quem seja capaz de o fazer, e que cada um as observa com a sua própria mente.

Esta capacidade da razão iluminada pela verdade de discernir o bem e o mal é o primeiro dos aspectos da capacidade de praticar boas obras, dada pelo Criador ao homem. O segundo aspecto desta capacidade encontra-se na própria vontade a qual, para se constituir como capacidade de agir virtuosamente, não deve participar dos dinamismos da natureza, nem a eles estar sujeita, ainda que esteja presente nela. A continuação de nosso texto elucidará esta questão.

No início do Livro III Evódio enumera as conclusões precedentes admitindo que é preciso contar a vontade livre entre os bens não inferiores e, sendo ela um bem, é também um dom de Deus. E concedendo que a vontade é um dom de Deus torna-se necessário admitir que foi conveniente ao homem recebê-la¹⁴⁵. Estas conclusões encerram os

importantes são os constantes apelos de Agostinho a Evódio, no sentido de que seu amigo seja confiante e persista no caminho da argumentação: “Tem coragem e conserva a fé naquilo que crês” (I.II,5); “Pois bem, coragem!” (I.VI,14; II.VIII,20). O caminho da discussão do *De libero arbitrio* é traçado por uma razão que se concebe decaída, mas não se acomoda em sua ignorância, utilizando esta mesma ignorância como ponto de partida para a busca do conhecimento.

¹⁴⁴ *Regulas et quaedam lumina*. As virtudes, assim como os números, são regras inflexíveis que se propõem a todos os homens como luzes orientadoras nas trevas da ignorância. Assim como os números, esse tipo de regra “[...] não pertence aos sentidos do corpo [...]” além de ser “[...] invariável e pura, e que é comum à contemplação de todos os que raciocinam” (*De lib. arb.* II.VIII,24). Ver também II.X,28; XIX,52.

¹⁴⁵ “Visto que já é para mim suficientemente claro que a vontade livre se deve contar entre os bens e, certamente, não entre os ínfimos, razão pela qual também somos obrigados a reconhecer que ela nos foi dada por Deus e que era necessário que Ele no-la desse [...]” (*De lib. arb.* III.I,1).

diálogos precedentes, mas ainda deixam aberta a questão: de onde procede a inclinação pela qual a vontade afasta-se do Bem universal e se volta em direção ao bem particular? – questão, aliás, que já fora plenamente resolvida¹⁴⁶, mas que agora retorna por algo relacionado ao movimento da vontade que não havia sido explicado antes. E a falta dessa explicação fazia com que a solução apresentada por Agostinho levantasse uma contradição:

É porque, se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possui este movimento por natureza, então ela converte-se a esses bens necessariamente. E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa¹⁴⁷.

Até este ponto Evódio acreditava que o movimento pelo qual a vontade se dirige aos bens inferiores é natural. Então Agostinho reforça a culpabilidade do movimento repetindo as palavras de Evódio quase literalmente. Ora, se já ficara estabelecido que o movimento defectivo é culpável e esta proposição já era uma certeza absoluta, restava então que a contradição fosse resolvida na contrapartida, ou seja, a vontade não se volta *necessariamente* aos bens inferiores porque tal inclinação não é natural como se concluía. Se Evódio não duvidava de que o movimento defectivo é mal, ele também, “[...] de maneira nenhuma deveria duvidar que ela [a vontade] não nos tenha sido dada do modo como afirmas[...]”, ou seja, de tal modo que o movimento defectivo seja natural e necessário¹⁴⁸.

Sob qualquer aspecto, o movimento pelo qual a vontade afasta-se do bem universal e se volta em direção ao bem particular é culpável. Entretanto, Evódio levanta ainda uma nova questão: o movimento certamente é culpável, mas talvez a alma em si mesma não o seja, já que é levada por esse movimento. Ou seja, Evódio concorda que o movimento culpável está na alma, mas reluta em atribuir esse movimento à própria alma¹⁴⁹.

¹⁴⁶ “Por conseguinte, aquele movimento de aversão que reconhecemos ser o pecado, na medida em que é um movimento de defecção e que toda a decadência provém do nada, repara bem naquilo a que ele se refere e não duvides que não pertence a Deus. Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder” (*De lib. arb.* II.XX,54).

¹⁴⁷ *De lib. arb.* III.I,1.

¹⁴⁸ *De lib. arb.* III.I,1. Segundo Costa, essa indeterminação da vontade não vale apenas para o lado negativo, mas também para o positivo: “Apesar de afirmar categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente, nem para o bem, nem para o mal, esta parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão”. (COSTA, 2002, p. 345).

¹⁴⁹ Cf. *De lib. arb.* III.I,1.

Para compreender esta questão, Agostinho cita o exemplo do movimento da pedra. Num primeiro momento não é tão importante determinar se o movimento próprio da pedra, pelo qual ela se volta para a terra em virtude de seu próprio peso, pertença ou não a ela. O que parece inquestionável é que tal movimento lhe é natural¹⁵⁰. Deste modo, se o movimento é natural, não pode ser culpável. Segue-se que, se o movimento da alma para o bem inferior é culpável, ele não pode ser natural.

Os diálogos precedentes já haviam determinado a culpabilidade do movimento defectivo da vontade. Em III.I,2 Agostinho lembra o primeiro diálogo¹⁵¹ onde fora demonstrado que nada pode sujeitar o espírito à paixão – nem um agente igual, nem superior, nem inferior. Resta que o movimento defectivo não vem de fora, mas de dentro da alma, é próprio dela. Nas palavras de Agostinho “Se, afirmamos que este movimento é culpável – e pareceu-te ridículo que alguém duvidasse disso – não será, certamente, natural, mas voluntário”¹⁵². A conclusão de Agostinho será que o movimento que impulsiona a pedra para baixo é semelhante ao movimento defectivo da vontade no sentido de que ambos pertencem àquilo que se move¹⁵³. A diferença não está no movimento em si, mas na capacidade de reter o movimento. A alma pode reter o movimento defectivo e a pedra, não. Portanto, tanto o movimento natural quanto o voluntário estão na própria coisa, mas com a distinção: o movimento natural, embora seja próprio daquele que o possui, não lhe confere o poder de retê-lo ou não, ao passo que o movimento voluntário está no poder daquele que o possui, para retê-lo ou não.

Entretanto, o fato de que a vontade como capacidade de praticar boas obras seja, ela própria, a origem do pecado pode parecer estranho e até contraditório. Agostinho já havia enfrentado essa questão no decurso do *De libero arbitrio*. Após encerrar o livro I com a veemente conclusão de que a causa do pecado é o livre arbítrio, Evódio perguntara se “[...] se era necessário que o próprio livre arbítrio, pelo qual já nos convencemos que temos a

¹⁵⁰ “Não estou a falar, efetivamente, daquele movimento pelo qual nós a fazemos mover-se, ou daquele que alguma força nela provoca, como acontece quando a pedra é lançada ao ar, mas daquele pelo qual, pelo seu próprio peso, ela resvala e cai na terra” (*De lib. arb.* III.I,2). Ou seja, entende-se por movimento natural aquele que está na própria coisa e que não é provocado por compulsão externa.

¹⁵¹ Cf. *De lib. arb.* I.XI,21.

¹⁵² *De lib. arb.* III.I,1.

¹⁵³ “Este movimento é semelhante àquele pelo qual a pedra é lançada de cima para baixo, porque, tal como este é próprio da pedra, aquele o é do espírito” (*De lib. arb.* III.I,2).

faculdade de pecar, nos fosse dado por Aquele que nos criou”¹⁵⁴. E a questão fazia sentido, pois, se o homem não peca, senão pela vontade livre, e se o homem não peca caso esteja privado da vontade e, ainda, se a vontade foi dada por Deus, como não atribuir a Deus a autoria das más ações praticadas pela vontade? As palavras de Evódio que servem de abertura ao livro II resumem a questão: “Se for possível, explica-me agora por que razão Deus deu ao ser humano o livre arbítrio da vontade, pois seguramente se o não tivesse recebido não poderia pecar”¹⁵⁵.

A resposta a esta questão exige o reconhecimento do tipo específico de bem que é a vontade. Em II.XVIII,49, os bens são classificados em três graus: superiores, inferiores e médios, e todos eles têm Deus como seu autor. Os bens inferiores são aqueles sem os quais ainda é possível que o homem viva retamente¹⁵⁶. Os bens médios, por outro lado, são necessários para a prática da virtude, assim como o são os bens superiores. Entretanto, estes últimos distinguem-se dos bens médios pelo fato de que eles não podem ser mal utilizados, ao passo que os bens médios – e obviamente os bens inferiores, admitem o mau uso. A vontade livre, portanto, é um bem médio no seguinte sentido: embora não se possa praticar a virtude sem ela, ela própria admite um uso não virtuoso. Levando-se em consideração que essa disposição dos bens foi criada por Deus, poder-se-ia chegar à conclusão de que a possibilidade do pecado também foi criada por Deus, retornando à mesma questão mencionada poucas linhas atrás: se foi conveniente ao homem ter recebido de Deus a vontade livre. Mas esse retrocesso aos olhos de Agostinho, cremos, é irreverente e malicioso porque se concentra, não naquilo para o que a vontade foi dada ao homem, isto é, as boas obras, mas naquilo que se coloca como uma possibilidade de uso, ou seja, o uso inadequado da vontade¹⁵⁷. De fato, Deus criou as condições segundo as quais a vontade poderia ser utilizada de uma forma perversa, mas cumpre ao homem respeitar a constituição própria da vontade, servindo-se dela pelos meios e para os fins adequados à sua forma de ser. É bem verdade que

¹⁵⁴ *De lib. arb.* I.XVI,35.

¹⁵⁵ *De lib. arb.* II.I.1. De fato esse é o tema que domina o livro II: “se foi um bem ou não, ela [a vontade] nos ter sido dada”. Se a resposta por negativa, Deus não será o doador da vontade, já que “a incerteza sobre a inconveniência do dom torna incerta a origem, isto é, o fato de ser Aquele a quem não nos é permitido crer que conceda algo que não deveria ter concedido” (*De lib. arb.* II.II.5).

¹⁵⁶ Agostinho fornece o exemplo dos cabelos e, logo mais abaixo, dos olhos, cuja carência não impossibilita a prática da virtude (*De lib. arb.* III.XVIII, 49).

¹⁵⁷ “Mas não é pelo fato de ser por meio dela que também pecamos que se deve acreditar que Deus no-la tenha dado para isso” (*De lib. arb.* II.I,3).

Deus poderia ter criado a vontade de tal modo que ela não comportasse um mau uso como é o caso dos bens superiores, o que equivale dizer que Deus poderia ter criado a vontade como um bem superior. Esta linha de raciocínio parte de um pressuposto correto – que os bens superiores são melhores do que os inferiores, mas perverte esta lógica quando supõe que estes últimos, pelo fato de serem inferiores, não deveriam existir. Por esta linha de raciocínio, uma vez que Deus tenha criado os bens superiores, Ele não deveria ter criado a vontade pelo fato de que ela é um bem médio, o que também implicaria no fato de que, uma vez que tenha criado a vontade, Ele não deveria ter criado nada inferior a ela. Por esta forma de pensar, Deus não deveria criar coisa alguma já que, qualquer coisa que Ele venha a criar é inferior, no mínimo, a Ele próprio, o que seria uma irreverência ainda maior do que aquela que propomos anteriormente¹⁵⁸.

A vontade, portanto, como um bem médio, pode se utilizar dos bens inferiores, mas ela própria está abaixo dos bens superiores e deles é serva. Ainda que ela possa ser mal utilizada, o homem não é virtuoso, senão pelo seu uso, já que “[...] a obra da virtude é o bom uso das realidades que também podemos não usar bem”¹⁵⁹. Se o pecado é uma possibilidade de mau uso da vontade, resta que existe um bom uso dela, ou seja, um modo adequado de utilizar a vontade. Quando se diz que foi concedida ao homem a capacidade de praticar obras virtuosas tem-se em mira o bom uso da vontade e, em contrapartida, quando não se diz que foi concedida ao homem a capacidade de não praticar obras não virtuosas, não se está pressupondo que a vontade não tenha tal capacidade, mas que a forma como ela foi dada ao homem faz com que o seu bom uso seja, de certo modo não determinístico, natural. O que o homem deve a Deus não é, portanto, o mero uso da vontade, mas o uso da vontade nos modos e para as finalidades que o Criador tinha em mente quando a concedeu ao homem¹⁶⁰. Em II,I,3, Agostinho diz:

¹⁵⁸ Agostinho discutirá essa questão em III.IX,24ss. O problema ali, não muito diferente do que ora enfrentamos, é porque Deus criou as almas que ele sabia que pecariam e não se arrependiam. A dificuldade ainda consiste em compreender porque Deus cria seres inferiores, uma vez que Ele já criou seres superiores. Agostinho dá o exemplo da lua, da candeia e do sol: “Seria, por exemplo, como se dissesse: a lua não deveria existir [...]” já que Deus criou o sol. É bem verdade que a candeia é inferior à lua, mas não há como negar que ela tem sua aplicação nos espaços adequados a ela. Dizer que a candeia não deveria existir porque existe a lua seria como dizer que a lua não deveria existir porque existe o sol, o que equivaleria a dizer que deveria haver dois sóis. A beleza do universo deve ser contemplada no todo da criação, na harmonia perfeita das coisas ínfimas, médias e superiores.

¹⁵⁹ *De lib. arb.* II.XIX,50.

¹⁶⁰ “De fato, uma vez que foi um Deus bom que me criou e que eu não poderia praticar nenhum bem a não ser através da vontade, torna-se suficientemente claro que ela me foi dada pela bondade de Deus, antes de mais, para fazer o bem” (*De lib. arb.* III.I,3).

Mas não é pelo fato de ser por meio dela que também pecamos que se deve acreditar que Deus no-la tenha dado para isso. Para compreender por que razão a vontade livre nos deveria ter sido dada basta, portanto, este motivo: o fato de, sem ela, o ser humano não poder viver com retidão [...] Na realidade, quando Deus pune aquele que peca, que te parece que quer dizer a não ser isto: “Por que razão não fazes uso da livre vontade em ordem àquilo para que Eu ta dei, ou seja, para agir com retidão?”

As conclusões de Evódio no início do livro III praticamente resumem todo o conteúdo do *De libero arbitrio*: Primeiramente sobre a vontade, Evódio admitirá que sente de forma firme e íntima que possui uma vontade, que sente de forma firme e íntima que pela vontade ele é levado a gozar de alguma coisa, que a sua vontade está em seu poder mais do que qualquer outra coisa e que, se pela vontade comete o mal, deve atribuí-lo a si mesmo¹⁶¹. Em segundo lugar, sobre Deus, Evódio concluirá que Deus é bom e que só lhe é possível praticar o bem se for através da vontade e, acima de tudo, foi para praticar o bem que a vontade lhe foi dada¹⁶².

A vontade, portanto, assim como o conhecimento, são capacidades de praticar obras virtuosas dadas ao homem pelo Criador. O homem é responsável pelo bom uso dessas capacidades e há de pagar pela forma como delas se dispôs: recebendo a beatitude por usá-las bem ou o castigo por usá-las mal.

¹⁶¹ “Com efeito, não há nada de que me aperceba tão íntima e firmemente do que do fato de ter uma vontade e de ela me mover a desfrutar de algo. Efetivamente, não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha. Por conseguinte, a quem se deve atribuir o mal que faço através dela, a não ser a mim próprio?” (*De lib. arb.* III.I,3).

¹⁶² Ver nota 151.

III – AS AÇÕES QUE “CONTRADIZEM” OS PRINCÍPIOS DA REPROVAÇÃO E DO DÉBITO.

III. 1 – “E, no entanto [...]”

A esta altura da discussão Evódio já está convencido de que os pecados humanos não podem ser atribuídos ao Criador¹⁶³, mesmo quando se leva em consideração que Deus previu esses pecados¹⁶⁴. Ele também já está convencido de que a causa do pecado é a vontade. Entretanto, ele ainda espera encontrar uma causa da vontade, a qual, se de fato existir, seria, em última análise, a causa do pecado. “Mas não quero que me responda: é por causa da vontade”, insiste Evódio. “Com efeito, o que eu procuro é a causa da própria vontade¹⁶⁵”. E a resposta de Agostinho após uma breve censura ao discípulo é que “[...] ou tal causa é, ela própria, a vontade e não estaremos a retroceder em busca da raiz desta vontade, ou ela não é a vontade e não encerra nenhum pecado”. Será instrutivo, antes de analisar a resposta de Agostinho, observar com um pouco mais de atenção a censura que ele faz a Evódio:

Uma vez que a vontade é a causa do pecado e que a tua pergunta incide sobre a causa da própria vontade, se eu a puder encontrar, não é verdade que irás perguntar ainda qual a causa da causa que se tiver encontrado? E qual será o limite da investigação, qual o termo das perguntas e respostas, dado que nada mais deves investigar além da raiz?¹⁶⁶

A forma como Agostinho expõe a questão vai além da própria censura e encerra um argumento real de modo que ele utiliza o questionamento de Evódio como um exemplo daquilo que ele procura explicar. Evódio tem o desejo de saber qual é a origem do mal¹⁶⁷ e

¹⁶³ Um pouco antes, em III.XVI,46 Evódio havia dito: “Concordo que é absolutamente verdadeiro que de modo algum se possam atribuir com justiça os nossos pecados ao nosso Criador”.

¹⁶⁴ “De fato, agora já não acho que a própria presciência de Deus obrigue aquela [natureza] a não pecar, ou esta [natureza] a pecar” (*De lib. arb.* III.XVII,47).

¹⁶⁵ *De lib. arb.* III.XVII,47.

¹⁶⁶ *De lib. arb.* III.XVII,48.

¹⁶⁷ Embora não ignoremos que, nesta seção especificamente, o questionamento de Evódio vai além da questão do mal e pergunta pela causa da própria vontade: “Todavia, se não houvesse nenhuma causa, as criaturas não estariam divididas de modo que uma nunca pecasse, outra perseverasse no pecado e outra estivesse como que a meio entre ambas, pecando umas vezes, outras convertendo-se e agindo retamente” (*De lib. arb.* III.XVII,47).

obtem como resposta a máxima das Escrituras Sagradas: “a raiz de todos os males é a avareza”¹⁶⁸. E a definição de avareza é “querer mais do que aquilo que basta”. Assim, quando Evódio *deseja* ir além da vontade como causa de si em busca de uma outra causa, seu desejo se revela desenfreado “e o desejo desenfreado é a vontade perversa”¹⁶⁹. Evódio, portanto, incorre no mesmo pecado cuja causa pretende encontrar o que torna instrutivo, ao invés de procurar a causa externa de pecados alheios, olhar para si mesmo, perguntando a si mesmo quem é o dono daqueles desejos imoderados. Contudo, a argumentação é extremamente sutil e jamais assume o caráter de uma acusação formal até porque não é esta a intenção de Agostinho. Veja-se por exemplo a imitação que ele faz do procedimento de Evódio, alegando desconhecer a causa da vontade do amigo com a clara intenção de fazê-lo perceber seu engano: “Mas ignoro por que razão te agrada procurar outra causa”¹⁷⁰. Por não respeitar os limites impostos pela natureza, o desejo desenfreado se apresenta como desordem, o que o aliena da natureza original cuja característica básica é a ordem. Assim, aquela Lei Eterna, discutida em I.VI,15 cuja definição é “[...] aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas”¹⁷¹, classifica a avareza ou o desejo desenfreado como pecado exatamente pelo motivo de sua desordenação. E tal desordem consiste exatamente na ilimitação da vontade, no querer mais do que aquilo que é suficiente, entendendo-se por suficiente “[...] a medida que cada natureza reclama para si, dentro do seu gênero, para se conservar”¹⁷². O desejo desenfreado opera contra o instinto de conservação da natureza atentando contra ela e contribuindo para a sua corrupção e destruição. Mas há um segundo sentido no qual o desejo desenfreado opera contra a natureza relacionado com a própria raiz da palavra avareza – *φιλαργυρια* que significa literalmente “amor à prata”, o que também se enquadra na definição de mal exposta no Livro I como

“[...] negligenciar as realidades eternas – das quais a própria mente frui por si própria, e por si própria percebe quais são aquelas realidades que, quando as ama, não lhe podem ser arrebatadas – e aderir às temporais, como se fossem grandes e

¹⁶⁸ *Primeira Carta de Paulo a Timóteo* VI,10.

¹⁶⁹ *De lib. arb.* III.XVII,48. “Desejo desenfreado” é a tradução de *cupiditas* na declaração: *avaritia cupiditas est, cupiditas porro inproba uoluntas*.

¹⁷⁰ *De lib. arb.* III.XVII,49

¹⁷¹ *De lib. arb.* I.VI,15.

¹⁷² *De lib. arb.* III.XVII,48.

admiráveis, a essas que são percebidas pelo corpo, que é uma parte muito insignificante do ser humano, e que nunca podem estar seguras”.¹⁷³

É bem verdade, Agostinho reconhece, que a avareza, enquanto vontade perversa, não está inclinada apenas à prata ou ao dinheiro como sugere o seu nome, mas a todas as coisas que, ao invés de aperfeiçoar, corrompem a natureza. Isso porque a avareza, por sua própria definição, será sempre um movimento da alma àquilo que lhe é inferior. Assim, a avareza cumpre todos os requisitos exigidos pela Lei Eterna para receber o estatuto de pecado. Ora, se for possível encontrar uma causa anterior à avareza, segue-se que ela não é um pecado. Mas sendo ela, indiscutivelmente pecado, conclui-se que não há uma causa anterior a ela.

O exemplo da avareza, entretanto, fez mais do que fornecer a resposta à causa do pecado. Ele revelou também a condição contraditória do pecado na natureza. Por um lado a causa do pecado está presente na mesma natureza que peca e, por outro, esta mesma causa não está de acordo com a natureza na qual está presente. Nas palavras de Agostinho, “[...] a raiz de todos os males não está de acordo com a natureza”¹⁷⁴. Ou seja, o pecado existe, mas, em certo sentido, não existe. Existe enquanto realidade, mas não existe enquanto natureza porque seu modo de ser não é segundo a natureza, ou de acordo com a natureza, mas contra ela. Daí o apropriado nome dado à causa de todos os males: vontade perversa. Ainda será preciso examinar esta forma de ser do pecado, mas, por enquanto, o que se pode dizer com toda a certeza é: *peccatur autem*¹⁷⁵.

A garantia de que os pecados cometidos sob o estado penal existem é a existência de sua causa – a vontade e, mais especificamente, a vontade perversa. E a indubitabilidade da existência do pecado é importante para que a criatura racional possa tomar suas providências contra ele como diz Agostinho em III.XVIII,50: “Ora, há pecados. Portanto, é possível acautelar-se”.

Como se disse um pouco acima, a esta altura da discussão Evódio está convencido de que Deus não é o autor do pecado e também que a causa do pecado é a própria vontade, mas ainda não está convencido de que a vontade seja causa de si mesma. A dúvida

¹⁷³ *De lib. arb.* I.XVI,34.

¹⁷⁴ “*unde colligitur radicem omnium malorum non esse secundum naturam*” (*De lib. arb.* III.XVII,48).

¹⁷⁵ Cf. *De lib. arb.* III.XVII,50. Não é porque ninguém é levado a pecar por sua própria natureza que não se pode dizer que não há pecados.

de Evódio repousa, sobretudo, na argumentação apresentada em III.XI,32-34 de que a vontade se apresenta sob três formas diferentes: (a) permanecendo em sua integridade, (b) pecando e permanecendo no erro e, finalmente, (c) pecando e arrependendo-se. E Agostinho deixara bem claro a propósito dessas vontades, que Deus “[...] não as fez para que pecassem, mas para que contribuíssem para tornar belo o universo, quer quisessem pecar quer não”¹⁷⁶. As dificuldades de Evódio para com essas diferentes formas de vontade começavam pela concepção de que as várias formas de ação da vontade “[...] pertencem ao mesmo gênero”¹⁷⁷, dir-se-ia o gênero da vontade. Então, se a vontade se apresenta tripartida, é preciso que haja uma causa para isso, ou seja, uma causa única que explique as múltiplas formas de ser da vontade. Deste modo, a causa do mal é a vontade, mas anteriormente à vontade haveria algo que a determina fazendo dela a causa do mal e do bem. O problema é que a questão levantada por Evódio não avança, mas retrocede. Já fora mostrado que a vontade em si mesma, independentemente de seu movimento, é um bem e, portando, tem Deus como sua origem¹⁷⁸. O próprio Evódio abriu o Livro III com as palavras: “Visto que já é para mim suficientemente claro que a vontade livre se deve contar entre os bens, e certamente não entre os ínfimos, razão pela qual também somos obrigados a reconhecer que ela nos foi dada por Deus e que era necessário que Ele no-la desse [...]”¹⁷⁹. A insistência de Evódio na procura da causa da vontade para explicar o mal praticado por ela ainda ameaçava a bondade de Deus.

As respostas às dúvidas de Evódio já tinham sido explanadas na obra como um todo e estavam em sintonia com a primeira de todas, apresentada logo na introdução:

Com efeito, o mal não se pode fazer sem que haja algum autor. Mas se indagares quem ele é, não podemos dizer. Na verdade, não existe um autor determinado, mas cada um é autor das suas más ações. E se duvidas disto, presta atenção ao que se disse anteriormente: as más ações são castigadas pela justiça de Deus. De fato, elas não seriam justamente castigadas, a não ser que fossem praticadas voluntariamente¹⁸⁰.

¹⁷⁶ *De lib. arb.* III.XI,32.

¹⁷⁷ *Cum eiusdem generis omnes sint* (*De lib. arb.* III.XVII,47).

¹⁷⁸ Embora se deva reconhecer que a vontade é apenas um bem médio conf. *De lib. arb.* II.XVIII,47-XX,54.

¹⁷⁹ *De lib. arb.* III.I.1.

¹⁸⁰ *De lib. arb.* I.I,1

Evódio não está errado em distinguir a causa da vontade da causa do mal. De fato, a causa da vontade não é a causa do mal. A vontade em seu livre arbítrio foi criada por Deus que, em sua presciência, previu que ela permaneceria incorrupta ou cometeria pecados¹⁸¹ e, por sua providência, desejou tal liberdade consciente de que o bom ou o mal uso dela contribuiria para a beleza do universo¹⁸². Quanto ao pecado, Agostinho diz que não possui um único autor, mas muitos – na verdade tantos quantos são os pecados já que cada alma pecadora é a origem de seu próprio pecado. E o que constitui esse caráter múltiplo da causa do pecado é exatamente sua voluntariedade. Ou seja, sendo o pecado estritamente voluntário e, sendo a vontade estritamente pessoal, resta que o pecado seja sempre pessoal. O que parecia ser um retrocesso na argumentação, na verdade se torna um avanço: o fato de que não se possa atribuir a causa do mal a qualquer outra realidade externa ao seu próprio praticante, ao mesmo tempo que livra da culpa o Criador da vontade, estabelece esta mesma vontade como causa do pecado que ela pratica. É nesta linha que Agostinho responde a Evódio quando diz que “[...] o pecado não se pode imputar com justiça a ninguém, a não ser àquele que peca”¹⁸³. E pode-se perceber a pessoalidade da causa do pecado na singularidade do pronome “aquele” nas expressões “aquele que peca” e “aquele que quer”¹⁸⁴. E ainda mais importante para a continuação do discurso é o fato de que não pode haver pecado cuja causa não seja a vontade.

III. 2 – “[...] certas ações”.

Em III.XVIII,51 Agostinho havia acabado de rebater as últimas objeções de Evódio acerca da origem do mal e mostrara que os pecados cometidos pelo ser humano não podem, de forma alguma, ser atribuídos a Deus. A partir deste ponto não haverá mais argumentos que ameacem a inculpabilidade de Deus e o texto prosseguirá tão somente apresentando as inferências e conclusões do fato de que a origem do pecado é a própria

¹⁸¹ Cf. *De lib. arb.* III.II,4-IV,11.

¹⁸² Cf. *De lib. arb.* III.V.12-XII,36.

¹⁸³ *De lib. arb.* III.XVII,49.

¹⁸⁴ Idem. Aqui estamos seguindo a tradução portuguesa do original *nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur nisi uolenti*. Nosso argumento destaca os singulares *nisi peccanti* e *nisi uolenti* (“senão ao que peca” e “senão ao que quer”).

vontade, mais especificamente, a vontade perversa. Na verdade Evódio sequer tomará a palavra novamente restando apenas o longo discurso de Agostinho até o final do livro.

Porém, antes de encerrar a sequência dos argumentos, Agostinho trata de um tipo de ação praticada pelo homem que parece contradizer as ideias apresentadas até então. Quando inicia o parágrafo 51 do livro III com as palavras “*apesar de tudo*” (*et tamen*), ele está preparando seus leitores para algumas informações que poderiam causar estranheza. Ele acusa a existência de “certas ações” que parecem não estar cobertas pelos princípios da vontade como causa do pecado, mencionada nos parágrafos anteriores. A princípio, pode-se dizer duas coisas a respeito dessas ações: Primeiramente elas não representam a totalidade das ações humanas mas, apenas, uma parte delas como se pode perceber pela expressão “certas ações” (*facta quaedam*). Em segundo lugar, é significativo que Agostinho não utilize a palavra “pecados”, palavra amplamente utilizada nos capítulos precedentes. A mudança do vocabulário é bem nítida e deve-se ao fato, de acordo com O’Connell (1991, p. 25), de que “...Agostinho não está argumentando que tais ações são simplesmente ‘erradas’ no sentido da palavra: mesmo que ele tivesse empregado palavras tais como “ações erradas”, tal procedimento ainda teria sido uma substituição para a palavra ‘pecaminoso’”. O’Connell (Idem) observa que Agostinho já utilizara as várias formas do termo “pecado” tais como *peccata*, *peccat*, *peccatur* e conclui que “[...] quando Agostinho quer dizer ‘pecado’, ele diz!”. Até mesmo quando cita a primeira carta de Paulo a Timóteo 1,13 como defesa de sua argumentação, “[...] Agostinho escolheu um texto no qual Paulo não utiliza o termo ‘pecados’”.

Em terceiro lugar, essas ações são “reprovadas e consideradas dignas de correção”. Estas poucas palavras remetem a argumentos utilizados por Agostinho um pouco antes e que agora demandam uma explicação mais pormenorizada.

III. 3 – “[...] são ações reprovadas e consideradas dignas de correção”.

Agostinho já mostrou que o pecado tem sua causa na vontade e que uma ação que não pode ser atribuída à vontade livre não pode ser considerada pecado. Agora, ao contrário do que havia exposto até o parágrafo anterior, ele detecta a existência de ações cuja causa não pode ser imediatamente atribuída à vontade livre e que não poderiam ser chamadas de pecados no sentido da palavra, uma vez que foram praticadas por ignorância e por uma

vontade enfraquecida, mas que receberam o tratamento conferido ao pecado em dois sentidos: (a) elas foram reprovadas e (b) foram consideradas dignas de correção.

Estas ações foram “praticadas por ignorância” (*per ignorantiam*), ou seja, o agente delas não recebeu conhecimento suficiente para julgá-las moralmente e condená-las como más que são. O parágrafo precedente estabelecera de forma rápida e sucinta a relação entre o pecado e a ignorância. Aventurou-se o caso em que a tentação venha induzir ao erro enquanto a pessoa está desprevenida, mas esse não seria um exemplo de inocência já que a falta de precaução pode ser considerada uma negligência. Em outras palavras, sabendo que a tentação a atacaria, a pessoa deveria ter tomado as providências para não ser surpreendida. Mais apropriado à argumentação, entretanto, é o caso em que nada valem as cautelas tomadas diante da astúcia do engano. Segundo esta alternativa, o engano é superior à mente contra a qual investe. “Se assim é,” reconhece Agostinho, “não haverá pecados. Na verdade, quem pecará em relação àquilo que de modo algum pode acautelar?”¹⁸⁵. E o que torna o ato inevitável é o fato de que a limitação do praticante é natural, ou, na linguagem dos argumentos precedentes, o praticante da ação inevitável não recebeu do Criador a capacidade de não praticá-la, capacidade que se constitui no discernimento moral ou no bom uso do entendimento para julgar a realidade e discernir a ação que deve ou não efetivar além, é claro, de uma vontade forte o suficiente para resistir à má ação.

Curiosamente, entretanto, essas ações foram “reprovadas e consideradas dignas de correção”, ou seja, elas receberam o mesmo julgamento que o pecado em dois sentidos: primeiramente elas foram reprovadas, ou seja, esperava-se que essas ações se efetivassem como boas obras dada a capacidade intelectual de seu praticante de julgar a realidade e discernir entre ação virtuosa e ação viciosa. Entretanto, a pressuposta capacidade de compreensão da realidade não existia ou, em termos mais adequados, o aspecto cognitivo da capacidade de agir virtuosamente não estava presente, o que desobrigaria a alma racional a devolver ao Criador tal capacidade na forma de boas obras. Neste caso, portanto, a reprovação não teria sido justa porque a pressuposta capacidade de compreensão da realidade não existia. O questionamento se a ausência desta capacidade cognitiva está de acordo com a natureza ou se as ações dela derivadas tenham sido praticadas a partir de um defeito natural ainda é prematuro. Por enquanto, o importante é que a reprovação atribuiu à natureza uma capacidade que ela não tinha.

¹⁸⁵ *De lib. arb.* III.XVIII,50.

Em segundo lugar, essas ações foram objetos de correção, ou seja, seguiu-se a elas um estado de castigo¹⁸⁶. Embora a natureza pecadora não devesse a Deus a prática da boa ação por não ter recebido o conhecimento suficiente para praticá-la e, portanto, estivesse desobrigada de saldar o débito para com Deus em forma de castigo pela má ação praticada, o tal débito foi atribuído e à ação seguiu-se o castigo¹⁸⁷.

O primeiro desafio de Agostinho é provar que essas ações existem e, para isso, ele apela, não para a razão, nem para a experiência¹⁸⁸, mas para as Escrituras. Certamente Agostinho já deve ter dado demonstrações suficientes de que é possível apelar para as Escrituras nesse ponto de sua argumentação ou de que o apelo às Escrituras seja um procedimento racional. É provável que a citação das Escrituras neste ponto do livro justifique-se por duas razões: primeiramente pela própria estrutura da obra e a forma crescente como a questão do mal é apresentada. O livro I determinara que a vontade é o movimento da alma e que o mal é o movimento defectivo da alma, ou seja, o menosprezo aos bens eternos e a busca dos bens temporais¹⁸⁹. O livro II concluíra que o mal não é a coisa à qual tende a vontade, nem a própria vontade tendente à coisa, mas tão somente o movimento defectivo¹⁹⁰ de forma que, ao fechar-se o livro II, o mal moral já está compreendido, restando apenas a compreensão

¹⁸⁶ “De facto, o pecado e o castigo dos pecados não são naturezas determinadas, mas afecções das naturezas que, no caso do pecado, são voluntárias e, no caso do castigo, são penais” (*De lib. arb.* III.IX,26). E em II.XIX,53 Agostinho diz: “E dado que este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário, é digna e justa a infelicidade que se lhe segue como castigo”.

¹⁸⁷ Vale lembrar que, segundo Agostinho, isto não significa que o pecado e o castigo estejam cronologicamente separados. De acordo com *De lib. arb.* III.XV,44, a ação de justiça já é a justiça e, portanto, a felicidade, valendo o mesmo raciocínio para o argumento oposto – a má ação já é a injustiça e, portanto, infelicidade, de modo que não há intervalo de tempo entre o pecado e o castigo. O propósito da argumentação é claro: “[...] para que não se desfigure, nem por um instante, a beleza universal, como aconteceria se nela houvesse o desajuste do pecado sem a beleza do castigo”.

¹⁸⁸ Evódio já havia tentado apelar para a experiência humana para demonstrar as limitações da vontade humana e, de início, Agostinho aquiesceu a esse procedimento: “[...] antes de mais devemos examinar o que é fazer o mal” (*De lib. arb.* I.III,6) e a discussão prosseguiu no sentido de observar o que uma pessoa faz quando pratica o mal. O julgamento pela razão parece começar no capítulo VI: “[...] cobra ânimo e deixa-te penetrar nos caminhos da razão [...]” (*De lib. arb.* I.VI,14).

¹⁸⁹ “Sobre esse assunto, importa agora verificar e considerar se fazer o mal é outra coisa do que negligenciar as realidades eternas – das quais a própria mente frui por si própria e, por si própria, percebe quais são aquelas realidades que, quando as ama, não lhe podem ser arrebatadas – e aderir às temporais, como se fossem grandes e admiráveis, a essas que são percebidas pelo corpo, que é uma parte muito insignificante do ser humano e que nunca podem estar seguras” (*De lib. arb.* I.XVI,34).

¹⁹⁰ “E é assim que, nem os bens que os pecadores desejam são, de modo algum, um mal, nem o é a própria vontade livre que, concluímos dever contar-se entre os bens médios. Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável e a sua conversão aos bens mutáveis” (*De lib. arb.* II.XIX,53).

da origem do movimento defectivo¹⁹¹. Portanto, o foco do livro III são as más ações praticadas pelos homens, ou seja, os pecados¹⁹². E como o alvo da discussão são os pecados, as Escrituras têm algo dizer sobre isso. Em segundo lugar é importante ressaltar o caráter do livro como um todo. Agostinho não está escrevendo acerca da origem do mal apenas por uma curiosidade científica, mas está respondendo a uma arguição teológica e ontológica de seu tempo. Em linguagem teológica, dir-se-ia que Agostinho escreveu uma teodiceia¹⁹³. A este propósito, O’Connell (1998, p. 28) diz:

[...] ele queria que seus leitores compreendessem que ele tinha fundamentação para aquilo que poderia, de outra forma, ser considerada como sua própria posição filosófica humana. Ele queria que seus leitores soubessem que ele estava verdadeiramente propondo um ‘entendimento de fé’.

As citações das Escrituras, portanto, partem do pressuposto de que o leitor já esteja convencido das verdades da fé propostas racionalmente nos diálogos precedentes.

Agostinho faz dois grupos de citações das Escrituras, o primeiro referente à ignorância e o segundo à dificuldade. No primeiro desses conjuntos, há duas referências bíblicas, uma do apóstolo Paulo e outra do rei Davi. A citação de Paulo é retirada da Carta a Timóteo, capítulo 1, versículo 13:

“Alcansei misericórdia porque procedia por ignorância”

A citação de Davi é retirada de Salmos capítulo 25, versículo 7:

¹⁹¹ “Por conseguinte, que necessidade há de investigar a origem deste movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para aderir ao bem mutável, quando reconhecemos que esse movimento apenas provém do espírito, que é um movimento voluntário e que, por esse fato, é culpável? (*De lib. arb.* III.I,2).

¹⁹² A sinonímia entre má ação e pecado não é uma peculiaridade do livro III, mas está presente em todo o *De libero arbitrio*. Já no livro I, por exemplo, Agostinho dizia: “Na verdade, este único gênero [isto é, o afastamento das coisas divinas] parece-me que inclui todas as más ações, isto é, os pecados” (*De lib. arb.* I.XVI,34).

¹⁹³ “Também os livros *De libero arbitrio* pertencem a esta mesma etapa de elaboração da nova ontologia. São um tratado de antropologia e, ao mesmo tempo, de Teodicéia, ou de justificação de Deus, no problema da origem dos males de que padece o mundo” (Capánaga, V., *Introducción a “El libre albedrio”*. Madrid, BAC, 2009, pg. 193). O’Connell não se manifesta quanto aos dois primeiros livros, mas assevera que “O terceiro livro do *De libero arbitrio* constitui a Teodicéia de Agostinho: Seu único propósito é refutar a declaração maniqueia de que, se existe um único Deus como criam os católicos e, se Ele dotou os humanos com a liberdade para pecar, então Ele deve ser considerado o responsável pelos pecados que nós cometemos” (O’Connell, R.J., *Involuntary Sin in De libero arbitrio*. *Revue des Études Augustiniennes*, 37 (1991), 24-28). Silva diz na introdução que faz à sua tradução do texto que “...a pergunta [se Deus é o autor do mal] radicaliza o campo de ação da temática, inscrevendo o Diálogo no âmago de uma teodicéia”. (Silva, P. Oliveira, Introdução ao *Diálogo sobre o Livre Arbitrio*”. Lisboa: Casa da Moeda, (2001), p. 19).

“Não te lembres, [Senhor], dos pecados da minha juventude, e da minha ignorância”.

Os argumentos são retirados do Novo e do Velho Testamentos respectivamente. No primeiro caso, o apóstolo Paulo se recorda do tempo em que foi perseguidor da igreja e reconhece que sua ação foi má, moralmente má. No entanto, o fato de Paulo ter agido por ignorância, dá-lhe uma certa confiança junto a Deus de que o Senhor possa agir com ele de uma forma mais branda. Para os propósitos do *De libero arbitrio* o texto paulino é mais completo do que o davídico. Davi dirige-se a Deus clamando por misericórdia enquanto Paulo já tem a misericórdia como algo certo. Em termos específicos, o primeiro texto mostraria o apóstolo em paz com o seu passado porque acredita que os atos cometidos na ignorância não são tratados por Deus com a mesma severidade com a qual Ele trata os pecados comuns. O salmista, menos tranquilo com o seu passado, encontra na mesma premissa paulina a confiança para pedir a Deus que não se lembre de seus pecados passados. Longe de Agostinho querer diminuir a grandeza da misericórdia divina, mas nestes casos, a possibilidade da misericórdia repousa, não na misericórdia divina em si mesma, mas na qualidade do pecado cometido. Em termos agostinianos, tanto o apóstolo Paulo quanto o rei Davi têm consciência de que a má ação que praticaram foi levada a efeito por sua própria natureza, ou melhor, pela limitação de sua própria natureza a qual consistiria da incapacidade de agir de forma diferente em razão de não lhes ter sido dado o conhecimento moral suficiente para evitar a má ação. Também comum a ambos os exemplos é o fato de que os porta-vozes são homens já maduros do ponto de vista da idade e da piedade e que a perspectiva seja pregressa, um olhar para trás. Certamente Davi e Paulo não cometeriam as mesmas ações à época em que escrevem suas confissões, mas reconhecem que no passado eles não contavam com os recursos dos quais podiam se dispor no presente. Isto pode ser justificado por um motivo lógico: que uma pessoa não pode atribuir um ato presente à ignorância. Se o fizer, não estará sendo ignorante¹⁹⁴. Nos exemplos de Agostinho a atribuição da ignorância ao ato só pode ser feita sob o prisma do esclarecimento e a misericórdia divina no tratamento do tal ato se constitui em uma misericórdia a posteriori.

Há uma segunda classe de ações que também contradiz o princípio da reprovação. “Também há ações reprováveis feitas por necessidade, quando o homem quer

¹⁹⁴ Talvez seja esta a base da ironia em III.XIX,53, quando Agostinho replica a queixa do ímpio: “Se Adão e Eva pecaram, o que é que nós fizemos, coitados, para ter nascido cegos pela ignorância e atormentados pela dificuldade [...]?”.

agir bem e não pode”¹⁹⁵. A necessidade envolvida nessas ações deve-se ao fato de que a vontade não estava sob o controle de si mesma, de forma que o homem foi conduzido à ação sem que sua vontade pudesse mover-se de forma diferente. Em outros termos, a vontade débil e enfraquecida não estava livre para escolher a boa ação. Já se havia demonstrado que não pode haver atribuição de responsabilidade onde não houve exercício de vontade livre¹⁹⁶, mas agora, ainda que mantendo a verdade anterior, mostra-se que algumas ações podem ser reprovadas, mesmo que tenham sido cometidas sob compulsão. Tais ações não são pecados no sentido formal e, contudo, são condenáveis como o são os pecados.

É curioso que Agostinho utilize a palavra “necessidade” (*necessitas*) para introduzir a questão das más ações não voluntárias e que, nas próximas ocorrências ele simplesmente substitua essa palavra pelo termo mais brando “dificuldade” (*difficultas*). No início do Livro III Agostinho já tinha utilizado a palavra “necessidade” para descrever as ações não voluntárias¹⁹⁷, mas naquele contexto a ação necessária era comparada ao movimento de uma pedra. Ou seja, a ação necessária é a ação da natureza e já fora mostrado que o movimento da vontade não é natural¹⁹⁸, o que equivale a dizer, não é necessário. O fato dessas ações terem sido praticadas por necessidade implica no caráter contraditório de sua repreensão.

Esta pesquisa não encontrou uma razão satisfatória para a mudança de vocabulário. Victorino Capánaga (1956, p. 204) lê o *De libero arbitrio* como uma “obra de juventude” de Agostinho, na qual as ideias e os termos ainda não estão amadurecidos, sobretudo no que diz respeito à questão da queda do homem. Para ele, “A dupla situação histórica pela qual passou o homem, antes e depois da queda, não se perfila bem nestes diálogos, procedendo daí a ambiguidade de algumas passagens”. Se Capánaga estiver certo, a

¹⁹⁵ *De lib. arb.* III.XVIII,51.

¹⁹⁶ O capítulo XVII servira como conclusão aos argumentos precedentes determinando que a vontade é causa de si mesma. Deste modo, a perspectiva de que a tentação chegue em um momento de distração (intelectual) obriga o homem a tomar precauções para que não venha a se enganar. Agora, se “[...] ela [a causa da vontade] é tão arteira que é absolutamente impossível acautelá-la”, Agostinho não pode dizer outra coisa senão “[...] se assim é, não haverá pecados. Na verdade quem pecará em relação àquilo que de modo algum pode acautelá-la?” (*De lib. arb.* III.XVII,50).

¹⁹⁷ “E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa” e um pouco mais abaixo no mesmo parágrafo diz: “De fato, se este movimento existe por natureza ou por necessidade, de modo algum pode ser culpável” (*De lib. arb.* III.I,1).

¹⁹⁸ “Porque, nesse caso, mesmo se ela se mover em direção à sua perdição, será impelida por uma necessidade da natureza. E, dado que nós não duvidamos que este movimento é culpável, deve negar-se em absoluto que ele seja natural” (*De lib. arb.* III.I,2).

mudança de vocabulário da palavra “necessidade” para a palavra “dificuldade” poderia ser explicada como falta de precisão vocabular para expressar ideias que ainda não estavam suficientemente amadurecidas.

Há que se reparar, entretanto, que a palavra *necessitas* em III.XVIII,51 é utilizada de forma um tanto diferente da maneira como é empregada no início do Livro III. Ali, Agostinho contrapõe a vontade livre com a natureza para demonstrar que a vontade não está sujeita às compulsões e obrigações da natureza. Dito deste modo, não é difícil concluir que o autor da má ação é o seu próprio praticante, já que a natureza não o impeliu de forma total e absoluta. Agora, em III.XVIII,51, a contraposição diz respeito à vontade livre e a vontade necessária, ou seja, a vontade como sendo oposta a si mesma. Rigorosamente falando, apenas a vontade livre, diga-se, livre das obrigações da natureza, é que pode cometer uma má ação ou, por outro lado, uma ação virtuosa. Adiante a questão mais importante, se é possível que uma vontade sujeita à natureza e à necessidade gere uma ação condenável, resta o problema menor do capítulo XVIII,51: se existe uma vontade sujeita à natureza e à necessidade, ou se uma vontade sujeita à natureza pode ser, de fato, uma vontade no sentido da palavra. Até este ponto de seu livro, Agostinho tentou manter a distinção entre vontade e natureza. Agora ele deve mostrar que existe, sim, uma vontade sujeita à natureza - a vontade sob o estado de castigo, ou seja, a vontade sob a condição que se segue ao pecado. O problema é que o estado de castigo presente na alma não é uma natureza no sentido da palavra, como será explicado mais adiante, mas se comporta como uma natureza, inclusive em seu caráter necessário. Assim, quando Agostinho fala de “ações necessárias”, ele está antecipando uma ideia que ainda não fora explicitada – o estado penal e seu caráter “necessário”. Então, Agostinho poderia estar utilizando a palavra “natureza” em III.XVIII,51 em caráter provisório, antecipando a discussão apresentada um pouco mais adiante a respeito da vontade sob o estado penal. Ele estaria dizendo que as ações cometidas sob o estado penal não poderiam ser reprovadas porque foram cometidas sob uma espécie de natureza ainda não explicada e, portanto, são ações de algum modo necessárias, mas que, apesar disso, foram condenadas com obrigação de serem reparadas. O entendimento dessa discussão somente é possível na continuação da leitura, tanto de Agostinho, quanto dessa dissertação.

Como acontecera no caso da ignorância, Agostinho busca nas Escrituras a prova de que existem ações cometidas por uma vontade enfraquecida e que, apesar disso, foram condenadas e colocadas sob a obrigação de reparação fornecendo três exemplos:

“Com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que odeio”.

“Querer está ao meu alcance, mas não encontro maneira de realizar o bem”.

“A carne tem desejos contrários ao do espírito, e o espírito desejos contrários à carne; de fato, uma e outro estão em conflito, de modo que não fazeis aquilo que quereis”.

Os três textos são retirados dos escritos de Paulo: dois da Epístola aos Romanos, capítulo VII, versículos 18 e 19, e um da Epístola aos Gálatas, capítulo V, versículo 17. Nota-se nos três textos a ênfase na incapacidade da vontade. Em termos agostinianos, Paulo detecta o movimento defectivo de sua vontade, mas não atribui tal movimento à própria vontade, já que não está em seu poder o detê-lo¹⁹⁹. Admite-se a realidade da vontade, mas atesta-se a sua incapacidade. Em condições normais, este movimento defectivo não seria reprovável porque ele seria próprio da natureza e, como Agostinho já afirmara e continuará afirmando nos parágrafos seguintes, ninguém pode ser levado a pecar por sua própria natureza²⁰⁰. É de estranhar, portanto, que estes atos mereçam reprovação e, mais ainda, que eles sejam passíveis de correção, compreendendo-se por correção o estado penal que a eles se segue. Diferentemente dos exemplos anteriores, agora Paulo se refere a experiências presentes, experiências pessoais nos textos de Romanos e princípios gerais no texto de Gálatas²⁰¹.

No capítulo 7 da Carta aos Romanos, o apóstolo Paulo argumenta que a experiência de conversão equivale a um tipo de morte que liberta os cristãos da Lei Mosaica e, conseqüentemente, de seu subproduto: o pecado. Há, nesse sentido, um interessante paralelo entre Paulo e Agostinho: para o apóstolo, o pecado utiliza-se da Lei Mosaica, que é algo bom,²⁰² para efetivar-se assim como o mal o faz com a vontade a qual, em si mesma, é um bem. Antes, porém, de falar da libertação da Lei, Paulo descreve a escravidão do pecado, demonstrando-a como uma compulsão que leva o ser humano a agir contra sua própria vontade. A forma como Paulo discorre parece levar à conclusão de que a vontade é ineficiente para agir bem²⁰³, ou seja, a fraqueza que a incapacita de proceder corretamente faz parte da natureza. Entretanto, Paulo não tem dúvidas de que as ações que pratica contra a sua vontade

¹⁹⁹ Esses foram os termos nos quais Agostinho argumentou em III.I,2.

²⁰⁰ “[...] ninguém é obrigado a pecar nem pela sua natureza, nem por qualquer outra” (*De lib. arb.* III.XVI,46).

²⁰¹ Não ignoramos a discussão sobre a interpretação do capítulo 7 da Carta de Paulo aos Romanos na teologia de Agostinho e a questão sobre o tipo de homem a que se refere o texto paulino – o convertido ou o não convertido, questão que ultrapassa os limites desta pesquisa. Ver Fleteren (2001, p. 62-86) e Martin (1997, pp. 178-182).

²⁰² “[...] a Lei é santa, e o mandamento santo, justo e bom” (*Carta de Paulo aos Romanos* VII,12).

²⁰³ “Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. Mas se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim” (*Carta de Paulo aos Romanos* VII,19-20).

são pecados e são passíveis do castigo divino, notadamente o castigo clássico para o pecado genérico: a morte.

A leitura agostiniana do texto paulino reconhece que a forma como a argumentação caminhou até este momento no *De libero arbitrio*, resultaria na impossibilidade de atribuir pecado às más ações que Paulo descreve no capítulo 7 da carta aos Romanos pelo fato de que o defeito que impede a vontade de agir bem está nela mesma.

A resposta de Agostinho àquelas más ações é que elas não são originais, mas "derivadas da primitiva condenação à morte". O livro de Gênesis relata o primeiro pecado cometido por Adão, o pecado original, ao qual seguiu a punição e o castigo divino. Ao advertir o homem de não comer do fruto proibido, Deus o alertara de que a consequência do seu ato seria a morte²⁰⁴.

Agostinho já definira a condição humana pós queda em termos de morte para referir-se a um conceito bem mais abrangente do que a simples morte física²⁰⁵. Além de ser um evento no curso da vida humana, a morte é o clímax do processo que conduz o ser ao nada, o que não equivale dizer que a morte seja o advento do nada²⁰⁶. A morte seria, por assim dizer, um estilo de vida do qual, seria de se esperar, todo ser vivo fugiria²⁰⁷. A morte, portanto, descreve uma forma de vida e, mais ainda, ela se estabelece como uma lei de justiça²⁰⁸, ou seja, como uma norma, um critério que estabelece e padroniza a forma humana de viver sob as consequências do pecado. Em pelo menos duas ocasiões no *De libero arbitrio* Agostinho chama de morte a forma ímpia de viver: Em I.IV,10, procurando as intenções básicas por trás

²⁰⁴ *Gênesis* II,17.

²⁰⁵ No *De civ. Dei* XII.14-15 Agostinho distingue os dois tipos de morte aos quais o homem está sujeito: o afastamento de Deus que é aquela morte "que sucede quando a alma é abandonada por sua vida que é Deus", e a morte física, quando a alma do homem abandona o corpo, qual seja o "[...] que lhe sobrevém quando se vê privado de sua vida, ou seja, da alma".

²⁰⁶ No *De immortalitate animae* IX,16 Agostinho argumenta que o fim a que se refere a morte não se aplica à alma, mas somente ao corpo. E, estando a alma identificada com o ser humano verdadeiro, seria um erro temer a morte como uma extinção completa. Este é o argumento no *De lib. arb.* I.V.12: "Efetivamente, no que diz respeito à vida, talvez alguém possa duvidar se, em caso algum, ela não é tirada à alma quando se mata este corpo. Mas, se puder ser tirada, ela será desprezível; se não puder, nada há a temer".

²⁰⁷ "A não ser que alguém, interrogando-se a si mesmo no seu interior, descubra que toda a realidade que vive foge da morte" (*De lib. arb.* II.IV,10).

²⁰⁸ Na verdade todo o processo que vai da queda à salvação segue os ditames de uma lei, de modo que os pecadores são resgatados do poder do demônio sem a necessidade de uma "exigência violenta". A estipulação legal que mantém os homens presos à morte é a mesma que os liberta para a salvação: "O diabo, uma vez que tinha enganado a mulher e que tinha feito cair o varão por meio de uma mulher, reivindicava toda a descendência do primeiro homem como pecadora, para a submeter às leis da morte" (*De lib. arb.* III.X,31).

dos comportamentos criminosos, dirá que essas pessoas estão se esforçando para afastar todos os obstáculos que as impedem de alcançar uma vida sem temor. E conclui: “[...] por causa disso levam uma vida facínora e criminosa, a que mais vale chamar morte”. A segunda referência encontra-se em II.XIX,53 onde o pecado é definido como o afastamento do Bem imutável e universal e o movimento na direção do bem particular, exterior e inferior. A vida que caracteriza esse movimento descendente é descrita nas seguintes palavras: "Assim, o ser humano – soberbo, curioso ou lascivo – é absorvido por uma outra vida que, em comparação com a vida superior, é morte".

É, provavelmente, neste sentido que o Diabo, o príncipe deste mundo, é o "senhor da morte"²⁰⁹; ou seja, não da morte como evento, mas da morte como forma de vida ou como condição humana.

A questão, portanto, se torna ainda mais complexa. As ações praticadas pelos autores bíblicos, assim como diversas ações praticadas pelos seres humanos, não são ações originais, feitas por livre vontade, mas ações derivadas e consequentes. Pior, elas não são derivadas da natureza na forma como foi criada por Deus, mas do estado ou da condição que se seguiu à condenação do primeiro pecado, condição descrita como ‘morte’. Se tais ações fossem derivadas da natureza, elas não seriam consideradas pecados. Seria fácil concluir que, uma vez que elas não são derivadas da natureza, são pecaminosas e parece mesmo que Agostinho diz isso quando escreve: “Na verdade, se a morte não é um castigo do ser humano, mas lhe pertence por natureza, nenhuma destas coisas é pecado”. Então, poder-se-ia concluir que, sendo a morte um castigo do ser humano e, portanto, não lhe pertencendo por natureza, essas ações são pecados. E contaria como pontos a favor desta conclusão o fato de que essas ações foram reprovadas, como são os pecados, e têm a obrigação de serem reparadas, como acontece com os pecados. Mas não é tão simples. Agostinho já deixou claro que “[...] os pecados não se devem atribuir a não ser à própria vontade e não se deve procurar para eles nenhuma causa ulterior”²¹⁰ e as ações cometidas no estado de condenação não foram feitas pela vontade livre, mas sob as limitações e compulsões do castigo. Olhando mais atentamente o texto, pode-se perceber que Agostinho não diz, de fato, que as ações praticadas pelos autores bíblicos são pecados. Ele diz: “[...] se a morte não é um castigo [...] nenhuma destas

²⁰⁹ “Contudo, uma vez que o ser humano pecou menos do que o diabo, para recuperar a salvação serviu-lhe o fato de ter sido entregue ao príncipe deste mundo – isto é, ao príncipe de todos os pecadores e autor da morte – uma parcela da realidade, a saber, a mortal e ínfima e até a mortalidade da carne” (*De lib. arb.* III.X,29).

²¹⁰ *De lib. arb.* III.XXII,63.

coisas é pecado”, mas se cala quanto ao que são de fato “estas coisas”. A questão é que, neste ponto da argumentação, Agostinho ainda não está preocupado em definir o que é a ação cometida sob o estado penal. Primeiramente ele precisa provar que tais ações existem de fato e em segundo lugar ele precisa definir o que é o estado de castigo. Para isto, duas coisas precisam ser demonstradas: a primeira que, aliás, Agostinho acabara de demonstrar, é que o estado no qual o homem se encontra é, realmente, uma punição e não um estado natural, entendendo-se por “natureza” o sentido em que Agostinho emprega esta palavra²¹¹; a segunda, que esta punição é justa. Só então será possível definir a ação cometida sob tal estado. O que se tem, portanto nessa passagem é um argumento provisório – Agostinho não se incomoda que seus leitores pensem que ele está se referindo a um pecado no sentido formal porque ele tem consciência de que a definição dessas ações nesta altura do texto é prematura e que a sequência da leitura corrigirá naturalmente o mal entendido.

III. 4 – “Quem duvidará que isto é um castigo?”

Tendo argumentado que as más ações cometidas no estado penal existem e são culpáveis de algum modo, Agostinho precisa mostrar que o estado no qual o homem se encontra após a queda é, de fato, um estado de castigo e não uma condição natural. Afinal, e a nossa insistência acompanha o procedimento de Agostinho, se a ignorância e a dificuldade são naturais, então o homem não comete pecado através delas, pois, “[...] se a morte não é um

²¹¹ “Denomino ‘natureza’ o que habitualmente se designa pela palavra ‘substância’” (*De lib. arb.* III.XII,36). Fletoren lembra que o vocabulário técnico-filosófico-teológico referente à natureza ainda estava em formação na época de Agostinho. Em suas primeiras obras, *essentia*, *ousia* e *substantia* têm todos o mesmo significado: “[...] a constituição de uma coisa, seu ser e a fonte de sua atividade”, enfim, “[...]o que a coisa é e, conseqüentemente, as atividades que lhe são próprias”. No *De trinitate*, discutindo a essência da trindade, o termo natureza é empregado para descrever as características que uma coisa tem com os outros membros da mesma espécie (*De trin.* VII,7). O conceito de “natureza” foi muito importante para o desenvolvimento filosófico de Agostinho, sobretudo à época de sua conversão quando, então, ele se empenhava em descobrir a origem do mal. O vislumbre de uma solução para esta questão surgiu, não exatamente através do termo “natureza”, mas de seu correspondente “substância”. Agostinho faz questão de frisar que, naquela época, ele já estava curado daquela vaidade juvenil à qual os maniqueus sempre apelaram (*Conf.* VIII.II,3) e que também estava desapontado com o encontro que tivera com Fausto, o aclamado líder da seita dos maniqueus (*Conf.* V,VI,10), mas foi a ideia de substância, mais do que qualquer outra razão, que o auxiliou na solução para o problema do mal, ainda que não exatamente naquele momento de sua vida. Como maniqueu ele havia se habituado a pensar na natureza ou na substância como uma coisa corpórea (*Conf.* VII.I,1), mas agora ele podia perceber substâncias que, apesar de serem reais, não se comportavam como um corpo. A própria intelecção, como ele dirá nas *Confissões* (VII.I,2), não é da mesma natureza que as imagens das coisas e, no entanto, ela própria é uma coisa, já que pode criar imagens. Assim, estava aberta, não apenas a possibilidade de pensar em Deus como uma natureza, mas também pensar o mal sob uma perspectiva não corpórea.

castigo do ser humano, mas lhe pertence por natureza, nenhuma dessas coisas é pecado”²¹². As Escrituras, no entanto, já mostraram que algumas ações cometidas no estado penal foram tratadas como pecados nos dois sentidos expostos anteriormente: elas foram reprovadas e elas foram objeto de correção, de onde se conclui que nem a ignorância, nem a dificuldade, são naturais, ou, em outras palavras, não foi desta forma que Deus criou o homem. Para fortalecer sua tese Agostinho aventura a possibilidade de que Deus tenha criado o homem dessa forma: “Com efeito, se o ser humano não se afasta daquele modo no qual naturalmente foi criado, a tal ponto que não pode ser melhor, então, quando faz estas coisas, faz aquilo que deve”²¹³.

Se a ignorância e a dificuldade fossem ingredientes naturais com os quais Deus tivesse criado o homem, seria de esperar que o homem cometesse ações através delas que, longe de serem pecados, deveriam ser atribuídas ao próprio Deus. O homem não apenas estaria fazendo o que deve, mas também deveria se contentar com sua posição e não deveria galgar em direção a uma posição melhor. Tal condição tornaria culpável até mesmo o próprio desejo de ser melhor, tão comum ao homem. Pode-se concluir que o homem é melhor do que o estado no qual se encontra, pelo menos, melhor por natureza. Ou, pode-se simplesmente dizer que o homem não é ontologicamente mau.

Entretanto, a condição pós queda, encerra uma contradição. Não se pode dizer que o homem seja mau pois, é melhor do que a condição na qual se encontra; mas também não se pode dizer que o homem seja bom pela simples razão de que, se o homem fosse bom, não estaria no estado de ignorância e dificuldade, sobretudo pelo fato de que este estado é punitivo. Agostinho já havia mostrado que o estado punitivo não é mau no sentido moral²¹⁴ como também não é mau aquele que está sendo punido. O mal moral é aquilo que antecede o estado punitivo, aquilo do que o estado punitivo é consequência. Em si mesmo, o estado punitivo é o retorno da ordem e da justiça²¹⁵ e, portanto, retorno ao bem²¹⁶. Se, por um lado, a ordem geral

²¹² *De lib. arb.* III.XVIII,51.

²¹³ *De lib. arb.* III.XVIII,51.

²¹⁴ De fato, o estado punitivo é aquele segundo tipo de mal anunciado logo no início do livro (*De lib. arb.* I.I,1), o mal que se sofre do qual Deus é, certamente, o autor.

²¹⁵ Cf. *De lib. arb.* III, XVII,44.

²¹⁶ Lembrando que a expressão “retorno” é apenas uma forma de expressão e não designa uma ação ocorrida no tempo. Na prática “[...] nenhum intervalo de tempo divide estes dois aspectos – como se houvesse um tempo em que ela [a natureza pecadora] não faz aquilo que deve e outro em que ela sofre o que deve, para que não se desfigure, nem por um instante, a beleza universal como aconteceria se nela houvesse o desajuste do pecado sem a beleza do castigo” (*De lib. arb.* III.XVII,44).

é restabelecida pela punição, por outro lado, o que dizer do infrator que perturbou essa ordem? Que ele é bom? É fato que o estado punitivo não é o lugar para “almas boas” e, contudo, é o lugar para almas melhores do que o estado em que se encontram. Definindo melhor a contradição, o homem não é mau porque, se o fosse, a condição de ignorância e dificuldade próprias de seu castigo lhe seria própria; mas também não é bom, porque se o fosse, não estaria em tal condição, ou seja, sob o castigo. A conclusão de Agostinho é surpreendente:

Se o ser humano fosse bom, seria de outra forma. Mas agora, uma vez que ele é assim, não é bom, nem está em seu poder ser bom, quer porque não vê de que modo deve ser, quer porque vê como é que deve ser, mas não é capaz de ser como vê que deve²¹⁷.

A conclusão é que o homem sob o estado penal “não é bom, nem possui o poder de se tornar bom”. De fato Agostinho já tinha dito isso antes e tinha dito mais – que o homem não é mau. Portanto, dizer que o homem não é bom, não é a mesma coisa que dizer que ele é mau. O homem não é bom, mas também não é mau. O problema é que o texto se cala quanto ao lado negativo – conclui-se que o homem não é bom, mas não se diz nada acerca da inferência desta proposição: que o homem é mal. O silêncio quanto ao lado negativo pode ser explicado pela frase que se segue: “[...] nem possui o poder de se tornar bom”. Ou seja, o homem se encontra num meio termo entre dois caminhos, um dos quais está fechado. Ele não é bom e não está em seu poder o ser bom; ele não é mau, mas está em seu poder o ser mau²¹⁸.

Agora é possível compreender o exato escopo da limitação humana. O homem está limitado no que se refere ao movimento para ser bom. Esta limitação imposta ao homem

²¹⁷ *De lib. arb.* III.XVIII,51.

²¹⁸ Gilson (2010, p. 288ss) reconhece que Agostinho não nega as virtudes naturais, mesmo no homem decaído (como ele o faz, por exemplo em *De civ. Dei* XXII.XXIV,2-5), mas lembra que mesmo essas virtudes são conferidas por Deus e pertencem a Ele em último caso. Assim, a prática do bem, o que equivale ao bom uso do livre arbítrio, só pode ser um dom de Deus. “Deixado a si mesmo, o homem possuiria propriamente apenas o poder de fazer o mal, a mentira e o pecado” (idem, p. 288). Um pouco mais à frente, no capítulo que trata das relações entre a liberdade e a graça, Gilson reafirmará o bom uso da vontade como o exercício da graça na vida do homem. Em última análise, portanto, “[...] o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer” (idem, p. 302). Estes conceitos estão vinculados a uma premissa maior de Gilson, de que o homem, em seu estado atual de imperfeição resultante da queda, não possui *libertas*, mas possui *liberum arbitrium*. A verdadeira liberdade com a qual Adão foi criado consistia de *posse non peccare*, mas esta liberdade se perdeu restando ao homem somente a liberdade para escolher defectivamente. Neste mesmo sentido Pegueroles (1972, p. 134ss), cuja análise é complementada no artigo *Libertas, fin del liberum arbitrium en san Agustin*, (1988, p. 365-156), onde a liberdade como necessidade do bem é o fim da liberdade como possibilidade do bem. É neste sentido que a *libertas* é o ponto de chegada do *liberum arbitrium*. Na mesma linha, Rodrigo (1986, p. 343-355).

é uma corrupção e, portanto, um mal, mas não é um mal reprovável, ou seja, não é um pecado. Este tipo de corrupção já estava previsto nas categorias de corrupções não reprováveis em III.XIV,40 na terceira possibilidade que estipulou a possibilidade de uma natureza mais forte, no caso, Deus, corromper uma natureza mais fraca com a finalidade de “[...] manter a ordem da justiça quando castiga uma culpa”. A prova de que esse tipo de corrupção é imposto por Deus é retirada das Escrituras, da Carta de Paulo aos Coríntios III,17 onde se lê: “Se alguém corromper o templo de Deus, Deus corrompê-lo-á”. É bem verdade que a ignorância é um atributo exclusivo do ignorante e a dificuldade é uma limitação inerente à sua própria vontade, ou seja, são elementos que estão no próprio homem, mas esses elementos não são naturais. São situações inatas que compõem a estrutura humana sem que façam parte do homem no estado segundo o qual ele foi criado. Ambas são elementos que se introduziram na raça humana dos quais parte da vida e das ações humanas são derivadas. A primeira limitação está no olhar: o homem não pode ver o estado melhor no qual deveria encontrar-se. Ele é ignorante quanto a isso. A segunda limitação está em seu poder de movimento. Mesmo podendo ver o estado no qual deve se colocar, ele não tem forças para se dirigir a ele. Esta é a fraqueza de sua vontade.

Para Agostinho, o raciocínio é suficiente para demonstrar que o estado atual no qual o ser humano se encontra é um estado penal: “Quem duvidará que isto é um castigo?”²¹⁹

A indubitabilidade da penalidade pode ser inferida pelo fato de que não foi fechada a porta do mal, mas do bem. Não se pune uma pessoa dando a ela bens; isso seria o contrário da punição, seria recompensa. Logo, se a punição consiste na privação dos bens²²⁰, ela incorre na mesma definição de “mal” e consiste na mesma essência do mal: a privação do bem. Ora, se o homem pode ser melhor do que é, mas não está em seu poder o ser melhor, isso significa que a capacidade de aperfeiçoamento não está na vontade humana em si, mas em outra vontade, superior ao homem, que lhe atribui tal incapacidade como uma forma de mal que pode ser justo, ou injusto: justo se o homem merecer a privação, ou seja, se ele tiver cometido o mal moral; injusto se ele não cometeu qualquer tipo de mal moral, mas sofre a privação pelo fato de que a vontade que o sobrepuja é ímpia. Assim, não é suficiente definir a condição de ignorância e dificuldade como um castigo; é preciso também estabelecer a justiça

²¹⁹ *De lib. arb.* III.XVIII,51.

²²⁰ Tomado o mal em seu sentido bruto, a punição é a privação dos três elementos constitutivos do ser ou de algum deles em particular: a medida, o número e a ordem (*De lib. arb.* II.XX,54).

de tal castigo. Até este ponto, o que define o estado em que o homem se encontra como um estado penal é o fato de que ele está impedido de atingir o bem que deseja²²¹. Isto é tanto mais verdadeiro quanto se conclui que o homem foi criado em um estado melhor e que, por determinações de sua própria natureza, ele se sente atraído por este estado.

III. 5 – “[...] assim, este castigo é justo”.

Tendo mostrado que o estado no qual o homem se encontra após a queda é, de fato, um estado de castigo e não uma condição natural será necessário demonstrar também que o estado de castigo é um estado justo. E a justiça da punição será a base para se julgar a má ação sob ela cometida. Portanto, este subtítulo tem como objetivo estabelecer a justiça do estado penal.

Se o estado atual do homem é um estado penal, conclui-se que o homem não é senhor de si mesmo. Seu ser, bem como as capacidades que lhe dão identidade, pertencem a outrem a quem ele deve prestar contas ou, melhor dizendo, a Quem ele já prestou contas e já lhe reputou por digno de repreensão. Se ele está cumprindo o castigo que lhe é devido, Deus é responsável por seu estado. Já no livro I Agostinho havia analisado o conceito de punição e concluía que toda punição justa pode ser, em última análise, reportada a Deus, uma vez que “[...] na lei temporal não há nada justo e legítimo que os homens não tenham feito derivar desta Lei Eterna”²²². Em outras palavras, a justiça de uma punição está no fato de que o critério de julgamento tenha sido extraído, pelo menos em seus elementos essenciais, da Lei Eterna²²³.

²²¹ Agostinho já apresentara uma outra versão desta mesma proposição entre I.VII.16-XI.22. Ele demonstrara qual tinha sido a ordem exata em quem o ser humano havia sido criado, na qual a razão dominaria a paixão: “Por isso, julgo que é necessário que a mente seja mais poderosa do que o desejo desenfreado, precisamente porque é reto e justo que ela o domine” (*De lib. arb.* I.X.20). Assim, se acontecer que a mente seja “[...] dominada pela paixão e que, depois de a ter despojado das riquezas da virtude esta a arraste, pobre e miserável, em direções opostas” (*De lib. arb.* I.XI.22), tal condição somente pode ser explicada por uma situação de castigo, aliás, um castigo “não pequeno”.

²²² *De lib. arb.* I.VI.15.

²²³ Não seria exagerado pressupor que a obediência à Lei Eterna seja, de certo modo, a obediência a Deus, já que a Lei Eterna apresentada no Livro I ocupa o mesmo lugar que Deus na prova apresentada no livro II – a realidade acima da razão humana, que julga a razão e da qual a razão extrai sua própria essência. Foi o desconhecimento dessa Lei Eterna, chamada nas Confissões de “Justiça Interior” (*Conf.* III.VII,13) que determinou a desilusão de Agostinho para com as Escrituras e sua adesão ao Maniqueísmo. Esta justiça interior opõe-se à “sabedoria humana” na medida em que esta é local, identificada com um espaço geográfico e temporal e com uma cultura

Se [o castigo] é injusto, uma vez que ninguém duvida que se trata de um castigo, então foi imposto ao ser humano por algum ser injusto, que o domina. Mas tal como é loucura duvidar da justiça e da onipotência de Deus, assim este castigo é justo e é expiação de algum pecado.

A alternativa de que a penalidade seja injusta não se sustenta. Nesse caso, o próprio Deus seria injusto, o que é impensável. Resta, portanto, o fato de que a penalidade é justa. Há aqui dois elementos que garantem a justiça da penalidade: Primeiramente, o fato de ser aplicada a um pecado. O homem cometeu uma infração contra a Lei Eterna; seu ato é inegável. Agostinho ainda não disse qual é o pecado, mas é um fato de que o tal pecado foi cometido. Em segundo lugar, o fato de Deus ser justo e não poder praticar a injustiça.

Mas não é suficiente provar que o estado punitivo é justo. Agostinho precisa mostrar também que o homem se encontra sob tal estado, caracterizado pelas incapacidades de conhecer e de desejar o bem. O propósito de caracterizar tal estado como uma punição é evitar a possibilidade de que esse estado seja natural, ou seja, de que Deus tenha criado o homem desta forma. A condição humana no estado punitivo, portanto, é algo anexado à natureza original, um elemento que se intrometeu, por assim dizer, em uma natureza já pronta de forma que a condição punitiva do homem se constitui como um afastamento do estado em que ele foi criado.

Nas condições da natureza original, a inocência do homem estaria baseada em duas possibilidades: primeiramente no fato de que ele não poderia fazer algo além da capacidade a ele conferida pelo Criador e, em segundo lugar, no fato de que o homem não poderia ser melhor porque tal possibilidade foi excluída de sua constituição. Analisando a primeira possibilidade, o que permite que aqueles atos cometidos sob a ignorância e a dificuldade sejam tratados como pecados é o fato de que eles são derivados de uma natureza não original. Agostinho já demonstrara que não existe natureza que não tenha sido criada por Deus.²²⁴ Portanto, qualquer que seja a condição que obriga o homem a pecar, ela não pode ser tratada como uma natureza no sentido da palavra²²⁵, natureza original, criada por Deus, natureza que se constitui como única base sobre a qual se pode julgar o ato humano. O fato do

específica, e aquela é geral, atemporal, imutável.

²²⁴ Cf. *De lib. arb.* III.XI,32.

²²⁵ Agostinho diz em III.XIII,36: “Denomino natureza o que também se costuma chamar substância. Deste modo, toda natureza em si ou é Deus ou procede de Deus, pois todo o bem ou é Deus ou procede de Deus”.

estado penal não ser uma natureza neste sentido já abre a possibilidade de que uma ação praticada sob sua coação seja denominada má.

A segunda possibilidade refere-se à capacidade de aperfeiçoamento do homem. Como ninguém pode ser melhor do que sua própria natureza²²⁶, segue-se que o estado penal se apresenta como uma possibilidade de aperfeiçoamento²²⁷, já que ele próprio inferioriza o homem. Como, no estado punitivo, o homem não é o seu ideal, não é plenamente o que foi criado para ser, vivendo aquém de sua capacidade humana, abre-se por este mesmo motivo, um campo de possibilidade para o movimento de retorno ao seu próprio ser original²²⁸. Aquilo que não é tão bom quanto deveria ser, tem o dever de ser o que deveria. Assim, um ato cometido sob a limitação da ignorância e da dificuldade pode ser classificado como moralmente mau porque pode ser potencialmente melhor. Neste caso o homem seria o possuidor de um bem que lhe foi tirado e é exatamente neste sentido que sua condição pode ser descrita como castigo, porque ela se encaixa na definição própria de castigo: ser “[...] retirado aquilo de que não quis fazer bom uso quando o podia ter feito sem nenhuma dificuldade, se quisesse”²²⁹.

Enquanto condição na qual o homem é menos do que teria capacidade de ser, o estado punitivo é um mal. Certamente não se deve pensar que o estado punitivo seja um mal

²²⁶ O que não significa que o homem não tenha sido criado com a capacidade de autoaperfeiçoamento. Em III.XX.56 Agostinho diz: “Efetivamente, não são bens medíocres não só o fato de ser uma alma, cuja natureza já a coloca acima de qualquer corpo, mas também o fato de possuir a capacidade de, com o auxílio do Criador, se cultivar a si mesma e de, pelo esforço da piedade, poder adquirir e alcançar as virtudes que a libertam, quer dos tormentos da dificuldade, quer da cegueira da ignorância”.

²²⁷ Em III.V,15, ao discutir os três tipos de criaturas racionais em relação à escolha do pecado, Agostinho diz: “Em seguida, a criatura pecadora possui também o seu lugar na ordem. Quando pecou, a felicidade abandonou-a, mas não a possibilidade de a recuperar”.

²²⁸ Agostinho trata brevemente desta questão quando discute a origem das almas em III.XX,56. Na segunda das quatro hipóteses, de que as almas tenham sido criadas separadamente, uma a uma, na ocasião do nascimento de cada pessoa, Agostinho não vê qualquer dificuldade em que os deméritos de uma alma sejam conaturais à sua descendente, bem como os méritos da descendente sejam conaturais à antecedente. Em qualquer caso, a natureza espiritual da alma ultrapassa em muito a dignidade dos seres materiais. Dando sequência ao argumento, quando a alma descendente encontra-se na mesma condição de pecado que a alma ascendente, recebendo em si os castigos por toda uma vida de pecados de seus antecedentes, ela vive uma dupla condição: por um lado ela herda a inconveniência do castigo e da pena ao se perceber limitada sob a compulsão da ignorância e da dificuldade, e por outro, guarda em si o mérito de seus antecedentes o qual, em princípio, é o próprio fato de ser uma alma racional superior a qualquer ser corporal. Mas ela também herda um outro mérito, mais importante para a linha argumentativa do texto: trata-se de “[...] uma capacidade natural de julgar, pela qual a alma prefere a sabedoria ao erro [para vencer a ignorância] e o repouso à dificuldade [para vencer a dificuldade]”. Este bem herdado dos antecedentes transforma o próprio sentido do castigo, também herdado, fazendo dele um patamar inicial, um estímulo, um início de perfeição de modo que a partir do castigo a alma possa progredir para superar sua própria punição.

²²⁹ *De lib. arb.* III.XVIII,52.

moral, um pecado como o são aquelas más ações praticadas pela vontade humana, mas é, ainda assim, um mal no sentido mais genérico: na percepção de que uma coisa não é tão boa quanto deveria ser ou, em um termo ainda mais geral, privação.

Se o estado punitivo, enquanto mal que se sofre, tem Deus como seu autor²³⁰, conclui-se que o estado punitivo seja justo, ou seja, que o homem, de fato, mereça tal condição. Isso significa, também, que o ato que mereceu o castigo terá sido cometido pela vontade livre. Curiosamente, porém, a justificação do estado penal não passa pela análise do estado em si, nem do próprio conceito de castigo, coisa que Agostinho já fizera poucas linhas acima. Para demonstrar que o estado penal é justo, Agostinho se reporta ao dominador que detém o direito de aplicar o castigo – Deus. Se todo mal moral é pecado, segue-se que a única razão pela qual um castigo é justo, é o fato de que ele tenha sido aplicado como resposta a um pecado. E como todo pecado é, em última análise, uma ofensa contra Deus, conclui-se que Deus é o castigador do mal moral. O raciocínio, em si mesmo, já basta para demonstrar que o estado punitivo é justo, visto que Deus não pode ser injusto.

O argumento, entretanto, levanta duas alternativas: a primeira, que um dominador injusto pudesse subtrair o homem ao poder de Deus sem que ele o percebesse e a segunda, que o homem tenha sido arrebatado de Deus contra a vontade do Criador. No primeiro caso, ter-se-ia que imaginar um Deus passível de distração a ponto de perder o domínio sobre o homem mas, então, não se estaria falando de Deus, pois Deus não é passível de distração. A segunda alternativa também não se sustenta porque, qualquer um que possa agir contra a vontade de Deus, será mais forte do que Ele e não se pode pensar num ser mais forte do que Deus. A única alternativa possível é que o estado penal é justo e, portanto, foi aplicado como forma de castigo por algum pecado cometido pelo homem. Logo, o estado penal não é uma condição natural, como também não são naturais as ações dele derivadas, ou seja, não vale para tais ações as mesmas regras que valem para as ações cometidas sob a natureza original, criada por Deus.

²³⁰ No início do *De libero arbitrio* (I.I,1) Agostinho divide o mal em duas espécies: o mal que se pratica e o mal que se sofre. E conclui: “de modo algum Deus é o autor daquele primeiro gênero de males, mas sim do segundo”.

III. 6 – O estado punitivo

Definido que o estado punitivo não é uma natureza original, mas um justo castigo infringido pelo Criador à criatura resta definir o que é exatamente tal estado:

Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que – pelo costume que a carne tem de resistir o qual, de algum modo, se enraizou na natureza pela violência da herança de mortalidade – veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo fazê-lo, não seja capaz de o levar a cabo²³¹.

O estado penal é marcado por uma dupla limitação – a primeira referente ao conhecimento e a segunda referente à vontade. Em ambos os casos a capacidade existe, ou seja, há uma razão julgadora e há uma vontade, mas ambas estão enfraquecidas e não podem exercer plenamente suas funções. A limitação cognitiva não permite um conhecimento claro o suficiente para que o homem escolha de forma correta e a limitação da vontade pressupõe uma fraqueza suficiente para que, mesmo que ele saiba discernir a melhor escolha, não a deseje com a intensidade correspondente a ela.

Vale notar que a ignorância e a dificuldade, características básicas do estado penal, não operam de forma harmônica, mas em conflito uma com a outra. A limitação cognitiva não permite o conhecimento do bem que tem sua própria constituição e que merece, da parte do homem, uma intensidade afetiva relativa ao seu lugar na ordem do universo. Bens mais elevados e sublimes são dignos de mais amor do que os bens menores²³². Esta observação da realidade, entretanto, exige da parte do homem uma atividade racional julgadora. Pode-se até definir o aprendizado como o desenvolvimento desta capacidade julgadora no sentido de que aprende-se o que é o bem, sua medida, número e ordem,²³³ para que se possa tomar posição

²³¹ *De lib. arb.* III.XVIII,52.

²³² Em II.XVIII Agostinho tenta encontrar o lugar próprio da vontade entre os bens criados por Deus. Para se definir a dignidade de um bem, é preciso que se verifique o quanto este bem é necessário para viver com retidão. Agostinho pergunta a Evódio: “[...] qual destas realidades te parece ser melhor em nós: aquela sem a qual se pode viver com retidão ou aquela sem a qual não se pode viver com retidão?” (*De lib. arb.* II.XVIII,49). Agostinho dá o exemplo dos cabelos, os quais, ainda que sejam desprezíveis, são, contudo, bens cujo doador é Deus, assim como o é dos bens médios como a própria vontade e dos bens superiores como o são as virtudes cardeais.

²³³ Cf. *De lib. arb.* III.XX,54.

frente a ele, ou seja, dar ao bem o apreço que lhe é devido²³⁴. Não é por outro motivo que não pode haver uma aprendizagem do mal – porque não há nada o que se aprender daquilo que não é ou daquilo que não possui medida, número e ordem, visto que só é bem aquilo que é. Evódio até insistira na hipótese de que uma pessoa não praticaria o mal sem que antes o aprendesse²³⁵, mas naquela ocasião ainda não havia suporte teórico para ir além da natureza do ensino e também da inteligência, à qual o ensino se dirige, ambos essencialmente bons²³⁶. Os argumentos mais propriamente adequados aos interesses do *De libero arbitrio*, contudo, são aqueles que focam, não a inteligência ou o ensino, mas a própria coisa ensinada, o conteúdo da instrução em si que não pode deixar de ser um bem pelo simples fato de que possui *conteúdo*.

Um dos momentos mais marcantes desta linha argumentativa utiliza como pressuposto, não um argumento em si, mas uma confissão de ignorância. Em II.XX,54 Agostinho já demonstrara que Deus existe e que todo o bem procede de Deus, donde se concluiu que aquele movimento pelo qual a vontade se afasta de Deus, o qual naquela altura do texto já é chamado de pecado, não poderia vir de Deus²³⁷. “Mas de onde vem ele?” pergunta Agostinho refletindo a insistência de Evódio. E ele mesmo responde: “[...] se te responder que não sei, talvez te entristeças. No entanto, ter-te-ei respondido com a verdade”. Gilson (2007, p. 278), de forma brilhante, vê na confissão de ignorância de Agostinho um argumento real:

²³⁴ No *De mor. Ecc. Cath. et man.* I.XIII,22 Agostinho defende que há uma medida para o amor. O homem ama todas as coisas porque são boas, mas ama mais as melhores. A medida do amor que se deve ter a Deus como sumo bem é aquela expressa pelo evangelho: “amar ao Senhor com todo o coração, alma e mente”, versículo com o qual Agostinho já vem trabalhando desde VIII,13. Agora, no parágrafo 22, o amor é a santidade e a virtude. Nesta forma de amor perfeito, não apenas a ignorância não penetra como também se tem a garantia de sucesso no movimento que leva a Deus. Assim, em I.XV,25, a virtude será definida como “[...] o perfeito amor a Deus” e “[...] sua quádrupla divisão não expressa mais que vários afetos de um mesmo amor”. Deste modo, o amor dedicado às coisas corporais não é amor de fato; não tem a mesma força que o amor dedicado a Deus. Em I.XXII,41 Agostinho perguntará: “Consentirá Deus que o amor nos que amam ao ouro, a glória, os prazeres dos sentidos, tenha mais força que nos que amam a Ele, quando aquele nem sequer é amor, mas paixão e cobiça desenfreada?”

²³⁵ “Ignoro se há alguém que não tenha aprendido pecar” (*De lib. arb.* I.I,2).

²³⁶ A instrução é boa por que por meio dela “[...] o saber é transmitido, ou despertado através da aprendizagem e ninguém aprende algo a não ser por meio dele”, isto é, do saber (*De lib. arb.* I.I,2). A inteligência é boa porque “[...] quem não entende não aprende e quem aprende pratica o bem” (*De lib. arb.* I.I,3).

²³⁷ “Com efeito, se este movimento – isto é, a aversão da vontade ao Senhor Deus – sem sombra de dúvida é pecado, porventura poderemos dizer que Deus é autor do pecado? Este movimento não derivará, portanto, de Deus” (*De lib. arb.* II.XX,54).

“A única resposta sincera que podemos dar a essa questão [à questão da origem do mal] é que nada sabemos; não se trata de ignorarmos onde se encontra o verdadeiro responsável, mas de não podermos conhecer o que não é nada”.

A limitação cognitiva, portanto, não se refere à escolha entre o bem e o mal porque não há mal a ser escolhido no universo. A limitação refere-se à incapacidade de julgar corretamente entre os bens discernindo aqueles que são mais dignos de honra e preferindo-os aos que são menos dignos²³⁸. Desejar um bem menor como se fora um bem maior pode ser atribuído a uma privação da capacidade de julgamento o que atesta, por um lado, a condição punitiva do homem e, por outro, a capacidade de sua vontade de desejar aquele bem que estima ser o melhor ou, de forma geral, a capacidade volitiva. Em resumo, a incapacidade cognitiva pressupõe a capacidade volitiva.

Pode-se dizer o mesmo do movimento contrário. Quando a razão acerta em seu julgamento e discerne bem aquilo que merece o apreço na medida em que o merece, ela se prova sábia o suficiente para conduzir o homem no caminho certo. Mais do que isso, ela abre ao homem uma gama de possibilidades não possíveis na ignorância, as quais constituirão objetos da escolha e a base da liberdade humana. É neste ponto, entretanto, que a limitação imposta pelo estado penal entra em cena com sua atuação restritiva: A vontade tem a informação acerca do bem para o qual deve se mover, mas ela, em si mesma, encontra-se enfraquecida demais para se mover em elevação, em busca dos bens superiores, e prefere a facilidade dos bens inferiores bem mais adaptados à sua debilidade. Deste modo, o correto uso do entendimento põe em relevo a debilidade da vontade e o correto uso da vontade destaca a fragilidade do entendimento. Certamente o entendimento e a vontade devem andar juntos e trabalhar em harmonia. Qualquer alteração na forma como qualquer deles opera já implicará na oposição de um em relação ao outro, o que gerará um conflito no interior do próprio ser humano²³⁹.

²³⁸ Eis o resumo do livro I apresentado por Agostinho: “Sobre esse assunto, importa agora verificar e considerar se fazer o mal é outra coisa do que negligenciar as realidades eternas – das quais a mente frui por si própria e por si própria percebe quais são aquelas realidades que, quando as ama, não lhe podem ser arrebatadas – e aderir às temporais, como se fossem grandes e admiráveis [...]” (*De lib. arb.* I.XVI,34).

²³⁹ ARENDT (1995, p. 249ss) explora esse conflito demonstrando as semelhanças entre Agostinho e Paulo. Tanto Paulo quanto Agostinho veem com assombro o estranho fenômeno “[...] de que é possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda assim, incapaz de realizar” destacando que, para São Paulo o problema estava fora do homem, em duas leis antagônicas, ao passo que, para Agostinho, é o próprio homem que está dividido em “duas vontades, uma nova e outra antiga, uma carnal e outra espiritual. Comum para ambos é o fato de que essas vontades que lutam dentro do coração humano lhes dilacerara a alma.

A forma como Agostinho conduz a argumentação leva à conclusão de que a ignorância e a dificuldade não operam juntas, mas intercaladamente, cada uma a seu tempo²⁴⁰. Em III.XVIII,52, a primeira vez que o estado penal é descrito, a ignorância e a dificuldade já são intercambiáveis: “Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que [...] veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo fazê-lo não seja capaz de o levar a cabo”. No parágrafo seguinte Agostinho assume o papel de um pecador murmurando sob a aflição do estado penal “[...] primeiro sem saber o que devemos fazer [...] e depois [...] não sermos capazes[...]”. Em primeiro lugar isso faz com que a condição humana seja ainda mais desgraçada do que seria, por exemplo, se a ignorância e a dificuldade expressassem sua debilidade ao mesmo tempo. Um pouco mais abaixo, Agostinho descreverá os efeitos degradantes do estado punitivo, afirmando que “pela ignorância ela [a alma] degrada-se com o erro; pela dificuldade ela é provada com tormentos”²⁴¹. A condição de desgraça é apresentada pelos conceitos de humilhação e sofrimento. Ignorante, o homem se torna menos digno e enfraquecido em sua vontade, experimenta o tormento e a aflição. Em segundo lugar e, ainda mais importante para os propósitos deste trabalho, a má ação resultante desta intercambialidade torna-se ambígua e difícil de ser caracterizada. A ação moralmente boa ou má será sempre o resultado da convergência entre o entendimento e o querer nos seguintes sentidos: É natural e justo inocentar o que, em outras condições seria uma má ação, mas neste caso foi praticada sem a consciência do bem ou do mal envolvido na tal ação ou sob uma compulsão tal que não permitisse o livre uso da vontade. O mesmo pode-se dizer do caso contrário: é perfeitamente justo premiar uma boa ação praticada sob a luz da compreensão de que aquela ação é, de fato, preferível a qualquer outra, e sob uma vontade que para ela se move em detrimento de outras ações menos dignas. Mas o que dizer de uma má ação praticada por uma vontade constrangida pela debilidade, mas que se move sob a luz de um correto julgamento da realidade à revelia desse julgamento? E como julgar uma ação que, de outra forma, teria sido levada a efeito por uma vontade forte e bem direcionada, mas que, neste caso especificamente, não recebeu informações do entendimento quanto ao bem que deveria preferir? Levando-se em consideração os argumentos precedentes, poder-se-ia concluir que, em ambos os casos o que define uma ação como má (ou boa) não é a faculdade débil e fraca, a faculdade que traz

²⁴⁰ Robert O’Connell (1991, p. 28) também observa esse procedimento e defende que o propósito de Agostinho é demonstrar que essas duas deficiências devem ser tratadas como coisas distintas.

²⁴¹ Cf. *De lib. arb.* III.XVIII,52.

em si a marca do castigo, seja o entendimento, seja a vontade, mas a faculdade lúcida, aquela que opera segundo sua própria potencialidade de acordo com a natureza com a qual foi criada²⁴². Em condições normais a capacidade de praticar a ação justa está presente, seja no entendimento, seja na vontade, e é exatamente a discordância ou a concordância com esta capacidade que qualifica a ação. A natureza na configuração com a qual foi criada por Deus tem em si mesma, em suas capacidades e incapacidades naturais, os critérios para o julgamento da ação de forma que é razoavelmente fácil saber se a ação está ou não de acordo com a natureza. Não é este o caso das ações praticadas sob o estado de castigo. Aqui a debilidade que inocentaria a ação no estado natural é, ela própria, a classificadora da ação como má. Sob o estado punitivo a debilidade, seja do entendimento, seja do querer, não é natural o que, não apenas, atesta a maldade do praticante da ação, como também qualifica a própria ação como má, no sentido de que ela, estando na natureza, não pertence à natureza. Ainda será necessário analisar a possibilidade de uma ação que não seja fruto da natureza, já que nada existe que não seja natureza.

De qualquer forma, o estado penal é caracterizado pelas duas debilidades expostas acima – a ignorância e a dificuldade. Agostinho é suficientemente enfático quanto ao fato de que as debilidades são duas e somente estas duas. Toda debilidade, ou é natural, ou é imposta como castigo. Agostinho já demonstrou que a dificuldade e a ignorância não são debilidades naturais, restando somente a opção de que elas são impostas como castigo. Por serem castigos, as ações que delas resultam são reprováveis com a obrigação de serem reparadas. Eis a lógica que precisa ser elucidada.

III. 7 – A Queixa dos Maldizentes

A má ação cometida sob o estado penal não é qualificada como má com base na natureza criada por Deus. Os argumentos apresentados por Agostinho nos parágrafos 51 e 52 não permitem que se vá além da conclusão de que a má ação praticada sob o estado penal é

²⁴² É claro que aqui estamos falando em um sentido completamente retórico. Não é possível para Agostinho que o castigo afete somente uma parte do interior humano e não afete outra. Em todo o *De libero arbitrio* existem textos em abundância que demonstram essa verdade, por exemplo I.XI,22, onde a condição de castigo é descrita em termos de debilidade intelectual, mas também em termos de debilidade volitiva. Por exemplo, a respeito do intelecto diz: “[...] aprovar a falsidade em vez da verdade [...] defender o erro[...] condenar o que até então aprova [...] desesperar de jamais encontrar a verdade [...], etc.”. A respeito da vontade diz: “[...] ir do temor ao desejo [...] a luxúria o consome [...] a inveja o tortura[...]”, etc.

má porque tem como seu autor um praticante mau. E a prova da maldade deste praticante está no mesmo fato de que ele se encontra sob castigo, mas dentro do universo conceitual do *De libero arbitrio* isso não é suficiente para caracterizar uma ação como má no sentido moral²⁴³. Como foi demonstrado, o estado penal encerra uma ambiguidade na qual o homem, dividido dentro si mesmo, não encontra sintonia entre o entendimento e a vontade. A má ou boa ação no sentido moral é fruto de um entendimento correto e ordenado das coisas, o qual informa a vontade qual bem é digno de qual apreço. É a conformidade a esta ordem na qual a realidade se apresenta que define a qualidade da ação. Daí a dificuldade de se qualificar a ação cometida no estado penal – porque ela não foi cometida sob a completa incapacidade humana, mas sob o conflito no qual se encontram todos os homens, conflito entre o entendimento e o querer. Agostinho já argumentou que uma ação praticada sob o estado penal é, por este motivo, reprovável com a obrigação de ser reparada. Resta agora responder se a tal ação é de fato má no sentido moral, ou seja, se ela pode ser chamada de “pecado”.

Antes de analisar qualquer argumento formal, vale ressaltar que o tom geral do texto em questão não é de defesa do pecador. Qualquer que seja a explicação para a culpabilidade do ato cometido sob o estado penal, é fato que o tal ato é reprovável e é considerado objeto de correção. Além disso, o fato de que o homem está sob castigo é prova suficiente de que ele cometeu um pecado real, ou seja, ele é um pecador. Contudo, a maior evidência de que Agostinho não está simplesmente inocentando culpados encontra-se em III.XVIII,53 onde ele toma a palavra de um pecador em murmuração contra sua condição de castigo²⁴⁴. A murmuração é precedida pelas palavras: “É aqui que surge aquela questão que costumam ruminar entre si homens em murmúrio, sempre preparados para acusar outros de pecado que não eles próprios”²⁴⁵.

O conceito de murmúrio, aqui traduzido por “ruminar” já traz uma ideia de “falar em voz baixa”, certamente porque, como acontece em qualquer murmúrio, não há argumentos

²⁴³ Uma ação não é má porque o seu praticante é mau. Agostinho defende essa ideia em I.V.12, quando, discutindo a respeito das leis ele diz que “[...] uma boa lei pode ser estabelecida por quem não é bom”. Ele dá o exemplo de um tirano que recebe uma grande soma de dinheiro para promulgar uma lei segundo a qual seja ilícito raptar uma mulher. Naquele ponto da discussão Agostinho ainda não tinha inserido a noção de Lei Eterna, mas já apontava para o fato de que a Justiça não é uma construção do homem, mas uma virtude que sobrepuja o homem e lhe antecede.

²⁴⁴ Agostinho usa o termo *murmur* para descrever a queixa do maldizente, que a tradução portuguesa de Antonio Soares Pinheiro (1970) traduz como “rosnar”.

²⁴⁵ *De lib. arb.* III.XIX,53.

reais para se apresentar em voz alta. Mais do que murmurar, os pecadores murmuram *inter se*, já que as razões de seus comentários estão restritas ao seu próprio círculo. A tradução portuguesa de Antonio Soares Pinheiro acrescenta a palavra “certos” entre colchetes para especificar “certos homens”, o que está em sintonia com a ideia geral do texto de que a queixa é feita por um certo grupo de homens, cuja maldade é um tanto mais evidente do que a média das pessoas²⁴⁶. Na verdade Agostinho está se referindo a uma objeção maniqueísta, de que seria injusto Deus criar os homens na condição de ignorância e dificuldade.²⁴⁷ A maldade dessas pessoas é revelada na verdadeira intenção da murmuração: elas não querem assumir a culpa pelo pecado que cometem. Embora a forma como Agostinho coloca a questão sugira que a negação da culpa por parte desses homens é um pressuposto geral que orienta todas as suas ações, neste caso em particular os pecadores reivindicam sua inocência baseados no fato de que o delito pelo qual estão pagando sob o estado penal não foi cometido por eles. Agostinho não diz se, de fato, tais homens cometeram pecados, mas contesta a alegação de inocência por parte deles, o que poderia ser estranho ao leitor. Afinal, quando Agostinho assume o lugar do pecador para alegar inocência em tom de chacota, a proposição, em si mesma, é razoavelmente fiel ao que Agostinho vem expondo até este momento:

“Se Adão e Eva pecaram, o que é que nós fizemos, coitados, para ter nascido cegos pela ignorância e atormentados pela dificuldade, e para andar desorientados, primeiro sem saber o que devemos fazer e depois, quando os mandamentos da justiça começarem a ser claros para nós, para os quisermos cumprir e não sermos capazes, porque estamos apanhados em não sei que laço de concupiscência carnal?”²⁴⁸

A proposição dos maldizentes está baseada em dois princípios: primeiramente, no princípio de que o autor do mal é o seu praticante e Agostinho já demonstrara essa verdade.²⁴⁹ O segundo princípio é que não se pode atribuir pecado a uma ação que não tenha sido

²⁴⁶ Nas *Confissões* Agostinho discutiu amplamente esse aspecto de maldade dos maniqueus, sobretudo na forma como eles interpretavam as escrituras. Embora num contexto diferente, o procedimento maldoso dos maniqueus nas *Confissões* é o mesmo que aqui: “[...] ele lança de si o que tem no seu íntimo”, ou seja, ele projeta sua maldade naquilo que julga (*Conf.* VII,XV,21).

²⁴⁷ “Aqui Agostinho estava empreendendo sua réplica a uma nova objeção maniqueísta: de que seria injusto Deus criar os homens em uma condição tal como a “ignorância e a dificuldade” na forma como todos nós as experimentamos, pelo menos nos estágios iniciais de nosso desenvolvimento humano” (O’CONNELL, 1991, p. 24).

²⁴⁸ *De lib. arb.* III.XIX,53.

²⁴⁹ De fato é a proposição principal do livro e já é apresentada desde o início, em I.I,1.

praticada por vontade livre e Agostinho também já deixara clara esta proposição²⁵⁰. O problema dos maldizentes não é a frase em si, mas a disposição interior com a qual eles falam. O texto sugere uma passionalidade, uma irreverência para com Deus, uma parcialidade no julgamento da realidade, mas, acima de tudo, o grande problema do maldizente é sua tendência de atribuir culpa a outrem e não a si mesmo. Na busca de um culpado para as suas ações, o maldizente pode, até mesmo, atribuir culpa a Deus.

O tom irônico de Agostinho tem dois momentos marcantes em sua proposição. O primeiro, quando o maldizente chama a si mesmo de infortunado. O próprio Agostinho fez confissões de fraqueza por diversas vezes no decurso do *De libero arbitrio*²⁵¹. Diferentemente, porém, dos maldizentes, Agostinho não está procurando desculpa para os seus atos pecaminosos, nem se queixando contra Deus de sua situação como que criticando os desígnios e propósitos do Criador. De fato, como Agostinho demonstrará poucas linhas abaixo, a cura para a condição do estado penal começa com a confissão da desgraça humana, a admissão da insuficiência. Mas, o maldizente não está suplicando nada a Deus – nem o auxílio divino para alçar a uma posição mais digna de sua humanidade, nem o perdão pela sua condição de infrator sob castigo. A declaração do maldizente é tão somente “ruído”, sem o efeito restaurador da verdadeira confissão. O segundo momento da ironia encontra-se logo no final da proposição, nas palavras “não sei que”. Dentro da queixa esta é a segunda confissão de ignorância; a primeira fora a admissão de que o erro cometido no passado deveu-se ao fato de não haver conhecimento da atitude correta a ser tomada. Agora, a ignorância diz respeito ao tipo de impedimento que incapacita a vontade e a inutiliza diante dos deveres da honestidade aos quais se deve atentar e os quais deve cumprir. Como Agostinho já previra, a queixa é uma tentativa de livrar-se da culpa e, para que isso seja possível, o maldizente alega uma cisão dentro de seu próprio ser, de forma que, a parte de si que não conseguiu cumprir os deveres da honestidade não foi exatamente ele: “[...] para os queremos cumprir e não sermos capazes [...]”, ou seja, o eu quis, mas foi impedido. Pelo menos duas expressões sugerem a exteriorização do impedimento ou a atribuição do impedimento a uma causa alheia ao próprio sujeito: começando pela segunda, a expressão “concupiscência carnal” soa como um elemento etéreo identificado mais com o corpo do que com a alma e, portanto menos pessoal em contraposição ao “eu” que deseja e ama o bem. Mas, antes desta e até mais importante, é a

²⁵⁰ Por exemplo, *De lib. arb.* II.I.3.

²⁵¹ Por exemplo, quando suplica a ajuda de Deus para prosseguir o Diálogo: “Bateste com força à porta da misericórdia de Deus. Assim, ela se apresenta e a venha abrir àqueles que batem” (*De lib. arb.* III.II,5).

expressão “não sei que”, no sentido de que, o que quer que impeça o homem de praticar o bem não é algo racional, identificado com ele, algo que ele tenha controle.

De modo geral, a queixa está baseada bem mais na ignorância do que na fraqueza da vontade. No primeiro momento, a informação chega ao entendimento de forma distorcida o que impele a alma na direção errada e, no segundo momento, os preceitos da justiça começam a se tornar claros, mas não se efetivam em razão de alguma necessidade que nem mesmo o maldizente consegue definir. A queixa, portanto, pressupõe a possibilidade do conhecimento, de modo que o “vagar no erro”²⁵² não dura para sempre, pelo menos no que se refere ao entendimento. A questão é: se houve alguma vitória no aspecto cognitivo, porque não aconteceu a mesma coisa com a vontade? Porque a resistência à vontade é mais forte? A resposta é que, provavelmente, a vontade está muito mais identificada com o homem enquanto o conhecimento racional depende, de certa forma, de que o objeto conhecido se apresente ao homem²⁵³. O processo cognitivo depende da coisa conhecida, ao passo que o ato da vontade está no domínio do homem, ele identifica-se com o próprio homem mais do que o ato do conhecimento. No início do livro III Evódio concluirá:

“Com efeito, não há nada de que me aperceba²⁵⁴ tão íntima e firmemente do que o fato de ter uma vontade e de ela me mover a desfrutar de algo. Efetivamente, não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha. Por conseguinte, a quem se deve atribuir o mal que faço através dela, a não ser a mim próprio?”.

Agora é possível compreender porque a queixa está concentrada no conhecimento e não na vontade. Na tentativa de livrar-se da culpa, o maldizente evita focar naquela faculdade que lhe é própria e lhe atribuiria maior responsabilidade pela ação cometida. Sob este ponto de vista, a reclamação nem é uma confissão de incapacidade, fraqueza, ou limitação, mas uma declaração de potência. O maldizente admite ter feito o que lhe era

²⁵² A tradução brasileira de Nair Oliveira (1995) diz: “Vagamos primeiramente no erro [...]”

²⁵³ Esta interessante comparação entre o ato cognitivo e o ato volitivo em Agostinho demonstrando como o segundo está bem mais identificado com o homem do que o primeiro é feita por Rodrigo (1972, pp. 337-355).

²⁵⁴ A tradução que utilizamos aqui não faz jus ao original: *vídeo et quodam modo tango*. É curioso observar a escolha das palavras para a frase que pretende ser a conclusão final de uma linha argumentativa. Evódio não diz: “vejo e sei” mas, “vejo e de algum modo toco”, para dar a ideia de que a certeza de que possui uma vontade é mais íntima e pessoal do que uma certeza meramente racional. Na continuação Evódio dirá: *Non enim quicquam tam firme atque intime sentio* para corroborar a ideia de uma certeza que se sente mais do que se sabe (*De lib. arb.* III.1,3).

possível fazer: julgar corretamente a realidade. E, se não lhe foi possível mover a alma na direção do bem maior, foi pelo constrangimento de um poder alheio à sua vontade ou por outra vontade que não a sua.

A ironia de Agostinho já revela alguns princípios importantes: o primeiro deles é que no estado penal não há inocência no sentido absoluto. O fato do homem estar no estado penal não é, em si mesmo, pecado, como Agostinho demonstrará mais abaixo, mas isso não significa que a ação cometida sob o estado penal não seja reprovável. Além disso, a função do estado penal não é obrigar o homem a pecar, mas restaurar a ordem do universo. Se o homem pecasse necessariamente sob o estado penal como queria a queixa do maldizente, tais pecados deveriam ser atribuídos a Deus, porque Ele é o autor do castigo. Por fim, o estado penal não é uma *entidade* fora do homem, uma outra coisa que o constrange de fora para dentro, mas é o próprio homem, de certo modo como será explicado mais abaixo, identificado com a própria natureza do homem

III. 8 – A resposta à queixa dos maldizentes.

Antes de explicar as más ações praticadas no estado penal, Agostinho formula uma pequena resposta à queixa dos maldizentes. O propósito de Agostinho em sua resposta é duplo: acalmar os queixosos e fazê-los desistir de murmurar contra Deus²⁵⁵.

O primeiro argumento é retirado da própria experiência humana: “Com efeito, talvez tivessem razão para se queixar se nenhum homem tivesse vencido o erro e as paixões”²⁵⁶. Em princípio, Agostinho não condena a queixa dos maldizentes. De fato, há alguma lógica na reclamação deles e até poderiam estar certos se não existisse nenhum homem que tivesse vencido o erro. O fato, portanto, de que algum homem tenha conseguido vencer os impedimentos de sua boa vontade é prova de que a murmuração não se sustenta. Quaisquer que sejam os fatores que impedem a vontade de desejar o bem de forma ordenada, tais fatores não são impeditivos de forma final e absoluta. Agostinho não está dizendo que a vontade seja capaz, em si mesma, de sobrepujar a concupiscência do estado penal, mas que,

²⁵⁵ “Responder-lhes-ei brevemente, para que se acalmem e deixem de murmurar contra Deus” (*De lib. arb.* III.XIX,53).

²⁵⁶ *De lib. arb.* III.XIX,53.

sob certas condições descritas a seguir, é possível que o homem vença as limitações de seu castigo e consiga escapar do estado punitivo.

Enquanto o primeiro argumento se processa, por assim dizer, “de baixo para cima”, ou seja, o homem em busca de Deus, o segundo argumento pode ser descrito como “de cima para baixo” – Deus em busca do homem. A queixa do maldizente não se sustenta pelo fato de que o mesmo Deus que lançou o homem na condição de castigo e de punição, também providenciou meios e recursos para que ele possa se livrar do seu castigo. Tais recursos estão distribuídos em duas espécies diferentes: os recursos externos e os recursos internos ao homem.

Os recursos externos dizem respeito à realidade que circunda o homem já que o próprio Deus se encontra “presente em toda parte”, nas coisas sensorizadas pelo homem. O fato de que tudo o que existe é criação de Deus, imprime nas coisas criadas a marca de Deus de forma que essas mesmas coisas servem como caminhos para Deus. Até mesmo a vontade pervertida que se dirige ao bem menor em abandono dos bens superiores só pode fazê-lo porque aquilo para o que ela se inclina é bem, ou seja, é criação de Deus. Em condições ideais, o desfrutar das coisas criadas por Deus deveriam conduzir o homem ao verdadeiro motivo de sua alegria – o Criador dessas coisas. Quando o questionador se justifica pelo fato de vagar sem rumo em consequência de sua fraqueza, ele não leva em consideração os muitos meios pelos quais Deus o chama e o atrai. A criação, portanto, se coloca como um instrumento nas mãos de Deus para auxiliar o homem no estado penal, tornando sua fraqueza indesculpável.

O texto do *De libero arbitrio* não aborda o outro conjunto de sinais, também muito importante quando se leva em conta que o adversário na mira do *De libero arbitrio* é o maniqueísmo: aqueles sinais dispostos por Deus nas Escrituras como um todo e mais especificamente no Antigo Testamento²⁵⁷. Para o maniqueísmo, o Antigo Testamento estava repleto de erros e contradições, mas Agostinho não entra nesta questão, uma vez que seu método argumentativo no *De libero arbitrio* consistia em “compreender aquilo que se acredita” sem o recurso da autoridade das Escrituras. Quando Evódio cai na tentação de se refugiar no argumento da autoridade, Agostinho evoca seu método: “Remetes-me de novo para a

²⁵⁷ O fato dos maniqueus não atentarem aos sinais do Antigo Testamento, cerrava a eles o caminho para a cura do pecado e a vida bem aventurada. No caso, o princípio é que o ódio aos sinais torna a verdade incapaz de ser descoberta: “Porque é impossível que [a verdade] abra seu sentido a quem os odeia, como por sua vez, não é possível que continue sendo seu inimigo quem os compreenda” (*De mor. Ecc. Cath.* I.XXV,43).

autoridade. Mas é necessário recordares de que agora determinamos entender aquilo que acreditamos”²⁵⁸.

Para a argumentação antimaniqueísta do *De libero arbitrio*, portanto, são suficientes os sinais dispostos pelo Criador no universo, sinais que servem como guia para conduzir a Si a humanidade decaída.

Na realidade, estando presente em toda parte Aquele que, por muitos modos, através da criação, sendo ele o Senhor, chama o servo desviado – ensina o que crê, consola o que espera, encoraja o que persiste, ajuda o que se empenha, escuta o que suplica [...]”²⁵⁹

As atitudes divinas em relação ao homem são listadas em número de seis: o chamado, a instrução, o consolo, o encorajamento, a ajuda e a prontidão para escutá-lo. As ações divinas partem do pressuposto de que o homem está afastado ou desviado dele, por isso, a primeira coisa que Deus faz é chamar o homem para que se aproxime de Si. Uma vez que o homem atende ao chamado divino impresso na criação, as ações de Deus continuam a guiá-lo no caminho da retidão e da ordem. Há, entretanto, uma interessante relação de ação e reação entre Deus e o homem. Com exceção da primeira ação divina, segundo a qual Deus “[...] chama o servo desviado [...]”, todas as outras pressupõem uma ação humana: o homem crê, Deus o ensina; o homem espera, Deus o conforta; o homem persiste, Deus o encoraja; o homem se esforça, Deus o ajuda; o homem suplica, Deus o ouve. Nos cinco casos, a ação divina apoia, auxilia e amplifica o poder da ação humana. Nenhuma delas pressupõe uma realização completa por parte do homem, mas descrevem apenas intenções, sentimentos ou disposições interiores. A efetivação dessas intenções somente é possível quando elas encontram a contrapartida divina, de forma que elas não são declarações de potência, mas de fraqueza e limitação humanas. Agostinho está preparando os argumentos que serão aplicados

²⁵⁸ *De lib. arb.* I.VI,10.

²⁵⁹ *De lib. arb.* III.XIX,53. Tradução nossa do latim: *Cum vero ubique sit praesens qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuuet, exaudiat deprecantem.* A tradução que utilizamos como padrão para a nossa pesquisa parece não fazer jus à retórica do texto quando traduz *diligentem adhortetur* como “exorta diligentemente”. A versão brasileira de Nair Oliveira (1995, p. 211), assim como a tradução inglesa de Dom Mark Pontifex (1955, p. 194) traduzem a expressão como “encoraja-o, caso ame”, optando pela possível tradução de *diligo* como amar. Acreditamos, entretanto, que o contexto de incapacidade volitiva com a conseqüente incapacidade de amar sugere que é exatamente pelo motivo de que o homem não tenha condições de amar o bem que Deus precisa tomar as iniciativas. Nossa opção pela tradução “encoraja o que persiste” segue a versão de Peter King (2010, p. 109) que diz “encoraja a pessoa que persiste”.

logo a seguir para demonstrar que, no estado penal, o homem está limitado pela ignorância e pela dificuldade, o que não significa que ele não possa fazer absolutamente nada. A primeira atitude divina, entretanto, diferentemente das outras, não pressupõe a ação humana no sentido positivo de inclinação para Deus. Ao chamar o que se desviou, a ação divina não opera no sentido de potencializar a ação humana, mas revertê-la, alterar o seu curso e cancelá-la. De fato, nenhuma das outras cinco ações humanas teria sido possível sem esta primeira iniciativa divina – é ela que desencadeia todo o processo interativo entre o homem e Deus, que resultará na cura do homem. Esta atitude primeira de Deus refere-se ao que Agostinho já dissera na frase anterior: “[...] Deus se encontra presente em todas as coisas [...]”. Agora, à luz do chamado divino, pode-se perceber que a criação não é mera presença de Deus, mas presença com um propósito definido: atrair o homem a Deus servindo à humanidade como sinais orientadores das reações disponíveis ao homem, reações que, de outra forma, nada produziriam, mas que, orientadas pela luz dos sinais divinos e pelo caminho por eles indicado, podem guiar o homem, mesmo na multiplicidade dos bens que lhe rodeiam a carne, ao caminho de retorno ao Bem Maior do qual se desviou. Nas Confissões Agostinho dirá: “O céu, a terra e tudo o que neles existe dizem-me por toda parte que Vos ame”²⁶⁰. A intenção do texto é clara: quaisquer que sejam as ações do homem necessárias para a sua redenção, a iniciativa para que tal redenção aconteça é divina, e não humana. Deus não espera que o homem, mesmo no estado penal, aja, mas reaja. Uma vez que Deus já tomou as providências para resgatar a humanidade, Ele somente aguarda a resposta da parte dela, resposta que desencadeará o processo de restauração divino²⁶¹.

A queixa dos maldizentes, entretanto, toca em outro ponto fundamental da argumentação de Agostinho que pensamos ser até mais importante do ponto de vista das ideias expostas no livro como um todo e até mesmo da filosofia geral de Agostinho. Referimo-nos aqui à identidade entre o autor da má ação e aquele que se encontra sob o estado de castigo. Os argumentos utilizados por Agostinho não respondem de fato à questão

²⁶⁰ *Conf. X.VI,8.*

²⁶¹ No *De mor. Ecc. Cath. I.XXVIII,55* Agostinho demonstra como as escrituras operam na cura do homem caído. Já no capítulo anterior ele havia mostrado que as feridas do corpo não são da mesma gravidade. Algumas são facilmente curadas por qualquer um, outras são mais difíceis ou impossíveis de serem curadas. Agora, no parágrafo 55, ele dirá que o mesmo acontece com a alma. Algumas de suas misérias são curadas sem grande perícia, mas outras só podem ser curadas com a medicina que vem do céu, ou que, é claro, não significa que a medicina do corpo não venha do céu. Então, no parágrafo seguinte ele mostra os dois elementos da disciplina divina: o temor e o amor. No Antigo Testamento prevalece o temor; no Novo Testamento, o amor. E o processo da cura deve incluir os dois elementos, ligados a dois movimentos: o cuidado do corpo subordinado à saúde da alma e o cuidado da alma administrando-se primeiramente o temor e, em seguida, o amor.

principal proposta pela queixa dos maldizentes: de que foram Adão e Eva que pecaram e não nós. Ao comentar a injustiça da punição divina os maniqueus supervalorizavam a alteridade dos primeiros pais em relação aos seus descendentes, alteridade, aliás, que poderia ameaçar a linha argumentativa de Agostinho já que, para ele, o pecado cometido sob o estado penal somente poderia ser castigado com justiça se o seu autor e o réu sob castigo fossem a mesma pessoa. Teria sido este o engano de Alflatt (1974, pp. 113-134) visto pelos olhos de O'Connell (1991, pp. 23-36) de que o homem sob o estado penal peca necessariamente. Como se poderia condenar um pecado cometido por necessidade? E a resposta de O'Connell é que não há problema em se afirmar que Agostinho pense assim desde que se mantenha que aquele que peca necessariamente é, ainda assim, responsável por sua ação e justamente punido por seus pecados involuntários, já que é responsável pelas condições que lhe obrigam a pecar. Esta ideia somente vale quando aquele que pecou identifica-se com aquele que é punido, identidade que, segundo O'Connell, Alflatt teria ignorado.

Agostinho reconhece a necessidade de dar conta dessa identidade e, de fato, ele o faz entre os parágrafos 56 a 58 do livro III demonstrando que a relação de identidade entre Adão e Eva e seus descendentes é uma possibilidade lógica. Nestes parágrafos ele explora quatro possibilidades pelas quais as almas originaram, duas das quais pressupõe a relação de identidade com os primeiros pais. Esta discussão, entretanto, está além dos limites deste trabalho. Basta para a compreensão da má ação cometida sob o estado penal os argumentos que rebatem a insuperabilidade da ignorância e da dificuldade.

III. 9 – A Resposta às Contradições do Estado Penal

Depois de acalmar os queixosos demonstrando-lhes que sua queixa contra Deus é injustificada, Agostinho apresenta a resposta propriamente dita. Por trás da queixa dos maldizentes há uma questão legítima: como é possível que uma ação cometida sob a compulsão do estado penal seja considerada digna de reprovação? A resposta seguirá a mesma sequência argumentativa utilizada até este momento: primeiramente a argumentação referente à ignorância e em seguida a argumentação referente à dificuldade.

“[...] não se te há de imputar o fato de ignorares algo contra a tua vontade, mas sim o fato de desprezares a procura daquilo que ignoras; nem se te há de inculpar o fato de não tratares as feridas do teu corpo, mas o de desprezares quem te quer curar”.²⁶²

Agostinho permanece fiel aos argumentos apresentados até este momento. Não há atribuição de culpa para um ato cometido sob a ignorância. Se a ignorância for natural, ou seja, se ela se constituir como uma limitação natural, segue-se que não pode haver culpa na ação que ela determina. Algo semelhante pode ser dito sobre a possibilidade de que a ignorância seja um castigo – neste caso, também não se pode culpar a ação por ela determinada, pois, Agostinho já demonstrara que o estado penal não é, em si mesmo, pecado. O mesmo pode ser dito da dificuldade: qualquer que seja a sua origem, seja pela natureza, seja pela punição, o fato é que ela age como uma compulsão sobre a vontade, limitando-a e determinando-a, de forma que não é possível atribuir pecado à ação dela derivada.

Em que consiste, portanto, o pecado cometido sob o estado penal?

Agostinho utiliza duas palavras para definir a essência do pecado cometido sob o estado penal: negligência e desprezo²⁶³. De forma geral é mantida a ideia de que o pecado deve ser uma ação cujo responsável e autor é o próprio praticante. A ignorância fora desculpada pelo fato de que, de certa forma, ela não pertence ao sujeito, tendo em vista que ela opera “contra a vontade”. Natural ou imputada, a ignorância limita a ação da vontade, impedindo a vontade de mover-se com a liberdade que lhe é peculiar. O mesmo pode ser dito acerca da dificuldade, a qual se estabelece como uma enfermidade, ou seja, não é um estado natural, mas um estado de fraqueza, uma “intromissão” na natureza ou, para utilizar um termo caro a Agostinho no que se refere à questão do mal, uma “privação” de saúde que aguarda e até mesmo exige recuperação e restauração ao que seria o estado ideal. Também neste sentido pode-se dizer que a dificuldade não pertence por natureza ao seu portador e, por este motivo, ela atua em contrariedade com o que o constitui como natureza. Para que o pecado seja um *pecado* propriamente dito, será necessário que ele tenha sua origem em elementos próprios do seu praticante, elementos que o constituam como responsável pela ação, sem qualquer compulsão externa ou sem que ele esteja fora de sua própria constituição ideal. A esses elementos Agostinho chamará de negligência e desprezo.

²⁶² *De lib. arb.* III.XIX,53.

²⁶³ No original, *neglegentia* e *contemptus* que na tradução portuguesa (SILVA, 2001) são ambos vertidos para “desprezo”.

O verdadeiro pecado, diz Agostinho, consiste em “[...] negligenciar indagar o que ignoras”.²⁶⁴ Há no estado punitivo, um embate entre a ignorância e a vontade. Adversárias uma da outra, estão constantemente a reclamar o domínio a fim de limitar a contraparte. O pecado consistirá exatamente no fato de que o homem, por razões que lhe são próprias, não faz frente à ignorância, procurando vencê-la. Até por ser menos identificada com o homem, a ignorância se mostra uma adversária implacável e incansável. A vontade, por outro lado, estando no domínio do homem, depende de que ele esteja disposto a enfrentar a ignorância, o que nem sempre acontece. A esta recusa de enfrentar a ignorância por parte da natureza racional, Agostinho chamará, no sentido próprio do termo, de pecado.

Contudo, o homem tem um expediente a seu favor: a ignorância, por sua própria natureza, alardeia sua presença. Ironicamente, não se pode ignorar a ignorância, no sentido de que, quem ignora, sabe que ignora. O *De libero arbítrio* foi escrito um pouco depois do combate travado por Agostinho contra a filosofia acadêmica que negava toda a possibilidade do conhecimento²⁶⁵ à qual Agostinho responderá que “[...] quem é néscio conhece a sabedoria”²⁶⁶ no sentido de que ele tem elementos de uma sabedoria natural dentro de si. Se se pressupõe que o homem sabe que ignora é, portanto, seu dever procurar aquilo que ignora. Esse ato inicial de procura não se sabe bem de quê, é exatamente a parte humana, o que está no domínio do homem e a falta dele é o pecado. O pecado nesse sentido é muito mais uma ausência de ação, uma omissão, uma passividade e torna-se tanto mais grave, quanto se sabe que Deus, a resposta para o homem e a cura para a sua ignorância, não está distante, mas presente no mundo que o cerca.

“Com efeito”, diz Agostinho, “nenhum ser humano foi privado de saber que é útil investigar aquilo que inutilmente se ignora”²⁶⁷. Mesmo que se concedesse que a inteligência não é a mesma para todos e que não seja bem usada por todos, ela tem seu próprio modo de ser, mesmo em sua função mais ínfima, suas características básicas, que agora são demonstradas para provar que o pecado no estado punitivo é responsabilidade do homem. Entre essas determinações básicas está o fato de que a mente humana está orientada para a

²⁶⁴ *De lib. arb.* III.XIX,53.

²⁶⁵ A disputa com a filosofia acadêmica foi o tema das primeiras obras de Agostinho, produzidas durante suas férias em Cassiciaco.

²⁶⁶ *De lib arb* II.XV, 40.

²⁶⁷ A tradução portuguesa de Pinheiro (1986) é muito fiel ao trocadilho original (*sciēre utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur*): “indagar vantajosamente o que desvantajosamente se ignora” (*De lib. arb.* III.XX,57).

vantagem. Ela sabe, primeiramente, que não há utilidade na ignorância. E sabe também que há coisas que não são úteis o serem ignoradas. A mente faz um julgamento inicial e constata que é vantajoso indagar, e que a coisa indagada lhe será útil. Desse modo, há uma luz inicial, um saber inicial que permite uma ação movida sem necessidade. O que está em jogo não é se o homem há de conseguir ou não a coisa que lhe trará vantagem, mas o fato de saber que tal coisa existe já deve ser a base suficiente para a sua procura. A não procura é negligência, e negligência é pecado.

No caso da dificuldade, o pecado não está no ato cometido sob ela, nem nela própria, mas numa atitude interior como no caso da ignorância, que paralisa o homem: o desprezo. O homem não pode evitar que seus membros estejam feridos, nem pode promover a cura deles, mas pode dar apreço a quem tem o poder de curá-lo. O caso da dificuldade reflete uma atitude mais passiva do que no caso da ignorância. No primeiro caso, o homem toma a direção, move-se para o conhecimento, mas agora, o homem não se move. Apenas confere apreço àquele que lhe cura.

Na prática ainda se está falando da mesma inteligência em suas determinações mais básicas. Se a inteligência distingue o homem daquilo que lhe é inferior na criação, o que significa que todo homem está provido de inteligência²⁶⁸, ele não apenas estará orientado para a vantagem, o que lhe garantirá que não há utilidade em deixar de indagar aquilo que vantajosamente se indagaria, mas também terá como certo o “dever de confessar humildemente a sua debilidade”²⁶⁹. Primeiramente a mente tem consciência de que a fraqueza é um mal em qualquer possibilidade: se for natural, é má porque a razão julgará que não é tão boa quanto outra coisa melhor do que ela. Ela será fraca em relação a algo, mas não será um mau moral porque ela fará parte da ordem perfeita criada por Deus, contribuindo com sua parte, isto é, seu próprio ser, para a beleza desta ordem. Se a fraqueza não for natural, então a razão mostrará que a coisa não é tão boa quanto deveria ser, que ela foi feita para ser melhor do que se apresenta, ou seja, ela recebeu a capacidade de ser melhor e tem o dever de efetivar tal capacidade. Em qualquer caso, a razão dirá que a única atitude lógica em relação à fraqueza é a humildade para aceitar que se poderia ser melhor e a confissão de sua miséria. Mais ainda, a razão lhe dirá que deve ser humilde diante do “outro” melhor, no sentido de que o outro não possui as mesmas fraquezas e limitações e são exatamente estas potências que lhe

²⁶⁸ Agostinho apresenta a prova de que o homem possui uma inteligência em I.VII,16-IX,19.

²⁶⁹ *De lib. arb.* III.XIX,53.

garantem o status de ajudador. Ao vir em socorro do homem, Deus se apresenta à mente humana como aquele que “não erra” como ela própria desorientada pela ignorância e também “não se fatiga” como o próprio homem enfraquecido pela enfermidade.

Cada pecado, portanto, constitui-se na falta de uma atitude correspondente que lhe traria a cura: a negligência é o pecado da falta de indagação; o desprezo é o pecado da falta de confissão. Observando a segunda categoria de pecado, a confissão implica que a fraqueza deve ser assimilada, ou seja, o homem deve dizer que é fraco e se ater aos limites de sua debilidade. Isto parece um tanto contrário ao que Agostinho havia dito sobre a ignorância. No primeiro caso, o homem busca aquilo que lhe traz vantagem ou pode torná-lo melhor. No segundo caso, ele assimila a fraqueza e a confessa. A razão lhe diz que deve fazer as duas coisas, ainda que sejam operações distintas. Quem se move é a mente no sentido do conhecimento. Quem assume a fraqueza é a parte que age, a vontade. O intelecto assume uma atitude ativa, um movimento no caminho da busca daquilo que ignora enquanto a vontade apenas confessa e admite humildemente a enfermidade.

O original reforça as ideias anteriores e está melhor expresso no texto português de Antonio Soares Pinheiro (1986): “a fim de que venha ajudar a quem indaga e confessa”²⁷⁰. Agostinho está refinando os termos. As duas atitudes esperadas do homem, indagar e confessar, a falta das quais constitui pecado, lhe permitem ser ajudado por Deus. Mas parece que o importante aqui não é a maneira como estas atitudes predispõem o homem para ser ajudado por Deus. Isso está dito. Quando Agostinho diz que a ação de Deus não é sujeita ao erro ou à fraqueza²⁷¹, a ideia é que o homem tem consciência de seu próprio estado, ele sabe o que seria o ideal, não exatamente os fins, mas os princípios corretos de sua ação. Ainda que não saiba ao certo que coisa deve escolher, o homem sabe que tipo de disposição deve ter ao procurar a coisa melhor, o bem. E mais, o homem sabe que a ação de Deus é esta ação ideal e, por isso, seria muito natural que ele procurasse a ação divina. A ação divina é seu próprio ideal, seu bem, o que quer para si e em si. Ao olhar para si mesmo o homem vê o que lhe falta e sua razão lhe diz como suprir tal falta. A noção de falta pressupõe a coisa que pode preenchê-la.

²⁷⁰ Ut quaerenti et confitenti ille subveniat (*De lib. arb.* III.XIX,53). O texto base de nossa pesquisa traz: “[...] para que aquele que procura o que ignora e que se reconhece débil, seja socorrido [...]”

²⁷¹ “...para que[...]seja socorrido por Aquele que, quando auxilia, não padece de erro nem fadiga” (*De lib. arb.* III.XIX,53).

III. 10 – O Pecado Cometido sob o Estado Penal

Agora Agostinho está pronto para determinar o estatuto do pecado cometido sob o estado penal:

Na verdade, as ações de quem não atua com retidão, por ignorância, e de quem, apesar de ter uma vontade reta, não é capaz de agir com retidão, dizem-se pecados porque tiram a sua origem daquele pecado da livre vontade²⁷².

A primeira coisa que se deve observar é que Agostinho não está falando da totalidade das ações humanas. Ele havia iniciado esta seção com as palavras: “certas ações” e agora utiliza a palavra “aquilo” (*illud*) para designar ações específicas. Vez por outra o ser humano pratica alguma ação que, sob outras condições, seria caracterizada como um pecado formal e, na medida em que ela se assemelha ao pecado, é uma ação condenável com obrigação de ser reparada. Em segundo lugar, o texto reforça o conceito de pecado: a má ação procedente da vontade livre, isto é, livre das compulsões e limitações da natureza. Para responder com precisão à pergunta se a má ação cometida no estado penal é um pecado no sentido formal, será necessário especificar se o próprio estado penal é um estado natural e Agostinho abordará esta questão algumas linhas à frente, mas já é possível dizer que não é o (discutível) status de natureza do estado penal que qualifica a má ação sob ele cometida como pecado. Aliás, já é possível dizer que o estado penal não é, de fato, uma natureza por uma razão bastante simples: se o fosse, não haveria discussão sob a culpabilidade ou a inocência das ações cometidas sob ele. Razões muito mais consistentes para demonstrar que o estado penal não é uma natureza serão apresentadas mais adiante. Em terceiro lugar, Agostinho se mostra bastante cuidadoso ao afirmar que a má ação cometida no estado penal não é pecado, mas *diz-se* pecado²⁷³. Agostinho está quase dizendo que a palavra ‘pecado’ não é bem empregada neste sentido e que ela é usada pela única razão de que não se dispõe de um outro termo para descrevê-la. Isso é tanto mais verdadeiro pela quarta razão: o pecado cometido sob o estado penal não é uma ação original, tal como aquela ação cometida pela livre vontade,

²⁷² Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt. (*De lib arb.* III.XVIII,54).

²⁷³ *Dicuntur peccata* que a tradução brasileira de Nair Oliveira diz “denominam-se ‘pecados’” colocando a palavra *pecados* entre aspas para reforçar a ideia de que se trata de uma mera forma de dizer (*De lib. arb.* III.XIX,54). Este conceito será analisado com maiores detalhes nas pp. 96ss.

mas uma ação derivada e consequente. De fato houve um pecado primitivo, um pecado original cometido por livre vontade que merece com todo o direito o nome de pecado porque obedece a todos os critérios de qualificação de um pecado e este pecado é a origem e a razão das más ações que lhe seguiram. O texto é bastante enfático quanto à distinção desses dois tipos de ações: de um lado está a ação praticada por “[...] aquele que não é capaz de agir com retidão”²⁷⁴ e de outro lado o “pecado da livre vontade”²⁷⁵ - este último, com toda propriedade, chamado de “pecado”.

Deste modo, o pecado original descaracteriza a culpabilidade dos pecados que o sucedem pelo fato de que ele se oferece como razão, consequência e, por que não dizer, explicação desses pecados. Pela sua própria natureza, o pecado não pode ter uma “razão”, ou seja, uma explicação que o justifique, tal como acontece com as ações cometidas sob as limitações e compulsões da natureza. A natureza, portanto, justifica e legaliza a ação, torna-a legítima, fornecendo-lhe o suporte e a razão de sua existência. Pode-se até dizer que a ação cometida sob a compulsão da natureza não tem vida própria, não possui um “ser em si” porque as razões de sua existência não se encontram nela própria. É neste sentido que o primeiro pecado assume o caráter de original: ele está na natureza mas não pertence a ela, nem recebe da natureza as justificativas de sua existência. De fato ele nem é racional no sentido de que não pode ser explicado e, quanto menos racional, mais grave ele é e mais justa é a sua punição. Não é a este tipo de ação que o texto se refere quando fala do pecado cometido sob o estado penal²⁷⁶.

²⁷⁴ *Illud [...] non recte facit* (idem).

²⁷⁵ *Peccato[...]liberae voluntatis* (idem).

²⁷⁶ Na verdade esta é a principal razão pela qual o *De libero arbitrio* foi escrito: encontrar a causa do mal: Dize-me, por favor”, são as palavras de Evódio na abertura do livro, “não é Deus o autor do mal?” (I.I,1). A partir de então o diálogo procurará as razões pelas quais o mal existe. Das duas espécies de mal, a passiva que é o mal que se sofre e, da qual Deus é, certamente, o autor, motivo pelo qual pode ser chamada, no sentido próprio do termo, de mal, apenas a segunda espécie pode ser chamada de mal no sentido moral - aquilo que alguém *pratica*. O mal é apenas humano e apenas uma ação. À medida que o *De libero arbitrio* caminha para o final, a palavra “mal” (no sentido genérico) é, simplesmente, substituída pela palavra “pecado” (no sentido de ação). E, à medida que ‘mal’ se transforma em ‘pecado’, muda também, falando retoricamente, a natureza desse mal: desde o início do livro I, tal natureza é procurada a partir da análise de atos pecaminosos, como por exemplo em I.III,6: “Os adultérios, os homicídios, os sacrilégios, omitindo o resto, para cuja enumeração faltam o tempo ou a memória, quem é que não os considera más ações?” A partir daí a conclusão do livro I precisou fundamentar a pecaminosidade desses atos: “Sobre esse assunto, importa agora verificar e considerar se fazer o mal é outra coisa do que[...]” (*De lib arb.* I.XVI,34). Já no livro III a procura da origem do mal deve passar pela análise do movimento e não da substância: “[...] de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se afasta do bem comum e imutável e se converte aos bens próprios, aos alheios ou ínfimos, todos eles mutáveis” (*De lib arb.* III,I,1). Entretanto, os argumentos não convencem Evódio. Uma vez que a causa do mal está na vontade, ele questiona qual é a causa da própria vontade e obtém a resposta: “[...] se eu a puder encontrar, não é verdade que irás perguntar ainda qual a causa da causa que se tiver encontrado? E qual será o limite da investigação?” (*De*

Para ilustrar e explicar melhor o conceito, Agostinho propõe um exemplo: o sentido da palavra “língua”.²⁷⁷ “Realmente, tal como chamamos “língua” não só ao membro que movemos na boca, quando falamos, mas também à consequência do movimento desse membro [...]”²⁷⁸.

A função da língua é produzir os sons das palavras. A própria língua, porém, é diferente daquilo que ela produz em diversos sentidos importantes para o argumento de Agostinho. Primeiramente, a língua é causa, os sons são efeitos. Em segundo lugar, a língua tem existência própria, os sons existem por causa da língua. Mas a analogia na qual Agostinho se detém é o fato de que a língua é uma coisa só e os sons que ela produz são múltiplos e diversos. Ainda que as línguas sejam iguais, a sonoridade das palavras que ela produz divide-se em muitos tipos de falas diferentes, duas das quais são citadas por Agostinho: a grega e a latina²⁷⁹. Isto significa que um único pecado pode se ramificar e produzir novas modalidades de pecados ainda que aquele se mantenha como origem, causa, e razão destes. O exemplo da língua sugere que, ao se designar uma certa sonoridade como “língua” (língua latina, por exemplo), não se está fazendo justiça ao que se quer descrever. Rigorosamente falando, a sonoridade latina não é uma “língua”, apenas é chamada de “língua” por ser produto de algo que, com todo o direito, pode ser chamado de língua. Mas que palavra se deveria utilizar para descrever a fala latina, ou a fala grega? Agostinho não encontra dificuldades em chamar a fala de uma cultura de “língua” porque ela não tem vida própria, ela não existe por si, mas somente enquanto derivada de outra coisa. Em outras palavras, designar a fala por “língua” está correto no sentido de que a fala não é sem a língua que a traz à luz.

lib. arb. III.XVII,48). Então, para fechar a questão, Agostinho determina a própria vontade como causa de si mesma: “Mas afinal, qual poderá ser a causa da vontade, anterior à própria vontade? Com efeito, ou tal causa é, ela própria, vontade, e não estaremos a retroceder em busca da raiz desta vontade, ou ela não é a vontade e não encerra nenhum pecado” (*De lib. arb.* III.XVIII,49).

²⁷⁷ O’Connell (1991, p. 33) lembra com muita propriedade que Agostinho era um retor o que significava que o sentido das palavras tinha grande importância para ele. “Na verdade”, diz O’Connell, “a habilidade de saber quando os termos deveriam ser usados em seu sentido “próprio” era uma das qualificações primárias requeridas de um retor competente”. De forma similar, Brown lembra o paradigma da educação clássica recebida por Agostinho: “Cada palavra, cada construção de frase desses clássicos, portanto, era significativa. O escritor não fazia meramente escrever: ‘tecia’ seu discurso, era um homem que havia ‘pesado o significado de cada palavra”. (BROWN, 2012, p. 42-43)

²⁷⁸ *De lib. arb.* III.XIX,54.

²⁷⁹ Realmente, tal como chamamos “língua” não só ao membro que movemos na boca, quando falamos, mas também à consequência do movimento desse membro, isto é, à forma e à sequência das palavras de acordo com a qual se diz que um é o modo de ser da língua latina e outro o da grega (*De lib. arb.* III.XIX,54).

Quando se aplica esses conceitos ao pecado, obtém-se que os pecados derivados e consequentes não são pecados no sentido estrito do termo porque lhes faltam os elementos que qualificam um pecado formal: a vontade livre e o conhecimento. Mesmo Alflatt (1974), que entende a ação cometida sob o estado penal como um verdadeiro pecado, reconhece que há uma nítida distinção entre ela e o pecado cometido por vontade livre e propõe a designação de “pecado primário” para esse último tipo de ação e “pecado secundário” para aquela outra cometida sob o castigo. O’Connell, por outro lado, defende que a distinção de Alflatt não toca na questão real do texto agostiniano: a não pecabilidade do ato cometido sob o estado penal. Chamar esse tipo de pecado de “pecado secundário” não tira dele o status de pecado. E argumenta:

Se alguém perguntasse se um pecado em algum sentido “secundário” da palavra é realmente, genuinamente, verdadeiramente um pecado e, se ainda mais, o questionador especificasse que a resposta deveria ser dada em termos de “sim” ou “não”, é concebível que a resposta poderia ser simplesmente e não qualificadamente, “sim”. Mas, se a mesma pergunta fosse feita a respeito de um pecado no sentido impróprio do termo, nenhum retor do mundo antigo hesitaria: se lhe fosse perguntado se é verdadeiramente, genuinamente um “pecado” e a resposta devesse ser um desqualificado sim ou não, a resposta teria que ser “não” (O’CONNELL, 1991, p. 34).

Contudo, a designação de ‘pecado’ a essas ações derivadas não está incorreta na medida em que elas não existiriam se não existisse o pecado original. Entretanto, ainda que essas ações não sejam pecados no sentido formal, elas podem ser condenadas, visto que sua ação é similar ao pecado, e também pode-se exigir a reparação dos danos causados por elas, mas não se pode condenar o praticante delas, visto que ele não cometeu um pecado no sentido da palavra. A ação em si é condenável, mas não o é o praticante. A prova deste raciocínio encontra-se em III.XXII,64 onde, depois de reafirmar a vontade livre como causa do pecado²⁸⁰, Agostinho amplia os conceitos de ignorância e dificuldade. Sua intenção é demonstrar que ninguém deve se apoiar na ignorância e na dificuldade para desculpar seus erros e desmandos e, assim, propõe uma solução exagerada: que a ignorância e a dificuldade sejam naturais. Mesmo neste caso, o estado desgraçado no qual o homem veio ao mundo pode ser o ponto inicial para o progresso e para a elevação, de modo que a alma poderia, através

²⁸⁰ Em III.XXII,63 Agostinho escreve: “[...] no entanto, a presente questão não impede que, pelo fato de as almas sofrerem castigos em punição dos seus pecados [...]”. E no final do parágrafo conclui: “Como já expusemos longamente, os pecados não se devem atribuir a não ser à própria vontade e não se deve procurar para eles nenhuma causa ulterior”.

dos esforços e da devoção, vencer suas limitações originais. Ainda mais quando se constata que não foi negada ao homem a capacidade do progresso, de forma que, se ele não utilizar esta capacidade, será, com toda justiça, precipitado na ignorância e na dificuldade ainda mais graves e, agora sim, penais. Então chegamos ao ponto que nos interessa: Agostinho oferece o exemplo de uma criança a qual, no início da vida, tem dificuldade de linguagem, e repara que esta dificuldade não é tratada como culpa pelos mestres de gramática, pelo contrário, o mundo adulto vê com um olhar de beleza e graciosidade a dificuldade de falar por parte das crianças. A razão que observa a criança atribui a dificuldade de falar à natureza e reconhece que ela não negligenciou por maldade ou orgulho a capacidade de falar. Por outro lado, quando um adulto, em razão de uma vontade desregrada, desejasse voltar a essa mesma incapacidade infantil, ele seria justamente condenado. Mesmo que a criança não seja censurada pelas irregularidades de sua fala, ainda assim não se pode dizer que as expressões vocais infantis estejam corretas e que não precisem de correção. Aplicando-se esse raciocínio ao pecado cometido sob o estado penal, resulta que a má ação praticada é má pelo fato de que não é tão boa quanto poderia ser ainda que o seu praticante esteja isento de culpa²⁸¹. O propósito de Agostinho é demonstrar a inculpabilidade de Deus pela ação cometida sob o estado penal. O fato de não se poder atribuir culpa ao homem poderia levar à procura do verdadeiro culpado que, no limite, poderia ser Deus. A força do argumento de Agostinho está no fato de que, mesmo que a ignorância e a dificuldade fossem naturais, ou seja, mesmo que elas tivessem sido incluídas como ingredientes naturais na criação original de Deus, ainda assim Deus não seria o responsável pelas ações delas derivadas porque, ao concedê-las ao homem, o Criador tinha em mente que elas fossem, não razões para o pecado, mas estados iniciais para o progresso do homem. A prova disso é que, se o homem não se aplicar e não se esforçar para superar a dificuldade e a ignorância, incorrerá, agora sim, em pecado.

O exemplo da “língua” aplicado ao pecado também pode ser aplicado ao conceito de natureza. Diz Agostinho:

²⁸¹ O parágrafo do qual extraímos esses argumentos (*De lib. arb.* III.XXII,64) diz: “Com efeito, não é o fato de ser ignorante por natureza e impotente por natureza que se imputa a esta alma como falta”, deixando claro que não se está dizendo que a ignorância e a dificuldade são naturais; Agostinho está apenas trabalhando com a hipótese de que o sejam. As últimas palavras desse parágrafo são: “[...] se a ignorância do verdadeiro e a dificuldade de agir com retidão são naturais no ser humano e é daí que ele parte para alcançar a sabedoria e o repouso em que consiste a felicidade [levando-se em consideração de que isso é uma hipótese], ninguém tem razão para lhe pedir contas deste ponto de partida natural”.

De igual modo, também nos referimos de uma forma à própria natureza, quando falamos propriamente da natureza do ser humano, na qual foi criado primeiramente no seu gênero, sem culpa, e de outra, quando nos referimos a esta que – a partir daquela condenação e castigo – nos faz nascer mortais, ignorantes e sujeitos à carne.²⁸²

Vale para a natureza o mesmo argumento que vale para o pecado. Há uma natureza propriamente dita, criada por Deus, o autor de todas as naturezas, que quando é chamada de “natureza” se está utilizando o termo adequado porque ela contém os elementos constitutivos de uma verdadeira natureza. Em primeiro lugar ela foi criada, isto é, criada por Deus, o que já lhe confere o status de bem. Afinal, “[...] o que se diz com toda verdade, toda natureza, enquanto natureza é boa”²⁸³ já que não existe natureza que não tenha sido criada por Deus. Em segundo lugar, a natureza que, com toda propriedade pode receber esse nome, foi criada sem culpa e essa não é uma peculiaridade da natureza humana apenas. É próprio de qualquer natureza que a ação praticada sob sua compulsão não possa ser pecaminosa como Agostinho já dissera no início do livro III: “E onde dominam a natureza e a necessidade não se pode identificar nenhuma culpa”.²⁸⁴ Mas há uma outra realidade impropriamente denominada de natureza já que difere da primeira natureza criada por Deus.

Para compreender esta distinção será instrutivo buscar o auxílio do capítulo das *Retractationes* nas quais Agostinho faz correções à sua obra *De Genesi adversus manichaeos*. Ele cita diversas expressões empregadas naquela obra que poderiam ser utilizadas pelos maniqueus para defender suas doutrinas e, entre elas, a frase: “não existe um mal natural”. Ele reconhece que essa expressão poderia ser mal interpretada

“[...] a não ser que se refira à natureza tal qual foi criada no princípio, sem vício algum, porque esta é verdadeira e propriamente a natureza do homem. Pelo contrário, utilizamos esta palavra mudada (em sentido metafórico) para designar também a natureza com a qual nasce o homem (congênita), segundo a expressão do Apóstolo: *porque fomos também nós, uma vez, por natureza, filhos da ira igual aos demais*”.²⁸⁵

²⁸² *De lib. arb.* III.XIX,54.

²⁸³ *De lib. arb.* III.XIII,36.

²⁸⁴ *De lib. arb.* III.I,1.

²⁸⁵ *Retractationes* I.X,3.

Este texto, vertido por nós a partir da tradução espanhola de Teodoro C. Madrid, coloca entre parêntesis as expressões “em sentido metafórico” e “congenita” que não constam do original, embora a palavra latina *translato* que a tradução espanhola verte para “trasladada” para compor a expressão “palabra trasladada”, de fato possa ser traduzida como “utilizada em sentido metafórico”. Porém, independentemente da palavra utilizada para traduzir *translato*, o sentido do texto é bastante claro. A natureza verdadeira que apropriadamente recebe este nome é aquela que foi “criada no princípio” e deve ser distinguida da natureza com a qual o homem nasce, cuja designação só pode ser feita através da palavra “natureza” se este termo for compreendido no sentido metafórico.

Esta natureza com a qual as pessoas nascem é marcada por três limitações que não haviam na natureza original: a mortalidade, a ignorância e a sujeição à carne (isto é, a dificuldade). Tais limitações, incapacidades e compulsões foram inseridas na natureza a título de castigo, alterando sua constituição original. Agostinho já demonstrara que a essência do castigo consiste em retirar um bem que não foi utilizado de forma correta²⁸⁶ e, neste sentido, o castigo divino consistiu de retirar do homem a sua liberdade²⁸⁷. Todo ser humano já nasce sob a condenação, incapaz de fazer frente às suas próprias paixões e cego pela ignorância. Agostinho, neste ponto, não entra em detalhes a respeito de como esta condição punitiva se propaga, coisa que ele fará um pouco mais adiante, nem entra no mérito de como ela se processa na vida. Em III.XVIII,52 ele faz uma rápida descrição do estado penal nos seguintes termos:

Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que – pelo costume que a carne tem de resistir, o qual de algum modo se enraizou na natureza pela violência da herança da mortalidade – veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo fazê-lo, não seja capaz de o levar a cabo.

²⁸⁶ Em *De lib. arb.* III.XVIII,52 Agostinho diz: *ut amittat quisque quod bene uti noluit*.

²⁸⁷ Cf. *De lib. arb.* II.I,3 onde o termo empregado não é *libertas* mas *liberum arbitrium*. É que o *De libero arbitrio*, embora reconheça a distinção entre aquela faculdade que permite o poder de escolha (o livre arbítrio) e aquela qualidade de vida pautada pelo bom uso dessa faculdade (a liberdade), não é rigoroso no emprego desses termos. Como disse Gilson (1995, p. 155): “Poder fazer o mal é inseparável do livre arbítrio” e esta capacidade não foi retirada do homem, “mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade” e foi exatamente essa capacidade que foi retirada do homem. E conclui Gilson, “encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo da liberdade”.

O estado penal é marcado pela ignorância quanto à ordem do mundo, segundo a qual cada bem está posicionado de acordo com o seu grau de perfeição e exige uma dose correspondente de amor. O conhecimento desta ordem é fundamental para a escolha da vontade e estabelece a própria liberdade humana. Ao ser privado do conhecimento, o homem perde a sua liberdade de forma que a condição penal se estabelece como uma forma de prisão para ele.

No que diz respeito à dificuldade, Agostinho dirá que o ser humano não tem forças para enfrentar o “costume que a carne tem de resistir”²⁸⁸ ou seja, o hábito, o qual “de algum modo se enraizou na natureza”. Agostinho não diz que os hábitos carnis fazem parte da natureza, mas que eles, de algum modo, foram anexados, fincaram raízes na natureza. A figura da raiz sugere um tipo de natureza não original, mas uma natureza, de algum modo implantada, enxertada na natureza original²⁸⁹. A influência que o “hábito carnal” exerce sobre o homem pode ser chamada de violência²⁹⁰ porque ele se comporta como uma natureza constituindo-se como uma espécie de necessidade. Esse hábito, diz Agostinho, “[...] se enraizou na natureza pela violência da herança da mortalidade [...]”²⁹¹, ou seja, como consequência do nascimento. A penalidade do pecado original é transmitida de uma geração para a outra através da procriação.

Assim, como o homem nasce no estado penal, é muito compreensível que ele trate as limitações e compulsões de seu castigo como uma natureza. Pior ainda, as próprias Escrituras chamam a situação na qual o homem se encontra de natureza, expressão que Agostinho encontra na carta do Apóstolo Paulo aos Efésios, onde se lê: “De fato, também nós,

²⁸⁸ *carnali consuetudine*, ou hábitos carnis

²⁸⁹ [...] *vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inolevit [...]*” que a tradução espanhola, embora não muito corretamente segundo nossa opinião, diz: “[...]devido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales [...]”, já que *inolevit* sugere bem mais a ideia de “implantar”, “criar raízes” do que de “conaturalidade”.

²⁹⁰ Agostinho usa esta palavra para descrever a *violencia mortalis successionis* que a tradução portuguesa diz: “violência da herança da mortalidade”. A violência seria uma referência à compulsão do hábito imposta sobre a liberdade da vontade.

²⁹¹ As traduções de que disponho não concordam entre si a respeito da tradução de *quae violentia mortalis successionis*. A tradução espanhola de Evaristo Seijas (1971) faz Agostinho referir-se aos “hábitos carnis” do contexto quando diz “la fuerza mortífera de la repetición”. Por outro lado, tanto a tradução portuguesa de Antonio Pinheiro (1986) quanto a brasileira de Nair Oliveira (1995) fazem o texto referir-se ao nascimento carnal, assim como a tradução americana de Peter King (2010) que, de forma muito interessante, diz: “[...]the vehemence of our mortal inheritance[...]”.

como os demais, éramos naturalmente filhos da ira”²⁹². Para Agostinho, a expressão “naturalmente”, empregada pelo apóstolo Paulo, é uma mera referência ao estado penal que se comporta como uma natureza embora não o seja. Vale observar que o exemplo da língua aplicado ao pecado não pode ser plenamente aplicado à natureza. No caso do pecado, a má ação consequente do pecado original leva o nome de pecado porque deriva do primeiro pecado. No caso da natureza, não se pode dizer que a natureza pecaminosa derive da natureza original²⁹³. A figura da língua serve apenas para demonstrar a possibilidade de que coisas diferentes relacionadas entre si possam ter o mesmo nome. A natureza do homem em seu estado pós queda é derivada, não da natureza, mas da condenação do primeiro homem,²⁹⁴ condenação, aliás, que não alterou a natureza original com a qual foi criado, a qual, enquanto natureza, é boa, mas introduziu elementos estranhos à natureza, quais sejam as limitações e compulsões, gerando um campo de possibilidades para o conhecimento e para a vontade bem mais diminuto do que o que o campo que existia na natureza original. Pode-se dizer, então, que a designação de “natureza” ao estado penal é possível, não apenas porque ele deriva do primeiro pecado, mas também porque ele se comporta como uma natureza em alguns sentidos: primeiramente, o estado penal impõe limitações e compulsões como uma natureza, de modo que as ações produzidas sob tal estado são, pelo menos em um primeiro momento, necessárias. Diz-se aqui “em um primeiro momento” porque, como já foi abordado acima, o estado penal é apenas um patamar de onde o homem pode se lançar para a progressão e o aperfeiçoamento. Basta citar a mais famosa de todas as limitações imposta à vida pela condenação do primeiro pecado: que experiência humana tem mais aparência de necessidade do que a morte?

²⁹² *Epístola de Paulo aos Efésios*, II,3.

²⁹³ Acreditamos que este é o engano de Pegueroles (1972, p. 80-81) quando faz parecer que a ignorância e a dificuldade são naturais. Pegueroles tem razão quando diz que “[...] a liberdade do homem leva consigo a possibilidade de pecar”, e quando diz que “[...] a liberdade humana não é um bem supremo”. De fato Deus criou o homem com limitações próprias de sua constituição, mas não é a estas limitações a que se refere a passagem do *De libero arbitrio* que trata da ignorância e da dificuldade. Agostinho é suficientemente claro quando ao fato de que a *ignorantia* e a *difficultas* são condições penais e, portanto, condições acidentais na realidade criada por Deus. “Insistimos”, diz Pegueroles, “a ignorância e a dificuldade são inerentes à natureza humana, são naturais. Porém, não são males. O mal é somente voluntário. O mal está em não querer superar aquela ignorância e dificuldade” (Tradução nossa). De fato, nem a ignorância nem a dificuldade são males, mas não é porque elas pertencem a uma condição natural, mas porque elas são involuntárias como o próprio Pegueroles reconhece.

²⁹⁴ O texto que citamos diz: “a partir daquela condenação e castigo” para reforçar a ideia de que isto que impropriamente se chama de natureza não é derivado da natureza original. Poucas linhas antes Agostinho tinha descrito o pecado da natureza atual como “aquilo que agora é consequência necessária daquela punição” (*De lib. arb.* III.XIX,54).

Em segundo lugar, a condenação do pecado gerou, não uma consequência fortuita e localizada, mas um *estado*. Esta questão é abordada em III.IX,26 onde Agostinho responde a um interlocutor imaginário que lhe questiona sobre a possibilidade da miséria humana completar a perfeição do universo²⁹⁵. Neste caso, se não existisse pecado e se todos os homens fossem felizes, faltaria algo à perfeição do universo. Agostinho responde que “[...] não são os próprios pecados ou a própria infelicidade que são necessários para a perfeição do universo, mas as almas, enquanto são almas”. Se a desgraça do estado penal fosse uma natureza, ela seria também necessária. Mas o que é, afinal, o estado penal? Agostinho responde:

“Na verdade, nem o pecado nem o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais (*adfectiones naturarum*)²⁹⁶ dos seres. O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal”.

Agostinho diz com todas as letras que o estado penal não é uma natureza, mas uma possibilidade de existência da natureza, ou um modo alterado de ser da natureza. De fato, a natureza possui outros modos de ser além do estado penal, de modo que o pecado cometido sob tal estado não responde pela natureza, mas apenas por aquele modo de ser dela. E não será difícil confundir o estado penal com uma natureza porque, diferentemente do estado de desordem criado pelo pecado, o estado penal se apresenta em ordem mesmo sendo a consequência do pecado, no sentido de que ele se segue ao pecado para corrigir a desordem provocada pelo pecado. Assim, o estado penal é uma forma de forçar o pecado a harmonizar-se com a ordem geral do universo e, quando isto acontece, quando o pecado encontra seu lugar na ordem perfeita criada por Deus, não será difícil confundir-lo com a própria criação, como se fosse parte natural dela. Este fora o engano do interlocutor imaginário de Agostinho, o qual, vendo o pecado harmonizar-se tão perfeitamente com a ordem criada através do estado punitivo, pensara que o próprio pecado seria necessário para a perfeição do universo.

²⁹⁵ “Se a nossa infelicidade completa a perfeição do universo, faltaria alguma coisa a essa perfeição se sempre tivéssemos sido felizes. Por conseguinte, se a alma não alcança a infelicidade a não ser quando peca, também os nossos pecados são necessários para a perfeição do universo que Deus criou” (*De lib. arb.* III.XI,26).

²⁹⁶ A tradução de Peter King (2010) evita a palavra “acidentais” que, de fato, não aparece no texto latino: “Sin and the punishment for sin are not any kind of nature, but rather states of natures, the former voluntary and the latter a penalty”.

A este propósito, vale à pena citar a experiência negativa de Agostinho com o Velho Testamento que determinou não somente sua desilusão com o Cristianismo, como também sua adesão ao Maniqueísmo.²⁹⁷ Faltava-lhe, é claro, o conhecimento do método alegórico como o veria anos mais tarde ser empregado por Santo Ambrósio, mas naquele momento de sua vida a grande defasagem que determinou sua desilusão com as Escrituras e sua adesão ao maniqueísmo foi conceitual: Agostinho ignorava algumas verdades e princípios aos quais ele chama de “justiça interior”²⁹⁸ que não são outra coisa senão a Lei Eterna à qual já nos referimos²⁹⁹. Esta justiça interior opõe-se à “sabedoria humana” na medida em que esta é local, identificada com um espaço geográfico e temporal e com uma cultura específica, e aquela é geral, atemporal, imutável. A existência dessa Lei Eterna está vinculada a um outro princípio: o todo é melhor do que a parte. Explica-se a parte pelo todo e não o contrário. Ao criticar os costumes do Velho Testamento, os maniqueus estavam julgando a parte e, a partir dela, tirando conclusões sobre Deus – por exemplo, que Deus não seria o autor daquela parte. E o critério que usavam era sua própria experiência pessoal, tão parcial e cultural quanto a dos patriarcas sobre quem dijudiciavam.

O método adequado para o raciocínio deveria começar com o abandono ou a fuga dessas parcialidades e a compreensão de um nível atemporal, acultural, imutável. Não se trata aqui de inferir o todo a partir da somatória das partes, primeiramente porque uma parte que não condiz com o todo pode ser uma falsa aparência. O próprio Deus pode dar uma ordem contra os costumes e as convenções³⁰⁰ e o método de somar todas as partes excluiria esse momento específico por ser diverso do todo, alegando, como faziam os maniqueus, que Deus não teria dado tal ordem. Em segundo lugar, e agora chegamos ao ponto que nos interessa, porque é bastante comum que desvios se transformem em convenções por causa das paixões e inclinações próprias da natureza humana. Os vícios são comuns a todas as sociedades e a repetição deles acaba gerando uma falsa impressão de normalidade: O fato de que um comportamento vicioso tenha se tornado um hábito não o legitima como um comportamento

²⁹⁷ Cf. *Conf.* III.IV em diante.

²⁹⁸ Cf. *Conf.* III.VII,13.

²⁹⁹ Páginas 16ss.

³⁰⁰ “Contudo, quando Deus ordena alguma coisa contra os costumes ou contra quaisquer convenções, ainda mesmo que esse preceito jamais aí se haja observado, deve restaurar-se” (*Conf.* III.VIII, 15).

natural. “Ainda que todas as nações as cometessem (isto é, as devassidões de Sodoma e Gomorra), cairiam na mesma culpabilidade de pecado”³⁰¹.

A solução apontada por Agostinho é que se deve procurar no todo a “natureza”. É a natureza quem guarda o critério do todo para o julgamento da parte. As paixões depravadas, embora comuns, não fazem parte da natureza humana, são alterações ou vícios da natureza. O homem foi criado para amar a Deus e é nesta única condição de vida que Ele está de acordo com os ditames de sua natureza³⁰². Se o homem amar qualquer outra coisa cairá “[...] na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus, que fez os homens para assim usarem de si”³⁰³. E insistindo na questão que nos interessa, esta “natureza” tem também sua contrapartida social. Se há convenções viciosas, há também convenções naturais e, na medida em que são naturais, devem ser obedecidas como leis eternas. Este é o princípio segundo o qual a sociedade classifica e castiga o crime – o ato estranho ao seu costume³⁰⁴, ou segundo o qual o cidadão obedece ao rei, ainda que este emita uma ordem que jamais foi dada antes³⁰⁵, ou anda é o princípio segundo o qual o corpo social se desagrade com as facções e as desavenças³⁰⁶.

Por tudo isso, observa-se que a sociedade manifesta, de alguma forma, essa natureza. O trabalho de encontrá-la e, encontrando-a, chegar à Lei Eterna, deverá ser uma atividade classificatória, eliminando dos costumes e convenções aquilo que é local e cultural. Pelo menos uma inferência é citada por Agostinho: “o maior se impõe ao menor”³⁰⁷. A lei temporal, entretanto, é somente um indício, um vislumbre da Lei Eterna. Suas determinações

³⁰¹ *Conf.* III.VIII, 15.

³⁰² É claro que isso não significa que o homem esteja programado deterministicamente, seja para o bem, seja para o mal (Costa, 2002, p. 345).

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ “Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir em razão da diversidade de costumes, a fim de que, por nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei duma cidade ou nação”. (*Idem*)

³⁰⁵ “[...] se é lícito ao rei da cidade a que preside dar uma ordem que antes dele jamais alguém, nem sequer ele mesmo, prescreveu, e se o obedecer-lhe não vai contra os princípios sociais da cidade, antes é contrário a eles o desobedecer-lhe – pois a obediência aos reis é um pacto geral da sociedade humana, com quanto maior razão se deve obedecer, sem hesitações, às ordens de Deus, rei efetivo de toda a criação?” (*Idem*).

³⁰⁶ “Ofendem-vos igualmente quando, transpostos os limites da sociedade humana, se alegram audaciosamente com as facções ou as desavenças, conforme o que lhes trouxer agrado ou moléstia” (*Conf.* III.VIII,16).

³⁰⁷ “De fato, assim como, nos poderes que existem na sociedade humana, o maior se impõe ao menor, para que este lhe preste obediência, assim Deus domina a todos” (*Conf.* III.VIII,15).

são próprias da temporalidade e ela pode, por isso, até mesmo contrariar a Lei Eterna. O encontro com a natureza deve acontecer pela transposição do material e do temporal, transposição que não pode ser dada através das convenções sociais. A Lei Eterna e o encontro com a natureza acontecerão pelo caminho da individualidade: a análise daquilo que, no indivíduo, é eterno. Isso porque, no julgamento do crime, são as disposições, mais do que o ato em si, que determinarão a culpabilidade³⁰⁸. Foi exatamente este o método empregado por Agostinho na construção do *De libero arbitrio*. Diante da questão proposta por Evódio – qual é a origem do mal que fazemos? – Agostinho responde: “[...] antes de mais devemos examinar o que é fazer o mal”. E a continuação do texto examinará atos específicos tais como “[...] os adultérios, os homicídios e os sacrilégios [...]”³⁰⁹. E a solução para a origem do mal estaria, não exatamente na análise desses atos em si, mas no elemento eterno que transcende os atos – a Lei Eterna³¹⁰.

Em terceiro lugar, também se pode confundir o estado penal com uma natureza pelo fato de que as pessoas nascem sob a condenação. Se o estado penal não é uma natureza, segue-se que as limitações que ele impõe ao ser humano não existiam em um primeiro momento, mas foram trazidas à existência em um momento seguinte de forma que se pode tratá-las como intrusas na constituição original da natureza. Entretanto, o que se observa é que a ignorância e a dificuldade não parecem intrusas, mas são características conaturais ao ser humano, nascem com ele e o acompanham no decurso de sua vida. Não é de estranhar que o nascimento sob a condenação leve a pensar que o estado penal seja uma natureza.

Enfim, se o estado penal não é uma natureza no sentido da palavra, uma natureza original, criada por Deus, mas uma natureza consequente e, se o pecado cometido sob a compulsão desta natureza não é um pecado original, mas um pecado consequente, segue-se que a má ação condenada no estado penal com obrigação de ser reparada não é um pecado no sentido de que não se atribui culpa ao seu praticante. A ação em si estará em desacordo com a ordem geral do universo e exigirá reparação, mas não será em si mesma um

³⁰⁸ Deste modo muitas ações que aos homens parecem reprováveis são, pelo vosso testemunho, aprovadas. Pelo contrário, há muitas ações que os homens louvam e que o vosso testemunho condena, porque a aparência do ato e a disposição do que o pratica, bem como as circunstâncias ocultas do tempo, não se correspondem plenamente” (*Conf. III.IX,17*).

³⁰⁹ *De lib. arb. I.III,6*.

³¹⁰ “Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aqual lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas” (*De lib. arb. I.VI,15*).

pecado. Isso não significa, como acreditamos ter demonstrado neste trabalho, que o praticante da má ação seja inocente no sentido absoluto – ele não recebe a culpa da ação em si, mas ele próprio é um praticante de ações más e a prova disso é que se encontra em um estado de castigo.

Nossa pesquisa não encontrou um exemplo negativo de uma má ação que não seja pecado, mas um exemplo positivo que talvez possa ajudar a compreensão dessa questão. O que se propõe é que nem toda má ação é pecado. A diferença entre a má ação e o pecado está entre a ação em si e a ação enquanto atribuída ao seu praticante. Nas *Confissões*, Agostinho lembra que no período escolar não gostava dos estudos e somente aprendia por obrigação e coação dos professores. Agora ele reconhecia que os professores não procediam bem, ainda que ele próprio fizesse o bem quando estudava, mesmo a contragosto, pois, como ele confessa, “[...] não aprenderia se não fosse constrangido”³¹¹. Entretanto, ao meditar sobre a figura da criança estudando sob coação ele conclui: “[...] contra a vontade, ninguém procede bem, ainda que a ação em si seja boa”³¹². Ou seja, a ação é boa em si, mas o praticante da ação não pode ser recompensado por ela ou, pior ainda, ele pode ser culpado de uma má ação. A demonstração disso é que Agostinho não estava procedendo bem, ainda que a ação de aprender em si fosse um bem. E como fazia o mal recebia da parte de Deus o castigo e a retribuição de seu pecado³¹³. A ilustração que apresentamos com a intenção de ajudar na compreensão do pecado cometido sob o estado penal apresenta o oposto da questão abordada no *De libero arbitrio*: o praticante da má ação comete um pecado ainda que a ação em si não seja má. Até por isso, pelo fato de ser um bem em si mesmo, Agostinho podia agora confessar: “[...] utilizáveis em meu proveito o erro dos que me coagiam”³¹⁴.

Entretanto, ainda que não se possa atribuir ao praticante a culpa direta pela má ação que não lhe foi possível evitar, pode-se, outrossim, condená-lo por não tomar as providências ao seu alcance para sair da condição de ignorância e dificuldade. Enquanto está preso às compulsões do estado penal ele não peca, nem mesmo quando sua ação mantém as mesmas características do pecado formal, mas começa a ser responsável por seus atos na

³¹¹ *Conf. I.XII,19.*

³¹² Na verdade os professores de Agostinho só o pressionavam por interesse financeiro ou para “[...] saciar os insaciáveis desejos de opulenta miséria e de ignominiosa glória” (*idem*).

³¹³ Com relação a mim, que não queria aprender, utilizáveis a minha falta para me dardes o castigo com que eu, tão pequenino e já tão grande pecador, merecia ser punido” (*idem*).

³¹⁴ *Idem.*

medida em que, por negligência ou por desprezo ele não se utiliza da ajuda divina para alcançar um estado melhor. Ainda que ele não tenha sido responsável pelos atos pecaminosos em si, ele é responsável pelas condições que o levaram à necessidade do ato que cometeu.

IV – AS INTERPRETAÇÕES MODERNAS.

Esta pesquisa concluiu que, o que Agostinho chama de “pecado involuntário” não é, de fato, pecado no sentido próprio da palavra. O propósito deste último capítulo, é analisar os argumentos de alguns intérpretes modernos, principalmente Malcom Alflatt para quem o texto agostiniano está, de fato, referindo-se a um pecado, e as críticas de Robert O’Connell ao artigo de Alflatt, demonstrando que a má ação cometida sob o estado penal não é um pecado, senão por derivação. Ambos os estudiosos analisam o *De libero arbitrio* do ponto de vista dos temas e dos conceitos, motivo pelo qual nos pareceu proveitoso acompanhar as linhas de pensamento de ambos comparando-as com as conclusões de Étienne Gilson, cuja análise se processa menos no nível das ideias e temas e mais no nível da própria forma de se interpretar Agostinho.

IV. 1 – Malcom E. Alflatt, Peter Brow e Victorino Capánaga.

Em 1974, Malcom E. Alflatt³¹⁵ publicou um artigo no qual tentava demonstrar que Agostinho mudou de opinião acerca do conceito de pecado. Antes de 393 d.C. ele incluíria em sua definição de pecado somente as ações cometidas por livre vontade e com suficiente conhecimento moral, mas depois daquele ano ele incluíria também as ações cometidas sob a necessidade do estado penal. Alflatt analisa os primeiros trabalhos escritos por Agostinho e encontra neles traços da visão mais tradicional – de que um ato pecaminoso deve ser voluntário e livre, incluindo-se nesta categoria aqueles atos que são o “resultado de um hábito que foi livremente adquirido”. Alflatt cita, por exemplo, o *De perfectione iustitiae hominis*, 2.1:

A isto respondo: O pecado pode ser evitado se a graça de Deus, por Jesus Cristo nosso Senhor, cura a natureza viciada. E, entretanto, não está sã enquanto não cumpre por debilidade o que deve ou não o vê por cegueira, pois *a carne luta contra o espírito e o espírito contra a carne, de sorte que o homem não faz o que quer.*³¹⁶

³¹⁵ Aqui nos referimos ao artigo “**The Development of the idea of Involuntary Sin in St. Augustine**” publicado em REA 20 (1974): 113-134.

³¹⁶ Tradução minha diretamente do artigo de Alflatt. Itálicos do autor.

Alflatt insiste que, para Agostinho, somente os pecados evitáveis podem ser pecaminosos com a ressalva de que os nossos pecados somente podem ser evitados se a graça de Deus "curar a natureza viciada", o que significa que, se a natureza não estiver curada o pecado não poderá ser evitado. Então conclui: "A natureza humana não auxiliada (pela graça), a despeito de sua posse da livre vontade, peca necessariamente". Para provar seu ponto de vista, Alflatt cita o parágrafo seguinte do *De perfectione*:

O pecado não é algo natural, mas fruto, precisamente da natureza corrompida, pela qual *nos fazemos, por natureza, filhos da ira*. E é insuficiente o livre arbítrio da vontade para não lhe cura a graça ajudadora de *Deus por Jesus Cristo, Senhor nosso*.³¹⁷

Esta tarefa de se mover do erro à virtude seria impossível aos humanos porque Deus não concedeu a autoridade do intelecto divino ao corpo humano³¹⁸. Ou seja, nas primeiras obras de Agostinho não se levanta a questão da culpabilidade por aquilo que é involuntário porque é pressuposto que o homem peca por vontade livre (ALFLATT, 1974, p. 115). Quando, no *De libero arbitrio* I.XII.24-26 se questiona a justiça do castigo a alguém que nunca foi virtuoso, a resposta é: “[...] o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade?”³¹⁹ Para Alflatt, Agostinho está consciente das dificuldades que impedem o exercício da livre vontade, mas não está disposto a aceitar que o homem possa ser responsável por aquilo que não deseja. No *De vera religione*, 14.27 ele diz: "Se a defecção chamada pecado investe contra a vontade humana como uma febre, a penalidade que segue ao pecado e que é chamada condenação pareceria, de fato, injusta" (Tradução nossa). E, mesmo que em suas primeiras obras Agostinho reconheça a queda como um fato, ele concluirá que tanto Adão quanto seus descendentes são vistos como tendo uma genuína liberdade de escolha para o bem e o mal³²⁰.

A mudança no conceito de Agostinho, segundo Alflatt (1974, p. 116), começa quando "o pecado deixou de ser aquilo que deve ser cometido por livre vontade e se tornou

³¹⁷ Tradução minha diretamente do artigo de Alflatt. Itálicos do autor.

³¹⁸ *Contra acad.* I.VIII,23.

³¹⁹ *De lib. arb.* I.XII,26.

³²⁰ Cf. *De vera religione* XII,25.

aquilo que o homem sozinho, não auxiliado pela graça, não poderá evitar". E tal mudança ocorre no interior do próprio *De libero arbitrio*: em III.XVIII,50 diz: "Seja qual for esta causa da vontade, se não se lhe pode resistir, cede-se-lhe sem pecado". E quatro parágrafos adiante diz:

Assim também, não só dizemos que é pecado o que propriamente se chama pecado – de fato, comete-se por livre vontade e com conhecimento – mas também aquilo que agora é consequência necessária daquela punição³²¹.

A mudança de opinião teria como base os textos paulinos de Gálatas V,17 e Romanos VII,18-19³²² que parecem estar em contradição com a ideia dos primeiros escritos de Agostinho, de que apenas o voluntário é pecaminoso, mas que agora seriam usados para justificar a punição dos atos pecaminosos cometidos por necessidade contra a vontade, uma vez que esses atos são o resultado do castigo divino pelo pecado humano (117). Para Alflatt (1974, p. 117):

A palavra "pecado" em seu sentido primário descreve a livre escolha do mal por parte do primeiro homem. Parte do castigo por tal pecado foi a perda da Liberdade que resultou nas más ações praticadas pelas gerações posteriores, mesmo quando elas desejaram não praticá-las. Essas ações são descritas como "pecados" no sentido secundário (aspas do autor).

A passagem de Efésios II,3, usada por Agostinho no *De lib arb.* III.18,51 também aparece no sermão *De fide et symbolo*, pregado em 3 de Dezembro de 393:

Além disso, a alma, na medida em que cobiça bens carnais, é chamada de carne. Pois uma certa parte resiste ao Espírito não em virtude da natureza, mas em virtude do costume dos pecados; daí ser dito: com a mente eu sirvo à lei de Deus, mas com a carne à lei do pecado". E este hábito foi transformado em natureza, de acordo com a geração mortal, pelo pecado do primeiro homem. Consequentemente, também está escrito deste modo: "E nós éramos em outro tempo, filhos da ira por natureza", ou

³²¹ *De lib. arb.* III.XVIII,54.

³²² Evitamos aqui reproduzir esses textos uma vez que eles já foram amplamente discutidos acima.

seja, da vingança, através da qual ela chegou no passado em que servimos à lei do pecado³²³.

Então, diz Alflatt (1974, p. 118):

[...] por volta do tempo em que ele pregou o *De fide et symbolo* em 393, Agostinho tinha chegado à compreensão de que o homem *poderia ser considerado responsável pelos pecados cometidos contra a sua vontade*. Já foi mostrado que ele não aceitava essa visão quando escreveu *De duabus animabus* em 391/392. A mudança em sua forma de pensar ocorreu, portanto, no período entre essas duas obras (itálicos do autor).

Como a única obra que Agostinho produziu entre esses dois livros foi a *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, Alflatt acredita que o exame desta obra poderia mostrar o momento preciso em que Agostinho mudou de opinião e seu artigo segue nesta linha.

A ideia de que o *De libero arbitrio* pertence a uma fase inicial do desenvolvimento doutrinal de Agostinho e de que a doutrina do pecado ali apresentada não corresponde à ideia completa e acabada do filósofo também foi defendida por Brown (2012, pp. 181-185) para quem Agostinho defendia, à época da redação do *De libero arbitrio*, ideias eminentemente pelagianas, tais como a autonomia absoluta da vontade. Para Brown nesta época Agostinho ainda mantinha esperanças de cumprir o antigo ideal platônico e tornar-se um sábio, motivo pelo qual ele estava tão disposto a defender as opiniões mais tradicionais como, por exemplo, a ideia de que o homem é responsável por seus atos. “Nesta época, de fato”, diz Brown (ibidem, p. 183), “no texto escrito, Agostinho era mais pelagiano do que Pelágio”. E, quando cita a controvérsia pelagiana, Brown lembra que os textos de Agostinho utilizados para a confrontação com o Maniqueísmo, sobretudo o *De libero arbitrio*, foram utilizados por Pelágio para apoiar ideologicamente suas doutrinas. “Assim, paradoxalmente, o grande adversário da velhice de Agostinho inspirou-se nos tratados do jovem filósofo, nos quais Agostinho defendera o livre arbítrio contra o determinismo maniqueísta” (ibidem). E salta aos olhos a distinção que Brown faz entre a “velhice” e a “juventude” de Agostinho

³²³ . O texto foi traduzido por nós a partir da versão espanhola do *De fide et simbolo*, X.21-23da BAC Vol. XXXIX.

como que dizendo que as doutrinas deste, produzidas entre 386 e 391 (BROWN, 2012, p. 181) são obras de um pensador imaturo³²⁴.

Na mesma linha de Alflatt, Victorino Capánaga (1956, p. 204) também utiliza linguagem similar para descrever o *De libero arbitrio* e outras obras produzidas na mesma ocasião: “tratados do jovem filósofo”. Capánaga (1956, p. 204) cita Peter Brown concordando com ele e até mesmo interpretando sua posição dizendo que “[...] ser pelagiano consiste em defender a liberdade do arbítrio contra o fatalismo maniqueu, e não em negar o mistério da graça e sua necessidade para as boas obras”. Para Capánaga, as dificuldades encontradas no *De libero arbitrio* podem ser explicadas pela imaturidade filosófica de Agostinho, sobretudo, a falta de precisão quanto à queda do homem. “A dupla situação histórica pelas quais tem passado o homem, antes e depois da queda, não se perfila bem nesses diálogos, e daí procede a ambiguidade de algumas passagens”³²⁵. Poder-se-ia mesmo dividir a obra de Agostinho em duas fases: a primeira do “laico de Cassiciaco” e a segunda do “bispo de Hipona”. Mas do ponto de vista de Capánaga, (1954, p. 205) mesmo a concepção agostiniana da graça seria pelagiana quando ele faz Agostinho “[...] crer na necessidade da graça para as obras, porém, não para crer, pois o homem pode tomar sua iniciativa”³²⁶. Os livros I e II do *De libero arbitrio* refletiriam este otimismo, demonstrando a autonomia quase absoluta da vontade, mas o livro III já apresentaria um desenvolvimento doutrinário com a inserção da ignorância e da dificuldade como limitadores da ação humana. Entretanto, na visão de Capánaga (1954, p. 206), trata-se de mais do que desenvolvimento – é mudança de opinião, ainda que “quem muda de opinião movido pela sinceridade de buscar a verdade e com razões convenientes para isso, não é digno de censura, mas de louvor”. E certamente a mudança de opinião implica em que a primeira fase de Agostinho teria sido um período de erros dos quais mais tarde ele precisaria se retratar, coisa que, de fato, ele o faria no *De diversis questionibus ad Simplicianum*³²⁷ escritos entre 396 e 397.

³²⁴ Brown (2012, p. 187) chega mesmo a dizer que, neste período, Agostinho “estava cercado de homens mais ‘agostinianos’ do que ele próprio”.

³²⁵ Idem..

³²⁶ Nas *Retractationes* I.XXIII,2 Agostinho faz a correção de alguns textos da *Expositio quarumdam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* publicado em 394. Ele reescreve o que pretende revisar da *Expositio*: “Logo, o que cremos é nosso; por outro lado, o bem que fazemos é daquele que dá o Espírito Santo aos que creem”. E então corrige: “[...] na realidade, ele não o teria dito se soubesse, na ocasião, que a mesma fé se encontra também entre os dons de Deus que são dados no mesmo Espírito”.

³²⁷ Para Capánaga (1954, p. 206), o *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* apresenta, pela primeira vez,

IV. 2 – Robert O’Connell

O artigo de Alflatt recebeu duras críticas por parte de Robert O’Connell³²⁸. O primeiro problema da teoria de Alflatt, segundo O’Connell, começa com a própria escolha da tradução utilizada. Alflatt utiliza a tradução de Burleigh que, segundo O’Connell não está totalmente correta³²⁹. A tradução de Burleigh faz parecer que todos os atos cometidos sob a ignorância e a dificuldade são considerados maus ou que são a ignorância e a dificuldade que tornam o ato mau. A frase latina *et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur et corrigenda iudicantur* é traduzida por Burleigh como “Nevertheless, some things are done in ignorance which are held to be wrong and worthy of correction”³³⁰. Burleigh faz parecer que é a ignorância que qualifica a ação como má e assim, como pensa O’Connell, ele não faz jus às expressões latinas *et tamen etiam*, que sugere que “certas ações” que são cometidas sob a ignorância e que, por este motivo não poderiam ser qualificadas como más, são, apesar de tudo, reprovadas.

Em segundo lugar, O’Connell lembra que Agostinho não diz que essas ações são pecados. Eles as chama de ações reprováveis, mas não de pecaminosas, embora para Alflatt esses termos sejam equivalentes. O’Connell lembra que Agostinho utilizou abundantemente as palavras *peccata*, *peccat* e *peccatur* nos parágrafos anteriores. A surpresa que Agostinho prevê em seus leitores, expressa pelos termos *et tamen etiam* é motivada exatamente pelo fato de que seja reprovável e digna de correção uma ação que não pode ser chamada de pecado no

“[...] o sistema completo sobre a teologia da graça, dando a Deus o princípio, o meio e o fim da obra de salvação, ou seja, o começo do crer, o obrar bem conforme a fé e o perseverar até a morte”. E comentando a doutrina da graça exposta por Agostinho no *Simplicianum*, Capánaga completa: “Assim, com humildade e sinceridade, confessou e retificou seu erro” (Idem).

³²⁸ Aqui nos referimos ao artigo **Involuntary Sin in The Libero arbítrio**, publicado na Revue des Études Augustiniennes, 37, 1991, pág 23-36. As críticas de Alflat também foram bastante questionadas por De Veer (1975, pp. 171-186)..

³²⁹ É bem verdade que Alflatt não menciona a tradução que utilizou para o artigo. O’Connell chega a conclusão que o tradutor é Burleigh por comparação.

³³⁰ O’Connell (1991, p. 24) cita a tradução americana padrão sem mencionar a fonte: “Nevertheless, even certain actions committed through ignorance are disapproved and judged worthy of correction” e compara esta tradução com a tradução de Gouven Madec: “certains actes commis par ignorance sont désapprouvés [...]”. Quando se diz que existem “certas ações cometidas por ignorância” se está respeitando a ideia do texto de que, não todas, mas um certo conjunto de ações cometidas por ignorância é reprovado. Burleigh, neste sentido, teria englobado todas as ações cometidas na ignorância na categoria de pecado quando traduziu: “[...] algumas coisas são feitas na ignorância [...]”.

sentido da palavra. O'Connell lembra que as citações que Agostinho faz de São Paulo e dos Salmos não chamam as más ações de pecados. Davi usa *delicta* e Paulo *ignorans feci*.

O terceiro engano de Alflatt que O'Connell equipara a uma certa má vontade, foi a inserção de uma elisão na citação feita do *De libero arbítrio*. A citação de Alflatt (1974, p. 117) está impressa da seguinte forma:

Nevertheless, some things are done in ignorance which are held to be wrong and worthy of correction [...] wrong things are done by necessity when a man wills to do right and has not the power.

Para O'Connell o conteúdo da elisão teria contraditado os argumentos de Alflatt, pois que os textos de Paulo e dos Salmos levariam o argumento exatamente para a direção contrária à sua interpretação³³¹, o que coincide com a nossa própria leitura do texto. Além disso, Alflatt não coloca o "w" de "wrong" em maiúsculo, o que deixa transparecer que Agostinho teria ligado os argumentos da ignorância e da dificuldade em uma única frase. De fato, o procedimento de Agostinho consiste em tratar primeiramente de um elemento e depois do outro, mantendo-os em coordenação. Na forma como está colocado, o "w" minúsculo "[...]" sutilmente prepara a mente do leitor para ignorar a elipse e considerar o todo da citação de Alflatt como se ela fosse uma única sentença" (O'CONNELL, 1991, p. 26).

Agostinho está dizendo que o que vale para os atos cometidos por ignorância, vale também para os atos cometidos por necessidade, principalmente no sentido de que, assim como acontece com os atos cometidos por ignorância, a reprovação dos atos cometidos por necessidade não equivale a classificar esses atos como pecados no sentido formal.

Entretanto, se por um lado Alflatt se nega a citar o primeiro conjunto de textos bíblicos citados por Agostinho para comprovar a existência das más ações cometidas por ignorância, por outro lado ele faz questão de apresentar o segundo conjunto de textos da Escritura mencionados por Agostinho para apoiar os atos cometidos sob a dificuldade e é exatamente neste ponto que Alflatt vê a confirmação de sua teoria:

³³¹ Diz O'Connell (1991, p. 26) sob o conteúdo expresso pela elisão de Alflatt: "[...]que ele é o argumento que confirma a interpretação que eu acabo de propor, que é coerente com a interpretação que Agostinho faz, a que ele chega precisamente através daqueles dois textos.

À primeira vista, essas passagens parecem estar em óbvia contradição com a posição tomada por Agostinho em suas primeiras obras, de que somente aquilo que é voluntário pode ser pecaminoso. Elas são explicadas no *De Libero Arbitrio* pela sugestão de que o homem é justamente punido pelos atos pecaminosos feitos por necessidade contra sua vontade porque esses atos são o resultado do castigo pelo pecado do homem. O homem pode, pela ignorância (sic), perder o poder de livre escolha. Ele pode desejar agir corretamente mas ser incapaz fazê-lo por causa do poder do hábito carnal[...] (O'CONNELL, 1991, p. 27).

Quando Alflatt chama a má ação cometida no estado penal de "atos pecaminosos", ele nota que Agostinho teria, a partir deste ponto, incluído na categoria dos pecados também as ações praticadas sob o estado penal.

A essência do engano de Alflatt teria sido o uso do segundo conjunto de citações de Agostinho, aquelas referentes à dificuldade, sem considerar que vale para elas o que vale para o primeiro conjunto de citações referentes à ignorância, já que o *sunt enim* que encabeça o segundo conjunto de citações está relacionado com o *et tamen etiam* do início do parágrafo.

Alflatt estaria certo se os textos de Paulo e dos Salmos citados por Agostinho estivessem dizendo duas coisas: primeiramente que o conflito interior que Paulo descreve priva-o inteiramente do poder de agir voluntariamente e já demonstramos não ser este o caso. O'Connell demonstra que a voluntariedade não está pressuposta neste texto uma vez que o que pensamos ser voluntário não depende apenas do ato da vontade, mas também do ato do conhecimento. O engano de Alflatt teria sido o uso de apenas uma parte do argumento agostiniano - aquela parte relativa à vontade. Até onde se pode ver, segundo nossa compreensão, mesmo se Alflatt estivesse utilizando os dois temas apresentados por Agostinho, ainda assim não se estaria falando da vontade em seu sentido pleno. Vale lembrar que o próprio Agostinho fez questão de deixar clara esta premissa quando disse que "[...]quando falamos de vontade livre para agir bem, evidentemente falamos daquela vontade com a qual o homem foi criado"³³². Ou seja, o texto de III.XVIII,51-54 não está falando de "vontade" no sentido da palavra e, portanto, não se pode utilizar as inferências desse texto na discussão sobre a origem do mal a não ser com muitos critérios e ressalvas. Em segundo lugar, poderíamos dizer que Alflatt estaria correto se os atos cometidos sob a compulsão do conflito interior são genuinamente pecaminosos, mas há que se considerar que o argumento usado por

³³² *De lib. arb.* III.XVIII,52.

Agostinho é o testemunho da Escritura Sagrada. Nos textos escolhidos por ele é fato que Paulo não está dizendo que a má ação por ele cometida seja pecado.³³³

IV. 3 – Étienne Gilson e Frederick Sontag.

Étienne Gilson³³⁴ também se deparou com o problema do pecado cometido sob o estado penal. Para ele, a essência das dificuldades envolvidas nesta discussão estão na própria metodologia empregada por Agostinho. Gilson reconhece – e nós enfatizamos essa premissa na forma como nos pareceu adequada, que a compreensão dessas questões deve começar com uma compreensão da natureza, compreendendo-se por natureza o estado segundo o qual o homem foi criado por Deus. Neste sentido o que se chama mais propriamente de natureza distingue-se das dificuldades encontradas pelo homem em seu estado atual de fraqueza e ignorância (GILSON, 2001, p. 281). O primeiro ponto a ser destacado, entretanto, é que o estado segundo o qual o homem foi criado por Deus, bem mais perfeito do que o estado no qual ele se encontra após a queda, não pertencia ao homem por direito, como, aliás, não pertence a qualquer criatura qualquer bem natural que tenha recebido de Deus a começar pela própria existência. Mas qual é o fundamento desta doutrina? Gilson encontra dois caminhos seguidos por Agostinho por dois diferentes modos. O primeiro é o fundamento moral, ou seja, o estado de natureza, como ele o chama, não pertence ao homem por méritos próprios como se a ordem e a perfeição com a qual fora criado se constituíssem como conseqüências ou prêmios naturais à sua justiça pessoal. Este foi o caminho seguido por Agostinho na condução de seus argumentos e, para Gilson, é neste ponto que começam as dificuldades do leitor. Agostinho poderia ter optado por uma outra abordagem na exposição dos fundamentos segundo os quais não se poderia atribuir a perfeição original à criatura por méritos próprios desta – a abordagem metafísica, demonstrando a própria essência do estado de natureza e analisando-o em sua constituição própria. Não é que Agostinho tenha desprezado completamente esta abordagem. De fato ele analisa a natureza em si mesma, mas não é esta, segundo Gilson, a base de seu argumento “seja porque não tenha percebido claramente a

³³³ “Na verdade, nenhum dos três textos diz que as ações praticadas na condição impeditiva que Paulo está descrevendo são pecados formais; de fato, nenhuma delas sequer menciona o termo ‘pecado’” (O’CONNELL, 1991, p. 27).

³³⁴ Aqui trabalhamos com o texto **Introdução ao estudo de Santo Agostinho** publicado em São Paulo pela Discurso Editorial em 2007.

natureza do problema, seja porque o transpôs conscientemente para um plano diferente do nosso” (Idem). A leitura de Gilson não encontra argumentos para demonstrar que o homem não pertence à sua natureza original por razões próprias de sua essência metafísica, ou seja, argumentos que explorem a metafísica do homem justificando o fato de que sua perfeição original não lhe pertence³³⁵. Por esta linha de raciocínio, Agostinho não está preocupado com “[...] a natureza em sua constituição essencial, mas na forma como ela foi criada por Deus” (GILSON, 2001, p. 282). Exposta desta forma, a doutrina agostiniana leva a algumas implicações, entre as quais a menos radical é que a graça não seria apenas o ato divino de restauração da criação decaída pelo pecado, mas o próprio ato criador já que a perfeição original concedida à criatura, antes mesmo de qualquer vício, já foi um favor imerecido. Mais importante é o fato de que apenas a natureza criada por Deus na constituição segundo a qual foi criada pode receber com toda propriedade o nome de “natureza”. Vem daí as designações utilizadas por Gilson para distinguir o estado segundo o qual o homem foi criado, o “estado de natureza”, do estado atual no qual o homem nasce sob o pecado, “o estado de fato”. A base para se compreender a origem do mal não pode ser o estado de pecado porque não se trata de uma natureza. Sendo um estado accidental, o estado de fato não fornece o suporte para compreender uma questão cuja base é metafísica.

Frederick Sontag (1967, pp. 297-306) concorda com Gilson acerca da importância desta base metafísica, atribuindo a ela a principal razão pelo fato de que a “vontade livre” seja uma questão para a qual não se possa dar uma resposta simples³³⁶: Porque a vontade livre, diferentemente de outras noções éticas mais simples, está metafisicamente envolvida com a visão do autor que a expõe³³⁷. Daí a impossibilidade de uma única resposta ao problema da vontade livre: “Assim como a história jamais permitiu uma única metafísica, da mesma forma nós sabemos que não é possível encontrar uma solução única e final para o problema da

³³⁵ Gilson utiliza como fonte de sua pesquisa o trabalho de J.B.Kors, *La Justice primitive et le péché originel d’après S.Thomas (Bibliothèque Thomiste, II)*, 1922, p. 7-22, que diz: “Teoricamente, portanto, santo Agostinho não coloca a questão da pura natureza. Ele considera somente o fato de que Deus criou o homem na retidão” (citado por Gilson em Introdução[...] 2001, p. 286) e cita a página seguinte do mesmo autor: “Assim ele não considera a natureza em sua constituição essencial, mas tal como ela foi criada por Deus. Esta é, para ele, a verdadeira natureza, no sentido próprio da palavra” (idem).

³³⁶ “Esta poderia ser uma boa forma de colocar nossa tese: Tal é a metafísica, tal é a liberdade da vontade”. (SONTAG, 1967, p. 297).

³³⁷ Sontag (1967, p. 306) não apenas pretende “demonstrar” que a dinâmica da vontade livre depende de uma visão metafísica, como também quer “provar” esse fato através de um exercício filosófico bem interessante: depois de explanar os conceitos que dão suporte às conclusões de Agostinho, ele altera as proposições metafísicas demonstrando como elas produziriam diferentes respostas para o problema do mal.

vontade livre” (Idem, 297). Gilson não encontrou no *De libero arbitrio* uma metafísica da vontade em si mesma, nem explorou essas bases metafísicas, uma vez que ele já as havia abordado nos capítulos precedentes, mas esse foi o alvo principal de Frederick Sontag. Para este autor,

[...] fosse a natureza de Deus diferente daquilo que Agostinho acreditava ser, ou fossem contingentes os processos da natureza, ou ainda algo menor o envolvimento de Deus com a natureza humana – então poder-se-ia perguntar e responder ao problema da Liberdade da vontade muito diferentemente da forma como Agostinho de fato o faz (idem, 298).

Sontag oferece como exemplo de uma doutrina metafisicamente determinada a primeira definição de mal encontrada no livro I – a paixão³³⁸, que logo é relevada a secundo plano diante de um conceito ainda mais importante, a “Razão”,³³⁹ que está identificada com Deus e, por vezes, é o próprio Deus³⁴⁰. Paralelamente ao conceito de Razão, Sontag demonstra que o objetivo do homem, segundo Agostinho, é a vida feliz. E conclui:

A razão como o meio dominante e determinante e a vida feliz como o objetivo – esses dois conceitos primeiramente controlam a natureza de Deus e somente depois disso é que eles se levantam para solucionar o problema da vontade livre (idem, p. 299).

Ou seja, primeiramente se estabelecem os princípios metafísicos e somente depois é que se responde à questão em pauta, no caso, a questão da vontade livre. O outro exemplo de Sontag (idem, p. 300) é retirado do livro II onde “[...]uma elaborada teoria do conhecimento deve ser formulada antes que o tema da liberdade da vontade possa ser resolvido”, mas, como ele demonstra, a própria escala do conhecimento exige a “prova” da existência de Deus³⁴¹. Deste modo, a ideia de vontade livre será apenas a consequência desta

³³⁸ *De lib. arb.* I.III,8.

³³⁹ *De lib. arb.* II.VII,17.

³⁴⁰ Sontag (1967, p. 299) mantém a questão da identificação da Razão com Deus em aberto. “A Razão, é claro, é divina, ou, senão, idêntica ao próprio Deus”.

³⁴¹ *De lib. arb.* II.II.5.

visão metafísica. Sontag cita as *retractationes* nas quais Agostinho admite não ter mencionado a graça de Deus de forma mais detalhada, e lembra que, não apenas a doutrina da graça, mas as próprias Escrituras “[...]jamais são citadas de qualquer forma mais central ao tema” (idem, 302). Por esta linha pensamento tornam-se compreensíveis as dificuldades encontradas na interpretação do *De libero arbitrio* III.XVIII,51-54 onde os textos bíblicos são utilizados para provar que as más ações cometidas sob o estado penal são passíveis de correção, mas não são utilizados como base metafísica para a resposta à pergunta se essas ações são pecados.

Não se está querendo afirmar, Gilson reconhece, que Agostinho tenha se descuidado completamente da abordagem metafísica da vontade, ou que ele não tenha absolutamente explorado as possibilidades argumentativas dessa forma de explanação. Em certa medida a pesquisa de Gilson está baseada na contraposição entre Agostinho e Tomás de Aquino para reforçar o fato de que as pressuposições filosóficas daquele são bastante diversas deste, cuja metafísica do pecado parte da essência do próprio homem. Tome-se, por exemplo, a exposição feita por Agostinho da natureza em sua constituição original³⁴². O alvo da argumentação será o homem, o autor do mal e a própria definição de mal moral será a má ação praticada por este homem e disso sabemos porque já temos o projeto do *De libero arbitrio* completo e acabado. Gilson (2007, p. 271) nos autorizaria a partir deste exemplo, pois, “o problema [do mal e do livre arbítrio], depende essencialmente da metafísica, pois a vontade humana é somente um fragmento da ordem universal”. De fato, ali está o homem em sua constituição interior ideal conforme fora criado por Deus, mas há que se reconhecer que a ordem interna humana nada mais é do que um reflexo da ordem geral. Aproveitando a fraseologia de Gilson, diríamos que as verdades da ordem da ação, ou seja, aquelas verdades mais propriamente identificadas com o homem, estão subordinadas às verdades da ordem do conhecimento, apreendidas através da iluminação divina da ordem essencial das coisas³⁴³. Assim, primeiramente define-se a Lei Eterna, reguladora de tudo o que existe³⁴⁴, em seguida demonstra-se como esta Lei é aplicada na constituição própria do universo³⁴⁵ e, só então,

³⁴² *De lib. arb.* I.VI,15-XIX,19.

³⁴³ “Mas não há verdades apenas na ordem do conhecimento, há também na ordem da ação e, como são igualmente verdades, devem apresentar as mesmas características e ter a mesma origem que as primeiras” (Gilson, 2007, p. 243).

³⁴⁴ *De lib. arb.* I.VI,15.

³⁴⁵ *De lib. arb.* I.VII,16-VII,18.

depois que o lugar próprio do homem na ordem geral está definido é que se torna possível expor a constituição interior ideal do ser humano³⁴⁶ e, a partir desta constituição, a definição de mal como desordem. E a linha de raciocínio não poderia ser diferente. A metafísica implícita no problema do mal consiste em que o mal seja a perversão da ordem, ou seja, a desordem. Dizer que o mal não vem da natureza é o mesmo que dizer que ele não vem da ordem. A desordem será sempre uma sequência do pecado, jamais a causa dele³⁴⁷. Daí o fato de que o mal ou, melhor dizendo, o pecado do qual se procura a origem, será, por princípio, o pecado original e não o pecado consequente³⁴⁸. E ainda que a investigação explore o pecado consequente, ela o fará procurando nele os elementos do pecado original ou, aquilo pelo que ele se assemelha ao pecado original³⁴⁹. Assim, se o primeiro pecado cometido pelo homem, que lhe trouxe como consequência o estado de castigo, foi o orgulho³⁵⁰, todo pecado cometido

³⁴⁶ *De lib. arb.* I.XIX,19.

³⁴⁷ “Se alguém se surpreende porque a natureza humana não muda com outros pecados, como mudou com a prevaricação dos dois primeiros pais, causa originária de corrupção tão cruel qual a vemos e sentimos e de estarmos sujeitos à morte e padecermos perturbações e oscilações procedentes de afetos tão contrários entre si, coisas que por certo não existiam no paraíso antes do pecado, apesar de viverem também em corpo animal [...]” (*De civ. Dei.* XIV,12).

³⁴⁸ Eugene Portalié demonstrou de forma muito convincente a falsidade da ideia promulgada entre certos círculos católicos, de que Agostinho inventou o conceito de pecado original. Ele diz: “[...] Em primeiro lugar, não é possível sustentar seriamente, como era moda antigamente (mesmo entre certos católicos tais como Richard Simon), que Agostinho tenha inventado na Igreja a doutrina até então desconhecida do pecado original, ou, pelo menos, que ele tenha sido o primeiro a introduzir a ideia de castigo e de pecado”. E., (*Agustín de Hipona – Enseñanzas.* Internet: http://www.mercaba.org/FICHAS/Enciclopedia/A/agustin_de_hipona_Ensenanzas_de_san.htm#2, baixado em 02/01/2016).

³⁴⁹ “Ao nos desviarmos voluntariamente de Deus, ou seja, recusando querê-lo e amá-lo, todos nós optamos em Adão mais pela avara e orgulhosa posse das criaturas do que pela submissão ao Bem universal, subvertemos a ordem divina ao preferir a obra ao Obreiro” (Gilson, 2007, p. 286). Em outras palavras, repetimos o pecado de Adão já que os pecados que cometemos “[...] são o pecado original, prolongando-se nas consequências que ele engendrou e que, neste sentido, também são ele” (idem, p. 287). “Com efeito, o pecado pessoal resulta, em última instância, ser repetição ou imitação do primeiro, com idênticas características” (Rubio, 1964, p. 51). No *De div. Quaest. ad Simpl.* I,1,11 diz: “Certamente o querer está em nosso poder, porque está como à mão; porém o não poder realizar o bem é consequência do pecado original. Não é esta a primitiva natureza, mas a pena do pecado, de onde resulta a mortalidade como uma segunda natureza de que nos livra a graça do Criador quando nos submetemos a Ele pela fé”.

³⁵⁰ *De civ. Dei* XIV.XIII,1 diz: “Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade senão a soberba? *O princípio de todo pecado é a soberba*, lemos” (Itálicos do tradutor). Gilson reconhece que existem opiniões divergentes e até cita uma delas exposta por J.B. Kors, para quem o primeiro pecado não foi o orgulho, mas a concupiscência. Certamente Gilson se opõe a Kors e se coloca ao lado de E. Portalié que também defende a ideia de que o pecado original seja o orgulho. Paul Rigby (1999, p. 608) assim define as duas posições: A primeira de que o pecado original é o orgulho de Adão no qual todos os seus descendentes participam através da morte de suas almas por causa de sua solidariedade com ele e a segunda de que o pecado original é a culpa da concupiscência herdada de Adão em forma de castigo pelo orgulho de Adão, e tenta conciliar as duas opiniões partindo dos estudos de Sage (1969) e TeSelle (1970): quando Agostinho acrescenta a noção de “pessoa” à morte da alma, ele faz com que a culpa pela morte da alma, herdada de Adão pelo caminho da propagação, se transforme em pecado original. Se a concupiscência é a morte da alma, quando se acrescenta a idéia de personalidade à morte da alma a própria pessoa se transforma em culpa pela concupiscência. No momento em que assume a pessoalidade de uma

após a queda será, em sua raiz, um pecado de orgulho. Não há melhor forma de explicar a negligência e o desprezo, os verdadeiros pecados cometidos sob o estado penal.

Se o pecado original cometido por Adão tem em si o aparato para a compreensão e o julgamento de todos os pecados, inclusive da má ação cometida pelos descendentes de Adão, o intérprete de Agostinho encontrará uma dificuldade oriunda de uma diferença essencial entre essas duas formas de pecado: A má ação cometida por Adão é chamada propriamente de pecado pelo fato de que ela foi o fruto de uma vontade livre, mas a má ação praticada pelos descendentes de Adão não é consequência da vontade, mas do estado de castigo. Ou seja, enquanto o pecado de Adão é distinto de sua punição, é pecado em si, o pecado cometido no estado penal não se distingue da própria punição. No estado penal *peccatum* e *poena peccati* se confundem de forma que, enquanto ligada ao pecado original do qual retira sua qualidade de má, a má ação pode ser chamada de pecado, mas, na medida em que se configura como um castigo somente pode ser chamada de pecado por derivação³⁵¹.

Retornando à ideia apresentada por Gilson, de que não há em Agostinho uma justificação metafísica para o fato de que as perfeições naturais com as quais o homem foi criado não lhe pertencem, resta o fato de que esta ideia torna absolutamente compreensível o fato de que o homem tenha perdido tanto ao pecar e justifica em grande medida o fato do estado de castigo ser caracterizado pela perda daquelas mesmas perfeições.

Se não pode ser chamada, no sentido próprio da palavra, de pecado, o que é a má ação cometida sob o estado penal? Segundo O'Connell (1991, p. 29), este ato é o que os moralistas tradicionais chamam de "voluntário *in causa*", ou seja, um pecado "remotamente ou radicalmente voluntário, porque o próprio pecador causou voluntariamente a condição que agora é tida por pecado". Essas ações são objetivamente erradas sem necessariamente ser subjetivamente erradas, podem ser materialmente, mas não formalmente pecaminosas. Elas são desaprovadas, ainda que o agente delas não receba a culpa por elas. Mas como são ações erradas, o agente delas deve ser levado a um comportamento diferente. O exemplo aristotélico do bêbado que comete o crime é apresentado por O'Connell duas vezes (idem, pp. 23-24) para ilustrar essa ação na qual o praticante é responsável pelos atos que cometeu sob o efeito da

natureza afastada de Deus, a criança se liga à culpa herdada por causa do orgulho de Adão. Em nossa opinião Rigby está apenas reafirmando a segunda opinião.

³⁵¹ Gilson (2007, p. 286) diz: “[...] no estado de natureza caída, o pecado original não mais se distingue da punição que lhe tange: a concupiscência e a ignorância”.

necessidade assim como o bêbado sob o efeito do álcool, se ele voluntariamente buscou a condição de necessidade, assim como o bêbado buscou a condição de ebriedade.

V – CONCLUSÃO

Em nossa opinião, o primeiro grande desafio para o estudioso do pecado cometido sob o estado penal é a carga doutrinária que antecede este tema. Nossa pesquisa apresentou em poucas palavras o trabalho de Frederick Sontag³⁵², para quem os temas da vontade e do livre arbítrio dependem radicalmente da posição metafísica de seu autor. Se levarmos em consideração que a questão do pecado involuntário depende da compreensão da natureza da vontade e do pecado, precisaremos concluir que o tema desta pesquisa pertence a um terceiro nível de conhecimento, apresentando-se como um conjunto de pressupostos dependentes dos dois níveis que o antecedem: a compreensão do livre arbítrio e do mal e, antes desses, a compreensão da metafísica que lhes dá suporte. Em termos mais simples, o pecado cometido sob o estado penal é o último capítulo da doutrina agostiniana da liberdade e do mal. Esta observação foi feita por Costa (2002, pp. 349-350), para quem

[...] no último livro do Sobre o Livre-Arbítrio, Agostinho atingiria a última etapa de sua solução definitiva ao problema do mal, isto é, responderia a última das perguntas que o caso envolve, a saber: *cur malum?* – porque fazemos o mal?, complementando assim as duas precedentes: *quid sit malum?* e *unde malum?*

Em outras palavras há muito o que se compreender antes de chegar ao tema de nossa pesquisa. De fato, no livro de Marcos Costa, que aqui citamos, a questão do estado penal e do pecado nele cometido é o último capítulo. O desafio, entretanto, é ainda maior, e consiste, não apenas na compreensão das doutrinas antecedentes, ou seja, das coisas que Agostinho efetivamente disse, mas também das coisas que ele não disse e, neste sentido, nossa pesquisa concorda com Gilson de que a dificuldade de compreensão desse tema está no fato de que não há em Agostinho uma defesa metafísica que justifique o fato de que os bens que o homem recebeu de Deus não lhe pertençam por natureza. Significa, portanto, que não é uma mera questão de atribuir as “imprecisões” do *De libero arbítrio* à imaturidade filosófica de seu autor, ou a equívocos dos quais, mais tarde ele precisaria se retratar como quiseram Victorino Capánaga e Peter Brown.

³⁵² Páginas 122ss.

Mais respeitosa, assim nos pareceu, foi a posição de Robert O’Connell que, de fato, leu o texto agostiniano, deixando-o falar por si. Aliás, Agostinho experimentou a infelicidade de ver seu o seu texto mal interpretado e suas ideias utilizadas para defender doutrinas que ele reputava por heresias. Isso lhe serviu como incentivo para expor sua própria opinião acerca do livro que escreveu em suas *Retractationes*. Realmente, nesta obra Agostinho corrige várias de suas ideias, mas, curiosamente, ele não corrige sua doutrina do pecado e da vontade na forma como elas estão expostas no *De libero arbitrio*. Ele lembra que “quando vivíamos, todavia, em Roma, quisemos investigar, disputando de onde vem o mal”³⁵³ e reforça o procedimento investigativo de utilizar a razão reflexiva e a dialética³⁵⁴, em vista do caráter apologético do livro que, em suas palavras, consiste em confrontar “[...]aqueles que negam que o mal tem sua origem no livre arbítrio da vontade”³⁵⁵. Quanto à graça, dirá que: “[...]nada se tem disputado nestes livros acerca desta questão proposta. Mas quando dá lugar a que se faça menção desta graça, ela é mencionada, não como se se tratasse de defendê-la com um raciocínio bem trabalhado”³⁵⁶. E a falta de menção da graça não se deve a conceitos pré-concebidos nem a doutrinas mal formuladas, mas a questões metodológicas: “Porque uma coisa é indagar de onde vem o mal e outra é como se volta ao bem primeiro ou se chega ao bem maior”³⁵⁷. Em momento algum Agostinho vê irregularidade na doutrina da graça apresentada no *De libero arbitrio*. Ele diz, em resposta à forma como os pelagianos utilizaram o seu livro para defender sua “nefanda impiedade”, que “Isto eu tenho tratado suficientemente em outras obras minhas” e que não havia necessidade de combater os pelagianos “[...]nos livros do *De libero arbitrio*, os quais, em absoluto, foram escritos contra eles, posto que ainda não existiam”³⁵⁸. Nas *Retractationes* há longas citações dos textos utilizados pelos pelagianos para defender suas ideias, contra os quais Agostinho dirá que o *De libero arbitrio* é uma arma bastante eficiente: “Muito antes que existisse a heresia pelagiana, já tratei como se fosse contra ela” – e cita as várias ideias presentes em sua obra que são fortemente anti-

³⁵³ *Retract.* I.IX,1.

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Retract.* I.IX,2.

³⁵⁶ *Idem.*

³⁵⁷ *Idem.*

³⁵⁸ *Retract.* I.IX,4.

pelagianas³⁵⁹. E é digno de nota que, entre essas várias citações, Agostinho reproduza todo o parágrafo de III.XVIII,51, a mais longa citação do *De libero arbitrio* nas *Retractationes*, deixando transparecer que esta passagem é a que mais claramente combate o pelagianismo dentro do livro. Pelo menos no que concerne ao *De libero arbitrio*, na ótica de Agostinho, nem a doutrina está errada, nem é fruto de imaturidade filosófica. Como disse Portalier,

...há que recordar que ele nunca se retratou de suas principais teorias sobre o livre-arbítrio e nunca modificou sua opinião sobre o que constitui a sua condição essencial, qual seja, o pleno poder de escolher e de decidir. Quem se atreveria dizer que quando revisou seus próprios escritos, lhe faltou clareza de percepção ou sinceridade em um ponto tão importante?³⁶⁰

Resta, portanto, que as ideias apresentadas no *De libero arbitrio* III.XVIII,51-54 devem estar em concordância com as principais proposições apresentadas por Agostinho no livro como um todo: Deus é o criador de todas as naturezas³⁶¹ e não existe natureza que não venha de Deus³⁶². Portanto, tudo o que existe é bom e a própria vontade deve ser contada entre os bens criados por Deus³⁶³. O pecado consiste no mau uso da vontade, submetendo-a à paixão³⁶⁴ e convertendo-a aos bens transitórios e a ela inferiores³⁶⁵. O pecado somente é possível por um ato de vontade livre³⁶⁶ e não altera a ordem perfeita criada por Deus³⁶⁷, recebendo da parte de Deus sua justa punição³⁶⁸.

³⁵⁹ Por exemplo, a ideia de que todos os bens, pequenos, médios e grandes vêm de Deus, assim como o uso deles, a ideia de que o homem pode cair voluntariamente, mas não pode voluntariamente levantar-se e a ideia da justiça da condenação divina ao pecado original - etc. (*Retract.* I.IX,6).

³⁶⁰ Portalier, E., *Agustín de Hipona: Enseñanzas* http://www.mercaba.org/FICHAS/Enciclopedia/A/agustin_de_hipona_enseñanzas_de_san.htm (15/05/2015).

³⁶¹ P. ex., II.XVII,46.

³⁶² III.XIV,41.

³⁶³ II.XVIII,47-48.

³⁶⁴ I.XI,21-22

³⁶⁵ II.XIX,52.

³⁶⁶ II.XX,54;

³⁶⁷ III.IX,25.

³⁶⁸ III.X,29.

A interpretação de O'Connell, de que Agostinho está consciente dessas proposições e antecipa a surpresa de seus leitores diante do conteúdo novo apresentado a partir de III.XVIII,51 pareceu-nos bastante razoável, como também a observação de que Agostinho não diz que as ações cometidas sob o estado penal são pecados. Além disso, os exemplos extraídos das Escrituras, utilizados por Agostinho para demonstrar a existência de ações reprováveis ainda que cometidas sob o estado penal, não descrevem pecados, mas ações que, exatamente por não serem pecados, podem obter de Deus um tratamento mais tolerante. O maior de todos os argumentos, entretanto, é aquele relacionado com a principal proposição do *De libero arbitrio*: somente pode ser considerada pecaminosa a ação praticada pela vontade livre já que a origem do mal que se pratica é a própria vontade. Mesmo limitado pela ignorância e pela dificuldade, o homem ainda tem em seu poder um resquício de liberdade – a capacidade de empreender esforços para sair da situação infeliz em que se encontra e também a concessão de apreço Àquele que lhe vem em socorro para ajudá-lo. A tentativa de Agostinho de localizar o pecado em uma ação não movida por necessidade já demonstra que as más ações praticadas sob a compulsão da ignorância e da dificuldade, elementos do estado de castigo, não são pecados, ainda que recebam essa designação pelo fato de que são derivadas da condenação do primeiro pecado. Não serão pecados formais, mas por serem más ações, serão reprovadas com obrigação de serem reparadas.

VI – BIBLIOGRAFIA

Obras de Agostinho

A Cidade de Deus. 3ª. Ed. Trad. Oscar Paes Leme, São Paulo: Vozes, 1991

A Trindade. Trad., Agostinho Belmonte, São Paulo. Paulus, 1994

A Verdadeira Religião. Trad., Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulinas, 1987

A Vida Feliz. Trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo, 1998

Cartas. (1º) 1-123. In: *Obras completas de San Agustín.* Tomo VIII. Trad. de Lope Cilleruelo, OSA. Ed. bil. Madrid: BAC, 1986.

Confissões. trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus. São Paulo, 1995

Contra os Acadêmicos. trad. Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957

De Libero Arbitrio, In Augustine's Earlier Writings. Christian Classics 6. Trad.. J.M. Burleigh, Philadelphia, 1955

De Libero Arbítrio in *Dialogues Philosophiques - Oeuvres de Saint Augustin* 6, trad. Goulven Madec, Desclée de Brower, Paris, 1976

De Libero Arbitrio. Trad. e Intr. Dom Mark Pontifex. Londres: Longman, Green e Co. 1955.

De Magistro. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 1987

De Ordine. Trad., Victorino Capánaga. BAC, La Edición Católica S.A. Madrid, 1979

Dialogo sobre a Vida Feliz, ed. Bilíngue. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

Diálogo Sobre o Livre Arbítrio. Trad. e intr. de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

El Libre Albedrio. trad. Evaristo Seijas. in *Obras de San Augustin III,* (BAC), Madrid. 1971.

Enquiridion. trad. P. Andrés Centeno. In *Obras de San Augustin vol IV* (BAC), *Obras Apologéticas.* Madrid, 1975.

De Fide et symbolo. Versão, Introdução e notas de Claudio Basevi. In *Obras de San Augustin,* vol. XXXIX, (BAC), *Escritos Vários,* Madrid, 1988, pp. 365-421.

- Il Libero Arbitrio**, Intr. trad e notas Domenico Gentili. Città Nuova Editrice, NBA (III/2), Roma, 1992.
- Le Libre Arbitre** in *Dialogues Philosophiques*. Trad. e notas de F.J. Thonard. Paris: Desclée de Brower, Bibliothèque Augustinienne, 1954.
- O Livre Arbitrio**, trad. Antonio Soares Pinheiro, Braga: Faculdade de Filosofia, 1986.
- O Livre Arbitrio**, trad. Intr. e notas por Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulinas, 1995.
- On Free Choice of the Will**, Editado e traduzido por Peter King. Cambridge University Press, 2010.
- Retractationes**. Tradução, versão, notas e índices de Teodoro C. Madrid. In *Obras de San Agustín*, vol XL (BAC), Madrid (1995) pp. 593-833.
- Sobre a Potencialidade da Alma**. Trad. Aloysio Jansen de Faria, Petrópolis: Vozes, 1997.
- Solilóquios**. Trad. Aduari Fiorotti, São Paulo: Paulus, 1998.

Obras de Comentadores

- ALFLATT, Malcolm E., **The development of the idea of involuntary sin in St. Augustine**, *Revue des Études Augustiniennes*, 20 (1974), 1 13-134.
- _____ **The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine**. *Recherches Augustiniennes et Patristiques* vol. 10, (1975) 171-186.
- ARENDDT, H., **Love and Saint Augustin**, trad. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark, rev. por Hanna Arendt, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, (1996)
- _____ **Santo Agostinho - o primeiro filósofo da vontade**, in *A vida no Espírito: o pensar, o querer, o julgar*, trad. Helena Martins. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1995.
- ARMAS, Gregorio, **Teologia agustiniana del pecado**. *Augustinus*, 1 (1956), Madrid, 169-186.
- BABCOCK, William S., **Pecado, castigo y responsabilidad: un problema de Agustín en el De libero arbitrio**, *Augustinus* 40 (1995) Madrid, 31-38.
- BOYER, Charles, "Concupiscence et Nature Innocente. Response a des Objections", *Augustinus Magister III*, Paris. (1954_). 309-316
- _____ "Dieu Pouvait-il créer L'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté?" in *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1932, 237-271.

- BROWN, Peter, **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Editora Record (2012).
- BURNELL, "Concupiscence" in Fitzgerald, A.D. (org.), **Augustine through the ages**. Eerdman: Grand Rapids, (1999) p. 224-226
- CAPÁNAGA, Victorino., "En torno a la filosofía agustiniana: algo de sicología de la acción: intelectualismo y voluntarismo", *Religion y Cultura*, I (1928), Madrid, 161-185.
- _____ **Introdução a "El libre albedrío"** in BAC, *Obras de San Agustín*, Vol III, Madrid (1956), pp. 190 -199.
- COSTA, Marcos R. N., **O Problema do mal na polemica antimaniquéia de Santo Agostinho**. EDIPUCRS. Porto Alegre, 2002
- CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da, **O Movimento da Alma - A invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Coleção Filosofia 123. Edipucrs, Porto Alegre, 2001
- DAUDIN, Henri. **La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques**. Paris: Presses Universitaires, 1950.
- DE VEER, A., **The responsibility for involuntary sin in Saint Augustine**, RA, 10 (1975), pp. 171-186.
- EVANS, G.R., **Agostinho Sobre o Mal**. Paulus, São Paulo, 1995.
- FARIA, Ernesto, **Dicionário Escolar Latino-Português**. Rio de Janeiro: MEC, 1962.
- FLETEREN, Frederick V., **Augustine's Evolving Exegesis of Romans 7.22-23 in Its Pauline Context**, *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 62-86.
- _____ "Nature" in Fitzgerald, A.D. (org.), **Augustine through the ages**. Eerdman: Grand Rapids, (1999), pp. 585-587.
- FONSEGRIVE, G., **Essai sur le libre arbitre**. Alcan, Paris, 1887
- GALINDO, Rodrigo José Antonio, "**Libertad y libre albedrío en San Agustín**", *Augustinus* 31 (1986), Madrid, 343-355
- GILSON, Etienne., **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____ **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GREEN, W.M., "**Textual Notes on Augustine's 'De libero arbitrio'**". *Revue de Philologie* 28 (1954), pp. 21-29
- GROSSI, Victorino, **Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica**. *Augustinus* 21 (83-84): 287-302 (1976)
- HUFTIER. M., "**Libre Arbitre, liberte et peche chez saint Augustin**". *Recherches de Theologie ancienne et medievale*, 33 (1966), pp. 187-281.

- KING, Peter, *Introduction in On free choice of the will, On grace and free choice, and other writings*. New York: Cambridge University Press (2010), pp. 9-32.
- LUBAC, Henri de., "Notes sur Saint Augustin 'De libero Arbitrio' III,XX,56", *Augustinus Magisier* 111, Paris (1954), pp. 276-286.
- MARTIN, Thomas F., **Augustine on Romans 7.24-25a**, *Studia patristica: Papers Presented at the Twelfth Conference on Patristic Studies Held in Oxford (1995)*, (peeters, 1997), pp. 178-182.
- MONTCHEUIL, I. de, "L'hipothèse de l'etat originel et de difficulte d'après de 'De libero arbitrio' de Saint Augustin". in *Melanges Theologiques*, Paris (1946), pp. 93-111.
- MORAN, José OSA, **Pressupostos filosóficos del pecado original en San Agustín**, *Estudio Agostiniano*, 4 (1969) Valladolid, pp. 497-518.
- O'CONNELL, Robert J., **St Augustin's Early Theory of Man**, Cambridge, 1968
- _____ "Involuntary sin in the 'De libero arbitrio'", *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*. Paris (1991), Vol. 37, Issue 1, pp. 23-36.
- OLIVEIRA, Nair de Assis, "Introdução" in **O livre arbitrio**. São Paulo: Paulus (1995), pp. 11-21.
- PEGUEROLES, Juan, "**Libertas, fin del liberum arbitrium en San Augustin**", *Augustinus* 39 (1994). Madrid, pp. 365-371.
- PEGUEROLES, J., **El Pensamiento Filosofico de San Agustín**. Barcelona: Editorial Labor, 1972.
- PELLEGRINO, M.. "**Intorno al texto del 'De libero arbitrio' di Sant Agostino**", *Rivista di Filologia e D'istruzione Classica* 36 (1958), pp. 186-188
- PONTIFEX, D. Mark, "Intoduction". In Quasten, J. e Plumpe, J.C. (eds), **Ancient Christian Writers**. Maryland: The Newman Press, 1955. Vol. 22: "De libero arbitrio", pp. 3-34.
- PORTALIÉ, E., **A Guide to the Thought of Saint Augustine**, Westpoil, Greenwood, 1975.
"Trad. do verbete "Augustin (Saint)", in *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Tomo 1.2. Paris (1931) 2268-2472.
- _____ **Agustín de Hipona**. Internet: http://www.mercaba.org/Filosofia/Medieval/agustin_de_hipona_00.htm. Baixado em 22/11/2015.
- RODRIGO, J.G., **Doctrina agostiniana acerca de la voluntad**. *Augustinus*, 17 (68) (1972): pp. 337-355.
- RUBIO, José (OSA), **Introducción a la teologia del pecado en San Agustín**, *Augustinus* 9 (1964), pp. 49-84
- RIGBY, Paul, **Justicia o tragédia: Doctrina agustiniana del pecado original**, *Augustinus*, 44 (1999), Madrid, pp. 225-236.
- _____ "Original Sin" in Fitzgerald, A.D. (org.), **Augustine through the ages**. Eerdman: Grand Rapds (1999), pp. 607-614.

- SKERRETT, K. Roberts, **Consuetudo carnalis in Augustine's Confessions: Confessing identity/belonging to difference.** *Journal of Religious Ethics*, Vol. 37 (September 2009) Issue 3, pp. 495-512.
- SMITH, B.W., **Augustine's Natural Law Theory in the Libero Arbitrio.** The Catholic University of America. Internet: https://www.academia.edu/11838543/Augustine_s_Natural_law_Theory_in_De_Libero_Arbitrio. Baixado em 29/08/2016, p. 29.
- SONTAG, Frederick, **Augustine's metaphysics and free will.** *Harvard Theological Review* 60 (1967), pp. 297-306.
- TESKE, Roland J., S.J., "Libero arbitrio, De. in Fitzgerald, A.D. (org.), **Augustine through the ages.** Eerdman: Grand Rapids, (1999), pp. 494-495.
- VAZ, H.C. de L., "**A metafísica da interioridade**" in *Ontologia e Historia*. São Paulo: Duas cidades, 1968.
- VERGEZ, André, "**San Agustín y la filosofía cristiana: el problema de la culpa y de la libertad**". *Augustiniana* 9 (1974), Madrid, pp. 3-19.
- VILLAMONTE, Alejandro. **Miseria humana y pecado original: un gran tema agustiniano.** *Rev Agustiniana*, 33 (1992), Madrid, pp. 111-152.
- WETZEL, JAMES, "Sin" in Fitzgerald, A.D. (org.), **Augustine through the ages.** Eerdman: Grand Rapids, 1999, pp. 800-802.