



Gracielle Nascimento Coutinho

O CONVERGIR DA VONTADE HUMANA A DEUS

Sujeito ético e alteridade em Santo Agostinho



O cerne do problema/solução que Gracielle Coutinho disserta na presente obra, que é, por sua vez, o grande objetivo de todo aquele que adentra no estudo da ética do *dever*, a saber: como, na perspectiva agostiniana, devemos “convergir a vontade humana a Deus”, único meio de se alcançar a “Verdadeira felicidade”. Pois - diz a autora na Introdução de seu trabalho -, “dada a sua condição debilitada devido ao pecado original, nem tudo a que a vontade apetece lhe convém e, mesmo quando quer o que se deve não o pode realizar sozinha (cf. *Conf.*, X, 23), pois o simples querer não lhe concede o poder”. Ou seja, a introdução do pecado original na discussão em torno da relação entre o livre arbítrio humano e o problema do mal, levou Agostinho a estabelecer, progressivamente, uma distinção entre os conceitos de livre arbítrio e liberdade, que comporta em si três níveis, tendo como pano de fundo a distinção entre o querer e o poder.

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)



O convergir da vontade humana a Deus

Sujeito ético e alteridade em Santo Agostinho

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Ricardo Evangelista Brandão

Instituto Federal de Pernambuco (IFPE)

Prof. Dr. Marlesson Castelo Branco do Rêgo

Instituto Federal de Pernambuco (IFPE)

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Prof. Dr. Antônio Pereira Júnior

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

O convergir da vontade humana a Deus

Sujeito ético e alteridade em Santo Agostinho

Gracielle Nascimento Coutinho



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

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



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

COUTINHO, Gracielle Nascimento

O convergir da vontade humana a Deus: sujeito ético e alteridade em Santo Agostinho [recurso eletrônico] / Gracielle Nascimento Coutinho -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

233 p.

ISBN - 978-65-5917-401-0

DOI - 10.22350/9786559174010

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

1. Santo Agostinho; 2. Sujeito ético; 3. Alteridade; 4. Deus; 5. Vontade; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Àquele sem o qual este trabalho não seria possível.
Ao meu pai Fábio Coutinho e minha avó materna Alfredina (*in memoriam*).
À minha mãe Gracinha, minha irmã Danielle, meus amigos e familiares, a
D'Jorge Quinaher e Goovan pelo apoio de sempre. Gratidão!

Quem fala sobre o céu fala, em termos celestes, sobre a terra
(HINKELAMMERT, 2012, p. 5).

Lista de abreviaturas

Obras agostinianas:

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>De beat. vita</i>	<i>Sobre a Vida Feliz</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>Sobre a Cidade de Deus</i>
<i>De corr. et grat.</i>	<i>Sobre a correção e a graça</i>
<i>De grat. Christ. et peccat. orig.</i>	<i>Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original</i>
<i>De grat. et. lib. arb.</i>	<i>Sobre a Graça e o Livre Arbítrio</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>Sobre o Livre Arbítrio</i>
<i>De nat. boni</i>	<i>Sobre a Natureza do Bem</i>
<i>De nat. et grat.</i>	<i>Sobre a Natureza e a Graça</i>
<i>De spirit. et litt.</i>	<i>Sobre o Espírito e a Letra</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>De vera relig.</i>	<i>Sobre a verdadeira religião</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epístola</i>
<i>Enarr. in Ps.</i>	<i>Comentário aos Salmos</i>
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios</i>

Textos bíblicos:

At.	<i>Atos dos Apóstolos</i>
Eclo.	<i>Eclesiástico</i>
Ef.	<i>Efésio</i>
Êx.	<i>Êxodo</i>
Ez.	<i>Ezequiel</i>
Gl.	<i>Gálatas</i>
Hb.	<i>Hebreus</i>
Jó.	<i>Livro do Jó</i>
Jo.	<i>Evangelho de João</i>
Js.	<i>Josué</i>
Lc.	<i>Evangelho de Lucas</i>
Lv.	<i>Levítico</i>
Mt.	<i>Evangelho de Mateus</i>
Rm.	<i>Romanos</i>
Sb.	<i>Livro da Sabedoria</i>
Sl.	<i>Salmos</i>
Tg.	<i>Evangelho de Tiago</i>
Tm.	<i>Timóteo</i>
Zc.	<i>Zacarias</i>
1Cor.	<i>1º Coríntios</i>
2Cor.	<i>2º Coríntios</i>
1Jo.	<i>1º João</i>
1Rs.	<i>1º Reis</i>
2Tm.	<i>2º Timóteo</i>
2Ts.	<i>2º Tessalonicenses</i>

Sumário

Prefácio **15**

Marcos Roberto Nunes Costa

1 **22**

Introdução

2 **33**

Introito – da abordagem filosófica do tema: o cristianismo como filosofia

3 **49**

A vontade humana: entre o pecado e a normatividade

- 3.1 A vontade humana: dileção (*dilectio*) dos bens temporais e eternos..... 56
 - 3.1.1 A dilaceração da vontade é debilidade do livre arbitrio 64
- 3.2 O pecado: ação ou paixão?..... 69
- 3.3 A função da lei temporal frente ao pecado 77
- 3.4 Heteronomia e autonomia: uma leitura das *civitates* agostinianas 81
- 3.5 A lei temporal e o decálogo divino: um comparativo do ponto de vista normativo88

4 **94**

A graça divina e o operar pela fé

- 4.1 A natureza humana e o pecado original: Agostinho e a problemática pelagiana.... 95
- 4.2 Da gratuidade da graça 112
- 4.3 A lei antiga e a graça divina..... 127
- 4.4 A lei da fé e a lei das obras 137
- 4.5 Sobre o querer e o poder 148

A conversão a Deus (*conversio ad Deum*) e o reconhecimento da alteridade

5.1 A graça divina e o concurso da vontade humana	161
5.2 A ação pedagógica da providência divina sobre a vontade humana	173
5.3 A <i>conversio</i> é processo contínuo	181
5.4 O sujeito ético em Santo Agostinho	187
5.4.1 Caridade e alteridade	200

Conclusão

Referências

Prefácio

Marcos Roberto Nunes Costa ¹

Podemos dizer que toda a Antropologia Filosófica [e por que não dizer que toda Filosofia] de Santo Agostinho gira em torno do problema da felicidade do homem. No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, por exemplo, afirma que todos nós, homens, queremos ser felizes:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como se tornar feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (*De civ. Dei*, X, 1).

Esse é o problema central - a busca da felicidade - que perpassa toda produção literária de Agostinho, de forma que já nos primeiros “*Diálogos Filosóficos*”, escritos logo após sua conversão no “retiro de Cassiciaco”, a grande preocupação era responder às questões: Onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz?

Assim, no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar, entre as doutrinas dos antigos filósofos e entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade, uma vez que são todos mutáveis, escreve: “Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte” (*De beat. vita*, I, 12). No final do “*Diálogo*”, chega-se

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutor em Filosofia pela Universidade do Porto. Atualmente professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE.

à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus.

Assim sendo, em Agostinho, as inquietudes e as dúvidas, que fundamentam a natureza própria do homem, não deixam de ser outra coisa, senão, a ânsia por conhecer a si mesmo e a Deus. Por isso, nos *Soliloquios*, escrito também no “retiro de Cassiciaco”, depois de uma longa oração a Deus, Agostinho inicia o “diálogo consigo mesmo [ou a razão]” desta forma:

A - Eis que já orei a Deus.

R - Pois bem, o que queres saber agora?

A - Tudo o que acabo de pedir em minha oração.

R - Resume isso brevemente.

A - Desejo conhecer a Deus e à alma.

R - E nada mais?

A - Nada mais absolutamente! (*Sol.*, II, 2,7).

A procura do homem, por si mesmo, é, simultaneamente, a procura de Deus; só no seu interior o homem pode encontrar Deus e só em Deus o homem encontra a sua “Verdadeira Felicidade”. Assim, no contexto da metafísica cristã agostiniana, o agir ético não é apenas uma exigência social, mas, sobretudo, um agir em conformidade com aquilo para o qual o homem fora criado – Deus.

Entretanto, mesmo tendo certeza do que deve buscar, acontece que o homem não é um anjo ou querubim, mas um ser concreto, que vive neste mundo, daí, como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais, mutáveis e corruptíveis, e a “Verdadeira Felicidade”, que se encontra em Deus, imutável e eterno? De que forma o homem deve agir neste mundo, em meio aos bens materiais, em vista dos bens eternos?

Soma-se a este problema uma segunda questão emblemática, que este homem, envolto neste mundo concreto, é, para Agostinho, um ser decaído, por conta das consequências do pecado original, que não pode, por conta própria agir conforma deve, ou em conformidade com aquilo para o qual fora criado – Deus.

Chega-se assim ao cerne do problema/solução que Gracielle Coutinho disserta na presente obra, que é, por sua vez, o grande objetivo de todo aquele que adentra no estudo da ética do *dever*, a saber: como, na perspectiva agostiniana, devemos “convergir a vontade humana a Deus”, único meio de se alcançar a “Verdadeira felicidade”. Pois - diz a autora na Introdução de seu trabalho -, “dada a sua condição debilitada devido ao pecado original, nem tudo a que a vontade apetece lhe convém e, mesmo quando quer o que se deve não o pode realizar sozinha (cf. *Conf.*, X, 23), pois o simples querer não lhe concede o poder”. Ou seja, a introdução do pecado original na discussão em torno da relação entre o livre arbítrio humano e o problema do mal, levou Agostinho a estabelecer, progressivamente, uma distinção entre os conceitos de livre arbítrio e liberdade, que comporta em si três níveis, tendo como pano de fundo a distinção entre o querer e o poder, a saber:

Num primeiro momento, ou no “primeiro Agostinho”, notadamente nos dois primeiros livros que compõem o diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, que foram escritos diretamente contra os maniqueus, Agostinho não faz distinção, ou usa indiscriminadamente os termos livre arbítrio e liberdade como sinônimos. Até aí, Agostinho defende, com unhas e dentes, a liberdade do arbítrio humano, usando, indiscriminadamente, o termo livre arbítrio como sinônimo de liberdade, e, consequentemente, apresentando o homem como um ser totalmente autônomo em relação à graça divina.

Tamanha é a autonomia da livre vontade humana nesta primeira fase que Agostinho chega a dizer que “todo aquele que quer vive

conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza essa conquista com tão grande facilidade que, por ele, o querer e o poder são um e só ato” (*De lib. arb.*, I, 13, 29 - destaque nosso).

Mas, no início da maturidade, tendo que enfrentar a heresia de Pelágio, o qual, baseado nas supracitadas posições do “1º Agostinho”, negava que o pecado original tenha danificado a liberdade de Adão, muito menos que a suposta debilidade tenha sido transmitida aos seus descendentes e, conseqüentemente, o mais importante, que assim sendo o homem o um ser totalmente autônomo, não necessitando, da ajuda sobrenatural da graça divina.

Por conta disso, Agostinho é levado acrescentar um Livro ao *De libero Arbitrio*, onde ao introduzir o conceito de pecado original na discussão acerca do livre arbítrio, apesar de continuar afirmando categoricamente que o homem é livre, que este não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, diz que esta parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava da perfeita ou plena “liberdade humana”. Depois da queda, Adão perdeu tal condição.

E consequência pelo primeiro pecado cometido pela livre vontade humana, a própria alma sofre também alguns males, que a fazem cometer mais males ou pecados, como, por exemplo, os males por “dificuldade ou deficiência”, ou seja, quando “*não faço o bem que eu quero, mas faço mal que não quero*” (Rm 7, 19).

Entretanto, Agostinho continua afirmando que não há determinismo algum nisto, mas tão somente que o homem perdeu a “liberdade humana”, que era o poder de fazer o bem quando queira. Mas, mesmo depois do pecado, Adão, e com ele toda humanidade, continua agindo por livre vontade humana, que é autônoma apenas em relação ao querer, sem que

possa fazer sem a ajuda da graça divina, conforme diz no *Contra as Duas Epístolas dos Pelagianos*:

Quem entre nós disse que pelo pecado do primeiro homem pereceu o livre arbítrio no gênero humano? Pereceu, sim, a liberdade, que existiu no paraíso, de possuir justiça junto com a imortalidade, daí a natureza humana necessitar da graça divina [...] (*Contra duas ep. pel.*, I, 2, 5).

O que houve foi uma diminuição na capacidade operante da vontade, que perdeu sua plenitude, ficando parcialmente danificada pelo pecado original, o que significa que a partir deste momento Agostinho passa a fazer uma importante distinção entre “liberdade” (natureza primeira ou adâmica) e “livre arbítrio” (natureza segunda ou caída).

Como se vê, a distinção agostiniana entre livre arbítrio e liberdade (adâmica), está assentada numa distinção entre a capacidade de querer (a vontade) e de poder, que o próprio Agostinho faz, de forma tautológica, por exemplo, no tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, onde, referindo-se as palavras do apóstolo Paulo: “*Por que é que faço o mal que não quero, mas o bem que quero não faço*” (R, 7, 19), diz:

O querer e o poder são dois conceitos distintos, de sorte que nem sempre aquele que quer pode e nem aquele que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos [...]. Assim, aquele que quer tem vontade, e aquele que pode tem poder. Mas, para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade [...]. Daí se diz que alguém tem poder, quando faz o que quer e não faz o que não quer (*De spirit. et litt.*, I, 53).

Em síntese: aquele livre arbítrio, totalmente autônomo defendido pelo “1º Agostinho”, é, agora, sinônimo de “liberdade humana ou adâmica”, valendo unicamente para Adão antes da queda. Depois desta, o livre arbítrio é visto como parcialmente danificado, precisando da ajuda da

graça divina. De forma que, depois da queda de Adão, “somos todos parcialmente dependentes em relação à graça divina”. Eis o que denominamos de o “2º Agostinho do livre arbítrio/liberdade”.

Mas, reiteramos, a dependência do homem descaído para com a graça divina não anula o livre arbítrio humano, pelo contrário, o restaura, restabelecendo a liberdade originária que possuía Adão. E é nisto que insiste Gracielle Coutinho, para justificar a ação do homem como sujeito ético, capaz de agir neste mundo, em conformidade com aquilo para o qual o homem fora criado – Deus.

Por outra, vale salientar, mesmo quando Agostinho diz que a graça tem o poder de restaurar ou devolver ao livre arbítrio o poder da liberdade perdida em Adão, não significa que o homem alcance uma liberdade plena, ou a “verdadeira liberdade”, a qual existe unicamente em Deus, a qual consiste em querer e fazer unicamente o bem.

Ou seja, diferentemente daquela “liberdade humana” que possuía Adão, antes da queda, de poder não pecar [*posse non peccare*], a liberdade em Deus consiste em não poder pecar [*non posse peccare*], conforme diz Agostinho no tratado *Sobre a Correção e a Graça*:

É mister considerar com diligência e cautela a diferença entre estas duas coisas: poder não pecar e não poder pecar; poder não deixar o bem e não poder deixar o bem. A primeira liberdade da vontade era poder não pecar; a última será mais excelente, ou seja, não poder pecar (*De correct. et grat.*, XI, 33).

Mas esse caráter necessário da “verdadeira liberdade” em Deus, que consiste em não poder fazer senão o bem, ou de não poder pecar, para Agostinho, em nada contraria o livre arbítrio humano, conforme diz no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, referindo-se aos bem-aventurados, na vida eterna, Deus, quando participarão da “liberdade em Deus”:

Nem mesmo os bem-aventurados serão privados de *liberum arbitrium*, por não poderem deleitar-se nos pecados. Pelo contrário serão tanto mais livres quanto mais libertos estejam do prazer de pecar até alcançarem o prazer indeclinável de não pecar. O primeiro *liberum arbitrium*, que foi dado ao homem quando Deus o criou na retidão, consistia em poder não pecar, mas também podia pecar; mas este último será superior aquele de forma que já não poderá pecar. Mas isto também é dom de Deus, e não um poder natural. Porque uma coisa é ser Deus, e outra é participar de Deus. Deus por natureza não pode pecar, mas o participante em Deus recebe d’Ele o dom de não poder pecar (*De civ. Dei*, XXII, 30, 3).

Portanto, concluindo, este caráter “necessitário” da liberdade em Deus, que Agostinho chamará de “necessidade feliz”, que é o estágio de liberdade almejado por todo homem, traz em si um paradoxo: quando mais a vontade humana está submissa a Deus, mais livre ela é, e, conseqüentemente, mais feliz o homem é.

Chega, assim, ao último estágio ou nível da questão envolvendo a distinção entre livre arbítrio e liberdade, desta feita fazendo uma distinção entre “liberdade humana”, em Adão, e “Verdadeira Liberdade”, em Deus, a que costumamos chamar de o “3º Agostinho do livre arbítrio-liberdade”.

Tudo isto, o leitor encontrará com maiores pormenores e de forma articulada na obra de Gracielle Coutinho, que temos a honra de apresentar aqui.

Introdução

O grande problema da ética é a contradição entre o *querer*, o *poder* e o *dever*, isto é, o conflito da vontade humana consigo mesma e que Agostinho bem compreendeu como um *inquietum cor*, dado que, mesmo reconhecendo o que moralmente lhe é prescrito, a vontade é “incapaz” de cumpri-lo. Nesta relação entre o que a vontade quer, o que deve perseguir e o que pode realizar encontra-se a compreensão do conceito cristão de pecado que, por esta razão, deixa de ser uma questão meramente teológica e assume um estatuto profundamente ético-moral.

No contexto metafísico cristão, o agir ético não é apenas uma exigência social, mas, sobretudo, um agir segundo a própria natureza humana, uma conformidade do homem consigo mesmo, com aquilo para o qual fora criado, pois, embora pratique o mal por intermédio do livre arbítrio da vontade, Deus o concedeu ao homem para que delibere sobre o bem, e nesta *escolha* consiste propriamente a liberdade. Ora, o ser humano determina-se à ação segundo o que lhe apraz, movido por um *amor* ou *dilectio* (dileção) a que adere a sua vontade. Porém, dada a sua condição debilitada devido ao pecado original, nem tudo a que a vontade apetece lhe convém¹ e, mesmo quando quer o que se deve não o pode realizar sozinha (cf. *Conf.*, X, 23), pois o simples querer não lhe concede o poder. É justamente em função desta dissociação entre querer e poder, no homem, que entra em cena a graça divina.

¹ “Não faço o bem que quero, e faço o mal que não quero” (Rm. 7, 19).

Apesar de Agostinho receber o título de Doutor da Graça, em função de sua tese da ulterioridade da graça divina no querer e operar da vontade humana decaída pelo pecado, a faculdade da vontade não é suprimida do contexto filosófico agostiniano. Antes, pelo contrário, a própria doutrina da graça torna necessária a participação do arbítrio humano, como atesta Agostinho em seu tratado *Sobre a Natureza e a Graça*, ao explicitar o que objeta no pensamento pelagiano: “não pretendemos suprimir a liberdade da vontade ao lembrar estas verdades, mas apenas proclamar a graça de Deus” (*De nat. et grat.*, XXXII, 36). E, mais adiante, na mesma obra, sobre o auxílio divino necessário à consecução da justa conduta humana, diz: “e ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo” (*Ibid.*, XVIII, 20). Os tratados sobre a graça mostram o quanto está em poder de Deus tudo que o homem opera, mas também que a redenção humana não é operada sem o próprio homem.

Com efeito, a própria existência humana é dom de Deus (atuação da graça) porque recebida gratuitamente, sem merecimento. É ele quem confere à alma “[...] a vida, o movimento e o ser” (cf. At. 17, 28), sua potência cognoscitiva e sua capacidade valorativa. Na gratuidade da criação é permitido à alma lembrar-se de Deus como “[...] aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada” (*De Trin.*, XIV, 15, 21), razão pela qual “[...] até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens” (*Ibid.*, XIV, 15, 21).

No sistema criacionista, horizonte teórico de todo o pensamento agostiniano e do medievo cristão, as potencialidades humanas não advêm do próprio homem, mas de Deus, ao conferir-lhes o próprio ser, na criação. Sem dúvida, é o homem que faz uso de sua razão, sua vontade, sua memória; é ele que persegue certos bens, que julga, que quer e não quer,

mas não dependem dele as faculdades pelas quais opera tais coisas. Para que pudesse fazer uso de suas potencialidades, foi necessário que outro ser, Deus, lhas outorgasse. Tudo que empreende o ser humano radica em sua participação – porque criatura – no *Ser* de Deus. Não obstante, é preciso ter clara a diferença entre não poder conceder a si mesmo as faculdades com que opera e não possuir livre usufruto delas, uma vez recebidas. Dito de outro modo, o fato de tudo ter recebido de Deus – como a faculdade da vontade – não implica que o ser humano não exerça domínio sobre o que recebe. Do contrário, anular-se-ia o livre arbítrio também conferido por Deus, a liberdade humana cederia seu lugar a um determinismo e, conseqüentemente, ficaria excluída a própria justiça divina.

É justamente no domínio que o ser humano exerce sobre os bens/dons/faculdades recebidos de Deus que se alicerça a origem do mal como corrupção voluntária. Se o livre arbítrio conduzisse o homem apenas ao bem, por uma determinação divina, o pecado não haveria e, tampouco precisaria existir livre arbítrio, dado que uma concepção determinista esvaziava-o de sentido. A voluntariedade da queda é tese irrefutável em Agostinho; entretanto, que a vontade humana exerça algum poder sobre seu processo de ascese, é bastante controverso, haja vista que a vontade não precisou de nada além de si mesma para corromper-se, mas necessita de Deus para restaurar-se. Não negamos, obviamente, a graça divina, coração do pensamento agostiniano, no entanto, seguimos a via interpretativa de que a graça não suprime a vontade humana. Nosso objetivo é apresentar a liberdade como resultado de uma conversão a Deus (*conversio ad Deum*), na qual convergem a vontade humana, a graça divina e a fé. Nesta relação, ressaltamos que a dimensão teológica do tema, pela inserção, sobretudo, do conceito de graça, não diminui a amplitude filosófica do que é investigado, pois, a graça divina surge, em nossa

discussão, como uma categoria filosófico-metafísica na qual se funda a conversão a Deus como problemática ética.

Apesar da linguagem e dos conceitos teológicos propositalmente utilizados neste trabalho, entendemos Deus muito mais como princípio ontológico, como o *Ser* que é causa de todas as coisas existentes, do que propriamente como figura divina. Aliás, a utilização de termos teológicos é proposital justamente para demonstrar que é possível pensar o Deus cristão como causa e princípio do ser (humano) e, portanto, de sua capacidade cognoscitiva, volitiva e axiológica. Neste sentido, a graça divina é atuação natural de um princípio ontológico (Deus) sobre a criatura racional, em especial, sobre a faculdade volitiva humana de que resulta a dinâmica dos afetos e a ética.

Sob inspiração claramente estoica, Agostinho caracteriza o agir ético como um agir do homem em conformidade consigo mesmo, com sua própria natureza. Sob a perspectiva cristã, declara que esta natureza é boa por definição. Por esta razão, embora o ser humano possa praticar o mal (pecado), por intermédio do livre arbítrio da vontade, não deve fazê-lo, porque este lhe fora dado para que delibere sobre o bem, em cuja escolha consiste propriamente a liberdade. Entretanto, o pecado, como negação de Deus e do homem a si mesmo (enquanto natureza criada), resultou na perda da liberdade e legitimou um conflito entre a vontade humana e a normatividade. Partimos deste conflito como um movimento de aversão ou separação do ser humano em relação a Deus (*aversio a Deo*) para compreendermos em que sentido uma retomada a Deus como unidade originária do ser (*conversio ad Deum*) é construção da liberdade².

² Não nos referimos a um 'retorno' à liberdade perdida porque a liberdade adâmica, anterior ao pecado original, é distinta da liberdade pós-queda. A condição em que se encontra o homem após o pecado distingue-se da natureza humana primeira, de que gozava Adão. Isto será evidenciado no capítulo dois, no tópico destinado à doutrina pelagiana da graça.

Ainda que toda natureza criada seja, ontologicamente, um bem, tanto quanto o livre arbítrio concedido à criatura racional³, o pecado original comunicou aos homens certa necessidade de pecar. Com isso, a faculdade que Deus havia-lhes concedido para que a prática do bem fosse livre escolha – em vez de mera exigência divina –, tornou-se instrumento de transgressão. Como percebe Étienne Gilson, uma vontade má é “[...] uma vontade que, enquanto tal é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; [...] o mal não pode existir fora do bem” (2006a, p. 274).

Sendo o mal moral aquilo que o universo medieval cristão designa sob o termo ‘pecado’, compreendemos que o pecado é uma denominação teológica da falibilidade ou defecção da moralidade humana; donde, portanto, falar sobre o pecado (o mal) é, outrossim, empreender uma reflexão ética do humano, mas com a peculiaridade de uma fundamentação teológico-metafísica intrínseca à filosofia cristã. Por reconhecermos que filosofia e teologia são indissociáveis no pensamento de Agostinho, perceberemos neste horizonte teórico uma compreensão fundamental da moralidade humana, uma luz interpretativa sobre o que está na base das boas e más ações, bem como o que capacita o ser humano à conduta ética.

O problema do pecado assume relevância filosófica porque a desordem moral que distancia o homem de Deus é a mesma que atinge as relações interpessoais, no interior de uma sociedade. O pecado é sempre uma inobservância para com o próximo, tanto quanto o é a prática de delitos na sociedade civil. Não coincidentemente, os mandamentos divinos dizem respeito à vida prática, à relação com o *outro* e têm a mesma conotação e objetivo da lei temporal: nortear e ordenar a vida comum. Atentar contra a vida do outro é um crime e um pecado. Enquanto pecado, esta ação distancia o homem de Deus, porque uma agressão provocada a

³ Sobre a tese de que o livre arbítrio é um bem conferir o próprio Agostinho: *De lib. arb.*, II,18,47.

criaturas divinas é cometida contra Deus mesmo; no contexto prático, é violação da lei, do *outro*, de seus direitos e bens, é a insubordinação a um bem comum. Sob este aspecto, o que se denomina pecado, tanto quanto qualquer má ação no âmbito das relações humanas, nada mais é que a discordância ou o conflito entre a vontade humana e o dever, cerne da sociabilidade. O que tornas distintas, conceitualmente, a má conduta civil (a transgressão das leis) e o pecado é a extensão semântica deste último que, junto à conotação de defectibilidade moral, evoca uma origem teológico-metafísica para a falibilidade humana. A partir disto, realizaremos uma discussão em torno da norma e da vontade humana, a partir da moralidade do *Antigo Testamento*, porque observamos que esta relação não é distinta da que o ser humano estabelece com a própria lei temporal, cuja análise é território da filosofia e do direito.

Na modernidade, os filósofos contratualistas tentaram explicar a origem – e, portanto, a necessidade – da sociedade civil e do Estado, a partir de um hipotético estado de natureza que, para Thomas Hobbes, por exemplo, seria uma condição natural na qual os homens tendem a más ações. No estado de natureza hobbesiano, tal como afirma no *Leviatã*, “o homem é o lobo do próprio homem” (1979, p. 86), o que justifica o mecanismo da lei positiva como fator imprescindível de socialização, pois é ela que subordina, através do Estado, as vontades individuais a um bem comum. No entanto, Hobbes não questiona a origem dessa má vontade humana a qual apenas o direito domestica, tampouco reflete sobre o possível conflito entre as liberdades individuais e a lei. Para além desta proposição, e bem anteriormente a ela, Agostinho reflete sobre esta dissidência da vontade humana à normatividade essencial à consecução do bem de uma coletividade, fundamentando-a na aversão (*aversio*) do homem a Deus. Ora, a prática da justiça é a finalidade de uma sociedade, tanto no pensamento de Agostinho, como em todo sistema ético. Para Agostinho, em

contrapartida, a justiça é o resultado de uma conversão (*conversio*) a Deus. Esta conversão surge, portanto, como condição de possibilidade de uma conciliação entre o querer e o dever, isto é, entre a vontade do sujeito e o que a ela se preceitua, humana ou divinamente.

Em função da semelhança que percebemos existir entre a normatividade humana e a divina, no tocante à sua funcionalidade e ao seu objetivo, e que a relação do ser humano com ambas as normas é idêntica, empreendemos uma discussão sobre como o homem caminha de uma normatividade heterônoma, externa ao seu querer, à introspecção autônoma da norma, que é a própria liberdade. Propomos que a heteronomia e a autonomia são modos relacionais da vontade humana com toda e qualquer lei; seja a lei das obras presente no *Antigo Testamento*, a lei da fé do *Novo Testamento* ou as leis temporais destinadas às sociedades civis.

Para esta empresa, iniciaremos nossa discussão com um introito intitulado “Da abordagem filosófica do tema: o cristianismo como filosofia”, no qual faremos uma exposição metodológica e propedêutica ao tratamento da conversão a Deus, a fim de esclarecermos os liames filosóficos e teológicos desta tese, bem como para justificar a escolha das obras primárias de nossa pesquisa, o modo como a argumentação será conduzida e, principalmente, sobre a apropriação filosófica de conceitos profundamente teológicos, em especial o da graça divina. Para isto, analisaremos algumas bases teóricas que conferem ao cristianismo o estatuto de filosofia.

Na sequência, temos o capítulo intitulado “A vontade humana: entre o pecado e a normatividade”, refletindo que a faculdade da vontade é dileção (*dilectio*) de uma variedade de bens, ora tendendo a bens superiores, ora a inferiores, e que deste movimento provém o pecado e a virtude. No tocante ao pecado ou mal, é mister compreendermos que este possui uma dimensão psicológica e outra prática, pois toda ação é resultado de uma

paixão ou desejo concebido pela vontade e este a impulsiona a agir. Nesta dinâmica, as normas, leis, mandamentos etc. podem impedir uma ação delituosa/pecaminosa; porém, não neutralizam o desejo que a incita. Discutiremos o pecado enquanto desobediência e como obediência forçada à norma, pois, nem toda observância da lei torna o ser humano, verdadeiramente, ético e justo. Esta relação do homem com a normatividade será tematizada partindo-se da lei temporal, e conduziremos a discussão ao patamar da lei como mandamento divino, para demonstrar que em ambas as formas do dever há um impasse do ser humano perante o *nomos*: quer se trate do direito positivo ou da lei apresentada no *Antigo Testamento* (decálogo), do cumprimento da lei (toda ela) não necessariamente provém a justiça.

Este comparativo entre a lei temporal e o decálogo divino⁴, do ponto de vista ético-normativo, fundamentará que o relacionamento do homem com a norma segue os mesmos padrões, quer na sociedade civil, quer no que a religião dele espera. Em ambos os sistemas normativos, há quem necessite do preceito para retamente viver e quem, a despeito de qualquer imposição externa, age como deve, sem nenhuma reprimenda da norma. Estas duas formas de sujeição ao dever, que denominamos *heteronomia* e *autonomia*, são o caráter distintivo entre os membros da *Cidade terrena* e os peregrinos da *Cidade Celeste*. As implicações deste impasse e sua possível solução serão assuntos do capítulo seguinte.

Fundamentada a discussão, são lançadas as bases para a inserção dos conceitos de graça divina e fé, que serão tematizados no capítulo seguinte, “A graça divina e o operar pela fé”. Este capítulo terá início com um aprofundamento sobre a tese do pecado original e as refutações de Agostinho

⁴ De forma alternativa e em razão das fontes bibliográficas exigirem-nos, utilizaremos também os termos *lei divina*, *lei das obras*, *lei antiga*, *preceitos divinos* e ainda *mandamentos divinos* para fazer referência ao decálogo recebido por Moisés. Nas obras agostinianas traduzidas para o português veremos com frequência o emprego de *lei antiga* e *lei das obras*, motivo pelo qual estas expressões aparecem em alguns títulos do sumário e na exposição.

à crítica pelagiana da graça. Neste contexto, será introduzida a relação entre a lei das obras (*Antigo Testamento*) e a lei da fé (*Novo Testamento*), aventando que a primeira é preparação para a segunda, pois a fé e a graça são o complemento que falta ao cumprimento da lei.

O capítulo “A conversão a Deus (*conversio ad Deum*) e o reconhecimento da alteridade”, fechamento de nossa investigação, será dedicado à exposição da atuação da graça divina sobre a vontade humana e em que sentido, neste encontro (e somente nele), a vontade torna-se verdadeiramente livre e não suprimida pela graça. O concurso da vontade a Deus, e deste ao homem, será abordado sob a perspectiva da Providência divina, como economia de bens e males de que Deus se serve, pedagogicamente, para incitar a conversão humana. Finalmente, teremos a compreensão de que a conversão é processo de desenvolvimento ético-moral do sujeito, empreendido pela graça divina, a vontade humana e a fé; e que a vida ética é exercício da alteridade, radicada na prática da justiça e da caridade. Neste capítulo, compreenderemos também a relação entre alteridade e caridade e que esta transcende o sentimento religioso, é *práxis*.

Para a realização deste trabalho, além de alguns tratados acerca da graça divina⁵, faremos uso de outras obras de Agostinho, como as *Confissões* e os tratados *Sobre o Livre Arbítrio* e *Sobre a Cidade de Deus*, entre outras, bem como da literatura comentada sobre o tema. Não obstante, tendo em vista conciliar os discursos teológico e filosófico no pensamento agostiniano que, em geral, são dissociados nas discussões, quer filosóficas, quer teológicas, cada uma demarcando um terreno que lhe seria próprio, permitimo-nos dar voz aos textos mais teológicos e, inclusive, as

⁵ As principais obras agostinianas acerca da graça foram reunidas, na tradução brasileira da Editora Paulus, em um compêndio de dois volumes, donde ficou conhecido como *Tratado da Graça*, intitulados: *A Graça I* e *A Graça II*, conforme apresentamos no elenco das obras referenciadas no final deste trabalho.

Escrituras mesmas, não simplesmente porque o tema o exige, mas, especialmente, a fim de evidenciarmos o caráter filosófico destas fontes.

Resguardando esta indissociabilidade entre filosofia e teologia no pensamento agostiniano, optamos enveredar pela investigação acerca do conceito teológico da graça divina, porém, com vistas a uma leitura filosófica deste, o que é raro na academia, dado que, em geral, esta ainda separa bastante o Agostinho filósofo do Agostinho teólogo. Mostrar que é possível discutir a graça divina como temática filosófica e, portanto, também conferir às obras que a abordam um estatuto filosófico, é o objetivo de fundo de nosso trabalho. A hipótese de uma leitura filosófica da graça não é o fim que pretendemos atingir com este estudo, embora, em nosso percurso argumentativo, tenhamos de explicitar em que sentido isto é possível, até porque nisto reside a possibilidade mesma deste estudo (e de toda a sua estrutura), bem como o próprio problema investigado, a saber, como a graça divina, que é princípio também filosófico, é *conditio sine qua non* do desenvolvimento do sujeito ético-moral, juntamente com as demais categorias de vontade humana e fé no pensamento de Agostinho.

A temática e as obras primárias escolhidas são fundamentais e imprescindíveis para a consecução dos objetivos que traçamos. Não é possível, nem o pretendemos, desviarmos do trato mais teológico presente nos escritos agostinianos em questão, porque é deles mesmos que almejamos partir. É intenção lê-los filosoficamente porque nosso problema-tese está exposto neles. Ademais, não podemos dissociar uma unidade de pensamento, atendendo à perspectiva fragmentada do olhar contemporâneo, posterior muitos séculos ao contexto de Agostinho e ao que ele tematizou.

Sob o tratamento da questão do pecado, subjaz a nós a questão de como se constrói a consciência ética, a liberdade. A partir de um horizonte conceitual e de um aporte teórico essencialmente teológicos – em razão das obras primárias escolhidas para tal – investigaremos a relação entre a

moralidade e a prática da justiça. Dito de outro modo, discutiremos que a relação do homem com o pecado define quão longe ou próximo ele está da justiça e, portanto, de seu desenvolvimento ou conscientização ético-moral. Por isso, discutiremos as dimensões do pecado a fim de compreendermos porque, mesmo no cumprimento da lei, o pecado permanece e a justiça não é praticada, e o faremos com o intuito de responder por que a conversão a Deus (*conversio ad Deum*) é pressuposto da vida ética.

Introito – da abordagem filosófica do tema: o cristianismo como filosofia

O cristianismo dialoga com a tradição filosófica grega e ambos foram profundamente marcados pelo judaísmo, através, por exemplo, de Fílon de Alexandria, filósofo judeu da era cristã. No encontro de perspectivas entre o judaísmo e a tradição grega, surge a noção de um intermediário entre Deus e o mundo que, ao mesmo tempo, abre ao homem a possibilidade da transcendência do mundano e o retorno à sua origem, através do que a tradição denomina *Logos*. Este conceito que, desde Heráclito, é associado à concepção de uma causa primeira do mundo, adequa-se tanto à metafísica e à ontologia quanto ao discurso religioso¹. O estoicismo se apropriara desta acepção para indicar que o *Logos* é o princípio ativo do mundo que anima e rege a matéria, por sua vez passiva; daí, o viver segundo a razão ser a condição da sabedoria. Neste mesmo sentido, também Plotino, e suas *Enéadas*, identifica-o como “o próprio Intelecto Divino ordenador do mundo” (*En.*, III, 2, 2), posto que “da inteligência emana o Logos e emana sempre, enquanto o Intelecto está presente em todos os seres” (*Ibid.*). A partir de Fílon de Alexandria, o *Logos* é entendido como hipóstase ou pessoa divina, conforme expressa Nicola Abbagnano:

¹ Não compreendemos o termo religioso no sentido vulgar da prática ritualística e dogmática de uma religião instituída, porém, em sua acepção originária de *religare*, isto é, de um religar-se do homem a um princípio que lhe confere o ser, um retorno à origem após um afastamento humano voluntário. E todas estas etapas estão presentes neste trabalho: a proposição da origem, o desligamento humano e o religar-se à mesma. Aliás, é esta a conotação que queremos enfatizar em todo este trabalho. Ao falarmos acerca de Deus, não temos em mente um ser a que se deve prestar culto, senão o Ser em que radicam todas as coisas e que, de modo bem particular, dirige-se ao homem. Evocamos, pois, as origens filosóficas do conceito que apresentamos. Deus é, sobretudo, *Lógos* e *Essência*.

Nessa doutrina, o Logos é um ente intermediário entre Deus e o mundo, o instrumento da criação divina. Diz Filon: ‘A sombra de Deus é o seu Logos; servindo-se dele como instrumento, Deus criou o mundo. Essa sombra é quase a imagem derivada e o modelo das outras coisas. Pois assim como Deus é o modelo dessa sua imagem ou sombra, que é o Logos, o Logos é o modelo das outras coisas’ [...] (1998, p. 630).

O termo *Logos*, que denota *palavra*, *discurso*, *razão*, designa a *Palavra* criadora e reveladora de Deus no contexto judaico-cristão e, no cristianismo, o Verbo divino que “se fez carne”, conforme é dito no Prólogo do Evangelho de João. É a ambiguidade do termo *Logos* que torna possível o cristianismo enquanto filosofia, pois, no cristianismo, Deus é *Logos*, no sentido de uma razão ordenadora do mundo, tal como pensaram os estoicos – e que muito influenciaram Agostinho em seus primeiros escritos –, é Intellecto Divino ordenador, como concebeu Plotino – porém, resguardando-se as devidas distinções entre o sistema imanentista plotiniano e o criacionismo cristão –, é *Lógos* como intermédio entre Deus e o mundo, quando assume a postura da filiação de Cristo, que é Verbo, Palavra de Deus (Pai). Sobre este último aspecto,

o prólogo do Evangelho de S. João, ao lado das funções que Filon já atribuía ao Logos, acrescenta a determinação propriamente cristã: ‘O Logos fez-se carne e viveu entre nós’ (*Joann.*, I, 14). Em sua elaboração da teologia cristã, os padres da Igreja insistiram nos dois pontos seguintes: 1ª perfeita paridade do Logos-Filho com Deus-Pai; 2ª a participação do gênero humano no Logos, enquanto razão. Justino, p. ex., diz: ‘Apreendemos que Cristo é o primogênito de Deus e que é o Logos, do qual participa todo o gênero humano’ (*Apol. prima*, 46). Contra os gnósticos seguidores de Valentino, para os quais o Logos é o último dos *Eons* [emanações], que, por estar mais próximo do mundo, destina-se a formá-lo, Irineu afirma a igualdade de essência e dignidade entre Deus-pai e o Logos, e entre ambos e o Espírito Santo (*Adv. haeres.*, II, 13, 8). Nesses conceitos deveriam fundamentar-se as formulações dogmáticas do séc.

IV, especialmente as decisões do Concílio de Nicéia (325) sobre os dogmas fundamentais do Cristianismo: Trindade e Encarnação (*Ibid.*, p. 630-631).

Em suma, o Deus cristão é *Logos*, *Palavra*, *Razão*, *Verbo*, em sentido filosófico, o que possibilita ao cristianismo um discurso também filosófico. A amplitude conceitual do *Logos* permitiu a inserção do termo tanto na filosofia pagã como na cristã. Deste modo, não é difícil compreender o porquê da grande influência platônica em toda a obra de Agostinho e o teor fortemente estoico de seus primeiros escritos sobre a felicidade, imediatos à sua conversão ao cristianismo. Se as primeiras obras cristãs de Agostinho apresentam fortes inspirações da filosofia pagã, isto ocorre porque é neste contexto mesmo em que surge o próprio cristianismo como filosofia. Com efeito, conforme afirma Étienne Gilson:

A filosofia cristã surgiu na confluência da filosofia grega e da revelação religiosa judaico-cristã, propiciando a filosofia grega a técnica para uma explicação racional do mundo e a revelação judaico-cristã, crenças religiosas de uma importância filosófica incalculável (GILSON, 2002, p. 44).

Acerca da ambivalência do conceito de *Logos* e do encontro entre o cristianismo e a tradição filosófica antiga que o termo possibilitou, afirmamos Pierre Hadot:

Desde o século II d.C., os escritores cristãos, denominados apologistas porque se esforçaram para apresentar o cristianismo sob uma forma compreensível ao mundo greco-romano, utilizaram a noção de *Lógos* para definir o cristianismo como a filosofia. Os filósofos gregos, dizem eles, até aqui possuíram apenas frações do *Lógos*, isto é, elementos do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita, mas os cristãos estão na posse do *Lógos*, isto é, do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita encarnada em Jesus Cristo. Se filosofar é viver conforme a Razão, os cristãos são filósofos, já que vivem conforme o *Lógos* divino. Essa transformação do cristianismo em filosofia há de acentuar-se

ainda em Alexandria, no século III, com Clemente de Alexandria, para quem o cristianismo, revelação completa do *Lógos*, é a verdadeira filosofia, aquela que ‘nos ensina a conduzir-nos de modo a nos assemelhar a Deus e a aceitar o plano divino como princípio diretor de toda nossa educação’ (2004, p. 335-336).

Não obstante, dado o próprio contexto do surgimento da filosofia cristã, a saber, de uma correlação entre discurso filosófico e modo de vida, não diferentemente apresenta-se o cristianismo neste período. Por esta razão, a exemplo da prática exegética comum entre os gregos, a nascente filosofia cristã adota a exegese dos textos bíblicos como metodologia, a fim de alcançar a congruência proposta entre o discurso filosófico e o *modus vivendi* por este proposto. Pierre Hadot também explana isto:

Assim como a grega, a filosofia cristã há de apresentar-se a um só tempo como discurso e como modo de vida. Na época do nascimento do cristianismo, nos séculos I e II, o discurso filosófico, de maneira preponderante, tomara nas várias escolas, [...] a forma de uma exegese dos textos dos fundadores. O discurso da filosofia cristã será, também e muito naturalmente, exegética, e as escolas de exegese do Antigo e do Novo Testamento, como as que o mestre de Clemente de Alexandria ou ainda o próprio Orígenes tinham aberto em Alexandria, oferecerão um tipo de ensinamento igualmente análogo ao das escolas filosóficas contemporâneas (2004, p. 336-337)².

A filosofia cristã surgida neste contexto conserva o estilo exegético da tradição.

Como o discurso filosófico antigo para o modo de vida filosófico, o discurso filosófico cristão é um meio de realizar o modo de vida cristão. Poder-se-ia

² Pierre Hadot expõe ainda: “Do mesmo modo que os platônicos propunham um curso de leitura dos diálogos de Platão que correspondia às etapas do progresso espiritual, os cristãos, como Orígenes, farão seus discípulos lerem na ordem o livro bíblico de Provérbios, o Eclesiastes e depois o Cântico dos Cânticos, que correspondem, respectivamente, segundo Orígenes, à ética, que proporciona uma purificação prévia, à física, que ensina a desvincular-se das coisas sensíveis, e à epóptica ou teologia, que leva à união com Deus” (2004, p. 337).

dizer, talvez, e com razão, que há mesmo uma diferença, pois a exegese cristã é uma exegese de textos sagrados e a filosofia cristã funda-se numa revelação: o *Logos* é, precisamente, a revelação e a manifestação de Deus. A teologia cristã constitui-se pouco a pouco nas controvérsias dogmáticas, sempre fundadas na exegese do Antigo e do Novo Testamento. Mas existia completamente, na filosofia grega, uma tradição de teologia sistemática, inaugurada pelo *Timeu*, e pelo livro X das *Leis* de Platão e desenvolvida no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, tradição que distinguia as diferentes fontes de revelação, os modos de ação e os diferentes graus da realidade divina, e que integrará todos os tipos de revelação na época do neoplatonismo posterior. A filosofia grega podia, mesmo desse ponto de vista, servir de modelo para a filosofia cristã (2004, p. 337-338).

Não obstante, os gregos sistematizaram, filosoficamente, a existência de um princípio único, mas que, em contrapartida, conflitava com sua religião politeísta. No cristianismo, entretanto, este desacordo inexistia, uma vez que há perfeita consonância entre filosofia e religião quanto a este aspecto. Assim, se a compreensão de uma causa única e primeira advém dos gregos, a unicidade de Deus, como princípio, igualmente, filosófico e teológico, Agostinho encontrou, efetivamente, no universo judaico-cristão, tal como expõe em suas *Confissões*:

Como eu tinha lido muitos filósofos e conservava na memória as suas teorias, comparava algumas delas com as longas fábulas dos maniqueístas. As doutrinas dos filósofos pareciam-me mais prováveis porque ‘se mostraram com poder de avaliar o tempo presente, ainda que de modo algum encontrassem o seu Deus’ (*Conf.*, V, 3).

No excerto supracitado, Agostinho mostra, claramente, o contato que tivera com a filosofia grega, avalia que seu discurso tem o “poder de avaliar o tempo presente”, logo, é útil, porém, não encontrara, nestes sistemas de pensamento, a figura de Deus. O dizer de Agostinho não denota um autor

cristão a buscar, nos pagãos, uma referência ao seu Deus (cristão), senão a percepção aguçada de Agostinho em enxergar, nas entrelinhas da filosofia grega, a unicidade de um princípio que bem serviria à religião, mas que os gregos somente poderiam afirmar filosoficamente. Se, por um lado, Agostinho encontra nos gregos, uma confluência entre filosofia e religião, radicada na unicidade de um princípio, por outro, este encontro apenas se torna possível pelas heranças judaica – que também os gregos recebem – e cristã recebidas por Agostinho, pois, segundo Geovanni Reale e Dario Antiseri, “a doutrina da unicidade de Deus é especificamente judaico-cristã, enquanto todo o mundo helênico é condicionado pelo politeísmo” (2004, p. 11). Sob a mesma perspectiva, afirma Urbano Zilles que:

Os filósofos gregos não puderam harmonizar sua filosofia com sua religião. Na filosofia buscavam um único princípio de todas as coisas. Sua religião, entretanto, tinha muitos deuses. [...] Na cultura grega a religião nunca pôde ser substituída pela filosofia. Os filósofos, buscando um único princípio para todas as coisas, não sabiam o que fazer com a multiplicidade dos deuses (1997, p. 13).

Étienne Gilson reforça a tese, afirmando:

[...] ao passo que a dificuldade, para um filósofo grego, era ajustar uma pluralidade de deuses a uma realidade que ele concebia como única, qualquer seguidor do Deus judaico saberia imediatamente que, qualquer que se dissesse ser a natureza da realidade, o seu princípio teria necessariamente de coincidir com o seu princípio filosófico. Sendo todos eles um só terão de ser o mesmo e facultar aos homens a mesma explicação do mundo (2002, p. 42).

Esta confluência de um princípio, ao mesmo tempo, filosófico e religioso, propiciou uma estreita relação entre filosofia e teologia. Entretanto, como bom retórico, o primeiro Agostinho que surge é o filósofo. Exortado, à busca da sabedoria, pelos escritos de Cícero, Agostinho a procura no

dualismo maniqueísta, na astrologia³ e até no ceticismo da Nova Academia. A sabedoria filosófica que, sob a influência dos filósofos antigos, constituía-se em um viver segundo a razão (*Logos*), fora, aos poucos, mesclando-se às inquietações pessoais de Agostinho. As questões que o atormentaram na vida prática, sendo a primeira delas a origem da má conduta humana⁴, foram tecendo a trajetória particular de um pensador inquieto até o seu posterior encontro definitivo com a teologia.

O Maniqueísmo já havia oferecido a Agostinho uma abordagem ontológica e cosmológica da natureza humana, para a qual o mal que, até então, na visão de Agostinho, delineava-se como uma questão de ordem prática, revelava uma causa ulterior. Ao atribuir a origem do mal, tal como do bem, a princípios antagônicos de Bem e Mal, esta seita abre a Agostinho a possibilidade de pensar o problema da moralidade humana como subjacente a uma fundamentação divina. Contudo, o maniqueísmo incorre na errônea concepção materialista e dualista de Deus⁵ de que Agostinho desfaz-se e sobre o que, posteriormente, escreve:

Ignorava que Deus é espírito e não tem membros dotados de comprimento e de largura, nem é matéria porque a matéria é menor na sua parte do que no seu todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma das suas

³ Sobre esta experiência de Agostinho, afirma Juvenal Savian Filho: “Antes de conhecer o ceticismo, Agostinho adere à astrologia. Entretanto, [...] encontrou contradições também na fundamentação teórica desse tipo de atividade (cf. Confissões VII, 6), questionando, assim, o próprio fundamento da astrologia, na medida em que trazia à tona o fato de os astrólogos não poderem dar conta, matematicamente, das relações pretensamente matemáticas que eles identificavam entre os astros e o tempo. Agostinho constrói, assim, uma hipérbole da metafísica materialista, concedendo a palavra aos astrólogos, para reafirmar, por fim, a necessidade de conversão do olhar” (2003, p. 52).

⁴ Afirmamos uma concepção agostiniana do mal como uma questão de ordem prática, não no sentido de que Agostinho já o concebesse, filosoficamente, como um problema ético-moral, mas porque a pergunta acerca do que é o mal surge-lhe de uma observação cotidiana das más ações que os homens praticam, a exemplo do roubo das peras de que Agostinho participa e que, mais tarde, relata em suas *Confissões* II, 4.

⁵ Sobre este assunto, cf. *Conf.* V, 13 e VII, 9. Segundo Juvenal Savian Filho: “[...] a análise do pensamento maniqueu fez Agostinho encontrar deficiências internas que exigiam a superação do próprio Maniqueísmo: ou Deus, na luta eterna, seria afetado pela realidade do mal, e, com isso, ter-se-ia de admitir que Deus poderia ser afetado e mudado por alguma substância (o que não se concilia com a soberania divina), ou não seria afetado e, então, deixaria de haver razão para a luta eterna (cf. Confissões VII, 2). A fragilidade sistemática do Maniqueísmo solicitava de Agostinho que superasse tal forma de pensamento” (2003, p. 52).

partes, limitada por um certo espaço, do que na sua infinitude! Nem se concentra toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus (*Conf.* III, 7).

A leitura de Platão e dos neoplatônicos contribuiu para que Agostinho se desfizesse da visão maniqueia de Deus, apresentando-lhe a noção de um princípio incorpóreo, puramente inteligível, embora, por vezes, Agostinho ainda se deixasse trair pela imaginação que o levava a pensá-lo materialmente (cf. *Conf.* VII, 1). Apesar de Platão e Plotino não se referirem a Deus, tal como o compreende a filosofia judaico-cristã, nem tampouco, à deidade de Cristo, como demonstramos, Agostinho, não obstante, vê nestes filósofos a sistematização de uma realidade não distinta da que ele quer compreender, tal como escreve em suas *Confissões*, referindo-se, ao que parece, a escritos de Plotino:

Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ‘ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n’Ele é vida e a vida era a luz dos homens; a luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam. [...] Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu. – Porém que veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu o poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome’ – isto não li naqueles livros. Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo de Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem mas de Deus. Porém, que o Verbo se fez homem e habitou entre nós, isso não li eu aí (*Conf.*, VII, 9)⁶.

⁶ Não se sabe de que escritos fala Agostinho, mas muitos autores pensam se tratar de obras de Plotino e Porfírio. Quanto às influências de Plotino recebidas por Agostinho, afirma Étienne Gilson: “Que Agostinho ali as tenha encontrado é um facto incontroverso. Que elas lá não estivessem é um facto dificilmente mais controverso” (GILSON, 2002, p. 47). E Marcos Costa reitera: “Afora as controvérsias se Agostinho leu Plotino ou Porfírio ou ambos, e ainda estes e mais outros, o certo é que o choque que experimentou Agostinho em seu contato com o neoplatonismo foi tão poderoso, que não só o seu espírito foi esclarecido e seu pensamento transformado, senão que, desde então e por toda sua vida, as teorias neoplatônicas estiveram sempre na base de sua própria doutrina” (COSTA, 2002, p. 156). No sistema plotiniano, do *Uno* emana o *Nous*, dele a *Alma do mundo*, desta as almas particulares e, como última instância da unidade que perpassa a todas as hipóstases, tanto mais múltiplo quanto mais distante do *Uno*, o mundo sensível.

Além das influências da filosofia grega recebidas por Agostinho, sabe-se que Ambrósio fora um dos primeiros a despertar em Agostinho a releitura das *Escrituras*, cuja mensagem não havia despertado a atenção do jovem Agostinho, quando este era leitor entusiasmado de Cícero e amante da retórica. Agostinho dedica-se a uma releitura das *Escrituras*, mas como se o fizesse pela primeira vez, como a uma leitura inédita, pois, desta vez, Agostinho abre-se ao sentido e à verdade que o texto porta e que, anteriormente, parecia-lhe inexistir. O texto bíblico, em si, não lhe era novidade, porém, a inteligência da fé não lhe era manifesta, evidente. As *Escrituras* não o convenciam (cf. *Conf.* III, 5). Assim descreve Agostinho a experiência de retomar a leitura das *Escrituras*, como aconselhavam os sermões de Ambrósio:

Alegrava-me também de ver que já não me não propunham a leitura dos antigos escritos da lei e dos Profetas, com a mesma panorâmica em que, tempos antes, pareciam-me absurdas tais doutrinas [...]. Cheio de gozo, ouvia muitas vezes a Ambrósio dizer nos sermões ao povo, como que a recomendar diligentemente, esta verdade: ‘A letra mata e o Espírito vivifica’ (cf. 2Cor 3,6). Removido assim o místico véu, desvendou-me espiritualmente passagens que, à letra, pareciam ensinar o erro. Ele nada dizia que me desagradasse, embora

Com efeito, se tudo que é, o é na medida em que é uno (e não o próprio *Uno*), podemos afirmar que, igualmente, tudo que é, o é porque também é múltiplo, pois o ser só começa com a multiplicidade, que surge como que de uma espécie de desdobramento da unidade – ora, é contemplando o *Uno* e voltando a si mesmo pleno que o *Nous* se põe como *uno-múltiplo* – de modo que, sem a unidade não pode existir o ser (*Nous*) e tampouco a multiplicidade. Entretanto, como é possível Agostinho ter encontrado, no pensamento de Plotino, similitudes do Deus cristão que, em contrapartida, é Criador, Primeiro Princípio e origem de todo ser, justamente porque *é o que é*, porque é o próprio *Ser* do qual tudo que existe somente o é por participação? (cf. MONDIN, 2015, p. 355). Dada a identidade entre *Deus* e *Ser* no cristianismo, visto que Deus é a totalidade do ser ou o ser absoluto, não é possível existir outro. No entanto, devido à sua “infinita fecundidade”, Deus gera um outro de Si, não um outro Deus, mas outra *pessoa*. Por esta razão, sobre a interpretação de Agostinho à leitura de Plotino, observa ainda Étienne Gilson: “Eis agora um jovem convertido ao Cristianismo que, pela primeira vez na sua vida, lê as *Enéadas* de Plotino e o que aí encontra imediatamente é o Deus cristão, com todos os seus atributos essenciais. Quem é o *Uno* se não Deus Pai, a primeira pessoa da Trindade cristã? E quem é o *Nous* ou Intelecto se não a segunda pessoa da trindade cristã, ou seja, o Verbo, tal como aparece no começo do Evangelho de S. João? [...] Em suma, assim que Agostinho leu as *Enéadas*, encontrou aí as três noções essencialmente cristãs de Deus Pai, de Deus Verbo e da criação” (2002, p. 46 e 47).

tivesse afirmações que eu ainda não ignorava se eram ou não verdadeiras (*Conf.*, VI, 4).

Sobre a influência neoplatônica recebida, os escritos de Plotino chegaram até Agostinho, provavelmente, por meio das traduções de Mário Vitorino, platônico cristão, para o latim. Estes escritos, juntamente com os sermões de Ambrósio e o texto das *Escrituras*, perfazem o conjunto das leituras que propiciaram a conversão agostiniana ao cristianismo. Com estes, Agostinho pôde desligar-se do maniqueísmo e compreender as verdades professadas pela fé cristã encontrando, finalmente, o caminho para muitas das respostas que buscava.

Já imerso na filosofia e na teologia cristãs, outra grande influência no pensamento agostiniano é, certamente, Paulo de Tarso, demasiadamente citado em diversas de suas obras e, não diferente e até muito propositalmente, nos tratados a respeito da graça divina que elegemos como fundamentais à elaboração da questão proposta por esta tese. Paulo lança a Agostinho um olhar reflexivo sobre a lei de seu tempo e, é sob este olhar que Agostinho escreve o tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, do qual parte nossa tese, embora a obra agostiniana – e nosso trabalho – verse sobre esta crítica da lei com menor profundidade, ou antes, com uma abordagem mais estrita do que ela representa a Paulo e de suas implicações⁷. Agostinho retoma a crítica da lei, na supracitada obra, sob a visão de como ela opera no *Antigo Testamento*, como rege a sociabilidade humana neste contexto e como se abre à proposta ética do *Novo Testamento*. Em Paulo, esta crítica é mais política e incide sobre o poder humano instituído, o Estado⁸.

⁷ Ao tratarmos da lei do *Antigo Testamento*, referimo-nos ao decálogo recebido por Moisés e não às demais leis instituídas pelo profeta a partir dos mandamentos recebidos.

⁸ Sobre a crítica política da lei, em Paulo, cf. DUSSEL, 2016 (em especial, p. 16-40). Cf. também a parte I da obra HINKELAMMERT, 2012.

Não é essa a reflexão de Agostinho nos tratados sobre a graça, nem o teor da nossa discussão. Esta será pautada na vivência da lei pelo sujeito.

Mantendo a tradição exegética com que surge o cristianismo como filosofia, tal como demonstramos, o escopo de nossa argumentação fundar-se-á em obras agostinianas marcadamente escritas sob inspiração paulina, que têm como recurso recorrente o aporte bíblico, porque Agostinho as elabora e justifica-as em explicações e citações bíblicas, a saber, os tratados *Sobre o Espírito e a Letra*, *Sobre a Natureza e a Graça*, *Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original*, *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio* e *Sobre a correção e a graça*⁹. Inegavelmente, as *Escrituras* são o verdadeiro referencial teórico de Agostinho nas obras em questão, o que não só justifica as muitas vezes em que as *Escrituras* são evocadas neste trabalho, com raras alusões nossas, mas, fundamental e principalmente, através de transcrições das obras mesmas de Agostinho. Ademais, enquanto teólogo e filósofo que é, inserido em um contexto histórico e de pensamento em que a filosofia é indissociável da teologia, Agostinho reserva-se à sua livre e comum prática de mostrar-se mais teológico em algumas de suas obras e mais filosófico em outras, mas sempre mantendo a unidade entre filosofia e teologia, razão e fé, que é característica da Filosofia Medieval.

Devemos, indubitavelmente, a fim de manter vivo o pensamento medieval ainda hoje, buscar, à luz dos medievais, leituras e diálogos possíveis aos problemas do homem, da ciência, da sociabilidade etc. hodiernos. Conferir, enfim, atualidade e relevância à produção intelectual deste período. Por outro lado, é preciso resguardar o que é próprio destes pensadores e de sua obra, apesar dos séculos que separam seu entendimento e seu teorizar, do entendimento e teorizar contemporâneos, os quais, por sua vez,

⁹ Estas são as obras em que é abordada, mais especificamente, a questão da graça – além dos tratados *Sobre a predestinação dos santos* e *Sobre o dom da perseverança*, não incluídos em nossa bibliografia. Não obstante, estas não são as únicas que fundamentam esta tese. Também recebem destaque, por exemplo, o *Sobre o Livre Arbítrio*, as *Confissões* e o *Sobre a Cidade de Deus*.

são marcados por motivações e objetivos distintos dos que tiveram os filósofos que lhes precederam, porque estes elementos são sempre históricos, relativos ao tempo em que o pensador se insere e escreve.

A centralidade da questão de Deus é o horizonte teórico da filosofia medieval, o que, indubitavelmente, não é o ponto característico da especulação filosófica, desde a modernidade. A compreensão das questões basilares do pensamento agostiniano, bem como de toda a filosofia medieval, em especial, a centralidade do divino comum a este universo de pensamento, requer um esforço hermenêutico de leitura dos textos deste período sob a perspectiva mesma com que foram pensados e escritos, no empenho de adentrar a mentalidade do medievo, das questões que importavam naquele contexto, e do olhar especulativo e epistemológico que lhe é próprio.

Ressaltamos a necessidade de se ler um autor medieval com os olhos do mesmo, numa tentativa de figurar as motivações que o levaram a investigar determinado tema e que sua abordagem é sempre intrínseca à sua biografia – e isto é bem visível em Agostinho – e ao contexto histórico em que viveu. Esta hermenêutica, não obstante, é válida, inclusive e necessariamente, para toda a História da Filosofia. Sobre estas distinções paradigmáticas da discussão filosófica entre o medievo e a atualidade, problematiza Márcia S. C. Schuback:

O que mais separa o pensamento moderno do que chamamos comumente de pensamento medieval? Kant respondeu essa pergunta dizendo que a diferença reside no fato de o homem moderno ter tido a coragem de andar sobre as suas próprias pernas, conquistando maioria frente ao princípio de autoridade e libertando o pensamento dos dogmas teológicos. A separação entre filosofia e teologia é, portanto, uma resposta marcante dessa diferença. Com base nessa resposta de Kant, pode-se então definir como característica decisiva do pensamento medieval a referência de princípio entre filosofia e teologia. Que o pensamento medieval possa oscilar entre a busca de uma unidade comum

entre filosofia e teologia e a fundamentação da sua diferença, isso ainda não nega que a filosofia medieval esteja sempre confrontada com a questão de deus. O fato de o conceito de filosofia medieval ser controvertido, de englobar não somente a filosofia cristã mas igualmente a filosofia que se desenvolve no mundo árabe muçulmano e judaico, tampouco retira o esforço filosófico medieval de uma referência incansável à questão de Deus. De toda maneira, é com base numa referência à questão religiosa que se chega a distinguir a filosofia medieval em ‘cristã’, ‘judaica’ e ‘muçulmana’ (2000, p. 36-37).

Sobre a perspectiva fragmentária moderna que separa filosofia e teologia no tocante à filosofia medieval, destituindo a centralidade da questão de deus, própria dos medievais, afirma-nos ainda Márcia S. C. Schuback:

Por mais visível, no entanto, que seja a confrontação medieval entre filosofia e teologia, a ponto de uma apenas se definir em relação à outra, nada é para nós mais difícil do que dimensionar a condição viva dessa confrontação. Nada é para nós modernos mais difícil do que dimensionar a condição viva da questão medieval de deus. O que restou para nós dessa condição foram apenas [...] figuras teológicas que tropeçamos historicamente sob forma de dogmas. Se a nossa tentativa é de encontrar o lugar em que a condição viva do pensamento medieval pode ainda ressoar em nós, é preciso que em cada leitura se recoloque hoje a questão de deus, a relação do pensamento com o fenômeno a que chamamos de ‘religioso’. Isso nada tem a ver com uma tentativa de subsumir nos dias de hoje o pensamento à teologia [...]. Tem até o sentido inverso. Assim como um som para soar precisa de uma corda tensionada, aqui também a condição viva do pensamento medieval só pode soar na tensão que nos separa deste mundo. Se o nosso mundo é um mundo sem deuses, um mundo sem limites, um mundo submetido exclusivamente à autoridade do próprio homem, é precisamente no confronto com a possibilidade de um mundo marcado pela experiência do extremo limite do homem e da imensidão de deus que se pode descobrir o que nos reúne na vida da compreensão. [...] Longe de afirmar que a filosofia medieval consiste na tematização exclusiva da questão de deus e, em última instância, em teologia, essa posição tenta apenas

aproximar-se do que deu vida às questões filosóficas medievais para preparar um caminho para a sua discussão (*Ibid.*, p. 37-38).

Nesta perspectiva, tendo em vista que, em se tratando do pensamento de Santo Agostinho, não podemos dissociar seu discurso filosófico de sua forte inspiração teológica – o que seria equivalente a separar razão e fé na filosofia medieval –, propomos uma leitura filosófica de termos que se consolidaram mais como território da teologia do que da filosofia, a saber, os conceitos de graça e fé. Resgatamos seu estatuto filosófico, em especial da graça divina, discutindo a relação destes com a faculdade humana da vontade e sua centralidade no projeto metafísico-antropológico de construção do sujeito ético-moral. Por esta razão, nossa investigação pautar-se-á, fundamentalmente, em alguns tratados agostinianos a respeito da graça – a que alguns autores denominam *Tratado da Graça* –, com vistas a realocá-lo no cenário das reflexões éticas da atualidade, buscando, no conceito da graça divina, um fundamento metafísico para se pensar a vida prática. Pedro Kunrath sintetiza bem esta proposta:

O processo cultural que investe a consciência do homem moderno é o da secularização e da dessacralização. Seguro de si mesmo, o homem não sabe dar uma resposta adequada a todos os seus problemas, enquanto mostra-se distante e diferente diante do transcendente. Nesse condicionamento pode-se inserir o Tratado da Graça como abertura do homem ao Absoluto e ao Transcendente. O homem se dá conta de não poder construir-se sozinho, mas sente que pode crescer favorecendo um clima de abertura e de doação. A graça não é aquilo que o homem faz, mas é a possibilidade gratuita fundada sobre um gesto livre e imprevisível de Deus, oferecido ao homem, de transcender-se, de ultrapassar-se e de entrar em comunhão viva com o Deus Trino (2007, p. 188).

Em razão daquela interseccionalidade do *Logos* como princípio filosófico, razão ordenadora e Intellecto Divino, que serve tanto à filosofia quanto à revelação judaico-cristã, conferindo ao cristianismo não somente uma

base filosófica senão um estatuto de filosofia, referimo-nos ao Deus cristão como Esseedade e, portanto, como princípio de ser de todas as criaturas existentes no mundo e de sua inteligibilidade, isto é, da potencialidade inerente a elas de serem tomadas conceitualmente, como objetos de conhecimento. Não obstante, este Deus é ainda o princípio da cognoscibilidade do ser racional, tanto do ponto de vista epistêmico – como aquilo que o capacita a produzir ciência – quanto em seu aspecto axiológico, posto que também possibilita à mente racional conhecer valores éticos e morais. É sobre esta última acepção ou atuação do Deus-*Logos*, aqui compreendido como graça divina¹⁰, dada sua gratuita criação e restauração (“recriação”) do gênero humano, que debruçamo-nos em toda a nossa exposição. O Deus-*Logos*-Graça de que tratamos nestas páginas é uma categoria filosófico-metafísica do aperfeiçoamento ético-moral do humano, pois, é o princípio pelo qual pode este conhecer e praticar ações ética e moralmente nobres. A aceitação plena da criatura racional ao que lhe determina a esfera jurídico-normativa, normeadora da sociabilidade humana, depende desta consonância entre o humano e aquilo que o capacita ao seu aperfeiçoamento ético-moral.

Destarte, não percamos de vista que este Deus-*Logos*-Graça somente é condição para o conhecimento de virtudes e valores porque, antes, é condição de possibilidade do próprio ser (existência) que almeja a vida justa. Por esta razão, para que a atuação divina na formação do sujeito ético-moral seja devidamente compreendida, há que ser retomado o aspecto primeiro do Deus-*Logos*-Graça, sua atividade criadora e a ontologia que disto sucede, a fim de explicitarmos o sentido da gratuidade da criação, a necessidade de uma restauração também gratuita da criação humana, e, por fim, que estes processos de criação e restauração do gênero humano são intrínsecos à

¹⁰ Utilizamos o termo teológico graça divina para ressignificá-lo como categoria filosófica, como vimos ser possível, dada a convergência filosófica e teológica do *Logos*. De igual modo, outros termos e noções propriamente teológicos como pecado e fé serão pensados filosoficamente. O primeiro como sinônimo de ação antiética ou imoral, o segundo em sua relação de intermediária entre o Deus-*Logos*-Graça e o ser humano.

problemática que aqui desenrola-se: por que o ser humano é mau (antiético e imoral, se preferirmos) e de que modo pode agir bem?

Ademais, havendo a necessidade de uma reconciliação do homem com este Deus-*Logos*-Graça, cujo vínculo fora rompido com a corrupção do ser humano, a ponto de fazer-se necessária uma restauração que somente quem lhe conferiu o ser pode empreender, fica justificada a necessidade de uma conversão do ser humano, através de sua faculdade volitiva, a este Deus-*Logos*-Graça. Esta conversão, por sua vez, não consiste na crença e no culto religiosos, mas em um volver o olhar ao Princípio. Trata-se de uma conversão ontológica, imposta como condição metafísica para que o ser humano empreenda com sucesso sua evolução ético-moral. Entretanto, por servir-nos de elementos cristãos como aportes teóricos deste trabalho, – e o fazemos em função do estatuto filosófico do cristianismo defendido há pouco e da indissociabilidade entre filosofia e teologia em Santo Agostinho – dizemos que esta conversão é também religiosa apenas no sentido de um religar-se que o termo original *religare* aponta-nos e não como uma conversão religiosa na acepção vulgar do culto e da ritualística da fé institucionalizada.

A partir deste ponto da exposição abandonaremos a expressão Deus-*Logos*-Graça, que serviu-nos apenas como recurso didático à elucidação de que os conceitos teológicos aqui estudados podem, perfeitamente, ser tratados filosoficamente. Faremos uso, ao longo do trabalho, dos termos Deus, graça divina e outros de origem teológica/cristã, porém, sempre atentando-nos de que estes têm sempre uma amplitude filosófica, a exemplo dos conceitos de: pecado/mal, que corresponde a toda ação antiética ou imoral do plano prático; e fé, que será versado em sua relação de intermediária entre Deus (princípio ontológico) e a criatura humana. Feitas tais considerações propedêuticas e metodológicas, objetivo deste introito, adentremos a problemática de nosso trabalho.

A vontade humana: entre o pecado e a normatividade

A vontade humana assume importante papel no pensamento agostiniano, que é permeado por uma antropologia. A vontade está nas bases da discussão em torno do pecado, sendo este voluntariamente praticado mediante o livre arbítrio humano. É a vontade que torna o homem, com seus diversos “amores”, um ser social, sujeito moral, porque é o amor concebido pela vontade que move o ser humano à ação. Isto ficará evidente no tópico a seguir. Não obstante, a vontade é também faculdade imprescindível do ponto de vista epistemológico, pois dirige o homem ao conhecimento, como é exposto no livro X do tratado *Sobre a Trindade*, em que Agostinho figura-a como elemento de uma tríade formada juntamente com a memória e a inteligência¹.

Obviamente, deter-nos-emos à dimensão ético-moral do conceito de vontade humana, uma vez que propomo-nos a tratar da conversão desta faculdade a Deus como fundamento da vida ética. Não obstante, porque esta última nada mais é que a *vera vita beata*, a qual Agostinho descreve como a posse ou conhecimento de Deus (cf. *De beat. vita*, II, 11), os aspectos moral e epistemológico da vontade humana acabam entrelaçando-se no

¹ Acerca destas três faculdades, diz Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*: “Cada uma conhece a si mesma e a todas elas. Eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, recordar e entender; e recordo ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira” (*De Trin.*, X, 11, 18). Agostinho destaca, porém, que a vontade tem um papel associativo/dissociativo nesta tríade do querer, conhecer e lembrar. Esta função da vontade pode ser melhor compreendida no livro XI do tratado *Sobre a Trindade*, do qual destacamos algumas passagens: “A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união [...] que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez informado, aí o mantém” (*Ibid.*, XI, 2, 5). “Por fim, quanto à vontade, [...] agora ela impele o olhar da alma daquele que se recorda, em direção à memória, para que esta recorde o que reteve” (*Ibid.*, XI, 3, 6). “E a mesma vontade, que harmoniza e associa essas realidades, também pode as desunir e as separar. [...] Em relação à memória, a vontade desvia-a dos sentidos fazendo-a atenta a outras coisas e não lhe permitindo fixar-se os objetos presentes no momento” (*Ibid.*, XI, 8, 15).

pensamento agostiniano, pois, a vontade busca apenas o que deseja, o que ama, mas não pode amar o que não conhece². A vontade não é passiva diante das questões de ordem prática e cognitiva. Ela se dirige ao que lhe apetece, aos objetos do seu desejo, sejam estes valores morais ou objetos de ciência; e, de igual modo, não busca nem adere ao que lhe desagrada. Sobre esta centralidade da faculdade da vontade no pensamento moral e epistemológico agostiniano, afirma Étienne Gilson:

O papel que desempenha essa faculdade é capital, pois dependem dela não apenas todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica [...]. É importante colocar em evidência esse papel dominador, dado que ele marca com seu caráter toda a psicologia agostiniana (2006a, p. 252-253).

A própria ideia de uma imagem de Deus (*imago Dei*) no ser humano requer a faculdade da vontade como elemento, pois, é por força da vontade que a alma busca o conhecimento de si, imprescindível ao conhecimento de Deus³. É conhecendo-se, lembrando-se e amando-se que o homem percebe-se imagem do Deus trino que também pensa, conhece e ama a si

² A este respeito, diz Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*: “Mas quem ama o que desconhece? Pode-se conhecer algo e não o amar. Pergunto, porém: é possível amar o que se desconhece? Porque se isso não é possível, ninguém ama a Deus antes de conhecê-lo” (*De Trin.*, VIII, 4, 6). Os aspectos epistemológico e moral da vontade estão, intrinsecamente, relacionados porque não se pode amar o que é desconhecido e, ademais, sendo o conhecimento acerca de Deus uma posse de Deus, como Agostinho expõe no *Diálogo sobre a felicidade* (*De beat. vita*, II), é impossível o homem conhecê-lo/possuí-lo sem viver retamente. Este conhecimento acerca de Deus Agostinho descreve como posse de Deus. Conforme Agostinho, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, “[...] todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz” (*De lib. arb.*, I, 14, 30). E ainda no *Sobre a Trindade*, expõe que “[...] se não o amarmos agora [Deus], nunca o veremos” (*De Trin.*, VIII, 4, 6). E complementa mais adiante, na mesma obra: “Assim o amor [...], se não tivesse ciência do que deseja, a qual não pode existir sem a memória e sem a inteligência, não saberia o que haveria de amar retamente” (*Ibid.*, XV, 21, 41).

³ No diálogo *Soliloquios*, afirma Agostinho: “Que eu me conheça e te conheça, Senhor!” (*Sol.*, II, 1,), aventando à necessidade do conhecimento de si como condição, via interioridade, do conhecimento de Deus. E no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, diz que a beatitude (*beatitudo*, vida feliz) consiste na posse de um bem permanente que “[...] não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna” (*De beat. vita*, II, 11), o qual só pode ser Deus. Ademais, o homem não pode possuir este bem imutável de outra forma senão através do conhecimento.

mesmo; imagem através da qual Deus faz-se conhecido, lembrado e amado pelo humano, conforme explicita Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*:

Esta trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o (*De Trin.*, XIV, 12,15)⁴.

Com efeito, é a vontade que une a inteligência e a memória, pois a mente somente conhece ou lembra-se do que a vontade quer conhecer ou lembrar. Assim, quando a vontade o pretende, a mente (*mens*) pode se conhecer e trazer este conhecimento à luz do pensamento ao pensar sobre si mesma, tanto quanto pode pensar nas diversas imagens de objetos sensíveis e os diversos conceitos retidos na memória. De igual modo, o homem busca a Deus porque dele se lembra e lembra-se dele porque o conhece, sendo este conhecimento e esta lembrança também evocados pela vontade.

Evidenciamos o caráter que desempenha a vontade nestas relações, característico desta faculdade em todos os seus aspectos, a saber, o poder de interligar elementos, mas também de os repelir, de sorte que cabe à vontade humana um duplo movimento: o de direcionar o homem à busca do que deseja, seja um conhecimento, lembrança ou objeto de seu querer; e o de rechaçar ou evitar outras coisas por medo, repulsa ou incapacidade de persegui-las, como acontece às virtudes das quais ela se desvia

⁴ Mariana Paolozzi Cunha complementa esta ideia: “A *memória* refere-se ao conhecimento latente que a *mens* tem de si, e ao próprio ato de lembrar-se de si; a *vontade*, que se procura quando a *mens* acredita se desconhecer, move a *mens* antes que tenha encontrado o seu verbo, e a *inteligência* é o que permite à *mens* conhecer-se como presente a si mesma. Na duplicação do conhecimento de si (conhecimento implícito; conhecimento reflexivo) a *mens* revela-se imagem de Deus: o ato do pensamento (*cogitatio*) aciona três potências – memória, inteligência, vontade – e assim temos uma imagem imperfeita das relações divinas entre Pai, Filho e Espírito Santo” (2001, p. 28-29).

frequentemente. Este movimento próprio da faculdade da vontade é um dos pilares de nosso trabalho. É ela o motor da alma humana, pois o querer está na base da vida prática, bem como do conhecimento.

É característico da faculdade da vontade a sua inclinação ao querer e ao não querer, o seu arbítrio. Não se tratam, porém, de duas vontades, senão uma só, cuja natureza é duplicar-se (cf. ARENDT, 1995, p. 255). A vontade autodetermina-se ao que busca. Ainda que pareça ser arrastada pelas paixões, é ela mesma que as concebe e permite deixar-se conduzir por elas, pois, conforme diz Agostinho no tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, “[...] não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio (*De lib. arb.*, I, 10, 21c). E complementa: “com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” (*De lib. arb.*, I, 12, 26). Sobre o querer e o não querer, característicos da vontade, argumenta Hannah Arendt:

A faculdade da escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium* [...] aplica-se aqui [...] exclusivamente à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e não-querer. Este *nolle* nada tem a ver com o querer-não-querer, e não pode ser traduzido como ‘eu-deixo-de-querer’, porque isso sugere ausência de vontade (1995, p. 252).

A vontade é, desde já, livre, no sentido de que a ela cabem diversas escolhas. Obviamente, poder escolher não equivale ainda à liberdade propriamente dita, posto que, por livre arbítrio da vontade, Agostinho entende a possibilidade de escolher entre bens e males ou, mais apropriadamente dizendo, entre bens superiores e inferiores, porque não existem naturezas más, dado que o mal não tem existência ontológica⁵. A livre

⁵ Conforme o maniqueísmo, o Bem é um elemento sempre passivo, o qual era “invadido” pelo Mal que se lhe antepunha. Sobre a visão maniqueia do mal, descreve Agostinho no *Sobre a Natureza do Bem*: “Com efeito, eles sustentam que algumas almas, formadas da mesma substância de Deus, e que não tinham pecado livremente, mas

escolha da vontade é apenas arbítrio. Somente quando escolhe o que convém almejar, é liberdade. Esta questão será retomada em momento oportuno. Cabe-nos, por ora, enfatizar o poder da vontade humana em aderir ou não a bens, conforme lhe convir e por determinação própria. Sobre a livre escolha da vontade, no sentido que explicitamos, comenta Étienne Gilson:

Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes; mas ela o é antes de mais nada pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre arbítrio com vontade, ou melhor, como ato de escolher que a vontade exerce; porque quando ela escolhe, ela quer; é ela que quer, mas também poderia não querer (GILSON, 2006b, p. 372-373).

Pelo seu livre arbítrio, a faculdade da vontade é intermédio entre o ser humano e os objetos que apeteçam ou não o seu desejo. Como é à vontade que cabe, deliberadamente, unir o sujeito àqueles bens morais que deve perseguir ou dissociá-lo dos mesmos, ela possui papel relevante na dinâmica da conversão a Deus que desenrolar-se-á em nossa exposição e que, a saber, é um processo que não se dá sem Deus, princípio do qual provém todas as potencialidades humanas, e que tampouco pode realizar-se sem a vontade, sujeito desta jornada de retorno. Em sendo a vontade humana que afasta-se de Deus, ela precisa a ele retornar. Embora não o

foram vencidas e subjugadas pela raça das trevas, que eles chamam natureza do mal, contra a qual elas desceram para combater, não voluntariamente, mas por mandado de seu pai, sustentam, digo, que essas almas são eternamente atormentadas na horrível esfera das trevas” (*De nat. boni*, 42). Ao desfazer-se desta concepção dualista, Agostinho declara que “Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. [...] qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus (*Ibid.*, 1). E, consequentemente, segue a formulação de que o mal não é: “[...] o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má (*Ibid.*, 4).

faça sem o auxílio de Deus que restabelece-a ontologicamente para tal, sua adesão ao processo é necessária e intrínseca à sua natureza.

Ora, a tradição filosófica grega, especialmente o pensamento socrático, ignora o peso da faculdade da vontade na sociabilidade humana, como também o faz na epistemologia. No contexto agostiniano, a vontade é o motor mesmo das relações interpessoais. Para Agostinho, não basta o ser humano conhecer as disposições morais de que necessita para uma vida virtuosa, se não as almeja. Para além da discussão formal valorativa, existe o arbítrio da vontade e subjaz à toda ação humana a paixão que a motiva como objeto da vontade. A deliberação prévia ao agir não passa somente pelo que é conhecido, mas, principalmente, pelo que é desejado. Sobre a tematização da faculdade da vontade no tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, diz-nos Roberto Pich que esta obra é,

[...] ao que tudo indica, a primeira obra em absoluto na filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada ainda hoje: *como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão*, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia claramente da faculdade da razão [...] (2005, p. 185).

Assim, a vontade é um poder desiderativo e deliberativo que determina o ser humano à experiência sensível dos objetos, pois não se busca experimentar sons, gostos etc. sem o querer da vontade e, portanto, o querer e o não querer estão na base de nossa experiência sensorial e vivência prática. Não obstante, de toda experiência mediada pela vontade resulta também conhecimento, uma vez que, é pelo querer da vontade que o humano se dedica ao estudo de algo e, não obstante, isto também se inicia com a sensação (ver, ler etc.) Exatamente por esta razão, da vontade também depende o conhecimento (*cognitio*) porque, enquanto faculdade do desejo, ela está intimamente relacionada à determinação da razão sobre o

quê conhecer e lembrar. De igual modo, é por determinação da vontade que o ser humano persegue e pratica valores como a justiça, bem como deles se afasta. Nas palavras de Agostinho, a vontade é uma faculdade sem a qual não podemos praticar o bem (cf. *De spirit. et. litt.* XII, 20).

É a vontade humana o elo sujeito-objeto na vida prática e cognitiva. Sem ela, conduta moral e ciência inexistem; a vontade é o motor de ambas. Ora, a vida espiritual também requer o conhecimento de Deus e o exercício das virtudes, logo, sem a determinação da vontade, tampouco é possível buscar a Deus, conhecê-lo (lembrá-lo) e amá-lo. A vontade agostiniana assume, portanto, uma importância epistemológica e moral inexistente no sistema socrático-platônico que muito o influenciara. No diálogo platônico *Protágoras*, Sócrates argumenta que o conhecimento não é dominado por quaisquer paixões como o medo, o amor ou o sofrimento e afirma a impossibilidade de se praticar o mal tendo o conhecimento do bem, pois, a prática de boas e más ações não é uma questão volitiva, mas epistemológica. O mal é ignorância (desconhecimento) de como se deve agir, sendo impossível uma má conduta voluntária, tal como formula Sócrates ao interpelar Protágoras:

Que opinião fazes do conhecimento? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar

por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem? (PLATÃO, *Protágoras*, 552 b-c).

Santo Agostinho, por seu turno, introduz, à luz do conceito de vontade, a tese de que a falibilidade moral humana não advém do desconhecimento de algo, senão da faculdade da vontade. Enquanto Sócrates e Platão julgam ser o conhecimento capaz de subordinar as paixões à razão, Agostinho acrescenta a distinção entre saber e querer e defende que o primeiro não implica o segundo. No pensamento agostiniano também vale a máxima de que querer nem sempre é poder, uma vez que, no jogo do querer e não querer da vontade, o ser humano é, muitas vezes, incapaz de realizar o que sabe dever perseguir. Com efeito, a desordem moral é voluntária e, sendo a vontade responsável por sua queda, também haverá de sê-lo em seu processo de ascensão, no sentido de uma coparticipação que será tratada adiante. Por enquanto, tendo esboçado o dinamismo da vontade humana em sua tensão entre o querer e o não querer, passemos à compreensão desta cisão pela qual o ser humano oscila entre o reto dever a que a razão o obriga e o desejo de desviar-se deste. Dito de outro modo, examinemos a tensão da vontade entre a má conduta (o pecado) e a normatividade.

3.1 A vontade humana: *dilectio* (*dilectio*) dos bens temporais e eternos

“O meu amor é o meu peso” (*Conf.*, XIII, 9). O humano está onde está o seu amor. Não é em vão que no tratado *Sobre a Trindade* Agostinho expõe a relação entre o amante, o amado e o amor⁶. No livro XII, 18 da mesma obra, em razão de haver certa identificação da vontade com os afetos que concebe, esta faculdade aparece como sinônimo dos termos amor

⁶ Acerca desta relação, diz Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*: “[...] o que é amado e o amor são duas realidades que formam certa unidade. E os dois estão em relação de reciprocidade. O que ama diz referência ao amor e o amor ao que ama. Pois, o que ama, ama por amor, e o amor é possuído pelo que ama. [...] Retirando, porém, o sujeito que ama, não há mais amor. Retirai o amor, e não há mais quem ama” (*De Trin.*, IX, 2, 2).

e apetite. No livro XV, reaparece a vontade como correlata ao amor e à dileção, os quais são:

[...] a mesma vontade com vigor maior. Pois, a vontade, faculdade que possuímos por natureza, apresenta uma variedade de afetos, conforme as realidades pelas quais somos seduzidos ou ofendidos, quer nos avizinhemos, quer nos oponhamos a ela (*De Trin.*, XV, 21, 41)⁷.

Federik Copleston ressalta esta estreita relação entre a vontade e o amor, colocando-a como ponto central da ética agostiniana, mola mestra de toda a sociabilidade. Segundo ele, “a ética de Santo Agostinho é, pois, primordialmente, uma ética do amor; é a vontade o que leva o homem até Deus, e por ela faz o homem, finalmente, possuir a Deus e gozar Dele” (1983, p. 88). Por esta razão, diz Agostinho: “O meu amor é o meu peso. Para qualquer lugar que eu seja levado, é ele que me leva” (*Conf.*, XIII, 9). E, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, reafirma o amor concebido pela vontade humana como o peso segundo o qual tende o ser humano para isto ou aquilo, para o bem ou o mal:

As tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois, como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo é por seu peso (*De civ. Dei* XI, 28).

Conforme Nicola Abbagnano, “[...] em S. Agostinho, a noção de amor ainda é a mesma dos gregos: uma espécie de relação, união ou vínculo que

⁷ É interessante a leitura que Hannah Arendt faz acerca do amor como distinto da vontade. Para a filósofa, a vontade é sempre movimento em direção ao que busca, enquanto o amor é a fruição do que se busca e, portanto, põe fim ao movimento e à própria vontade. Segundo a pensadora: “A realização é a beatitude, que não consiste em amar, mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo o amor é tensão dirigida para esta fruição. No entanto, ninguém é feliz se não fruir do que ama. [...] Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude” (1997, p. 36). Deste modo, complementa Hannah Arendt, “[...] o amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito ‘permanecer imóvel para poder desfrutá-lo’” (1995, p. 261).

liga um ser ao outro [...]” (1998, p. 41). Esta ideia unitiva do amor é também característica da faculdade da vontade. Sem ela, é impossível o encontro entre o que busca e o que é buscado. É ela que move o homem à realização ou consecução de algo, como a ação ou a busca do conhecimento, pois é a vontade que internaliza ou concebe o próprio amor. Sob a ótica de Mariana Paolozzi Cunha:

O amor é substância, tal como a vontade [...]. Ele é substancial por participar da estabilidade da natureza divina, mas dela se diferencia por estar em movimento. Sendo movimento, move-se para algo; quando procuramos o que deve ser amado, procuramos aquilo a que se mover. Conforme seus amores o homem dirige-se para diferentes lugares, conforme seus amores desenrola-se sua vida; em uma escala maior, podemos também compreender a história através deles. Na *Cidade de Deus* vemos o surgimento de duas cidades conforme dois amores (XIV, 28): o amor próprio funda a cidade terrena, e o amor a Deus a celestial. Esta busca a glória de Deus, e a primeira a glória dos homens (2001, p. 17).

Dentre os vários afetos da vontade, ela se direciona a alguns, enquanto de outros foge, conforme o seu querer. E, sendo a vontade correlata ao amor e à dileção, ambos designam nesta passagem o apego a bens e males, igualmente. Por outro lado, Agostinho expõe no *Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas*, 35, 1-2 que amar também é desejar (*appetere*). Sobre este caráter do amor enquanto desejo (*appetitus*), salienta Hannah Arendt:

Todo o desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseje. É este objeto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direção. É determinado por aquilo que o determina, pelo que é predestinado ao seu fim (1997, p. 17).

Na *Epístola* 140, Agostinho define o amor como “[...] um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que deve, iluminada pela luz natural da razão, orientá-lo somente para Deus, sumo Bem” (*Ep.* 140, 3,4). Ora, o próprio conceito de amor como apetite (*appetitus*) mostra que ele é dileção a quaisquer objetos do desejo, embora, conforme explicita Agostinho, este apetite deva orientar o homem somente a Deus. No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, tematiza:

O amor que aspira a possuir o que ama é desejo, quando possui e dele goza é alegria, quando foge do que lhe repugna é temor, se o seu pesar o experimenta é tristeza. Estas sensações tais como: desejo, tristeza, alegria são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons quando o amor é bom (*De civ. Dei*, XIV, 7, 2).

No supracitado tratado, Agostinho acrescenta mais um vocábulo à sinonímia de *amor* e *dilectio*: *charitas* (caridade), o que parece soar contraditório, uma vez que *charitas* é a denominação propriamente cristã do amor ordenado a Deus e, portanto, o que chamaríamos de um amor bom, ao passo que *amor* e *dilectio* também podem significar o desejo de males:

De quem tem propósito de amar a Deus e ao próximo como a si mesmo, não segundo o homem, mas segundo Deus, se diz ser de boa vontade por esse amor. Nas Sagradas Letras o nome mais corrente de tal afeto é o de caridade, mas chamam-no também de amor [...]. Julguei-me no dever de recordar tudo isso precisamente por alguns pensarem que uma coisa é dileção ou caridade e outra o amor. Dizem dever-se tomar em bom sentido a dileção e em mau o amor [...]. Já mostramos que a palavra ‘amor’ também se usa em bom sentido (*De civ. Dei*, XIV, 6).

Temos, pois, uma equivalência entre *amor*, *charitas* e *dilectio*, e todos estão relacionados à *voluntas* (vontade). De fato, o amor ou dileção formado na vontade será bom ou mau, segundo a natureza do desejo. Quando

este amor ou dileção é dirigido ao que lhe convém desejar, este assume a denominação de *charitas*. Assim, desfaz-se a contradição aparente, haja vista a correspondência entre os mesmos ser total quando se referem ao amor ordenado. Dito de outra forma, a caridade é sempre amor ou dileção quando, especificamente, dirige-se ao desejo de bens. Inversamente, porém, nem todo amor ou dileção é caridade⁸.

Toda ação humana, boa ou má, é sempre motivada pelo desejo (*appetitus*), amor, dileção (*dilectio*) ou paixão (*passio*) concebido internamente pela vontade, do objeto ao qual ela consentiu. Sendo o objeto do querer bom ou mau e, de igual modo, a inclinação que o determina, preferimos tomar os termos supracitados e explicitados como correlatos, no sentido de que os termos *dilectio*, *amor*, *passio* e *appetitus* podem referir-se, indistintamente, a paixões boas ou más. Com efeito, quando bom o amor, dileção, desejo ou paixão será denominado *charitas* e, quando mau, chamamo-lo *cupiditas* (concupiscência ou cobiça). Referimo-nos à vontade humana como dileção (*dilectio*) de bens temporais e eternos, no título desta sessão, apenas porque este termo parece-nos caracterizar melhor a dupla inclinação da vontade. Quanto ao termo *libido*, que outros autores optam traduzir por paixão⁹, julgamos mais adequado ser

⁸ No tratado *Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas*, 35, 2, Agostinho relaciona *dilectio* e *charitas*, porque a caridade é uma dileção, embora não se possa dizer também o contrário.

⁹ PICH, 2005, p.189, é mais adequado: “[...] traduzir ‘*libido*’ por ‘paixão’, no sentido de ‘desejo inadequado’ ou mesmo de um ‘*pathos*’, na acepção deste termo tipificada pela moral estoica, e ‘*cupiditas*’ simplesmente por ‘desejo’, embora esta expressão possa parecer muito fraca para um termo latino que, em si, pode corresponder a ‘desejo inadequado’, ‘cobiça’ ou ‘cupidez’, em resumo àquilo contido sob o termo grego de ‘*epithymia*’”. Nair de Assis, em nota 10, 1995, p. 246 ao *De lib. arb.*, (tradução Paulus), também faz uma análise dos conceitos de libido, concupiscência e paixão: “Lemos no original latino: ‘*Scine, etiam istam libidinem alii nomine cupiditatem vocari?*’ Por nós aqui traduzido: ‘Sabes que essa paixão é também denominada concupiscência’ Esse último vocábulo possui o sentido de mau desejo. Esclarecemos que o termo latino: ‘*libido, inis*’, no sentido primitivo e genérico significava: impulsividade sensitiva desregrada, ou qualquer paixão. Mais tarde, passou a se referir mais explicitamente ao desejo sexual, como acontece até hoje em nosso idioma. O termo ‘*cupiditas, atis*’, aqui é traduzido por concupiscência, porque cupidez ou cobiça (palavras etimologicamente derivadas de ‘*cupiditas*’) também não correspondem propriamente ao sentido dado nesta passagem por Agostinho. O vocábulo ‘concupiscência’ corresponde melhor ao significado de grande desejo de bens ou gozos materiais, isto é, as paixões descomedidas a que Agostinho quer se referir. A posição do bispo de Hipona de considerar a concupiscência ou paixão como origem do mal exercerá profunda influência na teologia moral medieval”.

compreendido como um desejo desordenado de bens corpóreos, como as sensações ou o apetite sexual, pois nem toda paixão é desordenada. Conforme ressalta Nilo Batista da Silva:

Na obra de Agostinho, torna-se importante precisar a ambivalência e progressão do termo ‘paixão’. Tal ambivalência deve-se ao facto de habitualmente os comentadores e estudiosos de Agostinho traduzirem o termo latino *libido* por *paixão*. Percebe-se que a *libido* foi identificada primeiramente com os movimentos afetivos da alma que agem contra a razão ou espírito. Tal concepção consiste no modelo estoico bem refletido na filosofia de Agostinho. A distinção entre os significados de *paixão* e *libido* reside no facto de que o primeiro termo supõe um movimento da alma que não conota necessariamente uma desordem, enquanto o segundo é sempre associado à concupiscência ou desejo desenfreado. Assim, a tradução, usual em português, de *libido* por *paixão* não parece exata, uma vez que *passio* é usada no sentido mais genérico de afeção, enquanto *libido* associa-se às afeções quando relacionada às sensações corpóreas. Contudo, como se verá, Agostinho fala também de outras *paixões* não apenas corpóreas, mas também do espírito, como por exemplo, o desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se, presentes no espírito humano (2012, p. 117)¹⁰.

Em suma, a vontade pode amar o que lhe convém, mas também o que somente lhe apraz e não constitui um bem real. Assim, dilacera-se entre o querer desregrado (*cupiditas*) e o reto amor (*charitas*), conforme vemos em Étienne Gilson:

[...] a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar. [...] tal o valor do amor, tal o valor da vontade e, enfim, tal o valor do ato que desencadeia. [...] o homem age segundo suas paixões, as quais, por sua vez, são apenas expressões diretas do seu amor. Então, se seu amor for bom, suas paixões e sua vontade serão igualmente boas; se for mau, elas, por sua vez, serão más: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor* [*De civ. Dei* XIV, 7, 2]. Por outro lado, já que a qualidade do amor

¹⁰ Cf. também *De civ. Dei*, XIV, 16 que trata sobre a *libido* como paixão obscena.

determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, assim é o ato (2006a, p. 258-259).

Nos desvios da juventude, Agostinho percebera a existência de um conflito interno humano entre aquilo que deveria observar: o *modus vivendi* a que a razão mesma parecia exortar o ser humano e sua desconhecida e, por isso mesmo, intrigante, resistência ao mesmo. Apesar de Agostinho ter despertado o gosto pela filosofia, primeiramente, através dos estudos retóricos e da eloquência dos escritos de Cícero, buscando nestes a posse de uma sabedoria de ordem estritamente intelectual, na verdade, era esta mesma sabedoria, mas como norteadora da vida prática, que Agostinho buscava. Isto é facilmente constatado quando, em suas *Confissões*, Agostinho relata as desordens da infância e da adolescência, enfatizando o sentimento de gozo e, ao mesmo tempo, de repugnância, que o pecado causava-lhe, bem como a inquietante dúvida sobre as causas que o levavam a proceder de tal forma se, em última instância, era por vontade, mas também contra sua própria vontade – porque consciente do erro¹¹ – que o fazia, como quando relata um furto, reprovando o deleite que sentira quando o cometera:

O furto é punido pela Vossa lei, ó Senhor, lei que, indelevelmente gravada nos corações dos homens, nem sequer a própria iniquidade poderá apagar. [...] E eu quis roubar; roubei, não instigado pela necessidade, mas somente pela penúria, fastio da justiça e pelo excesso da maldade [...]. Não pretendia desfrutar do furto mas do roubo em si e do pecado [...]. Eis meu coração, Senhor, eis meu coração que olhastes com misericórdia no fundo do abismo. Diga-Vos ele agora o que buscava nesse sorvedouro, sendo eu mau desinteressadamente e não havendo outro motivo para a minha malícia, senão a própria malícia. Era

¹¹ Agostinho já sentia o peso do que mais tarde se tornaria claro com a afirmação paulina, tão enunciada nos escritos agostinianos: “Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço” (Rm. 7, 19).

asquerosa e amei-a. Amei a minha morte, amei o meu pecado. Amei, não aquilo a que era arrastado, senão a própria queda (*Conf.*, II, 4.).

A vontade humana dilacera-se entre a paixão concupiscente que a impele a toda a gama de bens temporais – aos quais deveria amar comedidamente – e o preceito segundo o qual deve desejar apenas o quê e como lhe convém (“*Tudo me é permitido, mas nem tudo convém*” – 1Cor 6, 12). Este impasse psicológico do desejo humano, característico da condição do humano neste mundo, é importante ponto na filosofia ético-moral agostiniana e será um dos pilares deste trabalho. Sobre a psicologia do desejo, desvelada por Agostinho na confissão do roubo, reflete Nilo da Silva:

O texto nos apresenta as imagens de uma vida des governada pela trivialidade do desejo. O roubo das peras descreve uma vontade dominada por deleite dos prazeres mais prazerosos que é o de sobrepor a lei como expressão máxima da afirmação humana de poder e liberdade; nessa concepção, o homem não consegue perceber nada mais do que o prazer imediato em violar o proibido. A confissão feita por Agostinho do roubo das peras descreve também as imagens de uma vontade corrompida que não consegue sobrepor ao domínio das paixões das quais padece a alma. Conforme diz o Hiponense, ‘da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade. Assim entrelaçado por elos ligados entre si mantinha-se preso à dura servidão da vontade perversa’ [*Conf.*, VIII, 5, 10] (SILVA In: HINRICHSEN; OLIVEIRA e SILVA (orgs.), 2014, p. 230).

Embora a vontade pareça impelida ao roubo, como que governada pelo objeto do querer que lhe é externo, a paixão que a incita a buscá-lo é concebida internamente pela vontade. Ao passo em que cede ao que não deve, reprova a si própria por este querer. Ela mesma é seu senhor e escravo. No livro I do diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho explicita que a vontade não é passivamente determinada pelas paixões, as quais lhe são

inferiores¹² e, tampouco Deus, superior à vontade humana e a todas as coisas, constrangeria o arbítrio da vontade ao deleite das paixões (*De lib. arb.*, I, 11a, 21b), pois:

[...] se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio (*De lib. arb.*, I, 10, 21c)¹³.

3.1.1 A dilaceração da vontade é debilidade do livre arbítrio

Com efeito, esta dilaceração da vontade dá-se pela debilidade do livre arbítrio que a faz deleitar-se com os bens inferiores, fazendo mau uso dos bens terrenos e, sobretudo, quando apetece à criatura mais que ao Criador, conforme se lê no *Sobre a Cidade de Deus*:

A beleza do corpo, bem criado por Deus, mas temporal, ínfimo e carnal, é mal amado, quando o amor a ele se antepõe ao devido a Deus, bem eterno, interno e sempiterno. Entretanto, assim como o avaro, abandonando a justiça, ama o ouro, o pecado não é do ouro, mas do homem. E assim sucede a toda criatura, pois, sendo boa, pode ser amada bem ou mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal quando pervertida (*De civ. Dei*, XV, 22).

O pecado é a corrupção moral do homem através do livre arbítrio da vontade. Entretanto, embora Agostinho tenha demonstrado,

¹² Diz Agostinho no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*: “Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine” (*De lib. arb.*, I, 10, 20).

¹³ E mais adiante interroga: “Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” (*De lib. arb.*, I, 12, 26).

suficientemente, que Deus não é o autor do mal, Evódio questiona, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, se não haveria em Deus uma responsabilidade indireta pelo mal praticado pelo homem, uma vez que o dotou de uma faculdade através da qual pode pecar. Em outras palavras, reflete se não seria um mal o livre arbítrio e se Deus não deveria tê-lo concedido aos homens¹⁴.

[...] quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações (*De lib. arb.*, I, 16, 35b).

De fato, poderia Deus ter criado o ser humano sem a capacidade de escolher, ou mesmo, tê-lo dotado de um livre arbítrio pelo qual devesse praticar apenas o bem que, em última instância seria o mesmo. Deste modo, tornar-se-ia desnecessário – porque sem razão de ser e funcionalidade – um livre arbítrio pelo qual, invariavelmente, fossem cumpridas somente boas ações. Se o ser humano fosse determinado a fazer o bem por sua própria natureza, praticá-lo jamais seria uma escolha. Aceitarmos este determinismo seria incorrerem em não distinto erro que o cometido pelo Maniqueísmo, atribuindo o agir humano a uma disponibilidade natural e, consequente e indiretamente, a Deus, por tê-lo criado de tal modo. Se assim o fosse, teria sentido a pergunta sobre o porquê de Deus ter concedido ao ser humano o livre arbítrio.

¹⁴ O livre arbítrio é concedido por Deus e, como tal, é necessário que seja um bem: “Com efeito, se fosse incerto que Deus nos tenha concedido a vontade livre, nós teríamos o direito de indagar se foi bom ela nos ter sido dada. Desse modo, se descobríssemos que foi bom, igualmente, reconheceríamos o doador naquele que deu ao homem todos os bens. Ao contrário, se descobríssemos que foi mal, teríamos de compreender que o doador não é Aquele a quem não é permitido incriminar algo que seja. Mas sendo certo que o próprio Deus nos deu essa vontade livre, qualquer seja a forma como recebemos esse dom, devemos confessar que Deus não estava obrigado de no-lo dar como foi dado nem de modo diferente” (*De lib. arb.*, II, 2, 4).

O livre arbítrio da vontade é um bem em si mesmo, primeiramente, por ser dom de Deus, que é Sumo Bem (cf. *De lib. arb.*, II, 18, 47). Se fosse concedido para a prática do mal, injustamente recairiam males sobre os maus – por consequência de suas ações –, os quais estariam apenas servindo-se de um dom para o uso mesmo para o qual lhes foi dado. Com efeito, seria outra incoerência, dado o próprio conceito de natureza (boa enquanto tal), que o Sumo Bem tivesse criado o homem dotado de um instrumento cuja finalidade seria corrompê-lo. Tendo Deus criado o ser humano bom, não poderia determinar-lhe a privação do Bem como *telos* (finalidade), senão atribuir-lhe uma vontade livre pela qual possa escolher permanecer bom, tal como fora criado. Em razão disto, o livre arbítrio é um bem e, mais que isto, sem ele seria impossível o humano viver retamente (cf. *De lib. arb.*, II, 18, 47-49).

Destarte, tudo o que procede de Deus é um bem, inclusive o próprio corpo; e o fato de muitos se utilizarem dele de modo inconveniente não implica dizer que Deus não o devia ter dado, pois o mal, porque defecção do bem, não está nas próprias coisas (boas), mas no mau uso que delas a vontade faz¹⁵, ao preferir os bens inferiores aos superiores, o exterior ao interior, os bens corporais aos espirituais, afastando-se do Bem Imutável e deleitando-se com as coisas por Ele criadas. O pecado, por seu turno, é a livre negação humana de sua condição partícipe de Deus:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior.

¹⁵ “Ora, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ter sido dados, pois reconhecemos serem eles um bem. Sendo assim, o que há de espantoso que exista no espírito também abusos de alguns bens, mas que, por serem bens, não puderam ter sido dados a não ser por Aquele de quem procedem todos os bens? Com efeito, vê-se que grande privação é para o corpo não ter as mãos, e, contudo, acontece que há quem use mal das próprias mãos” (*De lib. arb.*, II, 18, 48)

Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte (*De lib. arb.*, II, 19, 53).

Pela vontade, o ser humano tem a potencialidade de dirigir-se a Deus que o capacita à prática das virtudes e no qual reside a *vera vita beata*¹⁶, muito embora esteja impossibilitado de o fazer por suas próprias forças, uma vez decaído voluntariamente ao pecado. Pelo livre arbítrio, o homem deve apetercer aos bens superiores como a justiça, embora possa desviar-se destes, abraçando toda sorte de bens inferiores que não lhe convêm. Embora o livre arbítrio seja um bem¹⁷, há nele certa defectibilidade da qual procede o pecado:

Ora, todo bem procede de Deus. [...] Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não proceda de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder (*De lib. arb.*, II, 20, 54).

Não obstante,

¹⁶ “Consequentemente, quando a vontade – esse bem médio – adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém, do mesmo modo aquela Verdade da qual temos dito tantas coisas, sem nada termos podido falar dignamente – quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz” (*De lib. arb.*, II, 19, 52).

¹⁷ Na hierarquia de bens, o livre arbítrio ocupa uma posição intermediária, um bem médio, entre as virtudes que deve almejar e a transitoriedade que deve evitar: “Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal; todavia dos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se fazer seja bom, seja mau uso. O motivo pelo qual ninguém usa mal das virtudes é que a obra virtuosa consiste precisamente no bom uso daquelas coisas das quais podemos também abusar. Ora, o bom uso nunca pode ser um abuso” (*De lib. arb.*, II, 19, 50).

[...] aqueles bens desejados erroneamente pelos pecadores, e que os levam à vida infeliz, embora inferiores, não são maus em si. Tampouco é a má vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para converter-se aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias, o infortúnio que se segue será um castigo justo e merecido (*De lib. arb.*, II, 19, 53).

Portanto, aversão e conversão são movimentos da alma humana. Ao primeiro bastou o arbítrio da vontade; porém o segundo é irrealizável sem Deus. No entanto, se a conversão não se opera sem Deus, tampouco se realiza sem o concurso da vontade humana. Com efeito, o livre arbítrio foi dado para que houvesse justiça divina. Sem ele o homem não praticaria o mal, mas o bem praticado não seria uma escolha. Não haveria merecimentos ou castigos pelo bem ou o mal realizado e, menos ainda, a justiça com que Deus permite a cada um as devidas consequências de suas ações, boas ou más. Apesar de o livre arbítrio ser instrumento pelo qual é possível praticar o mal, fora concedido ao ser humano para que, por seu intermédio, fizesse livre adesão ao bem. Logo, não é sem propósito que o ser racional o possui.

Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira [...]. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido dada para esse fim pode se compreender logo, pela única consideração de que, se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada, não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? (*De lib. arb.*, II, 1, 3).

Apesar de haver uma cisão na vontade humana – e no próprio livre arbítrio –, não é esta a sua finalidade. Sua essência é a unidade, razão pela qual ela não é passiva diante da atuação da graça. Ao contrário, ela une o humano ao conhecimento e ao amor de Deus. Segundo Mariana Paolozzi Cunha:

O que caracteriza a vontade em Agostinho não é seu dilaceramento; ele pode existir, mas não é sua essência. O fim último dela é a sua unidade. A questão do amor, da graça, da memória e da inteligência, ligadas à vontade, definem-na de modo diferente, especial e novo. A vontade é um bem médio e sua finalidade última é conduzir à aquisição dos bens maiores; sua função primordial, portanto é ‘unitiva’, tal como o amor, que é uma vontade mais intensa e que une (apesar de também poderem separar) (2011, p. 60).

O conflito que dilacera a vontade é, pois, efeito do pecado. É o pecado responsável pelo movimento aversivo da vontade em relação aos bens superiores. Tendo esclarecido esta cisão pela qual a vontade tende à virtude ou ao vício, analisemos, por conseguinte, esta inclinação ao pecado como um distanciamento do normativo, pois a vontade ora inclina-se ao pecado, ora ao dever que o nega, sendo ela, portanto, movimento entre o pecado e a normatividade, tal como intitulamos este capítulo.

3.2 O pecado: ação ou paixão?

No tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho discute que, sendo o bem e o mal valores ulteriores à formulação da lei positiva, a reprovação de uma ação moralmente incorreta, injusta não se origina na proibição legal, pois a lei tem por princípio a função de reconhecer (atenção ao verbo) a natureza boa ou má de uma ação, de modo a normatizar a vida prática¹⁸. Em outras palavras, um delito “[...] não é um mal precisamente por ser proibido pela lei, mas ao contrário, é proibido pela lei por ser mal”

¹⁸ Apesar disto, Agostinho reconhece que a lei temporal pode, erroneamente, consentir em ações más ou injustas e condenar boas ações, motivo pelo qual, na prática, nem toda lei humana reflete a justiça. (cf. *De lib. arb.*, I, 3, 7).

(*De lib. arb.*, I, 3, 6). Aplica-se à normatividade humana o que as *Escrituras* falam sobre o preceito dado aos homens para uma vida justa, pois: “Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum. Mas eu não conheci o pecado senão pela lei. Porque eu não teria ideia da concupiscência, se a lei não dissesse: ‘Não cobiçarás’ (Êx. 20, 17)” (cf. Rm. 7, 7). Com efeito, o que caracteriza uma ação má ou pecaminosa? No âmbito da moralidade terrena, o que torna má uma ação a ponto da lei proibi-la e punir quem a comete? A ação, propriamente dita – independentemente da intenção do agente –, a intenção que o motiva a agir ou um sínolo de ambas? Este é um dos questionamentos que Agostinho dirige a Evódio, no *Sobre o Livre Arbítrio*, a fim de esclarecer a origem do mal e sob que aspecto ele, que sabemos ser defecção moral, manifesta-se no agir humano.

Podemos explicitar a psicologia agostiniana da vontade a partir da reflexão que ele empreende sobre o adultério e outros crimes. A respeito do primeiro, problematizam Evódio e Agostinho:

Ev. Sei que é um mal porque não quisera ser eu mesmo vítima dele na pessoa de minha esposa. Ora, quem quer que faça um mal o qual não quer que lhe façam, procede mal.

Ag. Então! E se a paixão inspirasse a alguém de entregar sua própria esposa a outro, e de aceitar voluntariamente que ela fosse violentada, desejando ele, por sua vez, obter a mesma permissão em relação à esposa do outro? Conforme tua opinião, não faria ele mal nenhum?

Ev. Ao contrário, ele agiria muito mal.

Ag. Mas conforme a regra proposta há pouco por ti, esse homem não peca, porque não faz o que não gostaria de suportar (*De lib. arb.*, I, 3, 6).

Neste excerto, observemos que ao analisar o que tornaria o adultério um mal reconhecido pelo gênero humano, Evódio afirma que a má ação consiste em se fazer ao outro o que não se quer que lhe façam, ou seja, sua resposta é, genuinamente, o que Kant formula, na modernidade, sob a

máxima do imperativo categórico, segundo o qual a vontade autodetermina-se a agir conforme o dever, não sendo esta outra coisa senão o reconhecimento de uma validade universal na ação subjetiva, quando esta é orientada pela razão. Isto não implica que um ato qualquer da vontade possa, arbitrariamente, tornar-se lei, senão que a vontade humana é capaz de reconhecer, em si mesma, que determinadas ações particulares podem ser válidas para todo o gênero humano e que em vista desta universalidade do querer humano a vontade deve orientar-se. Nisto consiste a autonomia da vontade para Kant¹⁹. Em Agostinho, o querer humano é subjetivo e diversos são seus “amores”, mas não a lei sob a qual ela deve submeter-se: a lei eterna. Não se trata, aqui, de discutir sobre o bom e o mau como valores relativos e subjetivos, mas sobre o *bem* e o *mal* enquanto valores universais do agir humano, ulteriores à inclinação do desejo. A vontade determina-se ao dever, contudo, o dever não é a universalização de seu agir particular, não é por ela concebido. Neste sentido, não é possível, conforme Agostinho, atribuir validade universal ao argumento de Evódio, em razão da possibilidade de que aquilo que é condenável a muitos, pode ser deleite de quem o pratica, pois há quem deseje consentir a outro tomar sua mulher em adultério. Não obstante, nisto mesmo consiste o mal do adultério: o desejo de praticá-lo. Examinando a questão, é desvelada a existência de uma dimensão psicológica intrínseca à moralidade, a saber, a dicotomia entre intenção e ação, a qual entendemos dever ser considerada na discussão agostiniana em torno do pecado. Embora o sujeito moral agostiniano, por influência platônica, seja concebido como um ser dotado de racionalidade e paixões, a reta conduta humana não se efetiva no puro controle racional das afecções da alma, posto que o agir não se reduz ao

¹⁹ Segundo Kant, “a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (1974, p. 238).

campo epistemológico, ou seja, não consiste apenas no conhecimento do que é justo ou bom, porém na apreciação volitiva destes também. A partir da investigação em torno do adultério, Agostinho propõe a ideia de que não somente sua prática delituosa é, efetivamente, um mal, senão que o delito em si já tem início em sua idealização, quando ainda era apenas intenção figurada na mente do agente, mesmo que este esteja impossibilitado de efetivar o que intenciona.

Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. [...] Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito (Mt. 5, 28)²⁰ (*De lib. arb.*, I, 3, 8).

O adultério, quer efetivado ou idealizado, é produto de uma paixão, e esta é o movente mesmo da ação humana. Vejamos esta dicotomia entre ação e paixão também no tocante à prática homicida, bem como no tratamento que a lei temporal confere a cada uma de suas formas ou motivações.

Agostinho analisa, pois, três situações de homicídio. Um é aquele cometido acidentalmente; o segundo é aquele que é praticado por um

²⁰ Segundo Roberto Pich, “o que faz de uma ação como o adultério uma ação má é um elemento que lhe é intrínseco (a natureza do desejo presente na ação em função de uma potência do agente como causa) e que é interno ao agente (a natureza do desejo no *sujeito* em função de uma potência de um agente como causa): a ‘paixão’ (*libido*) ou o ‘desejo’ (*cupiditas*) é o mal no adultério. Aqui, a precisão terminológica é recomendável, uma vez que Agostinho procura descrever um componente chave da estrutura interna das ações” (2005, p. 189). Nilo da Silva chega à mesma conclusão: “No referido *Diálogo*, ao tratar das paixões, Agostinho exorta a buscar o mal não na própria ação ou na exterioridade dos feitos, mas na vontade. A ação que se analisa para esclarecer esta questão é o ato do adultério. Um homem que tivesse decidido em seu coração cometer o adultério, mas que fosse impedido de fazê-lo por circunstâncias independentes da sua vontade, não é menos culpado do que aquele que conseguiu passar ao ato. Nesse caso, o que condena o homem é a sua paixão, a qual se designa também com outro nome, a saber, *libido*. Por isso, afirma Agostinho, o termo *libido* pode ser definido como a *tendência desordenada do espírito: cupiditas*. O desejo desenfreado é aquele que exerce a sua dominação em todo o gênero de más ações. Deste modo, a *libido* é perversa porque subverte a vontade e a domina, tornando o homem um escravo dos seus prazeres e impedindo-o de alcançar a beatitude, ao desregrar a alma” (2012, p. 118).

soldado no cumprimento de seu dever. Em ambos os casos – e aos quais Agostinho confere o mesmo peso –, não há paixão alguma, razão pela qual não são crimes culpáveis. Ademais, no caso do soldado, a própria lei temporal o prescreve e não recai sobre este reprovação alguma, posto que matar o inimigo é seu ofício e sofrerá punição se não o fizer²¹. Com efeito, o soldado sequer é considerado um homicida, pois,

[...] se o homicídio consiste no ato de matar um homem, pode acontecer que isso seja, por vezes, sem pecado. Pois o soldado mata o inimigo; o juiz ou seu mandante executa o criminoso; e também, talvez, o lançador de flechas, quando uma delas escapa de suas mãos, sem o querer ou por inadvertência. Todas essas pessoas não me parecem pecar ao matar um homem. *Ag. Concorde*. Mas comumente essas pessoas sequer são chamadas homicidas (*De lib. arb.*, I, 4, 9).

O terceiro caso de homicídio em questão trata de quando um escravo mata seu senhor com vistas a uma vida sem temor. Neste, percebe-se que, diferentemente dos casos anteriores, o escravo deseja ver-se livre do jugo do senhor. Deseja uma vida sem temor que, em si, não é um mal. Entretanto, a lei temporal em nada justifica o ato ou o permite fazê-lo²².

Ag. Pois bem! Se um homem matar a outro, não pelo desejo de conseguir alguma coisa, mas pelo temor de que lhe suceda algum mal? Não seria esse homem homicida?

Ev. Certamente, o seria. Mas nem por isso sua ação deixaria de ser dominada pela concupiscência. Pois aquele que mata um homem levado pelo medo, deseja, sem dúvida, viver sem medo.

Ag. E parece-te que viver sem medo é algum bem de somenos?

²¹ “Ora, a própria lei ordena ao soldado de matar o inimigo. E no caso de ele se recusar a isso, teria punição por parte de seus chefes” (*De lib. arb.*, I, 5, 11).

²² “Logo, quando aquele senhor é morto pelo escravo, levado este pelo desejo de viver sem temor, não o mata por desejo culpável. Por consequência, ainda não compreendemos qual o motivo de essa ação ser criminosa. Posto que estamos concordes em que todas as ações más unicamente são más por causa da paixão pela qual são praticadas, isto é, por desejo culpável” (*De lib. arb.*, I, 4, 10).

Ev. Ao contrário, parece-me ser um bem muito grande. Mas de modo algum esse bem deve chegar ao homicida por meio de crime.

Ag. Não pergunto o que pode chegar a esse homem, mas o que deseja. Pois, por certo, visa a um bem quem deseja uma vida isenta de medo. Por isso, não podemos condenar tal desejo. Caso contrário, deveríamos declarar culposos todos aqueles que desejam algum bem. Logo, somos forçados a reconhecer que há uma espécie de homicídio no qual não se pode encontrar a primazia de mau desejo. Portanto, não será exato dizer que todo pecado, para que seja mal, nele a paixão deve dominar. Ou em outras palavras, haveria uma espécie de homicídio que poderia não ser pecado (*De lib. arb.*, I, 4, 9).

Observemos que Agostinho enfatiza que a lei humana reconhece a ausência de mau desejo no caso específico da ação do escravo, mas o pune pelo ato em si, posto que, ao contrário dos crimes sem paixão, que não são contrários à lei, a razão subjetiva pela qual o escravo intentaria matar seu senhor não é legalmente admitida e, embora visasse a um bem – sua liberdade –, seu ato é transgressor e o escravo torna-se um homicida. Com efeito, toda ação é motivada por uma paixão (boa ou má) que caracterizará sua natureza. No entanto, perante a lei temporal, mesmo uma paixão subjetivamente boa, como a que, supostamente, motivara o escravo, pode resultar em um crime culpável.

Quanto ao homicídio em legítima defesa, por seu turno, não diferentemente do escravo, o agente visa sua salvaguarda. Contudo, este age no ímpeto natural de sua sobrevivência, enquanto o escravo premedita seu feito – razão de sua ação ser passível de punição, por mais nobre que seja seu objetivo. Ou mesmo, conforme questiona o próprio Agostinho: e se o escravo desejasse, na verdade, libertar-se de seu senhor para que pudesse satisfazer livremente suas paixões concupiscentes? Pois:

Com efeito, desejar vida sem temor, não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem perigo de perdê-

las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam então vida criminoso e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte (*De lib. arb.*, I, 4, 10).

Na ótica agostiniana, os fins não justificam os meios e, enquanto reflexo da lei eterna, a lei temporal pune, devidamente, o escravo. Não obstante, na análise dos demais tipos de homicídio, o que é praticado pelo dever a que obriga a própria lei temporal e o que é cometido em legítima defesa, aparentemente, os fins justificariam os meios, dado que o primeiro é função do soldado e o segundo é anistiado pela lei temporal. Contudo, esta aparente contradição ou exceção é dissipada quando observada a função e os limites da lei temporal em punir o quê e como lhe compete, a fim de manter a concórdia entre os membros de uma sociedade.

Do diálogo com Evódio sobre o qual discorreremos, Agostinho percebe que, dentre os crimes examinados pela lei temporal, há alguns que são cometidos sem paixão e aqueles que, inclusive, são admitidos pela lei. Em outras palavras, uma mesma ação pode ser motivada por paixão culpável – mesmo quando cometido com vistas a algo bom sob a perspectiva do agente – por paixão não culpável, ou ainda, sem paixão. A lei temporal trata cada evento segundo suas particularidades e sua justiça consiste em agir conforme aquilo para o qual fora criada: a salvaguarda de toda espécie de bens temporais e transitórios que os homens temem perder em comunidade, tais como a vida, a integridade do corpo, os bens, a liberdade e as honras (cf. *De lib. arb.*, I, 15, 32). Com efeito, a lei humana permite males menores para evitar que danos maiores sejam imputados ao corpo civil, a exemplo do homicídio em legítima defesa, pois:

Quanto à lei, eu a vejo suficientemente defendida dessa acusação [de ser injusta], pelo fato de ela permitir ao povo, ao qual rege, delitos menores para

impedir que se cometam outros piores. [...] Além do mais, a própria lei que foi promulgada para a defesa do povo não merece acusação alguma de ser portadora de qualquer paixão. Com efeito, a morte de agressor injusto é mal menor do que a de um homem que mata em legítima defesa. E que um homem seja violentado em seu corpo contra sua vontade é coisa bem mais horrível do que o fato de o autor de tamanha violência ser morto por aquele a quem intentava agredir (*De lib. arb.*, I, 5, 12).

Em suma, a lei temporal pode considerar um ato delituoso, independentemente da natureza (boa ou má) da paixão que o motiva, a exemplo do escravo que mata por temor. Em outras circunstâncias, reconhece a ausência de paixão (e, portanto, de pecado) na ação cometida, como quando a isto lhe obriga o dever. Apesar de justa no que prescreve, à lei temporal não cabe punir toda sorte de infrações, haja vista que, no exercício de sua função, por vezes, é preciso permitir males menores para evitar males maiores ao corpo civil. Daí a aparente ideia de que nos homicídios por dever ou legítima defesa os fins justificariam os meios.

Em contrapartida – e é isto que queremos enfatizar neste tópico –, a lei temporal não pode corrigir a paixão concupiscente implícita em toda conduta reprovável, verdadeira causa do mal, pecado ou crime. Assim, esta lei atua sobre a ação concreta, que é efeito do pecado, e não sobre a intenção má do agente – o desejo que nele permanece não atualizado e que é causa de suas ações. Por este motivo, um adúltero, um estuprador ou um homicida em potencial jamais serão considerados criminosos, nem poderiam, pois não há crime nem punição prévias à ação. Porém, se neles há o mau desejo que os levaria a cometer tais crimes, o mal já corrompeu-lhes e a lei não modifica isto. Analogamente, mesmo quando punido um infrator, a paixão corrompida pode nele subsistir, ainda que impossibilitado de reincidir no delito. A pena conforma o corpo, instrumento do pecado, mas

não necessariamente a alma, sua sede²³. Com efeito, uma alma desregrada ou infratora intentará no mal, tão logo esteja ao seu alcance fazê-lo²⁴.

A discussão em torno do adultério e do homicídio, exposta no tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, conduziu-nos à compreensão de que o mal ou pecado reside nos afetos da vontade, no homem interior. Da relação da vontade humana com o dever fica explícito que há duas formas de obediência: uma pela qual o corpo, instrumento da ação, obedece, enquanto desta obediência a paixão da vontade excetua-se; outra pela qual é a própria vontade que obedece por livre querer. Este livre querer é, propriamente, a liberdade e distingue-se do livre arbítrio que é apenas possibilidade de escolha (para o bem ou para o mal). Esta questão, no entanto, será objeto de discussão posterior. Por ora e diante do exposto, vejamos como a lei temporal resolve ou lida com as transgressões humanas que, como vimos, apresentam-se sob dois aspectos: a dimensão psicológica do desejo e o campo da ação concreta.

3.3 A função da lei temporal frente ao pecado

Se o Direito pouco poder exercer sobre a psicologia do desejo, caberia perguntarmos qual a função ou necessidade da lei temporal e do Estado na *Civitas terrena*, mas esta questão nunca foi um problema para Agostinho, segundo o qual a lei temporal tem por finalidade evitar que o homem torne ato o que é apenas idealização de um desejo mau e o faz na medida em que lhe insurge o medo do que é consequente à infração: a subtração a contragosto de seus bens, como a liberdade. Os bens terrenos, cuja posse

²³ “[...] essa lei não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtrai-los injustamente de outro” (*De lib. arb.*, I, 15, 32). É importante salientar que Agostinho não afirma que a lei temporal desconsidera a má intenção do agente, mas que esta somente é passível de punição quando se torna ato. Não há infração no simples desejo concupiscente, apenas quando este traz consequências práticas. Ao julgar a ação, o delito, a lei considera a intenção, a presença ou ausência de dolo, porém, sem a ação, o dolo sequer é pensado. A culpabilidade jamais é remetida à dimensão psicológica da vontade, isoladamente. Esta má intenção sem atualização, jamais será objeto da lei temporal.

²⁴ Cf. *De civ. Dei*, XIV, III em que Agostinho afirma que a causa do pecado está na alma e não na carne.

a lei temporal tem por objetivo resguardar, são a condição primeira da conformidade do ser humano à norma. A lei temporal garante-os ao mesmo tempo em que subjuga os homens pelo medo de perdê-los:

Baste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses mesmos bens, ou de uma parte deles, aqueles a quem pune. É, pois pelo temor que ela reprime, e assim dobra e faz inclinar o ânimo dos desafortunados, ao que ela manda e proíbe. Foi justamente para o governo dessas pessoas que ela foi feita. Com efeito, pelo fato de temerem perder os seus bens, elas observam as normas necessárias para a sociedade ser constituída e mantida. Isso o quanto é possível ser feito entre homens desse tipo. Entretanto, essa lei não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtraí-los injustamente de outro (*De lib. arb.*, I, 15, 32).

Agostinho reitera a posição que defendemos no tópico anterior, a qual reflete o pecado sob o dinamismo do querer e da ação humanos. O final do excerto acima é significativo e literal: “essa lei não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens”, isto é, não pune a paixão concupiscente, o amor desordenado, “mas unicamente aquela falta que consiste em subtraí-los injustamente de outro”, o efeito desta paixão na vida prática. A lei temporal é necessária para refrear a ação motivada pelo desejo concupiscente, decorrente da cisão da faculdade da vontade entre o querer e o dever, e não existiria se não houvesse o pecado. Por isso, “foi justamente para o governo dessas pessoas [pecadoras] que ela foi feita”, com vistas à manutenção de uma ordem social “[...] o quanto é possível ser feito entre homens desse tipo” (*De lib. arb.*, I, 15, 32). Nas palavras de Manfredo Ramos, (1998, p. 117),

[...] o Estado terreno, como instituição política, terá por fim imediato a promoção e a tutela dos ‘bens temporais e transitórios’ (*Ep.* 220, 8), ou seja, a salvaguarda e garantia da incolumidade física, da tranquilidade e segurança

(*quies...secundum carnem* — *Ep.* 155, n. 10) de seus cidadãos. Ele deve assegurar, em suma, ‘a salvação desta vida’ (*salus hujus vitae* — *Ep.* 137, n. 1; 220, n. 9), ou seja, a ‘paz deste mundo’ (*pax hujus mundi* — *Ep.* 231, 6), a “paz humana” (*Ep.* 189, 6), a ‘paz temporal’ (*DCD XIX*, xiii,2) ou a ‘felicidade terrena’ (*terrena felicitas* — *Ep.* 138, n. 18). Contudo, o ‘bem social’ (*bonum sociale*) não é todo o ‘bem comum’ (*bonum commune*) nem muito menos o ‘sumo bem’ (*summum bonum*) (cf. *Ep.* 137, n.17) do homem. O Estado não é o Absoluto. A concórdia necessária e suficiente para constituí-lo, como realidade natural, será um acordo sobre coisas temporais e transitórias — ‘*rerum humanarum... consensio*’ —, ao menos acerca de um mínimo de ‘paz temporal’, de si boas, mas tais coisas permanecem axiologicamente abertas ao absoluto de valor — ‘*rerum divinarum... consensio*’ —, pelo qual são medidas, já que, de fato, sem este acordo aquele primeiro não será ‘nem pleno nem verdadeiro’ (*Ep.* 258, 1.2).

Deste modo, a lei temporal é suficiente para o que lhe compete: a paz na esfera da sociabilidade humana; porém é provisória, tal qual a vida terrena e o governo dos homens. A obediência civil não é o fim a que se destina o homem – a *vera vita beata* (verdadeira vida feliz). Entretanto, a concórdia na *Cidade terrena* é condição ou preparação para a verdadeira concórdia. Por esta razão, o ordenamento da sociedade civil deve fundar-se na lei eterna, princípio imutável de toda lei temporal²⁵ e “[...] em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas” (*De lib. arb.*, I, 6, 15).

A finalidade da *Civitas* humana, em qualquer tempo e lugar, é promover a ordenada concórdia entre os homens, “[...] e esta ordem consiste, primeiro, em não fazer mal a ninguém; segundo, em fazer bem a quem a gente possa [...]” (*De civ. Dei*, XIX, 15). É próprio da lei temporal e da *Civitas* julgar os homens até onde lhes cabe. A lei não pode julgar,

²⁵ “[...] na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna” (*De lib. arb.*, I, 6, 15).

“efetivamente”, toda a variedade de delitos cometidos pelos homens considerados destituídos de culpabilidade, a exemplo dos casos de homicídio que abordamos. Por isso, todos os crimes perdoados ou admitidos pela lei temporal são, com perfeita justiça, punidos pela lei eterna:

Ag. Porventura, ousaríamos afirmar que tais leis são injustas e mesmo não serem leis? Porque a mim me parece que uma lei que não seja justa não é lei. Ev. [...] Entretanto, em relação àquelas outras pessoas de que falávamos, não vejo como, após termos justificado a lei, possam elas mesmas serem desculpadas. Visto que a lei não as obriga a matar. Deixa-lhes somente a possibilidade de o fazer. Ficam elas assim livres de não matar a ninguém, em defesa daqueles bens que poderiam perder contra a própria vontade e que devido a isso não deveriam amar com tanto apego. [...] não condeno a lei que autoriza matar os agressores. Mas não encontro como justificar aos que de fato os matam. Ag. [...] É ela [a lei temporal], entretanto, promissora em vista de reger a sociedade civil. Parece tolerar e deixar impunes muitas ações que, não obstante, serão punidas pela Providência divina, com razão. Isso é verdade, mas se a lei humana não faz tudo, não será por isso motivo de reprovação pelo que faz (*De lib. arb.*, I, 5, 11-13).

A lei temporal é contingente porque também o são os bens que governa e é justamente a transitoriedade dos homens e dos bens que buscam nesta terra que a torna necessária e justa. Sua função é empreender a paz relativa²⁶ à *Civitas terrena*. Em contrapartida, “[...] na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna” (*De civ. Dei* I, 6, 15) e, deste modo, a lei eterna não somente é seu modelo como sua finalidade última. A paz temporal, portanto, funda-se no ideal de uma paz eterna e, mais que isto, a esta deve conduzir a

²⁶ Vale frisar que a autonomia do homem perante a lei temporal é apenas relativa, uma vez que a *Civitas terrena* e a concórdia que promove entre os indivíduos não é fim em si mesmo, conforme Manfredo Ramos: “Doutra parte, não haverá um Estado totalmente ‘auto-nomo’, isto é, neutro ou independente em relação ao fim da ‘Cidade Celeste’. Ele será, porém, relativamente autônomo e suficiente como realidade temporal, que tem por fim próprio a ‘paz deste mundo’, a qual ele pode e deve assegurar” (1998, p. 130).

humanidade, pois o ‘reto uso’ da paz temporal e de seus bens é o critério para a admissão à vida eterna (cf. *De civ. Dei*, XIX, XIII, 2)²⁷. É preciso compreendermos que esta vida eterna é consequência dos afetos e da sociabilidade humanos, no sentido de que não há paz futura para os sujeitos que não a construírem nas relações interpessoais do presente, conforme expomos. Vale ressaltar também que a normatividade humana deve fundamentar-se na lei divina porque esta aponta aos ideais de justiça e bem, valores que alicerçam todo agir ético. Não se trata, em suma, de uma normatividade terrena baseada em preceitos bíblicos ou de uma substituição de direitos fundamentais por um legislar segundo costumes e práticas religiosos.

3.4 Heteronomia e autonomia: uma leitura das *civitates* agostinianas

Com efeito, a lei temporal, mutável e contingente orienta o homem enquanto membro de uma sociedade; a lei eterna e imutável o conduz, através da primeira, à vida futura a que se deve almejar, ao mesmo tempo em que confere todo o sentido e normatividade à vida em comunidade. Destarte, há homens que se orientam em sociedade com vistas aos bens superiores e outros que, ao contrário, nutrem demasiado apego aos bens efêmeros, em detrimento do que deveriam amar. Estes dois gêneros humanos que, segundo Agostinho, distinguem-se pelo *amor* com que se deleitam suas vontades, são representantes, nesta vida terrena, de diferentes formas de sociabilidade, as célebres *Civitates* (Cidades):

²⁷ É a reta lei divina que estabelece o que é justo: “Segundo ela formam-se os costumes das nações e dos tempos, permanecendo ela sempre a mesma em toda a parte [...]” (*Conf.*, III, 7). Pela lei temporal, por seu turno, “certas coisas que antes eram lícitas e até prescritas, agora são justamente proibidas e castigadas [...]” (*Conf.*, III, 7), não porque varie a justiça, mas sim os tempos. Sobre isto, diz-nos Manfredo Ramos: “[...] não haverá um Estado totalmente ‘auto-nomo’, isto é, neutro ou independente em relação ao fim da ‘Cidade celeste’. Ele será, porém, relativamente autônomo e suficiente como realidade temporal, que tem por fim próprio a ‘paz deste mundo’ etc.” (1998, p. 130-131).

Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. A primeira se glorifica em si mesma; a segunda se glorifica no Senhor. A primeira está dominada pela ambição do domínio de seus príncipes ou as nações que submetem; a segunda utiliza mutuamente a caridade dos superiores mandando e os súditos obedecendo (*De civ. Dei*, XIV, 28).

Sobre isto, explicita Marcos Costa:

Mesmo quando Agostinho fala das ‘duas cidades’ como cidades dos homens concretos (*Civitas* ou Estado) – como, por exemplo, ‘daí que, sendo tantos e tão grandes os povos disseminados por toda a terra, [...] não formam senão dois gêneros de Sociedade humana, que, conforme as nossas Escrituras, podemos chamar de ‘duas cidades’. Uma delas é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra, a dos que querem viver segundo o espírito [...]’ (*De civ. Dei*, XIV, 1) –, isso não passa de uma aplicação alegórica do termo para designar a presença de duas realidades metafísicas permeando as vontades e ações humanas, ou seja, ‘quando o homem vive segundo a verdade, não vive segundo ele mesmo, pois Deus é quem disse: *Eu sou a verdade*. Quando vive segundo ele mesmo, quer dizer, segundo o homem, não segundo Deus, indubitavelmente vive na mentira’ (*De civ. Dei*, XIV, 4) (2009, p. 131).

Apesar de opostas, Agostinho enfatiza que “[...] entrelaçadas e mescladas mutuamente estão as duas cidades até que sejam separadas no juízo final” (*De civ. Dei*, I, 35). Ou seja, cidadãos de uma e outra cidade coexistem em um mesmo território, constituem juntos uma mesma nação e, indistintamente, todos os povos, de modo que não existe uma *Civitas* em si boa ou má, pois toda sociedade é reflexo dos cidadãos que a constituem. Em suma, Agostinho não denomina *Cidade terrena* ou *Cidade Celeste* um corpo civil, mas a realidade metafísica e moral²⁸ de cada ser humano em particular:

²⁸ Não objetivamos explicar a gênese das duas cidades nem, tampouco, deter-nos aos seus desdobramentos históricos, isto é, enquanto cidades reais, situadas no tempo. No entanto, uma discussão sobre a moralidade agostiniana

Deste modo, essa linha que dividia as duas cidades era invisível, pois implicava na capacidade de cada ser humano amar aquilo que amava. Então, com Agostinho de Hipona dois povos fundaram duas cidades/sociedades a partir de sentimentos opostos, ou seja, essa autoridade eclesíástica separou a sociedade humana em dois povos, os fiéis e os infiéis [...]. A sociedade humana é interpretada por Agostinho através desse simbolismo moral e percebemos em seus discursos na obra que há unicamente duas categorias de indivíduos espalhados no corpo social do mundo, a saber, os pertencentes à verdadeira sociedade dos bons e a sociedade dos maus [...] (COELHO, 2012, p. 124).

A reflexão dos amores com que se fundam as *Civitates* (Cidades) agostinianas oferece-nos uma leitura de que o desenvolvimento do sujeito ético-moral e, enfim, da liberdade humana, desdobra-se em momentos que se expressam na metáfora das duas *Cidades*, pois, os amores que a vontade humana nutre indicam em que estágio de consciência moral, se assim se pode dizer, o sujeito se encontra. Ora, aos que sabem o que devem perseguir e a medida com que devem amar os bens terrenos, a lei temporal preceitua nenhuma novidade. O indivíduo que retamente dirige sua conduta não se pauta nas leis humanas como quem necessita de orientação sobre o que deve fazer ou como deve agir. Sua relação com esta lei é, naturalmente, cooperativa. Em vez de a lei temporal ordenar-lhe algo contrário à sua vontade, ela apenas confirma aquele dever que o indivíduo

que não fizesse referência às *Civitates* como modelos de sociabilidade resultantes do que amam os homens, poderia soar superficial, sobretudo, quando se parte de uma psicologia do desejo. Não queremos aprofundar a questão para não incorrerem em aparentes contradições que os termos empregados por Agostinho, para designar as duas cidades, possam gerar; por exemplo, quando afirma que uma parcela da Cidade de Deus é peregrina e mortal, enquanto outra goza da eternidade e imortalidade, como os anjos (Cf. *De civ. Dei*, XI, 28), assim como a Cidade terrena ou dos ímpios descreve ora os anjos decaídos (cf. *Ibid.*, XI, 33), ora os homens maus concretos, presentes em toda sociedade. Entretanto, o que parecem ser quatro cidades, são apenas duas: a dos bons e a dos maus, sejam homens ou anjos (*Ibid.*, XII, 1) ou, como afirma Marcos Costa: “[...] ‘duas Cidades’ de natureza ‘mística’ ou ‘metaempírica’, isto é, de uma referência aos conceitos metafísicos de bem e mal” (2009, p. 129). Deste modo, dentre os termos sinônimos utilizados por Agostinho, como “Cidade de Deus”, “Cidade Celestial”, “Cidade Celeste”, bem como ‘Cidade terrena’, ‘Cidade dos ímpios’, faremos referências, em nosso trabalho, a *Cidade terrena* e *Cidade Celeste*. E, por estes, objetivamos apenas tematizar que “uma delas é a dos homens que querem viver segundo à carne, a outra a das que querem viver segundo o espírito” (*De civ. Dei*, XIV, 1).

já segue, porque se deixou guiar por aquela lei eterna da qual a própria lei temporal deve proceder, pois, nenhuma lei temporal determina o que é mau ou injusto; há certa razão natural para que o seja, porque um ato transgressor “[...] não é um mal precisamente por ser proibido pela lei, mas ao contrário, é proibido pela lei por ser mal” (*De lib. arb.*, I, 3, 6)²⁹.

Este sujeito moral pautado no reto amor encara a lei autonomamente e a prática da justiça não lhe é um fardo, embora isto não o isente do erro algumas vezes, uma vez que a perfeição moral não é própria da condição humana terrena³⁰. A característica moral deste sujeito é a autonomia. Não propomos, por este termo, que a vontade humana seja sua própria lei, de modo que a moral constitua-se como expressão de um querer particular universalizado, uma imposição do sujeito, senão, que a vontade é autônoma quando assimila a norma de forma não coercitiva ou imposta pelo próprio dispositivo da lei, que é sempre externo à sua consciência e ao seu querer. Autônoma é a vontade que obedece à norma por deliberação sua e não por força de outrem. A autonomia da vontade está na sua determinidade em cumprir o que é devido e não na formulação do próprio dever.

Em contrapartida, aquele que não interioriza a justiça, por esta mesma determinidade da vontade, necessita da lei temporal. Obviamente, se é dissidente do dever, também o faz por vontade, mas o movimento da vontade com que se desvia do dever não é o mesmo com que se persegue

²⁹ Segundo Manfredo Ramos, Agostinho admite a existência de “uma lei ou direito natural como fundamento ou justificativa da lei positiva, ambas referidas a uma lei eterna ou divina” (1998, p. 110). Esta lei natural é a própria ordem em que estão dispostos todos os seres, a qual a lei eterna prescreve aos homens obedecer com *ordinata caritate*, pois “[...] está na razão do homem que já tem o uso do livre arbítrio, escrita naturalmente no seu coração [...]” (*Ep.* 157, n. 15). Para o supracitado autor, a lei temporal, por seu turno: “[...] mutável e imperfeita, de acordo com os tempos e os lugares diversos, se fundamenta, enquanto é verdadeira, naquela ‘lei natural’ que está impressa na nossa consciência como participação da ‘lei eterna’, da ‘razão suprema’ de Deus mesmo que tudo criou e dispôs com ordem perfeita — esta ordem, quanto ao agir, consiste ‘primeiro, em não prejudicar a ninguém, depois, em ser útil a quem se pode’ (*DCD* XIX, 16). Mas a ‘vontade má’ do homem pecador pode descumpri-la e, de fato, somente pela graça podemos guardá-la como se deve” (*Ibid.*, p. 130).

³⁰ No tratado *Sobre a Natureza e a Graça*, ao defender a necessidade da graça divina tanto na restauração da alma corrompida pelo pecado, quanto como auxílio permanente ao qual o justo deve recorrer para fugir das tentações (cf. *De nat. et grat.*, LV-LVI, LVIII), Agostinho afirma que os justos não estão isentos do pecado (cf. *Ibid.*, XXXVIII, 45).

a justiça a que o dever visa conduzir. A dilaceração da vontade produz diversos amores, e estes, duas *Cidades*, diferentes e antagônicas formas de sociabilidade e, portanto, de conduta e consciência moral. Para o indivíduo que se dispersa e excetua-se do dever, faz-se necessária a lei temporal para conduzi-lo, refrear-lhe os delitos, ameaçá-lo para conformá-lo ao que ordena, com vistas à concórdia da multidão. Sendo a lei temporal como uma consciência externa para o indivíduo, a preceituar-lhe o que é incapaz de cumprir por si mesmo, a relação que ele constrói com a lei temporal é sempre a da imposição de um dever que não é concebido nem aceito pelo próprio sujeito e que, por isso mesmo, é oposto ao que a vontade desregrada quer e busca. Em razão da lei ser para este homem como que sua própria consciência, mas uma consciência que se impõe do exterior para o interior e não o inverso, denominamos que este sujeito caracteriza-se, moralmente, por uma heteronomia da vontade, oposta à autonomia de que tratamos.

Heteronomia e autonomia versam, respectivamente, sobre a exterioridade e a interioridade do dever no próprio ser humano. São, com efeito, os comportamentos possíveis do ser humano diante da normatividade e resultam dos movimentos da vontade, conforme seus amores. Destarte, como dois amores fundam duas *Cidades*, os cidadãos de uma são marcados pela heteronomia da vontade, ao passo que os membros da outra o são pela autonomia desta faculdade. Heterônomo é o membro da *Cidade terrena*, para o qual a lei temporal fora criada a fim de conformar o desejo concupiscente. O cidadão da *Cidade terrena* digladia com a lei, é servo da transgressão. A lei, portanto, se lhe apresenta como imposição externa, uma norma outra, diferente e oposta a que é concebida interiormente e, por isso, apresenta-se-lhe como um *hetero-nomos*. Autônomo, ao contrário, é o cidadão da *Cidade Celeste*, que, por seu turno, interioriza a prática da justiça, independentemente da lei temporal ordená-lo a tal; daí sua

relação com a norma como que produzida pela própria vontade humana, um *auto-nomos*, pois o que a vontade persegue é idêntico ao que a normatividade lhe preceitua.

Em contrapartida, ser humano algum está isento de má conduta, haja vista aquelas “duas” vontades, ou melhor, os dois movimentos ou inclinações da mesma e única vontade humana coexistirem no homem. Deste modo, o que diferencia os peregrinos da *Cidade Celeste* e os membros da *Cidade terrena* não é a suposta ausência de pecado daqueles, mas o desejo do primeiro grupo em permanecer nos caminhos da justiça, uma vez que a debilidade do livre arbítrio, que não é natural, mas atribuída ao pecado, é comum a todo o gênero humano:

Viver na justiça, num verdadeiro culto a Deus, é lutar interiormente com o mal interior da concupiscência; mas alcançar a perfeição é não sentir absolutamente os ataques do adversário. Pois aquele que está em luta e se encontra ainda em perigo, é ferido algumas vezes, ainda que não seja abatido. [...] Diz-se com toda verdade que não está em pecado aquele no qual não habita o pecado, e não aquele que, mesmo abstendo-se de toda má obra, deixou escrito: Já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim (cf. Rm. 7, 20). O próprio Jó não silencia no tocante a seus pecados [...]. E o próprio Hilário diz no comentário ao salmo onde está escrito: [...] ‘Se Deus desprezasse os pecadores, todos seriam objeto de seu desprezo, porque ninguém está isento de pecado. Mas despreza os que dele se afastam, aqueles denominados apóstatas (cf. *Enarr. in Ps.* 119, 118)’ (*De nat. et grat.* LXII, 72-73).

No tocante ao conflito interno das paixões da alma, comum a todo o gênero humano, a diferença capital entre o cidadão da *Cidade de Celeste* e o membro da *Cidade terrena* é a de que o primeiro reconhece a norma, embora seja difícil conformar-se a ela algumas vezes; o segundo quer executar-se dela o quanto possa e, quando a cumpre, é pelo temor de alguma pena. Percebemos que a lei temporal é, para a *Cidade terrena*, uma força

externa, um dever imposto por outrem e assim o é porque o que ela ordena não é intimamente concebido ou assimilado pelos que a recebem. Na *Cidade Celeste*, por sua vez, a lei temporal apenas demanda o que os homens já cumprem por amor à justiça, e onde há o livre cumprimento da justiça, sem temor ou obrigação, a própria lei se torna desnecessária. Por conseguinte, a lei temporal é apenas para os membros da *Cidade terrena*³¹. Assim, as duas *Civitates* não apenas refletem duas formas de sociabilidade humana; elas são alegorias dos dois momentos de formação da consciência ética, conforme expomos: a heteronomia, dependência do ser humano à lei; e a autonomia, a independência do sujeito à norma, uma superação da exterioridade desta. Com efeito, os membros da *Cidade terrena* experimentam o *nomos* de modo heterônomo, e os que compõem a *Cidade Celeste* vivenciam-no de forma autônoma.

Esta reflexão, sem dúvida, suscita novas questões. É simples conceber que o sujeito ético-moral relacione-se com a normatividade como a um *hetero-nomos*. Contudo, quanto à afirmação de uma autonomia da vontade em uma discussão que envolve uma atuação de Deus (graça divina) pode soar contraditório. Por outro lado, a discussão outrora conduzida em torno da faculdade da vontade permite-nos autorizá-la a esta autonomia, em função de que é sobre a vontade que recai a responsabilidade do sujeito quanto às suas ações. Além disso, não tratamos o conceito de vontade autônoma como uma faculdade que determina a si mesma, constituindo ela sua própria lei como princípio universal, conforme também argumentamos. Sua autonomia consiste na introdução da norma sem que o mecanismo impositivo da lei o ordene.

³¹ “[...] os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal” (*De lib. arb.*, I, 15, 31).

Na filosofia agostiniana, como o dever é, em última instância, radicado no reconhecimento de uma ordem divina, não é tão simples conceber em que sentido a vontade seria autônoma no pensamento de Agostinho. Porém, esta autonomia também não é pensada como uma independência da reta ordem do amor, e sim como um assentimento a esta conferido pela vontade humana, ainda que, para tal, a vontade seja auxiliada por Deus. Isto ficará evidente quando discutirmos de que modo a vontade relaciona-se com a lei promulgada no *Antigo Testamento* e com a lei da fé surgida com o *Novo Testamento*. Nesta análise também será explicitado o porquê de fundamentarmos o conceito de sujeito ético sob o viés da relação entre o *Antigo* e o *Novo Testamento*. Começemos pela investigação do que a lei veterotestamentária tem em comum com a lei temporal.

3.5 A lei temporal e o decálogo divino: um comparativo do ponto de vista normativo

A heteronomia da vontade humana perante o dever não se reflete apenas no âmbito da organização político-social. Filosoficamente, Agostinho caracteriza os cidadãos da *Cidade terrena* como aqueles que, no corpo civil, devem se submeter à lei que promove seu ordenamento. Teologicamente, estes homens são os que se recusam à conformidade aos preceitos divinos. Afinal, o decálogo tem a mesma finalidade da lei temporal: orientar a conduta humana e promover certa concórdia entre os homens. Também os mandamentos divinos aplicam-se ao convívio social e são tão temporais quanto as leis humanas. A dinâmica da desobediência e da obediência forçada é a mesma em ambas as naturezas normativas, humana e divina.

Agostinho percebera que, na sociedade civil, a razão natural pela qual algo é delituoso é ulterior ao reconhecimento deste mal pelos homens e pela norma, ou seja, a transgressão não é instaurada pela lei temporal, é apenas reconhecida por ela – inclusive, porque toda lei temporal deve

fundar-se na lei eterna. Não diferentemente ocorre com o pecado revelado pela lei entregue por Deus aos homens como princípio norteador de sua conduta³² e sobre a qual Paulo afirma: “Que diremos pois? É a lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não conheci o pecado senão pela lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: Não cobiçarás” (Rm. 7, 7). Assim como os mandamentos divinos, a lei temporal não determina o que torna má uma ação, mas a proíbe por reconhecê-la delituosa e, de igual modo, ela (a lei temporal) é meio pelo qual o ser humano toma consciência de um delito que já o era antes da existência da lei. Não obstante, continua Paulo, em sua crítica da lei (divina), conforme transcreve Agostinho no tratado *Sobre o Espírito e a Letra*:

Mas o pecado, aproveitando da situação, através do preceito, gerou em mim toda espécie de concupiscência: pois sem a lei, os pecados estão mortos. Outrora eu vivia sem lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Constatou-se assim que o preceito dado para a vida produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e servindo-se do preceito me seduziu e por meio dele me matou. De modo que a lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito. Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum! Mas foi o pecado que, para se revelar pecado, produziu em mim a morte através do que é bom. Para que o pecado, através do preceito, aparecesse em toda sua virulência (*De spirit. et litt.*, XIV, 25)³³.

Ao mesmo tempo em que a lei divina oferece ao humano o reconhecimento do pecado, motivo pelo qual é santa, justa e boa (cf. Rm. 7, 12), ela aumenta a transgressão, na medida em que a proibição incita o mau

³² Sem adentrarmos nos pormenores de uma discussão jusnaturalista no pensamento de Agostinho, posto que não é nosso objetivo, vale frisarmos que se esta lei natural antecede e funda a lei positiva, e ambas submetem-se à lei eterna, como seu princípio, ela [a lei natural] também é referenciada no decálogo escrito por Deus para nortear a conduta dos homens. No contexto teológico cristão, o decálogo é instrumento do ordenamento social, político e jurídico, é orientação ao dever e, portanto, elemento imprescindível à constituição do sujeito moral, tal como a lei temporal o é no governo dos homens.

³³ Cf. Rm. 7, 8-13.

desejo, pois, o preceito é um entrave à vontade humana quando esta se dilacera entre o querer concupiscente e o que deve perseguir. Ora, isto também pode ocorrer, embora não por via de regra, face à lei temporal. Esta característica heterônoma da vontade frente à normatividade, portanto, aplica-se a todo e qualquer *nomos*.

Deste modo, o mandamento divino e a normatividade instituída pela sociedade são, ao mesmo tempo, orientação à justiça e ocasião de violação. Revelam a má cobiça, exortando que dela o ser humano se desvie, mas aumentam o pecado quando o mau desejo une-se à transgressão. Por esta razão, Paulo afirma que a doutrina da lei é “letra que mata” (cf. 2Cor. 3,6), pois: “[...] se torna mais agradável o que se cobiça pelo fato de ser proibido. E é isso que disfarça o pecado mediante o preceito e, por seu intermédio, mata quando sobrevém a transgressão, a qual não existe onde não há lei” (*De spirit. et litt.*, IV, 6)³⁴.

Aqui, um aspecto importante em nossa reflexão é necessário pontuarmos. A lei divina também revela a transgressão humana sob o duplo aspecto que outrora mencionamos: enquanto ação, desobediência factual, infração; e enquanto paixão, quando a obediência ao preceito resulta do medo da penalidade e não de uma livre adesão ao dever, à justiça. Por esta razão insistimos em tratar o pecado sob o prisma dicotômico do querer e do agir humanos, na discussão dos crimes presente no tratado *Sobre o Livre Arbítrio*, ressaltando que a obediência moral ainda é delituosa quando a lei temporal impede o sujeito de agir, mas nada pode contra a paixão desordenada que o motiva. Com efeito, esta leitura corrobora com o que Agostinho afirma no tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, referindo-se à lei veterotestamentária, a saber, que um “[...] preceito que se cumpre não por amor à justiça, mas por medo de punição, cumpre-se servilmente;

³⁴ Cf. Rm. 4, 15.

não se cumpre com pura liberdade e, conseqüentemente, não é cumprido” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26)³⁵.

No tocante à lei divina, que ainda examinaremos na continuidade desta exposição, muitos são os transgressores, apesar dos castigos que ela confere, e outros tantos os que a ela obedecem apenas pelo medo da correção, pois ainda que seja bom o mandamento, por si mesmo ele não capacita o ser humano à obediência³⁶. Embora a lei divina tenha sido dada por Deus para orientar a conduta humana e para a obediência a Deus, ela é insuficiente para a verdadeira conversão – a que se opera na interioridade humana –, porque o cumprimento imposto de um preceito não é ainda amor à justiça, como Agostinho expõe. Em linguagem propriamente filosófica, inexistente aqui uma interiorização ética, a qual denominamos autonomia da vontade. Por outro lado, tampouco a prática da justiça pode se iniciar sem a lei, este primeiro normatizador da vontade humana.

Conforme Agostinho, “[...] a lei revela apenas o que fazer e o que evitar, de modo que a vontade cumpra o que a lei mostra, e assim o homem se justifique não pelo que manda a lei, mas pelo uso da liberdade” (*De spirit. et litt.*, I, 11, 15). A lei divina suscita que o homem, tomando conhecimento do pecado, reconheça-se incapaz de obedecer ao preceito sem o auxílio divino e que o busque, uma vez que esta lei se lhe apresenta como contrária à sua vontade e se lhe impõe pela severidade da punição, porque o livre arbítrio fora corrompido pelo pecado.

Assim, a lei interveio para que avultassem as faltas, a fim de que, deste modo convencido e confundido, o homem percebesse a necessidade não apenas de um mestre, mas de Deus que o ajude, pelo qual seus passos sejam dirigidos

³⁵ E complementa que o exercício da justiça só é possível através da caridade, tema que trataremos adiante, em tópico oportuno: “Pois não é um bom fruto o que não procede da raiz da caridade” (*De spirit. et litt.* XIV, 26).

³⁶ “Mas os mandamentos são úteis e salutares aos que os observam e não podem alcançar a vida eterna sem a sua prática” (*De spirit. et litt.*, XIV, 24).

para evitar o domínio da iniquidade sobre ele e se curasse procurando a ajuda divina (*De spirit. et litt.*, VI, 9).

Ela ordena punindo, justamente porque não há livre adesão da vontade humana ao que ela exige³⁷. O pecador relaciona-se com o mandamento da mesma forma que o cidadão da *Cidade terrena* recebe a lei temporal: ambos estão marcados pela heteronomia da vontade. Disto decorre que, assim como um cidadão justo não tem necessidade da lei temporal, a lei veterotestamentária também não se destina a ele, mas ao injusto, embora o justo não tenha se tornado justo sem ela e dela se utilize para exortar os que ainda necessitam de guia (cf. *De spirit. et litt.*, X, 16).

Ademais, tal como a lei temporal deve conduzir os homens à lei eterna, tendo-a como seu modelo e fim, a lei divina sinaliza uma vivência ético-normativa que somente é possível com o advento do que a teologia denomina *Nova Aliança*. Filosoficamente, esta aliança nada mais é do que o amor ou dileção à justiça substituindo o temor da punição – temor que pode inibir um ato pecaminoso, à maneira dos crimes tratados pela lei temporal, mas não a paixão concupiscente. Deste modo, notemos que o *Antigo* e o *Novo Testamento* também simbolizam os dois momentos de assimilação do *nomos* no gênero humano discutidos anteriormente como elementos distintivos das *Civitates* agostinianas. O *Antigo Testamento* retrata a fase de heteronomia dos seres humanos perante os mandamentos. Por outro lado, estes mandamentos preparam-nos para a autonomia, alcançada apenas com a recepção do *Novo Testamento*.

A discussão sobre a cisão da vontade entre os diversos bens e seus amores foi-nos necessária para chegarmos ao ponto de demonstrar uma relação não livre entre a vontade e a norma quando afeita ao pecado. Feito

³⁷ Por isso, Paulo denomina a lei das obras, do *Antigo Testamento*, surgida em vista das transgressões humanas, como ministério da morte e da condenação, pois por ela reviveu o pecado e, com ele, a morte (cf. *De spirit. et litt.*, XVIII, 31).

isto, discutiremos sobre que condições a vontade humana pode libertar-se desta relação heterônoma. E, como dissemos, nosso foco não mais será a lei temporal. Partimos desta para elucidar conceitos e abrimos o caminho para conduzir a discussão ético-normativa para aquilo que é, de fato, o objetivo do nosso trabalho: compreender como a vontade humana pode tornar-se verdadeiramente livre obedecendo aos preceitos divinos, mostrando que a conquista da autonomia, da liberdade é um processo de conversão a Deus operado pela graça divina e pela própria vontade humana. Em contrapartida, essa liberdade e autonomia do homem frente a lei divina é também o que se espera do humano em seu relacionar-se com as leis temporais. Espera-se que o convergir da vontade àquele Deus-*Logos*-Graça, que tratamos no introito desta obra, resulte na observância da alteridade nas relações interpessoais em sociedade. Pois a conversão a Deus que abordamos é conversão do olhar humano à integridade do seu ser, àquela condição em que pode ajuizar e agir eticamente. Em suma, ao falarmos do que é divino, é de um aperfeiçoamento do humano como sujeito social que tratamos.

A graça divina e o operar pela fé

Por ora, a análise que empreendemos sobre a faculdade da vontade fora suficiente para fundamentarmos que ela é relevante no processo de conversão a Deus, entendido como aprimoramento ético-moral humano e como liberdade. A dinâmica das paixões da alma conduziu-nos a pensar o pecado sob a dicotomia do querer e do agir humanos que, por sua vez, trouxe-nos a discussão em torno da obediência à norma. Sob a relação entre o ser humano e a normatividade, refletimos que a lei temporal é instituída para os membros da *Cidade terrena* e compreendemos que este padrão de submissão ao dever por temor de uma punição é o que também caracteriza os homens sob a lei divina do *Antigo Testamento*.

Neste capítulo, trataremos o conceito da graça divina e de que modo o pecado original tornou-a necessária. Para esta empresa, iniciaremos com a refutação de Agostinho à problemática pelagiana a respeito da graça. Em seguida, sabendo que a lei temporal, não sendo um fim em si mesmo, abre-se ao absoluto da lei eterna – apesar de ser útil ao que lhe compete –, discutiremos que os mandamentos da lei divina também são relativos à manutenção de um ordenamento social, temporal e que, portanto, não são suficientes para conformar o desejo humano ao que ela dispõe, isto é, que, tal como a lei temporal, os mandamentos do *Antigo Testamento* refreiam apenas a dimensão prática do pecado, a ação, e não a paixão concebida interiormente pelo agente. Esta argumentação tem como objetivo apresentar que nem só dos preceitos divinos e da vontade humana dependem o agir ético, embora a lei divina seja um guia necessário à conduta em sociedade e caiba à vontade humana determinar-se ao agir e

responsabilizar-se por seus atos. É neste contexto que surgirão a graça divina e a fé, cujos vestígios já se prefiguram no preceito mesmo que obriga e pune. Os mandamentos divinos abrem-se ao absoluto de outra lei – e anunciam-na – a lei da fé.

Inspirado no ensinamento paulino, Agostinho reflete sobre a necessidade da graça divina na conversão humana e que o efeito imediato desta é a livre prática da justiça. Com efeito, a justiça e o respeito à alteridade são elementos norteadores e a finalidade da própria sociabilidade humana; e, sendo a conversão a Deus o que fundamenta a prática da justiça no pensamento agostiniano, esta reflexão abre-nos uma vertente interpretativa da conversão a Deus para além de seu significado religioso, como processo antropológico de constituição do próprio sujeito ético-moral. Afinal, a justiça é o fim da vida em comunidade, quer a pensemos sob um paradigma filosófico ou sob o horizonte conceitual teológico da conversão e da caridade, como veremos adiante.

4.1 A natureza humana e o pecado original: Agostinho e a problemática pelagiana

O ser humano determina-se à ação segundo o que lhe apraz, mas nem tudo a que o homem apetece lhe convém e, mesmo querendo o que se deve, nem sempre se pode fazê-lo (*Conf.*, X, 23). Ora, que discute a ética senão a contradição entre o “querer”, o “poder” e o “dever” no âmbito da conduta humana? E qual é o grande dilema da sociabilidade senão o eterno conflito da vontade consigo mesma – o *inquietum cor*, como preferiu denominar Agostinho – a qual, mesmo reconhecendo o que moralmente lhe é prescrito, parece recusar-se a cumpri-lo?¹

Conforme sabemos, não é má a natureza humana nem o livre arbítrio, senão o uso que, voluntariamente, pode o ser humano fazer de si

¹ Rm. 7, 19: “Não faço o bem que quero, e faço o mal que não quero”.

mesmo e dos demais bens. Há uma defectibilidade em tal faculdade, uma inclinação à prática de más ações que não é natural, pois nenhum bem fora criado de modo imperfeito. No entanto, no pensamento agostiniano, esta falibilidade do livre arbítrio fora comunicada ao gênero humano pelo pecado voluntário do primeiro homem, Adão, de modo que “todos pecaram e estão privados da glória” (cf. Rm. 3, 23). Para Agostinho, pelo pecado de um só homem, a transgressão afetou a integridade natural de todo o gênero humano e comunicou a desobediência às gerações. Embora o pecado original não destruía a natureza, visto que o mal existe apenas enquanto defecção, privação da mesma, e o que não existe não tem poder algum sobre o que é, contudo, o pecado enfraquece a natureza humana e obscurece-a, tornando o homem necessitado de auxílio divino para restabelecer-se. É fato que o ser humano (e somente ele) pôde, deliberadamente, romper sua natureza, porém não pode restituí-la, uma vez que também não a pôde criar², conforme as palavras de Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e Graça*:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado

² Estamos diante de uma atuação da graça divina distinta da graça primeira, que é ato criador. Ambas não requerem merecimento por parte do homem, entretanto, esta última é dom comum a todos os seres criados, é ato pelo qual o que não era passa a existir. Aquela, por seu turno, é ato recriador, restaurando a natureza, deliberadamente, corrompida. É a graça pela qual o pecador é salvo. “Sendo o soberano bem, Deus se basta; assim, é livremente e gratuitamente que ele dá tudo o que dá e, nesse sentido, não há qualquer uma de suas obras que não seja uma graça. Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer, primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito; e não apenas feito como uma pedra ou um animal, mas feito à imagem de seu criador. Nesse sentido impróprio, a natureza seria, então, uma graça, mas uma graça universal e comum a todos, por assim dizer. Acima dela encontra-se outra muito diferente: não mais aquela pela qual o Verbo eterno nos fez todos homens, mas aquela pela qual o Verbo encarnado fez de certos homens seus fiéis. É a graça propriamente dita” (GILSON, 2006a, p. 280).

original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (*De nat. et grat.*, III, 3).

A tese fundamental do pecado original, sua transmissão à descendência adâmica, foi a razão primeira do famoso embate entre Agostinho e Pelágio. Embora conheçamos o pelagianismo por sua oposição à doutrina da graça, sua negação é mera consequência de como Pelágio compreende o pecado original. O embate em torno da questão inicia-se com a publicação da obra pelagiana intitulada *De Natura*, escrita em 414. No tratado *Sobre a Natureza e a Graça*³, Agostinho dedica-se à crítica a respeito das ideias abordadas por Pelágio, bem como para esclarecer as dúvidas de Marcelino sobre o batismo das crianças e a perfeição da santidade do homem. Nesta ocasião, Agostinho escreve com o objetivo de demonstrar que a graça divina não anula a natureza humana, antes, é ela que a liberta sem, contudo, desprezar o livre arbítrio.

Segundo Agostinho, Pelágio concorda que o pecado é corrupção volitiva do homem, porém, quanto ao pecado de Adão, questiona como pôde enfraquecer e alterar a natureza humana o que sequer é substância (cf. *De nat. et grat.*, XIX, 21). Comentando Pelágio, afirma Agostinho: “Os seus descendentes [de Adão] não somente não são mais fracos do que ele, mas também cumpriram muitos preceitos, ao passo que ele negou o cumprimento de um só preceito” (*De nat. et grat.*, XXI, 23). Em outras palavras, a existência de homens justos, capazes de obedecer ao preceito é suficiente, segundo Pelágio, para destituir a ideia da comunicabilidade do pecado à descendência de Adão. No *De Natura*, obra a que temos acesso apenas através das referências de Agostinho, Pelágio contra-argumenta a tese do pecado original e sustenta que a natureza humana é íntegra e capaz de cumprir a lei, por seu próprio empenho, pois o pecado não fere sua

³ Também o *Sermão* 294 fora escrito posicionando-se contra a doutrina de Pelágio.

natureza, mas seu mérito e, portanto, o homem não está fadado a inclinar-se ao mal por herança de uma desordem de que não é causa e cuja responsabilidade não lhe é devida.

Em decorrência desta tese, Pelágio defende que o livre arbítrio e a lei bastariam para o ser humano viver virtuosamente, porque Deus concedeu-lhe a liberdade no ato criador e esta permanecera invicta após o pecado original. Nisto, inclusive, consiste a atuação da graça divina para Pelágio: dotar o livre arbítrio de uma disposição natural que o capacita a reger sua conduta, por si só, segundo os mandamentos. Assim, conforme Pelágio, cada homem é responsável, estritamente, pelo pecado que cometera, e se peca, o faz por negligência do que deveria conhecer (cf. *De nat. et grat.*, XVII, 19)⁴, uma vez que possui todas as condições necessárias para viver sem pecado: a lei natural e o arbítrio da vontade. Em suma, o homem pode viver retamente, por sua própria natureza, se o quiser, sem qualquer outro auxílio divino que não este, pois, o não pecar está no poder do homem como potencialidade natural, dom divino:

Para acalmar a animosidade com que os cristãos levantam a voz e objetam: ‘Por que afirmas que o homem pode não pecar sem a ajuda da graça de Deus?’, ele [Pelágio] responde: ‘A possibilidade de não pecar não reside tanto no poder da vontade, como na necessidade da natureza. Tudo o que faz parte da necessidade da natureza, não há dúvida que pertence ao autor da natureza, ou seja, Deus’. E diz ainda: ‘Como se há de considerar alheio à graça de Deus o que se comprova pertencer a Deus?’ (*De nat. et grat.*, LI, 59).

Pelágio nega a graça divina pela qual o homem é salvo, reduzindo-a à concessão de dons na criação – quais sejam, uma natureza íntegra, não

⁴ Agostinho faz críticas pontuais às afirmações de Pelágio, e uma delas incide sobre esta não diferenciação entre não buscar a instrução e a incapacidade de se compreender o que é prescrito, razão pela qual se deve pedir a Deus a sabedoria, por intermédio da oração: “O autor do livro [Pelágio] trata também dos pecados por ignorância e diz: ‘Não se ignore que o homem se deve precaver e que a ignorância é culpável, visto que ignora por negligência o que deveria saber, se fosse diligente’” (*De nat. et grat.*, XVII, 19).

afetada pelo pecado original e com capacidade de orientar-se moralmente sem pecar – a fim de dar primazia ao poder da vontade humana, no tocante à obtenção de uma vida justa. Entretanto, ao afirmar que a possibilidade de não pecar se atribui mais a uma necessidade da natureza do que a uma suposta autossuficiência da vontade humana, acaba por enfraquecer, ele mesmo, o livre arbítrio. Este, cujo poder Pelágio pensara tornar desnecessário o auxílio da graça divina, fora mais obscurecido em sua acepção da graça como dons infundidos na criação do que, como se poderia pensar, na doutrina agostiniana da graça a qual, longe de diminuir a natureza e o livre arbítrio, não vem para anular a vontade humana, mas para torná-la verdadeiramente livre, como trataremos posteriormente.

As várias referências bíblicas ao pecado da humanidade contradizem a opinião de Pelágio, mas ele não as deixa sem resposta. Na sua visão, ao mencionar homens pecadores, as *Escrituras* fazem referência ao fato de que muitos pecaram, mas não se pronuncia sobre a possibilidade – que, igualmente, teriam – de não pecarem⁵. Mais uma vez, Pelágio atribui ao indivíduo mesmo o pecado por ele cometido, à negligência da sua vontade e não a uma propensão ao mal enraizada nela. Agostinho comenta esta ideia no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*, parafraseando Pelágio em seu *De Natura*:

[Pelágio] lembra como algumas passagens da Escritura que comumente se alegam contra ele não dizem respeito ao argumento no qual se discute se pode ou não o homem viver sem pecado. *Porque ninguém, diz está limpo do pecado. Não há homem que não peque. Não há homem justo sobre a terra. Não há quem faça o bem.* ‘Estas e outras passagens – discorre o ator – referem-se ao fato, não à possibilidade. Tais exemplos revelam que tipos de pessoas existiram em

⁵ Diz Pelágio, segundo Agostinho: “Concordo em que a Escritura declara que todos foram pecadores. Porém diz o que foram, mas não que poderiam ser de outro modo. Pelo que, embora se possa provar que todos os homens foram pecadores, isto não contraria a nossa sentença, pois defendemos nem tanto que os homens foram, e sim o que poderiam ser” (*De nat. et grat.*, XLII, 49).

alguma época, e não o que puderam ser de outro modo; e por isso, são considerados culpáveis. Porque se foram pecadores por necessidade, estão isentos de culpa' (*De nat. et grat.*, VII, 8).

Pelágio não atenta que as passagens bíblicas por ele recordadas reforçam, exatamente, o contrário do que intentava fundamentar, isto é, que nenhum ser humano está livre do pecado, o que corrobora, segundo Agostinho, com a doutrina do pecado original. Destarte, o homem escolhe uma vida desregrada, está em seu poder fazê-lo; não obstante, Agostinho argumenta contra Pelágio que, para não o cometer, é preciso que o homem suplique a Deus, pela oração, a fortaleza de que necessita para resistir ao pecado⁶. Obviamente, Pelágio pensa ser a oração desnecessária para se evitar o pecado⁷, dado que, por sua constituição, o homem pode não pecar, se o quiser:

Como se vê, discorre sobre tudo, mas nada diz sobre a oração e não chega a dizer: *Instrui-me para aprender os teus mandamentos* (cf. Sl. 119, 73). Uma coisa é não ter procurado saber, e estes pecados de negligência, ao que parece, eram expiados também por certos sacrifícios apontados pela lei, outra coisa querer entender e não poder e proceder contra a lei, ao não compreender o que se quer que se faça. Daí a admoestação do Senhor para se pedir a sabedoria, a qual ele dá a todos com generosidade, e a todos que assim imploram [...] (*De nat. et grat.*, XVII, 19).

Embora dispense a oração para se evitar o pecado, Pelágio afirma que é preciso pedir a Deus o perdão pelas faltas já cometidas, no que parece, segundo Agostinho, um lapso reconhecimento de que a própria vontade

⁶ Sobre isto escreve Agostinho: “[...] o que ele [Pelágio] afirma ‘O fato de não se viver sem pecado, atribua-se antes à negligência de cada um’, é certo realmente. Digne-se, porém, de pedir a Deus não ser vencido por essa negligência pecaminosa” (*De nat. et grat.* XIII, 14). E afirma ainda Agostinho: “Portanto, Deus cura não somente apagando os pecados, mas também agindo para evitarmos o pecado” (*De nat. et grat.*, XXVI, 29).

⁷ Cf. *De nat. et grat.*, XXXIV, 39.

humana seja incapaz de redimir-se e restaurar-se do mal praticado⁸. Com efeito, há uma forte incoerência no pensamento de Pelágio, pois se o homem deve dirigir-se a Deus para que sejam perdoados seus pecados – como ele mesmo parece admitir –, o pecador está impossibilitado de curar-se e de retornar à sua integridade moral, por suas próprias forças, como quisera Pelágio. Quanto à doutrina cristã, conforme explicita Agostinho, esta prescreve a oração tanto para a expiação das culpas como, ademais, para que, uma vez perdoado, não mais recaia o homem sob o pecado de outrora. Ela, portanto, tem dupla função, uma remissiva e outra preventiva, frente a vulnerabilidade humana:

[...] a Oração do Senhor adverte que se devem implorar ambas as coisas: que se perdoem nossas ofensas e não caiamos na tentação. A primeira, para expiar os pecados passados, a segunda, para evitar os futuros. E ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para conseguir-lo. Por isso, a oração oferecida a Deus nem é supérflua nem inconveniente, De fato, não seria um procedimento insensato implorar o que está em nosso poder realizar? (*De nat. et grat.*, XVIII, 20).

Porém, embora Pelágio admita que o homem só obtenha o perdão em Deus, dispensa a remissão de pequenos pecados, os quais, para ele, são inevitáveis. E, mais uma vez, parece contradizer sua tese sobre a natureza humana, pois, se o homem pode não pecar – se assim o quiser –, por que há pecados que não pode evitar? E se não pode desvencilhar-se de tais faltas, estas são mais fortes que seu poder de resisti-las. Logo, o homem não é tão senhor de si, como afirmara. Além disso, se estes pecados não podem ser evitados, tampouco pode o homem redimir-se dos mesmos,

⁸ Agostinho, inclusive, ironiza Pelágio: “Contudo, o autor confessa que ‘os pecados cometidos devem ser expiados com relação a Deus, e por eles se deve recorrer ao Senhor, para merecer o perdão’; a exageradamente elogiada ‘força da natureza e da vontade humana’ não pode, como ele confessa, ‘anular o que se cometeu’. Resta, portanto, que nesta circunstância se peça para ser perdoado” (*De nat. et grat.*, XVIII, 20).

porque a inevitabilidade de cometê-los isenta-o de culpa. No comentário de Agostinho, Pelágio

[...] negou que sejam objeto mesmo da mais benigna correção, se não podem ser evitados. Mas ele não tem em conta as Escrituras do Novo Testamento, quando dizemos que a intenção da lei proibitiva é que se recorra à graça do Senhor misericordioso por aquilo que se comete com frequência. Pois a lei age como um guia que nos dirige na própria fé, a qual se revelou depois, e onde se perdoa o que se fez erradamente, para não se fazer o mesmo com o auxílio da mesma graça (*De nat. et grat.*, XII, 13).

Com efeito, na visão agostiniana, toda e qualquer lei seria desnecessária se o homem fosse, naturalmente, consciente do dever e o cumprisse. Não obstante, ela existe em função do pecado⁹ e direciona-se ao pecador, porque ele é incapaz de cumprir, autonomamente, o que esta preceitua. Contudo, é dado o preceito como orientação à conduta humana, e o ser humano, por vezes, não consegue cumpri-lo porque a vontade está entregue à concupiscência e necessita de cura. Por isso, o livre arbítrio e a lei não bastam ao reto viver, como Pelágio pensou. Para Pelágio, o pecado de Adão não pôde modificar a natureza humana porque ele não é substância. Assim, não teria necessidade de cura o que não se viciou e não possui debilidade (Cf. *De nat. et grat.*, XIX, 21). A isto responde Agostinho:

os pecados, dos quais diz o evangelho que se salvará o povo de Cristo, não são certamente substâncias e de acordo com sua opinião [de Pelágio] não podem macular a natureza. [...] Dir-se-ia melhor que [o pecado] é o privar-se da substância, pois o alimento é substância. [...] a substância corporal, se se priva do alimento, de tal modo se enfraquece, deteriora-se pelo desequilíbrio da saúde, consomem-se suas forças, se extenua e se abate pela lassidão que, se de algum

⁹ No tocante à lei temporal, Agostinho compreende que ela existe em função do pecado: “[...] os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àquele cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal” (*De lib. arb.*, I, 15, 31). Veremos implicações disto mais adiante.

modo continua vivendo, mal poderá se acostumar novamente ao alimento, cuja abstenção foi causa de sua ruína. No mesmo sentido, pecado não é substância. Mas Deus é substância e a suma substância e o único alimento da criatura racional (*Ibid.*, XX, 22).

Deste alimento o homem absteve-se por desobediência. Em suma, o homem entrega-se ao vício por privar-se, voluntariamente, da graça que curaria sua concupiscência, e não porque um pecado o conduz a outros, sucessivamente, como que por uma causalidade em suas ações, como supôs Pelágio.

Pelágio afirma: ‘O castigo do pecado constitui matéria de pecado, se o pecador se enfraqueceu a ponto de cometer muitos pecados’. Não tem em conta que a luz da verdade abandonou com toda a justiça o transgressor da lei. Privado da luz, torna-se cego, e forçosamente comete mais ofensas; e, caindo, desequilibra-se, e, desequilibrado, não se levanta, a não ser que ouça a voz da lei que o estimula a implorar a graça do Salvador (*De nat. et grat.*, XXII, 24).

Pelágio e Agostinho têm pensamentos divergentes quanto à ideia de o homem “não pecar”. Para Pelágio, isto se deve à força da natureza humana, que permanece tal como fora criada por Deus, com uma potencialidade natural de resistir ao pecado, mesmo após a transgressão de Adão, embora a capacidade de não pecar resida, em última instância, em Deus, porque dele procede, como afirma em excerto transcrito por Agostinho:

Quando se diz que o homem é capaz, não o atribuímos ao livre arbítrio, contudo ao autor da natureza, ou seja, Deus. Haverá alguém que entenda que se possa conseguir sem a graça de Deus o que se considera pertencer propriamente a Deus? [...] a possibilidade de qualquer coisa reside antes na força da natureza de que no poder do livre arbítrio. [...] Que eu possa falar não depende de mim. O que eu falo pertence a mim, isto é, à minha vontade. E como o que eu falo pertence a mim, posso fazer ambas as coisas, ou seja, falar e não falar.

Mas como a faculdade de falar não depende de mim, isto é do meu arbítrio e vontade, é necessário que eu sempre possa falar, e, se eu quiser, posso não falar, mas não posso menos de poder falar, a não ser que me prive do órgão que me permite falar (*De nat. et grat.*, XLV, 53)

Para Pelágio, está em poder do homem fazer uso de todas as potencialidades recebidas, como o falar e o não falar e, portanto, o pecar e o não pecar¹⁰. Quanto à potencialidade, em si, justamente, porque lhe foi dada, não está em seu poder. Neste sentido, para Pelágio, dizer que o homem pode não pecar, significa que sua natureza foi constituída com habilidade para tal e, portanto, está ao seu alcance não pecar – bem como pecar, já que possui livre arbítrio. E, se peca, faz porque o quis ou ignorou o que devia saber para que agisse retamente, e não porque esteja impossibilitado de um agir íntegro ao ter abandonado, pela transgressão, o auxílio divino que o capacitaria a viver a justiça.

Com efeito, apesar de Pelágio ter atribuído a possibilidade de não pecar à natureza humana – e, só indiretamente a Deus, por tê-la criado –, sua via interpretativa não deve ser inteiramente rechaçada, senão complementada com a ressalva de que o não pecar somente é possível se a vontade humana é auxiliada pela graça divina restauradora. É coerente a crítica de Agostinho, uma vez que o homem não tem em si mesmo a possibilidade de não pecar – e entenda-se possibilidade como “ter o poder de”, “estar capacitado a” não pecar –, sobretudo, nas circunstâncias em que se encontra depois do pecado original, pois a natureza humana perdera sua integridade inicial.

Segundo Agostinho, Pelágio “[...] atribui à graça de Deus a possibilidade de não pecar, porque Deus é o autor da natureza, à qual ele declara inserida de modo inseparável a possibilidade de não pecar. Portanto,

¹⁰ Segundo Agostinho, “Pelágio afirma: ‘Pois, o não pecar depende de nós, visto que podemos pecar e não pecar’” (*De nat. et grat.*, XLIX, 57).

quando o homem quer, faz; porque não quer, não faz” (*De nat. et grat.*, LI, 59). E adverte Agostinho que: “Existindo esta impossibilidade inseparável, não é possível pensar em debilidade da vontade, ou antes, em cooperação da vontade e em carência de perfeição. Se assim é, por que está escrito: *O querer está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo?*” (*Ibid.*). A tentativa pelagiana de tornar a vontade autossuficiente é em vão e traz consequências negativas para a autonomia da vontade, uma vez que a necessidade lhe é superior. Ao negar a graça redentora, Pelágio também ignora a possibilidade de um concurso da vontade ao chamado divino – pois sequer considera que haja este chamado e atribui à natureza as escolhas da vontade. Afirma, pois, Agostinho: “Pelágio diz: ‘Não será por força da vontade o que é inerente à natureza’. Eu digo: O homem certamente não se justifica por força da vontade, mas com o remédio ser-lhe-á possível o que não é devido à culpa” (*Ibid.*, XLIII, 50).

Conforme Pelágio, é-nos dada a possibilidade de agir justa ou injustamente, porém a capacidade de agir com justiça depende de Deus – porque ao radicá-la na natureza, é atribuída ao seu criador – ao passo que a injustiça cabe tão somente a nós. Assim, a partir do que Pelágio expõe sobre o falar e o poder falar, Agostinho afirma que, segundo Pelágio, “[...] depende de nós ouvir, cheirar ou ver. Porém o poder ouvir, cheirar ou ver não está em nosso poder, mas é consequência de uma necessidade natural” (*Ibid.*, XLVII, 55). E complementa mais adiante: “De modo semelhante se há de entender sobre a possibilidade de não pecar, pois o não pecar depende de nós, ao passo que o poder não pecar não depende de nós” (*Ibid.*, XLVIII, 56). Dito de outro modo, depende do homem o uso que faz do seu arbítrio (suas escolhas), não porém a própria capacidade ou faculdade (o livre arbítrio) pela qual pode escolher. Agostinho, em contrapartida, objeta exemplificando que ver está em nosso poder se a necessidade de não ver (o fechar os olhos, por exemplo)

é provocada por nós. Mas, não podemos ver, ainda que o queiramos, se nos falta a luz ou o órgão/potencialidade da visão:

Como dizer que está em nosso poder o enxergar, se o quisermos, quando, ainda que permanecendo íntegra a natureza de nosso corpo e de nossos olhos, não podemos fazê-lo, ainda que queiramos, ao se retirar, à noite, de nossa presença os focos de iluminação ou ao nos fecharem em lugar escuro? Da mesma forma, se o poder ouvir ou não ouvir não depende de nós, mas é imposição da natureza, e se o ato de ouvir ou não ouvir depende de nossa vontade, por que ouvimos sem querer tantos ruídos que penetram em nosso sentido, ainda que tapados os ouvidos, [...]? (*De nat. et grat.*, XLVII, 55).

A princípio, Agostinho ignora que, pela expressão “poder ver”, Pelágio não se refere ao ato de ver, mas à faculdade de ver, a qual, não importando se o homem pode obstruí-la – se perde a potencialidade de ver ou, momentaneamente, a sensação –, senão que esta faculdade não procede do homem mesmo, mas da natureza e, em última instância, de Deus. Agostinho discorda que o “não pecar” se dê por força da natureza, como propôs Pelágio, no entanto, aceita que, mesmo que ao homem decaído esteja mais acessível o pecar do que o não pecar, é possível ao justo não recair em má ação algumas vezes, sempre que se permitir ser auxiliado por Deus – e esta condição, obviamente, Pelágio ignora. E conclui Agostinho: “De fato, o que se pode dizer com maior brevidade e total verdade que a possibilidade de não pecar, por maior que existe e/ou existirá no homem, somente a Deus se deve atribuir? Isto é o que nós ensinamos; demo-nos as mãos” (*De nat. et grat.*, XLIV, 52). E acrescenta:

Mereceram também ser chamados justos, mas o deveram à ajuda da graça de Deus, aqueles que se reprimiram em grande parte com relação a este pecado, ou seja, a esta inclinação dos afetos pecaminosos a ponto de não obedecerem a seus desejos e não lhe oferecerem os membros como armas da iniquidade. Mas como o pecado se introduz muitas vezes por inadvertência em matéria

leve, pode-se dizer que foram justos, mas não foram isentos do pecado (*Ibid.*, XXXVIII, 45)¹¹.

É fato que não há homem algum que esteja isento do pecado¹², como afirma Agostinho e as *Escrituras*. Não obstante, os justos são homens que vivem na carne, porém segundo o Espírito. Sofrem com as tribulações do desejo concupiscente, mas recorrem a Deus e permitem-se ser dirigidos por ele. Levam uma vida em retidão, na qual não estão livres do pecado, mas têm em Deus a fortaleza que os capacita a evitá-lo muitas vezes, além do perdão pelas faltas cometidas.

Acertadamente, a crítica agostiniana afirma que o poder não pecar depende, diretamente, de Deus, ou seja, não como dom infundido na natureza no ato criador, mas como graça divina atual. É certo que Pelágio não nega a graça por completo¹³, mas a entende apenas em seu aspecto criador, ao passo que Agostinho acrescenta a esta a graça redentora¹⁴. Pelágio para no conceito de natureza tal como criada por Deus e, por não admitir sua queda, recusa que haja uma graça posterior que a cura e a liberta. Assim, para Pelágio, tanto o pecar como o não pecar dependem da natureza, mas a faculdade que permite ao homem escolher entre pecar e não pecar, isto é, “o poder de” pecar e de não pecar, depende única e exclusivamente de Deus. Agostinho, por seu turno, compreende que tanto a

¹¹ Cf. *De nat. et grat.*, XXXVI, 42, em que Agostinho afirma que os santos homens e mulheres do *Antigo Testamento* não foram isentos do pecado. “Se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós” (cf. 1 Jo. 1, 8). Cf. também *Ibid.*, XXXIV, 38.

¹² A afirmação de que todos pecaram (Rm. 3, 23) refere-se aos judeus, que receberam a lei, e aos pagãos. O termo *todos* abrange “[...] os mais antigos e os mais recentes, a nós e aos que virão depois de nós” (*Ibid.*, XLI, 48).

¹³ Agostinho reproduz estas palavras de Pelágio: “Ó cegueira da ignorância! Ó desídia da mente rude! Como pensar em defender sem a graça de Deus o que, conforme se sabe, deve-se atribuir somente a Deus?” (*De nat. et grat.*, XLIV, 51). Pelágio não nega a graça criadora. Rejeita apenas a graça redentora, pois, segundo ele, o livre arbítrio da vontade e a lei são suficientes para a recondução do homem a Deus. Em sua ótica, o pecado adâmico não comunicara à posteridade esta defectibilidade ontológica do livre arbítrio, defendida por Agostinho.

¹⁴ “Quando lhes é perguntado: Por que afirmais no homem a possibilidade de viver sem pecado dispensando a graça de Deus?, não se trata da graça da criação, e sim da graça com que o salva Jesus Cristo Senhor nosso. Com efeito, os fiéis, na oração, dizem: *E não nos exponha à tentação, mas livra-nos do maligno* (Mt. 6, 13)” (*De nat. et grat.* LIII, 62)

escolha de não pecar quanto o “poder de não pecar” não podem radicar-se na natureza e rebate:

Se falasse do homem ainda dotado de natureza íntegra e pura, de que agora estamos privados [...], mesmo assim não seria correto afirmar que não pecar depende somente de nós, embora o ato de pecado seja nosso. Pois, nesse caso teríamos a ajuda de Deus a se oferecer aos de boa vontade, como a luz se apresenta aos olhos são possibilitando a visão com sua ajuda (*De nat. et grat.*, XLVIII, 56)

Após sua queda e em razão dela, o não pecar está inacessível ao poder do livre arbítrio entregue apenas a si mesmo. Com efeito, mesmo que todos já nasçam pecadores, Agostinho não anula a possibilidade de não pecar, mas recusa a aceção de que se serve Pelágio para atribuí-la à natureza humana. Por isso, afirma Agostinho que a possibilidade de não pecar até poderia estar ao alcance do homem, antes de sua natureza ser manchada pelo pecado original, porém, ainda assim, não dependeria de sua força, mas de Deus.

Em contrapartida, uma vez decaída pelo pecado, a natureza humana pode não pecar ao se permitir ser auxiliada pela graça que a restaura, de modo que lhe seja possível evitar o pecado vez ou outra. Porém, o não pecar jamais será uma condição perene do ser humano. É impossível o homem viver sem pecar, mas isto não implica dizer que ele peque sempre. A oração, como argumenta o próprio Agostinho, é o meio pelo qual Deus perdoa os pecados cometidos e fortalece o pecador contra a concupiscência futura.

Em suma, Pelágio não deixa de atribuir a Deus o que pode a natureza. Atribui o poder do livre arbítrio à graça divina, mas uma graça que é inerente à natureza, infundida nesta quando fora criada. Neste sentido, embora não negue a graça completamente, enfraquece-a, ao destituir seu

poder medicinal e restabelecedor do ser humano corrompido. E, com razão, Agostinho afirma que o poder não pecar, após o pecado original, não se encontra à disposição do homem, dado que este negou, voluntariamente, a graça inicial pela qual fora criado sadio e pela qual poderia, se o quisesse, permanecer deste modo:

Contudo é verdade o que [Pelágio] afirma: ‘Deus tão bom quanto justo, criou o homem com capacidade de viver sem o mal do pecado, mas se ele tivesse querido.’ Quem ignora que o homem foi criado são e sem culpa e dotado de livre arbítrio e de capacidade para viver na justiça? Mas agora se trata do homem semivivo abandonado pelos ladrões à beira da estrada, incapacitado de alcançar o cume da justiça, maltratado e dilacerado que está pelos graves ferimentos. Se já se encontra recolhido na hospedaria, ainda há possibilidade de se curar (Lc. 10, 30-34) (*De nat. et grat.*, XLIII, 50).

Visto que homem nenhum vive sem pecado – em razão de não ter este poder –, quando se diz que o homem não pode pecar, entende-se que ele não *deve* pecar, segundo Agostinho (*Ibid.*, XIV, 15)¹⁵. E, como advertência do que o homem precisa evitar, é-lhe dado o preceito: “Recebemos o conselho mediante um preceito, a fim de que, se não conseguirmos cumpri-lo com nossos esforços e nossas forças, supliquemos a ajuda divina” (*Ibid.*, XV, 16). E reitera: 'Portanto, Deus não manda o impossível, mas, ao impor o preceito, admoesta a fazeres o que está ao teu alcance e a suplicas o que não te é possível’ (*Ibid.*, XLII, 50). E isto porque o homem: “Privado da luz, torna-se cego, e forçosamente comete mais ofensas; e, caindo, desequilibra-se, e, desequilibrado, não se levanta, a não ser que ouça a voz da lei que o estimula a implorar a graça do Salvador” (*Ibid.*, XXII, 24).

¹⁵ Cf. 2 Cor. 5, 21; Hb. 4, 15; 1 Jo. 3, 9. Cf. *De nat. et grat.*, XIV, 15.

Conforme Agostinho, na ausência da graça, “[...] Deus os entregou, segundo o desejo do coração deles, à impureza” (*Ibid.*, XXII, 24), como castigo por seus pecados. Pois: “[...] afastados da luz da justiça e por isso envoltos em trevas, o que hão de fazer, senão todas aquelas obras das trevas [...], até ouvirem o chamado, se é que o acolherão: *Ó tu que dormes, desperta e levanta-te dentre os mortos, que Cristo te iluminará?*” [cf. Ef. 5, 14]” (*Ibid.*, XXIII, 25). Arrastado pelo pecado, o ser humano necessita que sua natureza corrompida seja recriada por aquele que a criou. Pelo pecado o homem está morto e somente a graça divina pode dar-lhe novamente a vida. É esta a atuação da graça de que carece a doutrina de Pelágio:

A Verdade chama mortos àqueles que no dizer de Pelágio não se arruinaram e se viciaram pelo pecado, porque descobriu que o pecado não é uma substância. Ninguém lhe disse ‘que o homem foi criado de modo que pudesse passar da justiça para o pecado e não pudesse passar do pecado para a justiça’. Mas para passar ao pecado, bastou-lhe o livre arbítrio e esta foi a origem da sua ruína. Contudo, a volta para a justiça exige um médico, porque não está sadio; necessita de quem lhe dê a vida, porque está morto. [...] Ninguém peca pelo fato de o corpo morrer, mas equivale ao pecado a morte da alma, a qual foi abandonada pela sua vida, isto é, por seu Deus. A alma morta inclina-se à prática de obras mortas até que pela graça de Cristo receba a vida (*De nat. et grat.*, XXIII, 25).

Pelágio idealizou uma vontade humana tão impotente frente à necessidade da natureza, a ponto de não assumir a corrupção da vontade – já que a natureza não pode se corromper¹⁶. Com isto, ignorou a queda do homem pelo pecado, bem como o motivo desta: o arbítrio da vontade. Ignorou, pois, que há no homem um conflito interno entre o que a vontade prefere e o que deve almejar, uma contrariedade entre os desejos da carne

¹⁶ “Porque vontade alguma pode deixar perder o que está entranhado inseparavelmente na natureza”, na visão de Pelágio (*De nat. et gra*, I, 58).

e a vida segundo o espírito, de que fala Paulo (cf. Gl. 5, 17) e que, vale lembrar, é um conflito sobretudo ético, entre o querer e o dever, a vontade humana e o preceito. Este antagonismo interno da vontade humana, sua razão, diz Agostinho, “[...] é um defeito causado pela própria vontade” (*De nat. et grat.*, LII, 6o). Agostinho compreende a origem desta desordem moral da vontade a partir de uma concepção filosófico-teológica da natureza humana antes e depois do pecado original. Por este motivo dedicamos este tópico para o trato desta questão. E esse respeito diz:

Eis a deformidade causada à natureza pela desobediência da vontade. [...] Ela foi ferida, ofendida, abalada e arruinada, por isso, necessita de sincero reconhecimento, e não de defesa distorcida. Procure-se a graça de Deus, não a da criação, mas a da redenção, considerada por Pelágio como desnecessária pelo fato de a ela não se referir (*Ibid.*, LIII, 62).

A afirmação pelagiana de que se pode viver a justiça pela lei natural e o arbítrio da vontade anula esta graça redentora¹⁷. Mais que isto, também o arbítrio da vontade se mostrara ineficiente em sua concepção e, em sendo subordinado à necessidade, sequer é possível a liberdade humana. Na ótica agostiniana, Pelágio não aceita a tese do pecado original porque não compreendeu que a descendência adâmica não é responsável pelo pecado do primeiro homem – e nem poderia sê-lo. Entretanto, o pecado original comunicou às gerações posteriores certa “necessidade” ou tendência ao pecado, motivo pelo qual todos nascem pecadores, pois:

[...] há uma espécie de necessidade de pecar originada no vício, não pela condição da mesma natureza, e para ver-se livre dela aprenda [o homem] a clamar ao seu Deus: Livra-me das minhas necessidades. Esta súplica revela

¹⁷ Com efeito, a fé infundida através da morte e ressurreição de Cristo, bem como toda a mensagem do Novo Testamento são anuladas com a concepção pelagiana. De fato, qual a necessidade de um Salvador se não há a quem salvar? (cf. *De nat. et grat.*, IX, 10).

uma luta contra o tentador, que usa a mesma necessidade contra nós; e pela mesma razão, prestando-nos o Senhor seu auxílio, pela graça de Jesus Cristo, desaparecerá a necessidade e será restituída a plena liberdade (*De nat. et grat.* LXVI, 79).

Se a tendência ou “predisposição” ao pecado é comunicada a todo o gênero humano pela transgressão de um único homem (Adão), como defende Agostinho, ou se ela é subjetiva e de responsabilidade pessoal e intransferível de cada sujeito sobre suas ações, não é questão central na discussão que propomos. Abordamos a temática do pecado original e as dissidências entre Agostinho e Pelágio sobre ela porque é este o ponto de partida agostiniano ao fundamentar o conceito da graça. No entanto, porque o pecado é sempre uma debilidade do livre arbítrio da vontade, e esta não pode dissociar-se sozinha dos amores desregrados com que se identifica, defendemos que a vontade humana necessita da graça em qualquer das supracitadas hipóteses acerca do porquê as pessoas pecam. Isto ficará evidente no exame sobre o conceito de *ser por participação*.

4.2 Da gratuidade da graça

Ao confessar o roubo das peras, em suas *Confissões*, Agostinho revela uma descoberta: “da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade. Assim entrelaçado por elos ligados entre si mantinha-se preso à dura servidão da vontade perversa” (*Conf.*, VIII, 5, 10). O hábito de pecar é como a uma carência que apenas é suprida com a realização do ato desregrado, é como a satisfação de um vício. Conforme Agostinho, o pecado original engendrou no gênero humano certa “necessidade” de pecar¹⁸, consequência da defectibilidade comunicada ao livre arbítrio pelo

¹⁸ “Há, porém, uma necessidade de pecar, não devido à condição humana em si, mas enraizada na deformidade da natureza” (*De nat. et grat.* LXVI, 79). Sobre isto comenta Marlesson Rêgo: “A liberdade é a capacidade de fazer o que é certo e justo, porque o liberto é obediente a Deus, e tem prazer nisso, ou seja, é feliz. Mas a ‘liberdade’ do pecador

pecado original¹⁹. Trata-se de uma necessidade enraizada na própria natureza humana decaída, e não apenas de uma causalidade por força do hábito. Por isso, adverte Agostinho que o homem peça o auxílio da graça para livrar-lhe das suas necessidades e ter restaurada a liberdade perdida (cf. *De nat. et grat.* LXVI, 79). Com efeito, ao corromper a natureza humana, o pecado negou ao homem a própria liberdade²⁰, que só pode ser reconquistada com a graça. Por esta razão Agostinho diz que “a verdade os chama mortos”, pois, “ninguém peca pelo fato de o corpo morrer, mas equivale ao pecado a morte da alma, a qual foi abandonada pela sua vida, isto é, por seu Deus. A alma morta inclina-se à prática de obras mortas até que pela graça de Cristo receba a vida” (*De nat. et grat.* XXIII, 25)²¹.

é a possibilidade de escolher o bem ou o mal cujo prazer ele sente. Por isso, o pecador não é livre, embora goze do livre-arbítrio. Em lugar da liberdade, o ser humano sente a ‘necessidade’ do pecado. O termo ‘necessidade’ está relacionado com a natureza e suas leis. [...] Quando se afirma [...] uma tensão entre liberdade e necessidade, considera-se o mal moral referido às ações de criaturas volitivas. Agostinho considerava o ser humano como ‘caído’, pecador, mas não negava a permanência da sua função moral. Esse é o sentido do livre-arbítrio como capacidade volitiva inerente ao ser humano. O termo ‘queda’ serve de auxílio nesse ponto, quando se relaciona com o ‘pecado original’. Seguindo o pensamento de Agostinho e estabelecendo um contraste entre Deus e o ser humano, podemos dizer que somente Deus é livre porque sua existência não está condicionada pela natureza, ou seja, em Deus não há necessidade. Quanto ao ser humano, ao voltar-se para os bens temporais, terrenos, torna-se condicionado mais pela natureza (criação) do que pelo Criador. Assim, a ‘queda’ do ser humano pelo ‘pecado original’ é um deslocamento dele (ser humano) para o nível inferior dos bens temporais, os quais se transformam na fonte de prazer ou desejo (libido) como elemento crucial na escravidão da vontade ao pecado. Prevalece, portanto, a ‘necessidade’ como natureza ‘caída’ do ser humano, no momento das suas escolhas, opondo-se à liberdade, somente encontrada no retorno para Deus” (2007, p. 136-138).

¹⁹ “Assim, pois, a humanidade toda seria tão feliz como eram os primeiros homens, quando nem as perturbações anímicas os inquietavam, nem os incômodos corporais lhes causavam mal, se não houvessem praticado o mal que transmitiram a seus descendentes, nem seus descendentes a iniquidade, merecedora de condenação” (*De civ. Dei*, XIV, 5).

²⁰ “[...] todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Por isso muitos homens piedosos servem a padrões iníquos, mas não livres, porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu” (*De civ. Dei*, XIX, 15).

²¹ A esse respeito diz Santo Agostinho no *Manual para Fé, Esperança e Caridade*: [...] por isso, assim como o homem que se mata deve, naturalmente, estar vivo quando se mata, mas depois de ter se matado cessa de viver e não pode restaurar-se à vida, assim, quando o homem pecou por sua própria vontade e o pecado tendo, então, sido vitorioso sobre ele, a liberdade de sua vontade ficou perdida [...]. E, por essa razão, ele não é livre para fazer o que é certo, até que, sendo libertado, comece a ser servo da justiça [...]. Mas, de onde vem essa liberdade de fazer o que é certo, para o homem que está em cativeiro e vendido ao pecado, a não ser que seja redimido por aquele que disse: ‘Se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres’? E antes dessa redenção ser trabalhada num homem, quando ele ainda não está livre para fazer o que é certo, como ele pode falar da liberdade da sua vontade e de suas obras, a não ser que esteja inflado com aquele orgulho tolo de ostentação que o apóstolo Paulo restringe quando diz: ‘pela graça sois salvos, mediante a fé?’” (AGOSTINHO *apud* RÊGO, 2007, p. 129-158).

O pecado é morte, sobretudo espiritual, do homem interior. Esta morte exclui a liberdade e a justiça. É esta a morte do espírito proveniente da lei divina quando o homem julga bastar seu cumprimento e, por isso, a letra mata. O auxílio da graça é imprescindível à prática da justiça, pois, “se as forças do livre arbítrio fossem suficientes para se saber como se deve viver e para bem viver, então Cristo morreu em vão²² [...]” (*De nat. et grat.*, XL, 47). A justiça é impraticável sem a graça divina. Dada a debilidade do livre arbítrio da vontade, o ser humano encontra-se impossibilitado de cumprir a lei por si mesmo, razão pela qual também o preceito é insuficiente.

O pecado original, enquanto corrupção da vontade e da natureza humanas, é defecção comunicável às gerações. Conforme Agostinho, “abriu-se-nos um caminho para a morte pelo pecado de Adão. Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim passou a todos os homens, porque todos pecaram” (*De Trin.*, IV, 12, 15)²³. Se todos morreram pelo pecado – e por esta morte entenda-se não a extinção da própria natureza humana, mas sua corrupção – a graça faz-se necessária, primeiramente, enquanto restauração da natureza para que, somente então, possa o homem reconhecer e cumprir a lei. Isto porque, tal como fora criado, o livre arbítrio humano estava capacitado a fazer o bem, embora também pudesse – justamente porque é arbítrio – dele se desviar, como ocorrera ao primeiro homem. A condição adâmica era a de poder não pecar, se o quisesse, diferentemente da humanidade posterior que herdou um livre arbítrio dotado para o bem, porém

²² Cf. Gl. 2, 21.

²³ Cf. Rm. 5, 12. Ao referir-se à soberba como o sentimento motor do pecado original, Agostinho revela, mais uma vez, a dimensão psicológica do pecado, a anterioridade do querer à ação propriamente dita: “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. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? [...]” (*De civ. Dei*, XIV, 13, 1). Não obstante, quanto aos demais pecados que até os justos cometem, afirma que nem todo pecado é devido à soberba, pois, “[...] o pecado se introduz muitas vezes por inadvertência em matéria leve” (*De nat. et grat.*, XXXVIII, 45).

fortemente inclinado ou seduzido ao pecado, porque na condição de herdeiros, o que fora herdado foi a “necessidade” ao pecado que comentamos, mas não aquele poder de não pecar que Adão possuía. As circunstâncias do homem atual é a de não poder não pecar (pela tendência ao pecado comum a todos), motivo pelo qual necessita dos preceitos e da graça que os auxilie a cumpri-los. No *Sobre a Trindade*, Agostinho comenta a queda voluntária do homem e acrescenta que a justiça divina não existiria sem o livre arbítrio da vontade, mas que a restauração humana não é meritória.

E o que a pôde [a vontade] reduzir à desventura, quando estava sob o poder de um Senhor, bom e todo-poderoso, senão o seu próprio pecado e a justiça de seu Senhor? E o que lhe pode devolver a felicidade, senão seu próprio merecimento e a recompensa de seu Senhor? Mas seus merecimentos são dons daquele cuja recompensa fará a sua felicidade (*De Trin.*, XIV, 15, 21).

Sob a condição do não poder não pecar, mesmo que o homem conheça a lei, existe um conflito em sua interioridade entre o reconhecimento da lei e a incapacidade de cumpri-la, porque ainda submisso à outra lei, a do pecado.

Sabemos que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim. Constato, pois, esta lei: quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. [...] Assim, pois, sou

eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado (*De spirit. et litt.*, XIV, 25)²⁴.

Estas duas leis, a da carne e a do espírito, refletem o conflito da vontade humana e que, reconhecendo-se sob a lei do pecado, busca o auxílio da graça libertadora. Ao contrário do que se poderia pensar²⁵, este embate interior começa com a tomada de consciência do pecado que não vem pelo preceito, mas pela graça. Não é, portanto, um conflito dos que estão sob a lei, pois neste se opõem a lei e a vontade humana que lhe é aversa. O confronto que aqui se dá e que Paulo relata é a disputa entre duas leis presentes no mesmo homem, naquele que se encontra sob a graça, pois a conversão é luta interior. A dinâmica externa da obediência à lei (temporal ou divina) assume o campo da interioridade humana. Não mais são o homem e a lei externa que se digladiam, senão o homem consigo mesmo, num embate entre a vontade serva do pecado e a vontade que quer dele ver-se liberta.

Nesta conjuntura, podemos observar que aquela heteronomia que caracteriza a recusa do homem à lei temporal – em seus vários aspectos –, também se faz presente neste contexto, em que o homem é heterônomo frente à vontade nova que surge e que combate a vontade submissa ao pecado. Heteronomia e autonomia da vontade são posturas ou modos de assimilação do dever coexistentes no ser humano que, ora está sob a lei do pecado, ora sob a lei do espírito, mas sempre na “corda bamba” dos desejos e do dever, porque a vontade com que se opõe à busca da justiça é como aquela com que se rebelava contra a lei temporal. Não se tratam de duas

²⁴ Cf. Rm. 7,14-25. Sobre isso, escreve Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*: “Mas que a carne seja contrária ao espírito, de modo que não fazemos o que queremos, é defeito, e não natureza” (*De nat. et grat.*, LIV, 63).

²⁵ A defesa de que sob estas duas leis encontravam-se os homens que viviam da lei era a posição de Pelágio. No entanto, admitindo que mesmo com a lei e a doutrina – que, para ele, eram suficientes para o homem não pecar –, muitos permaneceram em pecado – daí o conflito entre a carne e o espírito –, admitiu a graça como batismo para a remissão dos pecados. Sobre isto, leia-se *De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, 39, 43.

vontades, como já mencionamos no início do capítulo anterior²⁶, mas de uma inclinação da vontade à concupiscência gladiando-se com uma inclinação ao bem, uma vontade nova, tal como se lê nas *Confissões*:

A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discorrendo, dilaceravam-me a alma (*Conf.* VIII, 5)²⁷.

Sobre esta cisão da vontade, comenta Hannah Arendt:

Santo Agostinho, porém, não fala de duas leis, mas de duas vontades, de uma nova e outra velha, uma carnal e a outra espiritual, e descreve em detalhe, assim como São Paulo, a maneira como essas vontades lutaram ‘dentro’ dele e como a discórdia entre elas [lhe] dilacerou a alma (1995, p. 251).

Ao mesmo tempo em que a vontade humana vê-se refém do mau desejo que a arrasta ao deleite de bens inferiores, por outro lado, por sua própria natureza, nutre um desejo de plenitude que a transitoriedade dos bens terrenos não lhe oferece, mas ao qual não pode aderir por seu próprio esforço²⁸. Ora, se por um lado, o homem peca e se distancia de Deus por corrupção volitiva, isto é, por mau uso do livre arbítrio, por outro, a

²⁶ Sobre isto, ver a discussão do início do capítulo “A vontade humana: entre o pecado e a normatividade”.

²⁷ Ainda nas *Confissões*, podemos ler: “Com efeito, não só o ir ao céu mas também o atingi-lo não são mais que o *querer* ir, mas um *querer* forte e total, não uma vontade tibia vontade forte e inteira que anda e desanda daqui para ali, que luta entre si, erguendo-se num lado e caindo no outro” (*Conf.* VIII, 8).

²⁸ Eis o motivo da inquietação (*inquietum cor*) e dilaceração da vontade, conforme Nilo da Silva: “No todo, o problema das paixões nos escritos agustinianos também está correlacionado com figurão problema do pecado original. Em decorrência da queda que separa a criatura do seu Criador e torna-se um ser errante e solitário, doravante compete ao homem, com auxílio da graça restabelecer a religião corpo e alma com Suprema Verdade” (SILVA, 2013, p. 113-114). E, acrescenta o autor: “É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma, e para além dela mesma, a verdade beatificante que todo homem deseja [...]. O desejo, como busca de plenitude e transcendência do espírito somente pode ser compreendido a partir da graça, a qual foi revelada à criatura na sua aprendizagem da Sabedoria” (*Ibid.*, p. 158).

mesma vontade que o fez decair não é suficiente para reerguê-lo e redirecioná-lo a Deus. Em Agostinho, o homem só pode conhecer a Deus quando se purifica de todo o peso dos desejos concupiscentes, através da fé. Não obstante, a fé que o purifica já é atuação da graça. O conhecimento de Deus não é alcançável pela potência cognoscitiva da alma, porque não depende da razão nem exclusivamente da vontade, mas da intercessão de Deus sobre o homem, purificando-o. Sobre a necessidade da graça na reabilitação da alma decaída, podemos ler no *Sobre a Trindade*:

[...] a alma de tal modo se enfraquece e se cobre de trevas que descamba de si mesma para coisas que não são ela, e às quais ela é superior – isso devido aos amores que não consegue vencer e aos erros dos quais não vê como retornar. Agora, como penitente, clama nos salmos pela misericórdia de Deus: *A minha força abandona-me, e a própria luz de meus olhos me falta* (*De Trin.*, XIV, 14, 18)²⁹.

Apesar de Agostinho falar como teólogo ao recomendar a busca de Deus através da oração e da súplica para evitar o pecado, ele oferece razões filosóficas e ontológicas para tal. A própria existência humana (a criação) já é efeito da graça, posto que Deus confere ao homem a vida, o movimento e o ser (cf. At. 17, 28), e todos os seres são sem merecimento, pois não é possível merecer existir o que sequer existia, não tem merecimento o que não é ainda. A criação, em suma, é gratuidade divina. Sobre isto, afirma Étienne Gilson:

Sendo o soberano bem, Deus se basta; assim, é livremente e gratuitamente que ele dá tudo o que dá e, nesse sentido, não há qualquer uma de suas obras que não seja uma graça. Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer, primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito; e não apenas feito como uma pedra ou um animal, mas

²⁹ Cf. Sl. 37, 11.

feito à imagem de seu criador. Nesse sentido impróprio, a natureza seria, então, uma graça, mas uma graça universal e comum a todos, por assim dizer (2006a, p. 280).

Com efeito, a primeira atuação da graça divina sobre o ser humano (comum a todos os seres) é a criação *ex nihilo*, pela qual Deus, em sua esesidade, produz do não-ser o ser de todas as coisas. Sobre a novidade do criacionismo cristão frente à tradição grega, comenta Battista Mondin:

À ideia de criação o espírito humano pode chegar quase que intuitivamente no momento em que toma consciência da contingência radical que atinge todo o cosmo. Mas, historicamente, à formulação clara e distinta dessa ideia a razão só chegou depois de uma longa e profunda reflexão, baseada nos textos sagrados do Antigo Testamento, sobretudo nas primeiras páginas do Gênesis. O pensamento grego não possuía a ideia de um começo radical, absoluto, a partir do nada. O começo, para os gregos, tinha sempre um caráter relativo e se explicava por uma transformação mais ou menos profunda da matéria, por uma modificação substancial ou acidental, pelo devir, mas jamais pelo vir do nada. A criação, ao contrário, designa um ‘começo absoluto’ de todo o universo, sua saída do nada, e esse é um evento que nem Platão nem Aristóteles chegaram sequer a sugerir. Para eles valia o princípio *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada se faz), princípio que valia para todos sem exceção, inclusive para os deuses. A criação, porém, diz algo que os gregos consideravam impossível: o ser vindo do nada, a passagem da condição de não ser para a do ser. Deus, e somente, Deus, é o autor [...] desse começo absoluto. [...] Deus tira do não ser o ser de todas as coisas: do firmamento, do céu e da terra e..., enfim, do homem (MONDIN, 2015, p. 349-350).

Deus confere ao ser humano a existência, o ser e o movimento, bem como, por sua graça, auxilia-o a preservar-se naturalmente bom, conforme sua natureza³⁰. Não obstante, é também pela graça divina que se

³⁰ “Ao primeiro homem faltou-lhe esta graça de nunca desejar ser pecador, mas foi revestido da graça, na qual, se quisesse perseverar, nunca teria sido pecador e sem a qual, mesmo dotado de livre-arbítrio, poderia ser inocente. Esta graça, porém, poderia perdê-la pelo mau uso da liberdade. Portanto, Deus não quis privá-lo da sua graça, a qual rejeitou

restabelece a ordem pervertida pela vontade humana. Assim, conforme afirma Étienne Gilson, acima desta graça criadora “[...] encontra-se outra muito diferente [a graça redentora]: não mais aquela pela qual o Verbo eterno nos fez todos homens, mas aquela pela qual o Verbo encarnado fez de certos homens seus fiéis. É a graça propriamente dita” (2006a, p. 280).

No ato criador, a graça concedeu ao ser humano um livre arbítrio bom, dotado do poder de não pecar (ao arbítrio do homem) e através do qual se deve praticar o bem. Na criação já corrompida pela defectibilidade do livre arbítrio comunicada às gerações, a graça surge infundindo uma vontade nova à vontade pecadora. No primeiro momento, o da criação, justamente porque homem surge *ex nihilo* a partir de um Deus que é a própria essência, *causa sui*, o homem recebe uma natureza boa, à semelhança de Deus que a criou, e todas as suas potencialidades, como a inteligência e as faculdades sensitivas, à imagem das perfeições do Criador. Em suma, o ser humano é criado como um ser partícipe de Deus. Porém, lembremos que, por justiça divina, o livre arbítrio concedido a Adão gozava do ‘poder não pecar’. O pecado era a exceção a que bastava o arbítrio adâmico para tornar-se “regra”. Esta é a circunstância em que se encontravam o homem e sua liberdade antes da queda, e como a graça divina sobre estes atuara.

Na circunstância humana posterior à queda, sua natureza e estas potencialidades, antes “intactas”, agora estão corrompidas, como que deterioradas. Como esta deterioração é ontológica, porque a vontade humana optou pelo que *não é* – a privação do ser que é o pecado – ela tornou-se menos o que era. O pecado é corrupção moral, mas traz consequências ontológicas ao homem. Com o pecado, sua própria capacidade de discernir, julgar, agir retamente e, enfim, de ser livre são corrompidas. O homem

voluntariamente. Pois a liberdade basta por si mesma para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente [...]. Esta é a graça concedida ao primeiro Adão” (*De corr. et grat.* XI, 31).

torna-se como que uma máquina que opera mal e precisa de “conserto”. Quem poderá consertá-la, senão quem a criou? Disto resulta que, pelo pecado, há necessidade de uma nova intervenção divina, outra atuação da graça, pois a primeira foi a criação. É esta a graça redentora, elemento de nosso trabalho.

A graça redentora difere da graça criadora apenas quanto à função que opera, a condição do homem sobre a qual atua. Étienne Gilson salienta que a graça “mal se distingue da natureza antes da queda, ao contrário, distingue-se radicalmente do estado de natureza decaída” (2006a, p. 289). A graça criadora é gratuita, por ser a condição pela qual o homem vem a ser, e não se pode merecer a existência antes mesmo de existir. A graça redentora, por seu turno, é condição para a restauração do pecado, uma vez que o homem já é, existe. No entanto, apesar de atuar sobre a existência humana concreta, incide sobre ela em uma circunstância em que esta é “menos ser”, posto que o pecado é a negação do homem de sua condição partícipe de Deus³¹.

Porque o pecado é defecção da natureza humana pelo livre arbítrio da vontade, a atuação da graça sobre a vontade concupiscente consiste em restituí-la, ontologicamente, à condição em que fora criada, isto é, essencialmente boa. Isto porque, sendo o pecado um não-ser radicado na criatura, como privação da natureza criada por Deus – embora não implique sua total extinção³² –, não cabe ao homem, por ser criatura, restituir-

³¹ É claro, no pensamento de Agostinho, que apenas o bem existe, como essência mesma de toda natureza criada, pois, para além desta, há Deus Sumo Bem, única substância. Sobre isto, comenta Étienne Gilson: “A natureza decaída é má na medida em que é viciada pelo pecado, mas é um bem enquanto natureza; exatamente ela é esse mesmo bem em que o mal existe e sem o qual não poderia existir” (2004, p. 153). Ademais, a tradição parmenidiana já afirmara que apenas o ser é, ao passo que o não-ser não é. Sobre o que não é, nada se pode interrogar, embora tenhamos uma necessidade linguística de referirmo-nos e nomearmos, inclusive, o que inexistente. O mal, em Agostinho (após seu rompimento com a visão maniqueísta), radica-se no ser, no bem, apenas como sua defecção. Logo, não há outra concepção de mal, no pensamento agostiniano, senão enquanto dimensão desordenada das ações humanas, ou seja, corrupção moral voluntária, o que equivale, no âmbito cristão, ao pecado.

³² Conforme Étienne Gilson: “[...] sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, e necessário que haja privação; portanto, e necessário que haja uma coisa privada. Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má. O que não é e não tem defeitos. Assim, cada vez que falamos

lhe o que não concedeu a si mesmo e, portanto, necessitou receber de outro: seu ser, bem como todos os atributos e potencialidades de sua natureza. Somente aquele que lhe concedeu *ser* pode restaurar – ou mesmo recriar, em certo sentido – o ser recebido, após corrompido pelo homem³³. Por esta razão, a graça redentora é também gratuita, tal como a graça criadora. Logo, não advém do merecimento das obras humanas. Antes, é esta graça redentora a condição de possibilidade das boas obras.

Eis a deformidade causada à natureza pela desobediência da vontade. Permita-se, portanto, a oração para a obtenção da cura. Por que presumir tanto a possibilidade da natureza? Ela foi ferida, ofendida, abalada e arruinada; por isso, necessita de sincero reconhecimento, e não de defesa distorcida. Procure-se a graça de Deus, não a da criação, mas a da redenção, considerada por Pelágio como desnecessária pelo fato de a ela não se referir (*De nat. et grat.*, LIII, 62).

A gratuidade da graça se funda na criação *ex nihilo* e no conceito ontológico de ser por participação. Na criação, o homem recebe “[...] de modo ‘particular’, ‘limitado’, ‘imperfeito’, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito [...]” (MONDIN, 2015, p. 355). Com o pecado, o homem nega esta participação. Na redenção, a graça permite-lhe reconciliar-se com Deus, restaurando o que o homem, voluntariamente, deteriorou, pois “[...] o pecado não é substância. Mas Deus é substância e a suma substância e o único alimento da criatura racional” (*De nat. et grat.*, XX, 22). Agostinho reflete, nas *Confissões*, o Ser absoluto e imutável de Deus e a ele compara o ser não absoluto do homem, em que consiste ser participado:

do mal, supomos implicitamente a presença de um bem que, não sendo tudo que deveria ser, e, por isso, mau. O mal não é somente uma privação, e uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (2006a, p. 273-274).

³³ Cf. GILSON, 2006a, p. 291: “Para cair, o homem só tinha o querer; mas não basta querer se reerguer para podê-lo. Criado por Deus à sua imagem e semelhança, o homem perdeu, por sua culpa, seus dons eminentes; para dá-los, seria necessário Deus, quem primitivamente os deu”.

Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por outro lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora só existe verdadeiramente o que permanece imutável. [...] Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. [...] De fato, a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica – o que não é aceitável – ou todas as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*. [...] se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem (*Conf.*, VII 11-12).

Neste excerto, Agostinho retrata a semelhança de Deus no homem pelo fato de que o homem *é* e, ao mesmo tempo, não sendo do mesmo modo que Deus *É*, afirma que os seres criados “nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir”, pois a mutabilidade faz com que os seres sejam e deixem de ser, na medida em estão *sendo*. Todas as coisas são boas porque provêm de Deus. Porém, como não são sumamente boas – pois não são sumamente –, mas porque *são* e são boas, corrompem-se. De fato, a corrupção ocorre sempre sobre o que *é* e é nociva porque diminui o ser. É um mal porque tudo que ele corrompe é bom. A corrupção priva os seres de “algum bem”, como diz Agostinho na passagem em análise, mas nunca de todo o bem que são, porque isto equivaleria à extinção dos seres. Não obstante, como dissemos, o mal, porque defecção, privação do bem e do ser – porque toda substância é boa e o mal não é substância –, torna menos ser o que *é*, é prejuízo ontológico. Priva o homem de sua condição partícipe de Deus.

Esta participação do homem em Deus, efeito da graça criadora, Agostinho a revela como a Suma Interioridade de Deus na interioridade humana, como descreve em outro excerto das *Confissões*:

E como invocarei o meu Deus – meu Deus e meu Senhor –, se ao invocá-LO, O Invoco sem dúvida dentro de mim? E que lugar há em mim, para onde venha o meu Deus, para onde possa descer o Deus que fez o céu e a terra? Pois será possível – Senhor meu Deus – que se oculte em mim alguma coisa que Vos possa conter? [...]. Será, talvez, pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contêm? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim, já que não existiria se em mim não habitásseis? [...]. Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim (*Conf.*, I, 2).

O reconhecimento do pecado e a busca por auxílio são o reconhecimento de que algo no homem o fez perder-se de si mesmo e perder o seu controle sobre o querer, o poder, o fazer. O pecado original é esta defecção que, embora causada pelo homem mesmo, é irreversível à capacidade humana. Gerou um “defeito” na natureza humana que só pode ser “consertado” por quem a criou. Em suma, o pecado original (que em si, é moral) é “mescla” do não-ser na criatura, causando-lhe um dano ontológico. Este dano é o das potencialidades humanas que não mais operam como deveriam se não fossem manchadas pelo pecado, e gera todo tipo de desordem moral humana. Por esta razão, faz-se necessário estabelecer a norma para conduzir a vida social.

Quando retomamos a noção bastante teológica de pecado original, o fazemos para compreendermos que ele não é meramente uma recusa a Deus, mas algo que causou dano à estrutura ontológica do próprio homem. O pecado original (e o dano causado por ele) propiciou um desregramento moral que afeta a vida dos homens em comum, tornando-se um problema social. Assim, a oração pela qual o homem suplica a Deus que o livre do pecado é o anseio da criatura que se percebe “menos do que é”, que percebe-se afetada em sua capacidade deliberativa, escrava dos desejos que sabe não dever perseguir. Nesta perspectiva, também a graça divina é

evocada pelo aspecto ontológico do criar e do recriar a natureza humana. Nosso foco é, em especial, sua atuação restauradora.

Se não fosse esta defecção causada pelo pecado original, os preceitos e a vontade humana seriam suficientes para reconduzir o homem à unidade com Deus. Como manchou a natureza, impossibilitou a vontade de seguir a lei e, por esta incapacidade do sujeito, tornou-se também insuficiente a própria lei. A graça surge para restaurar a vontade, recriar a natureza corrompida, reconduzi-la à condição em que possa bem escolher, reconstituindo e renovando a natureza. Esta graça oferece à vontade humana as condições para o livre escolher, mas não escolhe por ela, capacita-a ao movimento, mas não a move por ela.

Em suma, a conformidade do desejo humano à justiça, a qual a lei apenas exorta a buscar, é operada por Deus neste sentido: quando Agostinho diz “[...] não como se fôssemos dotados de capacidade que pudéssemos atribuir a nós mesmos, mas é de Deus que vem nossa capacidade” (*De spirit. et litt.*, XVII, 30)³⁴. Isto quer dizer que da graça vêm a capacidade, as condições com que operam a vontade, não seu próprio operar, pois, “que é que possuis que não tenhas recebido?” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 54)³⁵.

O mandamento dá a conhecer o pecado e, ao fazê-lo, desvela a impotência humana perante ele, exortando o pecador a clamar pelo auxílio divino, de modo que o ímpio seja justificado (tornado justo³⁶) pela justiça de Deus manifesta gratuitamente; justificação esta a qual não apenas precede as boas obras, como é sua condição de possibilidade³⁷. Destarte, “[...]”

³⁴ Cf. 2Cor. 3, 5.

³⁵ Cf. 1Cor. 4,7.

³⁶ Agostinho deixa claro que a justiça de Deus de que se trata é: “[...] não aquela pela qual Deus é justo, mas aquela com a qual reveste o homem, quando justifica o ímpio” (*De spirit. et litt.*, IX, 15).

³⁷ “Com efeito, por meio da graça é justificado gratuitamente, ou seja, sem nenhum mérito precedente de suas obras, pois, do contrário, a graça não é mais graça (cf. Rm. 11, 6). Por isso, quando é outorgada, não o é em vista das boas obras que fizemos, mas para que possamos cumprir a lei” (*De spirit. et litt.*, X, 16). Leia-se ainda: “E ele estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. E ele estende sobre eles sua justiça, com a qual

o ser humano não alcança a justificação senão pela fé em Cristo, ou seja, não pela lei das obras, mas pela lei da fé, não pela letra, mas pelo Espírito, não pelos merecimentos das obras, mas pela graça gratuita” (*De spirit. et litt.*, XIII, 22). Em outro excerto, lemos:

E são justificados por sua graça. Não são justificados pela lei ou pela sua vontade própria; mas justificados gratuitamente por sua graça. O que não quer dizer que a justificação não seja fruto da nossa vontade, mas que a nossa vontade se revela enferma pela lei, para que a graça cure a vontade e a vontade curada cumpra a lei, não oprimida pela lei nem necessitada da lei (*De spirit. et litt.*, IX, 15)³⁸.

Assim, Deus justifica o pecador sem mérito humano algum, pois não pode agir bem sem a graça para, enfim, merecê-la. Assim, não há critérios segundo os quais justifique a uns em detrimento de outros. A justificação é gratuita porque “todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus” (cf. Rm. 3, 22), porque o mal é corrupção do gênero humano e cada indivíduo só pode ser restaurado por Aquele que o criou:

E o Apóstolo não se contradiria, pois diz: *Os que cumprem a lei serão justificados*, como se se justificassem pelas obras, não pela graça. Mas, ao dizer que o homem se justifica pela fé sem as obras da lei (cf. Rm. 3,28), quis dar a entender pela palavra *gratuitamente* que as obras não precedem a justificação. E o diz também claramente em outra passagem: *E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça* (cf. Rm. 11,6) (*De spirit. et litt.*, XXVI, 44).

Em contrapartida, antes desta justificação, Deus conferiu aos homens preceitos para nortear sua conduta em comunidade, ao mesmo tempo em

justifica o ímpio, não porque são retos de coração, mas para que sejam retos de coração (cf. Rm. 4, 5)” (*De spirit. et litt.*, VII, 11).

³⁸ Cf. Rm. 3, 24.

que encerrou sob o preceito o pecado, a fim de que o homem reconhecesse sua impotência moral e ontológica para cumpri-lo, conforme argumentamos. Os preceitos divinos, portanto, desempenham função pedagógica: guiar e guardar os homens, cuja vontade é ainda heterônoma, até que a vontade humana dissidente venha a aderir, em sua totalidade, e por livre vontade (no real sentido do termo) ao dever da razão. Enquanto isto, a lei divina oferece o conhecimento da falibilidade humana e incita o homem a buscar o auxílio necessário para vencer sua fraqueza. Sobre isto trataremos no tópico que se segue.

4.3 A lei antiga³⁹ e a graça divina

Seguindo a tradição paulina, Agostinho referiu-se à lei como letra que mata (cf. 2Cor. 3, 6), e mata duplamente: primeiro, porque o preceito dá a conhecer o pecado⁴⁰ ao revelar a concupiscência humana e, segundo, porque a proibição aumenta o desejo da transgressão⁴¹. A morte não vem

³⁹ Agostinho refere-se à lei divina do decálogo como lei antiga por esta aplicar-se ao “homem velho”, preso ao pecado que o *Antigo Testamento* visava combater, em contraste à novidade de espírito apresentada ao ser humano pela lei da fé que surge com o *Novo Testamento* para complemento da lei anterior que, em face desta, é antiga e destinada ao “homem velho”. Pois, diz: “O Apóstolo demonstrou com esta sentença que a lei antiga foi escrita fora do homem, para atemorizá-lo exteriormente, e a nova foi gravada no próprio homem para justificá-lo interiormente” (*De spirit. et litt.*, XVII, 30). Por esta razão, introduziremos neste tópico o termo *lei antiga*, inclusive porque esta mudança faz mais sentido a esta altura do texto e ao seu objetivo. Agostinho também se refere à lei antiga ou divina como, simplesmente *lei*, tal como aparece nas citações que fazemos e, sobretudo, quando Agostinho faz referência ao texto paulino. Não adotamos o termo *lei antiga* desde o início, preferindo o uso de *lei divina* para elucidar que tratamos apenas do decálogo e não das leis mosaicas que derivam do mesmo. Não obstante, como ressaltamos em nota à Introdução, os termos *lei divina*, *lei antiga*, *lei das obras*, *preceitos divinos* e ainda *mandamentos divinos* são empregados, ao longo de nossa discussão, para fazer referência ao decálogo entregue a Moisés.

⁴⁰ “Pois pela lei vem o conhecimento do pecado” (cf. Rm. 20,22). Portanto, trata-se daquela lei da qual disse depois: *Pois não conhecia a concupiscência senão através da lei*. Não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: *Não cobiçarás* (cf. Rm. 7, 7). Que outra coisa significa: *Pela lei vem só o conhecimento do pecado?*” (*De spirit. et litt.*, VIII, 14).

⁴¹ O próprio preceito é motivo de queda porque, se por um lado, significa o formal reconhecimento das faltas, o conhecimento do pecado (cf. Rm. 5, 20), por outro, acentua o conflito da vontade entre o querer e o dever. O pecado antecede a lei, mas o conhecimento dele pelo preceito acrescenta à paixão desagradada o mal da transgressão. No tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, diz Agostinho: “A lei produz a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão” (cf. Rm. 4, 15). Isto porque “Da lei vem o conhecimento do pecado” (cf. Rm. 3,20). “Eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: ‘Não cobiçarás’. [...] mas o pecado, aproveitando-se da situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência; pois, sem a lei, os pecados são mortos” (cf. Rm. 7, 7.11). “Desse modo se torna mais agradável o que se cobiça pelo fato de ser proibido. É isso que disfarça o pecado mediante o preceito e, por seu intermédio, mata quando sobrevém a transgressão, a qual não existe onde não há lei (cf. Rm. 4, 15)” (*De spirit. et litt.*, IV, 6). Cf. também *Ibid.*, XIV, 24 em que Agostinho elabora o exposto.

pelo que representa a lei, mas pelo que ela comunica, pois mau é o pecado e não o preceito cuja finalidade é a instrução de que se deve evitá-lo. Com efeito, a lei não instaura o pecado, apenas a consciência da transgressão. Não obstante, a instrução também traz à tona uma incapacidade de segui-la. Ora, a lei antiga revela-nos três importantes coisas: 1- o pecado, que é anterior ao mandamento e não instaurado por ele; 2- a impotência humana perante o pecado através da cisão da vontade entre as paixões e a lei; e 3- a exortação de que o ser humano necessita buscar auxílio divino para vencer essa cisão. Por esta razão, é dito que “a letra mata, mas o Espírito comunica a vida” (cf. 2Cor. 3, 6), pois:

[...] quando não há intervenção do Espírito Santo, inspirando, em lugar da má cobiça, a boa cobiça, ou seja, a caridade que ele difunde em nosso coração, a mesma lei, embora boa, aumenta o mau desejo pela proibição. [...] Desse modo se torna mais agradável o que se cobiça pelo fato de ser proibido. E é isso que disfarça o pecado mediante o preceito e, por seu intermédio, mata quando sobrevém a transgressão, a qual não existe onde não há lei (*De spirit. et litt.*, IV, 6)⁴².

A própria conjuntura da lei antiga impossibilita a leitura que Pelágio fizera acerca da natureza humana, a saber, de que somente a lei e o arbítrio da vontade bastariam para o homem não pecar. Ao recusar a graça redentora, Pelágio negou que ela complementa a lei e fez com que esta perdesse todo o seu sentido, que consiste nesta abertura a um novo paradigma ético, advindo com a graça:

Se puder, quero demonstrar que as palavras do Apóstolo: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* [...] se referem claramente à lei que proíbe o mal. Após tê-lo demonstrado, perceber-se-á claramente que o viver na justiça é um

⁴² Cf. Rm. 4, 15. E complementa Agostinho: “Pois, a letra da lei, que ensina a evitar o pecado, mata, se faltar o Espírito vivificador. Ela mais contribui para o ato de pecar do que como precaução, e, por isso, provoca mais o crescimento no pecado do que a diminuição, porque à má cobiça acrescenta a transgressão da lei” (*De spirit. et litt.*, V, 8).

dom divino, não porque Deus tenha dotado o ser humano com o dom da liberdade, sem o qual se vive nem justa nem injustamente nem somente porque deu uma lei mediante a qual ensina como se deve viver (*De spirit. et litt.*, V, 7).

Ao colocar-se como mandamento de justiça que a ninguém justifica – porque, a norma, em si mesma, não capacita o humano a aderir ao preceito senão por temor –, a lei encerra um mistério. Por isso, Agostinho afirma que foi posto um véu na leitura do *Antigo Testamento* e que somente é retirado com o *Novo* (*De spirit. et litt.*, XVII, 30). Assim, Agostinho rebate a tese pelagiana de que a participação de Deus na justificação dos pecados consistiria, tão somente, em ter dado ao homem a lei e em tê-lo dotado de livre arbítrio para segui-la⁴³:

[...] o auxílio divino para agirmos segundo a justiça não consistiu em que Deus nos tenha dado a lei com os seus bons e santos preceitos. Mas consiste em que a nossa vontade, sem a qual não podemos praticar o bem, seja ajudada e elevada pelo Espírito difundido da graça, sem cujo socorro a doutrina da lei é letra que mata, porque, em vez de justificar os ímpios, mantém oprimidos os réus da prevaricação. [...] assim aqueles que sabem pela lei como o homem deve viver, não são justificados pelo seu conhecimento, *porque, desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus* (cf. Rm. 10, 3) (*De spirit. et litt.*, XII, 20).

A observação do preceito por temor de sua pena⁴⁴ era a marca dos homens doutos da lei, os quais julgavam que a fidelidade às obras, o cumprimento dos preceitos divinos, bastavam para a justificação dos pecados

⁴³ “Mas dizem os pelagianos: ‘Louvamos a Deus, autor de nossa justificação, reconhecendo que ele nos deu a lei, sob cuja visão sabemos como viver’. Não prestam atenção no que leem: Porque diante dele nenhum homem será justificado pelas obras da lei (cf. Rm. 2, 20)” (*De spirit. et litt.* VIII, 14).

⁴⁴ “E o preceito, se é observado por temor da pena, e não por amor da justiça, não é observado com liberdade, mas com espírito de servidão, não é observado. Pois não é um bom fruto o que não procede da raiz da caridade” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26).

(cf. Rm. 2, 20)⁴⁵. Contudo, “[...] perante Deus não existia na vontade o que perante os homens aparecia nas obras, e por isso eram considerados réus, porque Deus sabia que cometiam o mal e, se fosse possível, impunemente” (*De spirit. et litt.*, VIII, 14). Destarte, esta também é a marca de nosso tempo, posto que, seja do ponto de vista filosófico ou teológico, a conquista da autonomia frente a normatividade é ainda um ideal. Por esta razão, compreendemos que aqueles que se restringem à obediência da letra que mata, sem o auxílio do Espírito vivificador, assemelham-se aos que estão sob o jugo das leis humanas (a lei temporal). Ambos vivenciam, conflituosamente, um dever vindo de fora e que se lhe impõe contrário aos desejos, contra a sua vontade, até que seja internalizado, livremente aderido pelo sujeito.

O excerto supracitado há pouco traz outro elemento importante. Ao dizer Agostinho, extraindo da *Carta aos Romanos*, que os homens “desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus” (cf. Rm. 10, 3), Agostinho traz à luz a crítica de Paulo à lei como meio pelo qual os homens, que obedeceram a si mesmos e não a Deus, aprisionaram a verdade e a justiça na injustiça da lei. É esta a perspectiva de Franz Hinkelammert, segundo o qual,

O apóstolo estabelece uma distinção entre o pecado e os pecados. Os pecados violam a lei. Não obstante, o pecado é cometido no cumprimento da lei. E é esse o pecado de que trata Paulo em sua crítica da lei. [...] Paulo denuncia a lei na medida em que se considera o cumprimento da lei como a justiça. Já em Paulo, o pecado implica um problema ideológico. Aquele que considera a justiça o resultado do cumprimento da lei produz a injustiça. Quando tem seu cumprimento considerado instrumento da justiça, a lei se transforma em seu

⁴⁵ “Mas julgavam que cumpriam esta lei com sua justiça, quando eram mais seus transgressores. Mas a lei produzia a ira (cf. Rm. 4, 15) ao colmar o pecado, o qual praticavam sem poder alegar nenhuma ignorância. Pois todos os que praticavam o preceituado na lei praticavam-no não sendo auxiliados pelo Espírito Santo, por temor ao castigo, e não por amor à justiça” (*De spirit. et litt.*, VIII, 13).

contrário; segundo as palavras de Paulo, sendo lei de Deus, ela se torna lei do pecado. O crime cometido aparece agora como resultado da própria justiça (2012, p. 11-12).

Com efeito, a justiça não depende da obediência à lei, conforme já discutimos, pois a obediência pode ser forçada e, neste caso, mesmo no cumprimento da lei, a paixão pode subsistir. Franz Hinkelammert acrescenta outro sentido e que é, propriamente, o que Paulo denunciava. Os homens que estabeleciam sua própria lei (cf. Rm. 10, 3) eram os mesmos “homens da lei”. Quem mais toma para si mesmos a própria lei senão os chefes de Estado? A crítica incide, diretamente, ao cumprimento “cego” da lei pelos homens doutos da lei, os judeus. Ainda segundo Franz Hinkelammert:

Paulo denuncia os crucificadores, que são os chefes deste mundo. Concedelhes, não obstante, que ajam segundo a sabedoria deste mundo, o que implica que agem em nome da lei. Embora cegos, não se acham destituídos de razões. Há conflito, mas o conflito é com aqueles dos quais se diz na Carta aos Romanos, ‘aprimosnam a verdade na injustiça’ (Rm 1, 18). [...] Não sabem o que fazem, desconhecem a sabedoria de Deus e a rejeitam. Fazem-no, porém, em nome de uma sabedoria do mundo. Não é a maldade que explica a crucificação, mas a cegueira e a própria loucura da sabedoria deste mundo (2012, p. 37-38)⁴⁶.

Franz Hinkelammert põe em questão a ausência de justiça no cumprimento da lei. Advertimos ao mesmo impasse, sob justificativas distintas. Chamamos a atenção para a mesma contradição apontada pelo autor, mas julgamos que existem duas noções de justiça que os homens

⁴⁶ Sobre esta loucura da sabedoria deste mundo, afirma ainda Franz Hinkelammert: “O que é a loucura da sabedoria deste mundo? Não é irracionalidade *per se*. É a irracionalidade do racionalizado. A crítica não nega essa racionalidade *per se*, mas descobre em seu interior a irracionalidade: quem busca a vida pelo cumprimento da lei encontra a morte” (*Ibid.*, p. 64).

pensam alcançar no cumprimento da lei: 1) há uma justiça resultante da obediência forçada a uma lei justa, não vindo do íntimo do ser humano o que ele cumpre; e 2) há outra justiça que advém do cumprimento irrestrito de qualquer lei, mesmo quando esta legitima atrocidades. Um exemplo disto é a própria crucificação de Cristo, na qual nenhuma lei foi violada⁴⁷, mas cumprida inclusive. A primeira acepção de justiça é uma falsa justiça, pois é cumprimento não sincero de um mandamento bom. É a relação heterônoma entre o homem e a lei que abordamos no capítulo anterior. A segunda é, na verdade, a própria injustiça que se julga ser o certo a ser feito. É a injustiça tornada lei. É nesta última perspectiva que Franz Hinkelammert afirma terem os judeus subvertido a verdade e a justiça.

Não adentraremos no mérito desta segunda vertente interpretativa, mas aventamos que também ela resulta da defectibilidade do livre arbítrio que impede alguns de discernirem acerca da justiça e da injustiça. A alguns, a injustiça é resultado do descumprimento de um reto dever contrário às paixões; a outros, a injustiça vem do próprio cumprimento de uma lei injusta, embora seja lei – o que até soa contraditório se pensarmos, com Agostinho, que uma lei que não é justa não é lei (cf. *De lib. arb.* I, 5, 11). Com efeito, não deveria a injustiça assumir caráter normativo, mas os costumes judeus da época de Cristo são exemplos de que isto é possível.

Em contrapartida, e diante desta questão, é muito importante frisar-mos que quando discutimos a respeito da lei (divina), temos em mente o decálogo, e não os costumes religiosos do povo judeu – as leis judaicas em sua totalidade⁴⁸. Quando nos referimos ao cumprimento da lei sem a

⁴⁷ “O que eles cometeram e continuam a cometer era o crime que se comete no cumprimento da lei: nenhuma lei foi violada. Os tribunais e a polícia estavam ao lado daqueles que cometeram o crime. Jesus fez uma crítica semelhante às leis rituais da lei judia [...]” (*Ibid.*, p. 82-83). João retrata bem esta contradição do cumprimento da lei, que opõe justiça e injustiça, em uma passagem a qual parece se referir à morte de Paulo: “Virá até mesmo a hora em que todo aquele que vos matar pensará estar prestando culto a Deus” (cf. Jo 16, 2).

⁴⁸ A reflexão agostiniana da lei tem seu fundamento nos escritos paulinos, os quais são constantemente evocados nas obras sobre a graça divina de que nos utilizamos neste estudo. Sobre esta crítica da lei, como a desenvolve Paulo, comenta Franz Hinkelammert: “Quando se refere à lei, a partir do segundo capítulo de sua Carta aos Romanos, Paulo

opressão da lei, mas com liberdade, com autonomia da vontade, referimo-nos à lei gravada em tábuas de pedra. Baseando-se nesta lei divina, os judeus fundaram costumes que mais refletem a injustiça do que a justiça de Deus.

Enfim, a justiça não advém pela simples prática do preceito. Ao seguirem a lei e julgarem que isto bastava, os homens instituíram sua própria justiça. Porém, nem a lei nem o livre arbítrio podem justificar o homem, ou seja, torná-lo justo. Agostinho deixa claro que é a justiça de Deus que justifica o ímpio e, mais do que isto, que a justiça pela qual Deus torna justo o pecador é diferente da justiça pela qual Ele é justo⁴⁹ – o que não poderia ser diferente dado que, pelo conceito de ser por participação, os atributos da natureza humana não podem ter a equivalência ontológica de Deus, que é, propriamente, o *Ser*:

No tocante a este ponto, talvez a presunção humana, ignorando a justiça de Deus e pretendendo estabelecer a sua própria, venha a argumentar que o Apóstolo afirmou com razão: *Porque pela lei ninguém se justificará*, já que a lei revela apenas o que fazer e o que evitar, de modo que a vontade cumpra o que a lei mostra, e assim o homem se justifique não pelo que manda a lei, mas

se refere a algo que podemos chamar o núcleo da lei. Trata-se da lei que simplesmente é uma dimensão de toda a sociabilização humana. [...] Trata-se de uma lei sem a qual não pode haver uma socialização. Por isso, também os 'pagãos' a têm sem ter nenhum Sinai. Outorgam-na a si mesmos e não podem deixar de fazê-lo. Paulo diz mais tarde o que entende por essa lei: *Com efeito, os mandamentos 'não comerás adultério', 'não matarás', 'não roubarás', 'não cobiçarás', e todos os outros preceitos* (Rm 13, 9-10). Paulo se refere, sobretudo, à segunda parte dos dez mandamentos. [...] Desses cinco mandamentos, os quatro primeiros podem ser formalizados, podendo, portanto, ser expressos por uma ética formal. [...] Trata-se de leis vigentes naquele tempo e no nosso. Mas também outros preceitos que Paulo não explicita. Em contrapartida, o décimo mandamento – 'não cobiçarás' – não pode ser expresso como norma formal, porque se refere ao sentido de todas as normas. Para Paulo, porém, esse mandamento é o mais importante. Decidindo sobre o significado das normas formais ele contém, para o apóstolo, o elemento central para a derivação da justiça que desenvolverá no conjunto da Carta aos Romanos. Esse conceito da lei e seu núcleo na época de Paulo já tem uma tradição, que vem de Platão. Este respondeu na politeia à tese de que vive melhor aquele que não reconhece nenhuma lei, dizendo que esse núcleo da lei vale sempre, e de forma inevitável, até no interior de um bando de ladrões" (2012, p. 75-76).

⁴⁹ "Porquanto Deus, que disse: 'Do meio das trevas brilhe a luz', foi ele mesmo que reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento de sua glória, que resplandece na face de Cristo (2Cor. 4, 5-6). Este é o conhecimento da sua glória, pelo qual sabemos que ele é a luz com que se iluminam nossas trevas. [...] E quem nos dispôs a isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito (2Cor. 5, 5). E depois de algumas considerações, acrescentou: *A fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus* (2Cor. 5, 21). Esta é a justiça de Deus, não pela qual ele é justo, mas pela qual nós o somos por ele" (*De spirit. et litt.*, XVIII, 31).

pelo uso da liberdade. Mas, ó homem, escuta o que vem a seguir: *Agora, porém, independentemente da lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas.* [...] O Apóstolo disse: *Manifestou-se a justiça de Deus*, e não: a justiça humana ou a justiça da vontade própria; *justiça de Deus*, não aquela pela qual Deus é justo, mas aquela com a qual reveste o homem, quando justifica o ímpio (*De spirit. et litt.*, IX, 15)⁵⁰.

Não é má a lei, pelo contrário e conforme supracitado, a lei fora dada para ser cumprida. Por esta razão, dela se diz: “que a vontade cumpra o que a lei mostra” e, ao mesmo tempo, declara que o homem é tornado justo não pelo simples cumprimento da lei, com vontade heterônoma, como dissemos, mas por liberdade, livre adesão ao preceito, com vontade autônoma; donde se segue: “e assim o homem se justifique não pelo que manda a lei, mas pelo uso da liberdade”. A seguir, expõe a supracitada passagem: “Agora, porém, independentemente da lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas”. Que quer dizer testemunhada pela lei senão que esta anuncia a justificação que viria após ela? Ademais, a justiça de Deus não é consequência da lei – por isso se diz que vem independentemente dela –, portanto, não é prêmio do cumprimento da lei, não vem da lei nem dos homens, é gratuidade de Deus. Todavia, ao se dizer que a justiça não vem das obras da lei, há também aqui uma crítica às obras humanas como legitimação da injustiça, enquanto costumes humanos injustos, porém, fundamentados nos preceitos divinos, segundo quem os seguia e sua interpretação – a crítica de Franz Hinkelammert que mencionamos há pouco. Por exemplo, é salutar o preceito de não cobiçar a mulher do próximo, mas será igualmente justo apedrejar mulheres adúlteras, conforme o costume judaico ao qual Jesus mesmo se opôs? De fato, fazendo da lei divina sua própria lei, os homens

⁵⁰ Cf. Rm. 3, 21.

aprisionaram a justiça na injustiça legalmente instituída, mas sequer percebida como tal.

Em decorrência de todo este exposto e do que apresentamos nos tópicos anteriores, fica evidente que a graça não é merecimento das obras da lei, antes, é ela que capacita o homem a praticá-las. Não se pratica a lei para ser justo, pelo contrário, apenas o homem já justificado pode obedecer à lei⁵¹. Em razão disto, embora a lei também avulte o pecado pelo desejo de transgressão, é justamente onde se encontra o desejo desregrado que a graça se faz presente. Onde predomina a força do pecado, atua a graça divina que possibilita ao homem fugir do erro, porque “[...] a lei interveio para que avultassem as faltas; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou [...]” (*De spirit. et litt.*, VI, 9), porque ela é o socorro necessário ao pecado, que a lei reclama e anuncia. “E ele estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. E ele estende sobre eles sua justiça, com a qual justifica o ímpio, não porque são retos de coração, mas para que sejam retos de coração” (*De spirit. et litt.*, VII, 11)⁵².

É fato que todos pecaram⁵³ e, portanto, todos necessitam de ajuda divina. Mesmo os justos buscam a Deus, pela oração, para se absterem do pecado pois, “[...] Deus cura não somente apagando os pecados, mas

⁵¹ Sobre esta justificação, explica Agostinho: “As palavras: *Os que cumprem a lei serão justificados* devem ser entendidas no sentido de que não seriam cumpridores da lei, se não são justificados, ou seja, a justificação não sucede às obras, mas a justificação as precede. Pois, ‘justificados’ significa feitos justos por aquele que justifica os ímpios (Rm. 4,5), fazendo com que os ímpios se tornem justos. Se nos expressássemos assim e disséssemos: ‘Os homens serão libertados’, quereríamos dizer que aos já homens se acrescentaria a libertação. Porém, se disséssemos: ‘Os homens serão criados’, não entenderíamos que serão criados os que já eram homens, mas se tornariam homens pela criação. Do mesmo modo, se afirmássemos: ‘Os cumpridores da lei serão honrados’, interpretaríamos que a honra sobreviria aos que cumprissem a lei. Tendo o Apóstolo afirmado: *Os que cumprem a lei serão justificados*, o que significa senão que os justos serão justificados, pois os cumpridores da lei já são justos? Teria o mesmo significado que se tivesse dito: Os cumpridores da lei serão criados, não os que existiam, mas para que existam. Assim deveriam entender os judeus, ouvintes da lei, que necessitavam da graça do Justificador, para se tornarem cumpridores da lei” (*De spirit. et litt.* XXVI, 45).

⁵² Cf. Rm. 4, 5.

⁵³ Todos pecaram, “[...] os mais antigos e os mais recentes, a nós e aos que virão depois de nós” (*De nat. et grat.* XLI, 48). Pelo termo *todos*, abrange também os justos, porque “[...] como o pecado se introduz muitas vezes por inadvertência em matéria leve, pode-se dizer que foram justos, mas não foram isentos do pecado” (*De nat. et grat.*, XXXVIII, 45).

também agindo para evitarmos o pecado” (*De nat. et grat.*, XXVI, 29)⁵⁴. Entretanto, uma vez tornado justo, o homem não mais necessita da lei, pois não precisa guiar-se pelos mandamentos escritos em tábuas de pedra aquele que os tem gravados interiormente; a menos, indiretamente, como aquilo que o incitou a buscar a Deus, bem como para exortar os que ainda necessitam de um guia (cf. *De spirit. et litt.*, X, 16). Com efeito, a lei não é para o justo⁵⁵. Por isso, há abundância da graça onde o pecado predomina, porque dela mais necessitam os ímpios, que ainda precisam de correção, do que os que a clamam para se manterem em retidão:

Sabemos que a lei é boa, conquanto seja usada segundo as regras, sabendo que ela não é destinada ao justo. O Apóstolo, unindo estas duas coisas, adverte e estimula o leitor a investigar e resolver a questão. Como dizer que *a lei é boa, conquanto seja usada* segundo as regras, se também é verdade o que segue: *Sabendo que ela não é destinada ao justo?* (cf. Tm. 1, 8-9). Pois quem usa a lei segundo as regras senão o justo? Mas ela não é destinada ao justo, e sim o é ao injusto. E o injusto, para alcançar a justificação, ou seja, para se tornar justo, deve usá-la segundo as regras e por ela, como que por um guia, ser conduzido à graça, cuja eficácia é a única que pode levar a cumprir o que a lei ordena? [...] Portanto, o injusto usa a lei segundo as regras para se tornar justo e, uma vez justificado, já dela não se utiliza como de um veículo, ou antes, valendo-me da metáfora usada pelo Apóstolo, como de um guia, pelo qual foi instruído (*De spirit. et litt.*, X, 16).

A lei ordena, castiga e, portanto, instrui o homem moralmente para aquilo que somente pode compreender através do amor infundido por

⁵⁴ “[...] a Oração do Senhor adverte que se devem implorar ambas as coisas: que se perdoem nossas ofensas e não caiamos na tentação. A primeira, para expiar os pecados passados, a segunda, para evitar os futuros. E ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo. Por isso, a oração oferecida a Deus nem é supérflua nem inconveniente. De fato, não seria um procedimento insensato implorar o que está em nosso poder realizar?” (*De nat. et grat.*, XVIII, 20).

⁵⁵ A lei não é para o justo, tanto quanto a lei temporal não se destina aos membros da *Cidade Celeste*, os quais são estes homens por Deus justificados peregrinando na terra, conforme ensaiamos no capítulo anterior, no tópico “A lei temporal e o decálogo divino: um comparativo do ponto de vista normativo”.

Deus, pois a lei torna o homem obediente, mas a graça torna-o amante do preceito, ou seja, reto, justo e virtuoso por excelência.

Agora, porém, independentemente da lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas (cf. Rm 3, 21). [...] Portanto, a justiça de Deus, embora seja concessão sem a lei, não se manifestou sem a lei. Pois, como poderia ser testemunhada pela lei, se se manifestasse sem a lei? Mas a justiça de Deus é concessão independentemente da lei, porque ele a confere ao crente mediante o Espírito da graça, sem a ajuda da lei, ou seja, sem ser auxiliada pela lei (De spirit. et litt., IX, 15).

Os preceitos divinos são bons e úteis para o reconhecimento do pecado, ordenar a vida social e, sobretudo, para convidar o homem, pela exposição de suas iniquidades, a reconduzir-se a Deus para restaurar sua natureza e restituir-lhe a liberdade, pois a justiça não se cumpre com a lei, e esta aponta para Aquele que justifica, anunciando-o.

4.4 A lei da fé e a lei das obras

Os preceitos da lei divina, não sendo fins em si mesmos, abrem caminho para um novo paradigma ético, a livre adesão ao preceito, a *autonomia*. Exterior ao homem, porque gravada em pedra, a lei impõe-se como norma e, ao mesmo tempo, manifesta-se impraticável. Com efeito, a prática da lei não depende apenas da vontade humana, mas de Deus, que torna o preceito amável através da fé. O véu sobre a lei, que tudo encerrou sob o pecado, é a promessa da fé pela qual é dado à lei o seu pleno cumprimento.

Portanto, a lei foi dada para que se procurasse a graça; a graça foi dada para dar pleno cumprimento à lei. Pois não se dava pleno cumprimento à lei não devido à sua imperfeição, mas devido à imperfeição da malícia da carne, a qual

se manifestava pela lei, mas havia de ser curada pela graça (*De spirit. et litt.*, XIX, 34)⁵⁶.

Uma nova lei é instaurada com o *Novo Testamento* e Agostinho denomina-a lei da fé. Ela não vem para negar ou contradizer a lei antiga, mas para dar-lhe pleno cumprimento. A fé traz o entendimento, a compreensão do dever. Enquanto a lei antiga proíbe, obriga e ameaça sem apresentar razões outras para a obediência, senão o medo, a fé, início da graça, substitui o temor pelo amor. Purificando a vontade concupiscente, extirpa aquela distância entre a lei e a vontade, elimina o que a torna dissidente da prática do bem. Por isso, diz Agostinho:

Essa é a lei que Cristo não veio abolir, mas dar-lhe pleno cumprimento (cf. Mt. 5, 17). Não é, porém, por essa lei, mas pela graça, que os ímpios são justificados. E isso é obra do Espírito vivificador, sem o qual a letra mata. *Se tivesse sido dada uma lei capaz de comunicar a vida, então sim, realmente a justiça viria da lei. Mas a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa pela fé em Jesus Cristo fosse concedida aos que creem* (cf. Gl. 3, 21-22). Por essa promessa, ou seja, em virtude do benefício da graça de Deus, a lei torna os homens transgressores, ou com más obras efetivas, se o ardor da concupiscência transpuser as barreiras do temor, ou ficando o pecado no desejo, se o temor do castigo vencer o atrativo libidinoso. A utilidade do ‘encerrou’ ficou exposta pelas palavras: *a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa pela fé em Jesus Cristo fosse concedida aos que creem*. O objetivo da utilidade do ‘encerrou’ ficou explicitado na sequência: *Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da lei para a fé que haveria de se revelar* (cf. Gl. 3, 23) (*De spirit. et litt.*, XIX, 34).

Vemos nesta passagem uma clara evidência do pecado em sua dupla forma, já explicitada no capítulo anterior⁵⁷: 1) como ação, quando diz que

⁵⁶ “É certo que Deus algumas vezes mostra ao homem a sua enfermidade por meio da lei, a fim de que se cure recorrendo pela fé à sua misericórdia” (*De spirit. et litt.*, IX, 15).

⁵⁷ Sobre esta exposição, conferir o tópico intitulado “O pecado: ação ou paixão?”.

a lei torna os homens transgressores “com más obras efetivas, se o ardor da concupiscência transpuser as barreiras do temor”; e 2) como intenção do agente, quando completa: “ou ficando o pecado no desejo, se o temor do castigo vencer o atrativo libidinoso”. A lei antiga não vem instaurar um patamar ideal de moralidade humana no qual estaria resolvido o conflito da vontade frente ao pecado. Ela é o momento de tomada de consciência deste conflito, a ocasião em que o homem percebe-se confundido e fragmentado entre o querer e o dever, bem como impotente neste impasse. Esta lei não é facilmente aceita, introjetada no homem. A submissão a ela é conflito, porque é um *hetero-nomos* externo às vontades individuais ao qual, na contramão de seus desejos, devem se conformar. Portanto, a lei não é expressão cabal de como o homem deve ser/agir moralmente, senão apenas uma etapa de sua constituição enquanto sujeito ético-moral. Esta lei apenas obriga os homens a determinadas ações, motivo pelo qual é também chamada de lei das obras. As boas obras praticadas por força da lei (as obras da lei) bastavam para os doutos, que se julgavam justos por cumprirem a lei a despeito dos desejos desordenados que nutriam internamente. À lei das obras é acrescentada a lei da fé, para que a intenção da vontade acompanhe o cumprimento da lei. Com efeito, pela lei das obras: “[...] ninguém alcança a justificação, e, assim, por ela não ficou excluído o orgulho, mas sim, pela lei da fé, da qual vive o justo” (*De spirit. et litt.*, XIII, 21)⁵⁸. Agostinho diz-nos ainda:

Então que é a lei? É um complemento ajuntado em vista das transgressões, até que viesse a descendência a quem fora feita a promessa [...]. Se fosse dada uma lei que pudesse vivificar, em verdade a justiça viria pela lei; mas a Escritura encerrou tudo sob o império do pecado, para que a promessa mediante a

⁵⁸ Percebe-se aqui a semelhança entre a lei das obras e a lei temporal que tratamos anteriormente. Ambas exercem certo controle sobre a prática do pecado, mas não sobre as paixões que o antecedem. Mesmo inibido o ato transgressor, permanecem veladas as paixões no homem.

fé em Jesus Cristo fosse dada aos que creem. Antes que viesse a fé, estávamos encerrados sob a vigilância de uma lei. Esperando a revelação da fé. Assim a lei se nos tornou pedagogo encarregado de levar-nos a Cristo, para sermos justificados pela fé. Mas, depois que veio a fé, já não dependemos de pedagogo, porque todos sois filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo (cf. Gl. 3, 19-26) (*De spirit. et litt.* VIII, 9).

Cristo vem conduzir os homens pela fé àquilo que, até então, não podem ver senão de forma confusa, como um reflexo. À fé cabe preparar os homens à visão futura do “Espírito da verdade que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece” (Jo. 14, 17). Este Espírito (Cristo) é o mediador entre Deus e os homens, como escreve Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*: “[...] todos os justos, nos quais o mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus, reina pela fé, serão levados à contemplação que o Apóstolo descreve como face a face [...]” (*De Trin.*, I, 8, 16). A fé apresenta-se sob um caráter também epistemológico no pensamento agostiniano. Ao reorientar, reeducar o olhar humano a Deus, ela se torna a condição de possibilidade deste conhecimento/posse de Deus. Segundo Moacyr Novaes Filho:

O que importa para Agostinho é assinalar que a fé consiste na promessa, na esperança. A fé não pode e não pretende ser a visão integral almejada pela filosofia: ela é apenas aquela dimensão da alma racional, quando assim agraçada, que lhe indica a significação imaterial e prospectiva daquilo que pode ver agora, no exercício da sua finitude [...]. Não é a razão natural que carece da fé, mas sim a razão cuja natureza foi afetada pelo pecado original. A fé tem o papel de restaurar a razão, de desimpedir-lhe o caminho, desvencilhá-la da soberba, de tal sorte, que a razão pode exercer-se em sua plenitude, na contemplação do bem. O papel da fé não é, portanto, anti-racional nem anti-filosófico (1997, p. 7).

Não obstante, a fé conduz o pecador a Deus purificando-o de seus pecados. No diálogo *Sobre a Vida Feliz*, em resposta à questão sobre o sentido da posse de Deus, em que se concluiu consistir a vida feliz, Agostinho reúne, entre os seus convivas, três opiniões a respeito do tema, a saber, que possui a Deus: 1- quem faz a vontade d'Ele, 2- aquele que vive bem e 3- o que não tem o espírito impuro⁵⁹. Sobre as alternativas propostas por seus convidados à solução da questão, Agostinho formula no *Sobre a Vida Feliz*:

Mas, talvez que com diferentes palavras, defendestes uma e a mesma coisa. Se examinarmos com cuidado as duas primeiras afirmações, 'todo aquele que vive bem faz o que Deus quer' e 'quem faz o que Deus quer vive bem', viver bem e fazer o que agrada a Deus não são coisas diferentes [...] (*De beat. vita*, III, 18).

E, tomando pela expressão “não ter o espírito impuro” o indivíduo casto, aquele cuja vida é inteiramente voltada para Deus, tal como defende seu filho Adeodato, Agostinho indaga: “É pois, necessário – perguntei – que o casto viva bem e quem vive bem é necessariamente casto, não te parece? – Concordou juntamente com os outros. – Portanto, concluí -, aquelas afirmações são uma só” (*De beat. vita*, III, 18). Assim, o *bene vivere* não é ainda o *beate vivere*, mas é sua condição. Eis o ponto fundamental do eudemonismo agostiniano: o encontro entre o discurso filosófico ético-moral e a doutrina teológica cristã, reafirmando a racionalidade da fé e o cristianismo como filosofia. Viver bem é viver em consonância com a vontade divina à qual só é capaz de atender um espírito purificado pela fé. Agostinho instaura um filosofar na fé e isto não seria possível se, com

⁵⁹ “De fato, demonstramos com razão que quem possui a Deus é feliz e ninguém se opôs a esta afirmação: em seguida, perguntamos quem é que, na vossa opinião, possuía Deus. A esta questão, se bem me lembro, foram dadas três respostas. Uns, foram de opinião que possui Deus quem faz o que Ele quer; outros, disseram que quem vive bem é que possui Deus; os restantes, opinaram que Deus estava, de fato, em quem não tem o espírito impuro” (*De beat. vita*, III, 17).

efeito, não existisse na fé uma inteligibilidade. É o sentido do *crede ut intelligas* que não se dissocia do *intellige ut credas*⁶⁰:

Ainda que a fé e a razão sejam igualmente interessantes, o problema que aqui se debate não é estabelecer uma demarcação entre os dois domínios, nem, consequentemente, assegurar à filosofia uma essência distinta da teologia, ou, inversamente, deixar para fazer em seguida como seria possível fazê-las entrarem em acordo. Para Agostinho, a questão se coloca inteiramente no interior da fé. É a fé que nos diz o que há para ser compreendido, é ela que purifica o coração e, assim, permite à razão discutir com proveito, e tornando-a capaz de encontrar a compreensão do que Deus revela. Em suma, quando Agostinho fala de inteligência, sempre pensa no resultado de uma atividade racional à qual a fé abre o acesso, ou seja, na unidade indivisível que é ‘a inteligência da fé’ (GILSON, 2006a, p. 81).

Como buscar a Deus, conhecimento puramente inteligível, sem a fé, que abre caminho ao que a razão não pode compreender sozinha? A razão demonstra provas da existência de Deus, a fé O encontra. Conforme Juan Pegueroles, “o primeiro passo para chegar à verdade, uma vez provado que existe, o dá a fé, não a razão” (1972, p. 15)⁶¹. E, segundo Michelle Sciacca: “Ao homem, para a posse da verdade, não lhe basta somente a razão, é necessária também a fé” (1955, p. 302)⁶². Destaca ainda: “Não há uma razão presunçosa nem uma fé cega, senão uma razão que se dobra à autoridade e uma fé que ilumina a razão” (*Ibid*, p. 314)⁶³.

⁶⁰ “[...] O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer”, mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (cf. Jo. 17,3). Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurai e encontrareis” (cf. Mt. 7,7). Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender” (*De lib. arb.*, II, 2, 6).

⁶¹ “*El primer paso para llegar a la verdad, una vez probado que existe, lo da la fe, no la razón*”.

⁶² “*Al hombre, para posesión de la verdad, no le basta solo la razón; le es necesaria también la fe*”.

⁶³ “*No hay una razón presuntuosa ni una fe ciega, sino una razón que se doblega a la autoridad y una fe que ilumina la razón*”.

Fé e razão são vias do conhecimento de Deus, e existe uma relação de complementaridade entre elas que Agostinho aponta quando diz: “Com efeito, se crer fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: ‘se não o crederdes não entendereis’” (*De lib. arb.*, II, 2)⁶⁴. Por esta razão, a fé é complemento (e cumprimento) da lei que, primeiramente, é conhecida pela razão. Para que a lei tenha a adesão da vontade humana, onde “mora” o pecado, é necessária a fé.

Deste modo, a lei da fé não ordena outra coisa senão o que a lei das obras já prescrevia⁶⁵, porém, esta lidava com uma vontade ainda concupiscente, por vezes até inconsciente do erro e sempre incapaz de lutar contra ele; aquela incide sobre uma vontade mais receptiva ao preceito, porque renovada, exortada pelo amor à justiça que a graça lhe infunde. Com efeito, a fé traz a novidade do Espírito e, porque não dizer, uma novidade de espírito para o homem. Não em vão é chamado de *Novo Testamento*, bem como *Nova Aliança* o complemento que faltava à lei para dar-lhe efetivo cumprimento. Este é *novo* não por suceder ao outro no tempo, senão porque o *antigo* era para o *homem velho*, e este é para o

⁶⁴ Conforme conhecemos, a afirmação “se não credes, não entendereis”, muito utilizada por Agostinho, é uma tradução incorreta de Is 7, 9 na versão dos Setenta. A Vulgata, segundo o original hebraico, por sua vez, diz: “*si non credideritis, non permanebis*”, ou seja, “se não crederdes não subsistireis”. Sobre a relação interdependente entre razão e fé, no pensamento agostiniano, afirma ainda SCIACCA, 1955, p. 314: “Não existe em Agostinho o problema abstrato do acordo ou oposição entre fé e razão, senão a unidade concreta, vivente, de uma e outra na vida cristã, de que fé e razão são dois elementos constitutivos – *No existe en Agustín el problema abstracto del acuerdo u oposición entre fe y razón, sino la unidad concreta, viviente, de una y otra en la vida cristiana, de la que fe y razón son dos elementos constitutivos*”.

⁶⁵ “Se a lei da fé diz também: *Não cobiçarás*, como muitos preceitos evangélicos e apostólicos atestam e proclamam, por que não denominá-la também lei das obras?” (*De spirit. et litt.*, XIII, 21). Agostinho responde que o que distingue a lei da fé da lei antiga, denominada lei das obras, não se deve ao fato de que esta admite sacramentos, tal como a circuncisão – que a lei da fé não exige –, e sim porque a lei das obras dá o conhecimento do pecado, mas não exclui o orgulho humano. Em outro excerto, lê-se: “Quando o profeta prometeu um Testamento novo, não igual ao Testamento feito antes com o povo de Israel libertado do Egito, não se referiu absolutamente à mudança nos sacrifícios e outros sacramentos, ainda que se desse a substituição, como o atesta a mesma Escritura profética em muitas outras passagens. Apenas ressaltou a distância entre ambos, porque Deus daria suas leis no interior dos que pertencem ao Testamento novo e as escreveria nos corações” (*De spirit. et litt.*, XXV, 42).

novo. Com efeito, “[...] o Espírito da graça age de modo que renova em nós a imagem de Deus, na qual fomos criados” (*De spirit. et litt.*, XXVII, 47), para, então, gravar novamente a lei nos corações humanos, pois, “A lei foi banida dos corações pelo pecado. [...] apagada a culpa e inscrevendo-se nos corações a lei, cumprem naturalmente o que ela prescreve, pois a graça não foi negada pela natureza, mas sim, a natureza foi restaurada pela graça” (*De spirit. et litt.* XXVII, 47).

Aquele Testamento era antigo, porque este é novo. Mas por que aquele é antigo e este é novo, se pelo Novo se cumpre a mesma lei que disse no Velho: *Não cobiçarás?* (cf. Êx. 20, 17). Responde o profeta: Porque eles violaram a aliança; e por isso fiz sentir sobre *eles o meu poder, diz o Senhor*. Portanto, aquele é chamado Antigo devido à ferida do homem velho, a qual não se curava pela letra que manda e ameaça; este é denominado Novo, pela novidade do Espírito, que cura o homem novo do pecado velho (*De spirit. et litt.*, XX, 35)⁶⁶.

⁶⁶ Apesar de o projeto salvífico de Deus parecer destinar-se apenas aos judeus, porque com eles Deus fez uma primeira aliança, que eles romperam (a da lei), e foi-lhes dada a promessa de uma nova aliança pela fé, o que nos possibilita pensar que a conversão foi específica de um povo e de um contexto histórico, Agostinho reitera a afirmação paulina de que a salvação é disponível a todo o gênero humano, ao judeu e ao grego. Pois, quando se diz que “[...] a justiça de Deus é concessão independentemente da lei, porque ele a confere ao crente mediante o Espírito da graça, sem a ajuda da lei, ou seja, sem ser auxiliada pela lei” (*De spirit. et litt.*, IX, 15), entende-se que o dom da fé não é concedido ao homem como consequência necessária da lei, mas que, tão somente, para alguns, foi necessário anteceder uma lei para exortá-los à justiça que outros já praticavam naturalmente, sem haverem recebido a lei. Se à lei gravada nos corações devesse anteceder a lei gravada em tábuas de pedra, o que justificaria que os gentios a tivessem naturalmente? (cf. *De spirit. et litt.*, XXVI, 43). Mais uma vez, Agostinho cita Paulo para resolver a questão. Segundo ele, o Novo Testamento: “[...] é a força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus se revela na fé para a fé, conforme está escrito: ‘O justo viverá pela fé’ (cf. Rm. 1, 16-17)” (*De spirit. et litt.*, XXVI, 44). E complementa Agostinho: “[...] este grego foi indicado com o nome de gentios, que praticam pela lei natural o que é prescrito pela lei e possuem a obra da lei escrita em seus corações. Consequentemente, os gentios pertencem ao Evangelho para os quais a lei foi escrita no seu coração e para eles, como para os que creem no Evangelho, é a força de Deus para a salvação. [...] Visto que Deus não faz acepção de pessoas e se justificam não os que ouvem a lei, mas os que a cumprem, tanto o judeu como o grego, qualquer dos gentios que acreditar, obterá igualmente a salvação pelo Evangelho” (*De spirit. et litt.*, XXVI, 44). Aqui reaparece o direito ou lei natural impressa no homem como participação da lei eterna (cf. *De civ. Dei*, XIX, 14), pela qual, mesmo os ímpios podem realizar obras justas (cf. *Ibid.*, XXVII, 48). Com efeito, Deus se apresenta à alma pecadora como “[...] aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada” (*De Trin.*, XIV, 15, 21), razão pela qual “[...] até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens” (*Ibid.*, XIV, 15, 21). É problematizada a origem das Verdades Eternas que inspiram os juízos humanos as quais, segundo a mesma passagem, estão impressas na alma como a imagem de um anel na cera, iluminando os que praticam a justiça e aqueles que, não a possuindo, sabem que devem praticá-la. Quanto ao que nega a justiça por desconhecimento da mesma, completa Agostinho: “Mas também ele é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado, confessar sua culpa” (*Ibid.*, XIV, 15, 21).

Agostinho sintetiza este caráter distintivo entre a lei das obras e a lei da fé, de forma bela, na passagem que se segue:

O que a lei das obras ordena ameaçando, a lei da fé o faz crendo. Aquela prescreve: *Não cobiçarás* (cf. Êx. 20, 17), esta diz: *Como eu sabia que não podia obter a sabedoria, se Deus não ma desse, e isto já era um efeito da sabedoria, o saber de quem vinha este dom, dirigi-me ao Senhor, e fiz-lhe a minha súplica* (cf. Sb. 8, 21). [...] Assim, pela lei das obras, Deus diz: *Faze o que mando*, e pela lei da fé se diz a Deus: *Concede o que mandas*. Portanto, a lei ordena para advertir o que a fé deve praticar, ou seja, o que recebe o preceito saiba o que deve pedir, se ainda não pode cumpri-lo (*De spirit. et litt.*, XIII, 22).

Destarte, “faze o que mando” denota a exterioridade e imposição da norma, ao passo que, “concede o que mandas” é a assimilação da ordem pelo sujeito, juntamente com o reconhecimento de que necessita de auxílio para cumpri-lo⁶⁷. A lei da fé infunde a caridade, o amor ordenado sem o qual é impossível abraçar a justiça livremente. “Com efeito, se há inspiração pela fé que opera animada pela caridade (cf. Gl. 5, 6), tem início o deleitar-se na lei de Deus segundo o homem interior” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26)⁶⁸. Assim, é pela fé que se ama e, então, cumpre-se o mandamento. “Pois assim está escrito: *A caridade é a plenitude da lei* (cf. Rm. 13,10), e: *O amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado* (cf. Rm. 5, 5)” (*De nat. et grat.*, XVII, 18).

Pois, pelo Novo [Testamento] é escrita no coração dos fiéis a lei de Deus, que pelo Antigo foi gravada em tábuas; pelo Novo está gravada mediante a regeneração, o que pela antiguidade não foi destruído totalmente. Assim como a imagem de Deus, que a impiedade não banira completamente, se renova na alma

⁶⁷ “Pois, pela lei da fé cada um percebe que, se vive na justiça, deve-o à graça e deve atribuir a ela somente o poder conseguir o aperfeiçoamento no amor” (*De spirit. et litt.*, X, 17).

⁶⁸ “Este deleite é dom não da letra, mas do Espírito, embora persista nos membros outra lei que combate a lei da razão, até que, na novidade que dia a dia cresce no homem interior, deixe de existir toda caducidade, libertando-nos do corpo desta morte a graça de Deus por Jesus Cristo nosso Senhor” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26).

dos crentes pelo Novo Testamento, pois nela permaneceu, o que faz com que a alma humana não deixe de ser racional, assim também nele a lei de Deus, não totalmente destruída pela injustiça, é gravada ao ser renovada pela graça. A lei gravada em tábuas não pudera causar nos judeus esta inscrição, que é a justificação, mas apenas a transgressão. Pois eram seres humanos e apenas possuíam a natureza, pela qual a alma racional sente e faz bem algumas coisas. Mas a piedade, que conduz a outra vida feliz e eterna, tem uma lei imaculada que restaura as almas (cf. Sl. 19,8), a fim de que se renovem por aquela luz e nela se realize a palavra do salmo: *Levanta sobre nós a luz do teu rosto, ó Senhor* (cf. Sl. 4,7). Por isso, os que se afastaram de Deus mereceram eclipsar-se, não conseguindo renovar-se a não ser pela graça cristã, ou seja, pela intercessão do Mediador (*De spirit. et litt.*, XXVIII, 48).

Interessante notar que a metáfora com que as *Escrituras* apresentam e comparam o *Antigo* e o *Novo Testamento* corrobora com esta leitura, pois o decálogo diz-se ter sido escrito em tábuas de pedra, ao passo que a lei de Cristo fora escrita nos corações humanos, “em tábuas de carne” (cf. 2Cor. 3, 3). Conforme Agostinho expõe: “O Apóstolo demonstrou com esta sentença que a lei antiga foi escrita fora do homem, para atemorizá-lo exteriormente, e a nova foi gravada no próprio homem para justificá-lo interiormente” (*De spirit. et litt.*, XVII, 30). A lei gravada em pedra é a metáfora perfeita da exterioridade do dever, aquele dever que obriga (ou proíbe), que conforma, enfim, as vontades individuais àquele *hetero-nomos* de que tratamos. A lei nova é a renúncia deste conflito com a lei, porque ela não está lá fora, está gravada na interioridade humana. Isto quer dizer que nenhum homem é verdadeiramente ético se o dever não “partir” de dentro, ou seja, se não vem da consciência humana para o mundo prático, em vez de uma imposição deste à consciência.

Sem a graça divina, a vontade humana não abraça o preceito, porque o mandamento sempre se lhe apresentará como imposição externa, contrastante com seus desejos. Não obstante, isto não torna a lei

desnecessária, haja vista ser ela uma primeira orientação à conduta humana e uma preparação para a graça que, posteriormente, seria revelada.

Na ausência da graça vivificadora, a letra mata. Contudo, a lei foi dada para incitar no homem o clamor da gratuita intercessão divina que o faz agir retamente. Deus faz-se presente na gratuidade de seu auxílio, mas é preciso ao homem buscá-lo, invocá-lo. Mas, como invocar a Deus sem nele crer? E, como crer sem que tenha sido anunciado?⁶⁹ Ora, a lei e os Profetas anunciaram, com a vinda de Cristo, uma Nova Aliança entre Deus e os homens, diferente da Antiga Aliança conferida através do decálogo: a lei da fé. Enquanto a lei das obras fora gravada em tábuas, exteriormente, a lei da fé vem para gravar o mandamento no interior do homem, curando a vontade desregrada que dele o afasta. Com efeito, somente inspirado pela fé, operada pela caridade, torna-se pleno o cumprimento da lei.

Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da lei para a fé que haveria de se revelar (cf. Gl. 3, 23). Portanto, a lei foi dada para que se procurasse a graça; a graça foi dada para dar pelo cumprimento à lei. Pois não se dava pleno cumprimento à lei não devido à sua imperfeição, mas devido à imperfeição da malícia da carne, a qual se manifestava pela lei, mas havia de ser curada pela graça (*De spirit. et litt.*, XIX, 34).

A lei das obras demarca uma vontade concupiscente e, por este motivo, inquieta (*inquietum cor*), dividida frente à normatividade que deve cumprir. A obediência à lei mediante o temor cerceia o homem sob sua dependência. Domestica o corpo, instrumento do pecado, mas não educa sua sede, a alma humana. É imprescindível para a formação do sujeito moral, enquanto o habitua à obediência, mas não o faz transcender a necessidade heterônoma do dever, se impede apenas a ação pecaminosa e não a paixão desregrada que a motiva.

⁶⁹ Rm. 10, 14. Cf. *De spirit. et litt.*, XXIV, 39.

Não obstante, este deleite do homem com a lei de Deus, operado pela própria graça divina, não ocorre de imediato, senão gradualmente, até que “[...] na novidade que dia a dia cresce no homem interior, deixe de existir toda caducidade, libertando-nos do corpo desta morte a graça de Deus [...]” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26). Dessarte, a lei infunde o terror e o castigo, mas estes seriam desnecessários se por ela fosse estabelecida a justiça. No entanto, nenhuma lei pode verdadeiramente conformar os homens, haja vista sua condição escrava após o pecado. E, sendo esta servidão a morte espiritual do homem, a condição para que possa tornar-se livre é de que lhe seja dada nova vida, por aquele que lhe conferiu a que outrora foi manchada. Com efeito, se morto pelo pecado, é morto para a justiça, até que, refugiado na fé, o temor à lei ceda lugar ao amor da justiça.

Pela lei tememos a Deus, pela fé esperamos em Deus; mas para os que temem o castigo a graça permanece oculta. E a alma, sofrendo este temor, enquanto não vencer a concupiscência do mal e aquele temor, qual severo vigilante, não se afastar, refugie-se pela fé na misericórdia de Deus, a fim de que ele conceda o que manda e, com a suavidade da graça infundida pelo Espírito Santo, consiga que lhe dê mais prazer o que ele manda do que o que ele proíbe. Assim, a abundância de sua doçura, ou seja, a lei da fé, a caridade gravada e infundida nos corações se aperfeiçoe nos que nele esperam e, desse modo, a alma pratique o bem uma vez curada não pelo temor do castigo, mas pelo amor da justiça (*De spirit. et litt.*, XXIX, 51).

4.5 Sobre o querer e o poder

Cabe-nos discutir, por ora, de onde vem esta fé pela qual é infundido o amor à justiça e a plenitude da lei, bem como se ela está no poder e no querer da vontade humana. Com efeito, querer e poder são ações distintas, porém, todo poder necessita do querer e este é um movimento de acepção da vontade, de modo que não há poder alheio à vontade daquele que pratica o que pode. Porém, nem todo o que quer pode, e nem todo o que pode

quer. Para Deus, ao contrário de Deus, não há desacordo entre o que quer e o que realiza.

Mesmo quando alguém é coagido a realizar algo, é pela vontade que realiza. Por isso, todo ato é voluntário, pois mesmo que contrário à vontade, sem ela nada se efetiva. Se se faz algo contra a vontade, faltou-lhe o querer, mas não o poder. “Porém, se, cedendo à coação, quisesse fazer, mas não pudesse, diríamos que a vontade cooperou, embora violentada, mas lhe faltou o poder” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 53). Embora queira ou apenas coopere com a realização de algo, só existe poder (de fazê-lo) quando o querer da vontade se une à capacidade de praticá-lo. “Daí o dizer-se que alguém tem poder, quando faz o que quer e não faz o que não quer” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 53). Mesmo que a vontade possa realizar algo, só o faz se de alguma forma consentir, seja ao ato mesmo ou à coação, visto que ela pode não ceder à coerção se assim preferir. O poder de escolha da vontade humana é tão reafirmado por Agostinho que, até quando coagida, ela pode dissentir ao que lhe ordenam, de modo que, por esta lógica, não existe ato involuntário, porque é sempre à vontade que cabe a decisão final de agir ou não, conforme explicita:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. [...] Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente (*De spirit. et litt.*, XXXI, 53).

No tocante à fé, pela qual se crê em Deus e o ímpio se justifica e cumpre os preceitos com amor à justiça, estará ela sob o querer e o poder da vontade? Ora, a fé é assentimento, “[...] pois crer é aceitar como verdadeiro o que se diz e a aceitação é certamente um ato da vontade” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 54), porém, é certo que, “[...] se cremos, foi Deus que nos

Deus a fé” (*Ibid.*, XXXI, 54). Se é um ato de assentimento, é operado pela vontade, porque não se pode crer sem querer. Não obstante, não há assentimento da vontade se não houver, previamente, um chamado (divino) ao qual responder, donde a fé é, portanto, dom divino e assentimento humano. A vontade pode praticar, forçadamente, o que não quer, porém, não é possível crer sem o querer, isto é, por imposição. Com efeito, a fé está no querer humano, embora não proceda da faculdade da vontade⁷⁰.

Agostinho faz uma distinção importante sobre a fé de que tratamos. A fé em Deus que se investiga não é aquela pela qual creem os que se submetem à lei. Afinal, se não acreditassem em Deus (na sua existência), não haveriam de temer o castigo da lei e, portanto, não a cumpririam⁷¹. Mas, em se tratando de uma fé pela qual se submetem a Deus por temor, não é ainda aquela que justifica o ímpio e é dom da graça divina⁷², pois esta fé, diz-nos Agostinho:

⁷⁰ “Dize-me agora se é possível alguém crer, se não quiser, ou não crer, se quiser. Se isso é absurdo (pois crer é aceitar como verdadeiro o que se diz e a aceitação é certamente um ato da vontade), conclui-se que a fé está em nosso poder. Mas, como diz o Apóstolo: *Não há autoridade que não venha de Deus* (cf. Rm 13, 1). Então, por que motivo não se nos diria a respeito da fé: *Que é que possuis que não tenhas recebido?* (cf. 1Cor. 4, 7). Pois, se cremos, foi Deus quem nos deu a fé” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 54). E, mais adiante, reitera: “[...] a fé está em nosso poder, visto que, quando alguém quer, vem a crer e, quando crê, crê por sua vontade [...]” (*Ibid.*, XXXII, 55). E, sobre a vontade de crer, diz-nos Agostinho: “Assim sendo, nem esta vontade, que o leva a crer em Deus, pode-se dizer que o ser humano a tem como não recebida, pois, pelo chamado de Deus, esta vontade nasce da liberdade, a qual recebeu em sua natureza, ao ser criado. Deus, porém, quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade, mas não ao ponto de lhes tirar a liberdade, da qual, usando bem ou mal, serão julgados com justiça” (*Ibid.*, XXXIII, 57).

⁷¹ Conforme explicita Agostinho: “[...] os que vivem sob a lei e se empenham em praticar a justiça por temor, e, portanto, não praticam a justiça de Deus, porque esta prática é obra da caridade, a qual não se compraz senão no que é lícito, e não obra do temor, que obriga a praticar o lícito, embora haja outra intenção que o leva a querer que fosse lícito o que não é, estes tais creem em Deus, pois, se não cressem, não temeriam o castigo da lei. Mas não é esta a fé que o Apóstolo exalta quando diz: *Com efeito, não recebestes um espírito de escravidão, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: ‘Abba! Pai!’*” (cf. Rm. 8,15). Portanto, é um temor servil e, por conseguinte, embora se creia no Senhor, contudo não se ama a justiça, mas se teme a condenação” (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56).

⁷² Sobre isto, escreve Agostinho no tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*: “Disse o Apóstolo por último: *Guardar a fé*. Quem o disse, foi o mesmo que afirmou: *Como homem que alcançou misericórdia do Senhor, para ser fiel* (cf. 1Cor. 7, 25). Não afirmou: ‘Alcancei misericórdia porque era fiel, mas para ser fiel’, revelando que não poderia ter fé a não ser pela misericórdia de Deus, que é dom de Deus. Este é seu ensinamento bem claro ao dizer: *Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus* (*De grat. et lib. arb.*, VII, 17). E, mais adiante, na referida obra, Agostinho afirma: “A fé é também graça, mas, além do mais, receberemos graça sobre graça, quando nos será outorgada a vida eterna” (*De grat. et lib. arb.*, IX, 21).

[...] não a tem todos (cf. 2Ts. 3,2) os que, pelas Escrituras, ouvem o Senhor prometer o reino dos céus, nem se convence a todos aos quais se aconselha a virem àquele que diz: *Vinde a mim todos os que estais cansados* (cf. Mt. 11,28). Os que têm fé e os que se convencem a vir até ele, ele mesmo o revelou, quando disse: *Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou, não o atrair*. E um pouco depois, falando dos não-crentes, disse: *Por isso vos afirmo que ninguém pode vir a mim, se isto não lhe for concedido pelo Pai* (cf. Jo. 6,44-46) (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, X, 11).

A graça da redenção tem início com a fé advinda da encarnação de Deus, a fim de que, assemelhando-se Deus ao homem, na figura de Cristo, sejam reconduzidos os homens à sua semelhança a Deus (*imago Dei*). Eis a novidade e o complemento à lei surgidos do *Novo Testamento*, pois, nem a natureza nem a lei poderiam justificar o homem. Esta é a fé verdadeira pela qual se crê na justificação do ímpio e na promessa da vida eterna. Pois:

A lei existia e não justificava; a natureza existia e não justificava. Por isso Cristo não morreu em vão para cumprir a lei. Ele, que disse: *Não penseis que vim revogar a lei, mas dar-lhe pleno cumprimento* (cf. Mt. 5, 17), morreu para que a natureza decaída em Adão fosse restaurada por ele, que disse ter vindo: *procurar e salvar o que estava perdido* (cf. Mt. 18,11; Lc 19, 10). Nesta vinda acreditaram os antigos Padres que amavam a Deus (*De grat. et. lib. arb.*, XIII, 25).

Para Agostinho, a conversão vem da graça e por meio da fé. A fé vem de Deus e, na verdade, é a própria atuação da graça sobre a vontade humana e a condição para que os homens realizem boas obras. Ao julgarem que eram justos porque cumpriam compulsoriamente a lei, os judeus atribuíram a si mesmos o mérito das boas obras que realizavam. Julgaram que a graça divina era um prêmio para os que cumprissem a lei, quando, na verdade, o cumprimento efetivo da lei é já consequência da graça. É a fé

que antecede as obras, mas os judeus inverteram esta lógica. Sobre a relação entre a fé e as obras, afirma Agostinho, no tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*, em referência ao ensinamento paulino:

Este é o seu ensinamento bem claro ao dizer: *Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus.* [...] Não significa que negou ou tachou de inúteis as boas obras, pois em outro lugar afirmou que Deus retribui a cada um conforme suas obras (cf. Rm. 2, 6), mas que as obras procedem da fé e não a fé das obras. Assim, as obras da justiça não as devemos atribuir a nós, mas àquele do qual procede a fé, sobre a qual está escrito: *O justo vive da fé* (cf. Hb. 2, 4). [...] Esta é a fé que diferencia os fiéis dos espíritos imundos, pois estes, como diz o apóstolo Tiago, *creem, mas estremecem* (cf. Tg. 2,19), mas não praticam boas obras. Portanto, eles não têm a fé pela qual vive o justo, ou seja, que age pela caridade, e assim recebem de Deus a vida eterna conforme suas obras. Mas, como as próprias obras vêm-nos de Deus, da qual também procedem a fé e a caridade, o mesmo Doutor dos Gentios denominou graça a vida eterna (*De grat. et. lib. arb.*, VII, 17-18).

Analisemos sobre o querer e o poder no que se sucede à questão. Como o querer e o poder se complementam, Agostinho reflete que “é útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos?” (*De grat. et. lib. arb.*, XV, 31). Às vezes, a vontade deseja realizar algo e não o pode, como se esta empresa excedesse sua capacidade, a exemplo dos mandamentos divinos aos quais não consegue obedecer. É certo que Deus não ordena ao homem o que esteja acima de sua capacidade cumprir. Esta assertiva já proclamavam os pelagianos e, neste ponto, Agostinho concorda, mas por razão distinta. Enquanto a doutrina pelagiana, ao ressaltar as potencialidades do livre arbítrio e da natureza, julga que nada esteja acima da capacidade humana, Agostinho afirma este poder da vontade tendo em vista a relação de cooperação da graça divina para com ela. Para Agostinho, Deus ordena algumas coisas que a vontade, por ora – não

definitivamente –, não pode cumprir, e o faz para que esta lhe peça a capacidade de realizar. Um bom exemplo disto é a própria concessão da lei, a qual favorecia mais a transgressão que a obediência, porque impunha aos homens o que as paixões o impediam de cumprir livremente. Não obstante, embora a justiça de Deus tenha vindo independentemente da lei – por não vir dela, mas de Deus –, a lei foi um instrumento necessário para dar ao homem o conhecimento do pecado e, principalmente, de sua condição deficiente, ao prescrever o que a vontade humana não podia fazer. Foi-lhe dado um mandamento que não podia ser cumprido, não porque não o pudesse, de fato, mas para que a vontade soubesse que não poderia realizá-lo sem auxílio. Neste sentido, Deus coopera com a vontade humana, conferindo-lhe o poder quando esta lhe manifesta o querer⁷³. Por isso, Agostinho conclui que “[...] a fé está em nosso poder, visto que, quando alguém quer vem a crer e, quando crê, crê por sua vontade” (*Ibid.* XXXII, 55). A fé, pois, está no poder da vontade, tal como o querer crer. Haja vista que, até na coerção a se fazer algo é a vontade que age, querer crer e poder crer são atos da vontade, mas a capacidade com que quer e pode não procedem dela mesma, senão de Deus.

Non há dúvida de que podemos guardar os mandamentos, se queremos; mas como é Deus que prepara a vontade, é preciso recorrer a Deus para termos a vontade necessária e assim, querendo, possamos cumpri-los. É certo também que queremos quando queremos, mas dispõe-nos a querer o bem aquele do qual se afirmou [...]: *A vontade é preparada pelo Senhor* (cf. Pr. 8 seg. LXX); [...] Não há dúvida de que fazemos, quando fazemos, mas, outorgando à vontade forças de veras eficazes, faz com que façamos aquele que disse: *Farei com que andeis nos meus caminhos e observeis e cumpris meus preceitos* (*De grat. et lib. arb.*, XVI, 32).

⁷³ Sobre o querer ser justo manifestado pela vontade humana, Agostinho escreve no seu tratado *Sobre a Trindade*: “Para se tornar justo, então, quando ainda não se é, é preciso o querer. E para querer é preciso amar o justo. Então ama o justo aquele mesmo que ainda não é justo. Portanto, sabe o que é o justo, mesmo aquele que ainda não é justo” (*De Trin.*, VIII, 6, 9). Com efeito, de que modo amaria e almejaria a justiça se não pela atuação da graça divina?

É a vontade humana que quer e faz, mas não o poderia sem o auxílio divino pedido e sempre disponível. E por que não basta o querer? Ora, aquelas duas leis de que falamos anteriormente, a lei do espírito e a lei da carne – a vontade velha, submissa ao pecado, e a nova vontade que surge pela fé – dilaceram o homem em sua interioridade, incapacitam a vontade de realizar o que quer, pois a vontade ora quer, ora não quer, ou quer, mas não decididamente, por efeito do pecado. Sobre isto, diz-nos Agostinho: “O que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem capacidade, na realidade tem boa vontade, mas é ainda débil e impotente. Terá capacidade quando a vontade se manifestar forte e decidida” (*De grat. et lib. arb.*, XVII, 33). Assim, mesmo de posse do querer, por não ser a vontade que plena e totalmente quer, não lhe é dado o poder. Em suas *Confissões*, Agostinho explicita:

Ora, aqui a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar. E contudo, não acontecia assim, porque o corpo, movendo ao mínimo sinal os membros, obedecia mais facilmente à vontade fraquíssima da alma do que a própria alma se obedecia a si mesma para efetuar a sua grande vontade, só com a vontade (*Conf.* VIII, 8).

Sobre isto comenta Mariana Paolozzi Cunha:

Observemos o paradoxo da vontade, sua luta consigo mesma, quando em parte quer e não quer. Para querer e poder algo é preciso ‘querer absolutamente [inteiramente]’ (*Confessionum* VIII, 8). Quando isso ocorre, a vontade ‘plena’ identifica-se com o ‘poder’, isto é, a vontade, o querer é o fazer. Quando isso não ocorre (quando há várias vontades que lutam entre si), esse dilaceramento traz impotência; nesse momento a vontade distingue-se do poder, já não são a mesma coisa (2001, p. 55).

A vontade é movimento entre o querer e o não querer. Para que possa querer em sua totalidade e, assim, possa realizar o que deseja, necessita de auxílio. Não obstante, não pensemos que a vontade é passiva neste processo. Ela também se determina a tal.

Inicia sua intervenção, quando desejamos, aquele que, aperfeiçoando a vontade, coopera com os que querem. São neste sentido as palavras do Apóstolo: *Tenho plena certeza de que aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição até o dia de Cristo Jesus* (cf. Fl. 1, 6). Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: *É Deus que opera em nós o querer*. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: *E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam* (cf. Rm. 8, 28). *Em tudo* não significa a inclusão das paixões terríveis e violentas? O fardo de Cristo, pesado para a fraqueza humana, torna-se leve com o amor (*De grat. et lib. arb.*, XVII, 33).

A graça divina infunde o querer e coopera com os que querem, isto porque, como a vontade sempre pode escolher, mas nem sempre opta pelo bem, cabe a Deus, que é sempre bom, converter em boa a vontade outrora má, a fim de que, com o seu auxílio, ela cresça em bondade, a ponto de cumprir os mandamentos com livre e decidido querer (cf. *De grat. et lib. arb.*, XV, 31). Por esta razão, a fé, que é dom divino, está sob o poder da vontade, porque Deus a concede aos que, achando-se impossibilitados de cumprir o que se lhes preceitua, recorrem à sua ajuda⁷⁴. No entanto, quem crê não o faz exclusivamente por sua vontade, pois se o busca é porque a

⁷⁴ “Pois Deus não somente outorga e ajuda nosso poder, mas também opera em nós o querer e o agir (cf. Fl. 2,13). Não porque não queiramos ou não operemos, mas também porque, sem sua ajuda, não podemos desejar nem praticar o bem” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, XXV, 26).

graça divina já a preparou para que o quisesse. Deus infunde no homem um espírito de fé a fim de que compreenda:

[...] que se concede a fé não pedida em ordem a se conceder outros bens ao que ora. Neste sentido diz o Apóstolo: *Como poderiam invocar aquele em quem não creram?* (cf. Rm. 10, 14). Assim, o espírito da graça faz com que tenhamos fé, a fim de que pela fé façamos os pedidos na oração e possamos cumprir os mandamentos. Por isso o Apóstolo frequentemente antepõe a fé à lei, já que não podemos cumprir o ordenado pela lei a menos que com fé peçamos, mediante a oração, a força necessária (*De grat. et. lib. arb.*, XIV, 28-29)⁷⁵.

Agostinho, com efeito, atribui todas as potencialidades humanas à graça divina, tal como ensinam as *Escrituras*: “Pois é Deus quem opera em nós o querer e o operar, segundo a sua vontade (cf. Fl. 2, 13)”. E cita ainda: “O que é que possuis que não tenhas recebido?” (cf. 1Cor. 4, 7)⁷⁶. Até o poder de fazer o mal é concedido por Deus, não por ele ser mau, mas por ter dotado o homem com a possibilidade da escolha, através do livre arbítrio. Assim, através do livre arbítrio, a vontade recebe de Deus o poder de fazer o que lhe apraz. Não obstante, não estão isentos de sua justiça quem dele se utilizar para o pecado, “pois Deus castiga também deste modo, mas não injustamente [...]” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 54).

Como a vontade é *dilectio* de uma variedade de bens, superiores e inferiores, – de modo que a preferência a estes últimos, em detrimento daqueles, constitui o mal – para deleitar-se com o que não lhe convém, bastou-lhe o livre arbítrio, o querer; ao passo que, para se libertar desta

⁷⁵ Na continuidade do excerto citado, Agostinho argumenta que a fé não depende exclusivamente do livre arbítrio, no assentimento da vontade ao que se crê, mas que, sobretudo, ela é dom de Deus, motivo pelo qual, através da oração, que é um ato de fé, pode-se pedir a Deus pela conversão de outras pessoas: “Se a fé dependesse apenas do livre-arbítrio e não fosse dom de Deus, por que rezamos pelos não crentes para serem crentes?” (*De grat. et. lib. arb.*, XIV, 28-29).

⁷⁶ Isto não poderia ser diferente, sendo o homem criatura. Lembremo-nos da discussão ontológica – empreendida já no introito do nosso texto – que torna o homem dependente da graça.

submissão voluntária ao pecado, o querer por si só não lhe capacita. Agostinho, então, salienta-nos que:

[...] devemos confessar que temos liberdade para fazer o mal e o bem; mas para fazer o mal, é mister libertar-se da justiça e servir ao pecado, ao passo que na prática do bem, ninguém é livre, se não é libertado por aquele que disse: se pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (*De corr. et grat.*, I, 1).

Para querer e fazer o mal, a vontade dependeu apenas de si mesma. Para querer e fazer o bem necessitou de auxílio, embora seja ela que o queira e o faça. Conforme João Marcelo Crubellate, a liberdade, no pensamento agostiniano:

[...] constitui-se como um estado paradoxal em que a liberdade se estabelece a partir da submissão à verdade, e não contra ela. A própria definição de liberdade verdadeira é dada por Santo Agostinho neste sentido: liberdade verdadeira [*libertas vera*] é servir a Cristo. De onde decorre essa condição de liberdade pela submissão ou serviço? Ora, uma vez perdida a sua primeira condição (de poder não pecar) o homem permanecerá em estado de pecado enquanto não for restaurado, pela graça, a outro estado. Deste modo não pode mais, por si mesmo, não pecar – isto é, cumprir os preceitos da obediência a Deus – e, assim e doravante, sua liberdade será condicionada ao próprio Deus (mediante a graça) e não mais à natureza humana. A natureza não é mais o meio, mas Deus opera, agora, diretamente, mediante sua graça. Deste momento em diante, não tendo mais em si o domínio de sua própria vontade para a ação boa, ele será sempre livre e servo em relação ao pecado e à justiça: livre da justiça e da verdade se permanecer, por vontade própria, servo do pecado, e livre do pecado, se permanecer, mediante o socorro da graça, servo da justiça e da verdade (2011, p. 176-177).

Agostinho pensa a liberdade humana como uma servidão que liberta de outra. Isto parece um paradoxo, sobretudo, porque a submissão ao pecado, além de estar sob o poder da vontade, dela depende – porque é ela

quem a efetiva. No entanto, embora a vontade sirva voluntariamente ao pecado, se peca, é por defectibilidade de sua natureza. Esta má escolha é débil e contradiz sua natureza, boa em si mesma, criada à imagem e semelhança de Deus e dotada de um livre arbítrio igualmente bom, pelo qual pode (e deve) praticar o bem por *livre escolha*. Em contrapartida, a submissão a Deus que, em sendo operada pela graça, destitui da vontade seu domínio ou centralidade, é que reconduz o homem à liberdade perdida. De fato, aquele que quer cumprir os mandamentos e não o pode, em razão desta debilidade, deve reconhecer e pedir a Deus para que lhe seja concedida uma vontade suficientemente forte para cumpri-lo.

Considerando também a vontade, que nos leva a crer e se atribui ao dom de Deus, porque nasce da liberdade e a recebemos na criação, reflita e perceba o contraditor que não somente se deve atribuir esta vontade à graça divina, porque procede da liberdade inserida em nós pela natureza desde a criação, mas também porque Deus age mediante meios suasórios visíveis para nos levar a querer e a crer. Esta atuação divina pode se dar ou exteriormente por meio de exortações evangélicas, com alguma influência dos preceitos da lei, se levam o homem à consciência de sua fragilidade e a se refugiar pela fé na graça que justifica, ou interiormente, onde ninguém pode provocar nenhum pensamento, mas é iniciativa da vontade consentir ou dissentir (*De spirit. et. litt.*, XXXIV, 60).

Assim, Deus não apenas concede à vontade o querer, bem como o poder de realizar. Pois não poderia querer o bem aquela vontade corrompida, nem tampouco, realizá-lo, razão pela qual Deus ensina pela graça de modo que o homem “[...] deseje querendo e realize agindo” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIV, 15). Com efeito, “a vontade e a operação recebem ajuda, e não somente a possibilidade natural de querer e de operar” (*Ibid.*, I, XIV, 15). Como nada temos que não seja recebido, esta vontade sem a qual em nada se pode crer é, portanto, dom divino. Se Deus

conferisse ao ser humano apenas o poder, e não o querer, a vontade nada poderia realizar, porque sequer o desejaria. Tampouco, se Deus não a capacitasse a operar o que lhe concede, não seria suficiente o querer, pois, sem a capacidade de operar o que deseja, ela não poderia perseguir os valores morais, como a justiça. É preciso, em suma, que o querer e o poder, que são dons de Deus, sejam outorgados à vontade humana pela graça divina.

A conversão a Deus (*conversio ad Deum*) e o reconhecimento da alteridade

Após termos discutido acerca da inclinação da vontade humana ao pecado e seus desdobramentos no campo da normatividade, partindo da lei temporal à concessão da lei das obras do *Antigo Testamento*, chegamos à argumentação de que a vontade boa é aquela restaurada pela graça, porque nenhuma lei é capaz de educar a paixão concupiscente na qual, verdadeiramente, reside a vontade má. Disto concluímos que a vontade sujeita à lei não é livre, mas apenas conformada, controlada, vigiada, pois a submissão à lei é, sobretudo, a servidão ao próprio pecado.

Assim constituídos os elementos de nossa discussão, chegamos ao momento de investigarmos a *conversio* da vontade humana a Deus, de que maneira o homem colabora com seu retorno à unidade originária e fonte de seu ser – Deus – e é auxiliado por ele. Embora pautada a discussão no advento da lei da fé como complemento à lei das obras, julgamos que esta conversão confere também uma resposta ao problema da sujeição ético-moral no âmbito da sociabilidade terrena, pois, o princípio da desobediência à lei temporal é o mesmo que identificamos relativamente à lei das obras, razão pela qual fizemos um comparativo entre esta e as leis temporais, no tocante ao modo com que a vontade má se relaciona com ambas.

Chegamos à insuficiência da lei e da vontade humana para o cumprimento da justiça, motivo pelo qual a vontade necessita da graça para tornar-lhe interior um dever que se lhe apresenta exteriormente. Vimos que esta atuação da graça sobre o homem inicia-se com a fé e que esta é dom da graça e assentimento da vontade, pois o ato de crer está sob o

querer e o poder da vontade humana. Neste capítulo, discutiremos a conversão a Deus propriamente dita, buscando responder em que consiste o concurso da vontade à graça divina, a participação do homem nesta *conversio* e a questão que incitou toda a nossa discussão, a saber, por que a conversão a Deus é *conditio sine qua non* da vida ética? Por que, no pensamento agostiniano, a construção do sujeito ético-moral dá-se à luz da graça divina?

Não pretendemos, obviamente, discorrer sobre as implicações desta conversão na vida prática, isto é, nas sociedades históricas, concretas, senão apontar uma interpretação para o problema da sujeição não livre à toda e qualquer normatividade. Em suma, importa-nos compreender porque, no âmbito do pensamento teológico e filosófico agostiniano, somente a vontade convertida é autônoma e livre, e em que medida isto pode nos lançar uma luz sobre os nossos problemas de ordem prática.

5.1 A graça divina e o concurso da vontade humana

No tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, Agostinho menciona as *Escrituras* onde se lê “todo aquele que invocar o Senhor será salvo (cf. Rm. 10, 13)” (*De spirit. et litt.*, XXIX, 51). Observe-se que não é dito que todo homem, indistintamente, será salvo, senão todo aquele que invocar a Deus. Se a graça redentora é gratuita, há de se perguntar por que nem todos se salvam, pois não se deve pensar que Deus não queira justificar a todos. Se assim procedesse, não seria bom nem justo.

Por um lado, apesar de todo o querer e o poder (operar) serem dons da graça e não méritos da vontade humana, afirmar que a vontade não tenha participação alguma no processo de conversão é negar a possibilidade da própria liberdade. Do mesmo modo, a liberdade também fica excluída sem a graça divina, por meio da qual (e somente por ela) o homem pode querer e operar o bem. Não há liberdade sem o concurso da

vontade ao chamado da graça sempre disponível a todos e sem qualquer merecimento. Se Deus quer justificar a todos, mas nem todos se justificam, certamente, é porque Deus não constrange o arbítrio humano¹ a querer o bem; do contrário, esta adesão não seria *escolha*, mas um dado natural.

A condição de naturalmente não pecar fora perdida, voluntariamente, com o pecado original. Paradoxalmente, se a queda não fosse voluntária, o homem não poderia tornar-se livre. Dito de outro modo, se não houvesse a possibilidade de se fazer mau uso do livre arbítrio, todo o bem praticado pelo homem seria uma determinação da natureza, de Deus que assim o criou, e não um ato da vontade. Cairíamos, portanto, num determinismo². Jamais seria verdadeiramente livre um livre arbítrio predeterminado a agir sempre de um único modo. Se assim o fosse, isto equivaleria à ausência de tal faculdade; e onde falta arbítrio, tudo é preestabelecido pela natureza. Enfim, quer se conceba um livre arbítrio inexistente ou apenas impotente, haverá determinismo. É preciso que o agir bem seja uma escolha para que seja livre. Porém, enquanto se pode escolher, o mal é possível. Por conseguinte, não havendo escolhas, não haveria liberdade, nem tampouco justiça divina, conforme mostra Agostinho no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*:

É verdade que o homem em si seja certo bem e que não poderia agir bem, a não ser querendo; seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não

¹ Segundo GILSON, 2006a, p. 295, “a graça agostiniana pode, portanto, ser irresistível sem ser constringedora, pois ou ela se adapta à livre escolha daqueles que ele decidiu salvar, ou, transformando internamente a vontade à qual se aplica, a graça faz a vontade se deleitar livremente com isso que seria repugnante sem a graça”. Ademais, conforme Agostinho escreve no tratado *Sobre a Trindade*, a graça é irresistível à alma humana sem constranger o livre arbítrio porque a presença da imagem de Deus na alma “[...] é tão poderosa que a torna capaz de aderir àquele de quem é a imagem” (*De Trin.*, XIV, 14, 20).

² Embora a liberdade se dê apenas na comunhão da vontade humana com a divina, o livre arbítrio é sempre preservado, quer se escolha seguir a Deus ou d’Ele se desviar, conforme diz Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*: “E o próprio Hilário diz no comentário ao salmo onde está escrito: Despreza todos os que se desviam dos seus estatutos: ‘Se Deus desprezasse os pecadores, todos seriam objeto de seu desprezo, porque ninguém está isento do pecado. Mas despreza os que dele se afastam, aqueles denominados apóstatas’ (cf. Com. Ao salmo 119, 118)” (*De nat. et grat.*, LXII, 72).

poderia proceder dessa maneira [...]. Ha, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido dada para esse fim pode se compreender logo, pela única consideração de que, se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada, não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? (*De lib. arb.*, II, 1, 3).

Com efeito, o querer e o operar são realizados *por* Deus, mas *no* homem, de modo que sem o homem não haveria redenção a ser operada. Se não houvesse uma “aceitação” ou uma busca do homem, todos se justificariam, necessariamente; porém, a graça, que não é mérito, não seria condição da liberdade se fosse imposta. Uma coisa, portanto, é dizer que a justificação é gratuita, outra bem distinta afirmar que todos a receberão. É gratuita porque não é merecimento das obras – pois, é somente pela graça que se praticam as boas obras – e porque uma natureza corrompida só pode ser restaurada pelo criador. Assim, em sua bondade e justiça, Deus disponibiliza-a a todos. Mas esta graça é como um prêmio ou presente cujo ganhador precisa resgatar. Por isso, o homem é exortado à busca de Deus, porque é preciso o concurso da vontade à justificação já disponibilizada a ela. É este o sentido da gratuidade da graça pois, se não fosse gratuita, não seria graça. Sobre esta relação entre o livre arbítrio da vontade e a graça divina, diz Étienne Gilson:

Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quereria o bem, ou, se o quisesse, não poderia consumá-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, fazê-la boa. Esse poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é precisamente a liberdade (*libertas*). Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo de

liberdade. O homem que a graça de Cristo domina da maneira mais completa é, pois, também o mais livre: *libertas vera est Christo servire* (2001, p. 155).

Agostinho diz que viverá pela justiça da lei aquele que a praticar (cf. Lv. 18, 15). Entretanto, para que isto não pareça depender apenas da vontade humana, complementa: “quem reconhecer sua fragilidade, não por suas próprias forças, nem pela letra da lei, o que não é possível; mas pela fé que reconcilia com o autor da graça, cumpra-a e nela viva” (*De spirit. et litt.*, XXIX, 51). Com efeito, a expressão “quem reconhecer” indica que há um concurso da vontade, é ela que reconhece que, sem a fé, a lei das obras é frágil, incompleta e “letra que mata”. É pela fé, que já é dom da graça, que a vontade capacita-se a este reconhecimento, tanto quanto é dom da graça que também percebe que não vem de sua própria vontade este poder, “pois, pela lei da fé cada um percebe que, se vive na justiça, deve-o à graça e deve atribuir a ela somente o poder conseguir o aperfeiçoamento no amor” (*De spirit et litt.*, X, 17). A conversão a Deus, em suma, realiza-se mediante a assimilação do preceito pela vontade humana, operada pela fé, conforme explica Agostinho:

E são justificados por sua graça (cf. Rm. 3, 24). Não são justificados pela lei ou pela sua vontade própria; mas justificados gratuitamente por sua graça. O que não quer dizer que a justificação não seja fruto da nossa vontade, mas que a nossa vontade se revela enferma pela lei, para que a graça cure a vontade e a vontade curada cumpra a lei, não oprimida pela lei nem necessitada da lei (*De spirit. et litt.*, IX, 15).

Este excerto explicita bem o que objetivamos mostrar, ou seja, que a conversão é empreendida por Deus, porém, em consonância com a própria vontade humana, porque “[...] ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo” (*De nat. et grat.*, XVIII, 20). Depende da vontade humana não em razão de uma

natural capacidade desta ao cumprimento do bem, como pensara Pelágio, mas porque, atuando sobre o homem, a graça divina capacita-o à liberdade, concedendo à vontade o agir bem. Por ser uma busca a Deus, a conversão é, necessariamente, voluntária. Se não houvesse um concurso da vontade neste processo, tampouco haveria liberdade, posto que esta, tal como a concebe Agostinho, é o assentimento da vontade humana à vontade de Deus. Exige, portanto, o chamado divino e a resposta humana. Disto decorre que nem todos buscam a Deus, mas, se o buscam, já é sob inspiração divina que o fazem. Pois, “[...] o ser humano pode manter limpo o seu coração. E quem o nega? Mas, é claro, pela graça de Deus por Jesus Cristo Senhor nosso, e não só pelas forças da vontade” (*De nat. et grat.*, LXII, 72). E, complementa Agostinho: “Proclamo a necessidade da graça de Deus, sem a qual ninguém alcança a justificação, e que não é suficiente o livre arbítrio da natureza” (*De nat. et grat.*, LXII, 73).

Deus não constrange nem elimina a vontade humana fazendo-a querer o bem, mas torna-a capaz de desejá-lo, bem como de se deleitar com ele. Com efeito, infunde no homem não apenas o querer – ação do livre arbítrio –, mas o concretizar de sua vontade boa, tornando-a verdadeiramente livre, porque Deus concede aos homens “o conhecimento do que devem fazer e a realização do que sabem” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIII, 14). Com efeito, os que sabem o que devem fazer e não o fazem não aprenderam mediante a graça, mas pela lei.

Por esta razão, quando Deus ensina, não pela letra da lei, mas pela graça do Espírito, de tal modo ensina que o que alguém aprende, não veja conhecendo, mas deseje querendo e realize agindo. E, neste processo de ensinamento, a vontade e a operação recebem ajuda, e não somente a possibilidade natural de querer e de operar (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIV, 15).

Agostinho afirma a graça divina e, ao contrário do que se poderia pensar, esta doutrina não suprime a liberdade do homem. Pelo receio desta supressão, Pelágio atribuíra demasiado poder à vontade humana e sua natureza, admitindo, vez ou outra, uma atuação coadjuvante da graça. Distorceu o conceito da graça divina, mas não a negou totalmente, de modo que o embate entre Agostinho e Pelágio se dera mais por uma inversão de fatores. Enquanto este reduz os dons da graça ao poder da vontade e a seus méritos, Agostinho defende que há um concurso da vontade no processo de conversão³, mas que Deus a antecede em tudo, pois, para que a vontade o encontre, ele primeiro mostrou-se disponível e a chamou⁴. Sobre este assentimento da vontade ao chamado divino, escreve Agostinho no tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*: “Nas palavras do Senhor: *Convertei-vos a mim, e eu me voltarei para vós* (cf. Zc. 1,3), uma parte implica a nossa vontade, isto é, a conversão a ele; a outra, a própria graça, isto é, que ele se volte para nós” (*De grat. et lib. arb.*, V, 10). E, mais adiante, complementa:

[...] se a nossa conversão a Deus não fosse também um dom de Deus, não se lhe diria: *Deus dos exércitos, restaura-nos* (cf. Sl. 79,8), e *Porventura não nos tornarás a dar a vida?* e *Restaura-nos, ó Deus, salvador nosso* (cf. Sl. 84, 7-5), e outros semelhantes que seria prolixo enumerar. Aproximar-se de Cristo não é converter-se para ele mediante a fé? Ele não diz: *Ninguém pode vir a mim, se isto não lhe for concedido pelo Pai?* (cf. Jo. 6,65) (*De grat. et lib. arb.*, V, 10).

³ Sobre este equívoco dos pelagianos, diz-nos Agostinho: “O que está escrito no segundo livro das Crônicas manifesta também o livre-arbítrio: ‘O Senhor foi convosco, porque vós fostes com ele. Se o buscardes, achá-lo-eis; mas, se o abandonardes, ele vos abandonará’ (cf. 2Cor. 15,2). Mas os que defendem a doação da graça de Deus de acordo com nossos merecimentos interpretam esses testemunhos no sentido de que nosso merecimento reside no fato de estarmos com Deus. E, de acordo com este merecimento, a graça nos é concedida para que ele esteja conosco. Daí que nosso merecimento consiste em procurá-lo; a concessão da graça está, portanto, no fato de o encontrarmos” (*De grat. et lib. arb.*, V, 11).

⁴ “Ele nos antecede para que sejamos curados, e nos acompanha para continuarmos sãos; antecede-nos ao nos chamar e acompanha-nos até a glória; antecede-nos para que levemos a vida santamente e acompanha-nos para com ele sempre viver, porque, sem ele, nada podemos fazer (cf. Jo. 15,5)” (*De nat. et grat.*, XXXI, 35).

Com a finalidade de demonstrar a participação da vontade humana no processo de conversão a Deus, Agostinho escreve o tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*, haja vista o empenho com que demonstrou nos tratados precedentes⁵ em que consistia a doutrina da graça, contra os pelagianos, ter gerado algumas dúvidas sobre a conciliação da graça com a vontade humana e de como, deste encontro, poderia resultar a liberdade. Assim esclarece-nos, já no início da obra, os motivos que o levam a escrevê-la:

Já nos demos ao trabalho de falar e escrever sobejamente — quanto o Senhor nos permitiu — contra aqueles que advogam e defendem a liberdade do homem a ponto de se atreverem a negar e omitir a graça de Deus, com a qual ele nos chama e somos libertados de nossos deméritos e pela qual podemos alcançar a vida eterna. Mas como há também alguns que, ao defender a graça de Deus, negam a liberdade ou que, ao defender a graça, julgam estar negando a liberdade, levado pela caridade, decidi escrever-te a esse respeito, ó irmão Valentin, assim como aos outros que contigo estão a serviço de Deus (*De grat. et lib. arb.*, I, 1).

Agostinho já havia delineado a atuação e o concurso da vontade nos tratados anteriores⁶ ao *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio* também dedicados

⁵ As referidas obras são: o *Sobre o Espírito e a Letra* (*De spiritu et littera* - 412), o *Sobre a Natureza e a Graça* (*De natura et gratia* - 415) e o *Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original* (*De gratia Christi et peccato originali* - 418). Os tratados *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio* (*De gratia et libero arbitrio*) e o *Sobre a correção e a graça* (*De correptione et gratia*) datam de 426. Posteriormente a estes, seguem os tratados *Sobre a predestinação dos santos* (*De praedestinatione sanctorum*) e o *Sobre o dom da perseverança* (*De dono perseverantiae*), ambos escritos entre 428-430.

⁶ No tratado *Sobre o Espírito e a Letra*, Agostinho afirma que a vontade humana, sem a qual não se pode praticar o bem, deve ser ajudada pelo Espírito difundido pela graça (cf. *De spirit. et litt.*, XII, 20). No *Sobre a Natureza e a Graça*, por sua vez, Agostinho argumenta que a graça é gratuita e que por ela não serão salvos os que não quiseram obedecer (cf. *De nat. et grat.*, IV, 4). Afirma ainda que a justificação exige certo empenho não meritório do homem (cf. *Ibid.*, V, 5) e que o esforço para se evitar o pecado deve ser acompanhado da oração (cf. *Ibid.*, XIII, 14), pois o preceito é recebido para que o homem suplique o auxílio divino necessário para cumpri-lo (cf. *Ibid.*, XV, 16). Em seguida, escreve: “Esta é a fé à qual os preceitos estimulam para que a lei ordene e a fé suplique” (*Ibid.*, XVI, 17), porque “Ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo” (*Ibid.*, XVIII, 20). E, mais adiante, diz: “É claro que nós também fazemos, mas cooperamos com a obra daquele que nos antecede pela sua misericórdia” (*Ibid.*, XXXI, 35). “Não pretendemos suprimir a liberdade da vontade ao lembrar estas verdades, mas apenas proclamar a graça de Deus” (*Ibid.*, XXXII, 36). E: “[...] confessemos também que a sua cura [da vontade] depende mais da misericórdia do que de nossas forças” (*Ibid.*, XXXIV, 39). Afirma também que o homem pode manter seu coração limpo, mas apenas pela graça divina (cf. *Ibid.*, LXII, 72). Estes são alguns exemplos

ao estudo da graça. Neste tratado, porém, enfatiza esta tese apontando vários preceitos e passagens bíblicos, a fim de esclarecer as dúvidas e objeções que ainda constituíam um entrave à defesa da liberdade humana na doutrina da graça. Ora, diz-nos Agostinho, “[...] não haveria os preceitos, se o homem não fosse dotado de vontade livre para obedecer a Deus” (*De grat. et lib. arb.*, IV, 8). É isto que Agostinho objetiva mostrar a partir do que dizem as *Escrituras*, conforme se lê no tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*:

Por que o Senhor, em tantas passagens, determina a observância e o cumprimento de todos os seus mandamentos? Por que haveria de determinar, se não existisse o livre arbítrio? Por que é feliz aquele do qual fala o salmo que *põe suas complacências na lei do Senhor*? (cf. Sl. 1,2). Não revela cabalmente que o homem está seguro na lei de Deus, por própria vontade? Além do mais, há muitos mandamentos que de certo modo supõem expressamente a vontade própria: *Não te deixes vencer pelo mal* (cf. Rm. 12,21) e outros semelhantes, tais como: *Não queiras ser como o cavalo e o mulo sem entendimento* (cf. Sl 31,9), e *Não abandones a lei de tua mãe* (cf. Pr. 1,8), e *Não sejas sábio a teus próprios olhos*; e *Não rejeites, meu filho, a correção do Senhor*; e *Não desprezes a lei*; e *Não te abstenhas de fazer o bem ao necessitado*; e *Não maquines nenhum mal contra o teu amigo* (cf. Pr 3,7.11.27.29); e *Não te deixes ir atrás dos artifícios da mulher* (cf. Pr. 5,2); e *Renunciou a ser sensato e fazer o bem* (cf. Sl. 35,4); e *Eles aborreceram as instruções* (cf. Pr. 1,29). Estes e outros inumeráveis textos do Antigo Testamento, não supõem a livre vontade do homem? (*De grat. et lib. arb.*, II, 4)⁷.

em que Agostinho fundamenta que a *conversio ad Deum* não depende apenas de Deus ou da vontade humana, mas de ambos.

⁷ Em trecho anterior da mesma obra, Agostinho cita mais uma passagem bíblica que reafirma o livre arbítrio humano e sua responsabilidade quanto ao mal que pratica, seu movimento de *aversio a Deo* proveniente de uma *conversio ad creaturas*. Por outro lado, também alude o concurso do homem no movimento contrário de *conversio ad Deum*: “E o livro do Eclesiástico afirma: *Não digas: ‘Deus é causa de estar longe de mim’; não faças o que ele aborrece. Não digas: ‘Ele é que me induziu a erro’*, porque não lhe são necessários os ímpios. O Senhor aborrece todas as abominações do erro, e este não será amável aos que o temem. Deus criou o homem desde o princípio, e deixou-o na mão do seu conselho. Deu-lhe mais os seus mandamentos e os seus preceitos. Se quiseres observar os mandamentos, eles te guardarão, e tu conservarás sempre a fidelidade que agrada (a Deus). Ele pôs diante de ti a água e o fogo; lança a tua mão ao que quiseres. Diante do homem estão a vida e a morte, o bem e o mal; o que lhe agradar, isso lhe será dado (cf. Ecl. 15,11-18). Está bem clara a alusão ao livre-arbítrio da vontade humana” (*De grat. et lib. arb.*, II, 3).

Se é prescrito ao homem que se abstenha de tantos males, isto se deve não apenas ao fato de que a má vontade é corrupção do livre arbítrio – e isto ele empreende sozinho – mas, porque a vontade coopera com a sua redenção, embora a prática do bem esteja ao seu alcance apenas quando ajudada pela graça divina. Justamente por isso, trata-se de uma cooperação. Ademais, o processo de conversão a Deus é operado através da fé, que é dom de Deus, mas, conforme discutimos, está no querer da vontade crer ou não. Deste modo, acrescenta Agostinho a respeito do excerto supracitado:

Ou seja, onde está escrito: ‘Não queiras isto ou não queiras aquilo’, e onde, para fazer ou não fazer algo, os divinos conselhos exigem a ação da vontade, percebe-se com clareza a exigência do livre-arbítrio. Portanto, ninguém reclame de Deus, mas considere-se culpado quando peca. E quando praticar o bem, não considere sua vontade alheia a essa boa obra (*De grat. et lib. arb.*, II, 4).

A quem é dito que não se deixe vencer pelo mal, supõe-se que esteja em seu poder evitá-lo. Em função disto, escreve Agostinho: “Irmãos, é vosso dever pelo livre-arbítrio não fazer o mal, mas praticar o bem. É o que nos é preceituado nos livros santos do Antigo e do Novo Testamento” (*De grat. et lib. arb.*, X, 22). Agostinho nunca negou a iniciativa humana, mas fez a graça precedê-la, porque toda sua capacidade dela procede. Resaltando a iniciativa da graça divina e, por conseguinte, sua gratuidade, Agostinho comenta a respeito da conversão de Paulo que “[...] no chamado do céu para a sua conversão tão decisiva (cf. At. 9), atuou apenas a graça, visto que não tinha méritos, mas deméritos” (*De grat. et lib. arb.*, V, 12). Em contrapartida, salienta: “Quem não percebe que o vir ou não vir depende do livre-arbítrio?” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIV, 15). Mas

este “vir” é posterior ao chamado da graça e não a condição para que a receba, conforme explica na continuidade do excerto: “[...] porém, se vem, não pode vir sem ajuda. E com tal ajuda que não somente saiba o que fazer, mas também faça o que souber” (*Ibid.*, I, XIV, 15).

Pelo fato de dizer que é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo sua vontade, não se há de concluir pela exclusão do livre-arbítrio. Se assim fosse, não teria dito acima: *Operai a vossa salvação com temor e tremor* (cf. Fl. 2,12). Quando se ordena o trabalho, supõe-se o livre-arbítrio, mas com temor e tremor, a fim de se evitar atribuir a si mesmo a boa obra e se orgulhar de sua prática (*De grat. et lib. arb.*, IX, 21).

Vale ressaltar que o temor e o tremor a Deus com que o homem opera sua conversão devem-se ao reconhecimento de que é Deus que capacita a vontade em tudo que empreende, e não aquele temor e tremor com que criam em Deus os homens da lei, quando obedeciam aos preceitos. Para que o homem opere sua conversão, Deus ordena (ou aconselha) que o faça.

Evitando que alguém conclua que o ser humano nada pode fazer pela sua vontade livre, o salmo diz: *Não endureçais os vossos corações* (cf. Sl. 94,8). E o próprio Ezequiel aconselha: *Lançai para longe de vós todas as prevaricações de que vos tornastes culpados, e fazei-vos um coração novo e um espírito novo. E por que hás de morrer, ó casa de Israel? Porque eu não quero a morte do que morre, diz o Senhor Deus; convertei-vos e vivei* (cf. Ez. 18,31-32) (*De grat. et lib. arb.*, XV, 31).

Que refletem as palavras “eu não quero a morte do que morre” senão a gratuidade da graça divina que quer justificar a todos? Porém, se ordena “convertei-vos e vivei” é porque necessita da disposição humana para o processo efetivar-se. Em contrapartida, como o pecado impossibilita a vontade de cumprir o que lhe é prescrito, reconhecendo sua limitação e respondendo ao chamado divino, a vontade pede a Deus que a capacite

para tal. Assim, Deus ordena para que a vontade queira e, ao mesmo tempo, concede-lhe o que ordena porque somente dele provém o poder. Em vista disto, Agostinho acrescenta:

Lembre-mo-nos do que ele diz: *Convertet-vos e vivei, ao que dizemos: Restaure-nos, ó Deus* (cf. Sl. 79,4; 85,5). Lembre-mo-nos que ele diz: *Lançai para longe de vós todas as vossas prevaricações; pois é ele que justifica o ímpio*. Lembre-mo-nos de que aquele que diz: *Fazei-vos um coração novo e um espírito novo*, também diz: *Dar-vos-ei um coração novo e porei um novo espírito no meio de vós*. Como pode dizer: *Fazei-vos* o mesmo que diz: *Dar-vos-ei*? Por que manda, se ele vai outorgar? Por que dá, se o homem há de fazer? Não será porque ele dá o que manda, visto que ajuda a fazer o que manda? (*De grat. et lib. arb.*, XV, 31)

Deus chama os pecadores à conversão. Ora, se são pecadores, não é por mérito senão por seus deméritos que a graça vem ao seu encontro, a exemplo do próprio Paulo, que era perseguidor da igreja. Por isso, a graça é gratuita. Se a vontade humana anteceder a graça, os maus nunca se converteriam, porque a boa vontade já é obra da graça. Não cabe aqui a lógica humana dos merecimentos, pela qual os maus estariam excluídos da misericórdia divina e destinados ao castigo. Deus retribui o mal com o bem, pois, “o que é mau não se torna bom por si mesmo, mas daquele, por aquele e naquele que é sempre bom” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIX, 20). A conversão começa pela fé, dom divino. “Assim o que marca o início de tudo o que dizemos receber por merecimentos, recebemos sem eles, ou seja, recebemos pela fé” (*Ibid.*, I, XXXI, 34). Com efeito, até o arrependimento, pelo qual o homem se reconhece vencido pelo mal e incapaz de cumprir os mandamentos (cf. *De grat. et lib. arb.*, III, 5), é obra da graça divina (cf. *De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XLV, 49), porém, em consonância com a vontade humana. Portanto, diz Agostinho no tratado *Sobre a correção e a graça*:

Portanto, não se enganem aqueles que dizem: ‘Por que nos admoestais e nos dais preceitos para nos afastarmos do mal e praticarmos o bem, se não somos autores, mas é Deus que opera em nós o querer e o agir?’. Pelo contrário, entendam que, se são filhos de Deus, são conduzidos pelo Espírito de Deus (cf. Rm. 8,14), de modo que façam o que devem fazer e, depois de tê-lo feito, agradeçam àquele de quem recebem as forças. São movidos a agir, mas nem por isso deixem de fazer sua parte. É-lhes indicado o que devem fazer e, quando fazem como devem, ou seja, com amor e gosto pela justiça, alegrem-se por ter recebido a suavidade outorgada pelo Senhor, para que sua terra produzisse seu fruto (cf. Sl. 84,13). Quando, porém, não agem, seja deixando totalmente de fazer, seja fazendo-o sem amor, devem orar para receber o que ainda não têm. Mas, o que terão e que não será recebido? Ou o que têm, que não tenham recebido? (cf. 1Cor. 4,7)’ (*De corr. et grat.*, II, 4).

Uma vez outorgada a graça é que surgem os merecimentos. Do homem sujeito à lei e, portanto, encerrado sob o pecado, não poderia proceder nenhuma boa obra⁸, pois estas resultam da fé. Por esta razão, a misericórdia de Deus se estende a todos para que, uma vez exortados pela lei, mas tocados pela graça, possam praticar as obras da justiça, da caridade. Por isso, Paulo afirma que Deus retribui a cada um segundo suas obras (cf. Rm. 2, 6), porque pelas obras da lei todos estariam condenados, mas pelas que procedem da fé são salvos⁹. No entanto, se mortos se encontram os que não têm fé, para os que a recebem e nela não perseveram, a fé sem obras também é morta (cf. Tg. 2, 26). É, pois, para que se convertam e vivam que a graça superabunda onde avulta o pecado.

⁸ “E se parece que o preceito de Deus é observado às vezes não pelos que amam, mas pelos que temem, tenha-se em vista que, onde não há amor, não se leva em conta qualquer boa obra. Não merece o nome de boa obra, visto que é pecado (cf. Rm. 14,23) tudo o que não procede da fé, e a fé age pelo amor (cf. Gl. 5,6)” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XXVI, 27).

⁹ “Deus retribui a cada um segundo suas obras (cf. Rm. 2, 6), mas que as obras procedem da fé e não a fé das obras” (*De grat. et lib. arb.*, VII, 17).

Em suma, não é nosso objetivo dar ênfase à faculdade da vontade em detrimento da graça divina, incorrendo no erro pelagiano. Pelo contrário, reforçamos a tese agostiniana de uma graça que não suprime a vontade, antes, é a condição de possibilidade da vontade livre. Por outro lado, tendo em vista que algumas discussões sobre a graça divina parecem reduzir consideravelmente o arbítrio humano, julgamos necessário destacar sua relevância e atuação no tema. Não sem razão iniciamos este trabalho destacando o poder desiderativo da vontade e analisamos a psicologia das paixões pela qual ela se move à ação, a fim de mostrarmos que a vontade empreende apenas aquilo a que o seu querer adere, e isto também é válido para a sua jornada de conversão. Discutimos que ela é dileção (*dilectio*) de bens inferiores e superiores para destacarmos que tanto o seu desligamento de Deus (*aversio a Deo*) quanto a sua conversão a ele (*conversio ad Deum*) são compreendidas por ela, embora o primeiro movimento somente dela dependa, e o segundo necessite da intervenção de Deus. Todos estes pontos julgamos termos demonstrado suficientemente.

5.2 A ação pedagógica da providência divina sobre a vontade humana

Uma vez abandonado ao pecado por sua própria vontade, o ser humano passa a cometer cada vez mais pecados, por faltar-lhe a luz da graça. Incide em novas faltas, não em decorrência das que já cometera, mas como consequente e justo castigo, porque há males de que Deus se serve para o bem. Pelágio afirma que “[...] O pecado não foi punido de modo que levasse o pecador a cometer mais pecados devido ao castigo” (*De nat. et grat.*, XXII, 24) pois, segundo ele, “mal algum é causa de algum bem” (*Ibid.*, XXIV, 27). No tocante a isto, diversamente defende Agostinho que:

No entanto, como se o castigo fosse um bem, para muitos foi motivo de conversão. [...] Acaso passava por um bem aquele que disse: *mas apenas escondeste de mim o teu rosto, fiquei conturbado?* Claro que não; mas esta

conturbação serviu-lhe de remédio contra a soberba [...]. Atribuíra a si o que o senhor lhe doara: *que é que possuis que não tenhas recebido?* (cf. 1Cor. 4, 7). Fora conveniente mostrar-lhe de quem recebera para que recebesse com humildade o que perdera pela soberba (*Ibid.*, XXIV, 27).

Vale ressaltar que os castigos que incidem sobre os maus não são, exatamente, uma punição divina, posto que nem mesmo é Deus que o faz, senão a consequência mesma das más ações humanas. Quem age mal traz males para si. É nisto que consistem os castigos de que fala Agostinho. O castigo não é uma condenação eterna – o que contradiria a graça que justifica sem méritos humanos –, é oportunidade de conversão. É preciso termos clara esta acepção para que não retornemos à lógica punitiva da letra que mata. Agostinho defende uma função pedagógica do mal do qual se utiliza a divina justiça merecida às ações humanas. Deus, certamente, não é o autor do mal, mas permite aos homens que o pratiquem uns aos outros, seja como castigo aos injustos, seja para que não caiam em soberba os justos¹⁰. Àqueles, para que peçam o socorro pelos seus pecados; a estes, para que solicitem a graça a fim de que se mantenham no caminho da retidão que, outrora, o auxílio divino apresentou-lhes e ao qual se converteram. Com efeito, “[...] a punição é dolorosa; assim a dor [do pecado] é aliviada pela dor [da correção]” (*De nat. et grat.*, XXVII, 30). Tal como a dor se cura pela dor, o pecado se cura pelo pecado, entendido como castigo aos maus e admoestação aos justos e, a ambos, “[...] para te convenceres

¹⁰ O pecado original iniciou-se com a soberba pela qual o homem se envaideceu de si e desobedeceu a Deus. Entretanto, nem todo pecado é soberba: “Cometem-se, é verdade, muitos pecados por soberba, mas nem toda má ação é fruto da soberba, como os pecados por ignorância ou por fraqueza ou os que cometem entre choros e gemidos. De fato, a soberba, sendo por si um grande pecado, de tal modo pode existir sem os outros, que, como antes disse, muitas vezes se imiscui e se introduz com mais rapidez não nas más, e sim nas boas ações” (*De nat. et grat.*, XXIX, 33). Quanto aos justos, Agostinho adverte que eles podem e, principalmente eles, se ensoberbecerem-se, como fora dito, e complementa: “Os outros pecados são frutos de más obras, mas a soberba desenvolve-se também em meio às boas ações. Por esta razão, evitando que atribuíam à sua capacidade os dons de Deus e pequem mais gravemente pelo orgulho, são admoestados pelo apóstolo aqueles aos quais se dirige com estas palavras: *Operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo sua vontade* (cf. Fl. 2, 12-13)” (*Ibid.*, XXVII, 31).

de que não és autônomo, mas dele [Deus] depende, e assim aprenderes a vencer a soberba” (*Ibid.*, XXVII, 30). Logo, como justa condenação ao pecado cometido, Deus se utiliza do próprio homem para corrigir aqueles a quem permitiu que se fizessem mal. De modo que,

[...] a nenhuma natureza submetida a Deus se pode injustamente causar dano. Com efeito, se algumas naturezas injustamente fazem mal a outras, [...] o poder de causar dano não lhes é permitido senão por Deus mesmo, o qual, ainda que o ignorem elas, sabe os castigos que merecem aqueles a quem Ele permite fazer o mal (*De nat. boni*, 11).

Declarar que Deus *permite* o mal em algumas circunstâncias não contradiz sua suma bondade e o poder de decisão da vontade humana que outrora afirmamos. Como a vontade má depende apenas do próprio pecador, não é Deus que a torna má. Ele apenas se utiliza daquele que já intentava o mal contra alguns¹¹, permitindo-lhe fazê-lo como castigo devido aos que mereciam recebê-lo¹², ou ainda, para advertir os bons para perseverarem em seus caminhos, pois a tribulação produz a perseverança e incentiva a paciência¹³. Agostinho se vale de vários relatos bíblicos nos quais a trama dos acontecimentos históricos, como invasões e guerras entre os povos, é explicada pela ação da Providência divina que concede, justamente, bens e males aos justos e injustos, conforme lemos:

O esmerado estudo da Escritura mostra que Deus não somente dirige para as boas ações e para a vida as boas vontades dos homens, que ele torna boas,

¹¹ “Mas porque Deus, por um desígnio oculto e justo inclinou sua vontade já dotada de maldade, está escrito: *O Senhor lhe permitiu*” (*De grat. et lib. arb.*, XX, 41).

¹² Sobre isto, comenta Agostinho, baseando-se em acontecimentos que as *Escrituras* relatam, tais como as guerras entre os povos: “Deparamos, por exemplo, com alguns pecados que são castigos de outros pecados [...]. Isto lhes aconteceu como vingança do pecado com as circunstâncias com que merecia ser vingado” (*Ibid.*, XX, 41).

¹³ Assim ensina Paulo aos romanos: “*Nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança uma virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado* (cf. Rm. 5,3-5)” (*Ibid.*, XVIII, 39).

embora sejam más, como também mantém sob o seu poder todas as vontades em geral. Ele as inclina como quer e quando quer, seja para prestar favores a uns, seja para infligir castigos a outros, de acordo com sua vontade, obedecendo a desígnios que são certamente ocultos, mas sempre justos (*De grat. et lib. arb.*, XX, 41).

Se os bons e os maus podem sofrer os mesmos males, para cada um há um diferente propósito no que experimentam, bem como também se distinguem os modos como recebem o mal que lhes sobrevém. Conforme diz Agostinho no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, “mantém-se, na realidade, a diferença dos que sofrem, mesmo na semelhança dos sofrimentos. Ainda que estejam a sofrer do mesmo tormento, a virtude e o vício não se identificam” (*De civ. Dei*, I, VIII). Por esta razão, afirma que

[...] o único e mesmo golpe, caindo sobre os bons, põe-nos à prova, purifica-os, afina-os e condena, arrasa, extermina os maus. Daí que, na mesma aflição: os maus abominam a Deus e blasfemam, e os bons dirigem-lhe as suas súplicas e louvam-No. O que mais interessa não é o que sofre, mas como o sofre cada um (*De civ. Dei*, I, VIII).

Agostinho faz referência, por exemplo, ao episódio em que o povo de Israel, movido pelo temor dos seus inimigos, deles foge e é vencido (cf. Js. 7, 4-12). Em razão de seus pecados, a divina Providência permitiu que os inimigos de Israel, já irados por sua própria vontade, combatessem-no, e que Israel padecesse o mal, sem forças para reagir¹⁴. Não obstante, de modo algum a Providência divina contradiz a vontade livre, porque Deus

¹⁴ Sobre isto reflete Agostinho: “Por que não puderam resistir pela força do livre-arbítrio e, com a vontade enfraquecida, fugiram tomados de medo? Não seria porque Deus domina até as vontades humanas e deixa serem invadidos pelo temor aqueles que ele assim quer quando cheio de ira? Os inimigos de Israel não lutaram por vontade própria contra o povo de Deus conduzido por Josué? No entanto, diz a Escritura: *Porque tinha sido desígnio do Senhor que os seus corações se endurecessem e que combatessem contra Israel, e que fossem derrotados* (cf. Js. 11,28)” (*De grat. et lib. arb.*, XX, 41).

apenas oportuniza as vontades dos homens à realização do que em seus corações já preparavam.

[...] Deus suscitou os inimigos para devastar as terras de quem julgou serem dignos de tal castigo. Acaso os filisteus e os árabes chegaram involuntariamente à terra dos judeus para a devastar, ou, se vieram por sua deliberação, é mentiroso o testemunho da Escritura ao afirmar que Deus suscitou seu espírito para essa invasão? Ambas as suposições são verdadeiras, visto que invadiram porque quiseram, mas o Senhor suscitou o espírito dos invasores. Podemos dizer também ao contrário, ou seja, que Deus suscitou o espírito dos invasores, os quais vieram por livre vontade (*De grat. et lib. arb.*, XXI, 42).

Justos e injustos, ambos pecadores, podem se deleitar em maior ou menor intensidade com os bens temporais, motivo pelo qual são devida e justamente repreendidos ou aconselhados. Sobre este mal “permitido” por Deus, que não apenas incide sobre os maus como resposta a suas ações, mas igualmente aos bons, para que sejam provados e advertidos a não se entregarem à soberba, afirma Agostinho no tratado *Sobre a Natureza do Bem*:

[...] não é injusto que se dê aos perversos o poder de causar dano uns aos outros, para que se prove a paciência dos bons e seja castigada a iniquidade dos maus. E assim, pelo poder concedido ao diabo, Jó foi provado para que se mostrasse justo (cf. Jó, I, II), e Pedro foi tentado para que não se tornasse presunçoso (cf. Mt, XXVI, 31-35, 69-75), e Paulo padeceu o aguilhão da carne para que não se ensoberbecesse (cf. 2Cor, XII, 7), e Judas foi condenado a enforcarse (cf. Mt, XXVII, 5) (*De nat. boni*, 32)¹⁵.

¹⁵ Agostinho explicita no *Sobre a Cidade de Deus*: “Parece-me pois que não é pequena a razão por que são castigados os bons juntamente com os maus quando apraz a Deus castigar, mesmo com penas temporais, os maus hábitos. Juntos são castigados, não porque juntos levem má vida, mas porque juntos amam a vida temporal, não igualmente mas juntamente” (*De civ. Dei* I, IX). Sobre esta questão, cf. *Ibid.*, I, VIII-X.

Agostinho também se serve do relato em que um homem chamado Simeí amaldiçoa o rei Davi, e este, percebendo que Deus permitira que o homem assim procedesse, não respondeu às ofensas e disse: “*Talvez o Senhor olhe para a minha aflição e me dê bens pelas maldições deste dia*” (*De grat et lib. arb.*, XX, 41)¹⁶. Este caso, segundo Agostinho, demonstra que Deus pode servir-se dos maus para louvor dos bons, conforme explica:

O episódio revela que Deus se serve dos corações dos maus para louvor e ajuda aos bons. Assim procedeu ao servir-se de Judas para trair a Cristo, e dos judeus, para a sua crucificação. Quantos bens proporcionou desse modo aos povos fiéis! E se utiliza também do próprio demônio, mas para o bem, a fim de exercitar e provar a fé e a piedade dos bons. Esse proceder em nada favorece o Senhor, que tudo conhece de antemão, mas a nós necessitados de que essas coisas aconteçam (*De grat et lib. arb.*, XX, 41).

Quanto aos males que recaem sobre os justos como provação de sua fé, afirma Agostinho no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Os bons têm ainda outra razão para sofrerem os males temporais. É a mesma de Jó: que o homem submeta o seu próprio espírito à prova e comprove e conheça com que grau de piedade e com que desinteresse ama a Deus” (*De civ. Dei*, I, VIII). Enfim, dispondo das vontades humanas conforme seus desígnios, por meio da maldade de alguns Deus puniu outros pecadores, exortou e fortaleceu os bons ou admoestou-lhes por alguma falta cometida. No entanto, se Deus se serve da desobediência de uns para que outros obedeçam, por sua graça também torna obedientes aqueles que lhe foram instrumento do castigo de

¹⁶ Sobre isto, Agostinho comenta: “Qual a pessoa inteligente que chegue a entender como o Senhor disse a esse homem que amaldiçoasse Davi? Não o disse mandando, caso em que deveríamos louvar-lhe a obediência. Mas porque Deus, por um desígnio oculto e justo inclinou sua vontade já dotada de maldade, está escrito: *O Senhor lhe permitiu*. Se Deus tivesse mandado e ele tivesse obedecido, mereceria louvor e não castigo, o qual, conforme sabemos, sobreveio-lhe posteriormente. E sabemos também a causa de o Senhor ter dito que maldissesse Davi, isto é, a causa de tê-lo feito cair nesse pecado: *Talvez o Senhor olhe para a minha aflição e me dê bens pelas maldições deste dia*” (*De grat et lib. arb.*, XX, 41).

outrem¹⁷, porque estende sua misericórdia a todos, os bons e os maus, pois, “onde avultou o pecado, a graça superabundou” (cf. Rm. 5, 20). Assim, “a graça atua de modo a praticar o bem os que fizeram o mal e julgar que por isso recebem o bem” (*De grat. et lib. arb.*, XXII, 44). Em última instância, a finalidade dos males que incidem sobre os homens, pela Providência divina, mas através do próprio livre arbítrio, é a correção pela qual, em sua inquestionável justiça, Deus converte os maus e faz perseverar os bons¹⁸. Assim, afirma Agostinho:

Deus retribuirá o mal com o mal, porque é justo; e o bem pelo mal, porque é bom. E retribuirá o bem com o bem, porque é bom e justo, e não retribuirá o mal com o bem, somente pelo fato de que não é injusto. Resumindo: dará o bem pelo mal, a graça pela injustiça, o bem pelo bem, graça sobre graça (*De grat. et lib. arb.*, XXIII, 45).

Nesta concessão de bens e males, a graça divina age sobre a vontade humana por meios suasórios. No entanto, visto que ela não constrange o livre arbítrio da vontade, nem todos percebem que, nos males que sofrem, há um chamado à conversão¹⁹ e, desta forma, a correção oportunizada ao homem mau, por vezes, torna-se ocasião de ira contra Deus.

No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho reafirma a ideia de que Deus se serve das vontades humanas para conceder bens e males a quem quiser, ao afirmar que Deus utiliza-se dos maus para corrigir até os bons, quando estes desprezam a admoestação vinda dos seus. Acrescenta ainda

¹⁷ Agostinho afirma isto através da carta de Paulo aos romanos em que diz: “Com efeito, como vós outrora fostes desobedientes a Deus e agora obtivestes misericórdia, graças à desobediência deles, assim também eles agora são desobedientes, graças à misericórdia exercida para convosco, a fim de que eles também obtenham misericórdia no tempo presente. Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia” (cf. Rm. 11, 30-33) (*Ibid.*, XXII, 44).

¹⁸ Agostinho prescreve a correção por parte dos homens, bem como a oração pela conversão de quem se tenta corrigir. Entretanto, admite que Deus pode converter quem quiser sem se utilizar da repreensão, a exemplo de Pedro que foi tocado interiormente por Deus, após negá-lo três vezes (cf. *De corr. et grat.* V, 8 e IX, 24).

¹⁹ A oportunidade de conversão passa despercebida porque nem todos creem, haja vista a fé, embora seja concedida por Deus, é assentimento da vontade (cf. *De spirit. et litt.* XXXI, 54).

que alguns se negam a corrigir um ímpio por temerem que este os lesem em seus bens ou em sua reputação e que, entretanto, os que assim procedem agem, igualmente, pelas paixões e não pela caridade (cf. *De civ. Dei*, I, IX). E, no tratado *Sobre a correção e a graça*, assevera: “Ó homem, descobre nos preceitos o que deves fazer, reconhece na correção o que te falta por tua culpa e aprende na oração a fonte do que desejas possuir” (*De corr. et grat.*, III, 5). Com efeito, o preceito, a correção e a oração são complementares no pensamento agostiniano, e àqueles que rejeitam a necessidade da correção, adverte Agostinho:

Quem quer que seja e não cumpres os preceitos por ti conhecidos e não queres ser corrigido, justamente disto deves ser corrigido, ou seja, de não querer ser corrigido. Pois não queres que teus vícios te sejam revelados [...]. É culpa tua o seres mau, e maior culpa não desejares ser corrigido, porque és mau, como se os vícios fossem dignos de elogio ou indiferentes a ponto de não merecerem nem elogio nem recriminação; ou como se de nada valessem o temor, a vergonha ou a dor do homem corrigido; ou como se a correção, quando aguilhoa salutarmente, não levasse a recorrer àquele que é bom e capaz de tornar bons os maus que são corrigidos, e passem a merecer ser louvados (*De corr. et grat.*, V, 7).

É a dor da correção, que não quer sofrer aquele que não admite ser corrigido, que desperta os homens a pedirem a Deus o que não está em seu poder cumprir. Agostinho atribui ao pecado original esta recusa à repressão presente em todo ser humano, sobretudo, naqueles que ainda não foram regenerados. Assim, escreve no tratado *Sobre a correção e a graça*: “[...] deve-se corrigir em cada um o que é comum a todos. [...] Portanto, merece repreensão a origem culpável, para que da dor do coração desabroche o desejo da regeneração” (*De corr. et grat.*, VI, 9). E, em outro trecho da mesma obra, salienta:

Esta é a utilidade da correção, a qual se aplica salutarmente em graus diferentes de acordo com a diversidade de pecadores. Ela é salutar quando o médico divino lhe dirige o seu olhar. Mas de nada aproveita se não leva o pecador ao arrependimento de seu pecado. E quem pode levá-lo à contrição, senão aquele que olhou para Pedro, que o negava, e fê-lo chorar? Pelo que, o Apóstolo, depois de asseverar que devem ser corrigidos com suavidade os que se afastam da verdade, acrescentou em seguida: *Na expectativa de que Deus lhes dará não só a conversão para o conhecimento da verdade, mas também o retorno à sensatez [...] (cf. 2Tm. 2,25-26) (De corr. et grat., V, 7).*

O mal da correção é, na verdade, um bem. Acaso o filho pródigo não retorna ao pai por ter experimentado males dos quais não padecia quando em sua companhia? Através dos diversos males a que a vontade humana submete-se voluntariamente, a graça divina diz “convertei-vos e vivei”. É neste sentido que, ao receber de volta o filho, o pai diz que é preciso festejar porque o filho estava morto e agora reviveu. Estava morto pelo pecado e fora trazido novamente à vida pela graça divina, pois, dispondo providencialmente das vontades humanas, a graça divina age sutilmente para a conversão do homem, concedendo males pelos quais corrige e inclina a vontade má ao bem, bem como reeduca o justo que, por ventura, comete alguma falta. Com efeito, a correção é prova da misericórdia divina para com os bons e os maus, conforme se lê no tratado *Sobre a Cidade de Deus*:

[...] a paciência de Deus chama os maus à penitência e o açoite de Deus aos bons ensina a paciência. Da mesma forma, a misericórdia de Deus rodeia os bons para os animar, e a sua severidade castiga os maus para os corrigir. [...] Efetivamente, o homem bom nem se envaidece com os bens temporais, nem se deixa abater com os males. Pelo contrário, o homem mau sofre na infelicidade, porque se corrompe na felicidade. Mas é na distribuição de bens e males que Deus mais vezes patenteia a sua intervenção (*De civ. Dei*, I, VIII).

5.3 A *conversio* é processo contínuo

A Providência divina é graça atual, presente e contínua, porque a vontade humana desvia-se constantemente do que deve perseguir. Em sua condição terrena e transitória, a vontade não é purificada pela graça de modo definitivo. A conversão não é processo cabal em função do qual a vontade convertida nunca mais incorrerá no erro. Por esta razão, escreve Agostinho no *Sobre o Espírito e a Letra*: “serás justo à medida que fores salvo” (*De spirit. et litt.*, XXXIX, 51). Com efeito, somente é capaz de praticar as obras da justiça aquele que foi justificado, porque liberto do espírito de condenação e de morte infundido pela lei. Cumpre verdadeiramente a lei aquele que, percebendo a fragilidade dela, não pela própria letra ou pela potencialidade natural do livre arbítrio, mas através da fé, reconcilia-se com Deus cuja graça capacita-o à obediência sem temor. Por isso se diz que “o justo viverá da fé” (cf. Rm. 1, 14-17) e não da lei. Não por não dever cumpri-la, mas, pelo contrário, porque não haverá necessidade da imposição e dos castigos da lei para tal. É desnecessário que se ordene o que já se cumpre por liberdade. Por isso a lei não é para o justo, conforme já expomos. A conversão a Deus é condição para o cumprimento da justiça, é fundamento da vida ética. A fé não expressa uma obediência a Deus de ordem meramente teológica. Submeter-se a Deus é capacitar-se à prática das virtudes que possibilitam ao homem viver e agir bem, isto é, eticamente.

Esta é a justiça de Deus que, oculta no Antigo Testamento, manifesta-se no Novo. Chama-se justiça de Deus porque sua concessão torna justos os homens, assim como o que está escrito: *Do Senhor vem a salvação*, indica que é a salvação com a qual ele salva. Esta é a fé pela qual e na qual se revela a justiça, isto é, a fé dos que pregam a palavra para despertar à fé os que obedecem. Pela fé de Jesus Cristo, isto é, pela fé que nos conferiu Cristo, cremos que nos vem de Deus o poder viver na justiça e vivê-la com mais perfeição no futuro (*De spirit. et litt.*, XI, 18).

A partir da graça não merecida da conversão, a vontade má é tornada boa pela graça, a qual vem fortalecê-la contra o mal da concupiscência. Disto se compreende que “[...] a vitória obtida sobre o pecado é também dom de Deus que, neste combate, vem em auxílio da liberdade” (*De grat. et lib. arb.*, IV, 8). Porém, como a tentação do pecado é constante, a conversão deve ser contínua. Por isso, a necessidade da correção e da oração.

À vista disso, o Mestre celestial admoesta: *Vigiai e orai para não cairdes em tentação* (cf. Mt. 26,41). Portanto, é dever de cada um orar na luta contra a sua concupiscência, para não cair na tentação, isto é, para não ser por ela arrastado e seduzido. Não cai na tentação, se com firme vontade vencer a má concupiscência. Para não sucumbir à tentação, não basta o livre-arbítrio da vontade humana, se o Senhor não favorecer a vitória ao que ora. Que sinal pode haver mais evidente da graça outorgada por Deus, quando se recebe o que se pede? Se o Senhor tivesse dito: ‘Vigiai, para não cairdes em tentação’, pareceria que apenas a vontade seria objeto da advertência. Mas como acrescentou: *e orai*, revelou que Deus ajuda para afastar a tentação. Ao livre-arbítrio foi dito: *Filho, não rejeites a correção do Senhor* (cf. Pr. 3,11), e o Senhor disse: *Eu, porém, orei por ti, a fim de que a tua fé não desfaleça* (cf. Lc. 22,32). Portanto, o homem é ajudado pela graça a fim de que, não sem motivo, à sua vontade se imponham preceitos (*De grat. et lib. arb.*, IV, 9).

A conversão a Deus é obra da graça em comunhão com a vontade humana, no sentido que expusemos. Não obstante, observemos que a fé aparece neste processo como elemento mediador através do qual a vontade converge a Deus. É pela fé que a vontade suplica a Deus que lhe fortaleça contra a concupiscência de que resulta sua falibilidade moral. Não se trata de qualquer fé, mas aquela pela qual se crê na promessa da justiça que se efetiva na vida eterna. A fé à qual assentiram os antigos que, pela promessa da renovação, creram e agradaram a Deus, antes que a

promessa se realizasse no tempo²⁰. Esta é a fé, que é concessão divina e assentimento da vontade, sobre a qual se diz “pedi e recebereis” (cf. Mt. 7,7)²¹ e “se alguém dentre vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a concede generosamente a todos, sem impropérios, e ela ser-lhe-á dada, contanto que peça com fé” (cf. Tg. 1,5-6)²².

Esta é a fé de que o justo vive (cf. Rm. 1,17); esta é a fé pela qual se crê naquele que justifica o ímpio (cf. Rm. 4,5); esta é a fé pela qual se rejeita a soberba, para que se afaste de nós a que nos leva a gloriar em nós mesmos e para que se evidencie a glória pela qual nos gloriamos no Senhor; esta é a fé pela qual se implora a liberalidade do Espírito, a respeito do qual está escrito: *Nós, com efeito, aguardamos no Espírito a esperança da justiça que vem da fé* (cf. Gl. 5,5). Ainda se pode investigar se o Apóstolo se refere à esperança da justiça pela qual a justiça espera ou pela qual a justiça é esperada. Pois, o justo, vivendo da fé, espera certamente a vida eterna, assim como a fé, que tem fome e sede de justiça pela renovação dia a dia do homem interior, aperfeiçoa-se e espera saciar-se dela na vida eterna, onde se realizará o que o salmo diz de Deus: *É ele que sacia de bens a tua vida* (cf. Sl. 103,5). Esta é a fé pela qual se salvam aqueles a quem se diz: *Pela graça fomos salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus: não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho. Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos* (cf. Ef. 2,9-10). Finalmente, esta é a fé que age pela caridade (cf. Gl. 5,6), não por temor, não temendo o castigo, mas amando a justiça (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56).

²⁰ Para que não se conclua que a fé é outorgada apenas após a vinda de Cristo e, assim, a redenção seja negada aos que lhe antecederam no tempo, Agostinho ressalta que os antigos justos viveram da fé na promessa da encarnação futura, tal como os demais creem na vida eterna que não se concretizou ainda, tal como expressa Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*: “Não há dúvida de que os justos viveram da mesma fé antes da paixão daquele que comunica o Espírito Santo que nos foi dado e que derrama em nosso coração a caridade, da mesma fé, digo, pela qual são justos todos os que assim podem ser chamados” (*De nat. et grat.*, LXIII, 74). E a mesma referência é encontrada no *Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original*: “E não se há de crer que os antigos justos foram beneficiados somente pela divindade de Cristo, que nunca deixou de existir, e não pela revelação de sua humanidade que ainda não se dera. [...] Com efeito, pela encarnação viveu no tempo, mas pela divindade excede todo o tempo, visto que por ela foram feitos todos os tempos” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, II, XXVII, 32). Sem a fé na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, nem os antigos justos seriam justificados (cf. *Ibid.*, II, XXIV, 28).

²¹ Cf. *De spirit. et litt.* XXXII, 56.

²² Cf. *De grat. et lib. arb.*, XXIV, 46 e *Ep.* 194, 6.

A conversão, entretanto, é processo. Agostinho reforça que ninguém tenha sua salvação como garantida ou definitiva enquanto se encontra sob a condição peregrina neste mundo, porque nem os justos estão isentos de pecado, pois “[...] como o pecado se introduz muitas vezes por inadvertência em matéria leve, pode-se dizer que foram justos, mas não foram isentos do pecado” (*De nat. et grat.*, XXXVIII, 45)²³. Por este motivo, as *Escrituras* apontam a correção também aos bons. Com efeito, a graça divina atua para a conversão e para a perseverança no bem, porque “[...] não somente o ímpio se justifica pela graça, ou seja, de ímpio se torne justo, quando recebe o bem pelo mal, mas também, quando já justificado pela fé, a graça deve acompanhá-lo e nela se apoie para não cair” (*De grat. et lib. arb.*, VI, 13).

Porque é contínua a conversão, a justiça desta vida é imperfeita (cf. *De spirit. et litt.*, XXXVI, 64), pois sua prática é tanto mais perfeita quanto mais se conhece a Deus. Não obstante, o pleno conhecimento de Deus é reservado à vida eterna, quando não mais haverá lei alguma que contrarie a da razão (cf. *De nat. et grat.*, LXIII, 75) e na qual o homem conhecerá a Deus tal como é por ele conhecido, em uma visão face a face, como Paulo descreve (cf. 1Cor. 13, 12). Assim expressa Agostinho no tratado *Sobre o Espírito e a Letra*: “Portanto, quanto maior o conhecimento, maior será o amor, e quanto falta agora à perfeição do amor falta à perfeição na justiça” (*De spirit. et litt.*, XXXVI, 64). Este amor se aperfeiçoa no homem conforme o homem interior é renovado pela graça divina, através da fé, a exemplo de como acontecera a Paulo, no qual a caridade progredia a cada dia. Permanecia, porém, sob o risco de envaidecer-se pela revelação recebida (cf. *De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XI, 12) porque, nesta vida, os

²³ Cf. também, o *De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XLIX, 54.

justos contemplam o amor e a justiça *em espelho* e, portanto, imperfeitamente²⁴ e, portanto, também podem cair em pecado, razão pela qual necessitam ser admoestados, corrigidos e suplicar, constantemente, a graça divina. Sobre o homem justificado, declara Agostinho:

Pode-se abster de toda maldade mesmo quem possui a raiz do pecado. Esta raiz não cessa de reinar naquele que é assaltado por um mau pensamento, mas não permite que ele seja levado à prática. Mas uma coisa é não ter pecado e outra coisa é deixar-se levar pela sua sedução. Uma coisa é cumprir o preceito: *Não cobiçarás* (cf. Êx. 20,17), e outra coisa é pelo menos executar, mediante um esforço de abstinência, o que está escrito: *Não te deixes ir atrás de tuas paixões* (cf. Ecl. 18,30), mas saber que para isso é indispensável a graça do Salvador. Viver na justiça, num verdadeiro culto a Deus, é lutar interiormente com o mal interior da concupiscência; mas alcançar a perfeição é não sentir absolutamente os ataques do adversário. Pois aquele que está em luta e se encontra ainda em perigo, é ferido algumas vezes, ainda que não seja abatido. Mas aquele que não tem inimigo goza em perfeita paz. Diz-se com toda verdade que não está em pecado aquele no qual não habita o pecado, e não aquele que, mesmo abstendo-se de toda má obra, deixou escrito: *Já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim* (cf. Rm. 7,20) (*De nat. et grat.*, LXII, 72).

Frente esta condição humana peregrina e praticante da justiça na vida terrena, destacamos que o nosso objetivo com este estudo da graça divina e da conversão humana é fornecer uma resposta ao problema da moralidade, do conflito ético-moral neste mundo, posto que se a vontade convertida obedece livremente aos preceitos divinos, não diferentemente, cumprirá o dever no âmbito da normatividade humana. Em suma, não nos compete refletir sobre a *conversio* definitiva, a *vera vita beata*, senão aquela que, cotidianamente, permite ao homem preferir o bem da justiça

²⁴ A justiça que futuramente será contemplada face a face consiste, nesta vida, na fé da qual vive o justo (cf. *De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XLVIII, 53).

ao deleite de suas paixões e, por conseguinte, cumprir a lei não necessitado dela. Ora, se o intuito da lei temporal, existente em função do pecado, é conformar as vontades individuais, tanto quanto o possa, a fim de promover a concórdia entre os homens na *Civitas*, a lei não é abolida pelo amor da justiça infundido pela graça, afinal, os justos também necessitam ser admoestados e corrigidos, mas a justiça instaurada pela fé elevaria a *Civitas* a um patamar ético que a lei, em si, não instaura: o da autonomia, da liberdade. A lei temporal impositiva, coercitiva destina-se aos cidadãos da *Cidade terrena*, ao passo que os peregrinos da justiça, cidadãos da *Cidade Celeste*, cumprem-na a despeito do que ordena ou ameaça, porque é à essência da lei, a *Justiça* mesma, a que obedecem, e o fazem por consciência ética.

5.4 O sujeito ético em Santo Agostinho

Quando a lei preceitua o que é necessário à justiça, ela se dirige ao homem interior, porém, em geral, é apenas o homem exterior que a ela obedece. Por esta razão se perpetua o conflito entre a vontade concupiscente e a norma, bem como entre a vontade velha (sujeita ao pecado) e a vontade nova que se abre a Deus. Neste sentido, discutimos que a graça divina é o que permite a interiorização da lei no homem, e que ela (a graça) age como Providência, a fim de convidar a vontade humana à conversão.

Por conversão, contudo, não compreendemos apenas um voltar-se do que crê para Deus. A conversão é a descoberta da Suma Interioridade de Deus, via interioridade humana²⁵. Por isso, a máxima socrática do conhecimento de si como via para o conhecimento de Deus e tão proclamada por Agostinho. Nos *Solilóquios*, ele escreve que o objetivo da investigação

²⁵ Sobre isto afirma Moacyr Novaes Filho: “Com efeito, convém assinalar que a reflexão da alma racional sobre si mesma será identificada com um movimento de interiorização apenas a partir da constituição de um domínio conceitual no qual a primazia da interioridade será afirmada em absoluto, como interioridade *de Deus*, e não como interioridade *no homem*” (2003, p. 97-98).

da obra é: “que eu me conheça e te conheça, Senhor” (*Sol.* II, 1), reafirma o autoconhecimento como requisito para o conhecimento de Deus, recomendando, no *Sobre a verdadeira religião*: “não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem [*interiore homine*]” (*De vera relig.* I, 39, 72), e, ao descobrir esta Verdade interior, declara nas *Confissões*: “Tarde vos amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos!” (*Conf.* X, 27)²⁶.

Toda e qualquer norma torna-se praticável apenas quando alcança a interioridade humana. Entre o homem e a lei há um abismo, e a distância entre eles é ampliada pela insubordinação das paixões concupiscentes. É preciso promover a unidade da lei exterior com a consciência humana (interior). Somente nesta circunstância o dever perde o peso que exerce sobre a vontade humana. Sobre esta interiorização do dever, que entendemos como autonomia da vontade, embora auxiliada por Deus, Battista Mondin faz uma importante reflexão que coaduna com nossa perspectiva de análise:

O dever que acompanha a lei natural é, para o homem, claro indício de submissão, e não se trata de uma mera submissão à sociedade, o que seria um fenômeno totalmente exterior: o dever nos leva a uma submissão interior. Mas quem pode nos impor uma submissão interior tão profunda como essa, se não aquele que é mais íntimo a nós do que nós próprios? É preciso, pois, admitir que também no dever é Deus quem fala e se dirige a nós. Além disso, só entendendo o dever como voz de Deus é que ele perde essa característica pesada e odiosa (além de inexplicável) com que se apresenta à consciência (2015, p. 246).

²⁶ “E como invocarei o meu Deus – meu Deus e meu Senhor –, se ao invocá-lo, O Invoco sem dúvida dentro de mim? E que lugar há em mim, para onde venha o meu Deus, para onde possa descer o Deus que fez o céu e a terra? Pois será possível – Senhor meu Deus – que se oculte em mim alguma coisa que Vos possa conter? [...]. Será, talvez, pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contêm? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim, já que não existiria se em mim não habitásseis? [...]. Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estívésseis em mim” (*Conf.* I, 2).

Ao analisarmos que a justiça se apresenta ao homem, primeiramente, como justiça da lei, no *Antigo Testamento* e, posteriormente, como justiça da fé, no *Novo Testamento*, mostramos que a lei é exterior, mas a justiça é interior. Partimos desta leitura das *Escrituras* porque o *Antigo* e o *Novo Testamento* são alegorias do processo pelo qual o homem passa, paulatinamente, da dependência da lei à justiça independente da lei, enquanto se constitui como sujeito no mundo; momentos estes que denominamos heteronomia e autonomia da vontade, respectivamente. Se a justiça não se cumpre na exterioridade da lei, é preciso adentrar onde ela se encontra, na interioridade. E de que modo pode o homem convergir à interioridade, senão através daquele que é a Suma Interioridade? Em contrapartida, de que forma a graça divina incute na vontade humana a interioridade do dever? Como aquela lei, antes gravada em pedra, vem a ser gravada no coração humano?

Sendo Deus o *Ser* absoluto do qual participa a natureza humana criada, conforme discutimos anteriormente, todas as potencialidades humanas são dons recebidos na criação: sua potência cognoscitiva, sua faculdade de julgar (valorar), apetecer etc. Em função disso, há uma razão ontológica para a graça vir em socorro da vontade humana, pois, se estas potencialidades operam bem na medida em que o homem é partícipe de Deus, que as concedeu, quando o homem distancia-se de Deus pelo pecado, elas deixam de operar como deveriam. O homem somente pode conhecer o bem, a verdade, a justiça quando Deus ilumina a mente humana ao que deve conhecer, apetecer, ajuizar. Na introdução à tradução brasileira (Paulus) dos *Soliloquios*, afirma Adaury Fiorotti, sobre a iluminação divina, no pensamento agostiniano:

Como o sol físico que ilumina o mundo, assim também o universo dos espíritos criados tem seu sol inteligível que ilumina tudo. Mas não uma iluminação

como pura passividade da mente no ato intelectual, como se a iluminação consistisse numa total apresentação dos conceitos por Deus. Mas subsiste a atividade intelectual própria, porque a iluminação de Deus não destrói a ação própria da vontade humana nem exclui o exercício de sua atividade de causa segunda. A visão imediata da essência divina reserva-se para a vida futura; aqui o ser dialético e discursivo sobe do criado ao Criador (FIOROTTI, *In*: AGOSTINHO, 2007, p. 12).

Notemos que o tradutor faz uma clara alusão a Platão ao comentar sobre o conceito agostiniano de iluminação divina, e o faz porque o próprio Agostinho pensa a iluminação a partir da dialética do conhecimento proposta por Platão em dois célebres textos da *República*: A alegoria da caverna (514 a - 519 b) e a analogia do Sol (507 b - 509 c). Nos *Solilóquios* I, XIII, 23, Agostinho alude à analogia platônica entre a luz inteligível e a luz sensível²⁷ e descreve as etapas do processo dialético de ascensão da alma, tal como é descrito na alegoria da caverna. Entretanto, sublinha antes uma diferença:

Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação. Para eles é suficiente crer, esperar, amar. Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas, não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer (*Sol*. I, XIII, 22).

Não seriam estes que conseguem enxergar o sol diretamente, “sem necessidade que alguém lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação”, aqueles que, no tocante à nossa discussão acerca da normatividade, são conhecedores da justiça e a praticam sem que a lei lhes ensine como

²⁷ Cf. também *Sol*. I, VIII, 15 e *Conf*. VII, 9, 13.

devem agir? Não são estes exortados pela própria graça divina, o sol que seus olhos “sãos e vivos” contemplam sem perturbação alguma?

No tratado *Sobre a Cidade de Deus* XI, 25, Agostinho refere-se a Platão como aquele que reconheceu a Deus como o autor de toda natureza e *intelligentiae dator*, embora não exista entre os filósofos gregos a ideia de uma Trindade divina. Agostinho pensa Deus como aquele que confere ao homem, além do seu ser, a capacidade de conhecer a verdade, bem como de ajuizar retamente, razão pela qual o conhecimento da lei é insuficiente para o conhecimento e a prática da justiça acessível apenas à mente iluminada por Deus. Com efeito, que é esta iluminação senão a graça divina?²⁸

Na analogia do Sol, tomando o sentido da visão e como ele opera, Sócrates adverte Glauco que, na visão das coisas sensíveis, é o sol que permite a relação entre aquele que vê e aquilo que é visto. Sem ele a visão não poderia ver nem as coisas seriam visíveis²⁹. Na analogia platônica, o sol que ilumina os objetos visíveis e a faculdade da visão é análogo a um Sol de grandeza maior, a Ideia do Bem³⁰. Platão atribui ao Sol não somente a capacidade de tornar as coisas visíveis, como também a causa da geração

²⁸ Agostinho não explica de que forma o homem é iluminado por Deus. Não é claro, em seu pensamento, se a iluminação divina consiste em tornar acessíveis à mente as ideias mesmas de justiça, bondade, beleza, verdade etc. ou apenas a verdade dos conceitos. Sobre isto, cf. *De Trin.* X, 1, 2. No tocante a esta segunda hipótese, há comentadores, a exemplo de E. Portalié, que comparam a iluminação da inteligência à influência que a graça exerce sobre a vontade, compreendendo-se deste modo, que Deus abre o intelecto ao conhecimento das verdades, mas não se mostra de forma imediata ao homem, interpretação esta a qual estamos de acordo. Sobre esta hipótese, cf. OLIVEIRA, nota complementar ao livro XII, nº. 43. In: AGOSTINHO, 1994. Cf. também *De Trin.* XII. Para Julio A. Castello Dubra (2001, p. 47), a doutrina agostiniana da iluminação é: “A necessidade de uma ação ou influência do intelecto divino sobre o humano, para que este possa captar ou reconhecer em si a verdade e necessidade das *rationes* eternas conforme as quais se julga retamente – *La necesidad de una acción o influencia del intelecto divino sobre el humano, para que éste pueda captar o reconocer en sí la verdad y necesidad de las rationes eternas conforme a las cuales se juzga rectamente*”.

²⁹ “Admitindo que os olhos sejam dotados da faculdade de ver, que o possuidor desta faculdade se esforça por servir-se dela e que os objetos aos quais ele a aplica sejam coloridos, se não intervier um terceiro elemento, destinado precisamente a este fim, bem sabes que a vista nada perceberá e que as cores serão invisíveis. [...] Qual é, pois, de todos os deuses do céu o que podes designar o senhor disso, aquele cuja luz permite que os olhos vejam da melhor maneira possível e os objetos visíveis sejam vistos? [...] é o sol evidentemente que me pedes nomear” (PLATÃO, *A República*, 507 d -508a).

³⁰ Quando dizemos “sol” referimo-nos ao sol físico, astro, na analogia da visão sensível de objetos. Ao escrevermos “Sol”, com inicial maiúscula, tratamos da platônica Ideia do Bem, Sol do mundo inteligível, análoga à graça e à iluminação divinas agostinianas.

e crescimento das mesmas, ainda que não seja ele mesmo gerado. Além disso, a Ideia do Bem também confere a potência cognoscitiva ao sujeito que vê e conhece. De modo simplificado, temos nesta analogia entre o sol físico e a Ideia do Bem (Sol) que: 1) a luz simboliza a verdade; 2) a vista corresponde à episteme; 3) os olhos são a alma, o intelecto humano; 4) e as coisas vistas são o que é conhecido³¹. Este Sol platônico atua como a iluminação agostiniana: a graça divina iluminando a mente e a vontade humanas e tornando cognoscíveis tudo o que é.

Não é nosso objetivo comparar ou equiparar – o que, aliás, é impossível – o sistema platônico ao pensamento agostiniano, pois sabemos que, apesar das influências recebidas de Platão, Agostinho se insere em um contexto teórico inteiramente inédito à filosofia grega. Não obstante, estes textos platônicos, aos quais Agostinho mesmo se refere, denotam que a graça divina, a nosso ver, ilumina a mente e a vontade humanas de modo atual, ou seja, sempre presente. De acordo com Étienne Gilson, no contexto agostiniano:

[...] é na luz divina perpetuamente presente a nossas almas, e não nas lembranças outrora nela depositadas, que descobrimos a verdade. [...] Ver as coisas na luz de Deus não implica a memória platônica do passado, mas a memória agostiniana do presente, o que é totalmente diferente (2006a, p. 172).

Por outro lado, em Platão, o Sol propicia ao que vê, necessariamente, a visão das Ideias de Justiça, Verdade, Bondade etc., bem como os conceitos

³¹ “Saiba, portanto, que é a ele que eu chamo filho do bem, que o bem engendrou semelhante a si mesmo. O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e seus objetos, o sol o é no domínio do visível com referência à vista e seus objetos. [...] aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor o poder de conhecer, é a ideia do bem; visto que ela é o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento, porém, por mais belas que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum, pensando que a ideia do bem é distinta e as supera em beleza; como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas, semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem há de ser considerada muito mais preciosa (*Ibid.*, 508 c – 508 e).

de tudo que a mente humana pode conhecer, pois a categoria da vontade não influencia nem desvia a mente no processo de conhecer³². No sistema socrático-platônico, a ausência de uma virtude é o desconhecimento dela. Em Agostinho, há algo bem peculiar ao contexto criacionista. A mente humana é, naturalmente, dotada da capacidade de conhecer, sejam objetos sensíveis ou conceitos, porque recebe no ato da criação, daquela primeira graça que mencionamos (a graça criadora), a inteligência, a vontade, a memória, os órgãos dos sentidos etc. Entretanto, como as paixões da vontade (concupiscência), impossibilitam ao homem ver as coisas como são, Agostinho entende nem sempre implica em um conhecimento verdadeiro, assim como, em nossa discussão, cumprir a lei nem sempre é ser justo. Logo, após a corrupção da natureza pelo pecado, a inteligência humana continua a conhecer, porém não a verdade. A vontade permanece almeçando e perseguindo bens, mas não os superiores. Aqui, a inserção da vontade no conhecimento humano faz toda diferença. É em função da falibilidade moral da vontade que se torna necessário sobreviver à capacidade natural humana de ver, conhecer, querer etc., uma “outra” graça – aquela que restaura a natureza e suas potencialidades – para que possa conhecer a verdade e ajuizar retamente.

Por esta razão, a faculdade da vontade não permite ao homem que a justiça se efetive pelo simples cumprimento da lei. No entanto, a lei é dada para exortá-lo à busca daquela justiça a qual a vontade é incapaz de ver e praticar, na circunstância em que se encontra. Sua visão quando sujeita à concupiscência é análoga à visão dos objetos iluminados pelo sol através de uma vidraça embaçada. Enfim, sob o viés da analogia platônica, compreendemos a graça restauradora como iluminação divina. Esta graça restitui a natureza e as faculdades humanas e reconduz o homem à sua

³² Sobre isto, rever a discussão sobre o diálogo platônico *Protágoras*, mencionada no início do capítulo intitulado A vontade humana: entre o pecado e a normatividade.

condição partícipe de Deus, iluminando-a. José Zacarias de Souza sintetiza bem o que expomos:

Agostinho nos ensina que os objetos são vistos porque são iluminados pela luz do sol, e assim faz uma associação com as ideias que o intelecto apreende. Pois estes conceitos e as verdades científicas são iluminados por Deus. Logo, Deus é, para nosso intelecto, o que o sol é para os nossos olhos; o sol é fonte de luz e Deus é fonte da verdade. O próprio Agostinho reconhece que a utilização desta metáfora: ‘Sol do mundo inteligível’ está relacionada com os escritos platônicos. E no livro *A Cidade de Deus* (X, 2) ele nos informa que a alma está para Deus da mesma forma que a lua está para o sol, do qual reflete a sua luz. A doutrina da iluminação é uma simples metáfora. [...] Nós não vemos a verdade por Deus, mas nele. ‘É a ti que eu invoco, ó Deus-Verdade, em quem, de quem e por quem, é verdadeiro tudo que é verdadeiro; [...]’ (*Solil.*, I, 1, 3). Pois é na verdade divina mesma que vemos a verdade e que é a visão desta verdade divina que nos permite de conceber à nossa volta, em nós mesmos, as verdades (*A Trind.* IX, 7, 12) (2001, p. 53-54).

O sol é a luz que permite ao olho ver e aos objetos serem vistos, tal como atua a graça divina sobre a vontade humana. Do encontro da graça, análoga ao Sol, com a vontade, semelhante ao olho, resultam o conhecimento e a dileção da verdade, da justiça e de demais bens superiores. É neste sentido que Agostinho se refere ao que dizem as *Escrituras*: “pois é Deus quem opera em nós o querer e o operar, segundo a sua vontade (cf. Fl. 2, 13)”. E ainda: “O que é que possuis que não tenhas recebido?” (cf. 1Cor. 4, 7). Recebido na criação com o ser participado de Deus e restaurado pelo criador quando impedido o homem de operar segundo seu fim. Por isso, enfatizamos que, segundo Agostinho:

[...] quando Deus ensina, não pela letra da lei, mas pela graça do Espírito, de tal modo ensina que o que alguém aprende, não veja conhecendo, mas deseje querendo e realize agindo. E, neste processo de ensinamento, a vontade e a

operação recebem ajuda, e não somente a possibilidade natural de querer e de operar (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIV, 15)³³.

Notemos a referência à graça criadora e à graça restauradora ao dizer “a vontade e a operação recebem ajuda, e não somente a possibilidade natural de querer e de operar”, isto é, capacita a vontade a operar (possibilidade natural) e a operar bem. Por conseguinte, como o homem dirigir-se-ia àquele Sol no qual tudo vê, sem saber da existência do Sol que ele ainda não contempla? Por isso é necessária a fé. E como saber que sua visão era disforme se não fosse admoestado e exortado? Eis, o porquê da lei. Em Agostinho, não se trata apenas de uma iluminação natural, mas também de uma iluminação das verdades. Diferentemente de Platão, o olho necessita dirigir-se ao sol, mas não converteria seu olhar ao astro sem que alguns de seus raios chegassem até o homem e sem que este tivesse se decidido, convidado pelos raios de luz, a contemplar o sol que os emitia. Do mesmo modo age a fé na conversão humana a Deus: abre o caminho ao conhecimento da verdade (“se não crerdes, não compreendereis”). A fé é a encarnação (literal) de um novo projeto de sociabilidade humana. É ela aqueles raios de Sol – por isso a fé já é o início da graça – que incidem sobre o ser humano que se apercebe não ver nitidamente – quando exortado pela lei.

A fé é dom de Deus e atuação da própria graça porque parte de Deus, como os raios que partem do Sol, e é interiorizada pelo homem que os “vê” e determina-se a buscar a origem desta luz. Por isso a fé é também assentimento da vontade, porque crer está sob o seu querer e o seu poder, tal como o querer dirigir-se e o dirigir-se, de fato, à luz. Mas, porque a vontade humana necessita de auxílio para contemplar o Sol no qual não pode fixar

³³ Para rever o desenvolvimento desta ideia, conferir o tópico destinado ao tratamento da graça divina e o concurso da vontade humana, neste capítulo.

o olhar diretamente, sem perturbação alguma, é dada a lei como pedagogo, a fim de que a vontade perceba que sua visão atual é turva, e para que posteriormente venha a fé, como chamado de Deus (Sol) e resposta do homem. Pelo reconhecimento de que se vê de modo embaçado e que há uma luz que capacita a ver bem, o homem dirige-se ao Sol e pede-lhe que conceda a visão – é a oração. Indubitavelmente, o Sol incide primeiro sobre o homem para que, em seguida, o homem possa voltar-se a ele; e não poderia ser diferente, visto que do Sol depende o que vê (o homem), o que é visto (as verdades) e a visão (o conhecimento das verdades). Quanto àquele que vê, Agostinho instrui: “não se glorie como se não tivesse recebido não somente o que vê mas também a possibilidade de ver” (*Conf.*, VII, 21). E afirma ainda:

[...] a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão. Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser (*De spirit. et litt.*, III, 5).

Destaque para o excerto supracitado em que se diz: “[...] com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao criador [...]”. A graça não é merecimento aos que praticam a lei e sim a própria *conditio sine qua non* do seu cumprimento. Não é mérito do justo, mas dom concedido ao pecador para que este se torne justo. Não é prêmio àquele que vê nitidamente, senão a condição para que veja bem aquele que ainda não o consegue. Nas palavras de Agostinho: “E ele [Deus] estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. E ele estende sobre eles sua justiça, com a qual justifica o ímpio, não porque são retos

de coração, mas para que sejam retos de coração (cf. Rm. 4,5)” (*Ibid.*, VII, 11).

Assim perfazemos a relação entre a graça divina, a vontade humana e a fé na conversão do humano a Deus. Ela é processo de conversão do olhar humano, da exterioridade dos bens inferiores – das paixões concupiscentes (o pecado) – à interioridade transcendente (e imanente) de Deus, Sumo Bem, Suma Verdade, Suma Justiça. Se esta conversão é a contemplação de um conhecimento verdadeiro dos conceitos, é indispensável ao reconhecimento da justiça, do bem e de toda virtude necessária à vida em comunidade. Por isso, da conversão a Deus surge o sujeito ético-moral que, iluminado pela graça reconhece e cumpre a justiça, sem que nenhuma lei externa lhe obrigue a tal, porque a justiça a que a lei exorta, aquele que converteu o seu olhar já a encontra em si mesmo, em sua própria interioridade à imagem da Suma Interioridade de Deus.

Esta conversão é o que falta ao ser humano de vontade heterônoma, para superar a ameaça e os castigos da lei e atingir uma consciência ética em que da lei não mais necessite, exceto para exortar-lhe quanto a pequenas falhas, pois nenhum homem é definitivamente justo nesta vida temporal e esta conversão é contínua. Por vezes, o olhar se desvia do Sol Inteligível, de Deus, e volta a identificar-se com o prazer das paixões desregradas, motivo das recomendações agostinianas, de tom bem teológico, de que a vontade mantenha-se vigilante e orante, nos tratados segundo os quais discutimos o tema da graça.

Convertida (e iluminada) pela graça, a vontade humana pode exercer livremente a justiça à qual a lei lhe exortava. Livremente porque não coagida e não coagida porque a vontade passa a querer exatamente o que lhe convém, não havendo dissidências entre o que quer e o que deve querer. Sem a conversão, porém, “o preceito é bom, somente na letra que o declara, e não no espírito, que ajuda” (*De spirit. et litt.*, XIV, 26).

A liberdade humana, portanto, não é suprimida pela graça; antes, a liberdade somente é possível através dela. Do mesmo modo, longe de anular a lei das obras, a fé vem para fortalecê-la. Com efeito, no pensamento agostiniano, a conduta ética, isto é, o exercício do bem e da justiça, traduzível no livre cumprimento da lei, somente é possível na medida em que a vontade humana se permite ser auxiliada, iluminada pela graça divina, através da fé. A graça divina é o princípio que leva o sujeito a reconhecer a eticidade da lei que, por si mesma, é apenas moral. Partimos da noção teológica de pecado, que Agostinho compreende como defectibilidade moral do livre arbítrio e, portanto, como conceito também filosófico e antropológico, para argumentar que, se a busca de Deus é purificação e restauração da vontade corrompida que apetece ao que não deve e, assim, não é livre, a *conversio* a Deus é condição de possibilidade da liberdade e, portanto, é um conceito filosófico-metafísico, tanto quanto teológico.

A vontade livre, autônoma é, portanto, a vontade convertida a Deus, não no sentido teológico-religioso de uma vida monástica, mas enquanto reconhecimento de que, por sua finitude e contingência, o homem é iluminado por uma luz transcendente a qual lhe confere a capacidade de ajuizar retamente, e que esta não poderia ser outra senão a luz mesma que lhe conferiu o próprio ser. Deus opera no ser humano o querer e o operar³⁴, porém, sem constranger, resguardando à vontade humana certa contribuição em seu processo de conversão, pois, todo aquele que crê o faz por assentimento da vontade; do contrário, todos teriam fé³⁵. Com efeito, defendemos que a conversão a Deus, compreendida no que representa do ponto de vista prático – enquanto adesão à justa conduta infundida pela graça – é, ao mesmo tempo, um projeto transcendente, porque irrealizável

³⁴ “Pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade” (cf. Fl 2, 15).

³⁵ “[...] nem todos possuem a fé. Mas o Senhor é fiel [...]” (cf. 2Ts. 3, 2-3) ou “Reconduzi-nos a vós, Senhor; e voltaremos” (cf. Rm. 5, 21), ou ainda, nas palavras de Deus, “Convertei-vos a mim e eu me converterei a vós” (cf. Zc 1, 3).

na ausência de Deus e de sua graça atuante, bem como antropológico, na medida em que é também busca imanente do ser humano; e tudo isto ocorrendo no interior da fé.

A fé é como um elo que interliga o humano e Deus (a vontade humana e a graça divina), é um chamado de Deus e resposta do humano, e assim o é porque, como diz Agostinho, a fé é animada pela caridade, pois “[...] se há inspiração pela fé que opera animada pela caridade (cf. Gl 5,6), tem início o deleitar-se na lei de Deus segundo o homem interior” (*De spirit. et litt.* XIV, 26). Ora, a vontade é *dilectio* de bens inferiores e superiores. Esta *dilectio*, que vimos ser correlata, em seu sentido genérico, a *amor*, *passio* e *appetitus*, quando se destina ao que deve apetecer é denominada, especificamente, *charitas*. Quando, ao contrário, dirige-se ao que não deve, recebe a denominação de *cupiditas*. Assim, *charitas* e *cupiditas* são os amores que fundam as duas *Civitates* agostinianas, como discorreremos. *Cupiditas* é o amor que promove a *aversio a Deo*. Não em vão ela está na base de todos os pecados, é a concupiscência que subverte toda a lei. Pois, “[...] eu não conheci o pecado senão pela lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: Não cobiçarás” (cf. Rm. 7, 7). A *charitas*, por seu turno, é o amor ordenado a Deus que desfaz toda a cobiça. É ela o próprio amor divino, o amor com que o *Amor* ama e é amado.

Este mesmo amor, a caridade, é o que move a fé e dá cumprimento à lei, pois nenhum preceito dirige-se a indivíduos isolados, mas aos sujeitos de uma comunidade. A lei é sempre para o eu e o outro, simultaneamente. Ela preconiza que a ação de um indivíduo não seja nociva a outro: “não matar”, “não roubar”, “não cobiçar” etc. Onde a entidade do outro não é observada, não há verdadeira justiça. Não havendo a caridade, o outro é observado na ação humana apenas pelo temor da lei que o obriga a tal, e não pela consideração da humanidade que o *eu* e o *outro* compartilham. Somente a caridade permite esta identidade entre os sujeitos. Em suma,

porque “a caridade não pratica o mal contra o próximo” (cf. Rm 13, 9), ela sintetiza (e substitui) todos os outros mandamentos, razão pela qual ela é a plenitude da lei (cf. *De spirit. et litt.* XVII, 29). Com efeito, a caridade é a essência da alteridade. Sobre estes conceitos discorreremos na sequência.

5.4.1 Caridade e alteridade

Em sua tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Hannah Arendt comenta que a impossibilidade de se cumprir a lei reside na dependência do homem a Deus, até então esquecida pela identificação da criatura com o mundo (*amor mundi*). Com efeito, é o mundo que se lhe apresenta como origem, “um falso antes”, como denomina a filósofa, porque o mundo antecede e sucede a existência humana. Assim, a lei e sua impossibilidade de ser cumprida pelo ser humano, em sua condição de amante do mundo, isto é, dos bens temporais, é uma exigência externa para o retorno à origem do ser, Deus, no qual e pelo qual se desfaz o falso *eu* instaurado pela cobiça que ama a criatura em vez do Criador.

A lei é a exigência a todo instante presente que Deus enquanto Criador dirige à sua criatura. A lei exige o que a criatura não está preparada para cumprir por si própria; a lei é o avanço para o próprio ser, o reconhecimento de que ela é criatura [...]. A lei dá o conhecimento do pecado (*cognitio peccati*). A sua exigência concreta é ‘nada cobiçarás’ (*non concupisces*). O conhecimento dado pela lei é o conhecimento da concupiscência. A concupiscência é o apoderamento do falso antes. Na medida em que o mundo precede o homem que, introduzido pela criação, é depois do mundo (*post mundum*), o mundo é para o homem, como já vimos, o que não passa. [...] A concupiscência apodera-se e deseja este mundo: amando o mundo *de per se* (*propter se*), ama a Criação em vez do Criador. [...] ela esquece, acordando a prioridade ao mundo, a prioridade absoluta de Deus (ARENDR, 1997, p. 98-99).

A lei se funda na desobediência que aparta o homem de sua origem, isto é, naquela desobediência original da soberba com que o ser humano,

desviando-se de Deus, tornou-se senhor de si mesmo. Revelando o pecado, a lei manifesta o grande problema deste, a saber, que nele o homem esvaziou-se de si mesmo. De fato, como o mal é a corrupção da natureza, praticá-lo é negar seu estatuto de *ser*, sua participação no Criador, sem o qual nada é. A corrupção enfraquece a natureza, mas não a erradica. Ela persiste ainda que maculada, posto que enquanto privação do ser, o mal somente “existe” em função do que é, tornando-o menos ser, pois toda privação o é de algo e não pode subsistir sem que este algo se extinga por completo. Por isso, uma natureza corrompida permanece boa, por definição. O mal não poderia destruir aquilo que não criara, bem como não poderia criar coisa alguma o que *não é*. Daí a impotência humana frente ao pecado e a lei. Porque a lei revela a deficiência da vontade humana, coloca frente à natureza aquilo que a diminui e a enfraquece, que destitui o seu *ser*³⁶.

Assim, toda norma se funda no pecado para advertir o ser humano a romper com o hábito de sua identificação com esta falsa origem, com os prazeres do mundo. Contudo, ao mesmo tempo em que a lei expõe o mal da concupiscência e adverte o ser humano contra ele, ela o mantém preso às paixões que ele voluntariamente abraça, porque aumenta a sua dependência delas. Conforme comenta Hannah Arendt, “mas a essa lei do pecado (*lex peccati*) opõe-se a origem do pecado que é a de persistir na sua própria

³⁶ Pois, conforme Agostinho expõe no *Sobre a Natureza e a Graça*: “[...] o pecado não é substância. Mas Deus é substância e a suma substância e o único alimento da criatura racional. Afastando-se dele pela desobediência e não podendo tomar o que podia ser sua alegria devido à fraqueza, podes ouvir o que diz: *Ressequido como a erva, o meu coração esmorece, esqueço-me até de comer o meu pão* (cf. Sl. 102,5)” (*De nat. et grat.*, XX, 22). Nesta passagem, Agostinho faz um paralelo entre “o comer” como o alimentar-se do que é substância e, consequente, o “não comer” como privação desta substância. A analogia serve para mostrar que pecar equivale ao não comer, isto é, privar-se da verdadeira e única substância, que é Deus, o alimento da alma sem o qual ela se enfraquece. Deus é o pão de que o coração ressequido se abstém, como diz o Salmo supracitado: “*Ressequido como a erva, o meu coração esmorece, esqueço-me até de comer o meu pão*” (cf. Sl. 102,5). Assim explica Agostinho o que comentamos: “Se dermos por certo que o pecado não é substância, não se diria também que o não comer, para não falar de outras coisas, não é substância? Dir-se-ia melhor que é o privar-se da substância, pois o alimento é substância. Mas o abster-se de alimento não é substância, mas a substância corporal, se se priva do alimento, de tal modo se enfraquece, deteriora-se pelo desequilíbrio da saúde, consomem-se suas forças, se extenua e se abate pela lassidão que, se de algum modo continua vivendo, mal poderá se acostumar novamente ao alimento, cuja abstenção foi causa de sua ruína” (*De nat. et grat.*, XX, 22).

vontade” (ARENDT, 1997, p. 102). Se a falibilidade moral é sinal do esvaziamento de si e, portanto, da dependência do homem a Deus, que lhe confere participar do *Ser*³⁷, poderá a graça negar a liberdade humana?

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De spirit. et litt.*, XXX, 52).

Como conhecer a Deus, invisível aos olhos carnis, mas presente na criatura e, sobretudo, na criatura racional, que pode conhecê-lo pelos olhos do espírito, senão pela fé que faz a vontade atribuir a Deus a origem dos bens que ama, porque é seu criador, e não mais à própria natureza ou a si mesma, enquanto amante do mundo e sujeito que a tudo confere sentido? Pois, assim concebe Agostinho a inversão da ordem do amor pelo pecado, a partir do que ensina o Apóstolo Paulo: “*Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram a criatura em lugar do Criador [...]*” (*De nat. et grat.*, XXII, 24). Demonstrando que esta inversão advém da soberba, afirma antes deste trecho: “E demonstrando ser este um castigo da iniquidade, sendo ele próprio iniquidade” (*Ibid.*). E, porque sobre este

³⁷ O pecado é negação da condição partícipe de Deus. Sobre a conhecida tese do ser participado da criatura em Deus, afirma Étienne Gilson que “participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser a recebê-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele” (2001, p. 663). E Segundo Battista Mondin, o conceito de participação, próprio do cristianismo, não significa que o Ser atribua uma parte de si aos seres que traz à existência, senão “[...] que o ente possui de modo ‘particular’, ‘limitado’, ‘imperfeito’, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito [...]” (2015, p. 355). Tratamos sobre a ideia de ser participado no tópico “Da gratuidade da graça”.

primeiro pecado recai os males da condenação, acrescenta: “*Por isso, diz ele, Deus os entregou a paixões aviltantes*” (*Ibid.*)³⁸. Em suma, como conhecer a Deus, senão pela fé?

A razão última pela qual o ser humano pratica o mal e não se submete livremente à lei é de ordem ontológica. A falibilidade moral é uma defectibilidade voluntária da natureza que, quanto menos é, porque manchada pelo pecado, mais impossibilitada está de praticar o bem. Quando a vontade reconhece, ao ser advertida pela lei, a concupiscência de que padece pela mesma lei, ela percebe que tão somente querer retornar à origem perdida não lhe concede o poder de fazê-lo. O não poder revela sua condição de criatura, portanto, dependente do criador. Reconhecer a separação entre querer e poder é apenas o primeiro passo, porque, mesmo consciente do que a lei ordena e querendo segui-la, se não é capacitada a tal, a vontade permanece sob o pecado e a proibição, digladiando-se entre o querer que a deleita com o mal e o impotente querer averso às paixões. Por esta razão, a lei traz tão somente o conhecimento do pecado e a consciência de que o ser humano, sozinho, nada pode contra ele. Permanece, pois, o querer destituído de poder. Conforme explicitamos anteriormente, a vontade tem poder quando ao querer que ela concebe é dado a faculdade de praticar o que deseja. De onde vem esta capacidade senão de Deus? Não obstante, a própria vontade é ela própria persuadida pela graça a querer o que deve, o bem, como também expomos, pois o único desejo que a vontade pode conceber quando entregue a si mesma é o apego ao que a

³⁸ Nas situações em que a fraqueza humana proveniente do pecado é exposta ao seu limite, a graça se faz presente, superabunda de modo que, tocada, a vontade percebe haver “algo mais” além de si mesma. Por isso, os males que, providencialmente, Deus permite que a vontade pecadora sofra, incutem nela o arrependimento e a súplica. Mas cura a vontade má não porque esta suplicou, e sim porque Deus, primeiramente, veio em seu socorro, por isso diz Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*: “A ação de Deus é certamente no sentido de tudo curar, mas age segundo seus desígnios e não recebe do enfermo a ordem de curar. Sem dúvida alguma Deus queria que fosse bem forte o Apóstolo, ao qual, porém disse: *É na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder*” (*De nat. et grat.*, XXVII, 31). E, para demonstrar a validade da correção contra a reincidência na soberba, acrescenta: “*E apesar das vezes em que lhe suplicou, não afastou dele não sei que agulhão da carne que lhe foi dado, a fim de que não se enchesse de soberba* (cf. 2Cor. 12,7-9)” (*Ibid.*).

corrompe. O confronto com a lei oportuniza à vontade humana o reconhecimento do seu movimento de aversão ou separação de Deus (*aversio a Deo*) e, conseqüentemente, de sua dependência de Deus, porque criador.

Ora, a origem desta corrupção é o amor com que o ser humano ama a si mesmo e ao mundo e seus prazeres, atribuindo-lhe sua origem, ou antes, quando pela soberba a criatura assume o lugar do criador. O problema, no entanto, não é amar o que não deve ser amado, senão amá-lo de modo inconveniente, sem a devida medida. Se não se pode amar o que não se conhece, como não amar o mundo que se apresenta ao ser humano como sua verdadeira morada? Como não se apegar aos bens que esta vida lhe oferece como seus? O homem ama primeiro o temporal, porque primeiro o conhece, nele se insere. Este amor provém da ilusão da pertença a este mundo, pois o que é ulterior não é o que primeiramente se lhe apresenta. A questão reside em um amar equivocado, o amor ao falso, ao aparente, ao transitório. É preciso, pois, apresentar à vontade humana o que se deve verdadeiramente amar e a medida do amor com que se deve dirigir aos demais bens. Disto, repito, como não se ama o que não se conhece, Deus se fez conhecer primeiro e amou primeiro para que, posteriormente, fosse também amado, consoante o que lemos no *Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original*:

E se concordarem em que recebem a caridade pela graça de Deus, não seja de tal modo que anteponha nossos merecimentos à recepção dela. Pois que merecimentos poderíamos ter quando não amávamos a Deus? Para ser possível receber o amor com que o amássemos, fomos amados quando ainda não tínhamos o amor. É o que diz claramente o apóstolo João: *Não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou*. E mais adiante: *Quanto a nós, amamos porque ele nos amou primeiro* (cf. 1Jo. 4,10. 19). Disse-o muito bem e com toda a verdade, pois não teríamos com que amá-lo, se não recebêssemos dele, que nos amou primeiro. Que bem poderíamos praticar, se não amássemos?

Ou como faremos o bem, se não amamos? (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XXVI, 27).

E no tratado *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*, Agostinho expõe novamente esta ideia da anterioridade do amor divino:

Ninguém vos engane, irmãos: não amariamos a Deus, se ele não nos amasse primeiro. O mesmo João assim o ensina claramente e diz: *Quanto a nós, amamos, porque ele nos amou primeiro* (cf. 1Jo. 4,19). A graça leva-nos a ser amantes da lei, mas a lei sem a graça conduz-nos à violação da mesma lei. É o que manifesta o Senhor aos seus discípulos ao dizer: *Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi* (cf. Jo. 15,16). Se nós o tivéssemos amado primeiro para ele nos amar pelos nossos merecimentos, nós o teríamos escolhido primeiro para merecermos ser escolhidos por ele (*De grat. et lib. arb.*, XVIII, 38).

Conforme Nicola Abbagnano, em Santo Agostinho,

[...] o amor é introduzido explicitamente na própria essência divina e torna-se um conceito teológico, além de moral e religioso. O amor a Deus e o amor ao próximo unem-se em S. Agostinho, quase formando um conceito único. Amar a Deus significa amar o amor; mas, diz Agostinho, ‘não se pode amar o amor se não se ama quem ama’. Não é amor o que não ama ninguém. Por isso, o homem não pode amar a Deus, que é o amor, se não amar o outro homem. O amor fraterno entre os homens ‘não só deriva de Deus, mas é Deus mesmo’ (*De Trin.*, VIII, 12): é a revelação de Deus, em um de seus aspectos essenciais, à consciência dos homens. (ABBAGNANO, 1998, p. 41).

Por isso a graça antecede em tudo a vontade humana: para lhe apresentar o que deve amar, fazê-la desejá-lo e capacitá-la ao percurso do que busca. O amor de Deus precede o humano porque Deus é o próprio *Amor*. Este amor a Deus é o amor ordenado, a *caridade* segundo a qual tudo que é amado o é em função daquele de que procede o amor. Seguir a reta

ordem do amor é reconhecer a anterioridade ontológica de Deus, embora a caridade que Deus comunica aos homens não seja a mesma pela qual ele os ama, isto é, seu próprio *Ser*, mas aquela pela qual são levados a amá-lo, a comungar do *Ser* outrora negado pelo pecado e ulterior aos bens temporais de que a vontade é *dilectio* (dileção). Não sem razão, a caridade é indissociável da fé.

Portanto, de onde procede esta caridade, ou seja, a caridade pela qual age a fé, senão daquele do qual a própria fé o suplicou? Pois, não se encontraria em nós em nenhum grau, se não fosse difundida em nosso coração pelo Espírito Santo, que nos foi dado (cf. Rm. 5,5). Com efeito, a caridade de Deus que se diz ser difundida em nosso coração, não aquela pela qual ele nos ama, mas aquela pela qual nos leva a amá-lo (cf. Rm. 3,24), assim como a salvação do Senhor é aquela pela qual nos salva (cf. Sl. 3,4), e a fé de Cristo é aquela pela qual nos torna fiéis (cf. Gl. 2,16). Esta é a justiça de Deus, a qual não somente no-la ensina pelo preceito da lei, mas também no-la outorga pelo dom do Espírito (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56).

“A letra mata, mas o Espírito comunica a vida” (cf. 2Cor. 3, 6), porque o pecado denunciado e avultado pela lei é aquela privação do ser, a negação da criatura de sua condição partícipe no criador. Por isso é morte, haja vista que só o criador dá a vida. Pela soberba o homem encheu-se de si e esvaziou-se de Deus, abraçando uma vida que é morte até que, pela graça, reviva. A impotente criatura humana, embora tenha se julgado senhora de si, não pode restaurar aquilo ao qual só esteve em seu poder causar dano. O Espírito comunica a vida porque a graça restaura, recria a natureza morta pelo pecado.

Amendo o criador, o homem ama a si mesmo devidamente, isto é, como criatura que é, reconhecendo a quem deve o seu ser. Esta exigência do esvaziar-se de si, para encher-se de Deus, movimento contrário ao da concupiscência, leva cada criatura a amar a si mesma em razão de ser

criatura, em função do criador, a amar em si o que nela é semelhança de Deus. E para que possa amar retamente, o homem necessita despojar-se do que julgou ser ao instituir-se no e para o mundo, enquanto dileção (*dilectio*) dos bens temporais. Aquele que assim se ama, ama a si como Deus o ama, porque não ama a si, mas ao Deus presente em sua interioridade.

Este amor com que se ama em função de Deus leva a vontade humana a amar as demais criaturas e ao *outro* (o próximo) por compartilhar da mesma essência divina. O amor ao próximo, a caridade, é o amor a despeito dos rótulos, o amor que não escolhe a quem amar, seja o amigo ou o inimigo – até porque o amor torna isto indiferente – porque ambos são amados por Deus, são manifestação divina, apesar de seu pecado. A caridade é gratuita e universal tal como a própria graça. Ela não ama por merecimento; do contrário, o ser humano não seria amado primeiro para que, então, aprendesse a amar.

Neste contexto, como não amar o próximo que compartilha da mesma essência divina? Deus ensina de modo que a vontade “[...] deseje querendo e realize agindo” (*De grat. Christ. et peccat. orig.*, I, XIV, 15), logo, ensina a amar amando. Para isto, Deus se fez semelhante ao ser humano, no tempo e na carne, para levá-lo, pela fé, à semelhança divina no amor. Assim, como amar a Deus sem exercitar este amor para com o próximo, que se nos apresenta no mundo, não por compartilhar da vida em sociedade, mas por ser, igualmente, criatura divina? O amor ao próximo é consequência do amor de Deus para com os homens, por meio do qual ensinou-os a amar. Este amor é tão intrínseco ao amor com que se ama a Deus, que as *Escrituras* ensinam que “se alguém diz: Eu amo a Deus, e odeia a seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama a seu irmão, ao qual viu, como pode amar a Deus, a quem não viu?” (cf. 1Jo. 4, 20). É esta a dimensão do amor fraterno, sobre o qual reflete Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*:

[...] a dileção fraterna, ou seja, o amor recíproco, não somente procede de Deus, mas é o próprio Deus. Portanto, quando amamos o irmão com amor, amamos o irmão em Deus, e é impossível não amar o Amor que nos impele ao amor do irmão. [...] Se Deus é Amor, Deus ama deveras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo. [...] Quem, pois, não ama o irmão não está no amor, e quem não está no amor não está em Deus [...]. Vê o irmão com os olhos humanos, mas com eles não pode ver a Deus (*De Trin.* VIII, 8, 12).

Amar ao irmão a quem vê, em função de Deus que não é visto, revela-nos uma característica importante da caridade: o amor ao próximo é o amor a Deus historicizado, plasmado no tempo. Deus se faz presente em toda sua criação e, quando o homem a ama como convém, ama, em última instância, aquele que a fez. Pois, quem ama ao próximo cumpriu toda a lei.

De fato, conforme diz o Apóstolo, os preceitos: ‘Não cometerás adultério’, ‘Não matarás’, ‘Não cobiçarás’, escritos nas tábuas de pedra, se resumem nesta sentença: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da lei (cf. Rm. 13,9-10). Portanto, a lei de Deus é a caridade. O desejo da carne não se submete à lei de Deus, nem o pode (cf. Rm. 8,7), mas como nas tábuas da lei são gravadas as obras da caridade para encher de terror o desejo da carne, a lei é a das obras e letra que mata o transgressor. Quando, porém, a caridade se difunde no coração dos crentes, a lei é a da fé e Espírito que comunica a vida ao que ama (De spirit. et litt., XVII, 29).

A lei se submete à dinâmica humana das paixões porque pautada na própria cobiça que vê o *outro* (e o próprio *eu*) como objeto e não como sujeito. A cobiça (*cupiditas*) é conflitante com o amor ao próximo (*charitas*) e elimina toda alteridade, razão pela qual o cumprimento da lei, em se fundando na cobiça, não é justiça, pois não é alteridade. Assim, a caridade confere o poder que faltava ao querer da vontade para que, então,

possa cumprir o que lhe é preceituado, livre e independentemente do preceito, porque o reconhecimento da alteridade antecede a própria lei. De fato, se a lei ordena o bem e a justiça de cujo cumprimento depende a vida em comunidade, como cumprir a lei, verdadeiramente, sem a alteridade que só a caridade infunde? Pois,

O começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça; o progresso na caridade leva ao progresso na justiça. A grandeza da justiça mede-se pela grandeza da caridade; a justiça perfeita é sinal de caridade perfeita. Mas trata-se da caridade que procede do coração puro, da consciência bem formada e da fé sincera (*De nat. et grat.*, LXX, 84).

A caridade é plenitude da lei por promover a alteridade que dispensa o teor ameaçador da lei. A alteridade que surge da caridade não é, portanto, o mero respeito formal à individualidade do *outro* instituído pela norma. Não se trata aqui daquela observância aos limites postos entre o *eu* e o *outro*, nem de uma liberdade pautada em uma convivência pacífica, porém forçada, das diferenças. É muito mais do que isto. É o cumprimento da justiça pela fé, na esperança da perfeição da justiça na vida futura. Esperança pela qual caminham juntos os peregrinos da *Cidade Celeste* que, enquanto aguardam a realização do que creem aperfeiçoam-se enquanto sujeitos éticos e, conseqüentemente, aprimoram as relações intramundanas na *Civitas* que habitam, a vida social que compartilham pela vivência da caridade. Pois, segundo Agostinho, “esta caridade adquire perfeição maior nesta vida, quando pela outra vida se despreza a presente. Mas me admiraria, se não há de crescer, quando cessar esta vida” (*De nat. et grat.*, LXX, 84). Não obstante, apesar de Agostinho superestimar a vida futura, não é possível esperaná-la sem a prática da justiça e da caridade na vida presente, isto é, sem o reconhecimento da alteridade. A vida futura é a perfeição desta que se realiza no tempo, em sociedade. É impossível

aperfeiçoar virtudes que não existem. A vida eterna, enquanto destino comum aos que têm fé, põe os homens em uma condição de igualdade nunca antes compreendida pela vida em comunidade. O amor a Deus que demanda o amor a si como descoberta de Deus em sua própria interioridade, bem como o amor ao próximo pelo reconhecimento de que o *outro* é, igualmente, manifestação do divino, coloca os homens sob uma dependência recíproca, pois o amor a Deus, a si e ao outro são inseparáveis³⁹.

Nesta alteridade, o homem vê o *outro* como a si próprio e ama ao próximo como a si mesmo, isto é, como projeção do amor a Deus e como cada criatura é por ele amada. Não se ama no outro o seu pecado, mas o fato de ser imagem divina. Esta alteridade intrínseca à caridade cristã põe o *eu* e o *outro* numa posição de identidade. Daí que, nesta alteridade, o *outro* não é, apesar de sua individualidade, o em si *diferente*, porque no *outro* se vê o que no *eu* os torna iguais⁴⁰; vê-se o *eu* e o *outro* como seres criados à imagem de Deus, partilhando uma mesma essência e sem possuírem mérito algum.

O preceito cristão da caridade pelo qual se cumpre toda a lei: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” revela que o próximo é este outro também criado. Em contrapartida, este *próximo* pode receber também a denominação de *irmão*, motivo pelo qual a caridade é chamada amor fraterno. O cristianismo converte o *próximo* em *irmão*, porque a criatura racional recebe de Deus uma filiação. O *eu* e o *outro* tornam-se *irmãos*

³⁹ Aliado ao reconhecimento do homem acerca de sua condição criada, a fé infundida pela caridade radicaliza esta descoberta no propósito da criatura: fazer o bem. Dito de outro modo, ao descobrir-se criatura, o homem percebe também para quê fora criado. Por isso, diz Agostinho: “Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos (cf. Ef. 2,9-10). Finalmente, esta é a fé que age pela caridade (cf. Gl. 5,6), não por temor, não temendo o castigo, mas amando a justiça” (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56).

⁴⁰ No tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho faz referência à fé como aquilo que confere identidade aos homens ao afirmar que ela é comum a todos os crentes, embora cada um a internalize ao seu modo, ou seja, “é comum no sentido em que dizemos que o rosto humano é comum a todos os homens, embora cada um tenha o seu” (*De Trin.*, XIII, 2, 5). Esta metáfora do rosto humano comum a todos designa a identidade essencial que une o *eu* e o *outro*, enquanto, ao mesmo tempo, a singularidade de cada um como pessoa é preservada porque cada um possui o seu rosto.

porque, pela graça, tornam-se *filhos* de Deus, tal como expõe Agostinho no tratado *Sobre o Espírito e a Letra*:

Com efeito, não recebestes um espírito de escravidão, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: ‘Abba! Pai!’ (cf. Rm. 8,15). [...] Cheguem, portanto, até este ponto os que estão sob a lei, para que de escravos se tornem filhos, sem deixar de ser escravos, servindo como filhos e com liberdade ao Pai e Senhor. Esta graça lhes foi concedida: *A todos os que o receberam — o Filho Unigênito — deu o poder de se tornarem filhos de Deus* (cf. Jo. 1,12) [...] (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56).

Alguns autores equiparam os termos latinos *frater* e *proximus*⁴¹. No cristianismo, porém, existe uma distinção fundamental. Quando a caridade preceitua que se ame o próximo, compreende-se por este o *outro* independentemente de quem este seja: é o amigo, mas também o inimigo, o cristão bem como o não cristão, pois, como dissemos, o que é amado no outro é o fato de ser criatura divina e não o pecado que ele comete ou a vida desregrada que leva. Por isso, pela caridade, o próximo é amado a despeito de seu pecado, tal como Deus ama o ímpio. Este *próximo*, portanto, é todo o gênero humano e não, exclusivamente, o que compartilha da fé cristã. Mas, àqueles que realizam a conversão a Deus é concedida a graça da filiação, de modo a fazerem parte de uma comunidade em que o *outro*, portanto, não é só um “próximo”, mas um *irmão*, tal como diz Agostinho, “esta graça lhes foi concedida: *A todos os que o receberam — o Filho Unigênito — deu o poder de se tornarem filhos de Deus* (cf. Jo. 1,12) [...]” (*De spirit. et litt.*, XXXII, 56). A exclusividade do conceito de fraternidade no contexto da fé cristã fica evidente ao dizer que são filhos de Deus “todos que o receberam”. Não obstante, a prática da caridade dirige-se ao *outro*

⁴¹ Hannah Arendt, por exemplo, diz: “É somente nesta compreensão retrospectiva do próprio ser e do isolamento que aí se realiza que surge o amor fraterno (*frater=proximus*)” (1997, p. 115).

quando este é ainda tão somente o *próximo*, a fim de que este se torne *irmão*⁴². Assim, a fé de que vivem os justos, porque animada pela caridade, exige destes o comprometimento com o próximo, de apresentar-lhe a filiação, o *ser* e o igual destino que a graça disponibiliza a todos – e que os confere uma identidade – em vista do que os ímpios tornam-se justos e *irmãos*. Assim, a lei não é para o justo, mas dela ele se utiliza para exortar à caridade, à plenitude da lei, aqueles que ainda se encontram sob o peso da lei, a fim de que sejam universalizadas esta alteridade e esta igualdade legítimas que são fardo para o pecado, mas leves para o amor.

Portanto, uma vez convertido, como diz o preceito, para o Senhor, seu Deus, de todo o coração e de toda a alma, não considerará pesado o seu mandamento. Como pode ser pesado, se é mandamento de amor? Ou alguém não ama, e o preceito será pesado, ou ama, e, nesse caso, não pode ser pesado. E ama, se, como foi a advertência a Israel, se converter ao Senhor seu Deus de todo o seu coração e toda a sua alma. *Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros* (cf. Jo. 13,34) e: *Quem ama o outro cumpriu a lei*; e: *A caridade é a plenitude da lei* (cf. Rm. 13, 8.10). De acordo com estas sentenças e esta outra: *Se andassem por caminhos certos, considerariam transitáveis os caminhos da justiça* (cf. Pr. 2,2). Por que está escrito: *Segundo as palavras dos*

⁴² Ao final do século II e durante o século III da era cristã, os autores africanos, a exemplo de Tertuliano, utilizaram o termo *frater* para designar o cristão. No século IV, por sua vez, em que se insere Agostinho e autores como Ambrósio, grande influenciador do pensamento agostiniano, o termo *frater* passa a definir todo ser humano, em geral. Agostinho, porém, realiza a distinção dos termos, aplicando o termo *proximus* a todo o gênero humano e *frater*, especificamente, ao cristão. Assim, ama-se ao próximo para que ele se torne irmão ou porque, virá a ser irmão. Segundo Hélène Petre, 1948, p. 157-158, “aos olhos de Agostinho, nossa condição de homem é, portanto, suficiente para nos constituir “próximos”, e é nesse sentido, como vimos, que *proximus* se opõe a *frater*, de “cristão”, na língua da Igreja. Não é preciso, é verdade, forçar essa distinção. De fato, depois de ter declarado nestes termos: *omnes proximi sumus conditione terrenae natiuitatis, sed aliter fratres illa spe caelestis hereditatis*, o autor acrescenta que, se devemos olhar para todo homem, mesmo para o não-cristão, como um *proximus*, *proximum tuum debes putare omnem hominem*, e *antequam sit christianus* é que, não conhecendo o futuro, não sabemos se este homem compartilhará um dia da herança celeste que a esperança faz dos cristãos, irmãos. No entanto, permanece verdadeiro, em geral, que dá à palavra *proximus* uma extensão maior que *frater* que designa mais especialmente o cristão – *Aux yeux d'Augustin, notre condition d'hommes suffit donc à nous constituer 'proches', et c'est en ce sens, nous l'avons vu, que proximus s'oppose à frater, de 'chrétien', dans la langue de l'Eglise. Il ne faut pas, il est vrai, forcer cette distinction. En effet, après l'avoir énoncée en ces termes: omnes proximi sumus conditione terrenae natiuitatis, sed aliter fratres illa spe caelestis hereditatis*, l'auteur ajoute que, si nous devons regarder tout homme, même le non-chrétien, comme un proximus, *proximum tuum debes putare omnem hominem*, et *antequam sit christianus*, c'est que, ne connaissant pas l'avenir, nous ne savons pas si cet homme ne partagera pas un jour l'héritage céleste dont l'espérance fait, des chrétiens, des frères. Toutefois il reste vrai, en général, qu'il donne au mot proximus une extension plus grande qu'à frater qui désigne plus spécialement le chrétien”.

teus lábios, guardei os caminhos da lei (cf. Sl. 17,4), senão porque as duas coisas são verdadeiras, ou seja, pesadas para o temor, leves, para o amor? (*De nat. et. grat.* LXIX, 83).

Neste sentido, afirmamos que a liberdade que a graça divina infunde pelo amor provoca na vontade humana uma relação autônoma com a norma. Não obstante, trata-se de uma autonomia não no sentido de uma vontade senhora de si, posto que nisto consiste o pecado e toda a inversão da ordem, mas em uma postura em que o sujeito assente, internaliza em si (*'auto'*) a norma que não é proveniente da própria vontade. É autônoma porque a vontade convertida cumpre a norma sem que algum mecanismo externo a obrigue a tal e não porque tenha ela mesma fundado a lei. Assim, onde se encontra o Espírito está a liberdade, porque não há liberdade no temor, na coerção da lei, na postura que, ao contrário do que ocorre na vivência da prática autônoma da justiça, é de um conflito entre o querer e o dever, sempre imposto por algo externo, diferente (*'hetero'*). Esta autonomia, por conseguinte, não é operada apenas pela vontade humana mas, sobretudo, pela graça divina que em tudo lhe antecede, no querer e no operar. A vontade não é autônoma por operar a justiça no cumprimento da lei. Autônoma é a relação da vontade com a norma quando ela reconhece que a lei não contradiz o seu ser, e sim o pecado com o qual se identificou. A norma se opõe ao querer concupiscente e, por conseguinte, não livre.

A liberdade, por sua vez, é a perfeita comunhão entre o querer, o dever e o poder, quando a justiça é escrita nos corações humanos, isto é, internamente, e não na exterioridade das tábuas de pedra. A outorga da lei em pedra sinaliza a relação primeira da vontade com a norma, a saber, que esta lei se apresenta à vontade humana sob o dinamismo do diferente que se lhe opõe (*hetero-nomos*), que lhe obriga a ser de outro modo, a desfrutar de bens outros e não os que ela ama, uma lei, enfim, que parece

ordenar que a vontade desfaça-se de sua própria identidade, o que não deixa de ser verdadeiro, posto que ordena o desapego a um ser falso e seu errôneo amor. Em contrapartida, quando esta mesma lei é gravada no homem interior destitui-se toda a contrariedade aparente entre a norma e a vontade e instaura-se uma nova consciência ético-moral. A vontade segue a lei inscrita em sua interioridade como quem segue a si mesma, por isso a nova relação com a norma é a de um *auto-nomos*. De fato, a vontade convertida cumpre o seu próprio querer, no entanto, este querer, em última instância, é a própria vontade divina à qual se subordina.

Por isso, porque a lei, como afirma o Apóstolo em outra passagem, *foi acrescentada em vista das transgressões*, isto é, a letra escrita fora do homem, ele a denomina ministério da morte e ministério da condenação. A do Novo Testamento chama-a ministério do Espírito e ministério da justiça, visto que praticamos a justiça pelo dom do Espírito e somos libertados da condenação devida à transgressão. Portanto, a primeira passa e a segunda permanece, pois retira-se o guia que atemoriza, e a caridade sucede ao temor. Pois, *onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade* (cf. 2Cor. 3,17) (*De spirit. et litt.*, XVIII, 31).

Conclusão

Em razão de o pecado consistir na paixão que motiva a vontade humana à ação, embora esta não necessariamente se efetive, a lei temporal pune apenas a consequência prática do que a vontade deseja, isto é, a ação, efeito do pecado. Esta lei, mesmo que justa e necessária para aquilo a que compete, “[...] não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens [temporais], mas unicamente aquela falta que consiste em subtraí-los injustamente de outro” (*De lib. arb.*, I, 15, 32). Ela o faz mediante o temor da perda dos bens mesmos que visa resguardar. Ordena, proíbe, castiga para conformar as vontades humanas o quanto possa.

Note que a lei temporal incide sobre os homens com palavras de ordem porque se relaciona com vontades avessas ao bem que deveriam praticar. A lei conduz homens pecadores, dissidentes, afinal, sua razão de ser é o próprio pecado e sua função é promover na sociedade, o quanto lhe for possível, certa concórdia entre os indivíduos. Porque submisso ao pecado e, conseqüentemente, privado de sua própria liberdade, o homem necessita da lei como de um guia e sua conformação a esta, não sendo livre, é totalmente imposta, mediada pelo temor. Onde se cumpre a lei pela ameaça que ela infunde, não há liberdade e sequer podemos pensar o homem como sujeito ético-moral no verdadeiro sentido da palavra. A relação do homem pecador com a lei é a de uma normatividade sem sujeito, porque na obediência forçada o único elemento existente é a própria lei.

Este mesmo padrão de normatividade é encontrado na lei conferida aos homens no decálogo do *Antigo Testamento*. A vontade não livre, que se relaciona com a lei temporal e os mandamentos, denominamos

heterônoma porque, em função de sua dileção (*dilectio*) desordenada, encara a lei como contrária ao seu ser, quando, na verdade, a lei ordena-lhe agir conforme quem ela de fato é, mas cujo ser foi obscurecido pelo pecado. Equiparamos estas leis (a temporal e o decálogo), apesar de uma ser transitória, humana e a outra divina porque ambas ordenam e punem, conformam os homens a determinado modo de viver que a concupiscência não os permite abraçar livremente. Não obstante, a justiça é uma só. A lei temporal não distintamente baseia-se na lei eterna que, em sendo divina, subjaz indubitavelmente à lei que Deus mesmo outorgou aos homens. Distinguem-se, não obstante, pela ressalva de que a lei temporal é, por assim dizer, limitada quanto ao seu proceder, pois, a finalidade da *Civitas* humana, em qualquer tempo e lugar, é promover a ordenada concórdia entre os homens, a qual “[...] consiste, primeiro, em não fazer mal a ninguém; segundo, em fazer bem a quem a gente possa [...]” (*De civ. Dei*, XIX, 15).

A lei temporal é tão contingente como os homens que ela governa e a paz que promove é restrita ao âmbito da sociabilidade, embora se abra ao absoluto da lei eterna. A lei antiga, por sua vez, prenuncia e prepara os homens para a recepção da graça, pela qual o temor de toda lei é substituído pela caridade, advinda com a Nova Aliança. Ambas as leis têm por finalidade conduzir os homens com vistas a outro nível de consciência ética: a primeira, da discórdia à paz temporal – condição da paz eterna –; a segunda, da submissão do pecado à liberdade da graça.

Os cidadãos que, conforme seus *amores*, inclinam-se à justiça a despeito da lei temporal que oprime são, nas sociedades humanas, peregrinos da *Cidade Celeste*. São estes os que, obedecendo à lei dos homens, com mais afínco obedecem à lei que diz “não cobiçarás”, independentemente da opressão que também esta opera. Os que, ao contrário, deleitam-se com o pecado são atemorizados pela lei temporal e pelos mandamentos da lei

divina, porque, pelo pecado, privaram-se da livre escolha do bem. São estes os ímpios cidadãos da *Cidade terrena*.

Ora, os *amores* humanos constituem estas duas cidades que não são concretas, históricas, senão alegorias da dimensão metafísica e moral de cada ser humano e que, por conseguinte, resultam em modelos antagônicos de sociabilidade: uma fundada no amor de si mesmo, centrada no pecado e contrária à norma, mas necessitada dela; a outra, alicerçada no amor a Deus, praticante da justiça ulterior à própria lei, porque fundada sobre o reto amor. A primeira é um estágio comum a todo o gênero humano, em decorrência da herança do pecado original: a negação de Deus e a afirmação de si. A segunda é a experiência ético-normativa que só experimentam os que se permitem ser auxiliados pela graça divina que os restaura do pecado.

Assim, portanto, além da relação conceitual e demasiadamente conhecida entre *cupiditas* e *charitas*, como amores fundantes, respectivamente, da *Cidade terrena* e da *Cidade Celeste*, julgamos que cada *amor/Civitas* implica outras relações conceituais. O amor desregrado imprime a necessidade da lei temporal para guiar a conduta do cidadão da *Cidade terrena* enquanto membro de uma sociedade real, demarcada por uma condição da vontade humana em que a lei se lhe apresenta como um *hetero-nomos* que, não diferentemente, é também a experiência da vontade pecadora frente à lei das obras do *Antigo Testamento*. Dito de outro modo, a *cupiditas* funda a *Cidade terrena*, que necessita da lei temporal e age pelo mesmo mecanismo da lei impressa no decálogo. Com ambas a vontade se relaciona como a um *hetero-nomos*, isto é, uma norma externa, imposta e contrária ao *eu* com que se define a vontade. E o oposto também se dá: movida pela *charitas* que origina a *Cidade Celeste*, a vontade que, redescobrimo pela fé – que é o início da graça – o que deve verdadeiramente amar e qual o lugar da criatura e do criador na reta ordem do amor

e, não necessitando da lei temporal nem dos mandamentos divinos para a vida prática – senão como um guia ou para a sua redenção –, faz da caridade a própria lei, substitui o temor pela fé e, sabendo, então, quem de fato é, por ter sido restaurada pela graça, segue a justiça sem necessitar de leis externas, porque os preceitos se lhe tornaram uma realidade interior e sua relação com eles não é mais de conflito, mas de livre adesão, *autonomos*. Sinteticamente, temos uma relação entre *cupiditas*, *Cidade terrena*, *lei temporal*, *lei das obras (lei antiga)* e *heteronomia*, bem como entre *charitas*, *Cidade Celeste*, *lei da fé* e *autonomia*.

Não obstante, não é a presença ou ausência do pecado que diferencia os sujeitos de cada *Civitas*, mas a forma com que lidam com o pecado comum a todos. Distinguem-se, em suma, pela consciência ético-moral que desenvolveram. Percebemos que estas relações traduzem diferentes estágios de (re)construção da própria liberdade frente ao pecado. É neste contexto que se inserem a graça divina e a fé sem as quais a vontade não poderia ascender de um nível a outro.

Ora, como à vontade corrompida toda norma é ocasião de transgressão pelo fato de a proibição incitar o mau desejo, avultar o pecado, a liberdade não reside no cumprimento mecânico da lei, mas na educação das paixões. Por isso, retomamos a discussão dos crimes empreendida no *Sobre o Livre Arbítrio* para destacarmos que o mal destes consiste na paixão que os motiva e que a efetivação prática do mal é apenas consequência do pecado e não o pecado mesmo. Disto decorre que toda lei (humana ou divina) é insuficiente. Se por um lado, ela é útil à manutenção de certa ordem social e a concórdia entre os homens, por outro, não torna livres os que a ela obedecem. Somente a graça divina reeduca as paixões e reconduz o ser humano à liberdade.

De que forma a vontade humana relaciona-se com a graça redentora e a fé e como, neste encontro, torna-se livre sem ser suprimida pela ação

divina é o que investigamos. Nossos esforços, pois, consistiram em reafirmar a vontade humana sem negar que tudo que ela empreende é dom divino. Assim, ressaltamos que a conversão a Deus é processo de construção do sujeito ético-moral e não somente um redirecionamento do homem a Deus do ponto de vista religioso e que este processo é empreendido conjuntamente pela graça divina e a vontade humana, mediado pela fé. O concurso da vontade é afirmado pela própria expressão *conversio ad Deum*. Não se trata de uma *conversio ad hominem*, em que é Deus que converge, embora esta conversão não só também faça parte do processo como possibilita a outra, pois, certamente, o homem só pode convergir a Deus porque Deus, primeiramente, convergiu ao homem.

Uma vez que o pecado corrompeu a potência desiderativa da vontade em sua capacidade de amar retamente, de onde surge todo o equívoco moral e cognitivo humano, o querer convergir a Deus não concede ao ser humano o poder fazê-lo sem a cooperação da graça. Por isso mesmo a graça é gratuita, haja vista que sem ela a vontade encontra-se impossibilitada até de clamar por seu auxílio. A graça que permite ao homem reconduzir-se ao reto amor equivale a uma recriação da própria natureza corrompida pelo pecado o que, em suma, somente pode ser realizada por Deus que a criou. Porque o pecado é morte e só o Espírito comunica a vida ficam evidentes a gratuidade da graça e a insuficiência da lei e do livre arbítrio da vontade à conversão à Deus.

Em função da cisão da vontade perante o desejo de bens superiores e inferiores, a lei divina – bem como a lei temporal – fez-se necessária para orientá-la aos preceitos aos quais sua debilidade não lhe permitia aderir sozinha. No entanto, esta mesma lei que trouxe ao humano o conhecimento de sua falibilidade moral também serviu para avultar o pecado. Por esta razão, a lei é letra que mata, pois sob seu jugo revela-se a concupiscência humana. Por outro lado, a lei que mata preparou os que creram na

promessa de uma nova vida. Tudo se encerrou sob o pecado para preparar os homens para a fé que viria dar-lhe o sentido. A lei das obras, pois, embora opressora, fora pedagoga dos homens enquanto estes aguardavam a fé. Fora uma abertura à recepção da fé que viria com a Nova Aliança, não para substituir aquela lei, mas para conferir-lhe o pleno cumprimento. Que seria este pleno cumprimento senão a educação das paixões humanas que faltava à obediência do preceito para que o sujeito que a cumpre fosse, verdadeiramente, livre?

A lei das obras é útil conquanto evita e pune o ato pecaminoso, tanto quanto a lei temporal o faz, cada uma ao seu modo. Mas, somente a lei da fé conforma a paixão que subjaz à transgressão, verdadeira sede do pecado, conferindo autêntica liberdade a quem as cumpre. A lei da fé não é outra lei, senão a inteligibilidade e a essência da lei anteriormente recebida, sua interiorização, por isso é gravada no coração do homem, na própria consciência humana.

Para os ímpios serem conduzidos à fé, a Providência divina age sutilmente sobre eles valendo-se das próprias vontades humanas, permitindo-lhes males a fim de que, pedagogicamente, a dor da correção faça-os voltar-se a Deus. É a graça divina precedendo o movimento humano de conversão a Deus. Não obstante, porque os justos também pecam, refletimos que a conversão é tão constante e ininterrupta nesta vida quanto o é a tentação do pecado. Por isso, também a estes já justificados a Providência infunde males a fim de corrigir-lhes de alguma soberba ou mesmo para provar-lhes e fortalecer sua fé ou louvar sua perseverança na prática da justiça. Além disto, por sua Providência, Deus estabelece também sua Justiça conferindo a cada indivíduo as devidas consequências de seus atos.

Por estes meios suasórios, bem como através da concessão da própria lei, Deus chama a vontade, regenera-a, capacita-a a querer o bem e a praticá-lo, porém não a obriga a fazer sua parte no processo. É nisto que

reside o concurso da vontade e não destituímos o poder de Deus em concedê-la isto, pois Deus mesmo permitiu o poder da escolha ao livre arbítrio humano, embora a escolha *livre*, de fato, só esteja sob o poder de quem consente em seu auxílio. A graça não exclui a liberdade, porque é Deus que a concede, uma vez que só é livre a vontade regenerada do pecado e é Deus que a restaura. Nem tampouco a vontade humana elimina a graça divina se não atende ao seu chamado, porque Deus mesmo a dotou de um livre arbítrio para que a prática do bem fosse livre adesão da vontade e não uma imposição determinística do criador. Ter concedido ao homem este poder de escolha não torna Deus impotente. Torná-lo-ia afirmar que se a vontade convergiu a Deus o fez sozinha e não porque Deus a capacitou a isto. Por esta razão, diz Agostinho: “Quem não percebe que o vir ou não vir depende do livre-arbítrio? [...] porém, se vem, não pode vir sem ajuda. E com tal ajuda que não somente saiba o que fazer, mas também faça o que souber” (*De grat. Christ.* I, XIV, 15). Com efeito, Deus chama, corrige, capacita o homem, porém prescreve-lhe que também faça sua parte: vigiai e orai (cf. Mt. 26,41) (cf. *De grat. et lib. arb.*, IV, 9).

Agostinho julga que todos, indistintamente, podem ser purificados do pecado, mas a própria observação prática dá-nos a conhecer a existência de homens maus em relação aos quais é preciso atribuir à sua própria vontade o fato de não se tornarem bons e não a uma suposta incapacidade de Deus em convertê-los. Destarte, reconhecemos que a *conversio* não se opera sem Deus ou sem o homem. Deus concede sua graça a todos e “todo aquele que invocar o Senhor será salvo” (Rm. 10, 13) (cf. *De spirit. et litt.*, XXIX, 51).

Sem merecimento algum, Deus prepara a vontade humana para receber a fé que lhe é outorgada e animada pela caridade. É a caridade (*charitas*) aquele amor ordenado pelo qual se ama a Deus sobre todas as coisas e as criaturas em função de Deus que as criou. É o *amor* (*dilectio*)

humano traduzido no preceito cristão do amor ao próximo. Não em vão a caridade é a plenitude da lei, porque o cumprimento de todos os preceitos da lei radica-se na obediência a este. Aquele que ama o *próximo* cumpriu toda a lei porque a alteridade, o olhar e amar o *outro* como criatura divina, igualmente a si, implica ver-se no *outro*, querer para o ele o bem que se quer a si mesmo e, portanto, não praticar contra ele o mal que não quer que recaia sobre si. Somente quem ama o *próximo* é capaz de não cobiçar o que a ele pertence, de não atentar contra a sua vida, de não intentar contra ele qualquer mal. A caridade é a alteridade radicalizada no ser divino em cuja imagem o *eu* e o *outro* somos um. Um mesmo rosto (divino) reflete-se em ambos, apesar de cada um ter o seu (rosto humano). Daí que o preceito não é de apenas amar ao *próximo*, mas amá-lo como a *si mesmo*. Sem a caridade que nos dirige ao *outro* não é possível cumprir, verdadeiramente, a justiça, isto é, praticá-la amando o preceito e por amor àquilo a que ele ordena. Nisto consiste a liberdade: que a vontade cumpra o preceito motivada pelo amor à justiça e não pelo temor dos castigos da lei. Enfim, que o cumpra na integralidade de seu ser, em uma consonância entre o que realiza e o que deseja, na conformidade de sua ação e de sua intenção. Adequação esta que apenas se realiza pela graça divina que cura a vontade para que ame o que deva cumprir.

Portanto, a lei foi dada para que se procurasse a graça; a graça foi dada para dar pleno cumprimento à lei. Pois não se dava pleno cumprimento à lei não devido à sua imperfeição, mas devido à imperfeição da malícia da carne, a qual se manifestava pela lei, mas havia de ser curada pela graça (*De spirit. et litt.*, XIX, 34).

Este próximo a que a vontade se dirige quando partilha da mesma fé e destino torna-se um *irmão*, porque a fé outorga aos crentes serem *filhos* de Deus. Por isso a caridade cristã é um amor fraternal. Afirmamos,

contudo, que nem mesmo os justos estão isentos do pecado porque a justiça deste mundo não é perfeita e que, em decorrência disto, a conversão é contínua. Ora, a perfeição da justiça é consequência da perfeição do amor. Conforme diz Agostinho, “[...] quanto falta agora à perfeição do amor falta à perfeição na justiça” (*De spirit. et litt.*, XXXVI, 64). Este “agora” de que o excerto fala não se refere ao estágio atual em que cada indivíduo encontra-se em sua caminhada junto à caridade, reflete a própria vida temporal. A conversão a Deus não elimina a defectibilidade moral humana que promove a desordem nas sociedades, posto que converter-se a Deus não significa não mais pecar, mas fortalecer-se contra o pecado, porque o amor torna leves os preceitos da lei. Perante homens auxiliados pela graça a norma tem outro peso. Em vez de oprimir, adverte, aconselha, corrige outras vezes. Pois, sua função não seria conformar vontades totalmente dissidentes, mas equilibrar o que nelas falta à justiça, a imperfeição própria desta vida, enquanto pela esperança aguardam os que creem na concretude da justiça perfeita na vida eterna.

Com efeito, porque a graça divina promove a liberdade e esta é o amor à justiça no cumprimento da norma, a conversão a Deus é fenômeno não estritamente religioso ou escatológico, mas, fundamentalmente, conversão da faculdade da vontade em suas potencialidades desiderativa, cognitiva e prática (ético-moral)¹. Pautamos nossa discussão acerca da liberdade em uma leitura filosófica do *Antigo* e do *Novo Testamento* por vemos na transição de um ao outro, na passagem da vivência da lei das obras à experiência da lei da fé o desenrolar-se da vida ética. Cada uma

¹ Vale ressaltar que trata-se de uma conversão empreendida pela faculdade da vontade, porém mediante a gratuita atuação do Deus-Logos-Graça que aventamos no introito deste trabalho como princípio do ser e de todas as potencialidades inerentes à criatura racional. Assim, se a vontade quer e empreende algo é porque este princípio conferiu-lhe as condições ontológicas para tal, mas é ela quem age, dispondo dos meios que recebera. Por esta razão, a vontade nada pode sem a gratuidade divina, embora Deus não a obrigue a usar de tais potencialidades e de seu livre arbítrio como convém, pois, se o fizesse, jamais seria por livre determinação da vontade que o ser humano dirigir-se-ia à vida ética e a Deus.

dessas passagens descreve um estágio da evolução moral humana, uma etapa na jornada do sujeito ético-moral em construção, seja como simples cidadão de uma sociedade qualquer ou como indivíduo orientado para Deus. Os momentos desta trajetória Agostinho sintetiza no excerto a seguir:

Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De spirit. et litt.*, XXX, 52).

Há homens que se relacionam com a lei temporal sob o jugo da punição que ela traz, tal como aqueles que se submetem ao cumprimento dos mandamentos divinos por temor de castigos. Todos estes, cidadãos heterônomos das sociedades humanas - da *Cidade terrena*, no vocabulário de Agostinho, são movidos pelo amor concupiscente nutrido pela faculdade da vontade. Eles não vivenciam o verdadeiro aprimoramento ético e a autonomia moral que apenas experimentam aqueles que são movidos pelo reto amor infundido pela graça: os cidadãos éticos da *Cidade Celeste*, peregrinos nas sociedades temporais.

O quanto o indivíduo é impedido de aderir livremente aos preceitos justos, sejam humanos ou divinos, é a exata medida do quanto a sua vontade precisa ser restaurada pela graça – entendida como atuação de um Deus que é princípio ontológico. E, como toda lei prescreve certa concórdia entre os humanos, é a caridade o que falta ao indivíduo a quem é preciso submeter a grilhões para forçá-lo a não atentar, egoistamente, contra a

humanidade de que faz parte e na qual é essencialmente igual a cada membro. Pois, toda lei (temporal ou divina) a que se obedece sem o consentimento da vontade refreia apenas o mal da ação, mas nenhum poder exerce sobre a vontade que fora apenas impedida de tornar ato o mal desejo que nela ainda se encontra.

Somente obedece às leis, que incutem o respeito ao outro, quem aprendeu a amá-lo a despeito do que ordena qualquer lei. “*A caridade é a plenitude da lei*” (cf. Rm. 13,10) porque o reconhecimento da humanidade comum a todos dispensa qualquer lei heterônoma para este cuidado. Como a conversão a Deus é processo de aperfeiçoamento ético-moral, espera-se que a verdadeira *conversio* inaugure profunda mudança nos indivíduos humanos enquanto membros de uma sociedade. Restaurados e reeducados em seus afetos, a tendência natural é a de que a sociabilidade seja regida pelo respeito à dignidade de todo o gênero humano. É esta a tradução filosófica da caridade cristã. Esta compreensão da dimensão prática da caridade, muitas vezes obscurecida pela ritualística da fé institucionalizada, equivale ao que Kant estabelece como compromisso ético de todo ser humano, ainda que sequer tenha-se utilizado de categorias teológico-metafísicas como as que empregamos.

Todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e está, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais. [...] não posso negar todo respeito sequer a um homem corrupto como um ser humano, não posso suprimir ao menos o respeito que lhe cabe em sua qualidade como ser humano, ainda que através de seus atos ele se torne indigno desse respeito².

Esta confluência entre o discurso ético-filosófico e a conversão que propomos só é possível porque ambas apontam para o mesmo fim. Em

² Cf. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

suma, porque a conversão a Deus é uma ética. A caridade gravada no interior do ser humano convertido, ontologicamente, a Deus torna-o cidadão terreno afeito ao bem da humanidade, sem promover exceções a grupos ou indivíduos humanos, posto que no mandamento do amor ao *próximo* não há especificações de qualquer natureza sobre quem é digno deste amor, e não há tais adendos porque todos receberam igualmente o ser e o auxílio de que necessitam para restaurar-se de seus desvios ético-morais, por gratuidade divina e não por méritos particulares.

Todo o esforço deste trabalho nisto consistiu: compreender as etapas e as condições de possibilidade de cada ser humano construir-se no mundo como sujeito ético-moral, cumpridor autônomo do dever no que concerne ao respeito à alteridade, esse princípio fundamental da sociabilidade. Esse desenrolar-se da eticidade e moralidade do sujeito fora pensada a partir da percepção de seu ser e de seus afetos na dinâmica ontológica entre a vontade humana, a fé e a graça divina. Os estágios de desenvolvimento do ser ético ou sua passagem da heteronomia à autonomia em seu relacionar-se com a normatividade humana foram explicitados à luz do relacionamento do homem com a lei divina no *Antigo* e no *Novo Testamento*, sendo a heteronomia o estágio em que se encontra quem a segue pela lógica punitiva do Antigo Testamento - onde a lei gravada em pedra simboliza a exterioridade e a não interiorização da norma pelo sujeito que a ela obedece -, enquanto a autonomia do sujeito ético é representada pela lei da caridade do *Novo Testamento* gravada no interior do homem e não mais na exterioridade da pedra, porque o sujeito assente a uma lei que ele reconhece verdadeira. O *Antigo* e o *Novo Testamento* são, portanto, metáforas e também vivências da relação do *eu* com a norma e, portanto, do *eu* com o *outro* em sociedade. Com efeito, o diálogo que empreendemos entre teologia e ética filosófica é possível porque “quem fala sobre o céu fala, em termos celestes, sobre a terra” (HINKELAMMERT, 2012, p. 5).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus (I)**: livro I a VIII. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 815 p.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus (II)**: livro IX a XV. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 623 p.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus (III)**: livro XVI a XXII. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 1094p.
- AGOSTINHO, Santo. **A continência**. Tradução, introdução e notas de Gerson F. de Arruda Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Paulus, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. O espírito e a letra – A natureza e a Graça - A Graça de Cristo e o pecado original. *In: A graça (I)*: Tradução de Agostinho Belmonte. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. 317 p.
- AGOSTINHO, Santo. A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança. *In: A graça (II)*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. 284 p.
- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Apresentação de Sidney Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, 81 p.
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução e introdução de Augustino Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994, 726 p.

AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. 3. ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. Introdução e notas de Roque Frangiotti. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2007. 157 p

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2006. 21 ed. 367 p.

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade**. Tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70.

AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. 3. ed. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2007.

AGUSTIN, San. Cartas (2º): Ep. 124 - 187. *In*: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Tradución, introdución y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1987. Tomo XIa, 845 p.

AGUSTIN, San. Del espíritu y de la letra - De la naturaleza y de la gracia - De la gracia de Jesucristo y del pecado Original - De la gracia y del libre albedrío - De la corrección y de la gracia. *In*: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Tradución, introdución y notas de Victorino Capanaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega y Toribio de Castro. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, Tomo VI, 484 p.

AGUSTIN, San. Del libre albedrío - De la naturaleza del bien. *In*: **Obras completas de san Agustín**. Tradución, introdución y notas de Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero. 3. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1963. Tomo III, 418 p.

AGUSTIN, San. Enarraciones sobre los salmos (4º): 118-150. *In*: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Tradución de Balbino Martín Pérez. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1967. Tomo XXII, 474 p.

AGUSTIN, San. La ciudad de Dios (1º). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Introd. general y notas de Victorino Capanaga. Traducción de Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1988. Tomo XVI, 840 p.

AGUSTIN, San. La ciudad de Dios (2º). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Traducción de Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 2001. Tomo XVII, 1070 p.

AGUSTIN, San. Las confesiones. *In: Obras completas de san Agustín*. 9. Ed. bilingüe. Traducción de Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1998. Tomo II, 612 p.

AGUSTIN, San. La Trinidad. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985. Tomo V, 819 p.

AGUSTIN, San. Ochenta y tres cuestiones diversas. *In. Obras completas de San Agustín. XL*. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995.

AGUSTIN, San. Soliloquios - De la vida feliz. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Traducción y organización de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1994. Tomo I, 771 p.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer e o julgar. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 189 p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. 110 ed. Tradução de Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1997, 1632 p.

COELHO, Fabio Luciano Bueno. Agostinho e a dialética das duas sociedades: a Cidade de Deus e a Cidade Terrena. **Revista Ágora**. Vitória, n.15, 2012, p. 120-131, 2012.

COPLESTON, Frederick. San Agustín. *In: Historia de la filosofía (II): de san Agustín a Escoto*. Tradução de Eugenio Triás. Barcelona: Editorial Ariel, 1983. p. 50 - 95.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo/Recife: Edições Loyola/Unicap, 2009. 214 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs ; Recife: Unicap, 2002.

COUTINHO, Gracielle Nascimento. O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. **Revista Argumentos**, ano 2, n. 3, p. 124-131, 2010.

CRUBELLATE, João Marcelo. O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 33, n. 2, p. 173-178, 2011.

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. 118 p.

DUBRA, Julio A. Castello. La prueba agustiniana de la existência de Dios. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, n. 2, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2016.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 949 p.

GILSON, Étienne. **Deus e a filosofia**. Tradução de Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006a, 542 p.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HINKELAMMERT, Franz. **A maldição que pesa sobre a lei:** as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012.

HINRICHSEN, Luis Evandro; OLIVEIRA e SILVA, Paula (orgs.). **Agostinho de Hipona:** ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 222-239.

HOBBS, Thomas. **Leviatã:** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 250 p.

KUNRATH, Pedro Alberto. O mistério da graça divina e a colaboração humana no processo da justificação. **Revista Teocomunicação.** Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 187-202, 2007.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus:** elementos de teologia filosófica. 5. ed. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2015.

NOVAES FILHO, Moacyr. **O livre arbítrio da vontade e a presciência divina, segundo santo Agostinho.** São Paulo: USP, 1997. 71 p. Tese (Doutorado em Filosofia).

NOVAES FILHO, Moacyr. Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana. **Revista Analytica.** Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 97-112, 2003.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução e notas. In: AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio.** Tradução e introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de san Agustín**. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

PETRE, Hélène. **Caritas**: etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. Louvain: [s.n], 1948. 210 p.

PICH, Roberto H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v, 50, n. 2, p. 139-157, 2005.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992. vols. I-III.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. Ética e direito em Agostinho; um ensaio sobre ‘a lei temporal’. **Revista Síntese - Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 107-132, 1998.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2 ed. ed. Tradução de Ivo Storniolo. Revisão de Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

REEGEN, Jan G. J. ter; CHAVES, Noêmia de Sousa. Santo Agostinho e Kant: um encontro de pensamentos na categoria da autonomia. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, ano 7, n. 1, p. 43-61, 2007.

RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. **Liberdade e necessidade**: a resposta agostiniana ao problema da relação entre liberdade humana e graça divina e sua interpretação no protestantismo histórico e no neopentecostalismo atual. Recife: UNICAP, 2007, 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).

RÊGO, Marlesson Castelo Branco do. Liberdade e graça em Santo Agostinho. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, ano 7, n. 1, p. 129-158, 2007.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Agostinho: um itinerário de conversões filosóficas. **Revista Cult**. São Paulo, v. 75, p. 50-53, 2003.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCIACCA, Michelle. **San Agustín**. Barcelona: Editor Luis Miracle. 1955.

SILVA, Nilo Cesar Batista da. As paixões em Agostinho de Hipona: Relações entre o augustinismo e o estoicismo tardio. **Civitas Augustiniana**, Porto, v. 1, n. 1, p. 99-122, 2012.

_____. **Agostinho de Hipona: De passionibus snima** – um estudo sobre o desejo. Porto: Universidade do Porto, 2013, 208 f. Tese (Doutorado em Filosofia).

_____. *Desiderium Dei* percurso do homem interior em Agostinho de Hipona. In:

SOUZA, José Zacarias de. **Agostinho**: buscador inquieto da verdade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

ZILLES, Urbano. **O problema do conhecimento de Deus**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org