



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

LUIS AUGUSTO VALENTIM DE SOUSA

**O LIVRE ARBÍTRIO E A CONDUTA MORAL DO INDIVÍDUO NO
PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Orientador: Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

JOÃO PESSOA
MAIO DE 2024

LUIS AUGUSTO VALENTIM DE SOUSA

**O LIVRE ARBÍTRIO E A CONDUTA MORAL DO INDIVÍDUO NO
PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Monografia de conclusão de curso apresentada
como requisito parcial para obtenção do grau de
Bacharel em Filosofia, da Universidade Federal da
Paraíba (UFPB).

Orientador: Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

JOÃO PESSOA

MAIO DE 2024

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S7291 Sousa, Luis Augusto Valentim de.

O livre arbitrio e a conduta moral do individuo no pensamento de Agostinho de Hipona. / Luis Augusto Valentim de Sousa. - João Pessoa, 2024.

51 f.

Orientador : Anderson D'Arc Ferreira.

TCC (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2024.

1. Hipona, Agostinho. 2. Ética. 3. Felicidade. 4. Vontade livre. I. Sousa, Luis Augusto Valentim de. II.Título.

UFPB/CCHLA

CDU 17

LUIS AUGUSTO VALENTIM DE SOUSA

**O LIVRE ARBÍTRIO E A CONDUTA MORAL DO INDIVÍDUO NO
PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA**

João Pessoa, 07 de Maio de 2024.

Nota: _____

Monografia apresentada à Banca Examinadora como um dos requisitos finais para a conclusão do Curso de Bacharelado em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação do Professor Dr. Anderson D'Arc Ferreira.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira (UFPB)
Orientador e Presidente

Prof. Dr. Betto Leite da Silva (UFPB)
Examinador

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)
Examinador

JOÃO PESSOA
MAIO DE 2024

DEDICATÓRIA

Gostaria de dedicar esse trabalho aos meus pais por tudo que eles já fizeram por mim.

AGRADECIMENTO

Gostaria de agradecer a todos os membros de minha família sanguínea e espiritual, que me ajudaram todos esses anos, na minha caminhada pessoal, intelectual e espiritual. Como também a todos os professores através dos quais tive o prazer de receber seus conhecimentos.

EPÍGRAFE

“Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não o fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores”.
AGOSTINHO O LIVRE-ARBITRIO

RESUMO

Este estudo se trata de uma pesquisa monográfica de escopo heurístico e bibliográfico acerca de Santo Agostinho. Aqui foi abordada a ideia de livre arbítrio e como essa noção está diretamente relacionada à conduta moral do indivíduo, ou seja, impulsionando o mover do ser humano em direção da conduta correta, em especial por meio da busca pela felicidade e na procura da sabedoria, a fim de alcançar a *beatitudo*. Desse modo, ao entendermos que o homem é portador da vontade livre, sendo este um dom dado por Deus, ele, o ser humano, tem total responsabilidade sob seus atos, como, também, a capacidade de discernir entre o bem e o mal. No entanto, o ser humano pode ter sua “vontade livre” presa ao mal por influência do pecado, necessitando da graça divina para voltar ao domínio de suas escolhas, tendo em vista que o pecado realiza um afastamento do ser humano do Bem supremo. Assim sendo, para que ocorra o retorno do ser humano ao caminho do bem, ele precisa buscar a Deus, e a partir daí, no conhecer da verdade, ele estará verdadeiramente livre. Após o mover do homem a Deus, ele tem como objetivo alcançar a felicidade e o faz através da ação da vontade moral do amor e da caridade. O objetivo geral de nosso trabalho, dessa forma, é investigar de que maneira o livre arbítrio, concedido por Deus aos seres humanos, age sobre nossa conduta moral e interfere em nossa busca pela felicidade.

Palavras-chave: Ética; Felicidade; Vontade livre; Agostinho de Hipona.

ABSTRACT

This study is a monographic research with a heuristic and bibliographic scope about Saint Augustine. Here the idea of free will was discussed and how this notion is directly related to the individual's moral conduct, that is, driving the movement of human beings towards correct conduct, especially through the search for happiness and the search for wisdom, in order to achieve beatitude. In this way, when we understand that man is the bearer of free will, which is a gift given by God, he, the human being, has full responsibility for his actions, as well as the ability to discern between good and evil. However, human beings can have their "free will" trapped in evil due to the influence of sin, needing divine grace to return to the domain of their choices, given that sin distances human beings from the supreme Good. Therefore, for human beings to return to the path of good, they need to seek God, and from then on, in knowing the truth, they will be truly free. After man moves to God, he aims to achieve happiness and does so through the action of the moral will of love and charity. The general objective of our work, therefore, is to investigate how free will, granted by God to human beings, acts on our moral conduct and interferes in our search for happiness.

Keywords: Ethic; Happiness; Free will; Augustine of Hippo.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. O LIVRE ARBÍTRIO EM SANTO AGOSTINHO.....	13
2.1 As influências do neoplatonismo no pensamento de Santo Agostinho.....	13
2.2 A definição agostiniana de livre-arbítrio.....	16
2.3 A relação entre o livre-arbítrio e a graça divina em Santo Agostinho.....	19
3. A CONDOTA MORAL DO INDIVÍDUO EM SANTO AGOSTINHO	23
3.1 O mal e o pecado em Santo Agostinho.....	23
3.2 O ato moral agostiniano: vontade, amor e caridade.....	31
3.3 A ética agostiniana: a relação entre liberdade e responsabilidade moral.....	43
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	48
5. REFERÊNCIAS.....	50
6. ANEXO – Declaração de Autenticidade e Autoria.....	51

1. INTRODUÇÃO

Todos os seres humanos, no mais íntimo de seu ser, querem ser felizes. Todos queremos alcançar, de alguma forma, a felicidade. Em uma sociedade capitalista, como a nossa, muitas vezes a felicidade se confunde com a posse de bens de consumo. Assim, ser feliz é possuir determinados bens e poder ostentá-los na sociedade. Nesse sentido, a busca pela felicidade, tendo em vista essa noção específica de felicidade, determina a conduta das pessoas que se entendem dentro desse movimento.

Mas o que é especificamente a felicidade? Sua busca efetivamente determina o que fazemos? Até que ponto essa busca por ser feliz influencia nossa conduta e determina nossos atos? Se agimos em função dessa finalidade nossa ação realmente é uma ação livre ou é algo determinado pela sociedade em que vivemos e pelos ‘valores’ que pretendemos abraçar?

Esses e alguns outros questionamentos foram objeto de atenção e reflexão por parte de Santo Agostinho. Nascido no século V da era cristã, nosso autor vivia em um tempo em que o cristianismo, recém declarada religião oficial do Império Romano, buscava, por meio de vários elementos, consolidar os dados basilares de sua identidade por meio da consolidação dos seus dogmas primários. Nesse momento, o Império Romano passava por várias mudanças, como sua divisão entre Ocidente e Oriente, e o início da invasão dos povos bárbaros. É nesse contexto social conturbado em que nosso autor se vê impelido em refletir acerca de sua fé e do alcance que ela tinha, não somente para ele, mas, sobretudo, como uma identidade a ser perseguida por todos aqueles que se intitulavam cristãos.

Nosso trabalho é baseado no pensamento agostiniano, em especial na investigação acerca da relação da noção de livre arbítrio do indivíduo com a conduta do indivíduo e nossa busca, enquanto seres humanos, pela felicidade. Partindo da noção de que o livre arbítrio é movido por uma vontade livre, e que ela está diretamente relacionada ao mover da vontade humana, nosso autor desenvolve uma íntima relação acerca da forma com que essa vontade livre, no exercício do livre arbítrio humano, influencia na conduta moral dos indivíduos. Para o Bispo de Hipona é o exercício de uma vontade livre como motor da ação humana que impulsiona a busca, no interior de cada indivíduo, pela felicidade e pela sabedoria. Santo Agostinho, em seu pensamento, aponta que todos os seres humanos, de forma natural, apresentam uma inclinação para a busca pela felicidade e pela sabedoria.

Neste trabalho, dessa forma, pretendemos fazer um estudo de cunho heurístico e biográfico acerca da estrutura do pensamento agostiniano que nos permitam não somente

traçar os elementos fundamentais no pensamento de Santo Agostinho de Hipona, mas, sobretudo, refletir acerca de como, no exercício de nossa vontade livre, de nosso livre arbítrio, tendo como *telos* a verdadeira felicidade e a sabedoria, podemos orientar nossa conduta moral.

Levando-se em conta que nosso autor era um bispo da Igreja Católica, professor de Retórica, e que viveu nos anos de 354-430 d.C., ele apresenta uma nova noção de ser humano no qual é considerada não somente a ligação do humano com o divino, mas, sobretudo, na dependência do humano frente à Deus no que se refere à obtenção da felicidade ou da sabedoria. Dessa forma, como uma proposta geral de nosso autor, dentro da perspectiva relacional do livre arbítrio com a conduta dos seres humanos, vimos a ideia geral, por ele defendida, de que o ser humano é portador do livre arbítrio e, portanto, de uma vontade livre, e que é justamente essa vontade, como motor dos seres humanos, que nos impele na busca pela felicidade e pela sabedoria, ou seja, que nos imprime uma conduta moral.

No entanto, há certos problemas para que possamos compreender bem essa ideia. Qual é a noção de felicidade ou de sabedoria defendida por Santo Agostinho? Qual o papel da vontade na busca pela felicidade? De que maneira o livre arbítrio se relaciona com a conduta humana? Todas as ações humanas são ações morais? Ao buscar pela felicidade os seres humanos necessariamente têm condutas morais? De que forma, no pensamento agostiniano livre arbítrio, vontade, liberdade, sabedoria, felicidade e Deus se relacionam?

Levando-se em conta que hodiernamente a busca pela felicidade e a sua relação com as condutas humanas ainda estão presentes nos debates acadêmicos e sociais, entendemos que analisar essa questão em Santo Agostinho, que é considerado por muitos comentadores como sendo ‘o Pai do Ocidente’, é algo importante para compreendermos melhor as bases nas quais se apoiam muitas das noções contemporâneas. Agostinho, em seu pensamento, busca explicações para os atos maus, como também para a origem da vontade dos atos bons dos seres humanos, além disso, ele busca entender o porquê do ser humano buscar a sabedoria e a felicidade.

Levando-se em conta que o presente trabalho pretende entender melhor as ideias apresentadas por Santo Agostinho, em especial tendo como norte e objetivo geral uma investigação acerca da forma com que o livre arbítrio, concedido por Deus aos seres humanos, age sobre nossa conduta moral e interfere em nossa busca pela felicidade, será necessário traçarmos um caminho. Nesse sentido dividimos nosso estudo em dois capítulos. No primeiro analisaremos a noção agostiniana de livre arbítrio. Para tanto, buscaremos entender as influências neoplatônicas no pensamento de nosso autor, esclarecer sua definição

de livre arbítrio e estabelecer, de acordo com suas posturas, a relação entre o livre arbítrio e a graça divina. Finda essa parte teremos o capítulo segundo. Nele analisaremos alguns dos aspectos fulcrais do pensamento agostiniano que se ocupa em esclarecer a conduta moral humana e suas idiossincrasias. Nesse sentido analisaremos a noção agostiniana do mal e sua relação com o pecado. Em seguida nos ocuparemos de compreender o que nosso autor entende por ato moral entendendo suas noções de vontade, amor e caridade. Em seguida buscaremos compreender a noção geral da ética agostiniana e sua relação com a liberdade e a responsabilidade moral.

Passemos, doravante, aos capítulos de nossa investigação.

2. O LIVRE ARBÍTRIO EM SANTO AGOSTINHO

No presente capítulo buscaremos refletir acerca de alguns aspectos que são fulcrais para atingirmos nosso objetivo. Uma vez que buscaremos entender de que forma nosso autor analisa a conduta humana e nos mostra o que é a felicidade e a sabedoria nesses atos, torna-se premente entender o que é, em seu pensamento, o livre arbítrio.

Nesse sentido, buscaremos, aqui, esboçar algumas das principais características do sistema agostiniano que estabelece o que é o livre arbítrio, sua estrutura e relações. Para que isso possa se concretizar dividiremos nosso capítulo em três seções.

Na primeira seção analisaremos quais influências filosóficas foram importantes para que o Bispo de Hipona pudesse estabelecer sua noção de livre arbítrio. Assim, os ocuparemos em analisar quais elementos do neoplatonismo foram importantes para nosso autor estabelecer suas bases conceituais e metafísicas.

Na segunda seção, de forma mais objetiva, procuraremos analisar de que forma Santo Agostinho estabelece sua definição de livre arbítrio.

Por fim, em nossa terceira seção, e tomando como base que o pensamento agostiniano visa conduzir os seres humanos na busca pela felicidade e pela sabedoria, e que essas somente podem ser alcançadas em Deus, buscaremos analisar a relação entre o livre arbítrio e a graça divina.

Passemos, portanto, à análise de cada uma destas seções.

2.1. As influências do neoplatonismo no pensamento agostiniano

Agostinho de Hipona foi bastante influenciado pelas ideias neoplatônicas. Tal influência foi tão imperiosa ao ponto de reformar seus costumes, ou seja, as reflexões baseadas pelas categorias neoplatônicas o fizeram assumir uma postura mais ascética, passando a apresentar que os seres humanos seriam formados por um composto dotado de corpo e de alma espiritual. Assim, sendo, o tema referente à natureza da alma torna-se um dos elementos centrais de sua filosofia. Justamente aqui, na busca agostiniana pela definição e fundamentação da noção de alma humana é que o neoplatonismo surge como reflexão importante. O neoplatonismo não somente vai propiciar ao nosso autor uma busca efetiva pela natureza da alma, como, sobremaneira, também lhe dará vários elementos teóricos que

o possibilitarão realizar um forte combate ao ceticismo. Assim sendo, podemos observar que o tema platônico da felicidade irá conceder ao Filho de Mônica não somente uma nova composição para a noção de alma discutida no seio do cristianismo, como, também, lhe dará uma clareza quanto à compreensão do tema do mal, além de lhe proporcionar uma maior fundamentação para o que ele iria instanciar nos aspectos relacionais entre a fé e a razão, a liberdade e a origem do mal, e, dessa forma, poder proclamar a supremacia do espírito humano sobre a natureza, e a sabedoria de Deus sobre o espírito humano.

Nesse caso precisamos compreender que as obras de Santo Agostinho apresentam um novo pensamento, o qual não somente se embasava nos dados transmitidos pela cultura greco-romana e judaico-cristã, como, também, instancia um novo paradigma que procura o entendimento da relação entre a fé e a razão, construindo um pensamento que os intérpretes contemporâneos chamam de ‘filosofar na fé’¹. Diante disso cabe ressaltar um aspecto geral do pensamento agostiniano: em suas obras percebemos que Santo Agostinho não se preocupa só com os elementos filosóficos das temáticas que discute e reflete, ou seja, ele também se ocupa do caráter teológico das temáticas por ele tratada. Nesse sentido podemos dizer que a parte filosófica de suas obras, sob diversos aspectos distintos, baseia-se nos caracteres da filosofia neoplatônica de Plotino, enquanto sua base teológica se encontra na ortodoxia da fé cristã que mais tarde se configuraria naquilo que denominamos, depois do cisma do ocidente, em doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana.

Um importante ponto a se levantar aqui seria acerca da dúvida anticética². Para o Bispo de Hipona é um absurdo questionar se há existência do ser pensante, pois, de acordo com ele, a realidade extramental é independente do nosso conhecimento, das nossas certezas. Para ele “o mundo da experiência impõe certa soma de certezas” ao nosso conhecimento (Saranyana 2006, p. 75), visto que para o Filho de Mônica, os sentidos podem nos enganar acerca da natureza sensível, mas não sobre a sua existência, pois, quando afirmamos a existência do mundo sensível, estamos tratando apenas do que vemos, no entanto, ao questionarmos algo tanto uma existência do mundo sensível, quanto uma do mundo inteligível, não se pode negar a própria existência, pois, se assim o fizemos, estaríamos contra o princípio lógico da não contradição. A esse respeito, de acordo com Saranyana, temos que:

¹ A esse respeito conferir os posicionamentos de Saranyana (2006) e Gilson (2006).

² Cabe salientar, aqui, que depois de abandonar o maniqueísmo Agostinho frequentou a Academia Cética. A esse respeito conferir Brown (2012). Na dúvida anticética temos o questionamento acerca do fato de podermos ou não conhecer.

Convém afirmar, antes de tudo, que o ponto de partida agostiniano não consiste em “pôr” a realidade a partir da certeza do eu-pensante, pois a realidade extramental existe independentemente do meu conhecimento e das minhas certezas. Seria absurdo questionar absolutamente, levando a crítica epistemológica ao seu último extremo, a objetividade das sensações, sobretudo se está garantida pela infalibilidade gnosiológica da luz divina. (Saranyana, 2006, p. 74-75)

Por essa razão Santo Agostinho acredita que o total ceticismo é um absurdo, já que, como ele diz “Mas, poderias enganar-te se realmente não existisses?” (Saranyana 2006, p. 76). Então a partir da nossa auto concepção como seres pensantes podemos passa a questionar o que é a verdade e de onde vem a “sabedoria” do homem que, para nosso autor, vem da sua experiência com as verdades eternas.

Vejamos uma passagem de Saranyana a esse respeito:

Santo Agostinho pensa, portanto, que o mundo da experiência impõe certa soma de certezas. Contra a evidência da realidade do universo sensível não há – segundo ele – ceticismo que valha. Os sentidos podem muito bem nos enganar sobre a natureza das coisas que vemos, mas não enquanto à sua existência: mesmo que sejam apenas aparentes, é verdade que essas aparências existem. Porque ao afirmar a existência do mundo exterior, não afirmamos nada além daquilo que vemos, e tal como o vemos. (Saranyana, 2006, p. 75)

Assim, se depois de abandonar os Maniqueus o Bispo de Hipona caiu nos debates da Academia Cética, será por meio dos argumentos dos neoplatônicos que ele irá superar, tanto o problema do mal imposto pelo maniqueísmo³, quanto o problema do acesso à verdade, imposto pelos cétricos⁴.

Uma vez compreendido alguns dos aspectos da influência das categorias neoplatônicas no pensamento agostiniano, torna-se necessário, para podermos atingir ao objetivo proposto para esse capítulo, nos ocuparmos da definição de livre arbítrio dada por nosso autor. Passemos a ela.

³ Esse aspecto será tratado na primeira seção do capítulo terceiro.

⁴ A esse respeito assevera Saranyana, afirmando a linearidade do pensamento agostiniana contra a dúvida cética: “Partindo da verdade da minha existência como ser pensante, posso argumentar sobre as verdades do meu pensamento, isto é, sobre a verdade dos conteúdos da minha ‘sabedoria’ e, pela sabedoria (§20e), posso julgar sobre a realidade do mundo exterior. A partir desse momento, a existência de verdades externas colocam-me diretamente em contato com Deus, por meio de uma prova psicológica de sua existência, (...)” (Saranyana, 2006, p. 76)

2.2. A definição agostiniana de livre-arbítrio

A noção de livre-arbítrio é inicialmente apresentada e desenvolvida por Santo Agostinho, em sua obra *O Livre-Arbítrio*. Tal obra representa o conteúdo de uma série de diálogos de Agostinho com seu amigo Evódio, os quais consideram que o livre arbítrio é um bem dado por Deus aos seres humanos. A esse respeito afirma nosso autor: “era necessário que Deus desse ao homem vontade livre” (Agostinho, 1995, p. 75). Além disso, ele também trata do livre arbítrio em sua obra *Retractationes*, na busca de esclarecer ainda mais sua opinião acerca da influência da graça no livre arbítrio⁵.

Para entendemos melhor a ideia de livre arbítrio adotada por Agostinho é necessário que tratemos de suas opiniões em sua obra *O Livre-Arbítrio*. Apesar de sabermos que essa não é a única obra em que ele trata dessa temática, vários comentadores apontam que é nela que temos instanciada todas as noções que basilarão todas as elucubrações agostinianas. Assim, na obra supracitada, nosso autor aponta para a noção do termo analisando, como um excelente professor de retórica, sua raiz etimológica. Sabe-se que o termo livre-arbítrio, na etimologia latina, denota livre decisão, então, para o Bispo de Hipona, o livre-arbítrio motiva os seres humanos a escolherem e a agirem de acordo com sua vontade própria. Além disso, para ele, o livre arbítrio também está diretamente ligado à noção de graça divina. Nesse ínterim o livre-arbítrio se conecta com a ideia de uma tomada livre de decisão, fruto da vontade humana, e, no sistema agostiniano, essa vontade pode desencadear tanto para as más condutas como também para as boas condutas. Aquelas que seriam consideradas más condutas seriam as ações humanas consideradas más, que, portanto, estão ligadas ao pecado, ou seja, à ausência de Deus. Já as boas condutas seriam ligadas às ações boas, ou seja, aquelas ações e condutas que levam os seres humanos aos caminhos de Deus.

Aqui vemos algo importante. Essa noção de ‘ausência de Deus’ é entendida por nosso autor como sendo o resultado da escolha do ser humano por um caminho que o distancia do bem, uma vez que o mal não pode vir de Deus. Nesse contexto surge a ideia de livre-arbítrio como sendo algo que confere aos seres humanos a livre decisão de optar por um ou por outro caminho, ou seja, seguir ou não a vontade de Deus buscando nos aproximar ou distanciar Dele. Assim, podemos perceber que apesar da relação do livre arbítrio com a graça divina o ser humano pode ser moralmente responsável por um ato pecaminoso, imoral, mesmo quando não foi possível para ela não pecar, o que implica que, mesmo com a ação da graça

⁵ Aa esse respeito conferir o capítulo 9 de Meconi, 2016.

divina, os seres humanos escolhem suas ações, e, por isso, a essas ações, fruto da deliberação de sua vontade, cabe a imputação moral⁶.

No entanto, pode-se perceber, nessa dinâmica interna do sistema agostiniano, que há um dilema nessa ideia, pois pode-se questionar: como uma vontade é livre, se aqueles que seguem o ‘mal caminho’ podem ser castigados por suas ações? Com efeito, Santo Agostinho (1995) considera que o ser humano é bom em sua essência, tendo em vista que apesar de sermos seres corruptíveis, só poderíamos ser corrompidos se fossemos inicialmente bons. Todavia, também não podemos ser considerados totalmente bons haja vista que, se assim o fosse, nada haveria de corromper o ser humano. Nas próprias palavras do Bispo de Hipona:

Tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? (Agostinho, 1997, p. 191)

Contudo, para agir, o ser humano precisa da vontade livre, seja para praticar o bem, ou o mal, mas principalmente para agir bem, pois, sem o auxílio da graça, o ser humano não pode fazer outra coisa ao não ser pecar. O Filho de Mônica afirma que o livre-arbítrio é um bem e um dom de Deus, portanto, sem essa possibilidade de escolha não existiria justiça e retidão. Dessa forma, o livre-arbítrio não é um posicionamento de enaltecer os retos e de condenar os maus, o dilema do livre-arbítrio está em fazer o mau uso deste, tendo em vista que de acordo com o ponto de vista de nosso autor, em caso de uma vontade casualmente determinada, por ser uma escolha coagida por uma necessidade ou uma natureza do indivíduo, essas escolhas não seriam culpáveis, já que se trataria de uma vontade não livre, mas sim um instinto. Por isso, para ele, livre-arbítrio implica em ação livre.

Então é possível acreditamos que um agente pode agir despreziosamente e, mesmo assim, não ter diferentes alternativas para sua ação. Tendo em vista que há mais de uma maneira de limitar as ações humanas e suas possibilidades a apenas uma, é plausível pensar que, mesmo na execução de uma ação livre, pode haver algo que direcione a vontade a uma necessidade casual.

Dessa forma seria errôneo afirmar, de acordo com nosso autor, que Deus nos deu a vontade para a prática do bem e do mal. No modelo agostiniano é necessário afirmar que, a partir de nossa vontade, é que escolhemos como agir, visto que, sem essa escolha, não haveria a ideia de bem ou de mal, ou de justiça e injustiça, pois, estaríamos presos a um

⁶ A esse respeito conferir Meconi; Stump, p. 220-226.

destino pré-estabelecido desde nosso nascimento, e, sendo assim, não poderíamos nos considerar seres verdadeiramente livres. Ouçamos as próprias palavras de nosso autor:

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. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa pode servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. (Agostinho, 1995, p. 74-75)

Dessa forma podemos compreender que Santo Agostinho aquiesce que a vontade livre não possa ser determinada por natureza ou por uma necessidade causal, tendo em vista que não é vontade alguma nesse caso. Além disso, acerca da vontade, ele também aceita outra condição que se difere em muito de outros filósofos, que seria a noção de agente libertário, a saber, uma noção que consiste em “um agente de vontade livre, ou é moralmente responsável por um ato, apenas se o seu intelecto e vontade são a única fonte última ou causa primeira do seu ato” (Meconi; Stump, 2016, p. 213). Sendo assim, mesmo que a graça possa estar agindo num determinado indivíduo, a decisão de seguir ou não a vontade de Deus é fruto do exercício do livre-arbítrio dessa pessoa.

Nosso autor não vê dicotomias em falarmos da relação entre vontade humana e intelecto. Nesse caso os escritos de nosso autor discutem acerca da vontade humana e o intelecto humano que, para ele, ambos estão correlacionados com muitos subsistemas humanos que cooperam na ação das faculdades humanas ou nas capacidades humanas. Dessa forma o modelo agostiniano estabelece que esses subsistemas que constituem as faculdades humanas, possuam múltiplas funções para construir além de uma faculdade. Para ele todas as faculdades fazem parte da alma, e cada uma delas contribui com uma função da alma humana. Por isso podemos ter várias faculdades atuantes para que a alma promova uma ação ou movimento, sem que essas faculdades sejam discordantes ou antagônicas entre si. Então ao tratamos da causa primeira de um ato do ser humano, esse ato estaria ligado às ações, nesse indivíduo, coordenadas pelo seu próprio intelecto e vontade.

Uma vez entendida a noção agostiniana de livre-arbítrio algumas perguntas ainda permanecem, como, por exemplo: como uma ação pode permanecer livre se para agirmos de uma forma boa, ou em direção ao bem, necessitamos da graça divina? Portanto, torna-se necessário, ainda nesse capítulo, analisar de que forma ocorrem as relações entre a graça divina e o livre-arbítrio. Nos ocuparemos desses elementos em nossa próxima seção.

2.3. A relação entre livre arbítrio e a graça divina em Santo Agostinho

Tratamos anteriormente acerca da definição do livre arbítrio, sabemos então que para Agostinho o livre arbítrio está diretamente ligado à graça divina. Essa ligação é o que difere nosso autor dos Pelagianos, os quais acreditavam em uma visão de livre arbítrio sem relação alguma entre a vontade livre e a graça divina. Justamente nos debates agostinianos contra os pelagianos que vemos surgir, no seio do pensamento de nosso autor, o papel da graça na relação com a vontade livre, haja vista que, para ele, essa relação era vista como um remédio para o mau uso da vontade. De fato, nosso autor entende que, depois do pecado original, e dos seres humanos serem expulsos do paraíso, todos os seres humanos estão em estado de pecado, e esse estado somente poderá ser rompido mediante o auxílio divino, portanto, a graça torna-se algo necessário para a redenção da humanidade.

Porém, o que seria o mau uso da vontade? Como a vontade humana é apenas um fragmento da ordem universal, esse problema é essencialmente um problema metafísico, e para entendê-lo precisamos partir da noção agostiniana do ser.

Agostinho diz, por definição, que Deus é o soberano bem. Então, sendo Deus o Bem em si, não pode haver um bem que não esteja ligado a Ele, como, também, nenhum acima Dele. Étienne Gilson assim nos alerta: “Deus não pode mudar uma vez que, não havendo qualquer bem a ser adquirido, ele não tem nada a perder nem ganhar” (Gilson, 2006, p. 271). Então, na definição do Bispo de Hipona, Deus é imutável e eterno, sendo essa questão que difere o criador da criatura, pois, ao contrário de Deus, os seres humanos possuem uma vontade mutável e passageira. E isto tendo em vista que, como criatura, nossa existência se deve a Ele, porém, não é Dele, porque se fosse Dele, não poderíamos ser considerados criaturas, mas sim seres idênticos ao criador.

O Pai de Adeodato, como um Santo e Bispo da Igreja Cristã, irá buscar consolidar os dados basilares do cristianismo que estavam sendo expressos nos dogmas básicos da fé. Nesse sentido, como cristão convicto, e defensor da ortodoxia da fé cristã, é evidente que ele assume a teoria do criacionismo. Nesse contexto, o criacionismo é a ideia que acredita que Deus criou o homem do nada (*ex nihilo*), e sendo assim, a criatura, por ter sido criada do nada, participa tanto do ser como do não ser. Isso significa que, por sermos contingentes, temos uma noção de incompletude, a algo que Gilson chama de “falta original”, que, de acordo com ele, é por isso que o ser humano possui essa necessidade de adquirir algo e mudar. Essa falta original se dá com a ideia do ‘vazio da alma’ expressa pela noção agostiniana. Gilson ainda nos diz, a esse respeito, que:

Tal é a origem metafísica de sua mutabilidade. E o que quer exprimir a filosofia de Platão ao dizer que as coisas não podem ser ditas absolutamente ser nem não ser: *nec omnino esse nec omnino non esse*. A dificuldade é precisar a relação do ser com o não-ser em cada caso particular. (Gilson, 2006, p. 272).

Uma vez que transitamos entre o ser e o não ser, entre a incompletude e a busca pela completude, nos vemos diante de um grande dilema. Acerca dessa dificuldade, de acordo com Gilson, para sairmos dessa questão podemos utilizar os atributos universais, que são, para Santo Agostinho: a medida, a forma e a ordem, quer sejam substâncias corporais ou espirituais. Se o ser humano possuir essas grandezas ele possuirá um grande bem, como se não as tiver, ele não possuirá nenhum bem. No entanto, a medida da natureza do ser humano é proporcional ao bem que ele possui, ou seja, se indivíduo possuir os atributos universais ele terá uma natureza superior e, por consequência, se não for possuidor de nenhum atributo universal, ele terá uma natureza inferior. Sendo assim, para nosso autor, toda a natureza consiste de três perfeições⁷, como também, por definição, para ele, como um criacionista cristão, toda a natureza é boa.

Então, se assim é, no entendimento agostiniano da noção de bem, o mal só pode ser considerado como uma espécie de corrupção de um desses atributos universais, ou seja, a natureza má, para o Bispo de Hipona, segue a mesma medida do bem e da natureza humana. Portanto, se um desses atributos estiver corrompido, ele é um mal inferior, e se todos os atributos estiverem corrompidos, o indivíduo teria uma natureza de mal superior. Já se nenhum desses atributos estivessem corrompidos, esse indivíduo teria uma natureza boa. Acerca dessa relação de mal, corrupção e bem Gilson nos diz que: “Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é uma privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada.” (Gilson, 2006, p. 273).

Contudo, após tudo isso que foi aqui exposto, ainda pode haver um problema com o entendimento da definição de mal apresentada pelos maniqueístas. De forma geral os maniqueus atribuíam ao bem e ao mau atributos ontológicos, ou seja, eles eram entendidos como seres. Assim, na visão maniqueia, o mal e o bem são como um ser. De acordo com Gilson isto é considerado errado no modelo agostiniano. Baseado na noção neoplatônica de

⁷ Aqui cabe ressaltar que todas as divisões e atributos conferidos por Santo Agostinho aos seres humanos são dispostos em forma triádica. Isso ocorre em nosso autor porque, como Deus é Trino, toda a humanidade, ao ser imagem e semelhança de Deus, também se expressa por tríades. A esse respeito conferir Gilson, 2006, p. 357-430.

defecção de ser, o mal não mais será visto como uma ontologia, ele seria visto como uma pura ausência de ser. Como falamos anteriormente, o mal sequer poderia existir sem a existência do bem, por isso ele será visto como uma privação, não como um ser. Então, sendo o mal uma privação, enquanto não haja uma privação o ser é bom, e, sendo assim, todas as vezes que tratamos sobre o mal, é implicitamente suposto a existência de um bem. Por isso Gilson afirma que “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito.” (Gilson, 2006, p. 274).

Diferente de Gilson, que se ocupou muito em desvendar os aspectos ontológicos de defecção do ser inseridos na noção do mal, Santo Agostinho não deu muito foco nessa tese, ou seja, a noção do mau metafísico. Nosso autor se voltou mais em sua ideia de mal voluntário, ao qual ele chama de pecado. Portanto, sua maior atenção será dada ao mal moral. Com efeito, no entendimento do Bispo de Hipona, o ato voluntário é livre, e pode ser incorporado por qualquer substância que seja composta por qualquer um dos atributos universais, ou seja, esses atos voluntários podem ser corrompidos. Uma vez corrompidos os atos voluntários os indivíduos corrompidos estariam em estado de privação, ou seja, sofreriam alguma forma de privação. Assim, o que é corrompido não é algo, mas a vontade humana que nos conduz em direção a algo. Se a corrupção fosse em um ser, e não em um atributo, como no caso da vontade, essa corrupção seria um ser, e esse ser seria mau, e se assim o fosse a criação seria má. Mas como Deus é Bem, e a criação é boa, e tudo o que está nela é um bem, a fonte do pecado é a má vontade. A partir desse pensamento Gilson (2006) nos diz que: “Uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; aqui, não mais do que outros lugares, o mal não pode existir fora do bem.” (Gilson, 2006, p. 274).

Nesse sentido, no pensamento agostiniano, os seres humanos, enquanto criaturas, estavam no Éden. Mas uma vez corrompido pelo exercício de sua má vontade, eles foram expulsos do paraíso. E na condição de seres decaídos, portadores do pecado, eles, os seres humanos, estavam corrompidos. É nesse sentido que nosso autor afirma que, sem a graça, vinda de Deus, os seres humanos nunca seriam capazes de, por suas próprias forças, praticarem atos bons, concordes com a vontade divina. Por isso, mesmo que a vontade boa esteja presente, sem o auxílio de Deus, por meio de sua graça, nunca seremos capazes de executar uma ação verdadeiramente boa. Entrementes, mesmo que a ação da graça seja ativada, é a vontade humana, no exercício de seu livre arbítrio, que irá movimentar o indivíduo para próximo, ou afastado, de Deus.

Uma vez entendida a noção agostiniana de livre arbítrio, e sua relação com a graça, torna-se necessário, diante do objetivo de nossa monografia, analisar essa relação da ação humana com a graça e o pecado. Nesse sentido, no próximo capítulo, estaremos nos ocupando da conduta moral do indivíduo buscando entender como, em Santo Agostinho, a vontade, a caridade, o amor, a liberdade e a responsabilidade moral podem se relacionar.

Passemos, pois, a esse capítulo.

3. A CONDUTA MORAL DO INDIVÍDUO EM SANTO AGOSTINHO

De forma geral, o que objetivamos no presente capítulo é efetivar um breve exame na noção de conduta moral expressa pelo pensamento agostiniano. Assim, aqui nos ocuparemos em investigar os conceitos de pecado, vontade, amor, caridade e liberdade e a forma com que todos esses elementos, ao se relacionarem entre si, não somente determinam a conduta moral humana como, também, instanciam a condição de atribuição de responsabilidade moral à essa conduta.

Esse capítulo será dividido em três seções. Na primeira analisaremos a noção agostiniana de mal e de pecado. Na segunda analisaremos a noção agostiniana de ato moral. Para compreendermos melhor essa noção será necessário compreendermos como, nos seres humanos, se relacionam a vontade, o amor e a caridade. Por fim, na terceira seção, analisaremos a ética agostiniana e como nela se relacionam a noção de liberdade com a responsabilidade moral imputada aos atos humanos.

Passemos, doravante, à análise de cada uma dessas seções.

3.1. O mal e o pecado em Santo Agostinho

Como podemos observar ante tudo o que foi exposto, Santo Agostinho concebe a imagem de Deus como o bem supremo e imutável. No entanto, nosso autor tem total ciência da existência do mal no mundo, mesmo que o mundo tenha sido criado pelo bem supremo. Além disso, a problemática acerca da existência do mal e sua origem é uma das maiores áreas de estudo do Filho de Mônica, justamente pelo fato de que a indagação acerca da existência do mal no mundo se constituir em uma de suas maiores dúvidas antes de sua conversão. Então, com total ciência da existência do mal, e levando em consideração que o mal não é um ser, mas defecção de ser, ele divide o mal em duas classes principais. Assim, nos diz o Bispo de Hipona:

Primeiro, os objetos físicos têm limitações e defeitos. Em particular, as limitações das coisas vivas resultam em dificuldades, dor, doenças e morte. Em segundo lugar, há pessoas que se comportam malvadamente e cujas almas são caracterizadas por vícios como orgulho, inveja, cobiça e luxúria (Meconi; Stump, 2016, p. 131).

Com isso entende-se que o primeiro mal está ligado à mutabilidade humana, enquanto o segundo está associado à corrupção da essência do bem na alma humana. Então, o problema do mal está em compreender como pode haver a existência do bem supremo e, porém, a sua criação poder ser corrompida pelo pecado. Ou seja, como pode existir Deus e, ao mesmo tempo, também existir o mal? Anteriormente, em seus estudos, Agostinho, em sua busca de uma solução para essa questão, por um breve período, aderiu à explicação da existência do mal no mundo a partir da proposta dada pelo maniqueísmo.

O maniqueísmo acreditava que o mundo era dividido por duas entidades ontológicas cósmicas, opostas uma à outra, uma sendo o bem e a outra o mal, e ambas as forças estão em um eterno conflito entre elas. Nosso autor aceita essa explicação tendo em vista que antes de seu processo de conversão, o jovem Agostinho tinha dificuldades de conceber a ideia de alma, pois, para ele, algo só poderia existir enquanto ser corpóreo, materialmente definido. Nesse sentido, como ele observava no mundo a existência do mal, e como tudo expresso pela teoria maniqueia era marcado por um materialismo forte, era necessário que o mal tivesse composição material. Contudo, após a sua conversão, e imbuído pela estrutura neoplatônica plotiniana de defecção de ser e de substância espiritual, ele passa a se concentrar nos atributos perfeitos do criador que são a incorruptibilidade, inviolabilidade e imutabilidade. Então se Deus é visto como bem supremo e dotado desses atributos, não parece lógico acreditar que possa haver dois seres superiores dotados dos mesmos atributos e que se encontram em polos opostos, em especial no que se trata no aspecto da moral. Sendo assim, mesmo que o maniqueísmo apresentasse uma solução direta ao problema do mal, por se tratar de uma questão que se encontra no âmbito de um dualismo, esse seria não somente a resposta possível deles, como, também, seu maior problema, haja vista que esse dualismo maniqueu está preso por um materialismo total⁸.

Tendo em vista os aspectos apresentados, com sua conversão ao cristianismo, Santo Agostinho elaborou uma solução ao problema do mal no qual não seria mais necessário aderir os pontos de vista radicais dos maniqueístas acerca de suas concepções de Deus e do mal. A novidade, oriunda do neoplatonismo plotiniano, foi introduzir em suas ideias a noção de Deus como um ser espiritual. Dessa forma, nosso autor busca rejeitar o dualismo materialista apresentado pelo maniqueísmo, tendo em vista a instanciamento de outra ideia de dualismo, agora não mais um dualismo material, mas, sim, um dualismo de substância, como, por exemplo, a noção de que alguns seres seriam portadores de corpo e de alma.

⁸ Acerca do Maniqueísmo, sua estrutura e implicações cf.: Costa, 2003.

Entremetidos, esse dualismo poderia ser pensado em seres espirituais, como os anjos. Mas Deus passa a ser visto como um ser perfeito, supremo, fonte de tudo, enquanto os seres humanos, enquanto seres inseridos no campo criacional, são seres corruptíveis. O dualismo seria, então, entre o ser criador e a criatura.

No entanto, no que diz respeito à natureza espiritual de Deus, ela por si só não basta para acabar com o maniqueísmo, assim como diz Mann, “pois um maniqueísmo persistente pode afirmar que há ainda uma fonte última, invencível do mal, seja ela corpórea ou incorpórea” (Meconi; Stump, 2016, p. 132). Santo Agostinho nega essa ideia alegando que Deus é legitimamente soberano sobre tudo, e tendo em vista os atributos apresentados anteriormente, a incorruptibilidade, a inviolabilidade e a imutabilidade, os pressupostos maniqueus não se aplicariam. Contudo, ao olharmos esses atributos nos seres criados, eles não podem ser isentos da multiplicidade de forças opostas. Todavia, a soberania divina não tem esse problema. Uma vez que Deus é uno, e fonte criadora de tudo, sua soberania implica que nenhum ser pode ser verdadeiramente soberano se por definição possa haver outro ser equiparável a ele. Sendo assim, Agostinho nos diz que “a soberania de Deus sobre todas as outras coisas está baseada no fato de que ele as criou” (Meconi; Stump, 2016, p. 132).

Contudo, antes de darmos continuidade ao nosso estudo e analisarmos a noção de pecado de nosso autor, é necessário entendermos algumas caracterizações da noção agostiniana de criação. Aqui precisamos entender duas características da explicação de nosso autor sobre a criação: a primeira que consiste no fato de que Deus criou tudo do nada e, a segunda, é que tudo que Deus criou é bom. A partir desses dois princípios norteadores da noção agostiniana de criação podemos suscitar um questionamento acerca de como o Bispo de Hipona pode afirmar que Deus criou tudo do nada (*ex nihilo*). A resposta pode ser notada nas seguintes palavras de nosso autor expressas em sua obra *Confissões*:

Porque elas [as tuas obras] foram por ti feitas do nada, não de ti, não de alguma coisa que não é tua ou que tenha existido antes, mas de matéria por ti “concriada”, ou seja, matéria criada simultaneamente por ti, quando destes forma à sua informidade sem nenhuma interposição de tempo. Pois embora a matéria do céu e da terra seja uma coisa e a forma do céu e da terra seja outra, no entanto as fizestes ambas simultaneamente – a matéria, de fato, inteiramente do nada, mas a forma do mundo de uma matéria informe e de tal modo que a forma se seguiu à matéria sem nenhum espaço de tempo. (Agostinho, 1997, p. 48)

Além disso, outra questão surge ao tratar das explicações da criação de Agostinho, e essa nos interessa de forma mais direta, a saber: se Deus criou tudo e se tudo que Deus criou é bom, então como pode existir o mal no mundo?

Santo Agostinho explica esse problema em duas partes. A primeira parte ele afirma que embora todas as criaturas sejam boas, e que elas são boas por terem sido criadas por Deus, porém, existe uma hierarquia na criação, e, por causa disso, algumas criaturas são melhores que as outras. Então, com o entendimento da existência das coisas corpóreas, e entendendo que Deus concedeu às suas criaturas graus de participação distintos, cada ser tem um nível específico estabelecido pelo ordenamento divino da forma das criaturas. Assim diz Agostinho:

Os organismos e artefatos possuem essas características em alto grau, mas mesmo os materiais comparativamente mais simples dos quais são compostos têm grau de medida, numérico e ordem: se não fosse assim, os materiais brutos são literalmente não existentes. (Agostinho, 1995, p. 54)

Visto isso, percebemos que para o Bispo de Hipona a ideia de “bom” está intrinsecamente ligada à ideia de bem e da ordenação das criaturas em relação a Deus. Por isso, um ser ‘bom’ o é em virtude de ter forma e ordem determinados pelo seu posicionamento dentro da criação. Portanto, partindo dessa ideia agostiniana, sabemos que nosso autor acredita que algumas coisas, mesmo que corrompidas, são melhores do que outras não corrompidas. Um exemplo por ele dado pode ser notado em sua obra *O Livre-arbítrio* onde ele analisa a diferença da percepção de preciosidade entre metais valiosos. O exemplo culmina, por fim, na afirmação de que se formos valorar no âmbito do espírito, um espírito racional, mesmo que corrompido pelo mal, é melhor do que um espírito irracional incorrupto. O mesmo vale para a relação do espírito racional e o corpo. Mesmo que o corpo seja incorrupto, o espírito racional é melhor que o corpo, independentemente do quão corrompido esse espírito racional esteja.

Voltando a questão como todas as criaturas são boas, apesar de algumas serem melhores que as outras, podemos perceber que a ideia de “bom” e “mau” com a qual estamos apresentando se limita apenas na observação da ausência de bondade que há nas criaturas. No entanto, se fomos buscar mais profundamente, porque Deus permite a corrupção da sua criação, devemos ressaltar alguns elementos importantes.

O primeiro seria que por conta de as criaturas terem sido criadas, elas estão sujeitas ao mundo da corruptibilidade e tem a tendência para a mutabilidade e corrupção. O segundo ponto é que estamos sujeitos a preconceitos de perspectivas, ou seja, nós, seres humanos, temos dificuldades em perceber as privações locais, particularmente as que estão nos afetando. Então, o ponto de vista agostiniano acerca do bom e do todo está mais para uma avaliação diacrônica do que sincrônica. Sendo assim, do ponto de vista de Agostinho, o

indivíduo que se apega a coisas efêmeras e passageiras, mesmo que ele queira que durem para sempre, não está buscando essas coisas de fato. O que esse indivíduo busca é preencher a falta de outra espécie de existir. O terceiro ponto a ser considerado é que Deus não depende de nada para “Ser”, mas ao contrário tudo que existe deve sua existência a Deus.

Como pudemos observar, o “mau”, por vezes, é, de acordo com Santo Agostinho, a predicação das ações que nós seres racionais tomamos. Então, partindo após esse entendimento, podemos identificar que no pensamento agostiniano o pecado não é um desejo de uma natureza má. No entanto, ele é visto como um o abandono da natureza boa com a qual Deus nos criou. É por isso que o mal não é o homem em si, em sua natureza, mas, sim, fruto do mau uso que o ser humano faz de sua natureza, que em si, como criatura de Deus, é boa natureza.

Contudo, mesmo após tudo o que foi exposto, uma dúvida ainda permanece: por que de o ser humano buscar os bens mutáveis em detrimento dos bens imutáveis? Mesmo que sua natureza seja boa, qual o impulso que leva o ser humano para o mal? Certamente esse mover do ser humano é mau, mesmo que estejamos tratando indispensavelmente de uma vontade livre, que, de acordo com nosso autor, se constitui em um dom dado por Deus. Então, para ele, o movimento da criatura de se afastar de Deus é que constitui o ato do pecado. Todavia, não podemos designar a Deus o ato do pecado, tendo em vista, que esse movimento não parte de Deus, mas das criaturas.

Logo, o pecado não se trata por desejar o mal, tendo em vista que não há coisas naturalmente más, que sirvam de exemplo como objetos de pecado. No entanto, para o Filho de Mônica, pode haver almas ignorantes que busquem por seguir o caminho da má conduta. Para nosso autor é esse desejo que é um desejo pecaminoso. Tendo em vista que a justiça é um bem instanciado por Deus, por meio de sua lei eterna, um desejo pecaminoso é, do ponto de vista dessa lei, algo proibido. Santo Agostinho deixa claro que o desejo pecaminoso não está no desejo em si, mas no consentimento que é dado a ele. A esse respeito ele afirma que: “em que o consentimento envolve seja a formação de uma intenção para agir de acordo com o desejo, seja, no mínimo, o fracasso em suprimir o desejo” (Meconi; Stump, 2016, p. 139).

Desse modo, o Bispo de Hipona fala que o pecado é o afastamento do ser humano em relação à vontade de Deus: “uma rejeição culpável da generosidade infinita que Deus oferece em favor de algo infinitamente inferior” (Meconi; Stump, 2016, p. 139). Ou seja, essa rejeição culpável é escolhida pela vontade livre do ser humano, que é descrita como sendo a rejeição livre da vontade em relação ao bem supremo. Todavia, o pecado não é exatamente culpável. Assim esclarecer Mann:

É assombrosamente irracional: de um ponto de vista custo-benefício, pior negócio imaginável. Atraído pela tese platônica de que todo erro é devido à ignorância, pode-se sondar algum defeito cognitivo na anatomia de cada pecado. Em muitas ocasiões podemos encontrar um defeito cognitivo, mas não faz parte do informe de Agostinho que sempre o achemos. (Meconi; Stump, 2016, p. 139).

Com isso, a causa do afastamento do ser humano do bem supremo é o não ser incognoscível. Diante do que foi exposto, e colocando em paralelo a ideia de que “aqueles que desejam conhecer a vontade de Deus, aprendam primeiro a conhecer o poder da vontade humana” (AGOSTINHO, *apud* Meconi, 2016, p. 134), percebe-se que assim como a vontade de Deus em criar não tem causa, o mesmo vale para a vontade humana de pecar, que não tem causa. Essa é uma das características da vontade humana. Desse modo, seria um absurdo imaginar que Deus, com sua onipotência, teria o conhecimento de escolher criar o mundo possível e acabasse criando algo que não é o melhor mundo do qual ele poderia criar. O mesmo se aplicaria à vontade humana. A esse respeito Mann nos diz que:

os humanos podem ter uma percepção clara de que um bem é superior a outro, embora seja livremente escolhido o bem inferior. Em alguns casos, talvez, como preferir prata a ouro, a escolha pode ficar abaixo do limiar da pecaminosidade. Noutros casos, porém, envolve a escolha do que a justiça proíbe, o limiar é sabido e culpavelmente passado (Meconi; Stump, 2016, p. 139).

Além disso, outro aspecto da vontade humana é negar a sentença da razão. E por fim, o último aspecto da vontade humana é que ela está mais para uma vontade passiva do que uma vontade ativa. Santo Agostinho, nos dá um exemplo disso: “os objetos materiais, como classes, são bons, mas podem ser postos para um mau uso e não são necessários para viver corretamente” (Meconi; Stump, 2016, p. 140). Entretanto isso se difere dos bens espirituais, principalmente das virtudes da justiça, prudência, fortaleza e temperança, já que essas virtudes são necessárias para que o ser humano possa ter uma vida reta e não podem ser usadas de maneira errônea. Devemos, nesse sentido, levar em conta que nosso autor insere essas virtudes nas faculdades da vontade, razão e memória.

Visto isso, uma vontade verdadeiramente livre terá consigo, necessariamente, a vontade de pecar. No entanto, se não houver essa possibilidade, a de pecar, essa liberdade de escolha não seria de fato livre, e o ser humano não poderia escolher viver uma vida corretamente, pois estaria preso em uma vontade já determina e não de uma vontade livre. A escolha humana não pode ser suprimida.

Com isso O Bispo de Hipona nos apresenta dois casos de escolhas pecaminosas que dramatizam a pura obstinação do pecado. O primeiro seria o processo da queda do céu do

Diabo; e a segunda seria a desobediência de Adão e Eva ao comerem o fruto proibido. No primeiro caso pode-se tomar como exemplo de muitos pecados humanos, pois o Diabo rejeita a vida a ele estabelecida por causa de seu orgulho e de querer para si uma excelência que não lhe compete. Esse orgulho em excesso turva a visão na busca do bem supremo, ou seja, é um perverso desejo de elevação. Esse orgulho também está ligado ao pecado original cometido por Adão e Eva. De acordo com Mann Santo Agostinho afirma que:

A tentação de Adão e Eva por parte do Diabo não coagiu a queda deles, pois se a tentação tivesse sido coercitiva, a punição deles teria sido injusta. Adão e Eva sucumbiram voluntariamente à tentação por causa da sua fascinação orgulhosa com a intenção de que eles ficariam como Deus. (Meconi; Stump, 2016, p. 140).

Com isso, o Pai de Adeodato nos diz que através dessa semelhança entre essas duas formas de pecado temos uma maneira de afirmar que o pecado entrou no mundo através do orgulho. Porém, ele ressalta que o orgulho não faz parte de todos os pecados, tendo em vista que há pecados que são cometidos por ignorância ou desespero.

Sendo assim, a partir da queda de Adão e Eva, o pecado original se instaurou no mundo como uma condição humana, e essa condição foi consequência da desobediência de Adão e Eva. Dessa maneira, de acordo com nosso autor, nessa condição de pecado está inclusa uma desapropriação de um estado naturalmente perfeito, que se dá pela perda da vida eterna, e com isso a espécie humana passa a estar sujeita à dor física, ao cansaço, a doenças, às desordens corporais, passando a envelhecer, e, de forma especial, estaria também instalada uma desordem do desejo sexual. Sendo assim, na opinião de nosso autor, o início da corrupção, e a entrada do pecado ocorrem por meio de Adão e Eva, na medida em que: “É que nossos primeiros ancestrais esbanjaram o seu patrimônio e a nossa herança é – como se não fosse suficientemente mau – com isso contraíram uma sequência de enfermidades que foram passadas para todos os seus descendentes.” (Meconi; Stump, 2016, p. 141),

No entanto, é válido salientar que essas consequências do pecado original são físicas, pois, no ponto de vista do Bispo de Hipona, o pecado original não prejudica em nada as capacidades intrínsecas ativas da alma humana, como as capacidades de raciocinar e de querer. Isso decorre de um elemento simples: se fossemos considerar essa possibilidade de uma corrupção das capacidades intrínsecas da alma humana estaríamos aceitando que com a alteração dessas capacidades naturais da alma teríamos o surgimento de uma nova espécie, e, nesse caso, já não estaríamos falando mais da espécie humana. Não é fácil aceitarmos que sofreremos consequências por conta do erro dos nossos antepassados, Adão e Eva. Pior ainda seria se fôssemos uma espécie nova e soubéssemos que nossa origem estaria em uma punição

a uma espécie diferente por conta de seus maus feitos. Todavia, no sistema postulado por nosso autor, os seres humanos possuem uma dificuldade de exercer corretamente as habilidades de sua alma, por conta das enfermidades físicas.

Desse modo Santo Agostinho nos diz que toda alma pecadora sofre de duas penalidades: a primeira é a ignorância e a segunda é a dificuldade. Por causa da ignorância os seres humanos perderam o entendimento da noética com Deus, entendimento esse que Adão e Eva possuíam. Porém, mesmo assim, isso não foi suficiente para garantir o que podemos chamar de “manutenção de retidão”. Tendo em vista que uma dificuldade não é uma impossibilidade, os seres humanos não foram incapacitados pela queda e a instanciação do pecado original.

Contudo, para que possamos ter total entendimento dessa questão da relação entre o pecado, a graça e a vontade livre precisamos entender o antipelagianismo de Santo Agostinho. Uma maneira mais simples de entender essa questão é se tratamos do poder de fala de alguém, e se considerarmos todo erro gramatical como um pecado. Nesse caso, ninguém jogaria uma criança por uma ignorância inicial, pois as crianças não têm o total domínio de seu poder de fala. Nosso autor afirma que:

Pois a criança não tem ainda eloquência culpavelmente negligenciada ou a tenha culpavelmente perdido uma vez adquirido. Tampouco culparíamos um adulto que continua a achar eloquência difícil. Nós reservaríamos a censura para aqueles que nem sequer fizeram o esforço e aqueles que, tendo conseguido alguma fluência, recaem na fala inarticulada. (Agostinho, 195, p. 64).

Portanto, o problema da dificuldade está naqueles que ficam presos em suas dificuldades, e não fazem nada para mudar suas ações. Sendo assim, com tudo que foi exposto, podemos entender que a relação entre o mal com o bem não é mais assumida no campo ontológico como uma oposição de entidades, mas, sim, que o mal é agora visto como uma privação, uma defecção de ser. O bem, por sua vez, será definido como seguir a vontade de Deus.

De posse dessas noções basilares faz-se necessário analisarmos como nosso autor compõe sua noção de ato moral. Torna-se necessário, portanto, entendermos como, dentro do universo cristão, e debaixo de seus pressupostos, o ato moral humano consegue congrega vontade, caridade e amor. Nos ocuparemos dessa reflexão na próxima seção de nosso capítulo.

3.2. O ato moral agostiniano: vontade, amor e caridade

Um ato moral, seja ele uma vontade do ser humano, um ato de amor ou um ato de caridade, possuem, sob a perspectiva de Santo Agostinho, por finalidade, a busca de discernir a vontade Deus, ou seja, o encontro do ato moral humano a partir da vontade do bem supremo. É por isso que a partir desse ponto procuramos interpretar o mover moral do ser humano em direção à vontade do bem supremo, ou seja, como são instanciadas as regras da ação humana.

Não podemos, aqui, negligenciar o ponto de partida do sistema agostiniano. Temos que ter em mente que nosso autor está totalmente imerso no universo cristão e em suas implicações, em todos os níveis possíveis. Assim, dentro da noção religiosa do cristianismo, existe uma novidade em relação ao princípio geral da moralidade. Como Deus é o Bem, executar algo bom é se dirigir em direção a Deus. Assim, toda a ordenação moral, que está subordinada à ideia do Bem, estará subordinada, por conseguinte, à Deus.

Alguns aspectos precisam ser esclarecidos.

O primeiro aspecto que devemos tratar é a busca de uma certa concepção do conhecimento humano, o qual tem uma abrangência mais universal. Contudo, essa concepção não se trata de uma teoria metafísica, mas algo prático, que busca guiar o ser humano no melhor uso de suas capacidades, o que Gilson (2006, p. 223) chama de “faculdade de conhecer”, que está ligada ao que o ser humano deve saber, como e por quê.

Portanto, por premissa, o conhecimento antecede o saber, e seu fim é a felicidade (*beatitudo*). A procura do conhecimento é, previamente, buscar o objetivo que tranquiliza a nossa inquietação, no interior da alma, de conhecer, e com isso, na saciação dessa busca, encontraremos uma plena satisfação. Por certo, a partir de tal afirmação, a implementação da busca humana pelo conhecimento é uma atividade que não somente basta a si mesma como, também, transforma todo o pensamento do ser humano. Ora, visto isso, duas concepções de conhecimento são possíveis na reflexão agostiniana: a primeira seria o saber pelo saber, a segunda o saber para ser feliz. A primeira se trata de uma busca sem fim, e, desse modo, nutre a si mesmo, tendo em vista que, saber apenas por saber, nunca vai ser o bastante, nunca vamos saber até onde precisamos alcançar ou se teremos um fim na nossa busca do saber.

Na segunda concepção, que seria o saber para ser feliz, está nosso objeto e interesse no presente trabalho monográfico. Como podemos ver, nesse caso tratamos de um objetivo final na procura do saber, estabelecendo limites, uma maneira ou um método que é utilizado

para alcançar o fim desejado. Dessa maneira, ao invés de buscarmos o saber sem ordem, a procura do conhecimento do ser humano vai por um caminho fixo, tendo como objetivo a meta, que nesse caso é a felicidade.

Sendo assim, como o objetivo é a satisfação da alma, Santo Agostinho opta pela segunda concepção do saber estando nessa ideia o verdadeiro propósito de sua busca. No entanto, se levarmos em consideração outras concepções, que são analisadas por ele, mas que estão fora do cristianismo e que ele as considera como seitas, o que essas seitas teriam a nos falar acerca da busca humana pela felicidade? De acordo com Gilson:

Varão, num tratado hoje perdido. *De philosophia* classificou as escolas segundo as que localizam o soberano bem somente na alma, somente no corpo, ou na alma e no corpo ao mesmo tempo; depois, deduzindo daí as seitas reais ou possíveis, ele chegou ao número 288, ou seja, 288 desacordos quanto aos meios, mas 288 acordos quanto ao fim, uma vez que todas conviriam ao menos neste ponto (Gilson, 2006 p. 224)

Observamos, portanto, que mesmo que todas as opiniões da época de nosso autor pudessem descrever a busca pelo conhecimento e pela felicidade, discordando entre si quando ao meio de buscá-los e alcançá-los, elas não divergiam quando ao fim último.

De forma análoga à noção de nosso autor acerca do pecado, ele fala que a felicidade humana está na busca empreendida ao procurar evitar o mal e procurar o bem. Para ele essa convergência não ocorre sem propósito. Tendo em vista que de acordo com o pensamento (Agostinho, 1995) Deus deu ao homem o livre arbítrio, com isso o ser humano possui a capacidade de errar, tanto em pensamento como em ações. Todavia não erra ao ponto de esquecer que um dia chegará ao fim. Então a busca do verdadeiro saber é a procura do fim, assim como o encontro da felicidade.

Com efeito, considerando o que foi supracitado, é preciso entender o que o Bispo de Hipona pensa acerca do que é filosofia (Agostinho, 1995). Seria essa a busca pela felicidade a mesma coisa que a busca do conhecimento humano pelo entendimento? Ou se considerarmos a filosofia como uma espécie de amor ao saber isso não mudaria o entendimento do que é a busca da filosofia pela sabedoria? Poderíamos assumir que essa busca pelo saber é a procura da satisfação da alma? De acordo com o pensamento de nosso autor expresso em sua obra *O Livre-arbítrio*, devemos considerar que a busca humana pelo saber como sendo sua busca pela felicidade, o que, no seu sistema, implica na busca pelo amor. Mas então o que seria a sabedoria?

De acordo com Gilson (2006) podemos considerar a sabedoria como uma ciência, enquanto tratamos a ciência como conhecimento verdadeiro e inquestionável, tendo em vista

que sem essa ideia do inquestionável a sabedoria não demonstraria veracidade alguma e, além disso, não fosse em conjunto um conhecimento científico. Então é certo dizermos no pensamento agostiniano, que a ciência é um gênero da sabedoria, no entanto, quando levamos em consideração que esse entendimento é compreendido por uns, e não por outros, parte de nós o processo de distingui-las, assim como falavam os Apóstolos em suas cartas e Evangelhos.

Contudo, nesse ponto há um complicador: se a ciência é ou não a sabedoria de fato. Independentemente do seu objetivo, a sabedoria deve nos conduzir à satisfação. Então tal ciência pode ser apenas um processo que coloca em movimento as ideias mais nobres do ser humano. Sendo assim, para determinar a qual ordem de conhecimento a sabedoria pertence, devem-se observar as atividades mais nobres do ser humano.

Para explicar melhor esse movimento do sistema agostiniano Gilson (2006) apresenta as noções de ‘homem exterior’ e ‘homem interior’. O primeiro está ligado a tudo que temos de semelhantes aos animais, enquanto o segundo está ligado a tudo que pertence propriamente ao homem. Para Gilson o ser humano é o ‘homem interno’, pois quando comparamos as ideias de homem em proporções e a números, percebe-se que os diferenciais entre ambos partem de uma intervenção das razões eternas e divinas, que são apenas perceptíveis ao pensamento propriamente dito. A dinâmica do ‘homem interior’ confere a todos os seres humanos uma ligação com as razões eternas e divinas por meio da noção do Mestre Interior (cf. Gilson, 2006, p. 139-211; Meconi; Stump, 2016, p. 161-232)

Com isso, se nos concentrarmos nessa ideia de ser humano, a ideia de pensamento permanece nele, e essa ideia de pensamento está ligada a ideia de alma do Bispo de Hipona (Agostinho, 1995), pois, independente da análise que possamos fazer, não há algo que possa dividir espacialmente a simplicidade de uma essência espiritual. Entretanto, ao trabalharmos com o pensamento em particular, a percepção é um pouco diferente. Se colocarmos o pensamento por si mesmo, sem nenhum questionamento, ele seria totalmente sobre o conhecimento do inteligível. Assim explica Gilson (2006): “é nisso que ele se encontra em si e em seu próprio ofício: a contemplação pura, livre de toda preocupação relativa à ação. Mas esse pensamento é de um homem, vale dizer, de um ser que definimos como uma ‘alma feita para reger um corpo’; ora, reger um corpo é viver.” (GILSON, 2006, p. 226).

O que podemos observar dessa fala de Gilson é que o ser humano, mesmo tendendo à contemplação, encontra-se ligado na ação. Isso significa que ele está preso à obrigação de utilizar e de conhecer coisas, e esse aspecto da vida cotidiana realiza um desvirtuamento da natureza humana pela contemplação. Nesse ponto, o pensamento não muda em sua essência,

ele continua sendo ele mesmo, mas estando preso a objetos que não são por si próprios, que não estão vinculados ao ápice do pensamento que está ligado à beatificação. Logo, por que Santo Agostinho trabalha com essa ideia de alma e corpo? Por que, não deixa a alma ou pensamento por si mesmo, tendo em vista que seria mais simples com as necessidades inferiores do ser humano? No entanto, no que se refere ao pensamento agostiniano, o ser humano é por excelência e natureza uno. Para compreendermos melhor esse dualismo de corpo e alma que Santo Agostinho nos apresenta, Gilson (2006) estabelece uma narrativa que nos diz:

Segundo a narrativa do *Gênesis*, de todos os seres vivos, o homem é o único para quem Deus não pôde encontrar uma companhia capaz de lhe ajudar sem tirá-la do próprio homem, por isso o casal, único na criação, do homem e da mulher, que são ao mesmo tempo dois em um: dois, contudo uma mesma carne. (Gilson, 2006, p. 227)

Essa narrativa deixa em destaque a dignidade do ser humano. Levando-se em conta que no modelo agostiniano o pensamento humano é, por natureza, ligado a contemplação, a noção do dualismo se insere na medida em que para que o pensamento possa estar direcionado a contemplação é preciso de um auxílio para as necessidades passageiras da vida. Portanto, corpo e alma possuem cada qual sua respectiva função, e ambos precisam da ajuda um do outro, mas ao invés de dizer que são duas funções na mesma carne, Gilson (2006) nos diz que são duas funções no mesmo pensamento, onde a uma ele chama de razão superior, e a outra de razão inferior. Com isso, ambas têm a sua função, porém, sem perder sua unidade, haja vista que são duas razões que estão ligadas a uma razão suprema. No entanto, surge um questionamento: em qual razão reside a sabedoria?

O modelo agostiniano afirma que a sabedoria está ligada à satisfação do ser humano. Então, por definição, ela é o fim. Consequentemente, se uma dessas funções essenciais do pensamento exerce atividade de meio em relação à outra, ela não pode, portanto, ser a sabedoria, tendo em vista que ela somente prepara para onde dever-se-á se dirigir. Neste momento percebemos que o pensamento agostiniano assume que o pensamento humano se ocupa com o ato de tornar possível o exercício da contemplação. Essa dualidade de funções do sistema agostiniano irá caminhar para uma diferenciação fundamental de dois gêneros de vida, uma chamada de ‘vida ativa’, outra de ‘vida contemplativa’, conforme demonstrado por Gilson (2006).

A vida ativa está relacionada diretamente com o trabalho, com o esforço, com a luta, ou seja, a sua ação está ligada às coisas sensíveis, porém, busca alcançar sua plenitude no mundo inteligível. Já a vida contemplativa é passiva, busca alcançar o repouso que é obtido

no final de todo o trabalho e esforço, ou seja, uma fração da satisfação da totalidade da beatificação de Deus. Esse desejo incondicional do ser humano pela ação da contemplação está ligado em todas as camadas da vida espiritual humana. Levando em conta essa afirmação é possível afirmarmos que para Santo Agostinho toda a vida terrestre do ser humano é o mover da vontade para a contemplação da vida celeste.

Sendo assim, no pensamento agostiniano, toda nossa ação moral, toda a busca pelas virtudes, como também o mover para a busca de realização de boas obras, é um preparativo para a contemplação mística de Deus, na qual desfrutam um pequeno número de seres humanos verdadeiramente virtuosos que se guiaram na vontade do Ser supremo.

O conhecimento racional, por estar subordinado à ordem mística de Deus, é nela que se encontra o plano da vida humana na prática, com todas as suas necessidades de diversos tipos, subalternas ao exercício livre da contemplação. No entanto, como o ser humano está no grau mais baixo da vida espiritual, há uma separação na capacidade de percepção da atividade cognitiva, que traz uma diferença entre o conhecimento de uma maneira específica de agir e o outro que é uma maneira específica de contemplar.

Desse modo, como há duas funções possíveis do pensamento: fica bem claro a ocorrência de que é necessário que o ser humano faça uma escolha, pois o mesmo pode seguir duas atividades, e é nesse caso que se encontra o livre arbítrio do homem, pois, essa decisão apresenta nossa personalidade e as razões que estão no mover da vontade do indivíduo. Dito isso, quando o ser humano opta pela contemplação o seu pensamento está voltado à busca pela sabedoria, à procura pela vontade divina.

O ser humano que exercita a razão superior está em busca daquilo que é superior a fim de levar o seu pensamento à satisfação da beatificação. Todavia, quando o ser humano segue pela busca da razão inferior, ele não volta seu pensamento para bem supremo, mas fica preso em suas vontades e necessidades sensíveis, epidérmicas e mutáveis, para seu próprio prazer e deleite da vontade. Portanto, no pensamento agostiniano, quando nos voltamos para a razão superior, nos orientamos ao divino, encontramos a beatitude, a felicidade; em contraponto, quando nos voltamos à razão inferior, nos confinamos em nosso limite individual.

Dito isso, quando a vontade do ser humano está voltada à razão inferior, está diretamente ligada ao pecado da avareza, visto que essa é uma alma que se recusa a compartilhar, mas que busca apenas o próprio prazer. Isso também não se aplica apenas ao âmbito físico, isso implica também em uma doença na alma. Aqui o ser humano, por conta do pecado, fica preso à sua vontade. Essa prisão exerce no ser humano uma espécie de

doença, uma dominação que se apega orgulhosamente a esse sentimento de alto-satisfação onde o indivíduo torna-se escravo de si mesmo. Acerca disso Gilson afirma:

O homem se vê e se conhece como uma parte do universo regido por Deus; sabe que é convocado a colocar-se em seu lugar numa ordem universal, à qual ele tem o dever de se subordinar reportando qualquer coisa ao fim comum, e não a si mesmo como fim. (Gilson, 2006, p. 230)

Com isso, quando o ser humano se recusa a aceitar essa ordem, preocupando-se só com a sua parte, sem considerar o todo, esse é, na visão de Santo Agostinho (1995), é um comportamento normal do ser humano que se encontra imerso no pecado, portanto, de um indivíduo que, por postura, renega a vontade de Deus. Em contrapartida, quando o ser humano aceita essa ordem das coisas, preocupando-se com o todo e não com as partes, buscando um fim imutável e não bens passageiros, fazendo uso das razões eternas, e não sucumbindo aos seus prazeres e deleites pessoais, esse indivíduo verdadeiramente terá o conhecimento.

Posto isso, devemos ter em mente que no pensamento agostinianos os seres humanos que renegam a vontade de Deus, tentando subjugar as ideias universais ao seu bem prazer, tornam o que deveria ser para todos apenas em uma posse individual, e isso ocorre tendo em vista que esse indivíduo busca, somente, nutrir o desejo insaciável de sua carne. Já os seres humanos que aceitam a vontade de Deus, e partindo dos seus limites buscam cuidar do todo, bem como compreender a vontade divina, esses alcançarão a felicidade. Sendo assim, no primeiro caso o pensamento se torna escravo de suas vontades avarentas, enquanto no outro o indivíduo se torna verdadeiramente livre.

Portanto, com tudo que foi exposto até aqui, é evidente que a sabedoria necessita da ciência para que o ser humano possa alcançar a satisfação da alma. E é evidente que se deve procurar compreender o conhecimento do eterno, tendo em vista que ele é a ordem que rege o mundo, ou seja, a vontade de Deus. Mas para que o ser humano siga a vontade de Deus e possa ser um ser virtuoso, que faz uso da razão superior, ele necessita da sabedoria. Dessa forma, a sabedoria do qual o ser humano pode usar como ferramenta é a ciência, mas não num contexto que visa o domínio do conhecimento universal, e, sim, como sendo ela uma boa ferramenta para a busca da vontade de Deus. Logo, a ciência não é apenas uma ferramenta ou gênero da sabedoria, mas é também uma maneira de proporcionar ao ser humano o adquirir da sabedoria, mesmo que de forma limitada.

Com isso, após o ser humano obter a sabedoria, esta pode ordenar a suas ações em prol ao seu fim último, que é a satisfação. Nesse exercício reto, sem desvios, a sabedoria

consegue ir corrigindo o caráter de moralidade das ações humanas. Isso ocorre, pois, em um indivíduo dotado de razão superior ele saberá como ordenar suas ações e emoções, colocando-as no seu lugar devido e sabendo lidar com cada uma delas. E, como característica inicial desse desenvolvimento, temos que o pensamento humano se submete a uma ação reguladora das ideias, partindo sempre do ponto de vista da vontade de Deus.

Sendo assim, essa ação regulamenta todas as ações sensíveis da alma do ser humano. Tal aspecto no pensamento agostiniano, consiste em quatro paixões fundamentais: a primeira é o desejo, a segunda é a alegria, a terceira é o medo e, por fim, a quarta é a tristeza.

Na primeira paixão, o desejo é o movimento do qual a vontade do ser humano busca uma direção a fim de alcançar um objetivo. Já a segunda, a alegria, consiste na satisfação ao alcançar o objetivo do desejo. A terceira, o medo, está ligada ao temor e o abrir mão de uma vontade, é retroceder diante de um objetivo e fugir do mesmo. Por fim, a quarta paixão é quando o ser humano experimenta o sofrimento por algo de mal que o aflige. Ora, percebe-se que todo esse mover da vontade do homem, ou se dá em direção a um bem do qual busca adquirir ou manter, ou procura se distanciar de um mal que possa sofrer. E é nesse mover do pensamento humano que se encontra a vontade, ou seja, todo mover da alma depende da vontade, quer para adquirir algo, quer para rejeitar algo.

Logo, qualquer operação do pensamento do ser humano está submetida à ação regulatória, como também submetida à vontade. Uma maneira simples de entender essa dinâmica agostiniana é se observamos com atenção essa ação que se dá quando a vontade intervém nos órgãos sensoriais, com alertas rumo ao desejo, durante todo o processo de ação pela posse desse objetivo. Em todas as sensações, como resultado, a vontade exerce um papel de força ativa que sem ela os órgãos sensoriais não se aplicariam ao objetivo e a sensação não teria lugar.

Com isso, sem a ação dessa força, é certo que os órgãos ainda poderiam permanecer no objetivo, como também o objetivo ainda estaria à vista, porém, a sensação não estaria mais sendo percebida, e tudo ocorreria como se o objetivo não mais existisse. Estaríamos em uma espécie de ‘piloto automático’. Se aplicarmos isso aos dias atuais, poderíamos estar refletindo com a seguinte característica: quantas informações nos são bombardeadas todos os dias? No entanto das muitas informações que nos são disponibilizadas muitas nem tomamos conhecimento! Mas, se ao contrário, se aumenta a intensidade da vontade do sentir em nossa alma, o ser humano não mais produzirá apenas uma sensação, porém, sim, um amor, ou seja, um desejo e uma paixão de sentir verdadeiramente, ao qual não afeta apenas a alma, mas o corpo como um todo. Somente quando nossa vontade se movimenta em

direção a uma dessas notícias ou informações é que elas passam a fazer sentido e tornam-se objeto de nossa análise e desejo. Somente a partir disso é que elas se tornam relevantes.

Ademais, quando nossa vontade intervém nos órgãos sensoriais os fixando ao um objeto sensível, ela aciona simultaneamente dois sentidos diferentes, o primeiro tem como função manter o órgão em contato com o objeto, e o segundo sentido busca manter a memória da sensação quando ela se desfizer. E justamente nesse segundo sentido que a sensação é percebida. Vejamos um exemplo em que Gilson reporta a isso:

Se falamos diante de nós enquanto pensamos em outra coisa, dizemos, em seguida, que não ouvimos nada. Isso é inexato; nós ouvimos, mas não nos lembramos de nada porque nossa vontade, estando distraída, não fixou a lembrança dos sons à medida que eles tocavam nossas orelhas (Gilson, 2006, p. 255).

Então ao aceitarmos que a sensação está submissa à vontade, é certo dizer que a vontade exerce uma dominação sobre a memória. Levando-se em conta que uma verdade para a memória é a mesma para todos os sentidos da alma, isso vale mais ainda para a imaginação. É a imaginação, no sistema agostiniano, quem mantém as sensações e crava as lembranças. A vontade tem como função integrar ou desfazer as imagens, para que elas possam ser armazenadas e sejam utilizadas para diversos objetivos diferentes. Essa forma de ação possibilita que, em um futuro, se possa juntar os elementos armazenados do mundo sensível e criar um mundo imaginário ao seu bem prazer. No entanto, é desse imaginário que se concentra a maioria dos erros da vontade humana, pois ela busca forçar o imaginário como imagem fiel à realidade.

Além disso, como a vontade é a força ativa que estimula a sensação, é ela que ativa também o conhecimento racional. Logo, a atividade do intelecto humano produz uma imagem da verdade no intelecto, porém, antes de gerar essa imagem, é necessário o desejo. De acordo com Gilson: “conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar” (Gilson, 2006, p. 256).

Quando esse desejo por conhecer torna-se intenso é aí que podemos chamar de estudo. Assim, nesse estudo, por conta da aquisição da ciência, indica precisamente a vontade ativa pelo saber. Mas, independentemente de qualquer busca de conhecimento que seja, ela sempre se iniciará com o mover ardente da vontade. Com isso, admitindo que toda a atividade da alma fosse dependente de nossas determinações voluntárias, é certo dizer, no âmago do pensamento agostiniano, que a vontade é o homem. No entanto, toda essa questão acerca da vontade leva-nos a um questionar: qual é o princípio da vontade?

Sabe-se que Santo Agostinho (1997) apresenta uma maneira análoga acerca da vontade do ser humano. Para ele toda alma, assim como todo corpo, possui um peso que priva o ser humano repetidamente, e o move constantemente a procura do lugar natural do seu repouso, sendo esse peso o amor, revelando consequências significativas para a natureza da atividade voluntária humana.

A princípio é claro a percepção do amor como motor íntimo da vontade. E, como a vontade é o homem, podemos dizer que o amor essencialmente move o ser humano. Não é coincidência, mas é uma força em sua essência, ou, como Santo Agostinho (1997) afirma, um peso. Em contrapartida, visto que por definição o amor é um mover natural a um certo bem, ele se esforçará a fim de alcançar o objetivo que ainda não tenha sido atingido. No entanto, de acordo com o supracitado, questiona-se o que seria então o amor ocioso, aquele que nada faz?

Do ponto de vista agostiniano esse “amor” não é uma verdade, pois, todo amor é operante. O amor do ser humano nunca repousa. Contudo, sempre produzirá algo. Mas isso que ele produz, todavia, poderá ser bom ou mau. Por exemplo: crimes, adultérios, homicídios e luxúrias, todos esses atos são consequências do amor, assim como atos altruístas de caridade também são impulsionadas pelo amor. Desta maneira, seja para o bem, ou para o mal, o seu potencial é descomunal, e conduz uma força de mover inesgotável ao ser humano.

Ante o exposto, de certo modo, seria modesto admitir que o homem devesse se distanciar do seu amor que o compromete a deixar de ser ele mesmo. Assim, como na interpretação plausível acerca disso, afirma Gilson:

Subtraído do homem o amor que lhe entranha de objeto em objeto em direção a algum fim confusamente pressentido, necessariamente teremos um corpo material, que, ao menos, cede ao seu próprio peso (Gilson, 2006, p. 258).

Então o problema do amor não está em amar, mas, em seu objeto de amor: o que está sendo amado e o que deveria ser amado e o não o está sendo? Portanto, o desamor, no pensamento agostiniano, não é uma opção, pois a virtude é buscar o objeto que deve ser verdadeiramente amado.

De acordo com tudo que foi exposto até aqui há duas consequências por conta desse papel central do amor: a primeira é como admitimos que o ser humano age de acordo com suas paixões que estão diretamente ligadas ao amor. Assim, se seu amor é bom, também suas ações serão boas. No entanto, se seu amor é mau, suas ações também serão más.

Consequentemente o valor do amor está ligado à da vontade e em como os atos do ser humano são determinados pela vontade. É errado, no pensamento agostiniano, admitir que haja paixões boas ou más por si mesmas, sem considerar antes a intenção que as instiga. Quanto a isso afirma Gilson:

Todos os homens, bons ou maus, provam todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más. Há, portanto, cóleras justas e compaixões legítimas, medos salutareis e desejos santos; tudo depende do amor que os inspira. (Gilson, 2006, p. 259)

Logo, é um erro aceitar que possa haver objetos bons ou maus em sua essência. Todos são ferramentas que podem ser usadas tanto para bem quanto para mal, dependendo da vontade que move suas ações. Ou seja, o pecado não está no objeto, como também ele não apaga o que o objeto tem de bom, mas, quando há uma perversão no amor, ela distorce nossa percepção da ordem do que é realmente o melhor.

Já a segunda consequência, ao mesmo tempo em que a paixão está conectada ao amor, instância que todas as virtudes estão unidas ao amor que encaminha as paixões para a vontade de Deus. Por isso há essa dependência de ambas, que são indivisíveis. E, como a virtude é o único meio do ser humano para que ele possa alcançar a satisfação, a beatitude de uma vida moral, o amor, quando bem conduzido pela vontade, irá nos direcionar para a virtude suprema, que é o amor supremo, Deus. É nesse contexto que Gilson, ao buscar entender a virtude, irá afirmar que:

A temperança é o amor que se dá total e inteiramente àquilo que ama; a força é o amor que suporta tudo facilmente em prol daquilo que ama; a justiça é o amor que serve apenas ao objetivo amado e, por consequência, domina todo o resto; a prudência é o amor em seu discernimento sagaz entre aquilo que favorece e aquilo que dificulta (Gilson, 2006, p. 260)

Desta forma, se colocarmos dois indivíduos e falarmos que ambos têm forças iguais, porém, ao primeiro dissermos que ele é prudente, e o outro que não o é, a esse segundo lhe faltará a força necessária para a correta condução das ações. Mas isso torna-se diferente se olharmos do ponto de vista de um amor perfeito, que se guia pela vontade de Deus. Aqui não haveria nenhuma distinção entre as virtudes.

De fato, quanto às virtudes, poderíamos afirmar que: a temperança é um amor inteiramente voltado para Deus; a força suporta tudo por amor a Deus; a justiça serve apenas a Deus e lida com coerência tudo que está submetido ao homem; e a prudência sabe distinguir o que leva e o que não leva o ser humano a Deus. E como ponto central da moral agostiniana

temos que nela, na moral, o ser humano é conduzido pelo amor à vontade de Deus, ou seja, pela caridade.

A caridade é o amor ao qual se ama o que se deve amar e, já que ela é o amor, por consequência ela também é um peso que move a vontade do ser humano. De certa forma isso é semelhante a outros pesos que direcionam o corpo humano ao seu devido repouso, haja vista que, em última análise, é certo que o amor divino faz mover os corpos físicos, assim como suas vontades. No entanto, ao observarmos as diferenças extremas e radicais entre os movimentos naturais e os movimentos livres e voluntários, o peso da caridade direciona o ser humano a Deus. Assim como o corpo se movimenta para sua parte natural, que é uma coisa, os movimentos livres e voluntários devem nos conduzir a Deus. Essa ordenação é chamada, no pensamento agostiniano, de *ordo amoris*⁹.

Logo, é evidente que o amor não é o mesmo em relação a uma pessoa e a uma coisa. Isso ocorre tendo em vista que o amor pela coisa é para nossa satisfação própria, que difere quando amamos uma pessoa por ela mesma, por quem ela é. Então se pode dizer que o corpo ama seu lugar natural, busca pelo bem próprio, porém, quando o ser humano ama a Deus, só pode querer o bem de Deus.

Além do mais, essa diferença deixa em evidência algo que é essencial na ideia de amor: se colocar a caridade como um peso que movimenta a vontade para a satisfação. Então, aqui, o amor é a procura do fim, tendo por finalidade movimentar a vontade em prol do proveito dela. Contudo, ao amar alguém o que se busca é o bem deste. Mas se todo ordenamento tende ao fim último que é Deus, como a vontade pode inclinar-se para dois fins distintos: nesse caso para seu próprio bem e para o bem do seu bem?

Essa questão é facilmente explicada por Santo Agostinho (1997). Primeiramente precisamos considerar uma situação em que uma pessoa ama outra, ou seja, a caridade com o próximo. É evidente que mesmo que o ser humano tenha caridade para com essa outra pessoa, ele não deixará de amar o seu próprio bem, apesar de querer o bem do outro. Então, o amor ao outro não está ligado ao sacrifício de si mesmo, mas sim em buscar amar igualmente ao outro da mesma forma como se ama a si mesmo.

Todavia, a necessidade da caridade está diretamente ligada à falta que há em outrem. Nesse sentido, se não houvesse miséria no mundo não haveria caridade? De acordo com O Bispo de Hipona a caridade ainda existiria. O amor do ser humano por uma pessoa que não passa por necessidade é um amor livre de qualquer pensamento perverso. Mesmo

⁹ A esse respeito conferir Gilson, 2006, p. 243-270.

imaginando que uma pessoa queria ajudar a outra, o fim para o qual ela pratica essa ação pode ser o de humilhar o outro. Nesse caso não teríamos um bem, mas uma deturpação dele, portanto, um pecado. Assim, a verdadeira caridade está na igualdade entre aquele que ama àquilo que é amado. A caridade para com o outro também é para nosso bem. Para Gilson: “Isso é muito evidente por si mesmo, uma vez que a definição de amor implica o desejo de um bem que se quer possuir; ora, nada se possuiria sacrificando-se para o objeto do amor” (Gilson, 2006, p. 264).

Entretanto, todo amor entre as pessoas tem disposição à reciprocidade. A pessoa que busca o bem de outrem demonstra seus sentimentos na esperança que, ao oferecer amor, receba amor. Quando há a reciprocidade a pessoa que ama se anima mais ao ver aquilo que é amado. Mas, quando não há a reciprocidade, a pessoa que ama irá se desanimar, ou seja, o sentimento do amor não pode existir sem a reciprocidade do amor.

Além disso, o amor não faz apenas florescer e exigir o sentimento mútuo entre duas pessoas distintas. Ele busca de certa forma as unificar “e faz com que elas parem, pelo menos numa certa medida, de ser duas” (Gilson, 2006, p. 264). A vista disso, cada pessoa deve provar o sentimento que a faz amar a outra e o que a outra faz para ela, pois, para nosso autor (Agostinho, 1997) a vida daqueles que amam encaminham-se para se tornarem apenas uma.

Portanto, todo problema de ambiguidade acerca da caridade não passa de uma ilusão. Tendo em vista que amar o outro como a si mesmo não pode levar a nenhuma contradição, já que o amor busca a unidade, e não há contradições na unidade, a caridade não tem ambiguidades. No entanto, como esse questionamento se aplica ao amor de Deus?

Ao se tratar do amor de Deus, ele é um Bem em Si e para nós. Logo não é um bem particular, é o Bem que devemos amar, já que há diversos bens, mas Deus é o Bem em particular. Em relação a isso como fica a igualdade entre o amor e o amado? Para se amar o Bem é certo que deve ser de maneira absoluta, ou seja, não de uma maneira igualitária, mas sim de uma maneira desigual. Portanto o que Santo Agostinho (1997) denomina de amor sem medidas? Vejamos:

A mesma justiça, que requeria a igualdade entre nós e o objeto de nosso amor no amor dos homens, exige que Deus seja o objeto de um amor absoluto, sem que nosso próprio bem possa entrar em comparação com ele (Gilson, 2006, p. 265)

No entanto, como conciliar o amor sem medida com a ideia de amor até agora apresentado, já que se trata, nesse caso, de uma relação de subordinação? Nessa relação, o mortificar a si mesmo é o caminho para a beatificação. Como afirma o Bispo de Hipona:

“perder sua alma é salvá-la” (Agostinho, 1997). Na prática, ao se amar outrem, visando sua própria felicidade, é incoerente abdicar à reciprocidade e se mortificar em prol do objeto amado. Conforme Gilson: “A razão é clara: não há benefício que sobrepuje o que destruiríamos em nós se nos nadificássemos para colocar outrem em nosso lugar; mas ocorre de maneira muito diferente quando se trata do Bem absoluto” (Gilson, 2006, p. 266).

Quando se trata do Bem absoluto torna-se inútil buscar algo a mais. Assim, como também é prejudicial e incoerente procurar algo no todo, pois quando se tem o Bem, se possui tudo. Quem pretende ter o Bem e mais outra coisa teria na realidade esse bem e menos do que pretenderia manter, distanciando-o assim do Bem supremo. Sendo assim, podemos entender que a relação com o Bem supremo é um caso isolado, no qual a felicidade da alma pede que se mortifique e que se saia de si mesmo em busca do Amor de Deus. Ora, o Amor de Deus é único, é um amor verdadeiro, gratuito, recompensador, um amor sem limites, que certifica-se de obter, para si, o Bem, ou seja, é precisamente a caridade.

Por fim, a caridade, no sistema agostiniano, não ocupa um certo lugar na vida moral do ser humano, pois, ela é a vida moral desse indivíduo. É um amor que se inicia amando a Deus, como fonte de justificativa para a alma, pois quanto mais o seu amor cresce, maior é a justiça na alma do ser humano. Então, quando o amor se torna um com o Bem supremo, a justiça da alma se torna perfeita.

Uma vez visto, de forma geral, o sentido do ato moral no sistema de nosso autor, o último passo de nossa pesquisa será buscarmos refletir o que é a estrutura basilar da ética agostiniana. Disso nos ocuparemos na próxima seção.

3.3. A ética agostiniana: a relação entre liberdade e responsabilidade moral

Aqui devemos nos recordar de algo: já que o ser humano é um ser que se submete às necessidades da ação da vontade, como também um ser dotado de conhecimento, a ação ética, ou conduta moral, depende estritamente da relação a ser estabelecida entre a noção de liberdade e o exercício do livre arbítrio. Somente nesse contexto poderemos entender o campo no qual pode ocorrer a responsabilização moral de uma conduta humana. Para Santo Agostinho o ser humano recebe de Deus o dom do livre arbítrio e, também, uma consciência moral. Sendo assim, Deus entrega ao ser humano a necessidade de escolha de seus julgamentos. Mas, “há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele” (Gilson, 2006, p. 248), ou seja, a lei eterna.

A lei eterna está diretamente ligada à razão divina e ela é responsável por conservar a ordem natural de tudo. É essa lei eterna que inspira a busca humana por sabedoria. É ela que ilumina nossa consciência com o objetivo de levar os seres humanos a encontrar satisfação. Por isso, de acordo com Gilson, subentende-se que: “O que os princípios primeiros da consciência, vistos nas idéias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação.” (Gilson, 2006, p. 248).

Além disso, há no ser humano uma lei com uma determinação que impera em nossa consciência, da qual as regras se sobressaem, e ela é chamada de lei natural. O destaque dessa lei se dá por se tratar de um ato da lei eterna na nossa alma, que está ligado diretamente a Deus. Com isso, toda determinação particular da nossa consciência moral, todas as leis mutáveis dos seres humanos, estão diretamente relacionadas a uma mesma regra maleável às mudanças, mas que, essencialmente, nunca muda, ou seja, ela é a lei das leis, visto que tudo que há de correto no ser humano e na sociedade vem dela.

Contudo, essa lei eterna tem um requisito forma frente ao ser humano, como também ao universo como um todo, a saber: é que tudo esteja perfeitamente ordenado, ou seja, por ordenado se entende que o inferior esteja submetido ao superior. Ora, como tudo que Deus criou é bom, ou seja, tudo o que está no mundo pode ser uma ferramenta para o ser humano praticar e executar o bem, é nesse espaço, o de deliberação de sua vontade, que se encontra o uso do livre arbítrio. Cabe tão somente a cada indivíduo distinguir entre os objetos, o que são bons e os que não são. Assim nos atesta diz Gilson: “É necessário que ele os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma (no homem) e, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão de Deus.” (Gilson, 2006, p. 249).

Sendo assim, o dom de Deus e a sua iluminação na alma do ser humano não estão determinadas com a finalidade de ditar de regras à vontade, ou mesmo de podar nosso pensamento perante a lei natural. A graça divina nos dá o meio de colocar nossa vontade em prática, ou seja, é por meio da iluminação da graça divina que nossa vontade estará ligada às virtudes, como, também, à ciência.

Assim, haja vista que todo ser humano, devido ao seu caráter transitório, tem conhecimento apenas de uma parte da Verdade, e que essa Verdade e seu acesso nos foram dados por Deus, o ser humano somente poderá se tornar virtuoso ao buscar uma união da alma humana com as essas regras imutáveis e com as luzes das virtudes, que estão unidas na

Verdade e na Sabedoria e, que é comum a toda humanidade. Por isso, somente com o auxílio da graça é que podemos acessar esses dons divinos.

Quando falamos de virtudes nos referimos principalmente às quatro virtudes fundamentais, que para Agostinho (1995) são: a prudência, a força, a temperança e a justiça. Contudo, nessa construção os vícios estão inseridos no processo de desvio da vontade humana de seu fim último, de Deus, e são fruto, também, do afastamento de nossa vontade das virtudes fundamentais, ou seja, nossa vontade estará executando uma ação que perverte a visão acerca do todo. Assim, ao invés de buscar os bens imutáveis, as realidades inteligíveis que são comuns a todos, nossa vontade busca o prazer da carne.

Aqui podemos observar que há uma relação da responsabilidade moral do ser humano para com as virtudes fundamentais, na qual cada uma possui o seu papel idiossincrático.

A temperança segura as vontades da carne impedindo-as de tomar o controle do pensamento. Ela auxilia na busca da sabedoria preparando os caminhos para a mente a fim de impedir que nossos desejos se inclinam contra a vontade de Deus. No entanto, ela apenas prepara nossa vontade, afinal não há ser humano sábio o bastante para que esteja totalmente livre do conflito entre a alma e o corpo.

A prudência é responsável por distinguir o bem do mal. É ela quem auxilia o ser humano para que ele possa se apartar do mal e se aproximar do bem. É a prudência quem nos ajuda a entender que o mal está em aceitar o pecado e que o bem está no processo de se afastar do pecado.

A justiça por sua vez, tem como papel estabelecer, no ser humano, uma ordem na qual o corpo se encontra submetido à alma, particularmente à alma de Deus.

Entretanto, é nesse caso que se encontra o papel da força. Ela ajuda essa ordem que se encontra imperfeitamente no ser humano, tendo em vista que ele, por muitas vezes, acha-se capaz de alcançar o supremo Bem e a beatificação partindo dessa vida, mesmo que possamos perceber quantos males escolhemos seguir. No entanto, só nos livraremos de alguns males após a morte. Com isso, a virtude da força nos auxilia tornando-nos capazes de suportar esses males, em busca da Graça Divina, a qual nos conduzirá à libertação deles por conta da beatificação.

No entanto, ante ao exposto, sabemos que o livre arbítrio é um dom de Deus. E sabemos que o ser humano possui livre vontade de escolher entre o bem e o mal. Surge aqui uma questão: como podemos entender o livre arbítrio como um elemento positivo, mesmo se o ser humano puder se mover em direção ao pecado?

A resposta dessa questão está nas reflexões de Santo Agostinho expressas em sua obra *O Livre-arbítrio*. Nela podemos observar as reflexões de nosso autor acerca da responsabilidade moral, ou como ele a chama: “o movimento culpável da vontade” (Agostinho, 1995, p. 147). Então, devemos considerar que o mover da vontade do ser humano tem uma inclinação natural para os bens inferiores, ou seja, naturalmente se movimenta em busca dos desejos carnis em detrimento aos bens imutáveis.

Contudo, como se trata de um mover natural como se pode colocar alguma culpa em uma necessidade natural do ser humano? Esse mover, na visão de Santo Agostinho (1995), não é em si culpável no âmbito da alma, pois se condenasse todos aqueles que se inclinasse aos seus instintos estaria a condenar todos os ignorantes. Disso decorre que o ser humano, ao voltar-se aos bens mutáveis, a algo que está ligado à sua natureza, por meio de uma necessidade, esse movimento não é, por si mesmo, culpável. Mas o que seria então culpável no campo da ação moral?

Com efeito, ao entendermos que a alma pode ser levada a inclinar-se aos bens inferiores por conta da natureza do ser humano, mas que esse mover não é culpável por se tratar de um mover intrínseco de sua natureza, mesmo que esse ser humano tente lutar contra seu próprio instinto, ele perderia para a necessidade de sua natureza, como, por exemplo, sua libido ou a sua fome. Assim como diz o Bispo d Hipona:

Ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem estrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. (Agostinho, 1995, p. 149)

Sendo assim, para Santo Agostinho (1995), uma coisa é o movimento do corpo, outro o movimento da alma. O mover da carne para os bens inferiores é algo natural, no entanto, o mover da alma aos bens inferiores é algo voluntário. A vontade da alma é desviada dos bens imutáveis por conta do pecado. Mesmo que Deus tenha criado o ser humano bom, ele não pode realizar nenhuma ação boa sem que haja a vontade. Então Deus deu ao ser humano a vontade para que ele optasse pelo bem.

Por fim, o ser humano tem livre vontade de escolher seguir o bem e o mal, tendo em vista que, se assim não o fosse, ele não seria dotado de livre arbítrio. Ou seja, um ser humano não poderia optar pelos bens superiores ou inferiores, como também, não poderia ser responsável por suas escolhas se não tivesse controle por si mesmo. Assim, por mais dicotômico que possa parecer, o ser humano, mesmo tendo o auxílio da graça e da

iluminação, somente executará uma ação moral se ela for livre, portanto, fruto do exercício de sua vontade livre, de seu livre arbítrio¹⁰.

¹⁰ A esse respeito conferir o capítulo 9 de Meconi; Stump, 2016.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo monográfico que versa sobre o livre arbítrio agostiniano foi o de mostrar como, a partir da influência neoplatônica no pensamento de Santo Agostinho, particularmente falando da divisão dualista entre alma e corpo, podemos chegar à noção de que a conduta humana, como fruto do livre exercício de nossa vontade, nos conduz a uma ação a que pode ser imputada responsabilidade moral. Essa é a ideia basilar que auxilia no entendimento do papel do livre arbítrio no sistema agostiniano, pois, o corpo do ser humano pede por um mover, mas a alma do homem busca outro. Então, no exercício do livre arbítrio, o ser humano escolhe entre os desejos da carne ou os desejos da alma. Além disso, o livre arbítrio está diretamente ligado à graça divina, por se tratar de um bem dado por Deus.

No entanto, o problema do livre arbítrio está na sua corrupção. Mesmo que saibamos que o ser humano é naturalmente bom, devemos nos dar conta de que somos seres corruptíveis, inseridos na ordem das criaturas. Nesse sentido, pelo livre arbítrio de nossa vontade, temos a total liberdade tanto para desejar o pecado, como para buscar e seguir a vontade de Deus. Mas como somos seres corruptíveis, normalmente nossa vontade se inclina para as coisas mutáveis, não para as coisas imutáveis. É por isso que os seres humanos necessitam de Deus para desejar as boas ações e também para evitar o pecado, pois, o mesmo não tem capacidade de impedi-lo sem o auxílio da Graça Divina.

Dito isso, a relação entre o livre arbítrio e a conduta moral está na livre escolha de nossas ações, visto que o homem busca a beatificação, como também busca satisfazer os seus desejos da carne. Nessa dinâmica não podemos nos esquecer que os seres humanos poderão ser condenados por conta dos atos de sua alma, mas não pelos impulsos de sua carne.

O ser humano utiliza da livre vontade, para procurar a sabedoria, a fim de alimentar a vontade ao ponto que a vontade é movida pelo amor que, em sua plenitude, quando submetida à vontade de Deus, é a caridade. Por isso o ser humano pode utilizar sua vontade livre para si mesmo, preso no individualismo do eu por conta do pecado da avareza, ou direcioná-lo ao bem comum, buscando aquilo que é querido por Deus.

É por isso que o ser humano, quando sua vontade livre está inclinada aos desejos da carne, não é verdadeiramente livre, pois, sua vontade está presa a desejos mutáveis, do qual nunca estará saciado. Isso ocorre diferente nos seres humanos que possuem sua vontade livre, voltada para a vontade de Deus, pois sua alma estará em busca das virtudes que o levarão

ao seu fim último, que é Deus. Por isso, mesmo tendo uma determinação dada pela Graça, é ela quem nos possibilita um exercício livre e correto de nossa vontade, sem as inclinações da carne, sendo esse o único meio do homem ser de fato livre.

Sabemos que muitos questionamentos ainda permanecem latentes. Esperamos, contudo, que em estudos futuros, e com mais profundidade, possamos dirimi-los sem perder de vista o pensamento de Santo Agostinho, nossos conjuntos de crenças epistêmicas e nosso norte concedido por nossa fé cristã expressa por meio da doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana.

5. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Agostinho Belmonte e revisão de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO. **O livre-Arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BROW, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 7ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (orgs). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e letras, 2016.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência 'Raimundo Lúlio', 2006.

6. ANEXO – Declaração de Autenticidade e Autoria