

## O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal?

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Tendo sido demonstrado suficientemente, no Livro I do *Sobre o Livre-Arbitrio*, que o livre arbítrio humano é a única causa do mal, que aparece não como ser, mas como não-ser ou nada – ausência, falta, defecção do bem, Evódio, principal interlocutor de Agostinho, ainda não se dá por satisfeito e questiona se este – o livre arbítrio – é um bem ou um mal, visto que é unicamente por ele pecamos. Mais do que isto, se Aquele que nos deu - Deus, deveria ou não ter nos dado. Eis o que é investigaremos no presente artigo. **Palavras-chave:** Livre arbítrio, Bem, Mal, Pecado, Agostinho.

**Abstract:** As it has been enough demonstrated, in “On Free Will” First Book – i.e. “*De Libero Arbitrio*” – Lib. I – that human free will is the only evil cause which appears not as a being, but as a non-being ou nothing – lack, absence, good defection, Evodius, Augustine’s mean interlocutor, cannot yet rest satisfied and argues about free will: would it be a good or an evil, since it is known that we do not sin but through it? Or rather than this, really that one who gave – free will – to us would or would not have given it to us. This will be our research aim in this article. **Key words:** Free will, Good, Evil, Sin, Augustine.

**E**m *Sobre o Livre-Arbitrio*, principal obra de Agostinho que busca encontrar uma causa para o mal, depois de chegar à conclusão de que a origem do mal está no livre-arbítrio da vontade humana, ainda no final do Livro I, Evódio – interlocutor de Agostinho – faria aquela que seria a mais natural das interrogações:

Mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar a pecar, pergunto-me se aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos, se estivéssemos privados dele [...]<sup>2</sup>.

Ou seja, não será o livre-arbítrio um mal para o homem, visto ser unicamente por ele que pecamos? Não seria melhor que Deus não no-lo tivesse dado? E, uma vez tendo sido dado por Deus, não será Ele responsável indiretamente por nossas más ações?<sup>3</sup>

Antes, porém, de responder a tais questões, Agostinho relembra que, no livro anterior já foi devidamente demonstrado que o livre-arbítrio no homem é um dado evidente, como confirma Evódio: “Recordo-me de termos chegado à evidência a esse respeito”<sup>4</sup>, e, portanto, não é mais motivo de argumentação. Ele quer agora saber se Evódio concorda com que o dom do livre-arbítrio tenha sido dado por Deus ao homem, para só então averiguar por que ele deu tal dom e se deveria ou não ter sido dado. Por isso pergunta: “Esse dom, que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes<sup>5</sup> que foi Deus quem no-lo concedeu?”<sup>6</sup>. Ao que responde Evódio com a mesma certeza da questão anterior: “Na minha opinião, ninguém, senão Ele, pois é por Ele que existimos”<sup>7</sup>.

Por outras palavras, a resposta à questão se o livre-arbítrio vem de Deus tem como base dois outros princípios: que tudo quanto existe fora criado por Deus, donde a asserção de que é por Ele que existimos e que o homem recebe sua bondade por participação na bondade de Deus. Daí resulta outra afirmativa de Evódio: tudo o que é bom procede de Deus. Isso levaria Agostinho a, primeiro, certificar-se se tais verdades eram evidentes para Evódio ou se estava apenas movido pelo argumento da autoridade. Por isso, nesse passo de *Sobre o Livre-Arbítrio*, Agostinho introduz uma longa argumentação acerca de dois pontos fundamentais na discussão acerca do livre-arbítrio, a saber: primeiro, se é evidente que Deus existe, para daí (segundo) deduzir que o livre-arbítrio vem dele, e, finalmente, poder voltar à questão precedente: se o livre-arbítrio deveria ou não ter sido dado ao homem.

Para demonstrar racionalmente essas duas verdades - que Deus existe e que todos os bens procedem dele, inclusive o livre-arbítrio - Agostinho utiliza-se de longas páginas do *Sobre o Livre-Arbítrio*, quase todo o Livro II (do capítulo 3 ao 17), que viria a constituir-se na famosa “prova agostiniana da existência de Deus”. Não iremos apresentá-la aqui na íntegra mas tão-somente utilizaremos suas conclusões para continuarmos com a argumentação de que o livre-arbítrio deve ser contado entre os bens advindos de Deus e que, enquanto bem, deveria ter sido dado ao homem.

Assim sendo, é, no final do Livro II, capítulo 18, do *Sobre o Livre-Arbítrio*, que encontramos a conclusão da longa argumentação acerca dos pontos acima referidos, quando Evódio diz:

Declaro estar suficientemente convencido, e que, até certo ponto, são evidentes, ao menos enquanto é possível nesta vida e em homens como nós, estes dois princípios primários: que Deus existe e que todos os bens procedem Dele<sup>8</sup>.

Uma vez demonstradas essas duas premissas, Evódio propõe que se volte à questão inicial, a saber:

Convém considerar a vontade livre do homem entre os bens? Uma vez demonstrado esse ponto, concederei, sem hesitação, que Deus no-la deu e que convinha no-la ter dado<sup>9</sup>.

Para retomar suas argumentações, Agostinho começa por relembrar que além das duas verdades demonstradas recentemente, a saber: que Deus existe e que todos os bens procedem dele, Evódio deve considerar um outro princípio levantado no início do Livro II, capítulo 1, segundo o qual Agostinho havia dito que o livre-arbítrio fora dado ao homem, para que este viva retamente. Caso contrário,

Deus não agiria com justiça, ao castigar o homem infrator por seus pecados, ou ao premiar o benfeitor, por ter usado livremente do livre-arbítrio para o fim a que lhe foi dado.

A argumentação de que o livre-arbítrio fora dado ao homem, para viver retamente, repousa sobre um outro princípio: o da justiça divina. Pois, primeiro, se o homem não tivesse livre-arbítrio, não seria merecedor do castigo, já que seu pecado não seria culposo. Segundo, se o livre-arbítrio tivesse sido dado igualmente para levá-lo a pecar, Deus não poderia castigá-lo. Logo, é necessário que o livre-arbítrio tenha sido dado ao homem unicamente com o objetivo de torná-lo reto, e que o prêmio ou o castigo recaem sobre o homem com justiça, conforme diz:

É verdade que o homem em si seja certo bem e que não poderia agir bem, a não ser querendo; seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira [...]. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido dada para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração de que, se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada, não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?<sup>10</sup>

Portanto, para que a justiça divina recaia sobre o homem, com retidão, é necessário que o homem seja livre:

Se Deus não tivesse outorgado o livre-arbítrio ao homem, não poderia existir nenhum juízo justo que o castigasse, nem mérito ao bem obrar, assim como

tampouco o preceito divino de fazer penitência pelos pecados, nem o mesmo perdão dos pecados que Deus nos tem dado por Jesus Cristo nosso Senhor. Com efeito, quem não peca livremente, não peca<sup>11</sup>.

Por isso, agora, no capítulo 18 do *Sobre o Livre-Arbítrio*, Agostinho toma também essas verdades como já evidentes, quando diz:

Que todo bem procede de Deus, está explicado. Mas deverias ter notado que também esta, a terceira, está resolvida. Pois pareceria a ti, como dizias, que o livre-arbítrio da vontade não deveria ter sido dado, visto que as pessoas servem-se dele para pecar. Eu opunha à tua opinião que não podemos agir com retidão, a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. E afirmava que Deus no-lo deu, sobretudo em vista desse bem<sup>12</sup>.

Entretanto, apesar de admitir a premissa de que Deus deu o livre-arbítrio ao homem, para que este viva retamente, e que o homem não pode ser considerado reto ou não, senão sendo livre, mas considerando-se que o livre-arbítrio pode ser usado tanto para o bem como para o mal, Evódio ainda não se dá por satisfeito e pergunta se não seria melhor que o livre-arbítrio fosse dado ao homem para levá-lo unicamente ao bem, assim como foi dada a justiça<sup>13</sup>, da qual ninguém pode se servir a não ser com retidão; ou, então, não seria melhor que Deus não no-lo tivesse dado, mas que o homem fosse deterministicamente programado a fazer só o bem?<sup>14</sup>

Contra a objeção de Evódio, Agostinho argumenta que, primeiro, embora o homem possa usar mal da liberdade, a sua vontade livre deve ser considerada como um bem. Para tanto, usando de analogia, diz que, assim como

entre os bens corpóreos, encontram-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhe deveriam ter sido dados, pois reconhecemos serem eles bens, que há de espantoso que existam no espírito também abusos de alguns bens, mas que, por serem bens, não pudessem ter sido dados por aquele de quem procede todo bem?<sup>15</sup>

E cita, como exemplo, o caso das mãos, dos pés e dos olhos, com os quais o homem pode cometer ações cruéis ou vergonhosas, mas nem por isso defendemos que o homem carecesse de tais órgãos corporais:

Por conseguinte, do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à vontade livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão”. E conclui: “Deves reconhecer que ela é um bem e um dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós<sup>16</sup>.

Portanto, para Agostinho, a livre vontade no homem é um bem, e não só um bem, mas algo necessário, pois, mesmo os que vivem vida perversa, possuindo o livre-arbítrio, podem voltar a ter vida reta, caso queiram. Ao contrário, se não o tivessem, não poderiam vir a ter vida reta. Por isso, a livre vontade é um bem necessário, sem o qual ninguém pode viver retamente. E voltando a fazer analogia com os órgãos do corpo, Agostinho mostra que, diferentemente dos demais bens corporais (os olhos, por exemplo), os quais o homem pode vir a perder e, mesmo assim, ter a vida reta, a livre vontade é o único bem sem o qual o homem não pode vir a ter vida reta. Por isso, em diálogo com Evódio, diz:

Ag. - Agora, responde-me, eu te peço: o que te parece melhor em nós: aquilo (os olhos, por exemplo) sem o qual se pode viver retamente ou aquilo (a vontade livre) sem a qual não se pode viver retamente?

Ev. - Perdoa-me, eu te rogo. Sinto vergonha de minha cegueira. Quem hesitaria de achar muito melhor um bem sem o qual não há vida honesta?

Ag. - Assim sendo, negarás, agora, que um cego possa viver honestamente?

Ev. - Longe de mim uma demência tão grande.

Ag. - Se, pois, concedes que os olhos são no corpo um bem cuja carência, contudo, não impede de viver honestamente, quanto mais a vontade livre, sem a qual ninguém pode viver honestamente<sup>17</sup>.

Entretanto, apesar de o livre-arbítrio ser contado entre os bens advindos de Deus, mas por ser um dom que pode ser usado, tanto para o bem como para o mal, Agostinho é levado a reconhecer que a livre vontade do homem não é um bem absoluto, mas um bem relativo ou médio. Para tanto, faz uma hierarquia de valores entre os bens concedidos por Deus ao homem, os quais, segundo ele, estão divididos em três grupos. Em primeiro lugar,

as virtudes<sup>18</sup>, pelas quais as pessoas vivem honestamente, pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos, sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E, por sua vez, as potências da alma, sem as quais não se pode viver retamente, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal; todavia, dos outros bens, isto é, dos médios e inferiores, pode-se fazer, seja bom, seja mau uso<sup>19</sup>.

O livre-arbítrio é, portanto, um bem médio, posto estar entre o Bem supremo, imutável e eterno – Deus, e os bens mutáveis, corruptíveis deste mundo. E como bem médio, ele pode tender tanto para o bem, tornando-se um bem, como para o mal, tornando-se um mal. Quando a vontade adere ou tende ao Bem supremo, então o homem possui vida feliz. Diz ele:

A vontade obtém, no aderir ao bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contrapartida, ele peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela se volta para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem orgulhoso, curioso e lascivo entra noutra vida, que compara com a vida superior, há mais que se chamar morte do que vida<sup>20</sup>.

Entretanto, Agostinho adverte mais uma vez:

Aqueles bens desejados erroneamente pelos pecadores, e que os levam à vida infeliz, embora inferiores, não são maus em si. Tampouco é a má vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para converter-se aos bens transitórios<sup>21</sup>.

Em outros termos, como diz Jolivet,

o pecado inverte a ordem: os seres racionais, utilizando-se mal das criaturas, transformam a ordem do



universo; sua corrupção não é natural e nisso consiste propriamente o mal<sup>22</sup>.

Mais adiante, no Livro III do *Sobre o Livre-Arbitrio*, utiliza-se da mesma linha de raciocínio para responder à hipotética indagação que questiona não só a existência do livre-arbitrio em si, mas o próprio homem, ou melhor, das almas pecadoras, como, quando alguém, movido por uma vontade perversa, diz: “Não seria melhor para elas que não existissem?” Ou seja, não seria melhor Deus não ter feito o homem do que tê-lo feito com o livre-arbitrio, pelo qual vem a pecar e, portanto, tornar-se infeliz?

Agostinho, recorrendo mais uma vez ao princípio da gradação de perfeições, no universo criado e governado por Deus, responde que não. Pelo contrário, apesar de pecador, caso venha a pecar, o homem é o ser mais perfeito entre os seres criados por Deus. Pois não devemos esquecer que “*o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus*”, e que essa semelhança encontra-se na alma<sup>23</sup>, justamente a parte que pode vir a pecar no homem. Entretanto, mesmo tendo pecado em Adão, e continuando a pecar nos homens, a alma não perde totalmente a sua condição de “*imagem de Deus*”<sup>24</sup>. Por isso, o homem (ou a alma) deve louvar ao seu criador, pois, mesmo corrompida, a alma humana ainda se encontra em um estado superior aos seres corporais do universo, inclusive ao seu próprio corpo<sup>25</sup>, conforme está escrito:

Nossa alma, mesmo corrompida por pecados, será contudo sempre mais nobre e melhor do que se fosse, por exemplo, esta luz material visível. Entretanto, tu mesmo vês quantos louvores são atribuídos a Deus pela excelência da luz, até mesmo pelos que vivem entregues aos sentidos do corpo<sup>26</sup>.

Ou seja, a alma humana, mesmo corrompida, ainda preserva sua espiritualidade, que a torna semelhante aos corpos celestes:

A alma, destinada a informar os corpos inferiores e condenada à morte, depois do pecado, governa o corpo [...]. Contudo, não se segue que essa alma seja inferior aos corpos celestes<sup>27</sup>, aos quais estão submissos os corpos terrestres<sup>28</sup>.

Portanto, mesmo pecando, o homem é, certamente, melhor do que os demais seres animados e inanimados; pois, se sua alma perdeu a bem-aventurança, pecando, mesmo assim não pôde perder a possibilidade de a recuperar, caso queira. E nisso é diferente dos demais seres que não têm essa faculdade de querer uma coisa ou outra. Por isso, fazendo analogia, Agostinho diz:

Do mesmo modo que um cavalo, que se extravai, é melhor do que uma pedra que não se pode extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltar-lhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca, por sua vontade livre, é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre<sup>29</sup>.

A valorização da alma como parte mais importante no homem é tanta que Agostinho, em certos momentos, chega a denominar o homem simplesmente de alma, como, por exemplo:

Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas, quando se pergunta o que são os três, respondemos que são três homens [...]. E se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos '*três almas*', denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma,

abrangendo o corpo e a alma o homem todo. É o que está escrito: ‘*Com Jacó desceram ao Egito setenta e cinco almas*’, ou seja, setenta e cinco pessoas (*Gn 46,27*)<sup>30</sup>.

Entretanto, isso não passa de uma linguagem alegórica, para demonstrar a superioridade da alma sobre o corpo. Apesar de reconhecer que, embora o homem assemelhe-se ao seu Criador – Deus – através de sua alma<sup>31</sup>, sendo este o principal motivo da superioridade do homem sobre os demais seres criados<sup>32</sup>, e, portanto, ser ela considerada um bem médio (por estar situada entre o corpo, bem inferior, e Deus, bem superior), nem por isso o corpo, considerado como parte inferior, deixa de participar da natureza do Ser - Deus, ou o Bem, e, portanto, de fazer parte da natureza humana. Por isso diz no *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*:

Que bem pode existir superior ao homem? É difícil saber se não se examina e resolve antes qual a natureza do homem. Não se trata aqui agora da exigência de definir o que é o homem, quando quase todo mundo ou, pelo menos, meus adversários (os maniqueus) e eu estamos de acordo com a afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta: qual das substâncias que mencionamos é a que constitui o homem? São as duas, ou o corpo somente, ou só a alma? O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida. E apesar disso pode suceder que uma delas seja o homem se assim o chame<sup>33</sup>.

Em outros termos, mesmo que a alma seja uma substância superior ao corpo, ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa : o homem. Nesse sentido, o corpo não é mero

acidente, como, por exemplo, para Platão e Plotino; ele faz parte, também, da natureza do homem<sup>34</sup>.

Portanto, apesar de considerar o corpo como parte inferior no homem, contrariamente aos maniqueus e aos filósofos antigos, principalmente Plotino, Agostinho não considera o corpo humano como um mal, conforme vimos no capítulo anterior, onde mostramos que, para ele, toda a natureza, inclusive a matéria ou o corpo, enquanto natureza, é um bem<sup>35</sup>.

Assim, ao falar do corpo como parte integrante da natureza do homem, Agostinho reconhece que o corpo não só é necessário, como é um bem, um bem inferior ou menor, mas um bem.

Mais do que isso, mesmo apontando a alma, mais especificamente por sua faculdade de raciocínio, como o principal fator que torna o homem superior aos demais animais, diz que também a natureza corpórea do homem é superior aos demais animais, e que essa superioridade também contribui para sua condição de “*imagem e semelhança de Deus*”<sup>36</sup>, conforme narra em *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, ao explicar a passagem bíblica de que “*o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus*”: Eis as palavras de Agostinho:

O que se diz que o homem foi feito à imagem de Deus se entende do homem interior, onde residem a razão e a inteligência, pelas quais domina os peixes do mar e as aves do céu, e todos os animais e feras, e toda a terra e todos os répteis que sobre a terra se arrastam [...], para que entendamos não ter dito que o homem foi feito à imagem de Deus pelo corpo, senão por aquele poder pelo qual submete os animais. Pois todos os animais estão sujeitos ao homem, não por causa do corpo, senão do entendimento que nós temos e do qual carecem eles; entretanto, também nosso corpo de tal modo tem sido formado, que

nos indica sermos de melhor condição que os animais e, portanto, semelhantes a Deus, posto que os corpos de todos os animais, sejam os que na água e na terra vivem ou os que no ar voam, têm o corpo inclinado para a terra e não erguido como está o corpo do homem; pelo que se dá a entender também que nossa alma deve dirigir-se para o alto, quer dizer, deve estar levantada para as coisas espirituais eternas”<sup>37</sup>.

Portanto, não só pela alma, mas também pelo corpo, o homem deve louvar o Criador.

Entretanto, apesar de defender uma indispensável necessidade de complementaridade entre alma e corpo, para formarem, juntos, natureza do homem, Agostinho não prega uma união substancial de alma e corpo, como fizera Aristóteles, por exemplo. Pelo contrário, embora discordando da concepção platônica de que o corpo seja um cárcere ou túmulo para a alma e afirmando que só ao conjunto, de ambos os elementos, corpo e alma, podemos chamar de homem, para Agostinho cada um dos elementos que compõe o homem é constituído de substâncias ou essências diferentes: o corpo é algo material, a alma é espiritual, conforme vimos anteriormente<sup>38</sup>. Agostinho busca um caminho intermediário entre o platonismo, ou neoplatonismo, e o aristotelismo, onde, por um lado, confirma o dualismo corpo e alma, concebidos como substâncias distintas, sendo a alma superior ao corpo, e, por outro lado, aproxima-se de Aristóteles, ao dizer que, embora a alma e o corpo sejam substâncias distintas, ambas estão juntas, por natureza, para formar a natureza humana, que sem uma ou outra é incompleta<sup>39</sup>.

Portanto, contrariamente a Plotino, que pregava uma fuga da alma do corpo, como forma de se alcançar a perfeição, Agostinho diz que a perfeição do homem está na união perfeita entre corpo e alma, que acontece, quando o corpo está submisso à alma<sup>40</sup>.

Mas não é só por Deus ter dado uma alma, dotada de livre-arbítrio, que o homem se torna superior aos demais seres animados e inanimados, e não só por ser o corpo humano superior aos demais corpos dos animais que o homem deve louvar e agradecer ao Criador, mas simplesmente por existir. Pois mesmo que o homem não fosse nada disso, pelo simples fato de existir, já seria um bem. Ou seja, o existir, mesmo corrompido, caso o homem venha a corromper-se, é sempre melhor do que não existir. Por isso, em *Sobre o Livre-Arbítrio*, Agostinho diz que a proposição: “Gostaria mais de não existir do que de ser infeliz”<sup>41</sup> é logicamente absurda. Pois,

o dizer gosto mais disto do que daquilo, escolhe-se alguma coisa. Ora o não-ser (ou não-existir) não é coisa alguma, mas um simples nada e, por conseguinte, é absolutamente impossível que se faça uma escolha conveniente, quando nada há a ser escolhido<sup>42</sup>.

Além disso, é contraditória, pois

para que uma pessoa faça uma boa escolha, é preciso que o objeto desejado, uma vez obtido, seja melhor do que aquele já possuído. Ora, é impossível tornar-se melhor alguém que já não existe mais. Logo, ninguém pode escolher de modo conveniente não-existir<sup>43</sup>.

Diante do exposto, é um erro querer censurar a Deus pela criação de seres menos perfeitos, inclusive o homem, que, embora seja superior aos demais seres criados, contudo, por sua livre vontade, poderá vir a ser pecador. Por isso Agostinho classifica de absurdas as expressões: “Esta realidade não deveria ser assim”; “aquela deveria ser de outro modo”; “esta realidade deveria ser como aquela”; e, mais ainda: “Esta realidade não deveria existir” (cf. *lib. arb.* III, 9,

24), pois, no universo criado e governado por Deus, há uma perfeita ordem hierárquica. Todos os seres, por mais ínfimos que sejam, ocupam um lugar ou cumprem uma finalidade, ou são necessários no universo, conforme vimos amplamente no capítulo anterior, e não lhes cabe nenhuma das expressões acima referidas.

Essa perfeição faz com que nada falte e nada sobre no universo criado e governado por Deus. Até mesmo no caso das almas infelizes, que por livre-arbítrio caíram em pecado, nada é perturbado. Por isso não se deve dizer que Deus não deveria ter dado existência a essas almas.

Agostinho diz, sim, que devemos reprovar o vício ou o pecado, mas não a natureza pecadora. E mais do que isso. Não há como reprovar o vício sem louvar a bondade da natureza criada por Deus:

Com efeito, ou bem aquele que censuras está conforme à natureza do seu ser, e então não é um defeito, e é a ti que convém corrigir o julgamento errôneo [...]. Ou, então, para que seja um vício, para ser justamente reprovado, tem forçosamente de ser contrário à mesma natureza, porque todo vício, pelo fato mesmo de ser vício, é contrário à natureza. Pois, se não prejudicar a natureza, não será tampouco vício. Inversamente, se for vício, por afetar a natureza de modo nocivo, é claro ser também vício pelo fato de ser contrário à natureza<sup>44</sup>.

Por isso,

como dizia no começo, o vício não é um mal senão por sua oposição à natureza daquela mesma coisa que ele atinge [...]. Por isso, quando reprovamos um vício, certamente louvamos a coisa da qual desejamos a integridade. E qual integridade, senão a da natureza?<sup>45</sup>

E mais do que isso:

Se reprovar os vícios é proclamar a beleza e a dignidade das naturezas, mesmo atingidas pelos vícios, quanto mais deve Deus ser louvado como Criador de todas as naturezas<sup>46</sup>.

Não que o mal seja algo necessário, como no maniqueísmo, que, para salvar a incorruptibilidade de Deus, acaba por instituir o mal como um princípio ontológico originante em si mesmo, como algo imanente na alma do homem, ou melhor, na alma má do homem<sup>47</sup>. Ou como no neoplatonismo, pelo qual o mal é causa necessária da existência do bem, enquanto seu contrário; ao negá-lo (o bem) acaba por afirmá-lo (o bem). Para Agostinho, nem os pecados, nem as desgraças são necessárias à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas, as quais, se não quiserem pecar, não pecam, mas, tendo podido pecar, tornam-se infelizes. E, uma vez pecando, nem por isso deixam de fazer parte da perfeição do universo, não lhe acrescentando nada nem o diminuindo em nada. Os pecados são apenas acidentes perfeitamente abarcados pela ordem, mas não necessários.

## Notas

- <sup>1</sup> Professor de Filosofia Patrístico/Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM, Editor da UNICAP.
- <sup>2</sup> AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. I, 16, 35. Doravante essa obra será abreviada por *De lib. arb.*
- <sup>3</sup> NOVAES FILHO, **O livre arbitrio da vontade e a presciência divina, segundo santo Agostinho**. São Paulo: USP, 1997. 71 p. Tese (Doutorado em Filosofia), USP, São Paulo, 1997. p. 25, observa que aqui Agostinho se vê diante de um paradoxo: se, por um lado, a alma humana ocupa um lugar privilegiado na cosmologia agostiniana, quando justamente por sua capacidade de livre-arbítrio torna-o superior aos demais animais, e mais do que isto vem a ser considerado “*imagem e semelhança de Deus*”, por outro lado, é também pelo mesmo livre-arbítrio que ela pode pecar, denegrindo a condição de “*imagem e semelhança de Deus*”. É por isso que Évodio questiona se o



livre-arbítrio não é um bem perigoso.

<sup>4</sup> *De lib. arb.*, II, 1,1.

<sup>5</sup> Para OLIVEIRA In: AGOSTINHO, 1997, p. 256, aqui Agostinho emprega a palavra “sabes” (*scias* no latino) no sentido de certeza racional, e não como dado de fé. Tanto é assim que, no parágrafo seguinte, ele repete a mesma pergunta em outros termos, dizendo: “O que eu desejo saber é se compreendes com evidência esse último ponto. Ou se, levado pelo argumento da autoridade, crês de bom grado, ainda que sem claro” (*De lib. arb.*, II, 1,1).

<sup>6</sup> *De lib. arb.*, II, 1,1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, II, 1,1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 18.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 18, 47.

<sup>10</sup> *De lib. arb.* II, 1, 3. Igualmente no *Contra Fortunato Maniqueu*: “Deus dotou de livre-arbítrio a alma racional que há no homem. Pois, só podemos merecer o prêmio, se somos bons pela própria vontade, não por necessidade. Posto que venhamos a ser bons por nossa própria vontade, não por necessidade, era oportuno que Deus outorgasse à alma o livre-arbítrio ” (AGUSTÍN, San. Escritos antimaniqueos (2°): *Contra Fausto*. In: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1993. Tomo XXXI, L 15, - obra doravante abreviada por *Contra Fort. man.*).

<sup>11</sup> *Contra Fort. man.*, 20.

<sup>12</sup> *De lib. arb.*, II,18, 47.

<sup>13</sup> Não só a justiça, mas as demais virtudes cardeais, a saber: a prudência, a fortaleza e a temperança, consideradas por Agostinho como grandes bens, são contadas entre os bens segundo os quais não se pode usar senão para o bem (*cf. De lib. arb.*, II, 19, 50). Por isso, anteriormente, no capítulo 13, Agostinho coloca o exercício das quatro virtudes cardeais: a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança, como condição para que nossa boa vontade seja reta (*cf. De lib. arb.*, I, 13,27).

<sup>14</sup> *Cf. De lib. arb.*, II, 2, 4. Mais do que questionar a presença do livre-arbítrio no homem, a pergunta de Evódio colocava em risco a onipotência e a bondade de Deus, pois, se Deus é suma bondade e onipotente, por que fez o homem com possibilidade de pecar e vir a ser infeliz? Por isso, mais adiante, no Livro III, Agostinho, respondendo a essa questão, diz: “Não seria difícil nem laborioso para a onipotência de Deus ordenar todas as coisas que fez de maneira que nenhuma viesse a ser infeliz. Pois isso não se opõe à sua onipotência nem à sua bondade ” (*De lib. arb.*, III, 9, 24). Como observa JOLIVET, Régis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco; 0. Iozzia ; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. p. 155, “Apesar de o homem ser livre, e precisamente por ser livre é que pode pecar. No entanto, é preciso ter bem presente que a pecabilidade não é a essência do livre-arbítrio. Deus é livre e contudo, não

peca. Por conseguinte Deus teria podido criar o homem livre e ao mesmo tempo sem pecar”. Ou seja, o livre é condição necessária para o homem fazer o bem ou o mal, mas o pecado não é condição para a existência do livre-arbítrio no homem, pois este pode, se quiser, não pecar, a exemplo dos anjos bons, que têm livre-arbítrio e nem por isso pecam.

<sup>15</sup> *De lib. arb.*, II, 18, 48.

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, 18, 48.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, 18, 49.

<sup>18</sup> As virtudes às quais Agostinho se refere aqui são, certamente, as quatro virtudes cardeais de que falamos há pouco, a saber; a justiça, a prudência, a força e a temperança.

<sup>19</sup> *De lib. arb.*, II, 19, 50. Mais adiante, no Livro III, Agostinho faz um outro tipo de divisão hierárquica entre os seres criados por Deus, que obedece à seguinte ordem decrescente: os corpos celestes ou espirituais (os anjos, por exemplo), o homem e os demais seres animados e inanimados. Nessa hierarquia de valores, o homem ocupa um lugar intermediário, ou é um bem médio, justamente por possuir o livre-arbítrio, pelo qual vir a pecar, em contrapartida aos anjos, ou pelo menos alguns anjos, que, apesar de possuírem livre-arbítrio, não pecam, e os demais seres que não possuem vontade própria; portanto, incapazes de pecar ou não (cf. *De lib. arb.*, III, 11, 32 a 34).

<sup>20</sup> *De lib. arb.* II, 19, 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, II, 19, 53.

<sup>22</sup> JOLIVET, Régis. **Le problème du mal d'après saint Augustin**. Paris: Gabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936. p. 67.

<sup>23</sup> A esse respeito diz SCIACCA, Michele Federico. **San. Agustín**. Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo 1, p. 404: “Agostinho aprendeu nas predicções de santo Ambrósio que as palavras do Livro do *Gênesis*: ‘O homem foi criado à imagem de Deus’ (1, 26), não podem ser entendidas ao pé da letra, no sentido de que Deus ‘esteja limitado dentro dos términos do corpo humano, como se tivesse nariz, dentes, barba, [...]’ (*Conf.*, I, 6, 7). Portanto, a semelhança entre o homem e Deus vem dada pela espiritualidade e racionalidade da alma humana”. Assim contrariamente aos maniqueus que afirmavam ser a alma uma parte de Deus (partículas da Luz presas ao corpo), o que se deduz é que, sendo a alma débil e corruptível, Deus também é, pois ambos são da mesma substância, para Agostinho, a alma é, sim, de natureza espiritual e imortal, mas não é parte de Deus, nem é da mesma substância de Deus. A alma é *imagem de Deus*, mas apenas *Imagem de Deus*. Pois, para Agostinho, a alma não emanou de Deus, mas foi feita do nada por Deus como os demais seres espirituais e corporais, conforme veremos mais adiante quando tratarmos da origem da alma. Também a alma não é universal. Não existe, como em Plotino, uma Alma do Mundo, única para todos os seres particulares, ou como o Intelecto único de Aristóteles. Para Agostinho, a alma é particularizada, uma para cada pessoa. Do mesmo

modo diz NOVAES FILHO, 1997, p. 25: “À medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio, como o restante das criaturas; entretanto, a vontade humana é apenas *imagem*, isto é, é uma vontade finita. E é justamente nessa ambigüidade que radica a dupla possibilidade de beatitude e pecado”.

- <sup>24</sup> No próximo capítulo, quando examinarmos a questão do pecado original, veremos que Agostinho defende que, com o pecado original, o homem perdeu apenas sua plena liberdade, mas não o livre-arbítrio, ou seja, continua nele a *imagem de Deus*, embora danificada. Daí dizer DOLBY MUGICA, Maria del Carmen. **El hombre es imagen de Dios**: visión antropológica de san Agustín. Madrid: EUNSA, 1993. p. 96: “Há que deixar claro que o homem perdeu a primitiva perfeição, sem que com isto se signifique que a imagem de Deus impressa em sua alma tenha desaparecido totalmente”.
- <sup>25</sup> A idéia de que o homem é um ser composto de corpo e alma, e que a alma é superior ao corpo, está presente em Agostinho desde os “Diálogos de Cassiciaco” até às obras da maturidade, conforme vemos já em *Solilóquios*, quando, comentando as palavras de Cornélio Celso acerca da dor física, diz: “E a razão dada por ele não me parece absurda: somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo” (AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. I, 12, 21 – obra doravante abreviada por *Sol.*). Daí que, enquanto parte superior, a alma tem grandes responsabilidades para com o corpo, cabendo-lhe dominá-lo, submetendo-o a Deus, elevando-o da vida ativa à contemplação divina. É aí que entra o papel da alma no agir moral do homem.
- <sup>26</sup> *De lib. arb.*, III, 5, 12.
- <sup>27</sup> OLIVEIRA In: AGOSTINHO, 1997, p. 285, observa que não só aqui, mas em outros lugares, Agostinho refere-se aos anjos como corpos celestiais ou substâncias espirituais, em contrapartida aos corpos terrestres ou materiais. Esses termos seriam amplamente usados em toda a Idade Média.
- <sup>28</sup> *De lib. arb.*, III, 11, 34. Também no *Sobre a Natureza do Bem*, Agostinho diz que mesmo uma alma corrompida é superior a um corpo incorrupto, conforme vemos em sua exposição hierárquica dos bens, onde, segundo ele, na ordem natural das coisas, “pode acontecer que uma certa natureza superiormente ordenada segundo o modo e a espécie natural seja, mesmo corrompida, melhor do que outra incorrupta, segundo seu modo de grau mais baixo e uma espécie natural inferior. Assim [...], nas naturezas superiores e espirituais, é melhor um espírito racional, mesmo corrompido por uma vontade má, do que um irracional incorrupto. E qualquer espírito, mesmo corrompido, é melhor do que qualquer corpo incorrupto [...]. Por muito corrompido que seja um espírito, ele pode dar vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido, ele é melhor do que um corpo incorrupto” (AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. ed. bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. L. 5 – obra doravante abreviada por *De nat. boni* ).

- <sup>29</sup> *De lib. arb.*, III, 5, 15.
- <sup>30</sup> AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. VII, 4, 7 – obra doravante abreviada por *De Trin.*. RIST, J. M. Augustine: freedom love and intention. In: VIII SEMINARIO INTERNAZIONALE DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA – “*Il mistero Del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*”. (Roma, 1997). **ATTI**. Roma: Institutum Patristicum “Agustinianum”, 1997. p. 125, observa que já em *Soliloquios* há uma supervalorização da alma, deixando entender que o homem é só a alma, quando interroga: “A oração que Agostinho dirige incessantemente a Deus implora uma ajuda para compreender a Ele e a alma, mas não para compreender o ser humano: mas o ser humano é só a alma? Se não é, mas é alma e corpo, qual é a relação entre alma e corpo? E por que Agostinho não ora pedindo para compreender tanto a alma como o corpo?”
- <sup>31</sup> A esse respeito diz RIST, 1997, p. 126: “Agostinho que tinha aprendido com Ambrósio e os platônicos que Deus é imaterial e, considerando a criação do homem à imagem e semelhança de Deus (*Gn. 1,26*), obviamente sustenta que é na alma que está esta semelhança, uma vez que esta é a parte do homem que é, também, imaterial”.
- <sup>32</sup> Cf. DOLBY MUGICA, 1993, p. 71: “A alma é o que há de mais elevado no homem, o que o faz sobressair na hierarquia do cosmo e lhe permite seu domínio”. E mais adiante, na p. 80, completa: “Na realidade, a dimensão estritamente corpórea do homem em nada se diferencia dos demais animais; esta diferença se dá por uma instância superior que é a alma”.
- <sup>33</sup> AGUSTÍN, San. De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. int. y notas de Teófilo Prieto, ed Bilingüe. Madrid : La Editorial Católica/BAC, 1948, vol. IV, I, 4, 6 – obra doravante abreviada por *De mor.Eccl. Chat. et mor. man.*
- <sup>34</sup> Comentando essa necessidade de complementaridade entre alma e corpo, para juntos formarem o homem, MARKUS, R. A. Agustín. In: O’CONNOR, D.J. (Orgs.). **Historia crítica de la filosofía occidental (II)**: La filosofía en la Edad Media e los orígenes del pensamiento moderno. Trad. de Néstor Miguez. Barcelona: Paidós, 1983. p. 24, diz: “É digno de menção que, não obstante o dualismo caracteristicamente platônico de sua concepção de homem, Agostinho põe tanta ênfase na unidade substancial do homem [...]. O homem, para ele, está composto de corpo e alma, e não seria homem sem algum desses constituintes”.
- <sup>35</sup> A esse respeito diz TERZI, Carlo. **Il problema del male nella polemica antimanichea di s. Agostino**. Udine: Istituto delle Edizioni Accademiche, 1937. p. 55: “Enquanto para os filósofos da Antigüidade, como para Platão e para Plotino, a origem do mal está no corpo, que será possível separar somente com a morte, onde acontecerá a liberação do espírito do corpo, Agostinho não considera o corpo por si mesmo um mal, mas somente o querer que

- satisfaz os impulsos desordenados do corpo. Entre espírito e corpo pode, portanto, haver harmonia. Os antigos, ao contrário, colocavam entre os dois termos uma antítese inconciliável”.
- <sup>36</sup> É por isso que DOLBY MUGICA, 1993, p. 78, ao mostrar a importância do corpo no composto que forma o homem em Agostinho, principalmente o diferenciando do platonismo, diz: “É importante ter em conta este ponto: o próprio corpo terá sua superioridade na grande síntese do homem-imagem de Agostinho. Ou seja, o corpo, parte do homem, participará, também, como veremos, do homem enquanto afirma imagem de Deus”.
- <sup>37</sup> AGUSTÍN, San. Del Genesis Contra los Maniqueos. *In: Obras Completas de San Agustín*. Trad. int. y notas de Balbino Martín. ed. Bilingüe. Madrid : La Editorial Católica/BAC, 1957, vol. XV, I, 17, 28 – obra doravante abreviada por *De gen. Contra man.*.
- <sup>38</sup> Mostrando a relação de dependência e independência entre alma e corpo, em Agostinho, RIST, 1997, p. 132, afirma: “É do conjunto dessas duas partes que se constitui o homem. Um homem, então, é uma mistura, mas ao mesmo tempo uma unidade de dois elementos distintos: alma e corpo”.
- <sup>39</sup> MASUTTI, Egidio. **Il problema del corpo in s. Agostino**. Roma: Edizioni Borba, 1989. p. 125-6, observa que não só aqui nesta vida a alma necessita do corpo para com ele formar o homem, mas esta realidade se estende até à vida eterna, servindo como argumento para a necessidade também do corpo (ainda que espiritualizado) depois da ressurreição: “Mesmo depois da morte a alma conserva um certo vínculo com o corpo [...]. À verdadeira felicidade o homem é chamado também com o seu corpo, mas esta felicidade exige um corpo ‘espiritualizado’: é só nesta união que a alma encontra a perfeição de sua natureza, desde que o corpo lhe seja submisso”. E acrescenta: “Portanto, a fuga do corpo não é entendida na concepção agostiniana como fuga do mal. Mas no domínio sobre o corpo que na ressurreição tem seu emblema e seu desenvolvimento final”. Posição igualmente apontada por RIST, 1997, p. 131, que estende tal necessidade também ao momento antes do primeiro pecado de Adão, quando este tinha um “corpo espiritual”, quando diz: “No *De Genesi Adversus Manicheos* (2,7,9) Agostinho sustenta que Adão, em origem, foi criado e introduzido no Jardim do Édem com um corpo espiritual, ou seja, era constituído de uma ‘matéria’ que era ‘espiritual’ no princípio, mas que depois da queda tornou-se carne [...]. O mesmo acontecerá na ressurreição, quando esta mesma carne se tornará espiritual”.
- <sup>40</sup> Com relação a isso, diz MASUTTI, 1989, p. 119: “Se para Plotino o objetivo último da alma é a fuga do corpo animal, para Agostinho não se trata de fuga, mas muito mais de total instrumentalização e mando sobre o corpo por parte da alma”. Tal princípio definirá a “teoria do conhecimento” de Agostinho, a qual não iremos expor aqui, onde a alma se utiliza do corpo para apreender a realidade sensível.
- <sup>41</sup> *De lib. arb.*, III, 8, 22.

<sup>42</sup> *Ibid.*, III, 8, 22.

<sup>43</sup> *Ibid.*, III, 8, 22.

<sup>44</sup> *Ibid.*, III, 13, 38.

<sup>45</sup> *Ibid.*, III, 14, 41.

<sup>46</sup> *Ibid.*, III, 15, 42.

<sup>47</sup> Não podemos esquecer que o maniqueísmo admitia ser o homem composto de duas almas: uma divina, que naturalmente é como Deus; outra oriunda da raça das trevas (cf. *De vera rel.* 9, 16). Ou como diz DOLBY MÚGICA, María del Carmen. El problema del mal en san Agustín y la racionalidad de lo real. **Revista Agustinaia**. Madrid, v. XXX, n. 95, p. 347-454, 1989, p. 447: “A parte das trevas da alma é, para os maniqueus, a causa única de que esta atua mal, eticamente falando. Resumindo, poderíamos dizer que o mal é uma consequência necessária da parte das trevas na alma humana. Como consequência imediata nos encontramos ante a negação da liberdade do homem e da culpabilidade em seu comportamento”.

### **Endereço para contato:**

e-mail: [marcosc@unicap.br](mailto:marcosc@unicap.br), [m-roberto-costa@uol.com.br](mailto:m-roberto-costa@uol.com.br)