

ROBERTO HOFMEISTER PICH¹

SOBRE A DESCOBERTA E A JUSTIFICAÇÃO DA VONTADE: NOTAS SOBRE *DE LIBERO ARBITRIO* II

Resumo: O Diálogo *Sobre o livre-arbítrio*, de Agostinho, ocupa um lugar central na história dos conceitos filosóficos de vontade e de liberdade. Dividido em três Livros, é justo dizer que cada um deles traz uma contribuição específica para o entendimento de Agostinho acerca da vontade. Além disso, cada Livro pode ser visto como parte de uma teodiceia, em que, em diferentes aspectos a cada vez, Agostinho tenta defender Deus da acusação de ser responsável pelo mal no mundo. Nesse estudo, enfoca-se a evolução de tais temas em *De libero arbitrio* II. A pergunta particular a ser respondida é: O que *De libero arbitrio* II adiciona ao debate sobre o que é a vontade (humana) e qual é o seu papel na teodiceia?

Palavras-chave: Agostinho, vontade, liberdade, decisão livre, mal, teoria dos bens.

Abstract: Augustine's Dialogue *De libero arbitrio* plays a key role in the history of the philosophical concepts of will and of freedom. Divided in three Books, it is fair to say that each of them brings a specific contribution to Augustine's understanding of the will. Moreover, each Book can be viewed as a part of a theodicy, where, in different aspects each time, Augustine tries to defend God from the accusation of being responsible for evil in the world. In this study, we focus on the evolution of such themes in *De libero arbitrio* II. The particular question to be answered is: What does *De libero arbitrio* II add to the debate on what the (human) will and what its role in the theodicy is?

Keywords: Augustine, will, freedom, free choice, evil, theory of goods.

Introdução

O desenvolvimento teórico dos conceitos de vontade e liberdade, por Agostinho, começa – de forma original na história da filosofia ocidental – com a obra *De libero arbitrio*. Como o

¹ Professor do PPG em Filosofia e do PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Av. Ipiranga 6681, Bairro Partenon, CEP: 90.619-900, Porto Alegre / RS.
E-mail: roberto.pich@pucrs.br

Diálogo revela, mais extamente no Livro I, Agostinho só conclui a existência da vontade a partir de uma descrição da psicologia da ação moral, ali onde se conecta o fato – constatado introspectivamente – da desordem psicológico-moral com a potência da “vontade” (*voluntas*). Em outras palavras, Agostinho *prova a existência da vontade* como condição necessária do mecanismo das más ações ou do erro moral².

De libero arbitrio não é apenas a primeira *análise* da vontade e da escolha livre feita por Agostinho³. É, ao que tudo indica, a primeira obra em absoluto na filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada ainda hoje: *como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão*, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, além disso, se diferencia claramente da faculdade da razão e da faculdade do desejo. De todo modo, a grande novidade teórica de *De libero arbitrio* é trazida em uma composição peculiar e complexa. Afinal, *De libero arbitrio* consiste em três Livros que, a cada vez em um diferente período e para diferentes propósitos, abordam um mesmo assunto central⁴.

² Cf. sobre isso R. H. PICH, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: primeiro estudo», *Veritas* 50:1 (2005) 175-206; IDEM, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)», *Veritas* 50:3 (2005) 139-157; IDEM, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: segundo estudo», *Veritas* 51:1 (2006) 1-23; IDEM, «Autodeterminação, indeterminismo e livre-arbítrio», in G. BURLANDO (ed.): *De las pasiones en la filosofía medieval*, SIEPM – PUC-Chile, Santiago 2009, 43-59.

³ Th. WILLIAMS, «Introduction», in Saint AUGUSTINE: *On Free Choice of the Will*, Hackett Publishing Company, Indianapolis – Cambridge 1993, p. xi, tem razão ao afirmar que, na obra em apreço, cada aspecto distintivo da filosofia de Agostinho, a saber, a essência da sua ética, a sua teoria do conhecimento e as suas concepções de Deus e da natureza humana, pode ser encontrado.

⁴ Cf. L. H. HACKSTAFF, «Introduction to Saint Augustine – *On Free Choice of the Will*», in Saint AUGUSTINE, *On Free Choice of the Will*, translated by. A. S. BENJAMIN and L. H. HACKSTAFF, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis – New York 1964, pp. ix-x. Para uma bibliografia acerca da obra *De libero arbitrio*, em especial oriunda de periódicos, cf. W. GEERLINGS, *Augustinus* –

Em *De libero arbitrio*, livros I e II, a vontade e a decisão livre da vontade são analisadas sob o problema de fundo formulado na pergunta *pela origem do mal* – tema, a propósito, ao qual Agostinho se dedica incessantemente ao menos desde o escrito *De ordine* (386) até as *Confessiones* (396-398)⁵. Daí se entende que a tese do Livro I reside em que *a vontade livre é a causa do mal*⁶. A definição e a prova da liberdade da vontade são elementos de uma teodiceia⁷. A teodiceia obtém uma nova dimensão no Livro II, onde se pergunta se Deus não seria *então* responsável pelo mal, uma vez que ele *criou a vontade*. A isso Agostinho responde que a vontade livre, como tudo o que Deus criou, é um “bonum” ou uma perfeição⁸. Também aqui, em algo que poderia ser um modelo de explicação última, alude-se àquilo que pode ser a razão metafísica derradeira de a vontade criada – enquanto um bem – fazer ou poder fazer o mal. Ela, afinal, provém do nada e não pode perder a condição substancial finita em que existe. Por fim, ratifica-se no Livro III a dimensão criatural última do movimento que leva às volições más e explana-se, ademais, como passos últimos da teodiceia, a compatibilidade entre vontade livre (não-necessidade

Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, pp. 53-54.

⁵ Cf. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Philipp Reclam, Stuttgart 1994, pp. 92-96. A pergunta pela origem do mal caracteriza, na verdade, o período de escritos (filosóficos e teológicos) anti-maniqueístas de Agostinho, ao qual pertencem também textos importantes como *De quantitate animae* (388) e *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388-389); cf. também C. J. PERL, «Vorwort», in AURELIUS AUGUSTINUS: *Der freie Wille*, übertragen von C. J. PERL, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954, pp. vii-xvi.

⁶ Cf., p. ex., R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1962, pp. 135-136.

⁷ Cf. J. BOUMAN, *Augustinus – Lebensweg und Theologie*, Brunnen Verlag, Giessen – Basel 1987, p. 264. Cf. também M. P. SÉRVULO DA CUNHA, *O movimento da alma. A invenção por Agostinho do conceito de vontade*, Edipucrs, Porto Alegre 2001, pp. 60-79.

⁸ Cf. também R. DONI, *Agostino. L'infaticabile ricercatore della Verità*, Paoline, Editoriale Libri, Milano 2000, pp. 143-144.

dos atos da vontade) e presciência de Deus⁹ e a adequação da punição divina – certo embotamento da razão e da vontade – diante do mal cometido¹⁰.

Quanto à cronologia, ademais, seja dito que a composição do Diálogo *De libero arbitrio* começa com o Livro I em 387-388, menos de dois anos após a conversão de Agostinho à fé católica, cerca de um ano após o seu batismo por Ambrósio de Milão. É reconhecido que a obra permaneceu incompleta até 395, quando Agostinho, já sacerdote, acrescentou os Livros II e III (compostos nos anos 391-395)¹¹. Os Livros II e III apresentam mudanças significativas quanto às pressuposições teóricas. O Livro II e em especial o Livro III pressupõem para a argumentação premissas

⁹ Cf. Ch. KIRWAN, *Augustine*, Routledge, London – New York 1989, pp. 91-98; E. RANNIKKO, *Liberum arbitrium and necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will*, Luther-Agricola-Society, Helsinki 1997, pp. 153-219. Sobre o tema do poder e conhecimento divino e da liberdade humana, enfatizando os textos contra Pelágio, cf. por exemplo G. BONNER, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007.

¹⁰ Cf. E. STUMP, «Augustine on Free Will», in E. STUMP and N. KRETMANN (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (repr. 2002), pp. 132-133. Sobre o Livro III, cfr. R. HOLTE, «St. Augustine on Free Will (*De libero arbitrio*, III)», in G. MADEC ET ALII: «*De Libero Arbitrio*» di Agostino d'Ipona, Palermo, Edizioni «Augustinus» 1990, pp. 67-84. Para uma exposição evolutiva dos temas em *De libero arbitrio*, cfr. também F. DE CAPITANI, *Il "De Libero Arbitrio" di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Vita e Pensiero – Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1987, pp. 15-217; G. MADEC ET ALII, «*De Libero Arbitrio*» di Agostino d'Ipona, Palermo, Edizioni «Augustinus» 1990. Uma sucessão evolutiva de teodiceia, em três estágios, é notada também por G. MADEC, «Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu», in G. MADEC, *Lectures augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, p. 248 (pp. 241-255). Com respeito ao Livro III, o autor se refere à defesa de que Deus é digno de louvor em todas as suas obras, incluindo a criação do ser humano livre e falível e a punição que Deus lhe atribui pelo pecado. Uma descrição, em linhas gerais, de cada um dos Livros do diálogo aparece in S. HARRISON, *Augustine's Way into the Will. The Theological and Philosophical Significance of De libero arbitrio*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 153-165.

¹¹ Cf., por exemplo, S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, pp. 184-187.

teológicas, em que a exposição e a interpretação das Escrituras Sagradas passam a ocupar um papel central¹².

Sobre a importância de expor geneticamente a investigação da descoberta da vontade por Agostinho no *De libero arbitrio*¹³ e dimensionar a evolução da teodiceia projetada por ele, já se alertou em outro lugar¹⁴. No presente estudo, enfoca-se a evolução desses temas no Livro II da obra *De libero arbitrio*. A pergunta específica deve ser: o que *De libero arbitrio* II adiciona ao debate sobre o que é a vontade e o seu papel na teodiceia?

1. “Por que fazemos o mal?”

A “descoberta” da vontade, por Agostinho, no Livro I do Diálogo *De libero arbitrio*, está inserida dentro de uma controvérsia contra argumentos maniqueístas. Uma vez que Agostinho rejeita o dualismo maniqueísta – segundo o qual há duas fontes *metafísicas* de realidade, uma do bem e outra do mal –, ele tem de considerar o argumento de que, segundo essa premissa, e sob a aceção *prima facie* da realidade fática do mal, Deus – o princípio unificador da realidade – deve ser tomado como a sua causa primeira. Por isso mesmo, a discussão sobre a origem do mal é apresentada na forma de uma teodiceia: quer-se justificar Deus do

¹² Cf. L. H. HACKSTAFF, «Introduction to *Saint Augustine – On Free Choice of the Will*», cit., pp. ix-x. Sobre o tema em *De libero arbitrio* III, cfr. também R. J. O’CONNELL, *The Origin of the Soul in St. Augustine’s Later Works*, Fordham University Press, New York 1987, pp. 17-72.

¹³ Uma análise exegética da *voluntas* em *De libero arbitrio*, também especificamente em *De libero arbitrio* I e com pressuposições de pesquisa semelhantes, encontra-se in M. J. MCKEEVER, *The Cardinal Desiderative Power of the Self-Ordering Subject. An Ethical Exegesis of Voluntas in Augustine’s De Libero Arbitrio*, Pontifica Universitas Lateranensis, Roma 1995, pp. 35-90.

¹⁴ Cf. R. H. PICH, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: primeiro estudo», op. cit., 175-188.

mal agir humano¹⁵. Parece evidente que, sob algum aspecto, há *um causador do mal que se faz*. Possivelmente, os seres humanos são a causa do mal das suas ações. Isso pode ser dito porque, a não ser que o seu mal agir seja voluntário – *seja feito ou causado pela sua vontade* (“voluntate”), tal que o mal agir é o *seu* mal agir –, seres humanos não seriam condenáveis e objeto de “punição justa”, dada pela justiça divina¹⁶. Dadas certas premissas, a pergunta que Agostinho busca responder é, sem dúvida, aquela *pelo fundamento* por que o ser humano age mal: “unde male faciamus”¹⁷.

¹⁵ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, in *De libero arbitrio Libri III – Aurelii Augustini Opera*, CCSL XXIX, Typographi Brepols Editores Pontifici, Turnholti 1970. Para o presente estudo, em função da forma de grafia, fez-se uso da edição bilíngue (baseada no original mencionado), in AUGUSTINUS, *De libero arbitrio – Der freie Wille*, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. BRACHTENDORF, (*Augustinus Opera – Werke*, 9) Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2006, I,1,1: «Aug. At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit; rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegium est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum modo, huius autem secundi auctor est Deus». A partir daqui, *De lib. arb.*

¹⁶ Cf. *De lib. arb.* I,1,1: «Aug. Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeria quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Die vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate».

¹⁷ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: «Ev. Age iam, quoniam satis cogis ut fateor non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus». Em contraste com o mal que há e que é feito está o «mal» que é sofrido, tal como uma punição que o ser humano padece. O «mal» que é sofrido, ou a punição advinda após um julgamento, pode ter Deus como causa. Cf. *De lib. arb.* I,1,1: «Aug. [...]. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum». A tradição agostiniana interpreta a pergunta pela origem do mal por meio de dois mecanismos conceituais, um ontológico e outro antropológico. Ontologicamente, em termos do estatuto do mal no universo, o mal nada mais é que a *privação* de ser e bem (carência ontológica). Antropológicamente, em termos do efeito do mal sobre o ser

Agostinho pouco se preocupa com uma demonstração direta de que Deus não pode causar ou originar o mal. Para tanto, já existem premissas (teológicas) suficientes¹⁸. Se por detrás da afirmação de que o mal não vem de Deus se esconde um primeiro nível de teodiceia¹⁹, por detrás da afirmação de que o mal provém das criaturas se oculta um segundo nível de teodicéia²⁰ – ambos fundamentais na evolução expositiva da vontade e da liberdade em *De libero arbitrio*, e notavelmente complexos. A primeira teodiceia, segundo a qual Deus não é a causa ou a origem direta do mal, segue esta formulação:

O Deus único é a causa única de todo existente;
Há, porém, o mal;

humano, a maldade humana está enraizada na *perversão pecaminosa* da boa natureza humana (da boa e verdadeira vontade humana). Cfr. Ch. T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 6-7. Uma solução geral ao problema do mal é certamente que o mal – como corrupção ou carência de ser na criação – não possui nenhuma substância ou natureza que seja ou criada ou de alguma maneira acrescentada à natureza dos entes existentes. Ao mesmo tempo, todas as criaturas são boas porque elas participam no ser, e o mal pode, no sentido dado, «infectar» o mundo sem que Deus o tenha criado. Cfr. S. MACDONALD, «Primal Sin», in G. B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Los Angeles – London 1999, pp. 114-115.

¹⁸ Cf. *De lib. arb.* I,2,5: «Aug. [...]; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit; nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non creavit, [...]».

¹⁹ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: «Aug. [...]. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum».

²⁰ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: «Aug. [...]. Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum».

O Deus único é a causa única da realidade do mal²¹.

É arguível que a primeira teodiceia, nesses termos, ocupa a elaboração, por Agostinho, de uma teoria da vontade livre e do livre-arbítrio da vontade, em *De libero arbitrio* I. Afinal, a vontade e o seu livre-arbítrio – cuja *existência* é objeto de prova por Agostinho²² –, portanto, um poder dependente só de si ou autodeterminante para os seus atos próprios, isto é, as volições²³, é a razão única de terem vez más ações no mundo. Portanto, mostrar-se-á que a conclusão do argumento é falsa. Agostinho, em outros textos, mostra que a segunda premissa é falsa ou ao menos tem significado peculiar²⁴.

Na segunda teodiceia, Agostinho também tem o objetivo de mostrar que Deus não é a causa original ou não é direta e originariamente culpado pela existência do mal. No entanto, é preciso adicionar um conteúdo àquilo que se quer dizer por «mal», nesse segundo momento. No intuito de notar isso, sugiro observar as seguintes formulações:

²¹ Por «realidade do mal» quer-se dizer, aqui, somente «o mal das ações humanas», «o mal que se faz».

²² A passagem mais interessante é possivelmente *De lib. arb.* I,11,21. Sobre as dificuldades em compreender o argumento que prova a existência da vontade, cfr. também F.-J. THONNARD, «Introduction», in Saint AUGUSTINE, *Le livre arbitre – Dialogues Philosophiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, p. 505. Cf. R. H. PICH, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)», op. cit., 139-146.

²³ Cf. R. H. PICH, «Autodeterminação, indeterminismo e livre-arbítrio», op. cit., pp. 43-59.

²⁴ Cf., por exemplo, AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, in *Aurelii Augustini Opera – Confessionum Libri XIII*, CCSL XXVII, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1990; sobre o tema, cf., entre outros, G. R. EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (repr. paperback edition 1993); D. A. CRESS, «Augustine's Privation Account of Evil: A Defense», *Augustinian Studies* 20 (1989) 109-128; R. WILLIAMS, «Insubstantial Evil», in R. DODARO and G. LAWLESS (eds.): *Augustine and his Critics*, Routledge, London – New York 2000, pp. 105-123; G. SANTI, *Agostino d'Ippona Filosofo*, Lateran University Press, Roma 2003, pp. 153-186.

O Deus único é a causa única de todos os entes que causam o mal voluntariamente;

Os seres humanos são entes que causam o mal voluntariamente;

O Deus único é a causa única dos seres humanos que causam o mal voluntariamente.

Sem dúvida, Agostinho aceita os termos do raciocínio até aqui. Na verdade, a prova, em *De libero arbitrio* I, de uma vontade dotada de livre-arbítrio e, assim, poder causal autodeterminante, ajudava a entender o sentido de «causar o mal voluntariamente» de uma maneira que isentava Deus da responsabilidade pelo mal. Há, porém, dificuldades:

Existir, em entes, o poder de causar o mal voluntariamente é um mal;

Existe, nos seres humanos, o poder de causar o mal voluntariamente;

Existe, nos seres humanos, um mal²⁵.

Dadas as premissas do raciocínio anterior a este, não é difícil chegar à conclusão: O Deus único é a causa ou a origem de um mal – a vontade e o seu livre arbítrio. Perceba-se que, com isso, expande-se o significado de «mal» tal como se salienta em *De libero arbitrio* I: não se trataria apenas de entender o mal como ações más (desordenadas) ou com a vontade má (desordem), que, nos dois casos, pode ser visto como um certo tipo de ausência de bem ou de ordem. Antes, estar-se-ia possivelmente falando de um mal como *imperfeição criada* – eventualmente, até ao ponto de ter-se, aqui, um mal substancial «maniqueísta»: *o poder* de estabelecer

²⁵ Entendo que a presente formulação é superior à e corrige ambiguidades da formulação que apresentei in R. H. PICH, «Agostinho e a «descoberta» da vontade: primeiro estudo», op. cit., 188.

a desordem da vontade e a desordem das ações – portanto a vontade e o seu livre-arbítrio – é ele mesmo algo mau: um mal. Portanto, originária e diretamente, o Deus único seria culpado pela produção de algo que é um mal. É arguível que a segunda teodiceia, nos termos ditos, ocupa a elaboração, por Agostinho, de uma teoria da vontade e do livre-arbítrio da vontade em *De libero arbitrio* II. Em verdade, ela acaba pressupondo uma teoria metafísica sobre «bens». O propósito de Agostinho será evidenciar que a premissa «Existir, em entes, o poder de causar o mal voluntariamente [ou: existir *uma vontade criada*] é um mal» é falsa.

2. Por que o mal do livre-arbítrio da vontade?

Se o “livre-arbítrio da vontade” (*liberum arbitrium voluntatis*)²⁶ existe de fato e deve ser responsabilizado pelo mal e o pecado, como resulta da argumentação de Agostinho em *De libero arbitrio* I, a pergunta imediata a fazer-se é: por que Deus o concedeu? Estruturalmente, (i) quer-se no Livro II do Diálogo não só aceitar isso pela autoridade da Igreja, mas entender racionalmente que “dom” é esse²⁷ e (ii) por que ele não culpabiliza Deus em última análise, ou por que ele deveria mesmo ter sido concedido²⁸.

Em geral, no Livro II, Agostinho fala da vontade livre ou do livre-arbítrio como «dom». Para livrar a linguagem de ambiguidade, seja dito que ele, com «dom», quer por certo dizer

²⁶ Em *De libero arbitrio* II, a expressão «*liberum arbitrium voluntatis*» (também em formas derivadas) aparece com frequência.

²⁷ Sobre esse passo metodológico, cf. F. DE CAPITANI, ««Quomodo sit manifestum Deum esse»: Lettura del Libro II», in G. MADEC ET ALII: «*De Libero Arbitrio*» di Agostino d'Ipona, Palermo, Edizioni «Augustinus» 1990, pp. 39-41.

²⁸ Cf. *De lib. arb.* II,1,1: «Ev. Iam, si fieri potest, explic mihi, quare dederit deus homini liberum arbitrium voluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset».

não a liberdade, mas o *poder de decisão livre*. Deus não dá o dom da liberdade, mas o poder de decisão livre. E esse poder é dado para o agir reto. Anunciando, desde o início, uma linha de argumentação que será mantida e justificada no final do Livro II, Agostinho assevera que o poder de decisão livre é dado com uma finalidade, é pressuposto para aquele fim. O agir correto e justo ou o viver em retidão é um bem elevado, a vontade livre é um meio para ele e, nesse passo, é um bem também – substanciando a vontade, Evódio e Agostinho apostam na ideia de que o próprio ser humano é um *bonum* porque pode viver em retidão²⁹. Encontra-se, aqui, portanto, um motivo suficiente por que essa vontade livre tem de ser dada: sem ela, o ser humano não pode viver retamente. Fundamentalmente, dá-se sem demora uma razão para considerar a vontade livre um bem: ela é uma condição para o bem (maior) de uma vida reta ou na justiça³⁰ – poder-se-ia talvez dizer: para uma vida ordenada. Há bens, como se sabe, que são intrinsecamente bons e só podem ser bem usados, não podem ser ligados ao mal. O agir correto, as virtudes e a justiça mesma são bens intrínsecos, que não podem estar ligados ao mal: ligá-los ao mal seria simplesmente não pô-los, uma contradição em termos. Efetivamente, em *De libero arbitrio* II, Agostinho insinua um universo permeado por um sentido de «justiça», toda ela advinda de Deus, razão pela e com a qual Deus mesmo premia ou penaliza, quanto mais alguém está na justiça ou quanto mais alguém se aparta dela. A justiça de Deus, que parece equivaler à sua ordem substancial desejada ou à sua prevalência e conservação, é um bem primitivo. Ao que tudo indica, Agostinho crê que o ser humano só pode participar (seja negativamente, na condenação de erros, ou positivamente, na premiação dos bons atos) desse bem se o *liberum arbitrium voluntatis* é constitutivo do ser humano. Aquele não poderia ser

²⁹ Cf. *De lib. arb.* II,2,3-4.

³⁰ Cf. *De lib. arb.* II,3,5-7.

dado sem esse último. De fato, não haveria merecimento moral e, por certo, moralidade³¹.

De fato, qualquer dúvida se a vontade livre deveria existir é uma dúvida sobre se ela é um bem. E em parte essa dúvida tem de ser excluída pelo simples fato de a vontade livre existir. Ora, tudo que existe, *como item existente*, é por natureza bom, porque procede de uma única fonte, e essa fonte única *de ser*, em contraposição à *privação*, é boa e fonte somente do bem. Isso bastaria para estabelecer que a vontade livre é um bem. Mas, perguntas permanecem: Evódio duvida não só se ela é um bem, mas se ela não poderia ser um bem melhor para a finalidade a que é colocada: afinal, se ela não é um bem perfeitamente determinado e competente ao seu fim, ela não é um bem como tal³².

Assim, pois, a questão sobre a vontade livre não é somente se ela é um bem proveniente de Deus, mas como se pode dar sentido a ela como um bem proveniente de Deus, em se atentando para a sua natureza assim como ela é ou se apresenta ao pensamento: (i) tem-se uma pergunta genética e metafísica e (ii) tem-se uma pergunta respectiva ao significado real, que se liga ao sentido de Deus mesmo como doador sábio e racional de bens. É justo afirmar que qualquer desequilíbrio nas respostas a essas duas perguntas pode levar a acusar Deus de ser originador do mal: porque não criou um

³¹ Cf. *De lib. arb.* II,3,7: «Aug. Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset aut recte factum quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem liberam non haberet. Debuit autem et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex deo. Debuit igitur deus dare homini liberam voluntatem».

³² Cf. *De lib. arb.* II,4,8: «Ev. Iam concedo eam deum dedisse. Sed nonne tibi videtur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse converti, sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene vivendum? Numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data est ad recte faciendum».

bem; porque não criou um bem «bom» ou constitutivamente perfeito no desempenho de sua função³³. Nas tergiversações iniciais, chega-se a cogitar, por parte do interlocutor Evódio, se, admitindo-se que Deus é doador de «bens» somente e que é incerto se a vontade livre o é, não seria admissível imaginar que o poder da vontade foi dado de outra parte. Insinua-se, ao menos nesse ponto e sem que o mesmo receba maiores desdobramentos, a possibilidade de erguer razões que dêem favorecimento à ontologia maniqueísta³⁴.

Dadas essas considerações iniciais, Agostinho – como ele mesmo declara³⁵ –, realiza fundamentalmente três passos demonstrativos, a saber, (a) uma prova³⁶ da existência de Deus; (b) uma prova de que todo bem, à medida que é um bem – algo posto e dotado de forma (em oposição ao nada ou ao não-ser) e que pode ser objeto de valor³⁷ –, é proveniente de Deus; por fim, (c) um argumento para evidenciar que a vontade livre é um bem. Ao final, se o sentido da vontade livre como bem ficar claramente assegurado, não se terá mais dúvidas de que ela provém de Deus e de que provém de um Deus «competente», uma vez que ela é um bem que deveria funcionalmente ser dado *assim como ela é*, ou seja, mesmo podendo ser mal utilizada ou sendo um bem intermediário.

³³ Sobre isso, cf. F. DE CAPITANI, «Il “De Libero Arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento», op. cit., pp. 115-117.

³⁴ Cf. *De lib. arb.* II,4,9-10; II,5,11-12.

³⁵ Cf. *De lib. arb.* II,7,20.

³⁶ É justo dizer que, em sentido estrito e nos termos de sua apresentação, a «prova» é antes um «auxílio» para a ascensão a Deus, por meio da virada para o «mundo interior»; cf. Ch. HORN, *Augustinus*, Verlag C. H. Beck, München 1995, pp. 144-145; cf. também S. MACDONALD, «The Divine Nature», in E. STUMP and N. KRETZMANN (eds.): «*The Cambridge Companion to Augustine*», Cambridge University Press, Cambridge 2001 (repr. 2002), pp. 75-78.

³⁷ Cf. sobre isso: K. FLASCH, «*Augustin. Einführung in sein Denken*», op. cit., pp. 108-117.

3. Existência de Deus e tríade de níveis de realidade

Sobre a prova agostiniana da existência de Deus não cabe, aqui, um discurso detalhado³⁸. Para os propósitos de compreensão da teoria agostiniana dos bens, é fundamental afirmar que ela – como prova ou entendimento daquilo em que se crê – depende do entendimento da tríade metafísica «existir-viver-conhecer» (*esse-vivere-intelligere*), em que «intelligere» é o nível superior de realidade, uma vez que de sua posse o «esse» e o «viver» se seguem, isto é, estão nele automaticamente incluídos³⁹. Insere-se nisso uma via de conhecimento ou certeza de si que leva ao conhecimento da verdade pré-existente que é Deus⁴⁰. No ser humano, tal como ele sabe de si por introspecção, coordenam-se existir, viver e conhecer. Nele, diferenciam-se sentidos exteriores⁴¹,

³⁸ Sobre a prova agostiniana da existência de Deus, cf., por exemplo, F. DE CAPITANI, ««Quomodo sit manifestum Deum esse»: Lettura del Libro II», cit., pp. 43-53. Cf. também É. GILSON, «*Introduction a l'étude de Saint Augustin*», Librairie Philosophique Vrin, Paris 1949, pp. 11-30; Ph. BOEHNER e É. GILSON, «*História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*» trad. R. VIER, Editora Vozes, Petrópolis 1991, 152-157.

³⁹ Cf. *De lib. arb.* II,7,22-24. Sobre a referida tríade, cfr. D. DOUCET, *Augustin*, Vrin, Paris 2004, pp. 96-110.

⁴⁰ Cf. É. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, cit., pp. 14-22. De fato, Ph. BOEHNER e É. GILSON, «*História da filosofia cristã*», op. cit., pp. 152-153, destacam com razão que «boa fé» e «fé» são «preâmbulos» ou «pressuposições morais» da prova, mas não são o seu ponto de partida racional inabalável. Parece correto o juízo segundo o qual, para o sujeito que investiga, desenvolver a prova através da tríade existir-viver-inteligir equivale a começar a prova com a certeza sobre si como «consciência consciente» existente. Cf. *ibid.*, p. 154: «Estamos aqui em face de um acontecimento de capital importância na história da filosofia. É pela primeira vez que deparamos uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber: na existência da consciência consciente. Não só isso: Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento». Sobre esse mesmo ponto, cf. também S. BIOLO, «*L'autocoscienza in S. Agostino*» Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, pp. 14-15

⁴¹ Cf. *De lib. arb.* II,8, 25.

«sentido interior» (*sensus interior*) como saber reflexivo da percepção sensória (que discerne os desempenhos específicos e os desempenhos comuns dos sentidos exteriores e, ao que tudo indica, existe nos animais em geral⁴²) e razão como saber reflexivo tanto do sentido interior como da própria razão. Da razão pode-se saber pela própria razão – um poder reflexivo –, e não por algo anterior ou superior a ela.

Nessa escala, tem-se poderes que comandam e sujeitam outros poderes. Sentidos exteriores se voltam a corpos e objetos corpóreos, sentido interior à atividade dos sentidos exteriores, a razão julga sobre a percepção sensória representada conscientemente pelo sentido interior, definido-a conceitualmente e fazendo dela «conhecimento» (*scientia*). A razão é o «olho», o item «dominador da alma», o mais elevado no ser humano. Esse poder só o ser humano possui, discernindo sobre os sentidos e os seus desempenhos «por consideração e reflexão racional»⁴³. Assim, por exemplo, há uma escala de poder e realidade da qual Agostinho procura convencer o interlocutor Evódio: a cor é percebida pelo sentido da visão; por sua vez, o sentido da visão – como no caso de cada um dos outros quatro – não é percebido por si mesmo, uma vez que ele não vê o próprio ver, mas é apreendido pelo sentido interno, que por sua vez é percebido pela razão⁴⁴. Dos cinco sentidos, nenhum é percebido por qualquer um dos demais sentidos, ainda que através deles tudo o que é corpóreo seja

⁴² Cf. *De lib. arb.* II,8,26-28. Cf. E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, Wilhelm Fink Verlag, München 1970, pp. 69-77.

⁴³ Cf. *De lib. arb.* II, 9, 30: «Aug. Et cum hoc scimus, nec oculis nec auribus scimus neque illo sensu interiore quo nec bestiae carent. Non enim credendum est eas nosse nec auribus sentiri lucem nec oculis vocem, quoniam ista non nisi rationali animadversione et cogitatione discernimus».

⁴⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 9, 31-33; II, 9, 34-35.

percebido⁴⁵. A relação assimétrica entre sentidos exteriores e sentido interior provoca, nos animais não-rationais, o movimento típico de evitar ou o de buscar algo, não servindo, porém, ao conhecimento propriamente. Essa ordem assimétrica de hierarquia reflexiva do perceber que vai do sentido corpóreo até o sentido interno e à razão é explicada também, em direção oposta, pelo movimento intencional de abrir os olhos e ver o que se quer ver ou procurar ver o que se quer ver. No mesmo exemplo, para um ser humano, é por esse necessário perceber que vê, quando vê, que ele sabe também a diferença entre perceber com um sentido ou não perceber com um sentido, a saber, ver ou não ver⁴⁶.

Sem dúvida é manifesto que, através dos sentidos corpóreos, coisas corpóreas são percebidas; os sentidos corpóreos, porém, não podem ser percebidos por si mesmos. É também manifesto que o sentido interior percebe tanto as coisas corpóreas, através dos sentidos corpóreos, como também os próprios sentidos corpóreos. Através da razão são ganhos todos esses conhecimentos como o conhecimento dela própria⁴⁷. Ao final, é a razão que julga sobre o que diz respeito ao corpóreo, aos sentidos do corpo e ao sentido interior; ao final, é por meio dela que se sabe em que e por que um sentido é melhor do que outro, e ela mesma é preferível a todos. Esse parecer cognitivo só é compreensível se for admitido que a razão julga sobre todos os sentidos – exteriores e interior. Portanto, o que *é e vive* é superado por aquilo que, ao mesmo tempo, *é, vive e conhece*, tal como a *mens rationalis* no ser humano. Ao que tudo indica, no ser humano nada pode ser encontrado de mais excelente e elevado. É manifesto que ele possui «corpo» e «vida», e que por essa vida o corpo vive e é sustentado. Entretanto, o cerne ou o

⁴⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 9, 36-37.

⁴⁶ Cf. *De lib. arb.* II, 10, 38-39.

⁴⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 10, 40-41.

«olho» da alma humana é a razão e a inteligência, e dessas os demais animais não têm posse⁴⁸.

Como próximo passo, tem-se que, em se mostrando que no domínio do existir-viver-inteligir há três tipos de objetos ou entes, os que existem, os que vivem e os que integem, que há, ademais, objetos perceptíveis e objetos só inteligíveis, que eles formam uma hierarquia (como há também entre sentidos externos, interno⁴⁹ e razão, os dois primeiros no domínio do *vivere*, o terceiro no do *intelligere*⁵⁰), há que se concluir que existe algo absolutamente superior à razão humana. Esse algo – em realidade, entendido como insuperável – deve ser Deus, e Agostinho chega a chamá-lo, em expressões que depois inspirariam Anselmo no seu *Proslogion*⁵¹, de «quo est nullus superior»⁵². Que há algo acima da razão humana, isso é mostrado por uma reflexão sobre os objetos próprios da razão. Nos objetos dos sentidos e da percepção, tem-se diferença entre «privado» e «público». Com efeito, objetos de certos sentidos, como o paladar, são sempre privados: ao serem objeto para alguém, ficam impedidos de ser objeto para outros⁵³. Só os objetos da audição e da visão têm um caráter público mais forte. O que eu ouço ou vejo fica da mesma maneira publicamente à disposição de outros percebedores. Aqui, muitos indivíduos com os seus aparatos sensórios distintos e privados poderiam perceber o

⁴⁸ Cf. *De lib. arb.* II, 13, 51-53.

⁴⁹ Em *De lib. arb.* II,12,48-50, acha-se uma explanação sobre o sentido interior, o seu controle e discernimento sobre os sentidos exteriores e o que é percebido.

⁵⁰ Cf. *De lib. arb.* II,12,44-47.

⁵¹ Cf. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, ed. F. S. SCHMITT, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, II-IV, pp. 84-88.

⁵² Cf. *De lib. arb.* II, 14, 54-57. Cf. *De lib. arb.* II, 14, 54: «Ev. Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, deum esse dixerim. Non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior» .

⁵³ Cf. *De lib. arb.* II, 15, 59.

mesmo. Por essa razão, mesmo que dois tenham cada um o seu próprio sentido, o que vêem não é uma coisa só para um e sempre diferente para outro. Afinal, é a mesma coisa que está diante dos olhos: o mesmo objeto é visto por ambos. Um raciocínio analógico poderia ser feito com respeito aos demais sentidos⁵⁴. Sentidos além da visão e da audição em parte têm essa característica, em parte não. O reconhecimento simultâneo de identidade objetiva pode ser o caso para a visão e a audição. Não é isso o que ocorre com o paladar e o olfato – há, ali, a comida ou a bebida e a porção de ar odor de cada um⁵⁵. Já com o tato, pode-se afirmar que, em diferentes indivíduos, ele pode dizer respeito ao mesmo corpo, isto é, à mesma parte ou ao mesmo todo, ainda que não simultaneamente – há uma diacronia do toque, isto é, dos sentidos particulares de tato utilizados por particulares, seja com respeito à parte ou ao todo⁵⁶.

Sem dúvida, aquilo que um indivíduo – um «eu» – percebe ou sente («sentire» é o verbo que Agostinho utiliza) é sempre isolado e particular: de cada dois, um *sente* sozinho, sem que o outro possa sentir – o que equivale a afirmar que percebe ou sente somente os seus próprios sentidos exteriores⁵⁷. Com essas distinções, Agostinho consegue, quanto ao percebido e ao perceber, diferenciar *proprium* – *privatum* de *commune* – *publicum*⁵⁸.

Agostinho pode admitir que, em certo aspecto, pode ser atribuído à razão, como entidade, o mesmo sentido de uso e posse particular e independente. Cada um, particularmente, tem o seu

⁵⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 16, 62-64.

⁵⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 17, 65-68.

⁵⁶ Cf. *De lib. arb.* II, 18, 69-71.

⁵⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 19, 72-75.

⁵⁸ Cf. *De lib. arb.* II, 19, 76-78. Cf. *De lib. arb.* II, 19, 78: «Aug. *Proprium ergo et quasi privatum intellegendum est quod unus quisque nostrum sibi est et quod in se solus sentit quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur*».

próprio espírito racional ou *mens rationalis*⁵⁹. Mas, os objetos do pensamento são, acima de tudo, «públicos», no sentido mesmo de que, quem entende «verdade», em nada impede ou prejudica outro de entender o mesmo. Ora, esse é o domínio dos objetos inteligíveis, ontologicamente superiores aos do mundo corpóreo, porque não corruptíveis e independentes do observador ou do sujeito que entende. São algo de «aeternum» e «incommutabile». Isso é exposto em detalhes por Agostinho quanto à essência e verdade do número⁶⁰ e da sabedoria. Tanto a unidade – o uno, cuja natureza estrita é espiritual e apreensível só pela mente, é pressuposto para todo pensamento e toda operação com números⁶¹ – como as grandezas discretas variadas, as suas proporções e regras, são espirituais. Números e suas leis são *a priori*, apreensíveis somente pela *lux interior*, que o *corporalis sensus* não conhece⁶². Por esse raciocínio, será preciso reconhecer que a lei ou a verdade dos números não se relaciona com os sentidos do corpo, ela é inabalável e é visível *em comum* para todos os que pensam⁶³.

4. Regras da sabedoria

Agostinho aceita a reflexão (com alguma referência bíblica (Sb 8.1)) segundo a qual, se o «número» for entendido como o fundamento de todo medir, calcular e comparar – as grandezas discretas e os espaços – e a «sabedoria for entendida como o fundamento de ordenamento «ao melhor», número e sabedoria

⁵⁹ Cf. *De lib. arb.* II, 15, 58-61.

⁶⁰ Cf. *De lib. arb.* II, 20-21, 79-83.

⁶¹ Cf. *De lib. arb.* II, 22, 84-88.

⁶² Cf. *De lib. arb.* II, 22-23, 85-92.

⁶³ Cf. *De lib. arb.* II, 24, 93-95. Cf. *De lib. arb.* II, 24, 93: «Aug. His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus deus donavit ingenium et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem» .

podem pertencer à mesma «sapientia»⁶⁴. O poder de tudo ordenar ao melhor que é a sabedoria⁶⁵ é comum a todos⁶⁶. E as suas regras parecem ser conhecimentos *a priori* sobre a felicidade e o bem, sobre a virtude e a justiça como bens. Assim, todo ser humano tem por natureza o conceito de felicidade como objetivo da vida, bem como da sabedoria como meio para a obtenção desse fim. É pela luz dessa sabedoria que as medidas e regras do agir correto ou reto são evidentes *a priori* e comuns a todos os seres humanos: é evidente que se deve viver em retidão, que o pior deve estar submetido ao melhor e é inferior ao melhor; que o igual é igual ao igual; que cada um deve ter o que lhe é devido; que o atemporal é melhor que o temporal; que o incorruptível é melhor que o corruptível; que a vida estável e segura é melhor que a vida instável e oscilante⁶⁷. O saber sempre presente e implícito dessas regras testemunha justamente a sua inteligibilidade e a pertença a esse domínio de objetos imutáveis e perenes. Regras da sabedoria são «públicas» e perenes como as dos números⁶⁸. A sabedoria

⁶⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 30, 124: «Aug. Verumtamen, quoniam nihilominus in divinis libris de sapientia dicitur quod *adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* [Sap. 8,1], ea potentia, qua fortiter a fine usque ad finem adtingit, numerus fortasse dicitur, ea vero, qua disponit omnia suaviter, sapientia proprie iam vocatur, cum sit utrumque unius eiusdem sapientiae». O ponto sobre a unidade do «número» e da «sabedoria» em uma mesma *sapientia* é desenvolvido em *De lib. arb.* II, 31-32, 125-129. Sobre o uso, por vezes ambíguo, das noções de «sapientia» e «veritas» por Agostinho em *De libero arbitrio* II, cfr. E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus*, op. cit., pp. 77-86.

⁶⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 30, 120-124.

⁶⁶ Cf. *De lib. arb.* II, 25, 96-99.

⁶⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 26-28, 100-115.

⁶⁸ Cf. *De lib. arb.* II, 29, 116-119. Cf. *De lib. arb.* II, 29, 119: «Aug. Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas easque omnibus qui haec intueri valent communes ad contemplandum adesse concedis».

claramente é uma só⁶⁹, como a verdade é uma só, mesmo que percebida em cada mente individualmente; sabedoria e verdade são assim comuns a todos, e não dependentes da mente. As regras da sabedoria são regras para a vida feliz. Pertencem à sabedoria – e quem as atinge é sábio –, as «regulas et quaedam lumina virtutum»⁷⁰. Quanto mais sábio se é (ou participa-se na sabedoria, e isso envolve escolhê-las e converter-se, *elicere* e *convertere*⁷¹), mais perto se está da realização dessa vida. A felicidade está na atingência, por intelecto e vontade, do bem e na posse do sumo bem⁷². E o sumo bem está na verdade. A *posse* da sabedoria e a *posse* da verdade parecem, exatamente nesse passo, equivaler, uma vez que na posse da sabedoria ou na proximidade com a verdade alguém conhece e conserva-se no sumo bem. Anteriormente, em *De libero arbitrio* II,26,102, Agostinho havia afirmado que «através do atingir e do possuir o bem sumo, porém, é-se feliz, e isso nós todos queremos inquestionavelmente»⁷³. Por conseguinte,

⁶⁹ Por parte de Evódio, havia muitas dúvidas sobre a unicidade da sabedoria; cf. *De lib. arb.* II, 27, 104-109.

⁷⁰ Cf. *De lib. arb.* II, 29, 118: «Aug. Manifestissimum est igitur omnes has quas regulas diximus et lumina virtutum ad sapientiam pertinere, quandoquidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit non potest recte dici a sapientia esse separatum».

⁷¹ Cf. *De lib. arb.* II, 29, 117.

⁷² Também em *De libero arbitrio* II é bem vinda à observação de que, em Agostinho, a expressão «sumo bem» tem um sentido duplo; por um lado, pode referir-se ao estado de beatitude, o mais elevado e a finalidade última para o ser humano; por outro, pode referir-se à máxima entidade, à máxima hierarquia ontológica, em que, em Deus, o sumo bem é hipostasiado. Cf. O. O'DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Yale University Press, New Haven – London 1980, p. 16.

⁷³ Cf. *De lib. arb.* II, 26, 102: «Aug. Et quanto magis in via vitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono adsecuto et adepto beatus quisque fit, quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat esse velle sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim

querer ser feliz implica querer ser sábio, pois ninguém é feliz sem sabedoria. Em *De libero arbitrio* II,26,103, Agostinho ratificara o caráter *a priori* dos conceitos de «felicidade» e de «sabedoria». Por um lado, está impresso no espírito «o conceito de felicidade»; por outro, considerando a «sabedoria» como meio, antes de alguém ser sábio tem ele impresso no espírito o «conceito de sabedoria na mente». Por isso, ao ser perguntado, qualquer um diz que quer ser sábio⁷⁴.

O saber implícito sobre os objetos inteligíveis se manifesta, segundo Agostinho, em especial nos juízos de falso e verdadeiro sobre os corpos e sobre a alma. Para julgar sobre os corpos e sobre a alma, utiliza-se regras dos números e regras da sabedoria: elas são conhecidas implicitamente como medidas e princípios. Mas, é decisivo notar que o ser humano julga *de acordo com elas*, não *sobre elas*. As regras dos números e as regras da sabedoria não estão, portanto, nem «sob» o espírito humano nem no «mesmo nível» que ele; afinal, o espírito humano é mutável, e as regras em questão não são. Se a “verdade” for entendida como o conceito mesmo dos princípios inteligíveis, então pode-se dizer, com Agostinho, que tanto aqueles princípios como a verdade mesma – que se identificam – são superiores ao espírito humano. E, com efeito, nada é inteligivelmente superior a tal verdade existente, apreendida pela razão⁷⁵. Nesse ponto, chega-se ao termo da prova

beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate quam sapientiam vocamus cernitur et tenetur».

⁷⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 26, 100-103. Cf. *De lib. arb.* II, 26, 103: «Aug. Sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris inpressa est notio beatitatis – per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle –, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus inpressam, per quam unus quisque nostrum, si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet».

⁷⁵ Cf. G. B. MATTHEWS, «Knowledge and Illumination», in E. STUMP and N. KRETZMANN (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (repr. 2002), p. 182.

da existência de Deus: a própria verdade, forma primeira, eterna e imutável, longe do qual há uma «nadificação» e perto da qual há algo como uma «participação no Ser» de forma absoluta⁷⁶, tem de ser vista como o bem mais elevado⁷⁷, que em realidade não pode ser perdido, que permite ao ser humano a felicidade na posse do bem, pois ela tanto mostra o bem sumo como é o mesmo que ele. A verdade é o princípio de todo ser, todo bem e todos os juízos, tudo o que existe no corpóreo, no vivo e no inteligível como bem inteligível tem parte nessa e está abaixo dessa verdade⁷⁸. Esse bem sumo, superior ao espírito e à razão, é Deus mesmo: Deus mesmo é a verdade⁷⁹.

Nesse ponto, cabe voltar-se com brevidade à segunda pergunta⁸⁰ de orientação do Livro II do Diálogo *De libero arbitrio* e da presente exposição: após concluir, pela *via* do conhecimento certo de si, que Deus, a verdade mesma e o sumo bem, existe, pode-se afirmar que todo bem, à medida que é um bem, é

⁷⁶ Cf. É. Z. BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1984, p. 46.

⁷⁷ Cf. também F. DE CAPITANI, *Il "De Libero Arbitrio" di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, op. cit., pp. 132-133.

⁷⁸ Cf. *De lib. arb.* II, 33-35, 130-140.

⁷⁹ Cf. *De lib. arb.* II, 36-39, 141-156. Cf. *De lib. arb.* II, 39, 153: «Aug. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil est superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, deum tamen esse negare non poteris; quae nobis erat ad tractandum et disserendum quaestio constituta». Cf. ainda *De lib. arb.* II, 40-41, 157-163. Certamente deve-se afirmar, com P. OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e mediação. A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, Letra & Vida, Porto Alegre 2012, p. 171, que, como é mostrado por Agostinho nas *Confessiones* acerca da ascensão até Deus, «o conhecimento da verdade como noção suprema da mente» é suficiente, em *De libero arbitrio*, «para identificar a existência de Deus», mas não revela «a essência do objeto amado».

⁸⁰ O programa do Livro II do Diálogo, em três perguntas, é de novo assumido por Evódio em *De lib. arb.* II, 47, 178.

proveniente de Deus? Agostinho retorna à especulação acerca da presença do «número» em todas as coisas. A todas as coisas que existem, também às mais ínfimas e últimas que se encontram entre as coisas meramente corpóreas, a sabedoria concedeu «números»: todas têm o seu número e está sob as regras dos números⁸¹. Agostinho, em seguida, interpreta o número como determinação presente nas coisas através da «forma», e todos os entes possuem uma dada determinação através da «forma». A forma é condição de ser para todo e qualquer ente, seja ele material ou imaterial⁸². As coisas mutáveis são determinadas por formas múltiplas, que de novo, por sua vez, têm raiz na forma eterna e imutável que é Deus. Como forma mais elevada, Deus – a verdade e o sumo bem em quem a sabedoria «doadora» de regras reside – é o fundamento último do ser de todas as coisas, das que existem, das que também vivem e das que também inteligem, portanto, tanto dos objetos perceptíveis como dos objetos puramente inteligíveis. Justamente no *status* de serem uma *posição* dotada de número-forma a partir de um único fundamento são todas as coisas existentes boas (são bens) e provenientes de uma única fonte. Em resumo, não pode

⁸¹ Cf. *De lib. arb.* II, 42-44, 164-171.

⁸² Cf. *De lib. arb.* II, 45, 172-174. De fato, os diversos temas em torno da teoria agostiniana do bem que aparecem em *De libero arbitrio* II têm reapresentação mais completa, sempre em contraposição à ontologia maniqueísta, como, por exemplo, «medida», «forma» e «ordem» como marcas da ontologia do bem, Deus como sumo bem, a negação de um princípio ontológico para explicar o mal, a desordem como marca mesma da vontade má, etc., ainda a particular consideração sobre a natureza da matéria (reconsiderando abordagens neoplatônicas), aparecem mais sistematicamente na obra agostiniana *De natura boni*; cfr. G. REALE, «Saggio introduttivo: Um breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano – Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del «De natura boni» di Agostino», in AURELIO AGOSTINO: *Natural del bene*, prefazione, introduzione, traduzione, e apparati di G. REALE, texto latino a fronte, con in appendice un saggio di W. BEIERWALTES, Rusconi Libri, Milano 1995, pp. 11-103.

haver bem, mínimo, pequeno, médio ou elevado, que não se origine de Deus⁸³.

5. A vontade livre é um bem

A terceira pergunta que guiava as exposições pode agora ser respondida. Como se pode dar sentido à afirmação de que a vontade livre é um bem? Como já fora adiantado, Agostinho ratifica a posição de que há um «mero» sentido ontológico na dita afirmação. Tudo o que existe, vindo de Deus como fonte única, é um bem, mesmo os entes existentes que poderiam ser chamados de «ínfimos». Nesse sentido básico, «vontade livre» (*libera voluntas*) ou «livre arbítrio da vontade» (*liberum voluntatis arbitrium*) são bens. Mas, o que dizer sobre a objeção relativa ao sentido desse mesmo bem, à possibilidade de mal uso no poder da vontade, que pareceria introduzir a aceção de que a vontade é um bem «imperfeito» ou uma criação «equivocada», que «funciona» mal?

Essa objeção é neutralizada pelo argumento de que há bens (a) pequenos, (b) médios e (c) grandes⁸⁴. Bens «grandes» são, por

⁸³ Cf. *De lib. arb.* II,46,175-177. Cfr. *De lib. arb.* II, 46,176: «Aug. Haec autem duo, id est corpus et vita, quae quidem creaturae deputantur – nam et creatoris ipsius vita dicitur et ea summa vita est –, istae igitur duae creaturae, corpus et vita, quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae semper eius modi est. Quam ob rem quantacumque bona quamvis magna quamvis minima nisi ex deo esse non possunt». Cf. F. DE CAPITANI, *Il “De Libero Arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, cit., pp. 137-144.

⁸⁴ Cf. F. DE CAPITANI, ««Quomodo sit manifestum Deum esse»: Lettura del Libro II», cit., pp. 55-57. Cf. também F. DE CAPITANI, *Il “De Libero Arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, cit., pp. 144-146. Cfr. também *De lib. arb.* II, 50, 192: «Aug. Quare abundantia et magnitudo bonitatis dei non solum magna sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis et magis in mediis quam in minimis bonis, sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset».

exemplo, as «virtudes». São objetivos de vida⁸⁵, totalmente distintos de bens ínfimos e médios. Esses últimos são – em tese, sempre ou em algum aspecto ao menos – meios para fins. É arguível que se possa dizer, nesse ponto, que a liberdade metafísica – aquela de livremente viver sob a ordem essencial e racional destinada a uma criatura dotada de razão e vontade – sempre é um bem; por óbvio, isso ainda não é discursar sobre a vontade como poder. Por isso mesmo, é justo pedir clarificação sobre que bem é o poder da vontade livre ou de decisão por arbítrio⁸⁶.

Para todos os efeitos, há ainda outra pressuposição. Os bens «pequenos» e «médios», sempre em algum aspecto «meios» para «fins», devem ainda ser diferenciados em meios necessários e não-necessários⁸⁷. Há bens que não são de si necessários para uma vida reta e justa – um bem em si mesmo e superior. Ora, a vontade livre é um bem porque é algo necessário ao viver reto e justo. É uma condição necessária. Ela tem o bem de condições necessárias para a atingência de bens intrínsecos. A vontade livre é um bem para o bem intrínseco da liberdade ou da vida feliz segundo uma vontade ordenada sob o conhecimento e o amor do sumo bem⁸⁸. Estritamente, não poderia haver liberdade para a criação sem uma vontade livre criada. Outros bens não «grandes» ou «superiores» contribuem para a integridade do ser humano, tais como o corpo, os olhos, os pés e as mãos contribuem para elevar-se a Deus como bem máximo. Mas, a vontade livre não só ajuda ou pode ajudar à consecução do bem máximo; ela, antes, é meio e condição

⁸⁵ Que, como a justiça, estão logicamente fora do conjunto de coisas que podem ser mal utilizadas; cf. *De lib. arb.* II,47,179; II, 50, 190-192.

⁸⁶ Cf. *De lib. arb.* II, 51, 193.

⁸⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 49-50, 189-191. Cf. *De lib. arb.* II, 49,189: «Aug. Cum ergo in corpore oculus concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte vivendum non impeditur, voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recte nemo vivit?».

⁸⁸ Cf. *De lib. arb.* II, 51-52, 194-198.

necessária. Sendo ela um bem nesse sentido, como condição necessária da vida justa, como meio integral da vida justa, como item orientado ao bem da justiça, não só se afirma que a vontade livre é algo bom porque existe; antes, dá também o seu sentido como bem existente: explica-se porque ele é um bem «bom», «consistente», «coerente» e «perfeitamente elaborado». Afinal, a vontade livre, justamente como a possibilidade de bom e de mau uso do querer, não poderia ser diferente como condição necessária à vida reta *de uma entidade criada*: como meio para ela viver retamente em liberdade. Esse fim, bem intrínseco, precisa daquele meio e não pode haver sem ele⁸⁹.

A vontade livre ou o livre arbítrio da vontade no sentido de um poder dado para a liberdade e, por conseguinte, para o viver reto ou virtuoso de si não é um *malum*, ainda que possa ser mal-utilizado. *Malum* é uma vontade má e/ou mal utilizada (uma decisão má⁹⁰). A vontade livre é um *bonum* porque é um meio necessário para o viver reto e justo, esse sim um *bonum* intrínseco ou com respeito ao qual não faz sentido dizer que pode ser mal utilizado – a partir daqui, pode-se claramente ver que atos ou estados como a boa decisão, a vontade ordenada e a virtude têm de ser vistos como bens intrínsecos porque não podem ser caso de mau uso. O agir reto e justo – eis a premissa central – só pode ser o caso se a liberdade é um constituinte interno seu, uma condição intrínseca. Sem liberdade de decisão, não pode haver agir reto e justo, e sem vontade livre não pode haver liberdade – nem de decisão nem metafísica. Um *malum* é somente o mal uso e/ou o consequente

⁸⁹ Cf. *De lib. arb.* II,52,196: «Aug. Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inheret incommutabili bono eique communi, non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus et nihil digne diximus veritas, tenet homo vitam beatam; eaque ipsa vita beata, id est animi adfectio inherentis incommutabili bono, proprio et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo potest».

⁹⁰ Isso fica manifesto in *De lib. arb.* II, 53, 199-200.

afastamento da vontade com respeito ao bem sumo, que é Deus⁹¹. Há, sem dúvida, perguntas constitutivas, em *De libero arbitrio* II, cujas respostas ganham no máximo leve alusão. Em certo sentido, alguém pode mesmo seguir perguntando «por quê», ou melhor, «por que a vontade livre pode ser mal usada?», ou ainda «por que não pode ser somente bem usada?». Em outras palavras, quer-se saber com isso o que há, afinal, na constituição mesma desse *bonum* que possibilita o *malum*? Possivelmente, todas essas são variações em torno de uma mesma pergunta última: por que esse *bonum* foi feito de tal modo que há nele potência para o *malum*? Ele não poderia ter sido feito de tal forma que isso seria diferente? Mais ainda: ele não deveria ter sido feito de forma diferente? A última pergunta fica bloqueada pelo fato de que a resposta à antecedente é: não, não poderia. Uma vontade livre criada não poderia não ter a potência para o movimento (voluntário ou autodeterminado) em direção à «falta» (*defectus*) ou ao «nada» (*nihil*)⁹². Mas, isso é só aludido no Livro II; esse tema não será formulado em um nível posterior de evolução da «teodiceia», mas antes, no Livro III, confirmar-se-á a origem criatural, voluntária e

⁹¹ Cf. *De lib. arb.* II, 54, 200: «Aug. Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus adpetuntur ullo modo mala sint neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numernadam esse comperimus, sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona; quae tamen aversio atque conversio quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur».

⁹² Cf. *De lib. arb.* II, 54, 204 : «Aug. Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit». Cf. P. OLIVEIRA E SILVA, «Introdução», in SANTO AGOSTINHO: *Diálogo sobre o livre arbítrio*, edição bilíngue, tradução e introdução de P. OLIVEIRA E SILVA, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2001, pp. 72-73.

de explicação última do mal-pecado⁹³. Em especial, incluindo a proposição da presciência divina⁹⁴, cabe explicar por que toda criatura é culpável e pode ser, com justiça, penalizada por esse movimento último⁹⁵.

Diante das premissas colocadas, é justo afirmar que tudo o que provém de Deus é bom, porque ou é intrinsecamente valioso⁹⁶ ou pode ser bem utilizado, podendo ser bem utilizado acidentalmente para bens intrínsecos como «fins» ou necessariamente para bens intrínsecos como «fins»⁹⁷. Em *De libero arbitrio* II, essa é a suma do discurso agostiniano sobre «bens» e que tudo o que provém de Deus é um bem. Tudo o que tem existir, viver e inteligir é bom porque é intrinsecamente bom (não pode ser mal usado) ou extrinsecamente bom (pode ser bem usado ou não, como meio acidental ou como meio necessário)⁹⁸. Isso significa dizer que tudo o que tem ser é bom, porque tudo o que tem ser pode ser objeto de valor: essencialmente como bem instrumental intermediário ou como bem instrumental final (no caso da boa vontade, da liberdade metafísica, do conhecimento, da sabedoria, da justiça, da virtude,

⁹³ Isso está indicado in *De lib. arb.* II, 54, 205.

⁹⁴ Cf. *De lib. arb.* III, 5-11, 16-41.

⁹⁵ Isso inclui, sem dúvida, toda criatura racional-volitiva, a saber, o ser humano e o anjo; cfr. *De lib. arb.* III,1-4,1-15; III,12-77,42-267. Cf. J. BRACHTENDORF, «Einleitung», in AUGUSTINUS: *De libero arbitrio – Der freie Wille*, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. BRACHTENDORF, (Augustinus Opera – Werke, 9) Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2006, pp. 20-27.

⁹⁶ Por essa expressão, quer-se dizer: é em si e sempre algo bom, o que é explicado por dizer que não pode ser mal utilizado.

⁹⁷ «Fins», em meu uso aqui, não são o mesmo que o fim último que é a verdade, o sumo bem ou Deus, cuja posse é o «fim» da vida humana ordenada; antes, «fins» são bens intrínsecos ou bens instrumentais finais, porque deles se exclui o mau uso, mas podem ser vistos ainda como meios ou condições necessárias de nível superior.

⁹⁸ Cf. *De lib. arb.* II,47-50,178-192.

etc., com respeito à posse da verdade ou do sumo bem), ou como bem final, isto é, objeto imutável e não perdível de amor.

Apontamentos conclusivos

Havia sido anunciado que o propósito modesto do presente estudo era analisar, no segundo nível da teodiceia em *De libero arbitrio*, a primeira premissa do raciocínio:

Existir, em entes, o poder de causar o mal voluntariamente é um mal;

Existe, nos seres humanos, o poder de causar o mal voluntariamente;

Existe, nos seres humanos, um mal.

Se não houvesse rejeição de qualquer das premissas desse raciocínio, em especial, da premissa “Existir, em entes, o poder de causar o mal voluntariamente [ou: existir, em entes, uma vontade criada] é um mal”, fatalmente chegar-se-ia à seguinte conclusão: «O Deus único é a causa ou a origem de um mal: a vontade e o seu livre arbítrio». O argumento para tanto poderia ser o seguinte: «Causar ou originar o poder de causar o mal voluntariamente é causar ou originar um mal»; «Deus causa ou origina o poder de causar o mal voluntariamente»; «Deus causa um mal». Caso, ademais, for entendido que demais males ocorrentes são más ações desse mal causado, Deus será a causa ou a origem indireta de más ações causadas e existentes. Portanto, originária e diretamente, e ainda indiretamente, o Deus único seria culpado pela produção de algo que é um mal.

Uma visão adicional – um reforço de sentido – da teodiceia em *De libero arbitrio* II enfatizaria a problemática, cuja eventual solução não é detalhada por Agostinho, se a vontade livre criada, sendo um bem intermediário e como tal um poder para opostos, não

poderia ser «superior» ou «melhor»: se ele não poderia, pois, ser um bem de fato «diferente». Sob essa suspeita, Deus seria culpado por privar um bem daquilo que ele poderia ser: novamente, seria responsável por criar uma imperfeição. Continuaria sendo Deus a origem de um mal ou uma imperfeição, ali onde haveria maior perfeição devida:

O Deus único é a causa ou a origem de existir a vontade ou o poder para decisões boas ou más;

A vontade ou o poder para decisões boas ou más é um bem como tal imperfeito ou aquém do que poderia ser;

O Deus único é a causa ou origem de existir um bem como tal imperfeito ou aquém do que poderia ser.

Claramente, se esse bem imperfeito ou aquém do que poderia é um mal, ou for, sob razões, entendido como um mal, a segunda teodiceia apresenta um sentido adicional. A meta, então, tem de ser mostrar que uma vontade criada não é um bem imperfeito no sentido de ser aquém do que poderia ser. Agostinho, com a tese aludida da origem da *voluntas* no nada e da possibilidade intrínseca de um poder finito regredir a esse mesmo nada, admite por certo que uma vontade criada como poder para liberdade não poderia ser de uma natureza diferente que poder para liberdade. Há recursos para substanciar essa resposta, a saber, explorar o pensamento de Agostinho, em escritos diversos, sobre a criação e a criaturalidade⁹⁹. No entanto, esse objetivo deve pertencer a outro estudo.

⁹⁹ Sem dúvida, um roteiro para tanto pode ser oferecido por *Confessiones* XI-XII.