

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Paulino Jordão

O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA VONTADE
NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO EM
DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM

Guarulhos

2018

Thiago Paulino Jordão

**O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA VONTADE
NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO EM
*DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso.

Guarulhos

2018

Jordão, Thiago Paulino.

O desenvolvimento da teoria da vontade no pensamento de Santo Agostinho em *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* / Thiago Paulino Jordão — Guarulhos, 2018.

152 fls.

Dissertação (mestrado) — Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso.

Título em inglês: The development of the theory of the will in St. Augustine's thinking in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*.

1. Vontade. 2. Livre-arbítrio. 3. Graça divina.

THIAGO PAULINO JORDÃO

**O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA VONTADE NO PENSAMENTO DE
SANTO AGOSTINHO EM *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia no Programa de Mestrado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Joel Gracioso.

Para Lourival e Gelba Jordão

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em quem convergem todas as gratidões, de quem fluem todas as condições e a quem direciono todas as intenções de que esta pesquisa seja uma humilde contribuição para o Seu Reino.

Aos meus pais, Lourival e Gelba, e aos meus irmãos, Katarine e Lukas, pelo privilégio por ter crescido num ambiente familiar em que o incentivo aos estudos sempre foi transmitido como expressão de amor a Deus e ao próximo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Joel Gracioso, que excede suas funções acadêmicas para tornar-se, em minha vida, o mais nítido exemplo de que os anseios agostinianos continuam a ressoar e a incitar corações inquietos ao repouso no Deus Eterno.

À Prof.^a Dr.^a Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e ao Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, pelas observações – extremamente valiosas e encorajadoras – oferecidas durante o exame de qualificação. Devo também ao Prof. Dr. Juvenal Savian Filho o acolhimento de minha pesquisa em sua etapa inicial.

Ao Prof. Dr. Jonas Moreira Madureira e ao Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar, por prontamente aceitarem o convite para a composição da banca de defesa desta dissertação.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da EFLCH – UNIFESP, em especial à Daniela Gonçalves e à Jane Yamaguti, pelo suporte sempre rápido e preciso em todos os processos acadêmicos.

Ao programa da CAPES, pelos dois anos de financiamento dos meus estudos.

Aos tantos amigos, que com encorajamentos particulares e contribuições diretas ao texto, proporcionaram todo o apoio de que precisei durante esta pesquisa – Deus se fez auxílio para mim usando as ideias, sugestões, ombros e corações de cada um de vocês.

“Quem pode abraçar, de todo o seu coração, algo que não o atraia? Mas quem tem em seu poder determinar que aquilo que o deleita surgirá em seu caminho, e que, quando surgir, de fato o deleitará?”¹

(Santo Agostinho, Bispo de Hipona)

¹ *“Quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in potestate, ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit?” (Simpl. I, 2, 21)*

RESUMO

Sobre os ombros de Agostinho repousa uma produção filosófica estigmatizada tanto pelo livre-arbítrio da vontade humana quanto pela eficácia da graça divina. Ciente da tensão existente entre estes dois movimentos, o próprio autor identifica, dentre seus escritos, uma obra na qual considerava ter solucionado devidamente essa questão: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. A presente pesquisa investigará o primeiro livro desse tratado a Simpliciano, comparando-o com os escritos anteriores e posteriores, para analisar o novo momento que o texto representa na teoria agostiniana da vontade. A partir dele, o querer humano é descrito por Agostinho como incapaz de mover-se em busca do auxílio divino, ficando assim à mercê da iniciativa da graça para desejar o bem. Tendo em vista esse novo entendimento do autor, será abordada a seguinte problemática: Agostinho ainda preserva algum valor para a vontade humana em *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*? A hipótese desenvolvida neste trabalho é que, mesmo diante do protagonismo que a graça divina adquire nessa obra, a descrição do deleite, na *Quaestio Prima*, e da congruência, na *Quaestio Secunda*, demonstram que a capacidade humana de desejar continua sendo imprescindível no processo de salvação: o homem só pode voltar-se para o seu Criador fazendo uso do seu querer, razão pela qual a intenção divina não é anular a vontade humana, mas restaurá-la.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Simpliciano. Vontade. Livre-arbítrio. Graça divina.

ABSTRACT

On Augustine's shoulders rests a philosophical production stigmatized both by the free will of the human volition and by the efficacy of divine grace. Aware of the tension between these two movements, the author himself identifies, among his writings, a work in which he considered to have duly solved this question: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. The present research will investigate the first book of this treatise to Simplician, comparing it with the previous and later writings, to analyze the new moment that the text represents in the Augustinian theory of the will. From it, the human will is described by Augustine as incapable of moving in search of divine help, thus being at the mercy of the initiative of grace to desire the good. In view of this new understanding of the author, the following problematic will be addressed: Does Augustine still preserve any value to the human will in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*? The hypothesis developed in this work is that, despite the protagonism that divine grace acquires in this work, the description of delight in *Quaestio Prima* and of congruence in *Quaestio Secunda* demonstrate that the human capacity to desire continues to be indispensable in the process of salvation: man can only turn to his Creator by making use of his will, which is why the divine intention is not to annul the human will, but to restore it.

Keywords: St. Augustine. Simplician. Volition. Free will. Divine grace.

ABREVIACÕES E TRADUÇÕES DE TÍTULOS

Notas Preliminares

1. Nas referências ao título original da obra — *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* — optou-se por grafá-la de forma resumida: *Ad Simplicianum*.
2. As traduções do texto de *Ad Simplicianum* encontradas nesta pesquisa são de responsabilidade do autor deste trabalho.
3. Sobre os textos bíblicos: quando a citação estiver contida nas obras de Agostinho, será apresentada a tradução do texto latino conforme ali encontrada; nos demais casos, a citação seguirá a tradução da Bíblia de Jerusalém (BJ) ou a Nova Versão Internacional (NVI).

Abreviação dos livros bíblicos (em ordem canônica):²

<i>Gn</i>	Gênesis
<i>Ex</i>	Êxodo
<i>Dt</i>	Deuteronômio
<i>Sl</i>	Salmos
<i>Sb</i>	Sabedoria
<i>Is</i>	Isaías
<i>Ml</i>	Malaquias
<i>Mt</i>	Mateus
<i>Lc</i>	Lucas
<i>At</i>	Atos
<i>Rm</i>	Romanos
<i>1Co</i>	1ª Coríntios
<i>2Co</i>	2ª Coríntios
<i>Gl</i>	Gálatas
<i>Fp</i>	Filipenses
<i>1Tm</i>	1ª Timóteo

² Cf. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, p. 16-17.

Abreviação dos títulos das obras de Agostinho (em ordem alfabética) ³

<i>an. et. or.</i>	<i>De anima et eius origine libri quatuor</i>
<i>c. Fort.</i>	<i>Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum, liber unus</i>
<i>c. Jul. imp.</i>	<i>Contra Julianum opus imperfectum libri sex</i>
<i>civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei contra paganos libri XXII</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri XIII</i>
<i>div. qu.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus</i>
<i>doc. Chr.</i>	<i>De doctrina Christiana libri quatuor</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>ep. Rm. inch.</i>	<i>Epistulae ad Romanos inchoata expositio</i>
<i>ex. Gal.</i>	<i>Expositio epistolae ad Galatas</i>
<i>ex. prop. Rm.</i>	<i>Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos</i>
<i>Gn. adv. Man.</i>	<i>De Genesi contra Manichaeos libri duo</i>
<i>gr. et pecc. or.</i>	<i>De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium libri duo</i>
<i>Jo. ev. tr.</i>	<i>In Evangelium Joannis tractatus centum viginti quatuor</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>nat. et gr.</i>	<i>De natura et gratia contra Pelagium liber unus</i>
<i>nupt. et conc.</i>	<i>De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo</i>
<i>perf. just.</i>	<i>De perfectione justitiae hominis</i>
<i>persev.</i>	<i>De dono perseverantiae liber unus</i>
<i>praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum liber unus</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Simpl.</i>	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo</i>
<i>spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera liber unus</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim</i>

³ Cf. FITZGERALD, A.D. et al. **Augustine through the Ages**: an Encyclopedia. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. xxxv — xlii.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1	
O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO ..22	
1.1 A TEORIA DA VONTADE ANTES DE <i>AD SIMPLICIANUM</i>	24
1.1.1 <i>De libero arbitrio</i>	25
1.1.2 <i>De diversis quaestionibus octaginta tribus</i>	31
1.1.3 <i>Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos</i>	33
1.1.4 Síntese sobre a vontade nas obras anteriores a <i>Ad Simplicianum</i>	35
1.2 A TEORIA DA VONTADE APÓS <i>AD SIMPLICIANUM</i>	36
1.2.1 <i>Confessiones</i>	38
1.2.2 <i>De spiritu et littera</i>	43
1.2.3 <i>De praedestinatione sanctorum</i>	46
1.2.4 <i>De dono perseverantiae</i>	48
1.2.5 Síntese sobre a vontade nas obras posteriores a <i>Ad Simplicianum</i>	50
1.3 A OBRA <i>AD SIMPLICIANUM</i>	53
Capítulo 2	
<i>QUAESTIO PRIMA: A VONTADE DIRECIONADA PELO DELEITE</i>	55
2.1 DESENVOLVIMENTO LÓGICO DO TEXTO	57
2.1.1 A natureza da lei	58
2.1.2 A natureza do homem	60
2.1.3 A ação do pecado	66
2.1.4 A ação da graça	77
2.2 CARACTERÍSTICAS DA VONTADE HUMANA NA <i>QUAESTIO PRIMA</i>	83
2.2.1 A relação de necessidade entre o conhecimento e a vontade	84
2.2.2 A relação de necessidade entre a vontade e a ação	86
2.2.3 O deleite na relação de congruência entre a identidade da natureza e a ação	87
2.2.4 A limitação da vontade na <i>Quaestio Prima</i>	91
2.2.5 A valorização da vontade na <i>Quaestio Prima</i>	93
2.2.6 O alinhamento da <i>Quaestio Prima</i> com os escritos anteriores	97

Capítulo 3

QUAESTIO SECUNDA: A VONTADE ATRAÍDA PELO CHAMADO DIVINO	99
3.1 DESENVOLVIMENTO LÓGICO DO TEXTO.....	101
3.1.1 A descrição do processo de salvação.....	102
3.1.2 A aprovação de Jacó.....	106
3.1.3 A rejeição de Esaú.....	110
3.1.4 Verificações sobre o livre-arbítrio da vontade.....	120
3.2 CARACTERÍSTICAS DA VONTADE HUMANA NA <i>QUAESTIO SECUNDA</i>	121
3.2.1 A relação de necessidade entre a fé e a vontade.....	122
3.2.2 A relação de necessidade entre a vontade e o chamado.....	123
3.2.3 O assentimento na relação de congruência entre a vontade e o chamado.....	125
3.2.4 A limitação da vontade na <i>Quaestio Secunda</i>	128
3.2.5 A valorização da vontade na <i>Quaestio Secunda</i>	132
3.2.6 O alinhamento da <i>Quaestio Secunda</i> com os escritos posteriores.....	134
3.2.7 Distanciamentos entre a <i>Quaestio Prima</i> e a <i>Quaestio Secunda</i>	135
Considerações Finais	138
Referências Bibliográficas	143

INTRODUÇÃO

Dentre as amplas contribuições filosóficas de Aurélio Agostinho (354 — 430), destaca-se o legado de seu pensamento sobre a vontade humana e a graça divina — não por acaso, ele é aclamado ainda hoje tanto como “o inventor do conceito moderno da vontade”⁴ quanto como “o doutor da graça”⁵. Salienta-se aqui o fato de Agostinho ser reconhecido por ideias que, numa primeira análise, são tidas como opostas. Assumindo ser a vontade uma propriedade autônoma do homem e a graça um favor divino, torna-se desafiador estabelecer a coexistência de ambos - afinal, a vontade humana deixa de ser livre se está à mercê de um favor divino, assim como a graça deixa de ser dádiva caso esteja condicionada a qualquer ação do homem. O próprio Bispo de Hipona reconhece que, embora lhe parecesse simples demonstrar as duas existências (do livre-arbítrio e da graça), conciliar estas duas propriedades não é algo que se realize com a mesma facilidade⁶.

A intensidade intelectual com a qual Agostinho se dedicava à defesa de suas opiniões fez com que, desde aquela época até hoje, seus escritos fossem reivindicados tanto por estudiosos que enfatizam a liberdade da vontade quanto pelos que preferem defender a proeminência da graça. Isso porque, no começo de sua produção, ao defender que o homem só poderia ser justamente responsabilizado pelas ações praticadas se fosse livre para decidir realizá-las, Agostinho ofereceu valiosos entendimentos sobre a faculdade da vontade humana; posteriormente, quando passou a compreender que este querer, após ser ferido pelo pecado, tornou-se limitado, deixou em suas obras um valioso legado sobre a graça divina. A mudança significativa se deu porque, mesmo enquanto defendia as capacidades da vontade humana, Agostinho persistia em uma angústia pessoal que o movia em novas perspectivas até o dia em que, de acordo com seu próprio testemunho, pôde afirmar: “Deus me inspirou a solução, quando, conforme disse, escrevia ao bispo Simpliciano”⁷.

Simpliciano se tornou o Bispo de Milão no ano de 397, sucedendo Ambrósio. Mas não foi por seu cargo ministerial que esse ancião marcou a história da igreja — Simpliciano é mais lembrado por sua influência sobre homens que, com seu auxílio, tornaram-se mais conhecidos

⁴ DIHLE, Albrecht. **The Teory of Will in Classical Antiquity**. Londres: University of California Press, 1982, p. 123.

⁵ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **O homem e sua salvação: séculos V — XVII**. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003, (v. 2), p. 243.

⁶ Cf. *gr. et pecc. or.* I, 47, 52.

⁷ “*quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit*” (*praed. sanct.* IV, 8).

do que ele mesmo⁸. Entre essas influências, destaca-se sua grande amizade com o Bispo Ambrósio e seu papel de introduzir ao Cristianismo homens como o famoso retórico romano Mário Vitorino e o próprio Agostinho. O livro oitavo de *Confessiones* é reservado pelo Bispo de Hipona para narrar a senda de sua conversão. Embora já estivesse decidido a identificar-se com a fé cristã, ainda lutava fortemente com resistências internas que o impediam de entregar-se completamente. Por esta razão, em 386, decidiu buscar orientações de Simpliciano, assim descrito por ele:

Puseste em minha mente, e pareceu bom a meus olhos, que procurasse Simpliciano. Julgava-o um bom servo teu, e nele resplandecia tua graça. Também ouvira falar que vivia em total devoção a ti desde a juventude. Agora, porém, envelhecera e, pela longa existência passada numa dedicação tão boa a seguir tua vida, julgava-o muito experiente e muito erudito; e assim era de fato. Por isso, queria que, ouvidas as minhas inquietações, me indicasse a maneira adequada para alguém com os meus sentimentos andar no teu caminho.⁹

As profundas expectativas sobre esse encontro, geradas pela forte impressão a respeito de Simpliciano, não foram frustradas. O ancião ouviu atentamente as narrativas de Agostinho sobre suas inquietações e buscas anteriores, como as leituras nos livros platônicos. A respeito dessas obras, Simpliciano se revelou um grande admirador e incentivou Agostinho a prosseguir no estudo de tais livros, pois para ele o pensamento de Platão insinuava, de todos os modos, a ideia de Deus e de seu Verbo Encarnado¹⁰. Mas a maior contribuição de Simpliciano nesse encontro foi ter-lhe contado sobre a conversão de Mário Vitorino, homem que tanto em sua formação como em suas resistências era parecido com o hesitante jovem que esse ancião tinha agora diante de si¹¹. Ao fim da conversa, Simpliciano conseguiu provocar a reação que desejava: a narrativa da confissão pública de Mário Vitorino incendiou Agostinho na intenção de aderir à fé cristã. Mais do que o testemunho sobre outro homem, ele encontrara, nesta narrativa, um diagnóstico de sua própria situação.

Assim, Simpliciano se revelou um personagem essencial na conversão de Agostinho ao Cristianismo. Mas a relação entre os dois homens não terminaria por aí. A humildade de Simpliciano logo lhe permitiria reconhecer a grandeza desse seu filho na fé. Por isso, não causa

⁸ SMITH William; WACE, Henry. (edit). **A Dictionary of Christian Biography**. London: John Murray, 1887 (v. IV), p. 688-689.

⁹ “*et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo gratia tua. Audieram etiam, quod a iuventute sua devotissime tibi viveret; iam vero tunc senuerat et longa aetate in tam bono studio sectandae vitae tuae multa expertus, multa edoctus mihi videbatur: et vere sic erat. Unde mihi ut profferret volebam conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in via tua*” (conf. VIII, 1, 1).

¹⁰ Cf. conf. VIII, 1, 3.

¹¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 125.

espanto o fato de que bem cedo Simpliciano tenha abandonado a posição de mentor de Agostinho para vê-lo como um amigo, um companheiro no entendimento das Escrituras. Tal era o relacionamento entre estes homens quando, uma década após sua conversão, Agostinho recebe de Simpliciano uma correspondência pedindo esclarecimentos sobre textos bíblicos que considerava obscuros — seis questões sobre os livros dos Reis e duas questões sobre a Epístola de Paulo aos Romanos. Dentre estas, o interesse do Bispo de Hipona nas questões do texto paulino era bem maior; tanto que, em sua resposta, as posiciona no primeiro livro e se dedica mais intensamente ao estudo delas do que àquelas extraídas do Antigo Testamento. Simpliciano já havia, anteriormente, buscado auxílio de Ambrósio sobre as interpretações desses textos de Romanos, mas não fora atendido em sua expectativa — Ambrósio lhe respondeu apenas que não havia ali problema algum, que era apenas uma questão de ler Paulo em voz alta¹³. Agostinho, por outro lado, ofereceu a Simpliciano aquilo que Ambrósio não pudera oferecer, apresentando-lhe o pensamento do Apóstolo de uma forma que, até então, nem ele mesmo havia vislumbrado.

Agostinho não precisava de motivações maiores para deter-se no estudo dos excertos de Romanos 7.7-25a e Romanos 9.10-29 — bastaria o pedido dirigido a ele por Simpliciano. Mas certa inquietação pessoal também o impulsionava a buscar uma melhor compreensão desses textos, que ele já estudara anteriormente e não se satisfizera com as respostas encontradas¹⁴. É natural supor que outras porções das Escrituras também despertassem nele anseios por uma compreensão mais clara. Porém, os trechos de Romanos selecionados por Simpliciano coincidiam com as inquietações que o moviam a buscar um melhor entendimento sobre a dinâmica da vontade humana diante do problema do mal e do auxílio da graça divina. Desse modo, o já estimado pedido do ancião ganhava, em Agostinho, motivações pessoais ainda mais profundas para ser atendido: a busca por discernir os movimentos do querer humano. Foi assim que *Ad Simplicianum* e *Confessiones* ocuparam uma proximidade dentre suas obras: a produção exegética da primeira refletiu-se no relato da experiência pessoal da segunda¹⁵; e tanto de uma quanto de outra emerge a figura de Simpliciano.

Agostinho dedicou trechos significativos em seus escritos para discorrer sobre o querer humano, entretanto, nunca reservou uma obra exclusiva para analisar sistematicamente a

¹³ BROWN, Peter. **op. cit.**, p. 188.

¹⁴ Cf. *Simpl. Praefatio*.

¹⁵ Cf. *praed. sanct.* IV, 8.

vontade¹⁶. Isto não implica, de modo algum, que a temática da vontade seja uma questão de importância secundária para ele. Esse tipo de análise não fazia parte de sua metodologia¹⁷; e, além disso, se a vontade não é tratada de modo isolado por Agostinho é porque ela se encontra alastrada por toda sua produção intelectual, associando-se com diversos outros temas, como a graça, o pecado, a salvação *etc.*¹⁸. Foi assim que Agostinho fez, da vontade, um conceito central para a filosofia¹⁹, analisando-a tanto como um tema teológico quanto antropológico²⁰. Nessa antropologia, ela encontra proeminência tão significativa que chega a definir o homem: para Agostinho, “assim como é a vontade, tal é o homem”²¹.

Por essa razão, para alguns estudiosos, observar a vontade no pensamento de Agostinho é estar diante do primeiro pensador a descrever a vontade como uma ferramenta de análise e descrição filosófica²². Isso não significa dizer que antes dele ninguém havia analisado a vontade, mas que a forma como Agostinho descreveu essa faculdade humana tanto se distancia do entendimento que existia até então quanto norteia a compreensão que se seguirá após ele, influenciando homens como Anselmo, Tomás de Aquino, Schopenhauer, Nietzsche e outros²³. Essa distinção é bem demonstrada por Horn²⁴, o qual explica que a vontade, aos ouvidos contemporâneos, significa uma potência de decisão: quando alguém diz que deseja praticar determinada ação, basicamente compreende-se que ela decidiu praticá-la. Por exemplo: quando uma pessoa afirma que deseja ir para casa entende-se que, dentre as opções que se apresentavam como possibilidade (como permanecer onde estava ou ir para um outro lugar), ela decidiu ir para sua casa. Em contrapartida, “na Antiguidade, a vontade significa tanto uma tendência, um

¹⁶ DJUTH, Marianne. Will. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an Encyclopedia**. Grand Rapids (Michigan): Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 881.

¹⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 142.

¹⁸ Devido a esta amplitude, a temática da vontade está presente em Agostinho em outros contextos, como na associação com a memória e a inteligência (CUNHA, 2001, p. 9) e na descrição sobre a interioridade de sua cosmologia (NOVAES, 2009, p. 184). Entretanto, devido ao interesse desta pesquisa, a vontade será analisada apenas dentro do escopo refletido em *Ad Simplicianum*: em sua responsabilidade pelo mal, nas consequências que sofreu por conta do pecado e em seu comportamento diante do chamado da graça divina.

¹⁹ HARRISON, Simon. Do we have a Will? Augustine's way in to the Will. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed). **The Augustinian Tradition**. London: University of California Press, 1999, p. 195.

²⁰ DIHLE, Albrecht. **op. cit.**, p. 127.

²¹ GILSON, Étienne. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010, p. 253.

²² Cf. DIHLE, Albrecht. **op. cit.**, p. 123. Embora esse estudo de Dihle seja amplamente aceito, existem autores que o questionam, como Knuuttila, 1999, p. 206-221.

²³ CUNHA, Mariana. P. S. **O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito da vontade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 11.

²⁴ HORN, Christoph. **Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética**. Tradução e seleção de textos: Roberto Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 119.

anseio, uma inclinação ou um desejo”²⁵. Outros estudiosos, como Dihle²⁶ e Cunha²⁷, concordam que Agostinho é o responsável por essa mudança no entendimento da vontade, que deixa de ser uma inclinação (como na Antiguidade) para assumir o significado de decisão (como atualmente). Neste sentido, Horn sintetiza desta forma o conceito da vontade em Agostinho:

Seu conceito inovador de vontade pode ser caracterizado como segue: a vontade designa aquela instância decisória interior, à qual ligamos a noção de responsabilidade e imputabilidade e da qual derivamos as realizações morais ou culpa, louvor ou censura, recompensa ou castigo. Dependendo da qualidade do motivo voluntário, pode-se falar de uma ação boa ou má; a qualidade da ação é avaliada, portanto, pela dignidade da vontade que está na sua base. Tem-se em mente, ademais, um poder imediatamente próximo ao eu, e não um poder instintivo-irracional. Trata-se ainda de um poder que pode provocar um acontecimento de forma espontânea e indeterminada. Uma tal espontaneidade da decisão e da execução inclui a capacidade de proceder de uma forma totalmente arbitrária [...] Isso de modo algum significa que a vontade seja irracional. Ela se comporta, antes, de forma neutra frente à alternativa entre a racionalidade e a irracionalidade. A sua característica é unicamente o caráter ponderado ou consciente de uma anuência voluntária, não a sua racionalidade.²⁸

Situar Agostinho entre tais momentos distintos no conceito de vontade e atribuir a ele a responsabilidade pela inovação requer dois cuidados essenciais. Primeiro, como observa Djuth²⁹, é preciso lembrar que Agostinho não teve, à sua disposição, o significado que o termo adquiriu após sua época. Por mais óbvio que possa parecer, a atenção é necessária porque Agostinho influenciou tão profundamente o pensamento escolástico nesta temática que, por vezes, ele é lido à luz de um pensamento que ainda seria desenvolvido. O segundo cuidado é observar que, a despeito da compreensão de que Agostinho traz uma inovação no entendimento da vontade humana, ele ainda encontra-se envolvido pelo conceito da Antiguidade enquanto está produzindo esse novo entendimento. Ou seja: enquanto desenvolve a concepção da vontade como potência de decisão, “Agostinho sustenta simultaneamente a concepção tradicional da vontade da teoria almejante”³⁰. Por esta razão, seus escritos não assumem um significado único para o termo, mas variam a aplicação de acordo com o contexto: ao sentido mais comum para o termo “vontade” [*voluntas*], Agostinho acrescentava em suas obras variações, atribuindo o

²⁵ Ibid., p. 119.

²⁶ DIHLE, Albrecht. **op. cit.**, p. 123

²⁷ CUNHA, Mariana. P. S. **op. cit.**, p. 10.

²⁸ HORN, Christoph. Agostinho — Filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, Michael; GRAESER, Andreas. (Orgs.). **Filósofos da Antiguidade II: Do helenismo até a antiguidade tardia**. Tradução Nélio Schneider: São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 237-238.

²⁹ DJUTH, Marianne. **op. cit.**, p. 881.

³⁰ HORN, Christoph. **op. cit.**, 2002, p. 241.

sentido de desejo [*velle*], propósito [*intentio voluntatis*] ou movimento de livre escolha [*liberum arbitrium*]³¹.

É possível delinear certa distinção aos termos: por via de regra, Agostinho usa *voluntas* para referir-se à concepção clássica de tendência almejante, enquanto preserva o termo *liberum arbitrium* para o novo conceito de capacidade de decisão³². A essa distinção, acrescenta-se o termo “liberdade” [*libertas*], que não deve ser confundido com “livre-arbítrio”: em Agostinho, *liberum arbitrium* refere-se ao movimento de escolha próprio da vontade, enquanto que *libertas* é o bom uso do livre-arbítrio, o estado em que a vontade se encontra quando pode optar pela escolha mais excelente que pode ter. Para ele, nenhuma escolha é mais excelente que aquela que opta pelo Bem Supremo, o próprio Deus. O *liberum arbitrium*, deste modo, não possui um valor incondicionado; antes, existe em referência a determinado objetivo, em orientação a determinado bem: a *libertas* plena só se encontra na Verdade, que é Deus³³. Adão, antes de ter sua vida afetada pelo pecado, desfrutava desta liberdade; após o pecado, tanto ele quanto seus descendentes perderam a liberdade, preservando apenas o livre-arbítrio que, escravizado pelo mal, é incapaz de escolher o bem. Por isso, o homem precisa da graça para que, pelo exercício do livre-arbítrio, possa novamente alcançar a liberdade, pois “quanto mais a liberdade se firma em Deus, menos fica sujeita às vicissitudes do livre-arbítrio”³⁴.

Djuth³⁵ identifica três definições principais que a vontade pode assumir no pensamento de Agostinho: como um livre movimento da alma racional, como consentimento ou como amor. Jenkins³⁶ usa os três significados apresentados por Djuth para situá-los de acordo com a cronologia das obras de Agostinho. Para ele, é possível observar que, nos primeiros escritos, a vontade se apresenta mais como movimento livre; nos escritos intermediários, como consentimento; nos escritos da maturidade, como amor. Se Jenkins foi preciso ou não nessa associação é uma questão que requer maiores considerações; entretanto, é claramente verificável que as posições que Agostinho assumiu ao longo de sua vida sobre a vontade humana não são estáticas. Stump afirma que “é opinião comum entre os estudiosos que a posição de Agostinho sobre o livre-arbítrio, e particularmente sobre a relação entre o livre-

³¹ DJUTH, Marianne. *op. cit.*, p. 881-882.

³² HORN, Christoph. *op. cit.*, 2002, p. 241.

³³ PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972, p. 128.

³⁴ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. *op. cit.*, p. 257.

³⁵ DJUTH, Marianne. *op. cit.*, p. 883-884.

³⁶ JENKINS, Erick L. *Free to say no? Free Will in Augustine’s Evolving Doctrines of Grace and Election*. Oregon: Wipe & Stock Publishers, 2012, p. irreg.

arbítrio e a graça, desenvolveu-se no curso dos seus escritos [...]”³⁷. A conclusão destes pesquisadores é corroborada pelo testemunho direto do próprio Agostinho, que reconhece tal dinamismo³⁸. Mas ainda que concordem sobre a existência de um desenvolvimento da teoria da vontade ao longo de suas obras, os estudiosos do pensamento de Agostinho apresentam opiniões diferentes quanto à melhor forma de abordá-lo. Jenkins³⁹ acredita ser possível organizar ao menos três grupos distintos entre esses especialistas. No primeiro, estariam aqueles que enxergam uma continuidade da teoria de Agostinho, interpretando seus últimos trabalhos sobre predestinação à luz de seus ensinamentos iniciais sobre o livre-arbítrio da vontade humana, como fazem Étienne Gilson e Eugene Portalié. Nesse entendimento, as afirmações finais de Agostinho não teriam anulado as descobertas essenciais que tinha inicialmente sobre a vontade humana, visto que essa faculdade continuava sendo imprescindível ao homem, mesmo quando atraída irresistivelmente pela graça. Uma segunda abordagem, percebida em estudos como os de Carol Harrison, Eugene TeSelle e John Burnaby, seria a tentativa de harmonizar as considerações finais com as iniciais. Entende-se assim que é preciso evitar uma tendência extrema de interpretação nos dois momentos: embora tenha argumentado a favor do livre-arbítrio da vontade inicialmente, Agostinho não teria enxergado ali uma determinação absoluta do querer; ao mesmo tempo, a ação da graça enfatizada no final de sua produção não coagia o querer, mas o atraía, de modo que ainda preservava a este a capacidade de consentir ou não o convite divino. No terceiro grupo encaixam-se estudiosos como James Wetzel, Peter Brown e John Rist, que discordam dessa interpretação mais amenizada da ação da graça divina, e por isso entendem que a teoria agostiniana da vontade sofre uma ruptura drástica, de modo que suas últimas descobertas impossibilitariam manter as primeiras. James Burns, em seu estudo sobre *Ad Simplicianum*, afirma que as alterações encontradas nessa obra não sugerem uma harmonia entre duas posições, mas uma substituição das primeiras pelas últimas⁴⁰.

Analisar qual dessas possibilidades de abordagem acomoda-se melhor ao pensamento de Agostinho exige uma análise detalhada de seu vasto conjunto de obras, algo que transcende as intenções desta pesquisa. O que se procura aqui é verificar de que modo esse pensamento se desenvolveu, especificamente dentro do primeiro livro de *De diversis quaestionibus ad*

³⁷ STUMP, Eleonore. Agostinho sobre o livre-arbítrio. In: MECONI, David; STUMP, Eleonore (orgs). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 210.

³⁸ Cf. *persev.* XXI, 55.

³⁹ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁴⁰ BURNS, James. P. **The development of Augustine's doctrine of operative grace**. Dissertation (Doctor of Philosophy) — Yale University, Oregon, 1974, p. 34.

Simplicianum, buscando compreender as razões que levaram Agostinho a afirmar que sua posição definitiva fora obtida durante a produção dessa obra⁴¹.

Para isso, o primeiro capítulo oferece uma descrição geral das percepções que Agostinho tinha sobre a vontade humana nas obras iniciais e de que modo as reconsiderou ao longo de sua produção literária. É importante salientar que a seleção dos textos ali apresentados não foi feita a partir da influência de seus escritos (razões pelas quais tratados como *De vera religione*, *De civitate Dei* e *De trinitate* não foram incluídos nesta análise); antes, buscou-se selecionar aqueles que apresentavam mudanças mais significativas no desenvolvimento de sua teoria. Para demonstrar como essas percepções se refletem em *Ad Simplicianum*, as obras foram organizadas de acordo com o momento de sua produção, separadas entre aquelas que antecedem e as que sucedem seu escrito a Simpliciano.

Tendo essa base, o segundo capítulo se dedica ao estudo da *Quaestio Prima*, buscando acompanhar a exposição que Agostinho realiza do excerto de Romanos 7.7-25a para caracterizar a situação do homem que recebeu a lei divina e deseja cumpri-la, mas que descobre a impossibilidade de fazê-lo por causa do domínio que o pecado exerce em seu querer. A descrição do *miser homo* e sua necessidade de ser liberto pela graça divina oferecem as condições necessárias para a análise específica da vontade, identificando as limitações e valorizações desta faculdade humana. Em posse dessa descrição, é possível compreender de que modo o querer humano, apresentado na *Quaestio Prima* como um movimento direcionado por aquilo que lhe proporciona deleite, ainda reflete a compreensão que Agostinho tinha nos escritos anteriores a *Ad Simplicianum*, sobretudo na expectativa de que o livre-arbítrio, mesmo no homem caído, preservara a capacidade de buscar o auxílio da graça.

Finalmente, dedica-se o terceiro capítulo à análise da *Quaestio Secunda*, na qual Agostinho oferece a Simpliciano explicações sobre Romanos 9.10-29. Da mesma forma que no capítulo anterior, acompanha-se primeiramente a exposição do texto conforme apresentado em *Ad Simplicianum*, seguindo a investigação pelas causas da sorte dos gêmeos Jacó e Esaú para compreender o processo de salvação apresentado por Agostinho, no qual se identificam elementos como a eleição, a justificação, o chamado divino pela graça e a resposta do homem pela vontade de crer. Ao fim da exposição da *Quaestio Secunda*, a vontade se caracteriza não mais pela sua capacidade de implorar o auxílio, mas por um estado de congruência em que Deus, quando chama o homem, o faz de um modo que o convite encontre a disposição desejada naquele que é convidado — aos que deseja atrair, a graça convida de modo que a vontade se

⁴¹ Cf. *praed. sanct.* IV, 8.

prontifique ao desejo de atendê-la; aos que deseja punir, a graça também convida, mas de um modo que não seja aceita. Enquanto o movimento de congruência busca preservar tanto a efetividade do chamado quanto o consentimento da vontade, Agostinho precisa assumir que as razões para a salvação humana encontram sua causa unicamente em Deus, alinhando-se assim ao conceito de predestinação que se verificará em suas obras posteriores.

Capítulo 1

O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO

“Eu sou o tipo de homem que escreve por haver progredido, e progride por escrever”⁴²

(Santo Agostinho, Bispo de Hipona)

Nas páginas finais de uma de suas últimas obras, o vigor com o qual Agostinho durante tantos anos enfrentara seus adversários é substituído pela serenidade de um ancião convicto de que, na busca pela verdade, o progresso é reservado àqueles que estão prontos a abandonar seus erros a fim de avançar pelo caminho que reconhecem ainda ter diante de si:

No momento estou elaborando livros em que me propus revisar os meus escritos como um sinal de que nem eu mesmo me sigo em tudo; mas creio que, pela misericórdia de Deus, tenho feito progressos, embora não tenha alcançado a perfeição desde o começo. Falaria com mais arrogância do que com verdade, se afirmasse que na minha idade cheguei à perfeição escrevendo sem nenhum erro.⁴³

Nesse caso, o progresso que julgara ter alcançado sobre os erros anteriores trata de seu entendimento sobre a relação entre a obra divina e a humana no processo de salvação. Agostinho sempre rechaçou as acusações dos seus adversários de que seus discursos em defesa da graça divina anulavam a vontade do homem; entretanto, como será visto, é perceptível em suas obras que a forma como compreendeu a tensão existente entre essas duas realidades nem sempre foi a mesma.

Suas primeiras obras reservam um papel destacado ao querer humano — para que alguém seja justamente punido por suas más ações ou recompensado pelas boas práticas é preciso que este atue voluntariamente, pois não pode ser responsabilizado quem age por necessidade. Mais adiante, quando obteve percepções mais profundas sobre o quanto a realidade do pecado fazia com que homens agissem mal mesmo que no seu íntimo desejassem a prática do bem, Agostinho restringiu a descrição de atuação voluntária apenas à humanidade em seu momento anterior à queda. Assim, inicialmente o homem desfrutava da dádiva do livre-arbítrio de sua vontade, concedida a ele pelo Criador. Entretanto, quando fez mau uso desta

⁴² *“ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt”* (ep.143, 2, tradução nossa).

⁴³ *“nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse: quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi iam in ista aetate venisse”*(persev. XXI, 55).

capacidade, isto é, quando escolheu livremente pela desobediência, o homem perdeu a capacidade de exercê-la plenamente. Para que voltasse a ter um querer capaz de efetuar suas aspirações, ele precisaria ter sua vontade restaurada pela graça divina.

Entretanto, a questão com a qual Agostinho se defronta neste cenário é: o primeiro movimento do homem na busca pelo auxílio da graça deve ser atribuído ao próprio Deus ou seria o homem, em sua vontade livre, o responsável por essa iniciativa? A princípio, Agostinho compreendeu que, embora o homem dependa da graça de Deus para ter o livre-arbítrio de sua vontade restaurado, caberia a ele a decisão por buscar este favor, isto é: “o homem não está inelutavelmente entregue ao mal hereditário da ignorância e da incapacidade, mas continua possuindo a faculdade de se decidir livremente em favor ou contra a reivindicação do auxílio divino”⁴⁴. Obras seguintes, como será observado, ainda refletiam a mesma opinião; entretanto, elas iam um passo além ao indicar que a ação do homem, mesmo que voluntária, só acontecia porque a graça atuava de acordo com a presciência divina: Deus concede o seu auxílio apenas aos que sabe, antecipadamente, que irão se esforçar para crer. Uma nova fase surge quando Agostinho intensifica seus estudos nas epístolas do Apóstolo Paulo, e extrai dali certa inquietação ao pensar que, se Deus age motivado por uma disposição futura que sua presciência encontra no homem, então o homem pode orgulhar-se por sua salvação como algo que mereceu receber. A partir dessas reflexões, suas obras passam a expressar a percepção de que o homem é incapaz de mover sua vontade se não for chamado, e como é incapaz de chamar a si mesmo, tanto a iniciativa para a fé quanto a perseverança nela são ações de Deus no homem, e devem ser atribuídas unicamente ao favor divino.

Esse progresso em seu pensamento foi forjado ao longo dos anos, tanto por novos vislumbres em seus estudos quanto pela necessidade de enfrentar outros desafios impostos por seus adversários intelectuais. Agostinho acreditava que tal mudança testemunhava que ele progredira em seu pensamento a respeito desta questão. Em correspondência a um amigo, ele cita o elogio que Cícero teria feito a certa pessoa, dizendo ser aquele um homem que nunca havia proferido uma palavra que desejasse revogar. Agostinho afirma que um elogio como esse seria mais aplicável a um perfeito tolo do que a um sábio — era o tipo de elogio que ele não pretendia obter para si⁴⁵. De fato, por conta deste progresso em seus escritos é possível acompanhar o desenvolvimento da teoria de Agostinho sobre a vontade humana na observação

⁴⁴ BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Santo Agostinho**. Tradução: Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 177.

⁴⁵ Cf. *ep.* 143, 2.

de algumas obras em que os novos vislumbres de seu pensamento se encontram mais explicitamente registrados.

1.1 A TEORIA DA VONTADE ANTES DE *AD SIMPLICIANUM*

Posicionar cronologicamente as obras de Agostinho nos anos de sua vida é uma atividade imprecisa. Na verdade, pode-se dizer que dada à grande quantidade de escritos, é surpreendente que as divergências sobre as datas não sejam maiores. Acrescente-se a isso as dificuldades naturais por se tratarem de obras tão antigas — produzidas entre o fim do século IV e início do século V — e diversas em seus formatos: em algumas, Agostinho suspendeu a escrita e retornou a elas anos mais tarde, outras são um compêndio de textos armazenados ao longo dos anos. Apesar dessas dificuldades, a riqueza de detalhes biográficos oferecidos por ele permite uma organização muito clara. Em *Retractationum*, Agostinho aponta *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* como a primeira obra que escrevera após ter assumido o cargo de bispo em Hipona⁴⁶. Desse modo, naturalmente os escritos do período em que ainda era um presbítero ocupam uma posição cronológica anterior a essa obra.

É o caso das obras: *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionibus octaginta tribus* e *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos*, analisadas nesta pesquisa por apresentarem considerações significativas sobre a vontade humana. Nessa fase de seu pensamento, duas percepções se destacam e encontram-se refletidas em sua produção literária. Primeiro, seu esforço contra os Maniqueus: a seita que o seduzira em sua juventude e para a qual convencera tantos amigos a se engajarem, agora, encontra-se no cerne de suas preocupações, especialmente pelos efeitos causados nas comunidades eclesíásticas da época. Segundo, e em consequência disso, verifica-se nessas obras seu empenho na argumentação de que o homem, mesmo após ter sido afetado pelo pecado, ainda preservava em certos aspectos o livre-arbítrio de sua vontade — razão pela qual era, com justiça, responsabilizado por seus atos diante do Criador.

⁴⁶ Cf. *retr.* II, 1, 1.

1.1.1 *De libero arbitrio*

De libero arbitrio é um diálogo composto por três livros: o primeiro teria sido escrito em Roma, em 388, quando sua viagem de retorno à África foi interrompida devido ao bloqueio portuário pelas tropas de Máximo; os dois últimos foram redigidos anos mais tarde, quando ocupava o presbitério de Hipona, possivelmente finalizados em 395. Nessa obra, em diálogo com seu amigo Evódio, Agostinho se propõe a investigar a origem do mal, buscando uma solução diferente da que era oferecida pelos Maniqueus. Para os discípulos de Mani, duas divindades supremas e opostas controlavam o universo: o Bem e o Mal. Esse duelo cósmico entre luz e trevas refletia-se no homem, que possuía duas almas, cada qual governada por um desses princípios. Desse modo, para eles, o mal era uma realidade imposta ao homem, contra a qual ele não podia resistir e, por isso, não era moralmente responsável pelos atos cometidos debaixo dessa influência.

Agostinho, por sua vez, não pretendia voltar a abraçar o dualismo maniqueísta que o seduzira em sua juventude; por isso, ele apresenta outra possibilidade para a problemática em questão. Neste diálogo, norteia-se por uma forte convicção de que “era uma questão de bom senso que os homens fossem responsáveis por seus atos; eles não poderiam ser responsabilizados se não dispusessem do livre-arbítrio; portanto, não poderia pensar em seu arbítrio como sendo determinado por forças externas”⁴⁷. Embora isto soe um tanto quanto óbvio aos ouvidos contemporâneos, certamente não soou aos Maniqueus, acostumados a compreender suas más ações como influência do Sumo Mal. Ao trazer a responsabilidade para o próprio homem, e mais especificamente, para a própria vontade do homem, Agostinho define que não é ao mal demoníaco que a culpa deve ser atribuída, mas ao mal humano, existente em cada praticante do pecado⁴⁸. Diante dessa afirmação, seu interlocutor, Evódio, assume o raciocínio de que, se há um Deus criador de todas as coisas e o mal existe na realidade criada, é preciso assumir que Deus tenha criado o mal. Em resposta, Agostinho ressalta a necessidade de diferenciar o mal que o homem sofre do mal que o homem pratica — o primeiro, como as catástrofes naturais, eventualmente pode ser provocado por Deus, mas certamente ele não é a causa do segundo, pois cada homem é o autor do mal que pratica, pois o faz voluntariamente⁴⁹. Assim, todo descendente de Adão herdou a pena pelo pecado original, mas ninguém pode

⁴⁷ BROWN, Peter. *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸ DIHLE, Albrecht. *op. cit.*, p. 128.

⁴⁹ Cf. *lib. arb.* I, 1, 1.

queixar-se por considerar injusto que sofra as consequências, pois o homem não está forçosamente entregue à prática do mal; antes, é capacitado, pelo livre-arbítrio, a desejar o bem: “Se as ações do homem não são sempre o que deveriam ser, sua vontade é a responsável”⁵⁰.

Agostinho defende assim o entendimento de que desejar o bem é algo que naturalmente está ao alcance do homem, pois mesmo quando ele não deseja o bem, bastaria a vontade para passar a desejá-lo: “Já vês, portanto, segundo julgo, o que é constitutivo da nossa vontade: que desfrutemos ou careçamos de tão grande bem. De fato, o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade?”⁵¹. Chappell⁵² conjectura que o apreço de Agostinho pela expressão livre-arbítrio [*liberum arbitrium*] deve-se à familiaridade que essas palavras encontrariam nos ouvidos de cidadãos romanos da época, aos quais isso tipificava a situação em que, diante da escolha sobre qual estrada deveriam optar para chegar a determinado destino, se poderia avançar tanto em uma quanto em outra direção, isto é, a capacidade para proceder de uma maneira está tão ao alcance do indivíduo quanto estaria se ele procedesse de outra maneira. Assim, por ser característico da vontade que a escolha esteja à sua disposição, o homem é justamente punido quando não exerce esta capacidade de querer o bem⁵³. Agostinho então distingue a humanidade em dois gêneros: os que aderem às realidades eternas e os que se detêm às realidades temporais. Os integrantes, tanto de um quanto de outro gênero, escolhem o que irão colocar em sua vontade quando abraçam essas realidades; assim, quando opta pelos bens inferiores, o homem é culpável pelo mau uso de sua vontade⁵⁴. Da mesma forma que o homem possui órgãos sensoriais, como o olho, e não deve culpar o doador da visão por aqueles que dela fazem mau uso, também a vontade é uma dádiva boa: reprováveis são aqueles que a usam mal, e não o Criador que a doou⁵⁵.

Evódio aceita essa explicação, mas vê nela razões para questionar se Deus realmente deveria ter concedido o livre-arbítrio ao homem, visto ser por meio dessa capacidade que este peca. Agostinho não percebe, na colocação de Evódio, razões para abrir mão de suas considerações anteriores; antes, reafirma que de fato o homem pratica o mal porque possui livre-arbítrio, mas acrescenta que também é pelo livre-arbítrio que se possibilita a prática do bem: “com efeito, não existe nem pecado nem ação reta que não se faça voluntariamente. Por

⁵⁰ GILSON, Étienne. **op. cit.**, 2010, p. 276.

⁵¹ “*vides igitur iam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?*” (*lib. arb.* I, 12, 26).

⁵² CHAPPELL, Timothy. **Aristotle and Augustine on Freedom**: Two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia. New York: MacMillan Press Ltd, 1995, p. 145-146.

⁵³ Cf. *lib. arb.* I, 13, 28.

⁵⁴ Cf. *lib. arb.* I, 16, 34.

⁵⁵ Cf. *lib. arb.* II, 18, 48.

isso, se o ser humano não tivesse uma vontade livre, seriam injustas tanto a pena quanto a recompensa”⁵⁶. Seu interlocutor conjectura, então, se não seria melhor que Deus tivesse concedido ao homem uma vontade que fosse voltada apenas para o bem, e jamais para o mal. Agostinho demonstra que essa possibilidade retiraria da vontade a sua essência: o de ser um bem intermediário. Deus é bom, e por isso todas as dádivas vindas dele são boas e recebem adequadamente o nome de “bens”; assim o livre-arbítrio, concedido por ele às suas criaturas, deve ser contado entre esses bens. Entretanto, existe certa distinção quanto à sua posição hierárquica. Algumas das dádivas de Deus aos homens são bens superiores: dádivas pelas quais é impossível pecar, como a justiça; outros bens são inferiores: dádivas sem as quais ainda é possível viver em retidão, como os sentidos corporais; por fim, há os bens intermediários: dádivas sem as quais não se pode viver retamente e pelas quais podemos viver erroneamente⁵⁷. A vontade é um desses bens intermediários, de modo que para o homem ser responsabilizado por suas ações é preciso que ele tenha escolhido livremente, sem coerção ou imposição, para qual fim irá direcionar seu querer: para práticas de retidão ou para práticas de impiedade. O pecado, assim, encontra sua definição exatamente neste uso da vontade: “o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e sua conversão aos bens mutáveis. E dado que este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário, é justa e digna a infelicidade que se lhe segue como castigo”⁵⁸.

O mal consiste em a vontade voltar as costas ao rumo que deveria tomar segundo a sua natureza. Se o impulso correto pode ser qualificado como conversão, analogamente mal será caracterizado como perversão da vontade, isto é, não apenas um movimento diferente, mas uma ausência de movimento, que ofende, que contraria a natureza dela mesma, vontade.⁵⁹

O movimento da vontade para os bens inferiores se torna o cerne do diálogo a partir de então, especialmente na identificação sobre sua causa. Para Evódio, se uma investigação concluir que se trata de um movimento intrínseco da vontade, então o homem não pode ser condenado por algo que pratica por necessidade⁶⁰. À vista disso, Agostinho se dedica a explicar a distinção entre atos naturais e voluntários. Uma pedra atirada para o alto será naturalmente

⁵⁶ “*non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam*” (*lib. arb.* II, 1, 3).

⁵⁷ Cf. *lib. arb.* II, 19, 50.

⁵⁸ “*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*” (*lib. arb.* II, 19, 53).

⁵⁹ NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 293.

⁶⁰ Cf. *lib. arb.* III, 1, 1.

movida de volta ao chão, pelo seu próprio peso; entretanto “o espírito, enquanto não o queira, não será movido de tal modo que, abandonando as realidades superiores, ame as inferiores. Por isso, na pedra, o movimento é natural; mas, no espírito, é voluntário”⁶¹. Evódio insere então no debate a questão da presciência divina, afirmando que se Deus sabe antecipadamente todos os atos que o homem praticará, então ele não tem opção a não ser praticá-los, de modo que o ato, apesar de não ser natural como o movimento de uma pedra, torna-se necessário, e não voluntário⁶². Agostinho reconhece a validade do argumento proposto, mas demonstra que a presciência não anula o livre-arbítrio: Deus, por exemplo, conhece de antemão não apenas os atos dos homens, mas seus próprios atos — e ninguém diria que o conhecimento prévio retira de Deus sua liberdade. Ainda que alguém argumentasse que tal raciocínio diz respeito apenas ao Criador, é possível verificar de outras formas que o mesmo se aplica às criaturas: determinadas situações ocorrem ao homem por necessidade e não por vontade, como o envelhecer, o adoecer e o morrer; entretanto, o desejo sobre essas coisas está imediatamente à disposição do homem, de sorte que ele pode a qualquer momento desejar não envelhecer, não adoecer e não morrer. Portanto, a presciência divina não anula a voluntariedade dos desejos humanos; antes, a vontade está imediatamente à disposição do homem, tão logo ele queira⁶³.

Por conta dessa disponibilidade, Agostinho posiciona a vontade nas mãos do homem e extrai daí sua constatação sobre o livre-arbítrio: “a nossa vontade, em suma, não seria nossa, a não ser que estivesse em nosso poder. Mas, precisamente por estar em nosso poder, ela está livre para nós”⁶⁴. É essencial neste momento lembrar o propósito que Agostinho tem com obra em questão: mais do que descrever a vontade, ele pretende combater o determinismo Maniqueísta, e para tanto é fundamental provar que o homem é responsável por seus atos — o que só pode acontecer se ele exercer livremente a opção por praticá-los⁶⁵. A pergunta de Evódio conduz o diálogo exatamente para a esta direção e oferece a oportunidade para mostrar que o ato humano de se voltar aos bens inferiores é voluntário — o fato de ser conhecido pela presciência divina não o caracteriza como necessário e, portanto, o homem é moralmente responsável por suas ações. De fato, ninguém culparia alguém que pecasse por necessidade. Mas o homem é livre tanto para agir de acordo com seus desejos quanto para escolher esses

⁶¹ “*animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora diligat; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius*” (*lib. arb.* III, 1, 2).

⁶² Cf. *lib. arb.* III, 2, 4.

⁶³ Cf. *lib. arb.* III, 3, 7.

⁶⁴ “*voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis*” (*lib. arb.* III, 3, 8).

⁶⁵ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

desejos; razão pela qual é justamente punido, porque não usa adequadamente a dádiva da vontade que recebeu do Criador, pois sendo livre poderia escolher não pecar e não o faz. Assim sendo, o movimento pecaminoso da vontade não é natural. Não é a natureza humana que corrompe a vontade, mas os vícios da vontade que corrompem a natureza humana⁶⁶. Não se trata aqui, portanto, da culpa herdada pelo pecado de Adão — a culpa é própria de cada homem pelo mau uso de sua vontade. É por esta razão que, mesmo após a queda, ainda cabe à vontade a capacidade de agir com retidão:

Investiga, então, qual a dívida da natureza pecadora, e descobrirás que sua dívida é agir com retidão. Investiga aquele a quem ela o deve e descobrirás Deus, de quem, efetivamente, ela recebe o poder de agir com retidão, se quiser, e também o fato de ser infeliz, se o não fizer, e o fato de ser feliz, se o fizer.⁶⁷

Na citação acima, percebe-se que Agostinho claramente segue a descrição apresentada até aqui, a de uma vontade capacitada a fazer o bem, bastando ao homem o querer, mesmo na natureza pecadora [*natura peccatrix*]. Entretanto, o teor do diálogo muda significativamente a partir de *lib. arb.* III, 18, 51, quando Agostinho reconhece a existência de uma pena pela culpa do pecado verificada nos descendentes de Adão: se antes o livre-arbítrio da vontade estava presente em toda a humanidade caída, agora passa a ser uma característica exclusiva do homem antes da queda. Jenkins descreve este novo momento do diálogo como uma “mudança dramática”⁶⁸, e afirma que muitos estudiosos acreditam que sua razão deve-se a esta porção teria sido escrita anos após a seção anterior. Nesta nova compreensão, o homem nasce tendo em seu poder o livre-arbítrio, mas o mau uso da dádiva no decorrer de sua vida impõe-lhe, como castigo, a fraqueza deste bem: “se o ser humano fosse bom, seria de outra forma. Mas agora, uma vez que ele é assim, não é bom, nem está em seu poder ser bom”⁶⁹. Tal limitação, portanto, não se dá por característica de sua natureza, como uma pena herdada, mas pela ignorância e pela dificuldade, como pena aumentada pelo hábito. Como pena pela ignorância, ele perde o livre-arbítrio para escolher o modo reto de agir; como pena pela dificuldade, ele vê o que deve fazer para agir retamente, mas não consegue efetuar esse desejo⁷⁰.

⁶⁶ Cf. *lib. arb.* III, 13, 38.

⁶⁷ “*quaere quid debeat natura peccatrix, et invenies recte factum; quaere cui debeat, et invenies Deum. A quo enim accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit, et beata si fecerit*” (*lib. arb.* III, 15, 43).

⁶⁸ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁶⁹ “*si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit*” (*lib. arb.* III, 18, 51).

⁷⁰ Cf. *lib. arb.* III, 18, 52.

Não é por acaso que a mudança ocorre no mesmo momento em que surgem, no diálogo, as palavras do Apóstolo Paulo em Romanos 7: “Querer, pois, o bem, me é possível; porém realizá-lo, não é. Assim, não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero”⁷¹. No ano de 392, Agostinho empreendeu um debate público com Fortunato, transcrito e preservado em seu acervo sob o título *Acta contra Fortunatum Manicheum*. Assumindo a proximidade do ano de 395 para o fim da produção de *De libero arbitrio*, é provável que tenha sido o encontro com Fortunato que influenciou o diálogo sobre o livre-arbítrio, e não o contrário. Além do aspecto cronológico, esta ordem é atestada por Jenkins⁷², que identifica uma alteração na posição defendida por Agostinho entre o segundo e o último dia do debate, precisamente diante da citação feita por Fortunato de Romanos 7⁷³. Brown também concorda que foi a citação paulina por parte do Maniqueu que “levou Agostinho a inaugurar uma nova abordagem do problema do mal”⁷⁴, mas vai além ao sugerir que sua experiência como padre em Hipona o colocara diante da necessidade de lidar com as constantes blasfêmias e imprecações que os africanos tinham por hábito proferir. As dificuldades em desarraigá-los dos fiéis tais costumes é, inclusive, citada por ele diante de Fortunato para ilustrar sua compreensão de que o homem está em condições de exercer uma escolha apenas antes do hábito — depois que o homem faz mau uso da sua vontade, cedendo aos prazeres proporcionados pelos maus costumes, fica entrelaçado por eles e não consegue mais romper o vínculo⁷⁵. Isto posto, identifica-se no homem aquele estado de pecar por necessidade apontado antes por Evódio — entretanto, essa necessidade não vem da vontade em seu estado inicial, e sim no estado em que se encontra quando está corrompida pelos vícios, adquiridos em função da repetição dos maus hábitos. Desse modo, o homem peca por necessidade, mas continua sendo moralmente responsável, uma vez que foi por uso do seu livre-arbítrio que se colocou nessa condição.

No encerramento do *De libero arbitrio*, Agostinho demonstra que o homem não perdera completamente o livre-arbítrio de sua vontade. A punição que o ameaça não é, afinal, pelo pecado de Adão, mas por sua recusa em buscar o auxílio de Deus: “não se te há de inculpar o fato de não tratares as feridas do teu corpo, mas de desprezares quem te pode curar: estes são os teus próprios pecados”⁷⁶. Assim, conforme se estabeleceu uma relação entre culpa, responsabilidade e livre escolha (só é culpável quem pode ser responsabilizado por suas ações,

⁷¹ Cf. Rm 7.18-19.

⁷² JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁷³ Cf. *c. Fort.* 21.

⁷⁴ BROWN, Peter. **op. cit.**, p. 184.

⁷⁵ Cf. *c. Fort.* 22.

⁷⁶ “*neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt*” (*lib. arb.* III, 19, 53).

e só pode ser responsabilizado quem tem a capacidade de escolher livremente), pode-se dizer que, se o homem é culpado por não buscar o auxílio da graça, então pode ser responsabilizado por negligência, uma vez que tinha diante de si a capacidade de escolher livremente pelo auxílio. Ao final da obra, portanto, identifica-se que o livre-arbítrio da vontade, apesar de sofrer significativa mudança após a consideração de Romanos 7, não está completamente eliminado no homem caído — a capacidade para buscar o auxílio divino para ser curado permanece ao alcance do homem⁷⁷.

Estudiosos mais modernos observam a questão da vontade fazendo uma distinção entre desejos de primeira e de segunda ordens: desejos de primeira ordem seriam as diversas vontades que uma pessoa pode ter; desejos de segunda ordem seriam as deliberações da vontade sobre si mesma para determinar quais desejos serão efetuados⁷⁸. A questão do livre-arbítrio surge, então, para verificar se o homem é capaz de dominar, pela segunda ordem, seus desejos de primeira ordem. Para Stump⁷⁹, em *De libero arbitrio*, Agostinho apresenta que após a queda o homem é incapaz de controlar os desejos de primeira ordem; por outro lado, é capaz de efetuar, pelo seu desejo de segunda ordem, uma vontade de primeira ordem que anseie buscar o auxílio divino, e quando o faz, é socorrido por Deus.

1.1.2 *De diversis quaestionibus octaginta tribus*

De diversis quaestionibus octaginta tribus é um compêndio de 83 respostas oferecidas por Agostinho a questões que recebera de membros da sua comunidade religiosa e de pessoas que o viam como um líder espiritual; as questões, dirigidas a ele desde seu retorno à África (388) até sua consagração como bispo (395)⁸⁰, abrangem um campo diverso de temas filosóficos, teológicos e exegéticos⁸¹. Dentre elas, ao menos duas interessam diretamente ao estudo da vontade humana: as questões 2 e 68.

⁷⁷ Cf. *lib. arb.* III, 20, 55.

⁷⁸ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁷⁹ STUMP, Eleonore. **op. cit.**, p. 216-217.

⁸⁰ Assumindo o ano de 395 para sua nomeação como bispo, esta obra ocuparia a mesma abrangência de anos que o *De libero arbitrio*. BROWN (**op. cit.**, p. 90) aponta esse ano para a nomeação, mas situa o término da obra em 390; entretanto, a sofisticação de sua interpretação de Romanos, em particular da questão 68, parece muito mais próxima dos seus últimos anos como presbítero, antes de ser ordenado ao episcopado em 395.

⁸¹ PLUMER, Eric. *Diversis quaestionibus octaginta tribus, De*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an Encyclopedia**. Grand Rapids (Michigan): Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 276.

Na questão 2, Agostinho volta a defender o pensamento de que Deus não errou ao conceder o homem o livre-arbítrio. Embora a temática já tenha sido amplamente trabalhada no *De libero arbitrio*, a justificativa aqui é outra e mais sucinta: sendo bom, Deus criou o homem bom, ainda que inferior a si; entretanto, existe uma distinção entre uma criatura que é boa por necessidade e outra que é boa por vontade própria. Naturalmente, aquele que é bom porque desejou ser assim é mais excelente do que alguém que é bom porque foi impelido a ser⁸². A dádiva do livre-arbítrio, portanto, é justificada por tornar o homem uma criatura melhor do que, por exemplo, os animais, que não dispõem de tal atributo.

Outra questão que interessa a discussão aqui proposta é a 68, em que comenta a afirmação de Paulo: “Ó homem, que és tu, que respondes a Deus”⁸³. A princípio, Agostinho afirma que essa exortação não pretende impedir o homem de considerações racionais sobre Deus, mas apenas denunciar a disposição arrogante dos homens carnavais que não estão em busca de uma vida piedosa, e sim de justificar suas más ações⁸⁴. Quando se detém na descrição desses homens, segue a ilustração presente no texto paulino sobre a incoerência em uma argila que questiona as intenções do oleiro para descrever a humanidade como uma massa de pecado [*massa peccati*]. Jenkins⁸⁵ afirma que se trata do primeiro uso que Agostinho faz do conceito *massa peccati* que será lhe essencial nos anos seguintes, para descrever o entendimento de que toda a humanidade estava unida em Adão no momento da queda e, por isso, encontra-se agora uniformemente associada em sua pecaminosidade:

Na compreensão de Agostinho [...], nascemos não somente com corpos destinados a morrer, mas com corações dispostos a pecar. A erupção do pecado na conduta humana é, para ele, não um sintoma, mas uma fonte, de uma doença fatal para a alma. Diferentemente das doenças físicas, somos moralmente responsáveis pela doença da alma e, por isso, à doutrina do pecado original Agostinho acrescenta a culpa transmissível. O pecado de Adão e Eva é, literalmente, o de todo mundo.⁸⁶

Assim sendo, pode-se dizer que “nossa natureza pecou no paraíso”⁸⁷. E, ao pecar, toda a humanidade perdeu qualquer mérito que poderia ter, sendo a condenação a única coisa que agora possui como devida. Mas ainda é possível que o homem tenha a vontade de deixar de ser barro e buscar a misericórdia de Deus, que oferece sua graça a todos os que têm fé: o homem,

⁸² Cf. *div. qu.* 2.

⁸³ Cf. Rm 9.20.

⁸⁴ Cf. *div. qu.* 68, 1.

⁸⁵ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁸⁶ WETZEL, James. *Redes da Verdade — Agostinho sobre o Livre-arbítrio e a Predestinação*. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (Orgs). **Agostinho e seus críticos**. Tradução: Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 178.

⁸⁷ “*in paradiso natura nostra peccavit*” (*div. qu.* 68, 3, tradução nossa).

sem qualquer mérito, deseja abandonar a massa e buscar o auxílio; então recebe a graça por sua fé e, por tal graça, torna-se capaz dos méritos da salvação⁸⁸.

Destarte, ainda resta ao homem a capacidade para desejar a intervenção da graça divina. Embora afirme que cabe a Deus a decisão sobre a quem exercerá misericórdia e a quem privará dela, Agostinho insiste que a vontade divina não é arbitrária. Apesar de afirmar que os critérios usados por Deus em sua decisão são secretos, parece indicar que se referem, de alguma forma, à decisão humana de buscar o auxílio da graça: embora tanto os vasos de ira quanto os de misericórdia fossem formados da mesma massa pecaminosa, sem dúvida seriam tratados de modo distinto aqueles que haviam suplicado a Deus⁸⁹.

Entretanto, na sequência da questão, afirma que, sem o auxílio de Deus, pouco adiantaria ao homem querer — quando Deus tem misericórdia é porque antes foi precedido por uma vontade; mas como o homem nem mesmo pode querer se antes não for chamado, significa que o querer também é obra de Deus. Para demonstrar a questão do chamado, que tanto pode ser externo quanto interno, Agostinho alude à parábola contada por Cristo sobre a rejeição de alguns convidados que não quiseram comparecer ao banquete⁹⁰: os que compareceram não devem se orgulhar, pois só o fizeram porque foram chamados; os que rejeitaram não devem culpar ninguém além de si, pois foram chamados para que viessem com livre vontade. É desta maneira que Agostinho chega à conclusão: “assim não é o mérito, mas o chamado que opera a vontade”⁹¹.

1.1.3 *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos*

Por volta de 394/395, após uma leitura da Epístola aos Romanos entre os amigos que formavam uma comunidade religiosa em Catargo, Agostinho respondeu a uma série de perguntas sobre o texto. Atendendo ao pedido deles, transcreveu suas respostas e as organizou num livro sob o título *Exposições a diversas proposições na carta do Apóstolo aos Romanos*. Esta obra, junto com as questões 66-68 do compêndio *De diversis quaestionibus octaginta tribus* e uma tentativa inacabada de comentar toda a epístola chamada *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (que por fim se restringiu apenas a sete primeiros versos do primeiro

⁸⁸ Cf. *div. qu.* 68, 3.

⁸⁹ Cf. *div. qu.* 68, 4.

⁹⁰ Cf. Lc 14.26-24.

⁹¹ “*vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur*” (*div. qu.* 68, 5, tradução nossa).

capítulo) formam o compêndio agostiniano a respeito do texto paulino antes de sua carta ao bispo Simpliciano.

Nessas explicações, Agostinho procura tanto defender sua interpretação contra aqueles que afirmam que determinados trechos da epístola estão anulando o livre-arbítrio, como ser mais específico sobre de que modo a queda da humanidade alterou o desempenho da vontade. Em Adão, antes do pecado, se encontra a atuação perfeita do livre-arbítrio; após o mau uso da dádiva, o homem continua a possuí-lo, mas diferente de como era em Adão, ele não é mais capaz de ser usado para impedir o pecado, apenas para desejar não pecar; quando a graça restaura o homem, ele novamente é capaz tanto de desejar a vida reta quanto de alcançá-la⁹².

Mais adiante, quando comenta excertos dos capítulos 7 e 9 de Romanos (os mesmos analisados posteriormente em *Ad Simplicianum*), Agostinho volta a apresentar elementos importantes de sua compreensão sobre a vontade humana. Visto que o homem após o pecado não tem a capacidade para efetuar o que deseja, a salvação não pode ser devida às suas boas ações, que são concedidas pela graça. As obras, portanto, não podem ser o critério pelo qual Deus decide a quem irá salvar e a quem irá rejeitar, pois são concedidas por ele mesmo. Entretanto, ainda restou ao livre-arbítrio do homem a capacidade para desejar e, portanto, cabe a ele o primeiro movimento no processo da salvação que é buscar o auxílio divino: “é preciso ter cuidado para que ninguém pense que, com essas palavras, nos é tirado o livre arbítrio da vontade, pois não é bem assim. [...] no livre arbítrio [o homem] tem com que acreditar no libertador e receber a graça [...]”⁹³. A vontade por Deus nada mais é que aquele movimento denominado “fé”, o ato de crer, movimento caracteristicamente humano — ninguém afirma que Deus tem fé ou que ele creu em alguma coisa. Assim, o movimento da salvação pode ser compreendido da seguinte forma: Deus, que conhece as coisas antes que aconteçam por não estar limitado ao tempo, é capaz de prever os homens que crerão; a estes homens ele chama por sua graça, eles respondem o chamado por sua fé, e Deus os capacita a praticar o bem pela caridade. Assim sendo, “Deus, em sua presciência, não escolhe as obras de alguém, as quais ele mesmo dará, mas em sua presciência escolhe a fé, escolhe aquele que ele previu que acreditará nele para dar-lhe o Espírito Santo, para que, operando bem, consiga também a vida eterna”⁹⁴. Distinguem-se aqui, portanto, as responsabilidades no processo de salvação: Deus inicia,

⁹² Cf. *ex. prop. Rm. 12*.

⁹³ “*sed cavendum, ne quis arbitretur his verbis auferri nobis liberum voluntatis arbitrium, quod non ita est. [...] Libero autem arbitrio habet, ut credat Liberatori et accipiat gratiam [...]*” (*ex. prop. Rm. 37*).

⁹⁴ “*non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum Sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur*” (*ex. prop. Rm. 52*).

chamando o homem⁹⁵; o homem responde crendo e desejando; Deus então concede aos que querem e desejam a capacidade para agir bem⁹⁶.

Enquanto descreve de que modo o homem busca o auxílio da graça e, essencialmente, em que se baseia o socorro divino, Agostinho busca manter sua convicção sobre o livre-arbítrio. Não se trata de uma obstinação sobre o conceito, mas do entendimento de que atributo do livre-arbítrio é essencial ao homem para que, longe de estar entregue ao determinismo dos Maniqueus, seja responsável por seus atos: é preciso preservar “o livre-arbítrio da vontade, pelo qual honramos a Deus pelo bem da piedade ou o ofendemos pelo mal da impiedade”⁹⁷. Desta maneira, Agostinho reserva, nesse texto, seu entendimento de que no homem caído o livre-arbítrio, por um lado, está limitado porque não pode desejar e nem efetuar o desejo se Deus não o socorrer⁹⁸; por outro lado, está preservado já que é por meio dele que o homem responde ao chamado e, após ser socorrido pela graça, é por meio dele também que permanece no Espírito Santo⁹⁹.

1.1.4 Síntese sobre a vontade nas obras anteriores a *Ad Simplicianum*

Menos de uma década foi a abrangência do período desde que Agostinho retornou à África em 388 até tornar-se Bispo em Hipona, no ano de 395; os poucos anos, entretanto, moldaram seu entendimento de modo significativo. É essencial na leitura de suas obras desse período lembrar que o ensino dos Maniqueus é como uma sombra constante da qual Agostinho busca livrar-se — seja pelos anos de juventude em que se assumiu como um seguidor dos discípulos de Mani, seja pela intenção de resgatar os amigos que para lá arrastara ou pelos prejuízos que via nas comunidades religiosas do norte da África decorrentes dessa doutrina. O fato é que a crença de que influências externas exerciam o mal por meio do homem de um modo que este não podia resistir trazia implicações práticas numa vida social e religiosa cada vez mais despreocupada por ver-se livre para pecar sem sentir-se culpado. Em razão disso, os trabalhos iniciais, especialmente os primeiros livros do diálogo *De libero arbitrio*, enfatizam que a vontade humana é autônoma para determinar suas ações — o homem precisa ser livre para escolher, de modo que possa ser justamente responsabilizado por suas escolhas.

⁹⁵ Cf. *ex. prop. Rm.* 54.

⁹⁶ Cf. *ex. prop. Rm.* 53.

⁹⁷ “*liberum voluntatis arbitrium, quo promeremur Deum bono pietatis vel malo impietatis offendimus*” (*ex. prop. Rm.* 52).

⁹⁸ Cf. *ex. prop. Rm.* 54.

⁹⁹ Cf. *ex. prop. Rm.* 53.

A segurança com que os Maniqueus se firmavam nos textos paulinos para defenderem-se fez com que Agostinho se dedicasse mais intensamente ao estudo dos escritos do Apóstolo, em especial da Epístola aos Romanos. Não encontrou ali razão para concordar com o determinismo ensinado por seus adversários e muito menos para defender o homem como alguém isento de culpa por suas más ações; entretanto, passou a enxergar que o pecado de Adão trouxera consequências para toda a raça humana: foi apenas antes do pecado que a vontade do homem desfrutava de uma adequada capacidade de escolha. Para Agostinho, a opção de Adão em desejar os bens inferiores em detrimento dos superiores foi o que possibilitou a entrada do pecado no mundo. Caída, então, a natureza humana era sempre voltada para o mal ao qual se entregava, incapaz de mover-se novamente na direção do seu Criador.

Mas, graças à misericórdia divina, o homem não estava entregue à própria sorte: Agostinho, “na época em que era padre, insistiu que os esforços humanos não auxiliados serviam para alguma coisa. Os homens não podiam superar suas limitações, mas podiam tomar a iniciativa, acreditando em Deus e recorrendo a Ele para salvá-los”¹⁰⁰. Por meio do sacrifício de Cristo, o novo Adão, a humanidade poderia ser socorrida, bastando para isso que os homens desajassem a Deus. O primeiro movimento de anseio pela redenção, ou seja, a vontade para a fé, seria complementado pela graça divina, que restauraria no homem sua capacidade para desejar e praticar o bem. Visto que todos pecaram em Adão, como uma *massa peccati*, o homem continuava sendo justamente punido pelo mau uso de sua vontade; como a restauração estava à disposição de todos aqueles que demonstrassem uma vontade para a fé, aqueles que permaneciam em sua incredulidade eram ainda mais culpados diante de Deus.

1.2 A TEORIA DA VONTADE APÓS *AD SIMPLICIANUM*

A mudança mais significativa no pensamento de Agostinho sobre o tema da vontade aconteceria logo após assumir o cargo de Bispo em Hipona, enquanto se dedicava a investigar a exposição sobre a sorte dos gêmeos Jacó e Esaú em Romanos 9.10-29, a fim de oferecer esclarecimentos a Simpliciano a respeito do significado do texto¹⁰¹. A partir de então, passaria a compreender que nem mesmo a fé, definida como uma vontade para crer¹⁰², pode ser apresentada pelo homem como mérito próprio. Descobriu ali que, assim como uma criança havia sido escolhida e outra rejeitada antes do nascimento — e, portanto, antes que praticassem

¹⁰⁰ BROWN, Peter. *op. cit.*, p. 187.

¹⁰¹ Cf. *praed. sanct.* IV, 8.

¹⁰² Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

qualquer obra que justificasse a aprovação ou reprovação divina baseada nos méritos —, a fé também não existe em quem não é nascido. Se, anteriormente, Agostinho enxergava que a única coisa que cabia ao homem no processo de salvação era a busca pelo auxílio da graça, após a obra *Ad Simplicianum* passa a entender que até isso lhe foge, pois, para crer o homem precisa ser chamado, e ninguém é capaz de chamar a si mesmo para atrair sua própria vontade.

Nos 30 anos seguintes, as obras de Agostinho reafirmariam a convicção obtida em sua carta a Simpliciano. O tempo de análise sobre suas experiências pessoais relatadas diante de Deus em suas *Confessiones* o ajudaria a enxergar a ação divina em sua própria conversão ao cristianismo. Isso não significa que Agostinho tenha embasado sua interpretação em experiências pessoais — a interpretação das Escrituras sempre seria o seu ponto de partida. Mas em sua insistência na compreensão dos textos bíblicos neste novo paradigma, Agostinho seria forçado a retornar ao tema diversas vezes para defender-se de seus adversários. O embate com os Maniqueus foi gradativamente cedendo espaço para embates contra outras ideias como o Pelagianismo, a partir de 412, e o Semi-pelagianismo, no fim de sua vida: “Durante sua ampla carreira, o Bispo de Hipona teve que se equilibrar ao ver-se confrontado primeiro com os Maniqueus, que negavam a liberdade do homem, e em seguida com os Pelagianos que a exageravam, negando a necessidade da graça”¹⁰³. Na defesa da graça contra Pelagianos e Semi-pelagianos, Agostinho persistiria com as mesmas convicções obtidas a partir de sua carta a Simpliciano.

O grande volume de obras, cartas e tratados — escritos em ritmo tão acelerado quanto exigiam suas ocupações como Bispo em Hipona e pensador requisitado por amigos e afrontado por inimigos de todos os cantos do Império —, naturalmente impede que se encontre em sua produção textual uma posição única e coesa, de modo que certos elementos de sua teoria parecem ir amadurecendo e ajustando-se ao longo dos anos. Entretanto, a percepção adquirida em *Ad Simplicianum* de que a salvação humana encontrava sua causa na ação divina o acompanharia até o fim de seus dias.

¹⁰³ “Durant su larga carrera, el bispo de Hipona tuvo que balancearse al verse confrontado primeiro con los maniqueos, que negaban la libertad del hombre, y luego con los pelagianos que la exageraban, negando la necesidad de la gracia.” (MORIONES, Francisco. 2011, p. 343, tradução nossa).

1.2.1 *Confessiones*

Seja por inaugurar um novo estilo literário, por sua importância na história da filosofia, pela influência que exerceu em grandes pensadores ou por ser imprescindível no estudo de Agostinho — seja por qualquer uma dessas razões, ou por todas elas juntas, é difícil superestimar a importância da obra que reúne suas confissões. A autobiografia, na qual o Bispo de Hipona se apresenta diante de Deus narrando suas jornadas espirituais, sociais, geográficas e filosóficas, longe de ser um apanhado sobre diversos temas, mostra o quanto estavam emaranhados entre si e completamente associados com as inquietações internas, conflitos externos e com as soluções encontradas. Como descreve Brown, encontra-se ali “uma nova visão do homem, uma reavaliação das suas potencialidades, uma descoberta empolgante e profunda das verdadeiras fontes de suas motivações”¹⁰⁴. Sendo assim, a questão da vontade não passaria despercebida nessa obra. Mais do que isto, é em *Confessiones* que se observa com maior clareza que o assunto não era apenas um tema a ser discorrido a seus pares ou combatido com seus adversários, mas uma preocupação particular de um homem que buscava entender seu próprio processo de salvação e as razões pelas quais não conseguia exercer controle sobre sua própria vontade.

É importante observar, entretanto, que tal preocupação traz certa peculiaridade à obra quando ela é analisada dentro de uma proposta cronológica, como apresentada aqui. Por um lado, sua produção, entre 397–401¹⁰⁵, é realizada imediatamente após a carta para Simpliciano, de modo que reflete naturalmente as conclusões lá encontradas¹⁰⁶. Para Wetzel, essa reflexão permite supor que “Agostinho escrevera suas *Confissões* no ímpeto de sua nova leitura de Paulo e que a conversão que ele descreve tão memoravelmente no livro 8 deve-se tanto à percepção exegética quanto à sua recordação de uma experiência que acontecera mais de dez anos antes”¹⁰⁷. Por outro lado, a proposta de percorrer sua vida desde a infância analisando os eventos cronologicamente e pontuando seus pensamentos em cada época faz com que as considerações encontradas em *Confessiones* por vezes reflitam o pensamento de Agostinho em determinada fase de sua vida, e não necessariamente seu entendimento no momento da escrita. É o caso, por exemplo, quando narra as percepções de sua juventude, quando ainda buscava uma solução ao

¹⁰⁴ BROWN, Peter. *op. cit.*, p. 182.

¹⁰⁵ FLETEREN, Frederick. *Confessiones*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages**: an enciclopedia. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 227.

¹⁰⁶ BURNS, James. *op. cit.*, p. 31-33.

¹⁰⁷ WETZEL, James. *op. cit.*, 2013, p. 181.

problema do mal por não se satisfazer com a proposta apresentada pelos Maniqueus. No sétimo livro, ele reconhece que naquele momento tinha total convicção de ser responsável por suas ações, isto é: “tinha absoluta certeza de que, quando queria ou não queria algo, só poderia ser eu quem queria ou não queria [...]”¹⁰⁸. Ao mesmo tempo, ainda questionava como sua vontade era capaz de tender para o pecado se fora criada por um Deus bom que jamais criaria algo mal, demonstrando assim que a busca pela origem do mal ocupava os pensamentos durante sua juventude.

É na narrativa de sua conversão que se encontram observações significativas sobre a questão do querer. Insistentemente convidada pela graça, a vontade reluta o quanto pode, mas por fim entrega-se: “A graça está constantemente cortejando e chamando-o para casa, mas sua vontade também desempenha um papel neste drama, tanto resistindo quando respondendo à graça”¹⁰⁹. É por meio dessa experiência que o oitavo livro de *Confessiones* descreve a cisão e a fraqueza da sua vontade:

Eu tremia no espírito, indignado por uma turbulentíssima indignação, por não ir voluntariamente e de acordo contigo para o lugar pelo qual todos os meus ossos clamavam e levantavam louvores aos céus [...]. Porque não apenas ir, mas também chegar ali, não era senão querer ir, mas querer com força e integralmente, em vez de revirar e jogar para lá e para cá uma vontade cindida ao meio, uma parte lutando para levantar contra outra parte que cai.¹¹⁰

Agostinho identifica, primeiramente, uma divisão dentro do seu querer: atraído por Deus, ele tanto deseja com todas as suas fibras atender ao chamado quanto reconhece que a razão pela qual ainda não o fez também é o seu desejo. A descrição sobre essa cisão na vontade é extremamente próxima da narrativa paulina sobre querer fazer o bem, mas percebe outra vontade dentro de si, desejando a prática do mal¹¹¹, de modo que tanto Paulo quanto Agostinho “concordam na opinião de que há conflitos nos quais alguém deseja e quer algo de todo o coração e, contudo, não consegue realizá-lo com base em impedimentos poderosos”¹¹². A cisão na vontade, entretanto, não ocorre antes que o homem seja chamado para prática do bem, pois, em seu estado após a queda, seu querer é totalmente entregue ao pecado; mas quando é atraído pela graça, a vontade não consegue voltar-se para ela completamente, de modo que o homem deseja duas situações opostas, em violenta indignação. No caso de Agostinho, que há anos vinha

¹⁰⁸ “*itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle [...]*” (conf. VII, 3, 5).

¹⁰⁹ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

¹¹⁰ “*ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in caelum tollebant laudibus [...]. Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem*” (conf. VIII, 8, 19).

¹¹¹ Cf. Rm 7.18-20.

¹¹² HORN, Christoph. **op. cit.**, 2008, p. 111.

buscando respostas a suas inquietudes, foi justamente um encontro com o Bispo Simpliciano — o ancião a quem anos mais tarde enviaria explicações sobre o mesmo excerto do texto paulino — que despertou nele de modo mais evidente o chamado divino para sua conversão. Não era Simpliciano quem o chamava, mas a graça de Deus, por meio do testemunho contado pelo ancião da conversão de Vitorino:

Quando teu homem Simpliciano me narrou esses feitos de Vitorino, ardi de desejo de imitá-lo [...]. Eu ansiava por isso, atado não por grilhões exteriores, mas pelos grilhões de minha própria vontade. [...] Mas a nova vontade que começara a surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fruir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronta para vencer a anterior, forte de sua antiguidade. Por isso, duas vontades, uma velha e outra nova, uma carnal, outra espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma.¹¹³

Observa-se na descrição citada acima que a angústia é provocada pela tensão entre seus desejos: “uma inclinação acorrenta-o a um passado desacreditado, porém misteriosamente sedutor; a outra o urge em direção a um futuro valoroso, porém misteriosamente resistível”¹¹⁴. Agostinho assume como suas as duas vontades, tanto a que o impele na direção de Deus quanto aquela que o impede de fazê-lo: uma é antiga, outra nova, uma carnal, outra espiritual, mas ambas são suas vontades. Mais adiante, volta a afirmar claramente: “Quando eu deliberava sobre começar já a servir o Senhor meu Deus, como me propusera há muito tempo, era eu que queria, e era eu que não queria: era eu”¹¹⁵. A insistência em assumir como suas, tanto uma quanto outra vontade, é claramente um combate ao ensino dos Maniqueus, que afirmavam habitar no homem duas almas, uma boa e outra má, de modo que ele agia sob tal influência destas que, quando praticava o mal, não era responsável por ele. Agostinho reconhece que a cisão em sua vontade está associada ao pecado original, mas isso não o isenta de responsabilidade: embora praticasse o mal por conta do pecado que nele habitava, esta habitação era a consequência de uma livre e pecaminosa associação com Adão: “Já não era eu que a produzia, mas o pecado que habita em mim, por punição de um pecado mais livre, por ser eu um filho de Adão”¹¹⁶.

¹¹³ “*sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum [...] Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate [...] Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam*” (conf. VIII, 5, 10).

¹¹⁴ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 183.

¹¹⁵ “*sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram*” (conf. VIII, 10, 22).

¹¹⁶ “*et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam*” (conf. VIII, 10, 22).

Em consequência desta cisão, verifica-se na narrativa de Agostinho uma segunda característica na vontade: sua fraqueza. Por estar dividida, a vontade não consegue efetivar o seu querer, pois converter o anseio em ato é algo que se faz ao “querer com força e integralmente, em vez de revirar e jogar para lá e para cá uma vontade cindida ao meio, uma parte lutando para levantar contra outra parte que cai”¹¹⁷. Tal fraqueza da vontade deve-se ao estado de escravidão. Agostinho assim descreve o processo de como o homem por sua própria vontade é submetido à servidão:

O inimigo dominava meu querer, dele fizera minha corrente e me prendera. Por certo, da vontade pervertida nasce a libido, e quando se obedece à libido nasce o hábito, e quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade. Por todos eles, como anéis entrelaçados — por isso falo em corrente —, uma dura servidão me mantinha prisioneiro.¹¹⁸

Assim, mesmo quando o chamado desperta no homem o desejo pela prática do bem, o tempo de servidão enraizou nele o vício pelos anseios do mal, formando uma cadeia. Brachtendorf¹¹⁹ observa que o homem poderia ter resistido em duas transições desta sequência: ele não deveria ter servido à libido e nem cedido ao hábito, evitando assim que o mal se tornasse, para ele, uma necessidade. Mas por não ter resistido, o hábito se estabelece como uma justa punição¹²⁰, trazendo sobre ele o sofrimento por uma vontade dilacerada.

O estado de espírito de Agostinho, no jardim da residência em Milão onde se encontrava após sua conversa com Simpliciano, servia-lhe de clara demonstração sobre a incapacidade de sua vontade. Ao arrancar os cabelos, bater na testa ou apertar os joelhos entre os dedos entrelaçados o fazia por querer; o que não compreendia era como a alma humana, que pela faculdade da vontade de modo tão eficiente dá ordens ao corpo e este obedece, não conseguia exercer o mesmo controle sobre si própria¹²¹. Ou seja, Agostinho percebe que “a vontade humana é livre para decidir-se por atos isolados (na medida em que estão no raio de ação do seu corpo), mas não é livre para escolher uma tendência almejada no seu conjunto corretamente orientada”¹²². A resposta que ele mesmo encontra é que isso acontece, porque a alma, embora ordene à vontade porque quer, não o quer completamente, e não ordena totalmente. Gilson, ao

¹¹⁷ “*velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem*” (conf. VIII, 8, 19).

¹¹⁸ “*velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus*” (conf. VIII, 5, 10).

¹¹⁹ BRACHTENDORF, Johannes. **op. cit.**, p. 174.

¹²⁰ Cf. conf. VIII, 5, 11.

¹²¹ Cf. conf. VIII, 9, 21.

¹²² HORN, Christoph. **op. cit.**, 2002, p. 242.

analisar a relação entre a natureza de uma pessoa e a influência da vontade sobre suas decisões e ações, afirma: “Não é, pois, exagerado dizer que assim como é a vontade, tal é o homem, a tal ponto que uma vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo”¹²³.

Brachtendorf¹²⁴ acredita ser possível compreender melhor a questão da vontade em Agostinho a partir de uma distinção entre *voluntates* e *voluntas*. O plural, *voluntates*, faz referência a ações individuais, como ir ao teatro, cometer um roubo, *etc.* Já o singular, *voluntas* é a faculdade que determina sobre as *voluntates*, aprovando ou reprovando cada uma delas — o processo de decisão da *voluntas* sobre as *voluntates* é chamado *liberum arbitrium*. Assim, para que uma aspiração da vontade (*voluntates*) se transforme em ação, não basta que ela queira, mas é preciso que seja desejada pela *voluntas* e assim escolhida pelo *liberum arbitrium*. Toda ação humana, portanto, fundamenta-se em uma aspiração da vontade (caso contrário, seria uma reação involuntária, e não uma ação). Logo, na descrição paulina¹²⁵, se o homem pratica o mal é porque nele existem aspirações de vontade para o mal (*voluntates*); se quer fazer o bem, é porque sua vontade (*voluntas*) se orienta para o bem; mas esta vontade não consegue dominar as aspirações para o mal, de maneira que se identifica a cisão de seu querer. Era, portanto, a *voluntas* de Agostinho que desejava a aliança com Deus, e suas más *voluntates* que o mantinham preso às aspirações carnavais. Entretanto, como havia definido, as *voluntates* não se efetuem em ação a menos que sejam desejadas. Por isso, ainda que a *voluntas* queira o bem, se o homem pratica más aspirações é porque existe nele outra *voluntas*, que deseja o mal e dá poder de ação às más *voluntates*. Situa-se, portanto, a cisão no nível da *voluntas*, o que leva à descrição de Romanos: um homem que deseja uma lei e submete-se a outra. Pela mesma razão, Agostinho podia afirmar que duas vontades dilaceravam seu espírito. Nesse sentido, para Brachtendorf¹²⁶, o homem caído preserva tanto a vontade livre quanto a atuação do livre-arbítrio, pois as suas *voluntates* continuam sendo regidas por uma *voluntas*. Entretanto, o conflito se dá por ter uma divisão no que deveria ser uma vontade coesa, o que resulta na fraqueza de um querer no qual as boas aspirações não conseguem se efetuar.

Devido à cisão e fraqueza, o homem precisa não apenas do chamado da graça, mas de sua ação reparadora para que a vontade possa desejar atender ao chamado completamente. Quando a graça atua no homem, remove a cisão de sua vontade, para que esta possa novamente desejar plenamente e efetuar suas boas aspirações; ou seja, ela não retira da vontade o seu livre

¹²³ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 253.

¹²⁴ BRACHTENDORF, Johannes. *op. cit.*, p. 167-173.

¹²⁵ Cf. Rm 7.18-20.

¹²⁶ BRACHTENDORF, Johannes. *op. cit.*, p. 169.

movimento, mas a restabelece para que, livre das cadeias do pecado, o homem possa voltar-se totalmente para Deus. Assim é possível verificar nas *Confessiones* que, “em seu relato da conversão, Agostinho exprime uma das suas convicções básicas, segundo a qual o homem não pode se converter para o bem por força própria, mas precisa do auxílio do seu redentor”¹²⁷.

1.2.2 *De spiritu et littera*

No ano de 412, Agostinho escreve uma obra para responder ao tribuno Flávio Marcelino sobre certa afirmação que fizera em um escrito anterior, *De peccatorum meritis et remissione*, de que seria possível ao homem viver sem pecado se fosse auxiliado pela graça, mas que exceto por Cristo, jamais existira e nem existiria um homem que o fizesse. Em *De spiritu et littera*, Agostinho presta mais esclarecimentos ao destinatário sobre essa afirmação, a partir da relação entre a graça e a lei, isto é, entre o Espírito e a Letra.

De spiritu et littera possui certa singularidade entre os escritos agostinianos por ser uma das primeiras em que se dedicará a combater o ensino dos Pelagianos após ter tomado conhecimento dele. Brown ressalta que a partir de então “o Pelagianismo, tal como o conhecemos — como corpo coerente de ideias de consequências momentosas — ganhou vida, porém na mente de Agostinho, e não de Pelágio”¹²⁸. A doutrina ensinava que o pecado de Adão não havia afetado ninguém além dele próprio — a herança que sua falha trouxe para seus descendentes foi tão somente o mau exemplo, mas não os deixou incapazes de praticar o bem, e por isso a perfeição era tanto possível quanto obrigatória ao homem:

O movimento pelagiano pretendia despertar, por força do livre-arbítrio, as virtudes adormecidas pelo hábito do pecado. É este hábito, numa imitação do pecado de Adão, que se transmite de geração em geração, e, para os pelagianos, é suficiente para explicar o estado de pecado em muitos homens (não em todos), excluindo a transmissão do pecado das origens. Com efeito, no entender pelagiano do cristianismo, é pela escolha do livre-arbítrio que as exigências cristãs contidas nas Escrituras e concebidas como uma soma de preceitos a serem observados devem se tornar próprias dos cristãos.¹²⁹

Tal entendimento sobre o pecado original distinguia-se da compreensão de Agostinho, limitando as consequências apenas à morte física — a morte da alma não é hereditária, de modo que cabe ao homem, por seus esforços, comprometer-se com uma vida virtuosa¹³⁰. O

¹²⁷ Ibid., p. 166.

¹²⁸ BROWN, Peter. **op. cit.**, p. 430.

¹²⁹ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 140-141.

¹³⁰ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 178.

Pelagianismo não deixava de reconhecer a graça divina, mas a compreendia de outra forma: por “graça” entendiam a dádiva divina dispensada no ato de criar os homens como seres livres e, posteriormente, em lhes dar o mandamento com as instruções sobre como viver retamente¹³¹. Em seus escritos, Pelágio chegaria inclusive a fazer referência direta a Agostinho, usando uma citação do *De libero arbitrio* para endossar seu posicionamento¹³². O ensino, marcado por otimismo sobre a natureza humana, seguia a direção oposta da percepção que Agostinho desenvolvera desde o início de seu ministério — razão pela qual ele “via nesta doutrina a negação de toda a experiência cristã, do ensinamento paulino, do estado radicalmente pecador do homem diante de Deus e da prioridade absoluta da graça; decididamente, a negação da cruz de Cristo”¹³³. Além disso, Agostinho via nos ensinamentos de Pelágio a negação de sua própria experiência pessoal de conversão em suas experiências frustradas em seguir o Evangelho e sentir-se incapaz até ser ajudado pela graça¹³⁴.

Na obra *De spiritu et littera*, afirma que não é possível ao homem, baseando-se apenas nas forças de sua vontade, viver em plena justiça¹³⁵. Ao contrário, Agostinho insiste que a vontade humana precisa ser auxiliada por Deus. Para ele, a graça ia além das duas dádivas observadas por Pelágio — ela se verificava também no fato de ter sido doado o Espírito Santo ao homem para suscitar em sua alma o prazer e o amor do Bem Supremo, que é o próprio Deus¹³⁶. Comentando os primeiros versos de Romanos, os quais apresentam que mesmo diante da revelação natural de Deus os homens se afastavam cada vez mais do Criador, Agostinho afirma que o auxílio divino é notado não no fato de Deus ter dado a lei para que o homem pudesse cumpri-la por capacidade própria, mas em que, por ser a vontade uma faculdade imprescindível para a prática do bem, o homem é incapaz de fazê-lo se a mesma vontade não for restaurada pelo auxílio divino¹³⁷.

Com tal descrição, Agostinho pretende não apenas preservar o entendimento no qual a graça assume um papel cada vez mais imprescindível como, ao mesmo tempo, defender-se da acusação que certamente o Pelagianismo lhe faria de estar reduzindo o valor do livre-arbítrio:

Anulamos o livre-arbítrio pela graça? De forma alguma; consolidamos ainda mais o livre-arbítrio. Assim como a lei se fortalece pela fé, o livre-arbítrio não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende do livre-arbítrio, mas pela lei se verifica o

¹³¹ Cf. *ep.* 178, 1.

¹³² Cf. *nat. et gr.* LXVII, 80.

¹³³ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 144.

¹³⁴ GILSON, Étienne. **op. cit.**, 2010, p. 300.

¹³⁵ Cf. *spir. et litt.* II, 4.

¹³⁶ Cf. *spir. et litt.* III, 5.

¹³⁷ Cf. *spir. et litt.* XII, 20.

conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, o livre-arbítrio; pelo livre-arbítrio, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Deste modo, assim como a lei não é abolida, mas fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim o livre-arbítrio não é anulado pela graça, mas consolidado, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente toda a justiça.¹³⁸

Como estabelece no referido processo que a iniciativa pertence à fé, é preciso definir se ela encontra-se ou não em poder do homem. Agostinho afirma que é necessário, para tanto, definir o que se entende por “poder” [*potestas*] e de que modo isso se distingue do “querer” [*velle*]. Esclarece assim que “querer” se refere àquilo que se deseja fazer; enquanto que “poder” diz respeito àquilo que se tem capacidade para fazer — entretanto, o poder só se efetua quando é precedido pelo querer¹³⁹. Ao aplicar tais conceitos à fé, nota-se que quando alguém quer crer também é capaz de fazê-lo, pois não se diz que alguém tenha tido o desejo de acreditar sem conseguir efetuar-lo, “pois crer é aceitar como verdadeiro o que se diz, e a aceitação é certamente um ato da nossa vontade”¹⁴⁰. Desse modo, conclui-se que a fé está em poder do homem.

Entretanto, Agostinho entende ser necessário expor essa proposição à luz de certo questionamento de Paulo aos cristãos de Corinto que ecoava em sua mente exercendo grande influência sobre ele desde seu tratado a Simpliciano: “Pois quem te distingue? Que possuis que não tenhas recebido? E, se recebestes, por que haverias de te ensoberbecer como se não tivesses recebido?”¹⁴¹. Afinal, se a fé está em poder do homem, este poderia se ensoberbecer diante de Deus afirmando que a tinha sem ter recebido. Agostinho esclarece, primeiramente, que a afirmação de Paulo pretende mostrar que de Deus vem todo o poder dado ao homem, mas não todo o querer — se assim o fora, Deus seria o responsável pelas más vontades pecaminosas que o homem possui. Excluída a proposição de que todos os desejos do homem venham de Deus, ainda cabe investigar se as boas vontades, como a fé, procedem dele ou se são naturais do próprio homem. Se disser que a fé não é uma dádiva de Deus, Agostinho entende que o homem salvo teria razões para orgulhar-se de sua redenção por algo que não havia recebido; se disser

¹³⁸ “*liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc, sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligitur.*” (*spir. et litt.*, XXX, 52).

¹³⁹ Cf. *spir. et litt.* XXX, 53.

¹⁴⁰ “*quid est enim credere nisi consentire verum esse quod dicitur? consensus autem utique volentis est*” (*spir. et litt.* XXX, 54).

¹⁴¹ Cf. 1Co 4.7 (BJ).

que mesmo o ato de crer é recebido de Deus, o homem perdido teria razões para culpar Deus por seu destino. Diante alternativas expostas, Agostinho define a fé como um bem intermédio — não é algo que venha exclusivamente do homem, pois a vontade para crer nasce quando ele é chamado por Deus, e nem exclusivamente de Deus, porque embora ele queira que todos sejam salvos, quer também que o homem deseje a salvação por seu livre-arbítrio, para que cada um seja responsabilizado por sua decisão¹⁴².

Por conseguinte, Agostinho sintetiza que todo aquele que aceita a dádiva divina por sua fé não pode se orgulhar de ter algo que não tenha sido recebido, e todo aquele que rejeita essa dádiva, não pode culpar ninguém além de si mesmo: “Deus opera no homem o próprio querer e sua misericórdia nos precede em tudo. Mas o consentimento ou dissentimento ao chamado de Deus, conforme já afirmei, é obra da vontade própria”¹⁴³. Para Jenkins¹⁴⁴, em *De spiritu et littera* Agostinho tanto estabelece que a fé é uma dádiva exclusiva de Deus quanto, por descrevê-la como uma prática associada ao âmbito neutro da vontade, preserva a responsabilidade humana no consentimento ou na rejeição à oferta divina.

1.2.3 *De praedestinatione sanctorum*

Enquanto Agostinho combatia o otimismo de Pelágio sobre a situação do homem, a graça divina ocupava um lugar cada vez mais proeminente em suas obras. Embora conclusões como as *De spiritu et littera* ainda preservassem a possibilidade de o homem rejeitar a oferta divina, as considerações sobre a sua distribuição, ou seja, a escolha daqueles a quem Deus concede o chamado para a fé, impulsionavam sua teoria cada vez mais para a afirmação da predestinação divina. Sendo assim, já que o homem só pode responder ao chamado após ter sido convidado, a ação divina antecede qualquer mérito e previsão de mérito — o homem não é escolhido porque Deus antevê que ele demonstrará fé; antes, é porque foi da vontade de Deus chamar que este homem pôde, posteriormente, responder em ato de fé.

No ano de 418, a igreja oficializaria a condenação do Pelagianismo como heresia. O esforço de Agostinho, nesse sentido, encontrara êxito. Entretanto, os pensamentos de Pelágio continuavam causando influência, especialmente nos mosteiros, onde a predestinação, conforme exposta por Agostinho, passou a ser vista como uma aniquilação total da vontade

¹⁴² Cf. *spir. et litt.* XXXIII, 58.

¹⁴³ “operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos, consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est” (*spir. et litt.* XXXIV, 60).

¹⁴⁴ JENKINS, Erick L. *op. cit.*, p. irreg.

humana no processo de salvação. Moriones¹⁴⁵ lembra que não é por acaso que esse movimento surgiu justamente nos monastérios, um ambiente onde homens se dedicam no esforço por uma perfeição — dedicação que a doutrina da predestinação exposta por Agostinho fazia parecer completamente desnecessária. Da influência remanescente surgiu então o Semi-pelagianismo. De acordo as informações que recebera, Agostinho retrata que os seguidores dessa nova doutrina atribuíam o primeiro movimento do processo de salvação ao livre-arbítrio do homem. Conseqüentemente, supõe-se que mesmo o homem caído pode ter uma vontade boa, capaz de desejar a salvação e invocar o auxílio da graça divina¹⁴⁶. Para Wetzel, Agostinho teria desistido deste otimismo sobre a natureza do homem “não porque era cínico demais para acreditar em virtude humana, mas porque virtude não faz nenhum sentido para ele como forma de seduzir a Deus”¹⁴⁷. Agostinho não via nesse novo movimento nada além de um Pelagianismo sob uma nova roupagem; entretanto, reconhece que tinha o mesmo pensamento nas primeiras obras, e por isso dedica-se, no fim de sua vida, a demonstrar as razões pelas quais havia progredido em sua forma de pensar sobre a predestinação divina.

Uma década depois, por volta de 428, escreve sobre a questão a Próspero e Hilário, dois monges que buscavam defender os ensinamentos de Agostinho contra a doutrina do Semi-pelagianismo. Ali, Agostinho afirma claramente que o próprio princípio da fé, que transforma o homem infiel em um cristão, procede de Deus: “ninguém é capaz por si mesmo ou de começar a ter fé ou de nela crescer, mas a nossa capacidade vem de Deus”¹⁴⁸. Caso o processo de salvação dependa de qualquer ação da parte do homem, por menor que seja, então a graça perde sua característica de gratuidade, sendo concedida como pagamento ao homem que demonstrou, por esforço próprio, a sua fé. Para Agostinho, tal suposição não apenas altera a essência da graça quanto demonstra a insolência humana ao reivindicar para si o primeiro movimento, e a Deus o segundo¹⁴⁹. A proposta de uma salvação em que tanto a iniciativa quanto o crescimento dependem da ação divina, por outro lado, substitui a arrogância por uma humildade que admite desconhecer os motivos divinos para tal predestinação¹⁵⁰, mas, ao mesmo tempo, reafirma a eficácia da graça que, “conferida ocultamente aos corações humanos pela divina liberalidade,

¹⁴⁵ MORIONES, Francisco. **Teología de San Agustín**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2011, p. 344.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 300.

¹⁴⁷ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 180.

¹⁴⁸ “*nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est*” (*praed. sanct.* II, 5).

¹⁴⁹ Cf. *praed. sanct.* II, 6.

¹⁵⁰ Cf. Rm 11.33.

não é recusada por nenhum coração por mais endurecido que seja. Pois é conferida para, primeiramente, destruir a dureza do coração”¹⁵¹.

Mais adiante, ao comentar uma declaração anterior em que havia dito que a salvação nunca faltou a alguém que dela fosse digno, Agostinho define seu entendimento sobre o alinhamento entre a graça e a predestinação:

Se se discute e investiga a razão pela qual alguém é digno, não faltam os que dizem que é pela vontade humana. Nós, porém, dizemos que é pela graça ou predestinação divinas. Todavia entre a graça e a predestinação há apenas esta diferença: a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação.¹⁵²

Não há espaço, na nova percepção de Agostinho, para afirmar que alguém é chamado porque Deus previu neste homem uma futura vontade para crer. Se assim fosse, as promessas divinas aos homens nada mais seriam do que previsões daquilo que os próprios homens fariam, e não do que Deus faria por eles. Na verdade, seriam os próprios homens quem cumpririam as promessas que estavam recebendo de Deus. Longe de ser assim, quando Deus promete algo é porque a realização está em seu poder, e não no poder do homem¹⁵³. Por isso, mesmo quando a vontade predeterminada de Deus implica na colaboração voluntária do homem, Deus inclina seus corações para que se direcionem ao seu querer, isto é, prepara e converte as vontades dos homens¹⁵⁴. Este posicionamento faria com que seus adversários o acusassem de nunca ter abandonado o Maniqueísmo — para eles, Agostinho agora estava se comprometendo com um determinismo tal qual ele se propusera a destruir em seus primeiros tratados contra os seguidores de Mani.

1.2.4 *De dono perseverantiae*

Possivelmente uma das últimas produções de Agostinho, *De dono perseverantiae* é praticamente um segundo volume do tratado anterior — embora seja apresentada como uma obra independente, foi escrita também em 428, destinada aos mesmos homens, e se revela em sua própria introdução como continuação do escrito anterior. Enquanto que em *De*

¹⁵¹ “*occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur*” (*praed. sanct.* VII, 13).

¹⁵² “*si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana: nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio*” (*praed. sanct.* X, 19).

¹⁵³ Cf. *praed. sanct.* X, 20.

¹⁵⁴ Cf. *praed. sanct.* XX, 42.

praedestinatione sanctorum Agostinho defendia que o início da fé não era devido aos méritos humanos, mas à predestinação divina, em *De dono perseverantiae* se dedica a demonstrar que também a continuidade na fé, isto é, a perseverança nela até o fim, é igualmente uma dádiva divina: o dom da perseverança¹⁵⁵. Por isto, se houve homens que julgaram ter recebido a dádiva da fé, mas não perseveraram nela até o fim de seus dias, estes na verdade não perderam a fé — eles nunca a receberam: “Se não se perseverou até o fim, é indício que não foi outorgada [...]. Como ninguém possui, a não ser o que persevera até o fim, muitos podem tê-la, mas ninguém pode perdê-la”¹⁵⁶.

Entretanto, o que interessa na questão é observar que, enquanto defende que também a perseverança é um dom de Deus, Agostinho continua defendendo a predestinação divina como causa do querer do homem por Deus. Para ele, aqueles que duvidam disso deveriam atentar ao ensino sobre a oração feita por Jesus, em que instruiu os seus discípulos a vigiar e pedir ao Pai para que não caíam em tentações¹⁵⁷. Percebe-se ali que, se o homem pede a Deus, é porque depende do auxílio divino, e não está ao alcance dos descendentes de Adão: “depois da queda do homem, Deus quis que dependesse de sua graça a aproximação do homem a ele e à mesma graça devesse o homem não se afastar dele”¹⁵⁸. Ou seja: acreditar que a adesão ao Evangelho não é um dom de Deus, mas um exercício unicamente da vontade humana, equivale a anular a validade das orações feitas pela igreja rogando pela conversão daqueles que não são cristãos¹⁵⁹. Por isso, os homens não devem cessar de orar para que os cristãos perseverem em sua fé, sendo a mesma razão pela qual pedem para que os não-cristãos a recebam: lembrar-se que tanto um dom quanto o outro provém de Deus.

Assim, Agostinho amplia ainda mais o escopo de atuação da predestinação divina, a quem o homem deve não apenas o início da fé, mas também sua permanência nela. Por isso, insiste que a pena do pecado original se aplica a todos os homens, de modo que aqueles que caem devem à sua própria vontade; aqueles que permanecem em pé o devem à graça divina¹⁶⁰. Caso alguém lhe questionasse quais as razões que movem a predestinação, ele afirma: “Não respondo, se perguntares o ‘porquê’, pois confesso não saber o que dizer. E se insistires em

¹⁵⁵ Cf. *persev.* I, 1.

¹⁵⁶ “*si autem non est perseveratum usque in finem, non est data [...] perseverantiam vero usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem; multi eam possunt habere, nullus amittere*” (*persev.* VI, 10).

¹⁵⁷ Cf. Mt 26.41.

¹⁵⁸ “*post casum autem hominis, non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum, neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo*” (*persev.* VI, 13).

¹⁵⁹ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 303.

¹⁶⁰ Cf. *persev.* VIII, 19.

perguntar o ‘porquê’, dar-te-ei a razão: porque assim como a ira de Deus é justa, assim como a misericórdia é grande, assim também são impenetráveis os seus juízos”¹⁶¹.

1.2.5 Síntese sobre a vontade nas obras posteriores a *Ad Simplicianum*

Na narrativa de suas *Confessiones*, Agostinho vasculha o mais íntimo de sua vontade e a descobre como cindida e fraca — desejando e, ao mesmo tempo, impedindo-o de atender aos chamados da graça que tanto o atraíam. As recordações de sua conversão, quando finalmente se entregou à fé cristã, serviriam de base experimental para o conhecimento que já adquirira pelo estudo das Escrituras, registrado em obras como *De spiritu et littera*: sem a vontade, o homem é incapaz de desejar a Deus; exatamente por isso, sem que Deus restaure sua vontade para que possa querer adequadamente, o próprio ato de desejo por Deus depende do auxílio da graça divina.

Cerca de quatro anos antes de sua morte, Agostinho propôs a si mesmo o desafio de reunir e ler todos os seus livros, cartas e tratados para assinalar reconsiderações sobre suas opiniões anteriores que o desagradavam — assim, por volta de 426, surgem os dois volumes de *Retractationum*. Poucos foram os homens que abraçaram a humildade a ponto de dispor-se a uma revisão deste nível em suas próprias obras. No caso do Bispo de Hipona, o anseio por afastar-se da soberba e de julgar-se antes de ser julgado pelo seu Senhor, ampliava-se com a certeza de que progredira no conhecimento dos temas que tratara; é bem verdade também que, simultaneamente, desenvolvia cada vez mais a consciência das limitações humanas diante das profundezas do conhecimento¹⁶². A empreita de analisar seus textos não era inédita: o alcance e influência de suas obras fazia delas alvo de críticas de seus próprios adversários, de modo que ele frequentemente precisava reconsiderar algo dito anteriormente, especialmente nas primeiras obras.

Em *Retractationum*, por exemplo, Agostinho refere-se ao *De libero arbitrio* para lembrar os que estavam fazendo uso dessa obra para criticá-lo, como Pelágio, que nela não tinha se proposto a desenvolver a questão da graça¹⁶³. Por outro lado, como observa Stump¹⁶⁴, ele não se retrata pelo que escreveu a respeito do livre-arbítrio, razão pela qual é possível supor

¹⁶¹ “*hoc non dico: si quaeris quare; quia fateor me non invenire quid dicam. Si et hoc quaeris quare; quia in hac re sicut iusta est ira eius, sicut magna est misericordia eius, ita inscrutabilia iudicia eius*” (persev. VIII, 18).

¹⁶² BROWN, Peter. **op. cit.**, p. 347.

¹⁶³ Cf. *retr.* I, 9, 2.

¹⁶⁴ STUMP, Eleonore. **op. cit.**, p. 211.

que mesmo em sua maturidade, ainda buscava preservar o aspecto do entendimento ali expresso.

Nos tratados *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*, destinados aos monges de Marselha, Agostinho se propõe a defender a predestinação divina: no primeiro, combate o pensamento de que o homem começa o processo de salvação e Deus termina, recompensando a iniciativa humana; no segundo, combate o pensamento de que Deus começa e o homem termina, capacitado pela ação divina¹⁶⁵. Tanto o início quanto a perseverança na fé são devidos a Deus. Entretanto, Wetzel entende que a doutrina da predestinação não é, a rigor, uma invenção da maturidade de Agostinho — suas percepções a este respeito sempre estiveram entrelaçadas com seu entendimento sobre a graça: “sem doutrina da predestinação, não há teologia agostiniana da graça”¹⁶⁶. De qualquer modo, é a partir dos escritos do Bispo de Hipona que a predestinação emerge nas considerações sobre a salvação humana. Seus próprios adversários usavam este ineditismo como argumento contra ele, afirmando que o tema não era uma preocupação dos outros pais da igreja até então¹⁶⁷.

Por outro lado, embora Agostinho tenha sido o primeiro a abraçar o estudo do mistério da predestinação, alguns comentadores entendem que seus escritos não dão margem para uma defesa da dupla predestinação (ou reprobção positiva) — pensamento estabelecido especialmente pelo reformador João Calvino de que Deus não somente predestina uns para a salvação quanto outros à perdição. Moriones¹⁶⁸ é enfático ao afirmar que Agostinho não admitiu a reprobção positiva, sendo seguido por Grossi e Seboüé, os quais acrescentam que Deus não predestina para o mal, “pois o mal sempre vem do desfalecimento da liberdade humana”¹⁶⁹. Wetzel¹⁷⁰ conjectura que este poderia ter sido um caminho lógico para Agostinho, mas reconhece que ele não o trilhou e afirma:

Em raras ocasiões, *an. et or.* IV, 11, 16, por exemplo, Agostinho escreve sobre predestinação à morte eterna. Não existe, em seu reconhecimento, contudo, uma vontade divina para promover o pecado nem para destacar e condenar indivíduos específicos. Existe, ao contrário, uma falta de vontade divina de salvar todos os que precisam de salvação. Apesar de quão tênue possa mostrar-se essa distinção, ela foi muito importante para Agostinho.¹⁷¹

¹⁶⁵ GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 260.

¹⁶⁶ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 177.

¹⁶⁷ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 325.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 333.

¹⁶⁹ GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 262.

¹⁷⁰ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 183.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 196, nota 24.

Escritas pouco tempo após as *Retractationum*, estas duas obras da maturidade, *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae* preservam o mesmo teor de reconsideração sobre tratados anteriores. Por esta razão, Agostinho aponta ali para os estudos iniciais de Romanos — como os trechos citados da obra *De diversis quaestionibus octaginta tribus* e, especialmente, a obra *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos* — para reconhecer:

[Eu julgava] que o acolhimento à fé era iniciativa nossa, uma vez recebido o anúncio do evangelho e julgava ser merecimento nosso. Alguns opúsculos de minha lavra, escritos antes de ser ordenado bispo, revelam com clareza este erro. Entre eles está o mencionado em vossas cartas, onde se encontra o comentário sobre algumas proposições da Carta aos Romanos.¹⁷²

É importante observar o posicionamento cronológico que ele faz sobre estas interpretações das quais passou a discordar: são anteriores ao seu episcopado, “escritos antes de ser ordenado bispo”. Isso porque, ainda de acordo com seu próprio testemunho, foi na primeira obra que escreveu após tornar-se bispo¹⁷³ que se estava “resolvida esta questão de acordo com a verdade das divinas Escrituras no primeiro dos dois livros que, no começo do meu episcopado, escrevi a Simpliciano, de feliz memória, bispo da Igreja de Milão, sucessor do bem-aventurado Ambrósio”¹⁷⁴. Para Wetzels, o valor dessas duas obras — *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae* — não se constata tanto em seu conteúdo (visto que nelas Agostinho basicamente reafirma convicções que já havia defendido em escritos anteriores), mas na referência que fazem a *Ad Simplicianum*:

Talvez o único aspecto redentor de suas réplicas massilianas seja a menção, em cada tratado, do estudo exegético que ele escreveu perto do começo do seu episcopado, por instigação de seu amigo e mentor Simpliciano. [...] Em *De praedestinatione sanctorum*, Agostinho diz aos monges que eles encontrarão lá, em seu debater-se para penetrar as bases da eleição, uma radical mudança de visão.¹⁷⁵

¹⁷² “autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrar. Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta. In quibus est illud quod commemorastis in litteris vestris, ubi est expositio quarundam propositionum ex Epistola quae est ad Romanos” (*praed. sanct.* III, 7).

¹⁷³ Cf. *retr.* II, 1, 1.

¹⁷⁴ “invenissent istam quaestionem secundum veritatem divinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei” (*praed. sanct.* IV, 8).

¹⁷⁵ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 180.

1.3 A OBRA *AD SIMPLICIANUM*

Assim, observar o desenvolvimento da teoria da vontade através da extensa produção literária de Agostinho revela gradativamente o amadurecimento em sua compreensão sobre o processo de salvação. Mas é o próprio autor quem estabelece, nos anos 396/397, um marco definitivo em sua teoria sobre a vontade humana, observado a partir do movimento do querer em direção a Deus — época em que redigiria seu tratado ao amigo ancião: “Deus me inspirou a solução, quando, conforme disse, escrevia a Simpliciano”¹⁷⁶. Ao testemunho do próprio autor, acrescenta-se o reconhecimento da importância dessa obra tanto pelos estudiosos do pensamento agostiniano — seu biógrafo Brown diz afirma tratar-se de “um clássico de sua implacável técnica dialética”¹⁷⁷ — quanto por seus críticos — Wetzzel a define “um divisor de águas”¹⁷⁸.

Ao organizar em dois livros suas respostas às questões que recebera de Simpliciano, Agostinho deixou para o segundo volume cinco perguntas – às quais responde de modo mais simples – sobre textos do Antigo Testamento e reservou para o primeiro as duas questões sobre Romanos: a *Quaestio Prima*, em que expõe sua interpretação sobre a lei conforme apresentada em Romanos 7.7-25a e a *Quaestio Secunda*, em que se debruça sobre a interação entre o chamado divino e a vontade humana no processo de salvação. Enquanto analisava o excerto de Romanos 9.10-29 para o desenvolvimento da resposta, Agostinho persistiu sendo fortemente influenciado pelas palavras do mesmo Apóstolo em outra epístola, sobre o homem nada possuir que não tivesse recebido¹⁷⁹. Da convergência entre esses dois textos durante a produção da *Quaestio Secunda* é que ele testifica: “Na solução dessa questão, trabalhou-se certamente pelo triunfo do livre-arbítrio, mas a graça de Deus venceu”¹⁸⁰.

Os últimos esforços de Agostinho na produção de seus tratados finais ainda reservavam um forte apreço por essa obra — alegrava-se por encontrar, já no texto escrito a Simpliciano em 396/397, todas as argumentações que precisava para refutar as heresias de Pelágio mesmo antes que tivesse acesso a qualquer uma delas¹⁸¹, o que só aconteceria por volta de 412. Por tal razão, perto do fim de sua vida, Agostinho faz questão de apontar para uma obra escrita três

¹⁷⁶ “*quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit*” (*praed. sanct.* IV, 8).

¹⁷⁷ BROWN, Peter. *op. cit.*, p. 189.

¹⁷⁸ WETZEL, James. *op. cit.*, 2013, p. 192.

¹⁷⁹ Cf. 1Co 4.7.

¹⁸⁰ “*in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia*” (*retr.* II, 1, 1, tradução nossa).

¹⁸¹ Cf. *persev.* XX, 52.

décadas atrás como referência aos que procuravam uma resposta definitiva sobre seu entendimento no tema em questão:

Veja, repito, se ficou algo que suscita dúvidas a respeito da concessão da graça não de acordo com nossos méritos no final do primeiro livro dentre os dois que escrevi no início do meu episcopado a Simpliciano, bispo de Milão, antes de surgir a heresia pelagiana. Examinem também ali se não dei suficientes provas de que também o início da fé é dom de Deus e se, considerando o que lá foi dito, não está claro e se não está expressamente afirmado que também a perseverança final nos pode ser concedida somente por aquele que nos predestinou a seu reino e glória.¹⁸²

¹⁸² “*videant, inquam, utrum in primi libri posterioribus partibus, eorum duorum quos mei episcopatus initio, antequam pelagiana haeresis appareret, ad Simplicianum Mediolanensem episcopum scripsi, remanserit aliquid quo vocetur in dubium, gratiam Dei non secundum merita nostra dari; et utrum ibi non satis egerim, etiam initium fidei esse donum Dei; et utrum ex iis quae ibi dicta sunt, non consequenter eluceat, etsi non sit expressum, etiam usque in finem perseverantiam non nisi ab eo donari, qui nos praedestinavit in suum regnum et gloriam*” (persev. XXI, 55).

Capítulo 2

QUAESTIO PRIMA: A VONTADE DIRECIONADA PELO DELEITE

*“Suave és, Senhor, e em tua suavidade ensina-me a justiça, para que, com livre caridade eu me deleite na lei, pois livremente cumpre o mandamento que o cumpre com prazer”*¹⁸³

(Santo Agostinho, Bispo de Hipona)

Se o tempo transcorrido entre o final do século IV e os dias atuais preservou a correspondência que Simpliciano enviou a Agostinho, a história a mantém oculta. Entretanto, a precisão das respostas oferecidas pelo Bispo de Hipona permite delinear a extensão das perguntas que recebera. Os comentários que compõem a *Quaestio Prima* — a primeira dentre as oito questões enviadas por Simpliciano — sugerem que a pergunta abordava a natureza da lei: “A lei é boa?” [*Lex bona est?*]. Essa indagação permeia toda a exposição feita por Agostinho do excerto delimitado por Simpliciano no sétimo capítulo da Carta aos Romanos, que se estende do verso 7 até a primeira parte do verso 25.¹⁸⁴

Na mesma época em que elaborava sua resposta, Agostinho redigia os primeiros livros de outra obra, *De doctrina Christiana* — um tratado que levaria trinta anos para concluir. Ali, ao propor um método adequado para o estudo das Escrituras, informa¹⁸⁵ que naqueles dias circulava uma diversidade de traduções do texto bíblico para o grego e o latim¹⁸⁶. Mas não se refere com isso a traduções da Bíblia completa, uma vez que ele nunca chegou a ter acesso a um compêndio organizado como conhecemos hoje, e sim a manuscritos individuais dos livros do Antigo e Novo Testamentos¹⁸⁷. Por essa razão, embora tenha registrado sua preferência pela versão *Ítala* latina e a *Septuaginta* grega¹⁸⁸, Agostinho costumava comparar as versões que

¹⁸³ “*suavis es, Domine, et in tua suavitate doce me iustitiam tuam: id est, ut non formidine poenae serviliter cogar esse sub lege, sed libera caritate delecter esse cum lege. Praeceptum quippe liber facit, qui libens facit*” (*gr. et pecc. or.* I, 13, 14, tradução nossa).

¹⁸⁴ Conforme o texto bíblico em sua organização atual. Nos tempos de Agostinho, não existia a divisão por capítulos e versículos, razão pela qual sua análise termina na primeira parte do verso 25, não abrangendo-o todo.

¹⁸⁵ Cf. *doc. Chr.* II, 11, 16.

¹⁸⁶ Sobre esta obra, Agostinho registra em *retr.* II, 4, 1 que primeiro escreveu os três primeiros livros (I, 1, 1 — III, 25, 35) e só depois acrescentou alguns capítulos ao terceiro livro e todo o conteúdo do quarto livro (III, 26, 36 — IV, 32, 64). A primeira parte é datada por volta de 396 (data extremamente próxima da produção de *Ad Simplicianum*), enquanto que a última teria só seria escrita trinta anos depois, entre 426/427. A afirmação de Agostinho, portanto, refere-se à mesma época de sua correspondência com o bispo Simpliciano.

¹⁸⁷ O'DONNELL, James. Bible. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages**: an enciclopedia. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 99-100.

¹⁸⁸ Cf. *doc. Chr.* II, 15, 22.

dispunha e utilizar aquela que lhe parecia uma tradução mais confiável em cada texto para superar as divergências, obscuridades e até equívocos dos tradutores. Seu hábito exegético dificulta apontar com exatidão a tradução latina usada em sua carta a Simpliciano. Entretanto, graças a seu zelo com o texto bíblico, é possível reconstruir o excerto do sétimo capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos, o qual se propõe analisar observando as citações feitas por ele ao longo da *Quaestio Prima*:

⁷ Que diremos então? A lei é pecado? Absurdo! Mas eu não tomei conhecimento do pecado senão pela lei, pois eu ignoraria a concupiscência se a lei não dissesse: “Não terás concupiscência”. ⁸ Aproveitando-se da ocasião do mandamento, o pecado provocou em mim toda sorte de concupiscência; pois quando não há lei, o pecado está morto. ⁹ Eu, porém, vivia um certo tempo sem lei; mas, vindo o mandamento, o pecado reviveu. ¹⁰ Eu, então, morri; e aconteceu que o mandamento que era para dar vida, trouxe morte. ¹¹ Aproveitando-se da ocasião do mandamento, o pecado me enganou e me fez morrer por meio dele. ¹² Portanto, a lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom. ¹³ O que é bom se tornou em morte para mim? Absurdo! Mas o pecado, a fim de manifestar-se como pecado, causou em mim a morte por meio do que era bom, de modo que o pecador e o pecado pudessem, por meio do mandamento, superar seus limites. ¹⁴ Pois sabemos que a lei é espiritual, eu, porém, sou carnal, vendido debaixo do pecado. ¹⁵ Mas ignoro o que faço. Eu não faço aquilo que quero, mas o que odeio. ¹⁶ Todavia, se faço o que não quero, consinto que a lei é boa. ¹⁷ Agora, porém, já não sou eu quem faço, quem faz é o pecado que habita em mim. ¹⁸ Sei que em mim, isto é, em minha carne, não habita o bem. Querer, pois, o bem, me é possível; porém realizá-lo, não é. ¹⁹ Assim, não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero. ²⁰ Se faço o que não quero, já não sou eu quem faço, mas o pecado que habita em mim. ²¹ Portanto encontro em mim, que quero fazer o bem, uma lei por onde o mal apresenta-se a mim. ²² Pois apraz-me a lei de Deus, segundo o homem interior. ²³ Mas vejo uma outra lei atuando em meus membros que contradiz a lei da minha mente e que me mantém prisioneiro debaixo da lei do pecado que está em meus membros. ²⁴ Miserável homem que sou! Quem me libertará desse corpo de morte? ²⁵ Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor.¹⁸⁹

¹⁸⁹ “⁷ *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit! Sed peccatum non cognovi nisi per legem nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.* ⁸ *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam; sine lege enim peccatum mortuum est.* ⁹ *Ego autem vivebam aliquando sine lege, adveniente autem mandato peccatum revixit.* ¹⁰ *Ego autem mortuus sum, et inventum est mihi mandatum quod erat in vitam, hoc esse in mortem.* ¹¹ *Peccatum enim occasione accepta per mandatum fefellit me et per illud occidit.* ¹² *Itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum.* ¹³ *Quod ergo bonum est mihi factum est mors? Absit! Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat super modum peccator aut peccatum per mandatum.* ¹⁴ *Scimus enim quia lex spiritalis est, ego autem carnalis sum venundatus sub peccato.* ¹⁵ *Quod enim operor, ignoro. Non enim quod volo hoc ago, sed quod odi illud facio.* ¹⁶ *Si autem quod nolo hoc facio, consentio legi quoniam bona.* ¹⁷ *Nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum.* ¹⁸ *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non.* ¹⁹ *Non enim quod vult facit bonum, sed quod non vult malum hoc agit.* ²⁰ *Si autem quod non vult hoc facit, iam non ipse operatur illud sed quod habitat in eo peccatum.* ²¹ *Invenio ergo legem mihi volenti facere bonum, quoniam mihi malum adiacet.* ²² *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem.* ²³ *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me sub lege peccati, quae est in membris meis.* ²⁴ *Miser ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?* ²⁵ *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*” (Rm 7.7-25a, tradução nossa).

2.1 DESENVOLVIMENTO LÓGICO DO TEXTO

O tratado aos Romanos é o resultado do exímio esforço do Apóstolo Paulo em descrever a mensagem que transmitia em suas palavras e pela qual direcionava sua vida: o Evangelho, o qual é usado por todo o Novo Testamento para designar a boa notícia de que Deus convida pecadores arrependidos a aceitarem gratuitamente a oferta de Cristo para o pagamento da dívida imposta por seus erros; os que pela fé aceitam essa dádiva passam a integrar uma nova comunidade que abraça tanto judeus quanto gentios¹⁹⁰ dentro do mesmo projeto de salvação. Em sua epístola, Paulo apresenta em detalhes o Evangelho — mensagem que ele já espalhara pela Ásia Menor e que pretendia apresentar em Roma e, posteriormente, na Espanha.

O Apóstolo inicia sua exposição demonstrando que, por ser santo, Deus se opõe ao mal; e por ser justo, não pode deixar impunes aqueles que o praticam. Embora os judeus tenham recebido de Moisés a lei escrita, os gentios também possuem uma lei natural gravada em seus corações que os avisa sobre seus erros, seja pelas manifestações da natureza que anunciam a existência de um Criador, a quem se deve prestar contas, ou pela própria consciência que os acusa. Assim, tanto judeus quanto gentios se encontram igualmente debaixo da justiça divina. O Evangelho é apresentado como o plano divino para resgatar a humanidade de sua perdição: pela graça divina, o Cristo perfeito se oferece como mediador aos homens pecadores, que devem aceitar a dádiva da graça pela fé. Sendo assim, judeus e gentios são novamente posicionados de modo indistinto — uma vez que a fé é a única possibilidade para que qualquer homem seja declarado justo diante de Deus, ambos devem apresentar-se com a mesma disposição fideísta para serem redimidos. Compreende-se, assim, que a lei escrita, dada aos judeus por Moisés, não lhes deu qualquer vantagem diante dos gentios; ao contrário, evidenciou ainda mais a incapacidade deles para cumpri-la: “a lei foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada”¹⁹¹. Diante desta afirmação seria natural para os judeus, que, aparentemente, o Evangelho descrito por Paulo apresentava a lei como má; simultaneamente, aos gentios, a lei pareceria não ter qualquer utilidade, pois estavam identificando-a com a mensagem de Cristo pela fé, e não pela observância dos mandamentos. É nesse momento da exposição que Paulo apresenta suas considerações sobre a lei no sétimo capítulo da epístola, trecho a respeito do qual Simpliciano pede elucidação.

Agostinho oferece, na *Quaestio Prima*, uma exposição textual de Romanos 7.7-25a. Versículo após versículo, explica as palavras de Paulo tanto à luz do contexto geral da Epístola

¹⁹⁰ Termo usado pelos autores bíblicos para designar povos e nações não-israelitas.

¹⁹¹ Cf. Rm 5.20 (NVI).

quanto da mensagem do Evangelho; ao mesmo tempo, sempre que necessário para elucidar sua interpretação, estabelece uma relação do texto analisado com outros registros bíblicos. Nesse desenvolvimento, demonstra que o problema não está na natureza da lei, mas na natureza humana — que se encontra diferente de seu estado original, deturpada pelo pecado a tal ponto que incapacitou o homem de utilizar a lei corretamente. Este, então, se vê dilacerado em sua vontade: ao mesmo tempo que deseja cumprir a lei, deseja também transgredi-la; e devido à sua condição de escravo do pecado, o desejo pela transgressão é o único que consegue satisfazer. Tal condição persistirá, a menos que a graça o socorra e restaure nele o estado anterior em que sua natureza sentia prazer ao cumprir a lei.

Embora nesse texto o Apóstolo claramente demonstre que “a lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom”¹⁹², em outras epístolas, e em outros trechos da própria carta aos Romanos, Agostinho reconhece que Paulo parece reprovar a lei¹⁹³, e a atenção que dá a esses outros registros bíblicos permite, inclusive, supor que também estivessem listados na pergunta de Simpliciano. Em sua resposta, o Bispo de Hipona não deixará de considerá-los (em *Simpl.* I, 1, 15-17); mas se debruça especialmente nos versos de Romanos 7.7-25a (em *Simpl.* I, 1, 1-14) para demonstrar que a lei, em sua natureza, é boa.

2.1.1 A natureza da Lei

Uma vez que o excerto em questão analisa a lei, é preciso compreender a que “lei” Paulo se referia com o uso desta palavra. Bruce¹⁹⁴ aponta que o termo grego usado para “lei” [*nomos*] aparece mais de 70 vezes em toda a Epístola aos Romanos e é usado com diferentes sentidos, sendo os mais recorrentes: indicar o conjunto dos cinco primeiros livros das Escrituras (chamado *Pentateuco*); abranger todo o Antigo Testamento; demonstrar um princípio geral; designar as leis entregues por Deus ao povo de Israel por meio de Moisés. Na porção do texto considerada na *Quaestio Prima*, o uso da palavra “lei” alterna-se entre os dois últimos identificados por Bruce. No conjunto dos versos 7 a 16, o termo refere-se de modo mais específico à lei mosaica, uma vez que ela é apresentada como “mandamento”, possui características de uma procedência divina (sendo santa, justa, boa e espiritual), tem a função de revelar ao homem seu pecado e, mais especificamente, pela referência direta ao décimo

¹⁹² Cf. Rm 7.12.

¹⁹³ Cf. *Simpl.* I, 1, 1; I, 1, 15.

¹⁹⁴ BRUCE, Frederick. F. **Romanos**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1979, p. 46-47.

mandamento: “não terás concupiscência”¹⁹⁵. O termo volta a aparecer nos versos 21 a 23, porém com um sentido de princípio geral: a lei que se apresenta ao homem é expressa como uma lógica, um movimento que se repete de modo sistemático. Da mesma forma, as duas leis que se contrapõem na sequência do texto — a “lei de Deus” ou “lei da mente” e a “lei do pecado” ou a “lei que atua nos meus membros” — apresentam-se também como princípios gerais. Embora exista uma relação clara entre a lei de Deus e a lei mosaica, ela é de derivação, ou seja: a lei de Deus, como princípio geral, se expressa de várias formas específicas; dentre elas, a lei de Moisés. Consequentemente, o uso do termo *nomos*, enquanto princípio geral, é secundário dentro do texto analisado; a “lei” sobre a qual Paulo discorre naquele momento de sua epístola deve ser entendida, primordialmente, como o conjunto de ordenanças que os israelitas receberam da parte de Deus pelas mãos de seu patriarca.

A exposição de Agostinho evidencia sua referência à “lei” no mesmo sentido apontado por Bruce. Em alusão a ela, parece encontrar na afirmação do Apóstolo “a lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom”¹⁹⁶ as características essenciais da natureza da lei¹⁹⁷. Quanto à sua identidade, a lei é santa, isto é, espiritual — e assim se opõe àquilo que é pecaminoso, denunciando e proibindo toda prática do mal. Quanto a seu conteúdo, a lei é boa — “ordena o que deve ser ordenado e proíbe o que deve ser proibido”¹⁹⁸. A sua característica benéfica não se altera mesmo quando os homens fazem mau uso dela; isto é: quando não se submetem ao auxílio da graça para cumpri-la. Quanto à sua aplicação, a lei é justa — os que a cumprem recebem vida, os que a transgridem vão para a morte¹⁹⁹. Agostinho reconhece que é mais comum falar da lei destacando seu aspecto punitivo, como algo que ameaça; entretanto, as advertências da lei se restringem àqueles a quem ela domina — mas domina apenas os que pune, e pune apenas os que a transgridem²⁰⁰. São apenas os transgressores, portanto, que estão vinculados à lei para a punição. Já com aqueles que a cumprem, a lei estabelece outra forma de relação: eles vinculam-se a ela para o entendimento da justiça. A lei é justa, pois se vincula a todos, mas de modos distintos, de acordo com a reação de cada indivíduo a seus mandamentos

¹⁹⁵ TeSelle (2002, p. 118) afirma que a melhor forma para traduzir o termo *concupisces* neste texto é “não desejarás” ao invés de “não cobiçarás”, pois este sentido era mais comum no mundo antigo. No entanto, em função da abrangência que esta tradução pode ocasionar — remetendo tanto a desejos ordenados quanto aos desordenados — optou-se nesta pesquisa por usar a expressão “não terás concupiscência”. Embora esta tradução não seja a mais natural ao leitor, preserva melhor o sentido atribuído a ela em *Ad Simplicianum*.

¹⁹⁶ Cf. Rm 7.12.

¹⁹⁷ Seguindo o mesmo uso que Paulo faz dos termos, Agostinho em nenhum momento distingue *lex* de *mandatum*, chegando inclusive a usar os termos de forma alternada, assumindo-os assim como sinônimos.

¹⁹⁸ “*iubenda enim iubet et prohibenda prohibet*” (*Simpl.* I, 1, 6).

¹⁹⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

²⁰⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 15.

— “o mesmo preceito é lei para quem teme e graça para quem ama”²⁰¹. Com isso, assemelham-se à própria mensagem do Evangelho, que é cheiro de vida para os que são salvos e cheiro de morte para os que se perdem²⁰².

Diante descrição acima apresentada, Agostinho assume claramente desde o início de sua abordagem: a lei não é pecado. Antes, é uma dádiva divina: “por sua graça Deus dá a lei, de modo que as pessoas possam saber o que devem fazer e, sabendo disso, elas possam pedir o auxílio de Deus para fazê-lo”²⁰³. Outra razão pela qual não se pode apontar a lei como causa do pecado é que, mesmo antes de ser dado o mandamento, o pecado já existia. Por outro lado, é preciso observar também que a lei não tem a pretensão de ser a solução para o problema do pecado. Na busca por identificar qual seria a relação entre a lei e o pecado, Agostinho encontra nas palavras de Paulo “[...] eu ignoraria a concupiscência se a lei não dissesse: ‘Não terás concupiscência’”²⁰⁴ uma função propedêutica: “deve ser compreendido que a lei não foi dada para instilar ao pecado nem para extirpá-lo, mas para manifestá-lo”²⁰⁵. Com esta definição, Agostinho demonstra o propósito para o qual a lei foi concedida aos homens: para que a alma humana, que repousava numa aparente segurança de sua inocência enquanto seguia os desejos da carne sem luz de conhecimento, despertasse para a realidade de sua condição de culpada e, uma vez consciente, se prontificasse a receber a graça de Deus — sem a qual não se pode vencer o pecado²⁰⁶.

2.1.2 A natureza do homem

Esclarecida a natureza da lei, é preciso observar também a natureza do homem sobre quem ela legisla — de modo que seja possível conhecer as características da vontade que o levam a cumprir ou transgredir o mandamento. Agostinho não oferece, em sua resposta a Simpliciano, uma análise sistemática da natureza humana. Entretanto, ao demonstrar ao longo da *Quaestio Prima* como o homem se relaciona com a lei, deixa transparecer certos pressupostos sobre sua antropologia.

²⁰¹ “itaque idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia est” (*Simpl.* I, 1, 17).

²⁰² Cf. 2Co 2.15-16.

²⁰³ STUMP, Eleonore. *op. cit.*, p. 218.

²⁰⁴ Cf. Rm 7.7.

²⁰⁵ “quare intellegendum est legem ad hoc datam esse, non ut peccatum insereretur neque ut extirparetur, sed tantum ut demonstraretur” (*Simpl.* I, 1, 2).

²⁰⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 2.

Os quatro estados do homem diante da lei

É possível identificar, na *Quaestio Prima*, quatro estados distintos da situação do homem²⁰⁷, caracterizados por aquilo que ele conhece, deseja e faz:

1. **Inconsciente, portanto, carnal** — descreve o homem pecador em seu estado anterior à descoberta da lei: por viver entregue aos desejos da carne, é culpado, mas por desconhecer o mandamento, não sabe que seus atos são reprováveis. Nesse sentido, também desconhece sua culpa e vive uma segurança ilusória por uma aparente inocência²⁰⁸. Por isso, encontra-se impossibilitado de fazer o que a lei ordena: por não a conhecer, não pode sentir vontade de cumpri-la; como não tem a graça, mesmo que tivesse vontade, ainda não seria capaz de fazer o que a lei ordena. Não conhece nem deseja; conseqüentemente, não faz.

2. **Consciente, mas escravo, portanto carnal** — refere-se ao estado do homem quando descobre, por meio da lei, que sua conduta é reprovável e anseia abandoná-la; mas percebe que não tem forças para efetuar esse desejo e permanece então nas práticas carnis²⁰⁹. Com o conhecimento que obteve pela lei, é capaz de sentir o desejo de obedecê-la; porém, como sua vontade está escravizada pelo pecado, ainda se encontra impossibilitado de fazer o que a lei ordena. Pelo conhecimento veio o desejo, mas não a capacidade — apesar de existir uma vontade de abandonar sua conduta, esta é incapaz de superar a vontade de permanecer no pecado, pois, sem o auxílio da graça divina, é uma vontade que não tem capacidade de realização. Conhece e deseja, mas seu querer é escravizado; por isso não faz.

3. **Consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal** — situação do homem quando se encontra liberto pela graça — isto é: “já redimido pelo sangue do Senhor e renascido pela fé”²¹⁰ -, mas por ser imaturo, ainda vive na prática de desejos carnis. Nesse estado, além de já ter sido conscientizado pela lei sobre a reprovação de seus atos e sua conseqüente situação de culpado diante dela, o homem também se encontra capacitado a cumpri-la, por meio da

²⁰⁷ Na obra *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos*, Agostinho distingue quatro graus a respeito do homem similares aos encontrados aqui: antes da lei (quando o homem caminha de acordo com a concupiscência); sob a lei (quando caminha arrastado pela concupiscência); sob a graça (quando nem caminha nem é arrastado por ela); na paz (quando finalmente não existe a concupiscência da carne). Cf. *ex. prop. Rm.* 12.

²⁰⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 2.

²⁰⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²¹⁰ “*iam redempti sanguine Domini et renati per fidem*” (*Simpl.* I, 1, 7).

graça²¹¹. Por isso, resta considerar que a razão pela qual vive em desobediência à lei está em sua vontade. Não é que não queira cumprir a lei (pois se este querer já encontra no estado “consciente, mas escravo, portanto carnal”, quanto mais no homem redimido) e nem que tenha seu querer escravizado pelo pecado (pois já foi liberto pela graça), todavia, o querer que possui é frágil como uma criança — já é renascido, contudo ainda não desenvolvido. É uma vontade liberta, mas que como um escravo recém-resgatado, ainda tende às práticas nas quais sempre viveu. Sendo assim, por ter ciência da lei, é capaz de ter vontade de obedecê-la e, por já possuir a graça, de efetuar tal desejo fazendo o que a lei ordena; entretanto, sua inexperiência de fé leva-o a abdicar dessa vontade para ceder à vontade do pecado. Conhece e deseja, mas seu querer é frágil; por isso não faz.

4. **Consciente, liberto e maduro, portanto espiritual** — caracteriza o homem no único estado em que é capaz de cumprir o mandamento: quando o conhecimento a respeito da lei encontra nele uma disposição madura da vontade para segui-la, isto é, uma vontade capaz de concretizar-se, o que resulta na prática da lei. Por ter ciência da existência da ordenança, é capaz de desejar obedecê-la; e, por já possuir a graça, de efetuar o desejo fazendo o que ela ordena; por ser um homem espiritual, não apenas cumpre a lei como também se deleita em fazê-lo²¹². Conhece, deseja e faz prazerosamente.

As duas identidades da natureza humana: carnal e espiritual

Os quatro diferentes estados acima identificados permitem algumas considerações preliminares. Primeiro, percebe-se que tanto na situação de “consciente, mas escravo, portanto carnal” quanto na de “consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal” existe uma vontade que não consegue levar o homem à prática de seus anseios. Entretanto, é preciso salientar que há uma distinção essencial entre elas: no primeiro caso, a incapacidade da vontade se dá por escravidão, no segundo, por imaturidade. A primeira, por ser subjugada pelo pecado, tende a esvair-se; a segunda, por ser liberta pela graça, tende a desenvolver-se na direção da maturidade. Segundo, há uma distinção entre “ser espiritual” e “estar debaixo da graça”. O homem no estado “consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal” já recebeu a graça, porém ainda não é

²¹¹ Em *Ad Simplicianum*, Agostinho não se aprofunda na descrição sobre este estado do homem, que mesmo já redimido e resgatado pela graça divina, permanece em seus anseios carnis (faz menção apenas em *Simpl.* I, 1, 7). Mas em outras obras, como *De nuptiis et concupiscentia*, responde que no homem batizado e perdoado, a concupiscência não deixa de existir, mas deixa de ser imputada com culpa (*nupt. et conc.* I, 25, 28).

²¹² Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

espiritual; por essa causa, suas práticas não estão alinhadas com as instruções da lei. Terceiro, embora a graça seja imprescindível e a única possibilidade para tornar o homem um ser espiritual e assim habilitá-lo a cumprir a lei, percebe-se que esta transformação não é instantânea, mas progressiva²¹³. Razão pela qual alguém pode já ter recebido a graça e, ao mesmo tempo, ainda ser carnal: nessa situação, o homem ainda está em processo de amadurecimento, de modo que sua natureza ainda é identificada pelas práticas carnis, e não pelas espirituais. Agostinho demonstra essa progressão afirmando que é na medida em que a graça atua perdoadando os pecados e infundindo um espírito de caridade [*spiritum caritatis*] e, uma vez que “a caridade é a virtude com a qual se ama o que se deve amar”²¹⁴, a pessoa que a recebeu passa a desenvolver também afetos espirituais, tornando-se semelhante a lei espiritual; conforme isso acontece, o homem age cumprindo o mandamento e deleitando-se em fazê-lo²¹⁵.

Diante dessas considerações, é possível compreender o que Agostinho pretende com o uso dos termos “carnal” [*carnalis*] e “espiritual” [*spiritalis*]. É preciso notar, antes de tudo, que eles não retratam uma distinção entre convertidos e não-convertidos, visto que o homem pode encontrar-se no estado em que já foi redimido, mas ainda é carnal. Não se refere, também, à descrição da filosofia platônica sobre o que é corpóreo e incorpóreo. Bermon²¹⁶ observa que uma interpretação estritamente filosófica destes termos poderia levar o leitor a incorrer no erro de acreditar que, para Agostinho, homens como os epicuristas, que buscam o prazer nos bens do corpo, vivem segundo a carne, enquanto que os estoicos, que buscam a satisfação nas virtudes da alma, vivem segundo o espírito. Certamente, não era este o entendimento do Bispo de Hipona. Antes, o sentido ele pretende com os termos indicados é o mesmo atribuído a eles por Paulo: trata-se de uma identificação do estado da natureza do homem, verificada a partir de suas ações constantes. Assim, *carnalis* é o homem que vive na prática dos desejos da sua própria carne (não apenas se referindo ao corpo ou a comportamentos sexuais, mas de modo geral a uma relação com o pecado); *spiritalis* é o homem cujas práticas associam-no aos desejos de Deus, do Espírito, de modo que vive em conformidade com o mandamento divino. Isto posto, aos movimentos do conhecer, desejar e fazer — descritos anteriormente —, acrescenta-se também o ser: a identificação do homem quanto ao que ele é (a lei o informa sobre o que deve conhecer; a vontade o inclina na direção que pretende desejar; a obediência ou desobediência à

²¹³ Este conceito de progressão (do homem que começa como carnal e, após ser alcançado pela graça, eleva-se até a fase de maturidade espiritual) é melhor desenvolvido por Agostinho em *Simpl.* I, 2, 17.

²¹⁴ “*virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur*” (*ep.* 167, 4, 15, tradução nossa).

²¹⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

²¹⁶ BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Orgs). **As paixões antigas e medievais: Teorias e críticas das paixões**. Tradução: Miriam C. D. Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 212-213.

lei se apresentam como alternativas quanto ao que ele pode fazer; as práticas boas ou más identificarão o estado de sua natureza como carnal ou espiritual).

Portanto, os termos *carnalis* e *spiritalis* identificam o homem de acordo com a essência moral que se constata a partir de suas práticas. A natureza humana, conforme planejada e criada por Deus, caracterizava-se pela espiritualidade, em que a criatura tinha condições de desfrutar da presença do Criador. Porém, com a queda da humanidade no advento do pecado, a natureza humana se corrompeu: abandonando os bens superiores e inclinando-se aos bens inferiores, perdeu sua identidade espiritual e assumiu outra, carnal. O prazer pela companhia do Criador foi então substituído pelo desfrute de si mesmo, fazendo-o amar desordenadamente. Por esta razão, os termos *carnalis* e *spiritalis* podem ser usados tanto para uma descrição anterior ao ato quanto posterior a ele, isto é: tanto para referir-se à identidade que define os atos quanto aos atos que revelam a identidade. Prioritariamente, descrevem algo anterior à prática: é por ser carnal que alguém se distancia de Deus e sente prazer nas incitações que o pecado lhe faz; da mesma forma, é por ser espiritual que pode deleitar-se em viver de acordo com a lei de Deus. Porém, em outro sentido, os termos também pretendem apontar para a prática dos atos em si — quando sobre o homem que se afasta de Deus é dito ser carnal e o que se aproxima de Deus, espiritual. É importante observar que, embora a identidade da natureza humana oriente os atos, estes também exercem influência sobre a natureza — não para alterá-la, mas para fortalecê-la, por meio do hábito. Assim, a prática pecaminosa faz com que a carnalidade se torne cada vez mais enraizada no homem; da mesma forma, a obediência à lei faz aumentar a disposição de afetos espirituais na natureza. Percebe-se que essa identidade moral, seja ela carnal ou espiritual, se altera em sua força, isto é, na determinação sobre a natureza humana, como fica bem evidente na descrição do estado “consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal”, no qual se constata certa imaturidade na natureza. É por existir um movimento duplo, em que a natureza determina as ações enquanto as ações solidificam a natureza, que a condição do homem é tanto uma questão de caráter quanto de costume²¹⁷.

Distinguem-se, portanto, duas possibilidades de identificação da natureza humana na antropologia paulino-agostiniana: o homem é carnal ou espiritual. E é exatamente nessa identificação que se encontra a explicação para os seus atos: o homem que é carnal fará o que o pecado lhe ordena (ainda que tenha conhecimento e até mesmo desejos na direção oposta) e o homem que é espiritual fará o que a lei de Deus lhe ordena (precisamente porque seu conhecimento sobre a lei e seu querer caminharão na mesma direção).

²¹⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 10.

O homem descrito em Romanos 7.7-25a

No início de sua exposição, Agostinho identifica que a situação descrita nos versos de Romanos diz respeito ao homem quando está debaixo da lei, ou seja, quando ainda não recebeu a graça²¹⁸. Nesse sentido, afirma que lhe parece que a razão pela qual o Apóstolo narra em primeira pessoa é porque fala, em linguagem teatral, como alguém que assume o lugar do homem debaixo da lei. Para ele, as palavras ali encontradas não poderiam descrever o próprio Apóstolo — um homem já salvo e que, portanto, encontrava-se debaixo da graça. Porém, conforme prossegue no texto, Agostinho assume um tom mais convicto do que quando tinha apenas uma impressão: estabelece que Paulo “fala se manifestando não de sua própria pessoa, mas, de maneira geral, de todo velho homem”²¹⁹. Ao longo da *Quaestio Prima*, quase sempre ao final de cada parágrafo, volta a afirmar que a descrição do texto paulino é de alguém que já tem conhecimento da lei, mas ainda não tem a capacidade dada pela graça para cumpri-la — ou seja, do homem em seu estado “consciente, mas escravo, portanto carnal”²²⁰.

Algo muda, entretanto, quando no fim de sua vida escreve *Retractationum* — obra em que revisa toda a sua produção literária tecendo observações sobre cada livro que escrevera. Ali, a única reconsideração que faz sobre a *Quaestio Prima* em *Ad Simplicianum* é exatamente sobre a descrição desse homem:

Nesta questão, as palavras do Apóstolo: A lei é espiritual, mas eu sou carnal e as demais onde se declara a luta da carne contra o espírito, de tal modo expus, como se o ser humano estivesse sob a lei, e não libertado pela graça. Pois compreendi muito mais tarde que tais palavras podiam se referir também ao homem espiritual, o que é mais provável.²²¹

Neste entendimento posterior de Agostinho, o texto paulino estaria se referindo não apenas ao homem na situação “consciente, mas escravo, portanto carnal” como também ao “consciente, liberto e maduro, portanto espiritual”. Em outra obra, *Contra Julianum opus imperfectum*, assume: seus primeiros escritos refletem o quanto lhe parecia loucura pensar que um homem tão espiritual como Paulo e uma infinidade de outros santos, lutassem contra os desejos da carne nos termos do capítulo sétimo de Romanos. Porém, diz ter sido, mais tarde,

²¹⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 1.

²¹⁹ “unde manifestat non ex persona sua proprie, sed generaliter ex persona hominis se loqui” (*Simpl.* I, 1, 4).

²²⁰ Em todo o trecho da *Quaestio Prima* dedicado à análise de Romanos 7.7-25 (I, 1, 1 — 14), apenas em três parágrafos não faz essa ressalva: 2, 8 e 14.

²²¹ “in qua illa Apostoli verba: Lex spiritalis est, ego autem carnalis sum, et cetera, quibus caro contra spiritum conflagere ostenditur, eo modo exposui, tamquam homo describatur adhuc sub lege nondum sub gratia constitutus. Longe enim postea etiam spiritalis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi” (*retr.* II, I, 1, tradução nossa).

iluminado pela própria verdade por meio de homens mais sábios do que ele — como Hilario, Gregório e Ambrósio —, compreendendo que até mesmo santos como Paulo gemiam conforme o conflito ali descrito²²². É interessante observar que estas duas formas de pensar pelas quais atravessou Agostinho refletem, de modo preciso, uma distinção entre os estoicos e os platônicos: para os estoicos, o sábio não era atingido pelas perturbações da vida; para os platônicos, ainda que a razão destes tivesse um justo limite, também eles eram afetados como os outros homens²²³.

2.1.3 A ação do pecado

Agostinho assume um desafio que permeia toda a *Quaestio Prima*: descobrir o motivo pelo qual o homem de natureza carnal, após ter tomado ciência sobre a lei, possui uma dupla e antagônica vontade, desejando cumprir a lei ao mesmo tempo em que, com o consentimento de seu desejo, também permanece em hostilidade a ela. Para compreender a solução apresentada por Agostinho acerca do dilema, é preciso antes entender de que modo ele enxergou as sequelas do pecado sobre o homem, tanto na posição diante do Criador quanto em suas dimensões interiores, observadas a partir de sua vontade.

Como o pecado deturpou a lei

Apoiando-se no texto paulino, Agostinho afirma que quando o homem ainda não conhecia a lei, o pecado permanecia-lhe escondido (isto é: aparentava estar morto); por não conhecer o pecado, ele também não temia a morte vinda dele, de forma que julgava estar vivo. Contudo, quando a lei foi introduzida e ordenou “Não terás concupiscência”, o pecado foi manifesto (ou seja: reviveu), e o homem, por sua vez, morreu²²⁴. A princípio, pode-se ter a impressão de que a chegada da lei proporcionou uma inversão de estados entre o pecado e o homem: antes dela o pecado estava morto e o homem vivo; depois dela, o pecado viveu e o homem morreu. Porém quando se observa mais atentamente, percebe-se que o cenário antes da lei é marcado por ilusão e ignorância: o pecado apenas aparentava estar morto e o homem apenas julgava estar vivo. A lei, portanto, não traz a inversão, mas o elucidamento, mostrando a realidade de ambos. Por conseguinte, dizer que o pecado parecia morto é descrever sua

²²² Cf. *c. Jul. imp.* VI, 23, 70.

²²³ BERMON, Emmanuel. **op. cit.**, p. 220.

²²⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

ocultação, um movimento silencioso daquele que pretende agir sem ser percebido. Mas ao se referir ao homem, “estar morto” significa tomar ciência de que sua morte é tão real que, mesmo enquanto vive, já é considerado morto. Isso porque a lei não apenas o conscientizou de que seus atos eram reprováveis, mas também lhe revelou que, por ser culpado, a pena que o aguardava era a morte, já que fora divinamente advertido de que morreria se comesse do fruto proibido²²⁵. Para Agostinho, a pena pelo pecado — isto é, o peso da mortalidade [*onus mortalitatis*]²²⁶ — está tão profundamente vinculada ao homem a partir da queda que se torna uma espécie de segunda natureza²²⁷: “Essa não é a primeira natureza, mas a pena do pecado, de onde resulta a mortalidade como uma segunda natureza, da qual a graça do Criador nos liberta quando nos submetemos a Ele pela fé”²²⁸.

Portanto, a lei foi dada ao homem para proporcionar a consciência do erro, despertando-o para que, por meio da graça, se desviasse do caminho cujo destino certo era a morte e se encaminhasse para a vida²²⁹. Ela mostraria ao homem que os maus atos praticados por ele evidenciavam que apesar de considerar-se vivo, estava morto; ao mesmo tempo, ofereceria a oportunidade para que, ao ser obedecida, ele pudesse viver de fato²³⁰. Todavia, é possível que esse uso natural da lei seja usurpado — como lembra o mesmo Apóstolo Paulo em outra epístola: “sabemos, com efeito, que a lei é boa, conquanto seja usada segundo as regras [...]”²³¹. Assim, ela apenas preserva sua natureza benéfica quando é usada legitimamente para despertar o homem e prepará-lo para receber a graça que o fará vencer o pecado. Mas visto que, apesar de desejar fazer o bem, o homem não tinha ainda recebido a graça que o habilitaria a efetuar tal desejo, o pecado se aproveitou da oportunidade para, fazendo uso ilegítimo da lei, dominar o homem que estava incapacitado de resistir²³². É por conta desse estado de obediência ao pecado que, quando o homem ouvia o mandamento dizendo “não terás concupiscência”, em vez de obedecê-lo sentia-se incitado a praticar a concupiscência.

²²⁵ Cf. Gn 2.17.

²²⁶ Essa associação entre natureza e mortalidade demonstra como Agostinho enxergou esta situação: como “natureza” se refere àquilo que o homem é; definir a mortalidade como uma segunda natureza é dizer que o pecado corrompeu tão profundamente o homem a ponto de afetar sua essência ontológica.

²²⁷ TeSelle (2002, p. 118) observa que o conceito de uma “segunda natureza” era comum no mundo antigo para descrever os hábitos do homem, e acredita que é por esta razão que Agostinho empresta a expressão. Contudo, a despeito de um uso que pode ter sua origem no contexto de Agostinho, o uso que faz do termo não é em referência aos vícios adquiridos, mas ao castigo herdado de Adão, comum a todos os homens e anterior aos costumes (Cf. *Simpl.* I, 1, 10).

²²⁸ “*non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem*” (*Simpl.* I, 1, 11).

²²⁹ Cf. Rm 7.10.

²³⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

²³¹ Cf. 1Tm 1.8 (BJJ).

²³² Cf. *Simpl.* I, 1, 3.

A concupiscência como desejo pelo pecado

Para compreender o movimento pelo qual o pecado usurpou a lei e escravizou o homem, faz-se necessária uma maior explanação sobre o significado que a *Quaestio Prima* reserva ao termo “concupiscência” [*concupiscentia*]. Burnell²³³ ressalva que Agostinho atribuiu uma ênfase diferente a esse vocábulo ao longo de sua produção literária; Moriones²³⁴ concorda, e encontra certa relação dessa ênfase com os adversários que ele enfrentou em cada época. Os principais embates nas obras iniciais são contra os Maniqueus, que entendiam a *concupiscentia* como um mal de ordem natural. Em resposta, Agostinho usa o termo para descrever uma alienação moral, que realmente é comum a todos os homens, mas não por ser natural, e sim por ser herdada — surgiu com a queda de Adão e foi transmitida a toda sua descendência. Por isso, nessas obras, o termo se relaciona essencialmente — embora não exclusivamente — com o pecado original. Já as obras tardias refletem seu esforço contra os Pelagianos, que compreendiam a *concupiscentia* como um bem natural. Contra esse entendimento, Agostinho enfatiza a relação da condição humana com a graça: a *concupiscentia* é a constatação da ausência da dádiva divina no homem, que resulta em desencontro desse ser consigo mesmo. Seu tratado a Simpliciano, escrito quando ainda combatia os Maniqueus, mas que também lhe serviria como base para argumentar posteriormente com os Pelagianos, reflete fortemente as duas tendências: a *concupiscentia* é tanto um mal herdado pelo pecado original quanto o resultado da carência da graça divina.

Independente da ênfase atribuída em cada momento, Burnell²³⁵ afirma que a *concupiscentia*, na descrição de Agostinho, sempre aponta para uma devastação que alcança múltiplas dimensões: por estar em oposição à obediência, a concupiscência é uma desordem emocional; ao mesmo tempo, por impedir a prática de coisas boas, é um comportamento da alma; e, por fim, considerando que toda ação é motivada por uma escolha intelectual, é também uma ignorância moral. Percebe-se assim que a *concupiscentia* não é um pecado de ação (como matar, furtar, mentir, *etc.*), mas um pecado de intenção ou, mais especificamente, é a intenção pelo pecado. Posteriormente, Agostinho afirmaria que a *concupiscentia* foi escolhida no texto de Romanos por Paulo devido à sua natureza genérica, pela qual abrange todos os outros

²³³ BURNELL, Peter. Concupiscence. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an encyclopedia**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 224.

²³⁴ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 128-130.

²³⁵ BURNELL, Peter. **op. cit.**, p. 226.

pecados, uma vez que nenhum pecado pode ser cometido sem ela²³⁶. Em outra obra, quando analisa o mesmo texto paulino, se refere à *concupiscentia* como o desejo pelo pecado²³⁷.

Agostinho sempre usou uma variação de termos para descrever a vontade pelo mal. Entretanto, embora existam estudos que apontem certa distinção entre eles em outras obras²³⁸, ela não cabe na *Quaestio Prima* — *concupiscentia*, *cupiditas* e *libido* se encontram no texto com significado paralelo. Por exemplo: quando se refere a quem domina sobre o homem em estado de escravidão, Agostinho usa tanto os termos *cupiditas* e *libido*²³⁹ quanto *concupiscentia*²⁴⁰; do mesmo modo, quando se refere a quem é fortalecido pela união da mortalidade com os maus desejos, usa tanto *cupiditas*²⁴¹ quanto *concupiscentia*²⁴². No entanto, *concupiscentia* aparece com maior frequência por ser o mesmo termo usado no texto paulino: de 31 ocorrências na *Quaestio Prima*, 18 são transcrições ou referências diretas ao excerto de Romanos. As outras, nas quais é Agostinho quem intencionalmente escolhe o termo, descrevem uma vontade para o pecado que é anterior à descoberta da lei, mas que foi manifestada por ela; vontade essa que o pecado amplifica utilizando-se perversamente do mandamento até que seja tão forte e robusta que o homem seja incapaz de vencê-la.

Como o pecado se fortaleceu e enfraqueceu o homem

Entende-se assim que a lei não é o agente que fortalece o pecado (ela não foi dada para estimular o pecado), mas o meio do qual o pecado se vale para fortalecer-se²⁴³. Para Agostinho, ao deturpar o mandamento, o pecado concretiza uma estratégia de dominação do homem: aumentar seus desejos ilícitos, enganá-lo e, por fim, matá-lo.

Primeiro, o pecado se aproveita da lei para provocar no homem toda sorte de concupiscência²⁴⁴. Para tanto, ele se utiliza de uma condição ocasionada por uma disposição característica da lei e outra do homem carnal. O mandamento, por ser bom, naturalmente ordena

²³⁶ Cf. *spir. et litt.* IV, 6.

²³⁷ Cf. *perf. just.* XI, 28.

²³⁸ Por exemplo, o estudo de DEGANI, P., sobre a relação entre *libido*, *consuetudo* e *voluntas*, nas Confissões e obras anteriores. Porém, como ela mesma ressalva: “É preciso atentar para o fato de Agostinho não atribuir significado estrito para os termos ao longo de sua obra” (2008, p. 15).

²³⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

²⁴⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁴¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 10.

²⁴² Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

²⁴³ Cf. Rm 7.13.

²⁴⁴ Cf. Rm 7.8.

tudo o que é bom e proíbe tudo o que é mau²⁴⁵; o homem, devido à sua carnalidade, naturalmente se sente atraído por aquilo que é proibido²⁴⁶, de modo que “o que menos lhe é permitido, tanto mais o agrada”²⁴⁷. Agostinho parece encontrar na corrupção do corpo a justificativa para este comportamento: “um corpo corruptível pesa sobre a alma”²⁴⁸ — é por essa razão que com frequência acontece que aquilo que é proibido traga os mais fortes deleites”²⁴⁹. Bermon²⁵⁰ lembra também que é característica do pensamento de Agostinho a associação entre concupiscência e curiosidade — em sua interpretação dos escritos de João, descreve a concupiscência dos olhos como a curiosidade, uma paixão por experimentar e conhecer. Este desejo, quando corretamente ordenado na busca pela verdade, é louvável, mas quando exprime uma forma subversiva de referir-se à verdade, isto é, quando a usa para referir-se a si mesmo ao invés de fruir dela, constata-se a curiosidade, um desejo desordenado de conhecer. O pecado se aproveita disso para despertar no homem o desejo por aquilo que a lei proíbe e, tendo em vista que a lei proíbe o que é mau, o desejo provocado pelo pecado é a própria *concupiscentia* — o desejo pelo mal. Agostinho enfatiza que, mesmo antes da lei, o homem já vivia sendo orientado pela concupiscência²⁵¹, mas, diante das proibições apresentadas pelo mandamento, seu anseio pelo que não é lícito criou o ambiente ideal para que o pecado fizesse o desejo pelo mal aumentar ainda mais.

A segunda ação do pecado pela usurpação da lei é enganar o homem²⁵². Para tanto, apresenta-se como algo doce ao fazer crescer o desejo pelo que é proibido. Caracteriza-se o engano quando o homem descobre que, para desfrutar dessa doçura, precisa submeter-se aos seus apetites [*libido*] como um escravo comprado:

Como preço de sua condição, ele não pode desfrutar dessa doçura, a menos que sirva a seus apetites como um escravo comprado. Pois aquele que está proibido de fazer algo, e sabe que com justiça está proibido, mas ainda assim o faz, é consciente de que é escravo do desejo que domina sobre ele.²⁵³

²⁴⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

²⁴⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 5.

²⁴⁷ “*cum tanto magis libet, quanto minus licet*” (*Simpl.* I, 1, 7).

²⁴⁸ Cf. Sb 9.15 (BJ).

²⁴⁹ “*corpus enim quod corrumpitur aggravat animam. Per quod fit etiam saepe, ut invicte delectet quod non licet*” (*Simpl.* I, 1, 13).

²⁵⁰ BERMON, Emmanuel. **op. cit.**, p. 208.

²⁵¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

²⁵² Cf. Rm 7.11.

²⁵³ “*qua suavitate frui non potest quasi pretio conditionis suae, nisi cogatur tamquam emptum mancipium servire libidini. Sentit enim se servum dominantis cupiditatis qui prohibetur et se recte prohiberi cognoscit et tamen facit*” (*Simpl.* I, 1, 7).

Assim o pecado engana o homem: mostra-se prazeroso, mas escraviza por meio do prazer. O engano não está na promessa dos prazeres (pois o homem carnal de fato irá se deleitar na transgressão da lei), mas em ocultar ao homem o custo do prazer: a restrição em sua faculdade de decisões (pois só desfrutará desse deleite na medida em que seguir as ações que o pecado lhe determina).

O movimento final do pecado é aproveitar-se da lei para matar o homem²⁵⁴. A morte ele realiza pela culpa da transgressão: a doçura, que se revelou enganosa, é seguida por muitas e maiores amarguras de castigos²⁵⁵. O mandamento não mata o homem, somente o conscientiza sobre a pena por sua culpa; o pecado sim, aproveitando-se da manifestação de culpa, causa a morte no homem. Quando cedia à concupiscência sem ter consciência da proibição, o homem era culpado apenas da concupiscência; mas quando, mesmo após ser despertado pela lei, permaneceu na prática do pecado, tornou-se culpado tanto da concupiscência quanto da transgressão da ordenança “não terás concupiscência”. Quando a lei não é usada em sua legitimidade para conduzir o homem à graça que o capacitará a cumpri-la, ela é usada ilegitimamente: por conta das proibições, o mandamento permitiu ao pecado que se tornasse completo.

O pecado, assim, verifica-se em dois níveis: no nível incompleto, em que o homem peca mesmo estando inconsciente de sua falha, e no nível completo, em que o homem peca e toma consciência de sua falha, mas permanece nela, como um transgressor da lei. Assim, embora a lei tenha sido dada para que, ao obedecê-la, o homem vivesse, ela apresentou-se também como instrumento de morte, pois ao transgredi-la com conhecimento, o homem peca com mais intensidade e perversidade²⁵⁶. Neste sentido constata-se o quão paradoxal é a situação dos descendentes de Adão: o homem torna-se vítima e cúmplice do mal²⁵⁷. O pecado então passa a ameaçá-lo usando a sentença apresentada pela lei²⁵⁸, até perceber que, como todas as suas vontades estão voltadas para o pecado e só lhe resta a certeza de morte, ele nada mais é do que um ser controlado por uma vontade alheia, um corpo mortal do qual o pecado se utiliza para superar seus limites²⁵⁹. Diante de toda a desordem na natureza e nos desejos do homem causados pelo pecado por meio da concupiscência,

²⁵⁴ Cf. Rm 7.11.

²⁵⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 5.

²⁵⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

²⁵⁷ GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 155.

²⁵⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

²⁵⁹ Cf. Rm 7.13.

O homem então sente experimentalmente que o pecado o transformou: está como que “caído sobre si mesmo” e se encontra numa contradição existencial com relação ao que ele é. Levado pelo desejo de Deus, ele está agora separado de Deus, relegado à sua própria finitude e condenado a estar curvado sobre si mesmo. É agora um ser “ferido”.²⁶⁰

A causa da impossibilidade de o homem carnal de fazer o bem

Uma vez compreendida a tríplice ação que o pecado causa no homem por meio da lei, é possível avançar no entendimento da proposta oferecida por Agostinho na *Quaestio Prima*, sobre a razão pela qual o homem carnal, mesmo após tornar-se ciente tanto da reprovação de seus atos quanto da conseqüente pena por sua culpa, e desejar abandoná-los, é incapaz de abandonar a prática do mal.

Primeiro, nota-se que a prática do mal não é por falta de conhecimento do bem. Embora em seu primeiro estado o homem desconhecesse a possibilidade da prática do bem, ele continuou agindo mal mesmo após ser notificado pela lei e cientificar-se de sua situação. O despertar ocasionado pelo mandamento foi essencial para que ele trocasse a ignorância do estado “inconsciente, portanto carnal” para a lucidez do “consciente, mas escravo, portanto carnal”; entretanto, foi ineficaz para auxiliá-lo, visto que ele continuou praticando más ações e se tornou ainda mais pecador que antes, pois sendo conhecedor da lei se fez também um transgressor.

É importante observar que existe, nesse sentido, uma ruptura de Agostinho com o entendimento filosófico antigo de que o conhecimento proporciona ao homem as condições necessárias e suficientes para o bem agir. Horn²⁶¹ oferece uma análise sobre essa questão na filosofia socrático-platônica e neoplatônica. Para Sócrates, conforme se observa no diálogo do *Protágoras*, uma pessoa escolhe aquilo que deseja, e deseja aquilo que sabe ser melhor. Quando alguém escolhe uma alternativa inferior é por não ter conhecimento dessa inferioridade. E ainda que, eventualmente, alguém faça uma opção sabendo existir outra mais nobre, procede assim por lhe faltar o conhecimento de ponderação, ou seja: possui uma irracionalidade que desconsidera os efeitos de uma escolha no curso do tempo de maneira que só consegue enxergar a possibilidade que está diante de si naquele instante. Seja qual for o caso, o que faltou à pessoa foi o conhecimento adequado, considerando que “ninguém, sabendo ou presumindo que há outras coisas a seu alcance melhores do que aquelas que põe em prática, realiza-as mesmo

²⁶⁰ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 153-154.

²⁶¹ HORN, Christoph. **op. cit.**, 2008, p. 112-116.

assim, quando lhe é possível realizar as que são melhores”²⁶². Platão, quando identifica três partes na alma — uma racional e uma irracional, que se subdivide em outras duas: uma referente à coragem ou ira e outra à vontade — também atribui à parte irracional uma ação que é desejada, porém se encontra em oposição ao que se sabe ser a melhor escolha²⁶³. Aos neoplatônicos, a razão era vista como instrumento soteriológico: a alma já possui em si o desejo de retornar ao Uno, lugar de sua origem, de modo que essa ascensão é racionalmente desejável; se existe qualquer impedimento nesse sentido, é devido à falta de uma filosofia adequada, de um conhecimento correto. Assim, tanto o pensamento socrático-platônico quanto o neoplatônico compreendem que a carência do conhecimento adequado justifica os erros do homem, e daí a importância crucial da filosofia para direcioná-lo apropriadamente. Contudo, na passagem aos Romanos, apreende-se que Paulo, sendo seguido por Agostinho, “não quer dizer, de maneira alguma, que ao pecador falta meramente o conhecimento correto sobre aquilo que é o bem. Antes, diz que o pecador faz o que é errado sob claro conhecimento acerca daquilo que seria bom que fosse feito”²⁶⁴.

Segundo, constata-se que a prática do mal não é por falta de desejo pelo bem. Mais do que simplesmente estar informado, o pecador presta seu consentimento à lei, concordando com ela quando esta expõe sua condição. É preciso observar que, para Agostinho, consentir [*consentio*] não é uma mera concordância intelectual, mas um movimento do querer: “o consentir ou dissentir são próprios da vontade”²⁶⁵. Em um comentário sobre o livro do Gênesis, escrito poucos anos antes de *Ad Simplicianum*, Agostinho já havia descrito a vontade a partir de três fatores: primeiro vem a sugestão, quanto as possibilidades que lhe são apresentadas por algo externo; em seguida surge o deleite, para o qual a vontade tende suas inclinações; por fim, o consentimento, por meio do qual ela cede à sugestão que lhe proporcionou deleite²⁶⁶. Assim, quando o homem consente com a lei não está apenas dizendo que ela é racionalmente plausível e nem a interpretando como uma verdade sobre a qual ele se dá o direito de permanecer indiferente; antes, está afirmando que deseja fazer o que a lei ordena e afastar-se do que ela proíbe²⁶⁷. Na *Quaestio Prima*, a relação entre o consentimento e o querer surge do próprio texto bíblico: “se faço o que não quero, consinto que a lei é boa”²⁶⁸.

²⁶² Cf. *Protágoras*, 358c-.

²⁶³ Cf. *República* IV, 436b-.

²⁶⁴ HORN, Christoph. **op. cit.**, 2008, p. 114.

²⁶⁵ “*sed consentire uel dissentire propriae voluntatis est*” (*spir. et litt.* XXXIV, 60).

²⁶⁶ Cf. *Gn. adv. Man.* II, 14, 21.

²⁶⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁶⁸ Cf. Rm 7.16.

Esse consentimento com a lei demonstra que o homem carnal também sente o desejo de cumpri-la, e por isso é que afirma “querer, pois, o bem, me é possível; porém, realizá-lo não é”²⁶⁹. Ele não somente deseja o bem que não consegue fazer, como também não deseja o mal que faz. Agostinho interpreta a afirmação do apóstolo “ignoro o que faço”²⁷⁰ explicando que o termo “ignoro” [*ignoro*] não tem aqui o significado de desconhecer (pois isto estaria em desacordo com as declarações anteriores nos versos 7 e 13 de que o pecado foi conhecido pela lei); antes, deve ser entendido como não aprovar, não querer, odiar o que faz²⁷¹. Desse ponto de vista, está de acordo com a lei — não porque faz o que ela ordena, mas porque condena sua prática, assim como a lei condena: “a respeito do que sabe, ele consente com a lei; mas a respeito do que faz, ele cede ao pecado”²⁷².

Porém, uma terceira constatação é que, embora não deseje o mal que pratica, não é sem desejo que o pratica. Ou seja: apesar de prestar seu consentimento à lei, não é sem consentimento que o homem a transgredir²⁷³. Ele exerce um duplo e incoerente consentimento: aceita tanto seu erro quanto a lei que o condena. Por um lado, devido ao conhecimento que tem da lei, reprovava o mal; por outro lado, devido à concupiscência que o domina e a doçura enganadora do pecado proibido, é atraído para a prática do mal²⁷⁴.

É exatamente a partir dessa situação que se obtém a resposta de Agostinho na *Quaestio Prima* sobre o motivo das infrações do homem carnal: visto que ele possui o conhecimento sobre o bem e deseja praticá-lo, mas também deseja permanecer na prática do mal, e uma vez que não pode ser o agente causador de duas vontades que se encontram simultaneamente opostas, compreende-se que seu desejo pelo mal é devido a uma vontade que atua dentro dele, mas da qual ele não é o autor. É por praticar algo que não aprova, não deseja e não ama²⁷⁵, que esse homem pode dizer: “Se faço o que não quero, já não sou eu quem faço, mas o pecado que habita em mim”²⁷⁶. Essa declaração, precisamente nas palavras “não sou eu” remetem a questão ao campo do ser, da natureza humana:

²⁶⁹ Cf. Rm 7.18.

²⁷⁰ Cf. Rm 7.15.

²⁷¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 8.

²⁷² “*ex eo quod scit consentit legi, ex eo autem quod facit cedit peccato*” (*Simpl.* I, 1, 10).

²⁷³ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁷⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁷⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 8.

²⁷⁶ Cf. Rm 7.20.

Essa contradição deixa o homem instalado numa escravidão com referência ao criado e ao finito. Em sua busca indefinida das coisas, procura seu bem naquilo que chamamos de "mau infinito". Ele próprio se aliena, vivendo à margem de si mesmo, no desejo ilusório de um prazer que retrocede diante dele como uma miragem, uma vez que não pode fruir devidamente senão de Deus.²⁷⁷

Assim, na investigação da razão sobre o mal que o homem faz, percebe-se primeiramente que o problema não está relacionado ao que ele conhece; em seguida, que é capaz de desejar o bem; por fim, que também deseja o mal. O problema, portanto, encontra-se no âmbito do desejo, mas a razão para isso é que a vontade expressa a corrupção existente na natureza do homem. O pecado instala sua habitação no ser, desenvolvendo no homem uma essência carnal e, de lá, influencia e direciona sua vontade, levando-o a desejar o mal e, finalmente, praticá-lo.

Agostinho acolhe sem reservas a instigante declaração do Apóstolo Paulo sobre a possibilidade de que exista no indivíduo uma vontade alheia e que esta seja a responsável última por seus atos. A afirmação de que o pecado estabelece no homem uma habitação²⁷⁸ é ainda mais impressionante pelo fato de que o homem tem conhecimento desta ocupação, mas não pode resistir a ela. É nesse sentido que Agostinho pode afirmar que não é sem consentimento que o homem faz o mal²⁷⁹, pois sua ação é motivada por um anseio da vontade; entretanto, por não ser o homem o autor dessa vontade, é que se pode dizer: “é o mau desejo que opera, ao qual a pessoa cede”²⁸⁰.

Em consequência, o homem se vê desejando e praticando aquilo que não deseja praticar. O conflito das vontades se explica na descrição de um escravo que é acorrentado não no plano da prática, mas no plano do desejo, pelo pecado que o governa a partir de sua própria essência. Quando se diz que o homem nessa situação está “vendido debaixo do pecado”²⁸¹, este senhorio sobre os escravos é descrito por Agostinho sempre em referência aos maus desejos, nos termos *concupiscentia*,²⁸² *libido* e *cupiditas*²⁸³. Sendo assim, o homem carnal não é escravo do pecado, em sentido amplo e genérico, mas do pecado especificado: é escravo do desejo pelo pecado. É por isso que a narrativa aqui não é de um homem dominado contra sua vontade, mas exatamente por meio da sua vontade: ele aceita de bom grado o custo desse prazer mortal²⁸⁴.

²⁷⁷ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 174.

²⁷⁸ Cf. Rm 7.17.

²⁷⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁸⁰ “*cupiditas quippe id operatur, cui superanti ceditur*” (*Simpl.* I, 1, 9).

²⁸¹ Cf. Rm 7.14.

²⁸² Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

²⁸³ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

²⁸⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

A condição do homem é exposta dentro de uma sequência lógica: o homem é vencido, condenado, prisioneiro e, nem mesmo com o conhecimento da lei, consegue ser vencedor, mas sim transgressor²⁸⁵. Por conseguinte, as ações que o pecado realiza pela usurpação da lei — o aumento da concupiscência, o engano pela doçura e a morte pela culpa — pretendem alcançar justamente o estado de escravidão, subjugando cada vez mais o homem ao controlar sua vontade a partir de sua natureza corrompida. O ápice da rendição do homem carnal é descrito por Paulo como uma habitação do pecado em sua carne. Para Agostinho, a expressão pretende descrever uma espécie de reinado — um senhorio que se desenvolve no homem por duas razões: a mortalidade herdada [*traduce mortalitis*] e o vício nos prazeres [*assiduitate voluptatis*]²⁸⁶. A mortalidade ele tem como algo que se agarrou à sua natureza [*natura*] — é a pena transmitida pelo pecado de Adão, com a qual nasce nesta vida — uma solidariedade na qual todos os homens unem-se ao primeiro homem²⁸⁷. O vício ele tem por hábito [*consuetudo*] — é a pena desenvolvida pela prática frequente do pecado, que ele aumenta no curso desta vida²⁸⁸. Nessa direção, é a condição herdada de Adão que possibilita a prática do mal, mas é a inclinação humana de escolher o “eu” quando deveria escolher a Deus que faz, desta prática, um vício²⁸⁹. Uma vez que o pecado se estabeleceu na natureza do homem, quando este escolhe o “eu” está, na verdade, escolhendo o pecado. Em razão disso, a combinação da mortalidade herdada com o vício nos prazeres fortalece o desejo pelo mal, tornando-o invencível.

Assim o homem debaixo da lei naturalmente quer o bem (mesmo que não o faça) e naturalmente faz o mal (mesmo contra a sua vontade e odiando o que faz). Como ilustra Agostinho, é como alguém atirado de um precipício: facilmente rola para o fundo, embora não o queira e odeie o que está acontecendo²⁹⁰. O homem escravizado não consegue valer-se das próprias forças para vencer o pecado e romper com a situação de escravidão²⁹¹. Resta-lhe apenas exclamar humildemente: “Miserável homem que sou! Quem me libertará deste corpo de morte?”²⁹².

²⁸⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 14.

²⁸⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 10.

²⁸⁷ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 181.

²⁸⁸ A distinção entre natureza e costumes é importante para enfrentar os Maniqueus, que sempre viam o mal como intrínseco à natureza.

²⁸⁹ FITZGERALD, Allan. D. *Habit (consuetudo)*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages**: an enciclopedia. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 410.

²⁹⁰ Cf. *Simpl.* I, 1, 12.

²⁹¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 14.

²⁹² Cf. Rm 7.24.

2.1.4 A ação da graça

A imagem do homem como um escravo que se vê dominado por uma vontade alheia em seu próprio corpo e a comparação com alguém rolando para o fundo de um precipício pretendem mais do que simplesmente estampar a imagem deplorável do homem carnal — antes, descrevem a situação de alguém que está impossibilitado de revertê-la. Assim como aquele que está em queda, por mais que deseje, não pode interrompê-la, também o homem em estado de escravidão, por mais que tenha vontade de libertar-se, não tem em si as condições necessárias para isso, pois não pode restaurar sua natureza. Como lembra Bermon ao se referir ao comentário que Agostinho faz sobre o império romano em *De civitate Dei*, sem a graça o máximo que o homem consegue é valer-se de um pecado para evitar outro:

O homem natural é incapaz de se tornar justo por si mesmo, pois no momento em que alcança a virtude, ou mais exatamente uma quase virtude, só pode fazê-lo abafando seu orgulho, como aqueles romanos que comprimiram suas paixões com a ajuda de seu amor pela glória. Somente a graça livra o homem de todas as concupiscências que o mantêm na escravidão.²⁹³

A definição da graça

Em Agostinho, o vocabulário da graça se desenvolve, transcendendo do sentido de ação para o de relação:

[A graça] não é somente um ‘ponto’ instrumental entre o homem e Deus, mas também é sempre uma benevolência de alguém que se dá. [...] é sobretudo uma questão de relação com Deus (a graça de Deus), e particularmente do homem com seu Redentor (a graça de Cristo), por meio da caridade derramada no coração pelo Espírito Santo (*inspiratio caritatis*). Seu aspecto relacional é desenvolvido com referência ao livre-arbítrio e à liberdade.²⁹⁴

É interessante observar que o trecho de Romanos proposto por Simpliciano para a análise de Agostinho²⁹⁵ é pautado por um tom pessimista: nada, na descrição do homem ali apresentado, é deixado como expectativa de que ele tenha em si a mínima capacidade para alterar o rumo de sua degradação. A única coisa aparentemente favorável dita sobre ele é que deseja fazer o bem, porque lhe apraz a lei de Deus²⁹⁶, porém nem mesmo esse desejo é, de fato,

²⁹³ BERMON, Emmanuel. *op. cit.*, p. 215.

²⁹⁴ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. *op. cit.*, p. 257.

²⁹⁵ Cf. Rm 7.7-25a.

²⁹⁶ Cf. Rm 7.22.

positivo, pois como o homem é incapaz de concretizá-lo, a aspiração não lhe traz esperança, mas frustração.

Contudo, a última afirmação do Apóstolo no excerto selecionado para a *Quaestio Prima* contém toda a esperança necessária para o homem carnal: o clamor do “*miser ego homo*” encontra finalmente uma solução tão imensa quanto a profundidade de sua perdição: “Mas graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor”²⁹⁷. Em todo o texto, essa é a única referência à graça de Deus [*gratia Dei*] — única, mas suficiente para que Agostinho, o Doutor da Graça, sempre ressalve em sua exposição que a descrição ali encontrada reflete um homem desprovido da graça de Deus, e que exatamente por isso, ela é a única solução possível e eficaz para ele.

Ao redor da doutrina da graça se concentraram inúmeras e intensas discussões, sendo, por exemplo, um dos maiores conflitos entre o Catolicismo e a Reforma Protestante²⁹⁸. De modo geral, as opiniões dividem-se entre aqueles que acreditam que a graça é oferecida aos que, por livre iniciativa de sua vontade, buscam por ela e, de outro lado, aqueles que entendem que mesmo o desejo do homem por Deus já é resultado da ação divina, de modo que a iniciativa e todo o processo de salvação devem ser atribuídos ao favor divino. É no tratamento de tais questões que Agostinho se destacou como um pensador cujos escritos se tornaram referências imprescindíveis sobre a temática da graça, como é o caso da *Quaestio Secunda* do tratado a Simpliciano.

Entretanto, as divergências dizem respeito à distribuição da graça, e não de sua definição. O conceito da *gratia Dei*, que é aquilo interessa neste momento da discussão, é sempre expresso como uma dádiva divina, um favor de Deus que não se pode merecer e ao qual nada é exigido como retribuição. Dessa maneira, a noção do termo pode ser verificada exatamente na carência do homem carnal: a *gratia Dei* é a divina ação em benefício daquele que não pode agir, concedida gratuitamente, uma vez que ele não tem condições de merecer ou retribuir.

É preciso ressaltar que, a despeito da referida distinção, existe uma variedade no uso que o Doutor da Graça faz do termo, podendo abranger com ele diversos aspectos. Embora o próprio Agostinho não tenha sistematizado assim, Moriones²⁹⁹ oferece uma lista das distinções que os estudiosos encontram em suas obras sobre a graça, como interna e externa, atual e habitual, preveniente e subsequente, operante e cooperante, *etc.* Dentre estes, os dois últimos

²⁹⁷ Cf. Rm 7.25a.

²⁹⁸ ABBAGNANO, Nicola. Graça. In: **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 568-569.

²⁹⁹ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 270.

conjuntos são mais comumente citados. Graça preveniente é o favor divino que antecede qualquer boa obra; graça subsequente é aquele que auxilia a perseverar na boa obra. Graça operante indica a ação divina que convida o homem a desejar; graça cooperante indica que, agora desejando, o homem passa a agir junto com Deus. O que se verifica de comum em todas elas é a identificação da graça como uma dádiva de Deus não merecida pelo homem. Tal definição certamente permite abranger qualquer favor imerecido, como aqueles chamados de “graça comum” — como o sol e a chuva que caem sem distinção sobre justos e injustos³⁰⁰. Entretanto, nas obras de Agostinho, e especialmente no contexto de soteriológico em que se apresenta em Romanos, refere-se à *gratia* como máxima manifestação do favor de Deus, isto é, seu favor culminante de oferecer seu filho para redimir o homem perdido: *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*.

Como a graça liberta o homem

Quando alguém busca a causa pela qual o homem tem tanta dificuldade em fazer o bem, duas razões são apontadas por Agostinho em suas obras: ou é devido à falta de conhecimento ou à falta de deleite. Aos que sofrem da primeira, a graça se apresenta como luz que ilumina seu entendimento; aos que sofrem da segunda, ela oferece a caridade que inspira a vontade, convidando-a ao deleite³⁰¹. O auxílio da graça, portanto, destina-se tanto a iluminar o entendimento quanto a proporcionar deleite à vontade. Em *Ad Simplicianum*, o auxílio é descrito de modo mais específico: as considerações sobre a graça, feitas por Agostinho ao longo da exposição, permitem identificar que as diversas ações da dádiva divina se posicionam em dois estágios: no primeiro, a graça assume o papel de regenerar, corrigindo progressivamente cada um dos danos que o pecado causou ao homem; no segundo, exerce a função de capacitar, habilitando-o à prática do bem ordenada pela lei.

No primeiro estágio, para cada ação devastadora do pecado no homem, apresenta-se uma ação restauradora da graça: enquanto o pecado usa a disposição natural do homem em fazer o que é proibido³⁰², os que recebem a graça não são seduzidos por essa atração³⁰³; enquanto o pecado engana o homem para fortalecer-se³⁰⁴, a graça protege-o contra o engano,

³⁰⁰ Cf. Mt 5. 45.

³⁰¹ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 268.

³⁰² Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

³⁰³ Cf. *Simpl.* I, 1, 5.

³⁰⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 3.

pois fortalece a sua mente para que possa resistir aos maus desejos³⁰⁵; enquanto o pecado mata pela culpa da transgressão³⁰⁶, a graça retira a culpa, pois perdoa os pecados³⁰⁷; enquanto o pecado escraviza o homem, a graça o liberta³⁰⁸; enquanto o pecado estabelece um reinado no corpo do homem, a graça não permite o senhorio do mal³⁰⁹. É por vir em favor do homem, para reverter cada dano que o pecado causou, que se pode dizer que a graça vence o pecado — como afirma o Apóstolo em outro trecho da mesma epístola: onde o pecado aumentou, a graça transbordou³¹⁰.

Mas, além disso, a graça também age capacitando o homem para a prática do bem — afinal, foi pela falta de auxílio que ele não foi capaz de cumprir a lei e se viu escravizado pelo pecado. O mero conhecimento da lei não implica em que o homem irá cumpri-la: “somente aqueles que são sustentados com a eficácia da graça podem fazer mais do que conhecer a lei: realizá-la”³¹¹. A graça aqui adquire a função de tornar o homem apto para prática da justiça, isto é, justificá-lo. Grossi e Sesboüé³¹² lembram que, dentro do contexto social em que surgiu, o termo “graça” tinha um sentido pejorativo, vinculado à corrupção de concessão de favores a quem não os merecia, ignorando assim qualquer noção de justiça. Por esta razão, tornou-se essencial que, no pensamento paulino e agostiniano, a graça fosse descrita como ação que conduz à justiça, e não que a suprime. A atuação da graça nesse estágio visa libertar o homem da identidade carnal, restaurando sua natureza a fim de estabelecer nele uma identidade espiritual³¹³. Conforme descrição anterior, espiritual é o homem cujas práticas identificam-no com Deus, ou seja, que vive em conformidade com sua lei; tais práticas, porém, só são possíveis porque a natureza desse homem, antes corrompida pelo pecado, foi restaurada pelo favor divino. É pela mesma razão que, sem a graça, o homem jamais conseguirá praticar o bem ordenado pelo mandamento: como a lei é espiritual, somente pessoas espirituais podem cumpri-la; e visto que ninguém se torna espiritual sem a graça, é somente por meio dela que o homem é capaz de cumprir a lei³¹⁴. Visto desta maneira, dizer que é pela graça que o homem pode

³⁰⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

³⁰⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

³⁰⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

³⁰⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 9.

³⁰⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 10.

³¹⁰ Cf. Rm 5. 20b.

³¹¹ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 292.

³¹² GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. *op. cit.*, p. 243.

³¹³ Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

³¹⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

cumprir a lei³¹⁵ significa afirmar que a graça oferece a capacidade para a obediência³¹⁶, isto é: restaura a natureza do homem carnal, revertendo a degeneração causada pelo pecado, e transforma-o até que alcance uma identidade espiritual.

Quando isso acontece, o cumprimento da lei, que antes lhe era um peso por manifestar tanto sua incapacidade de fazer o bem quanto sua culpa, torna-se um prazer — o homem deixa de temê-la e passa a cumpri-la pelo amor³¹⁷. O entendimento de Agostinho encontra respaldo na afirmação de Paulo de que a caridade é a base para a obediência do mandamento: quando o homem ama o seu próximo como a si mesmo, naturalmente não irá matá-lo, roubá-lo, *etc.*³¹⁸. Por isso, quando a graça infunde no homem um espírito de caridade, não apenas o habilita a cumprir a lei, mas o faz de uma forma que a justiça do mandamento se torna prazerosa a ele³¹⁹. Para Moriones³²⁰, a razão pela qual o simples conhecimento sobre as proibições da lei não leva o homem a obedecê-la é porque ele não é apenas um ser intelectual, mas também afetivo — a vontade precisa ser afetada para que possa mover-se, e isto acontece quando ela é atingida por sua força motriz: o amor. De maneira que se afirma: “assim, o mesmo preceito, para os que temem, é lei; para os que amam, é graça”³²¹.

É importante observar que existe uma distinção no modo como a lei e a graça atuam sobre o homem. No início da *Quaestio Prima*, quando afirma que a lei manifesta a culpa pelo erro, para que o pecador se disponha a receber a graça de Deus e assim vencer o pecado³²², Agostinho alinha a lei com o desejo pela prática do bem e a graça com a concretização desse desejo. Assim, quando o mandamento notifica o homem sobre a culpa pelo pecado, sua vontade é duplamente afetada: ele passa a não querer fazer aquilo que faz e, simultaneamente, a querer fazer o que a lei ordena. O desejo já existe mesmo no homem que está debaixo da lei, que ainda não foi liberto pela graça³²³. É o conhecimento de sua situação, que vem pela manifestação da lei, que o leva a desejar a prática do bem; entretanto, é a restauração de sua natureza, que vem pela atuação da graça, que o capacita a efetuar esse anseio. A lei proporciona o desejo, mas no homem carnal, ele permanecerá subjugado; a graça proporciona as condições necessárias para que o homem esteja apto a praticar o desejo.

³¹⁵ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

³¹⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 15.

³¹⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 15.

³¹⁸ Cf. Rm 13.8-9.

³¹⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

³²⁰ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 351.

³²¹ “*itaque idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia est*” (*Simpl.* I, 1, 17).

³²² Cf. *Simpl.* I, 1, 2.

³²³ Cf. *Simpl.* I, 1, 12.

Qualquer que seja o objeto com o qual [a vontade] se deleita, ela se deleita livremente; qualquer que seja a origem da atração que ela sente mais em direção a um fim que na direção de outro, essa atração não pode colocar sua liberdade em perigo, uma vez que se trata da escolha mesma pela qual a vontade se exprime. Então, qual é o efeito produzido pela graça sobre a liberdade? Ela substitui na liberdade deleitação do mal pela do bem. Ao contrário, a lei, irrealizável pela vontade do homem decaído, torna-se ao contrário objeto de amor e de deleite para o homem em estado de graça. A caridade, no homem, em nada diferente nele do amor por Deus e por sua justiça, que é inspirada na alma pela graça e que, não obstante, faz com que o homem passe a encontrar espontaneamente sua alegria naquilo que até então ele repugnava.³²⁴

Como o homem busca o auxílio da graça

A esse respeito, é preciso observar o que Agostinho entende pelo que está sendo chamado aqui de “auxílio da graça”. Como lembra Moriones³²⁵, o termo “auxílio” pode descrever duas situações: aquela em que o homem é capaz de executar algo, mas o fará com mais facilidade se for auxiliado e aquela em que, se não for ajudado, é incapaz de fazer. As afirmações sobre a graça nesta obra deixam claro que Agostinho tem em mente o segundo significado: a graça não auxilia o homem para tornar mais fácil aquilo que lhe seria árduo se tivesse que fazer sozinho; ela auxilia naquilo em que o homem é incapaz de fazer se não for socorrido.

No entendimento de Agostinho exposto na *Quaestio Prima*, uma vez que a graça é a solução definitiva para a situação do homem, cabe-lhe a iniciativa de buscar por ela. Para que o encontro entre o homem escravizado e a graça libertadora aconteça, é preciso antes de tudo a consciência sobre sua necessidade, desperta pela manifestação da lei. Diante disso, a lei exerce sua função legítima de despertar o homem para que, inquieto pela situação de culpado, ele se volte para receber o auxílio da graça de Deus³²⁶.

Ademais, e de certo modo, em consequência disso, indica-se que a postura a ser assumida pelo homem para receber a graça é buscá-la com humildade piedosa [*pia humilitate*]³²⁷. Uma vez que pleiteia um favor imerecido, o voltar-se do homem em direção à graça de Deus precisa expressar-se numa postura condizente com sua situação: em suplicante piedade³²⁸, implorando pela graça que anseia receber³²⁹.

³²⁴ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 306.

³²⁵ MORIONES, Francisco. *op. cit.*, p. 280.

³²⁶ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

³²⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 6.

³²⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 14.

³²⁹ Cf. *Simpl.* I, 1, 12.

Por fim, a busca do homem pela graça deve acontecer mediante a livre escolha de sua vontade. Na *Quaestio Prima*, Agostinho faz apenas duas menções ao livre-arbítrio [*liber arbitrium*], mas certamente relevantes. Na primeira delas afirma que, numa provável referência aos Maniqueus, aqueles que não possuem um correto entendimento encontram nas palavras de Paulo “querer, pois, o bem, me é possível; porém realizá-lo, não é”³³⁰ uma anulação do livre-arbítrio. Para Agostinho, porém, elas ensinam exatamente o oposto — é dito que querer o bem é possível porque “certamente o próprio querer está em nosso poder, pois está ao nosso alcance”³³¹. De forma que, o homem é capaz, pelo livre exercício de sua vontade, de desejar o bem, contudo, o que lhe falta é a potência para transformar tal vontade em prática. Quando usa o termo pela segunda vez é para dizer que, por meio dele, o homem é capaz de buscar o auxílio da graça divina: “nesta vida mortal, resta ao livre-arbítrio não que cumpra a justiça quando quiser, mas que se volte, com piedade suplicante, para aquele por cuja dádiva pode cumpri-la”³³². Agostinho se dedicará mais intensamente ao tema na *Quaestio Secunda*, entretanto, sua compreensão até o momento é a de que, mesmo escravizada pelo pecado, ainda restaria na vontade certa capacidade para escolher o único querer que pode efetuar: o desejo pelo favor divino para alcançar a plena liberdade. O estado de escravidão deixa evidente que o homem não pode presumir de suas próprias forças para vencer o pecado: buscar a graça está ao seu alcance, devido ao livre-arbítrio; vencer o pecado não está, devido à servidão. Assim, embora o livre arbítrio não seja capaz de vencer o pecado, cabe a ele implorar pelo auxílio da graça que pode fazê-lo — para derrotar o mal, o livre-arbítrio não é suficiente, mas é necessário. Na *Quaestio Prima*, a graça vence a concupiscência, não o livre-arbítrio³³³.

2.2 CARACTERÍSTICAS DA VONTADE HUMANA NA *QUAESTIO PRIMA*

A proposta principal da *Quaestio Prima* é comprovar que a lei é boa. Para tanta, Agostinho precisava apontar outra razão para o conflito que o pecador vive diante da lei (o qual demonstra ser a deturpação que o pecado gera no homem, escravizando-o por sua natureza corrompida) e apresentar uma solução (a qual demonstra ser o auxílio que a graça presta ao homem, restaurando sua natureza). Assim, embora o caráter benéfico da lei seja a temática condutora de sua resposta, a questão da vontade humana perpassa toda a exposição oferecida a

³³⁰ Cf. Rm 7.18.

³³¹ “*certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis*” (*Simpl. I, 1, 11*).

³³² “*hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere*” (*Simpl. I, 1, 14*).

³³³ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 353.

Simpliciano: a aflição diante da revelação da lei só acontece pelo desejo de obedecê-la; a escravidão do pecado só acontece pelo desejo de submeter-se; a transformação pelo auxílio da graça pressupõe seu desejo em buscá-la; é a vontade que se deleita, consente e é atraída, seja para o cumprimento da lei, seja para a transgressão.

A vontade se apresenta, dessa forma, como o substrato por meio do qual se desenvolve a *Quaestio Prima*, de modo que algumas características da teoria de Agostinho sobre o querer humano podem ser identificadas ao longo de sua exposição, conforme demonstrado até aqui. Para uma verificação mais sistemática de seu entendimento sobre a vontade, é possível organizar essas características a partir de suas relações.

2.2.1 A relação de necessidade entre o conhecimento e a vontade

Existe uma relação de necessidade entre conhecimento e vontade: é preciso que o homem tenha conhecimento sobre algo para que então sua vontade se incline nessa direção. Como afirmou Agostinho em *De Trinitate*: “ninguém pode amar o que lhe é completamente desconhecido”³³⁴. Não se pretende com isso dizer que o homem carece de uma compreensão plena sobre algo para então desejá-lo. Antes, o sentido é de conhecer a realidade do que será desejado, estar informado sobre sua existência. É por tal razão que Agostinho não trata aqui da possibilidade de desejar conhecer, em que o querer é um agente motivador do processo racional, pois para isso seria preciso ter a informação sobre a existência — não é o homem que deseja conhecer a lei, é a lei que se apresenta ao conhecimento do homem.

Sobre isso, é preciso esclarecer a afirmação de Paulo de que “tomou conhecimento do pecado pela lei”³³⁵. Diante da relação de necessidade entre conhecimento e desejo, alguém poderia afirmar que, como antes do mandamento o homem não conhecia o pecado, então ele não poderia desejá-lo; ao mesmo tempo, uma vez que a lei veio para manifestar o pecado, o homem já o praticava, de modo que cometia um ato que desconhecia e, conseqüentemente, não desejava. Em resposta a essa possibilidade, deve-se observar que, como já praticava o mal, o homem tinha o conhecimento empírico do pecado; a lei apenas traz o conhecimento teórico junto com a informação de que aquela ação é proibida, e a conseqüente pena que advém a seus praticantes. Por isso é que o conhecimento aqui retratado diz respeito somente a estar informado da existência de algo, e considerando que o homem já praticava o mal, estava ciente de sua existência; a lei, por sua vez, o tornou ciente da nocividade, da proibição e da culpa do pecado.

³³⁴ “*quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest*” (*Trin. X, 1*, tradução nossa).

³³⁵ Cf. Rm 7.7.

Como consequência da relação entre desejar e conhecer, a vontade do homem é afetada tanto pela posse quanto pela falta de conhecimento sobre uma realidade. No primeiro caso, verifica-se que o homem só pode desejar aquilo que para ele a existência é conhecida. Sem a lei, a única realidade sobre a qual o homem está informado é a do pecado, de modo que o mal é tudo o que ele consegue desejar e praticar. Com a chegada da lei, ele passa a conhecer a proibição do mal, e assim começa a querer praticar o que a lei proíbe. É por esta razão que Agostinho afirma que a revelação do mandamento fez com o que homem, que antes era pecador, se tornasse pecador e transgressor — pois só pode desejar infringir a lei depois de tomar conhecimento sobre os impedimentos que ela traz. Assim sendo, é por trazer ao homem a ciência sobre as proibições que a lei se torna tão adequada ao pecado, usando esse conhecimento para aumentar a concupiscência. O homem carnal tem sua vontade atraída pelo que não lhe é permitido, mas tal disposição permaneceria incubada se a lei não tivesse proporcionado o conhecimento da proibição. Ao mesmo tempo, a lei também trouxe ao homem a informação sobre a possibilidade do bem. Mais uma vez, apenas depois que tomou conhecimento desta realidade foi que ele passou a desejá-la, prestando seu consentimento à lei. No segundo caso, é possível observar também o quanto a vontade humana é afetada pela falta de conhecimento. Em um ambiente ideal, seria possível dizer que quanto mais informações o homem tiver à sua disposição, maiores serão as chances de acerto nas suas decisões. Entretanto, para Agostinho, após o pecado de Adão o homem não está no cenário de condições ideais, nem exteriormente e nem em sua disposição interna. Alastrou-se o mal de tal modo que, sem a lei, a única informação que o homem tem são aquelas que o pecado lhe oferece, enquanto ele não for notificado pelo mandamento sobre o bem, suas decisões sempre se voltarão para o mal — não existe neutralidade no ambiente corrompido pelo pecado.

Assim, a lei proporcionou as condições para suprir a falta de conhecimento. É claro que, devido à ação do pecado, o homem continuou distante de uma solução, entretanto, o problema se deslocou da área do conhecimento para a área do desejo: antes da lei, o pecado dominava o homem pela ignorância; após sua chegada, passou a escravizar pela vontade. O conhecimento, portanto, afeta diretamente a vontade humana, pois o homem não pode desejar uma realidade sobre a qual não tem ciência da existência, assim devido ao estado de escravidão em que ele se encontra, ainda que o conhecimento lhe afete, não é determinante sobre a vontade.

2.2.2 A relação de necessidade entre a vontade e a ação

Acerca da existência de uma relação de necessidade entre vontade e ação, é preciso que o homem queira algo, para então se mover em direção àquilo que deseja. Mesmo quando se encontra nos estados em que existe uma distinção entre aquilo que deseja e pratica (“consciente, mas escravo, portanto carnal” e “consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal”), ele não deixa de ter suas ações determinadas por uma vontade — aquela escravizada pelo pecado. A vontade, mesmo que subjugada, conta com o seu consentimento, visto que ele deseja submeter-se ao pecado para desfrutar das doçuras que encontra nessa servidão.

Entretanto, a vontade, por si só, não é capaz de efetuar o que deseja. É importante observar que esta constatação, na *Quaestio Prima*, vai além do óbvio. É certo, afinal, que uma série de ações não podem ser asseguradas pela vontade do homem porque não dependem exclusivamente de seu querer, mas também de agentes externos. Assim, por mais que um indivíduo deseje voar, precisaria ter, para efetuar seu desejo, a estrutura física adequada, o domínio das técnicas necessárias, as condições ambientais propícias, *etc.* — é neste sentido que usualmente se aplica o dito popular: “querer não é poder”. Mas existem outras ações que dependem apenas do querer: o homem caracterizado na descrição de Paulo, por exemplo, deseja tão somente obedecer à lei, e já que obedecer é uma faculdade da decisão, sua incapacidade não se deve às condições externas. A impossibilidade de o homem efetuar sua vontade, nesse caso, vem dele mesmo — mais especificamente, da sua própria vontade.

Assim, o que impede o homem carnal de concretizar seu desejo de obedecer é a constatação de outro desejo dentro dele, o de desobedecer: “portanto encontro em mim, que quero fazer o bem, uma lei por onde o mal se apresenta a mim”³³⁶. Sua situação não poderia ser mais paradoxal: dentro dele existem vontades alheias, que se contrapõem à sua própria vontade, e, ainda mais surpreendente, é o fato de que ele presta seu consentimento às vontades invasoras. A ineficiência de seu querer é devida a uma falta de coesão em sua vontade, pois se vê diante de uma multiplicidade de desejos opostos anulando-se uns aos outros até que, por fim, prevaleçam os mais fortes sobre os mais fracos.

A caracterização dos desejos, como fracos ou fortes, não deve ser compreendida como um atributo estático, e sim um desenvolvimento: determinadas interações da vida humana (como o hábito, a integridade ou corrupção da natureza, o conhecimento da lei, a ação da graça, *etc.*) vão tornando os desejos mais fortes ou mais fracos. Sobre o fortalecimento dos desejos, a

³³⁶ Cf. Rm 7.21.

causa repousa na identidade da natureza: assim, no homem carnal, é a concupiscência que se torna mais robusta; no homem espiritual, são os afetos espirituais. Já o enfraquecimento dos desejos pode ser percebido, sobretudo, quando estes se submetem a uma vontade alheia, em situação de escravidão. Assim sendo, um desejo que é concordante com a identidade da natureza (carnal ou espiritual) tende a transformar-se em ação e se fortalecer; um desejo que é escravizado por outra vontade tende a não se efetuar e se enfraquecer.

Portanto, para que o homem consiga efetuar seu querer, não basta ter uma vontade — é preciso que esta seja uma vontade forte, que se encontre nele em nível mais profundo, que lhe proporcione o deleite.

2.2.3 O deleite na relação de congruência entre a identidade da natureza e a ação

O deleite ocupa um lugar destacado no pensamento de Agostinho, o filósofo que descreveu a história da humanidade como a história de dois amores que fundaram duas cidades: a cidade dos homens, terrena, marcada pelo amor próprio, e a cidade de Deus, eterna, habitação de quem ama o Criador³³⁷. Além desses amores expressos como deleite, Agostinho também fundamentou seu pensamento no amor como a medida e peso da alma, a força que com doçura conduz à vida feliz ou ao abismo da miséria: “meu peso é meu amor, e por ele sou levado para onde sou levado”³³⁸. Gilson parte desta famosa declaração das *Confessiones* para explicar a relação entre o amor e a vontade: a íntima relação que estes dois vocábulos assumem em Agostinho deve-se à sua definição de amor como uma “vontade intensa”, o “motor íntimo da vontade”; daí resulta a noção do deleite como “aquilo que o amor persegue em seu objeto”³³⁹. Moriones³⁴⁰ observa que, na luta entre amores que disputam a atenção da vontade humana, vencerá aquele que a proporcionar maior deleite: nos salvos, “o deleite do pecado foi vencido pelo deleite da justiça”³⁴¹.

A referida descrição pode ser observada de modo bem específico dentro da *Quaestio Prima*. Uma observação mais diligente sobre a natureza humana permite identificar um ponto de convergência na forma como Agostinho descreve tanto a impossibilidade do homem carnal em cumprir a lei quanto a obediência característica do homem espiritual — o deleite. A máxima

³³⁷ Cf. *civ. Dei* XIV, 28.

³³⁸ “*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*” (*conf.* XIII, 9, 10).

³³⁹ GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 257, nota 29.

³⁴⁰ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 355.

³⁴¹ “*ut delectatio peccati iustitiae delectatione vincatur*” (*c. Jul. imp.* II, 217, tradução nossa).

experiência de prazer ocorre, nos dois casos, quando a ação praticada pelo homem se encontra relacionada, de modo congruente, com a identidade de sua natureza. Como definido anteriormente, por “identidade da natureza” pretende-se descrever as duas possibilidades de estado que caracterizam a natureza humana: aqueles em quem predomina a corrupção causada pelo pecado são chamados “carnais”; aqueles em quem se destacam as características de uma natureza restaurada pela graça são chamados “espirituais”.

Na análise de todo o processo de deturpação da lei pelo pecado para enfraquecer o homem, fica evidente que a usurpação só é possível por conta da disposição natural do homem carnal de sentir prazer em agir contra a lei: o aumento da concupiscência é possibilitado pelo deleite [*delecto*] que sente pelo que lhe é proibido³⁴², a tal ponto que aceita sua condição de escravo para desfrutar desse prazer³⁴³; na sequência, é o vício neste prazer³⁴⁴ que, junto com a mortalidade herdada, estabelece em sua carne uma habitação para o pecado³⁴⁴. Quando afirma que a habitação se estabelece “na própria carne”, Agostinho descreve o quão deplorável é a situação do homem quando se encontra cindido em si mesmo — como já dito, ao usar o termo “carne” se refere à “submissão voluntária do espírito aos desejos do corpo”³⁴⁵. Embora seja o pecado que provoque, engane, mate e escravize, isto só é possível por conta do prazer que o homem encontra em submeter-se ao pecado, isto é, do deleite que sente ao agir em conformidade com sua identidade carnal.

O homem espiritual, enquanto caminha na direção completamente oposta ao auxílio da graça, também é acompanhado pelo prazer. Uma vez que a concupiscência arrasta para as delícias terrenas, o homem precisa de uma graça que, pelo deleite, o atraia ao amor pelo que é celestial³⁴⁶. É importante atentar ao fato de que Agostinho não caracteriza aquele que foi alcançado pelo favor divino como alguém que abriu mão do prazer para seguir uma obediência opressiva. Antes, a graça não apenas o resgata e aponta o caminho adequado como o redireciona para que ao invés de sentir prazer em transgredir a lei, agora sinta ao obedecê-la: quanto mais uma pessoa cresce em disposição espiritual e vai assemelhando-se com a lei, tanto mais a cumpre e se deleita [*delecto*] em fazê-lo³⁴⁷. É a característica de proporcionar deleite que faz com que a graça atraia o homem se fazendo desejável a ele, e não se impondo:

³⁴² Cf. *Simpl.* I, 1, 13.

³⁴³ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

³⁴⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 10.

³⁴⁵ NOVAES, Moacyr. **op. cit.**, p. 307, nota 6.

³⁴⁶ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 354.

³⁴⁷ Cf. *Simpl.* I, 1, 7.

A graça do deleite vitorioso não se exerce pela tirania. As palavras *delectatio*, *suavitas*, *caritas*, definem o caráter da influência que santifica as tendências do ser humano, mas não de modo despótico e violento. A graça não cria necessidade em nós, mas nos chama, nos atrai, nos convida.³⁴⁸

Assim, uma vez que tanto o homem carnal quanto o homem espiritual encontram prazer quando, respectivamente, transgridem e cumprem a lei, percebe-se que o deleite surge no homem justamente quando a ação praticada se encontra em congruência com a identidade de sua natureza: quando o homem carnal pratica seus impulsos carnis, deleita-se; quando o homem espiritual pratica seus afetos espirituais, deleita-se também. Gilson afirma que “o deleite com a graça é, para a vontade, um motivo ao qual ela consente tão livremente quanto consentiria ao deleite com o pecado se lhe faltasse a graça”³⁴⁹.

Qualquer ação livre do homem é precedida por uma vontade; todavia, visto que a vontade se inclina livremente na direção do que lhe proporciona prazer, verifica-se que o *delecto* é uma experiência mais determinante para a vontade humana. Em outra obra, Agostinho afirma: “nós necessariamente agirmos em conformidade com aquilo que mais nos deleita”³⁵⁰. Assim, diante de possibilidades que se apresentem, o homem sempre escolherá aquilo que traz maior deleite ou o que o menos o aterroriza³⁵¹. Pegueroles afirma:

A finalidade do homem é Deus, o dinamismo natural do *liberum arbitrium* vai para Deus. Mas para amar eficazmente a este Deus, que é ao mesmo tempo paz e ordem, bem e verdade, necessito que me seja deleitável, que me agrade mais que os bens finitos. Esta é a ação da graça: fazer com o que a finalidade, minha finalidade, me agrade, de modo que a queira eficazmente”³⁵².

Assim, pode-se dizer que a vontade, enquanto *consentio*, é mais fraca que a vontade enquanto *delecto*: quando o homem sente uma vontade *consentio* numa direção e uma vontade *delecto* na direção oposta, esta última sempre superará a primeira. Como afirma Brown, “[...] Agostinho analisou a psicologia do ‘deleite’. O ‘deleite’ é a única fonte possível de ação, nada mais é capaz de mover a vontade. Portanto, o homem só pode agir se puder mobilizar seus sentimentos, se for ‘afetado’ por um objeto prazeroso”³⁵³.

³⁴⁸ “la gracia de la deleitación victoriosa no se ejerce tiránicamente. Las palabras *delectatio*, *suavitas*, *caritas*, definen el carácter humano, pero no de un modo despótico y violento. La gracia no crea necesidad en nosotros sino nos llama, nos atrae, nos invita” (MORIONES F., **op. cit.**, p. 356, tradução nossa).

³⁴⁹ GILSON, Étienne. **op. cit.**, 2010, p. 295.

³⁵⁰ “quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est” (ex. Gal. 49).

³⁵¹ TESELLE, Eugene. Exploring the inner conflict — Augustine’s sermons on Romans 7 and 8. In: PATTE, Daniel; TESELLE, Eugene. (Ed.). **Engaging Augustine on Romans: Self, Context, and Theology in Interpretation**. Harrisburg: Trinity Press International, 2002, p. 117.

³⁵² “El fin del hombre es Dios, el dinamismo natural del *liberum arbitrium* va a Dios. Pero para amar eficazmente a este Dios que es a la vez paz y orden, bien y verdad, necesito que me sea deleitable, que me agrade más que los bienes finitos. Esta es la acción de la gracia: hacer que el fin, mi fin, me agrade, de modo que lo quiera eficazmente” (PEGUEROLE, Juan. **op. cit.**, p. 140, tradução nossa).

³⁵³ BROWN, Peter. **op. cit.**, p. 189.

A inclinação da vontade ao que lhe proporciona deleite e a verificação do deleite nas ações que estão em concordância com a identidade da natureza podem ser constatadas nos quatro estados em que o homem pode se encontrar.

O homem “inconsciente, portanto, carnal” experimenta um alinhamento entre aquilo que é, o que conhece, o que deseja e o que pratica: tudo o que conhece é o pecado, como só pode desejar o que conhece e praticar o que deseja, ele somente deseja e pratica o pecado. Além disso, como é carnal, suas práticas pecaminosas estão em congruência com sua natureza corrompida, de modo que se deleita naquilo que faz. Este alinhamento proporciona deleite, mas é um estado enganoso porque seu conhecimento é parcial: falta-lhe a informação sobre a realidade de culpa por suas ações e da morte como a pena devida.

O homem “consciente, mas escravo, portanto carnal” não vive um alinhamento, mas um conflito. Está devidamente informado, e por isso conhece tanto o bem quanto o mal. Por conhecer o bem, o deseja; entretanto, por ser carnal, suas práticas irão em direção à que proporciona maior deleite à sua vontade. Nesse caso, é a prática do mal que proporciona o prazer por estar em congruência com sua natureza corrompida. Ele conhece e deseja o bem, mas por ser carnal, anseia mais intensamente o mal, e acaba por praticá-lo.

O homem “consciente e liberto, mas imaturo, portanto carnal” se encontra em igual situação de conflito. Embora já tenha sido alcançada pela graça, sua natureza espiritual ainda não amadureceu, de modo que continua sendo um homem carnal. Suas ações tendem ao pecado — é no pecado que sentirá maior deleite, devido à sincronia entre as práticas habituais e a sua natureza, que ainda se encontra corrompida.

O homem “consciente, liberto e maduro, portanto espiritual” desfruta do mesmo alinhamento que o homem “carnal e inconsciente”, porém a grande diferença é que recebeu o conhecimento adequado sobre sua situação pela lei e, pela graça, teve sua natureza restaurada. Assim, ele conhece o bem e por isso pode desejá-lo; por desejá-lo pode praticá-lo; por ser espiritual, quando o faz, experimenta o deleite proporcionado pela congruência entre tais ações e sua natureza.

Para que o homem carnal deixe de transgredir a lei, precisa antes deixar de sentir deleite na transgressão, e isso só acontecerá quando sua natureza for restaurada. Tendo em vista que essa restauração não é algo que o homem seja capaz de fazer, depende de um auxílio externo; pela lei, descobre a exclusividade da graça como instrumento para a mudança³⁵⁴. A lei é insuficiente porque oferece ao homem o conhecimento, mas não o auxilia a fazer o bem; a

³⁵⁴ Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

doutrina evangélica é insuficiente porque revela a ferida, mas não cura; apenas a graça, pela inspiração do amor, concede ao homem as condições para que faça aquilo que tomou conhecimento de que deve fazer³⁵⁵. Assim Trapè expressa o entendimento de Agostinho em relação ao tema: “para fazer o bem não basta conhecê-lo, é preciso sentir sua atração, é preciso amá-lo”³⁵⁶. Moriones sintetiza a relação entre a ação libertadora da graça por meio do deleite:

Falar da graça como causa da liberdade equivale a falar da graça deleitante, termo usado pelo teólogo da graça para explicar o modo como a graça eficaz obtém o seu efeito. Na tese agostiniana de que dois amores lutam pela possessão do coração humano, a saber, o amor de Deus e o amor do mundo, será Agostinho quem enriquecerá a teologia da graça com sua teoria do amor ou graça deleitante a qual, ao triunfar sobre a concupiscência, faz o homem verdadeiramente livre.³⁵⁷

2.2.4 A limitação da vontade na *Quaestio Prima*

A teoria agostiniana da vontade, como descrita na *Quaestio Prima*, apresenta certas limitações do querer — algumas de ordem natural e outras situacionais. A vontade orienta-se tanto pela essência do ser quanto pelas informações recebidas do saber, de modo que suas limitações são percebidas na relação com a natureza, com o conhecimento e consigo mesma.

Primeiro, a vontade é limitada pela natureza humana por encontrar-se hierarquicamente abaixo desta. Uma vez que pode desejar qualquer coisa, o homem sempre irá desejar aquilo que lhe proporciona deleite. Mas não depende da vontade definir em que encontrará deleite, ela apenas segue as inclinações que lhe são apontadas pela natureza do ser. Por isso, seu livre-arbítrio não deve ser compreendido como uma plena capacidade de ação, sobretudo no homem de natureza escravizada, pois esta necessariamente se inclina para o que lhe dá prazer, e aquilo que o proporciona influencia diretamente suas inclinações. Além disso, a vontade é limitada pela natureza humana também pelo fato de não conseguir alterar sua identidade. Mesmo quando deseja reverter sua situação, não pode fazê-lo; vê o pecado habitando em sua carne, mas não pode expulsá-lo. Sua natureza foi primeiramente corrompida pelo pecado e, para ser restaurada, precisa da ação da graça — nos dois casos, verifica-se que é um agente externo ao próprio homem quem efetua a ação. A limitação da vontade, portanto, é de ordem natural, sendo

³⁵⁵ MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 269.

³⁵⁶ TRAPÈ, Agostino. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 309.

³⁵⁷ “Hablar de la gracia como causa de la libertad, equivale a hablar de la gracia deleitante, término empleado por el teólogo de la gracia para explicar el modo como la gracia eficaz obtiene su efecto. En la tesis agostiniana de que dos amores luchan por la posesión del corazón humano, a saber, el amor de Dios y el amor del mundo, será Agustín quien enriquezca la teología de la gracia con su teoría del amor o gracia deleitante, la cual, al triunfar sobre la concupiscencia, hace al hombre verdaderamente libre.” (MORIONES F., **op. cit.**, p. 272, tradução nossa).

encontrada tanto no homem carnal quanto no espiritual: limita-se tanto por receber dela as indicações sobre onde encontrará deleite quanto por estar incapacitado, ainda que queira, de alterar a identidade dela.

Ademais, a vontade é limitada pelo conhecimento. Conforme exposto anteriormente, o conhecimento se refere à ciência sobre a existência de algo, e nesse sentido também é natural que a vontade seja limitada em suas escolhas, apenas pelo que conhece. Por isso, da mesma forma que o livre-arbítrio da vontade, apesar de livre, é limitado porque sempre procura o que lhe dá prazer, também é limitado porque suas ações se restringem às opções sobre as quais está informado. Compreende-se então que, antes da lei, a vontade do homem se restringia à concupiscência, isto é, ao desejo pelo mal, porque o mal era tudo sobre o qual ele tinha conhecimento. Com a chegada da lei, as opções diante da vontade se ampliaram tanto num sentido positivo (quando tomou conhecimento do bem e pôde desejar sua prática) quanto negativo (quando tomou conhecimento das proibições e passou a desejar abandonar a prática do mal).

Finalmente, constatam-se as limitações da vontade por ela mesma. Contudo, diferente daquelas identificadas quanto ao ser e ao conhecer, não se trata aqui de incapacidades naturais, mas da consequência daquele estado de submissão ao pecado. Primeiro, encontra-se limitada quanto a sua característica de livre movimento exatamente pelo estado de escravidão. Embora se refira apenas duas vezes ao livre-arbítrio da vontade, Agostinho trata do assunto durante toda a *Quaestio Prima* cada vez que discorre sobre seu estado de escravidão — isto é, a privação de seu livre movimento. Uma segunda limitação é a incapacidade que a vontade tem de garantir sua própria autonomia. Mesmo quando vê uma vontade alheia agindo dentro de si, ela não é capaz de eliminá-la; além disso, por conta da corrupção de sua natureza, ainda consente com ela. Daí decorre a terceira e mais evidente limitação, que é a impossibilidade de fazer o bem que deseja e de evitar o mal que não deseja. Assim, porque é limitada tanto exteriormente (pela natureza e pelo conhecimento) quanto internamente (por si mesma), e uma vez que essas limitações naturais se tornam ainda mais intensas por conta de sua situação, o clamor do *miser homo* no texto paulino não poderia ser outro que não um anseio desesperado pela liberdade, pela restituição do livre movimento de sua vontade: “Quem me libertará?”³⁵⁸.

³⁵⁸ Cf. Rm 7.24.

2.2.5 A valorização da vontade na *Quaestio Prima*

Agostinho não está aniquilando o querer humano na *Quaestio Prima*. Na verdade, sua percepção sobre como a situação do homem carnal é explicada a partir da escravidão dos desejos evidencia ainda mais o quanto, para Agostinho, é indispensável que a vontade tenha as condições necessárias de efetuar o bem que deseja para que o homem possa viver corretamente. O miserável homem, com o seu querer escravizado, não reencontrará a dignidade humana enquanto não experimentar a libertação de sua vontade. Por isso, mesmo na análise de um querer comprometido em sua integridade, percebem-se na *Quaestio Prima* elementos que ressaltam a importância da vontade na antropologia agostiniana.

A descrição do homem que tem o pecado habitando em sua própria carne, por exemplo, levanta certo questionamento sobre a responsabilidade humana diante da escravidão de seu querer. Afinal, o homem deve ser condenado pela prática de ações às quais não pode resistir (por lhe terem sido impostas pelo pecado) e que não deseja, não ama e nem aprova? Para Agostinho, sim: o pecado é o agente causador, mas o homem também é responsável por lhe ter cedido o poder sobre sua vontade. Devido à habitação e reinado que estabelece é o pecado, e não o homem, que é identificado como causador de tais ações: “Se faço o que não quero, já não sou eu quem faço, mas o pecado que habita em mim”³⁵⁹. Dessa forma, Agostinho segue o posicionamento paulino de que a autoria de uma ação é definida não por quem a pratica, mas por quem a deseja³⁶⁰. Entretanto, essa constatação não tira do homem a responsabilidade pelo ato, pois embora o pecado seja o autor da ação, por partir dele o desejo, o homem também é autor, e pela mesma razão — ainda que não tenha desejado a ação que praticou, ele desejou submeter-se ao pecado para desfrutar do deleite que sentia na transgressão. Assim, mesmo quando a autoria do ato é deslocada do âmbito da ação para o do desejo, a culpabilidade do homem permanece: o pecado é responsável porque desejou o mal; o homem porque desejou entregar-se ao pecado.

Percebe-se aqui a importância da vontade nessa descrição. O querer humano é como um rei deposto, cuja nação, a despeito de sua situação, continua praticando apenas os editos e leis assinados por ele. Consequentemente, o monarca usurpador toma as decisões, mas precisa

³⁵⁹ Cf. Rm 7.20.

³⁶⁰ Harrison (*op. cit.*, p. 199) constata a mesma relação entre vontade e autoria da ação em *De libero arbitrio*: embora seja evidente que ninguém possa assumir o querer de outra pessoa para desejar em lugar dela, também se observa que, algumas vezes, aquilo que parece ser uma ação de determinada pessoa não foi desejado por ela, é realizado contra a sua aprovação e, uma vez que sua vontade está à parte do que está acontecendo, ela não é autora da ação.

repassá-las ao monarca afastado, para que este valide como se fossem suas próprias; ele o faz, não porque estas decisões são a sua vontade, mas porque foi da sua vontade submeter-se a outro rei. O povo não deixa de seguir as instruções do monarca deposto, de modo que o usurpador precisa agir por meio dele; da mesma forma, o pecado não consegue agir no lugar do homem: ele precisa da vontade para obter suas pretensões. Portanto, os desejos do homem carnal provêm do pecado e, simultaneamente, do homem que consentiu em vender sua vontade. Mesmo escravizado, o querer humano continua sendo imprescindível para suas ações — exatamente por isso, o homem pode ser responsabilizado a partir da sua vontade.

Nota-se ainda outra constatação sobre a valorização do querer quando, diante da condição de sujeição, questiona-se como o livre-arbítrio foi afetado: de que modo podem ser livres as decisões de alguém que tem sua vontade escravizada? Na *Quaestio Prima*, Agostinho compreende que mesmo o homem nesse estado ainda preserva seu livre-arbítrio, pois livremente quer a prática do bem, mesmo que não possa realizá-lo³⁶¹, e livremente pode buscar o auxílio da graça, mesmo que não tenha condições de vencer o pecado³⁶². Portanto, o que restou ao livre-arbítrio foi um querer inoperante e inofensivo, cujo único anseio que consegue efetuar é aquele que o leva a implorar pelo socorro da graça — ainda assim, esse querer se realiza não por capacidade própria, mas por méritos da dádiva divina. Recorrendo à ilustração anterior, é como se fosse permitido ao rei deposto caminhar livremente pelos pátios do palácio governado por outro, pois ele é incapaz de oferecer qualquer perigo; entretanto, é exatamente dele que se espera a única ação que pode derrotar o monarca invasor: o pedido por um auxílio externo. Restou, portanto, ao homem, condições para desejar com eficiência e autonomia apenas uma coisa — precisamente, a única coisa necessária.

É interessante observar o esforço de Agostinho nessa exposição tanto para preservar o livre-arbítrio da vontade quanto para justificar a eficácia do pecado e da graça em suas respectivas pretensões. De acordo com o esquema proposto, a identidade da natureza do homem determina o que lhe proporcionará deleite; a vontade, valendo-se do conhecimento para alistar as possibilidades das quais está informada, escolhe por aquela que lhe trará maior prazer e, assim, determina a ação. O pecado atua margeando a vontade humana de modo tão próximo que dá a impressão de estar atuando dentro dela, mas não está — age no campo da ação, se fortalecendo por meio dos hábitos pecaminosos do homem. Também se percebe sua atuação sobre o conhecimento, quando limitou o quanto pôde, antes da lei, as informações que o homem dispunha para que a vontade conhecesse apenas a possibilidade do mal e, com a chegada do

³⁶¹ Cf. *Simpl.* I, 1, 11.

³⁶² Cf. *Simpl.* I, 1, 14.

mandamento, usou suas manifestações para aumentar a concupiscência, promover o engano e matar o homem pela culpa. Mas acima de tudo é na natureza do homem que o pecado exerce sua maior atuação. Ao corrompê-la desenvolvendo uma identidade carnal, ele opera de forma a determinar que o homem sinta deleite na maldade e, com isso, vê a vontade se inclinar para usufruir desse prazer. Entretanto, o pecado não atua diretamente na vontade: mesmo na descrição de que o querer do homem está escravizado, verifica-se que ele exerce o domínio a partir da natureza, e não do querer. O pecado continua precisando do consentimento da vontade do homem a essa vontade alheia: ele consente porque deseja as delícias com as quais o pecado lhe seduz.

Da mesma forma, o auxílio da graça poderia acontecer em uma destas quatro instâncias: no fazer (efetuando a ação), no saber (provendo o conhecimento), no querer (infundindo a vontade) ou no ser (restaurando a natureza). Se posicionasse a atuação da graça na instância do fazer, anularia a vontade, visto ser uma prerrogativa dela determinar a ação. Caso se posicionasse no saber, anularia a lei, que já tinha realizado a atuação, e comprometeria a eficácia da graça, uma vez que a lei demonstrou que o conhecimento não garantia ao homem a vitória sobre o pecado. Posicionando-se no querer, anularia o livre-arbítrio da vontade. Por isso, quando define a atuação da graça na instância do ser, isto é, na natureza do homem, ele tanto preserva a vontade, que continua em condições de se inclinar livremente na direção daquilo que lhe traz deleite, quanto garante que a graça irá operar no único campo onde pode, de fato, reverter a situação do homem: na própria essência do seu ser, em sua própria natureza.

Desse modo, ao estabelecer a atuação tanto do pecado quanto da graça no âmbito do ser, Agostinho demonstra a razão pela qual ambos são tão poderosos — seja para destruir ou para restaurar o homem. Ao mesmo tempo, ele preserva o livre-arbítrio da vontade. Caso o pecado e a graça se estabelecessem na vontade, ao desejar o bem ou o mal o homem estaria desejando o próprio desejo. Mas como a vontade não pode se inclinar para ela mesma, e sim para algo externo, o pecado e a graça executam sua influência sobre ela a partir da natureza, e não da própria vontade.

Por fim, pode-se questionar ainda se existe algo que cabe ao homem fazer para reverter sua situação. E mais uma vez, a resposta que Agostinho apresenta na *Quaestio Prima* é assertiva e aponta para a própria vontade. É da lei que depende o conhecimento sobre o bem; é da graça que depende a capacitação para a prática; mas é da vontade que depende o pedido de intervenção da graça para que se possa cumprir a lei. Isto é: o homem não tem em si as condições de resolver sua situação, mas cabe a ele a busca pelo auxílio externo — a graça, na *Quaestio Prima*, só é buscada com o assentimento da vontade do homem. Assim sendo, o

homem é responsabilizado não apenas por ter cedido ao pecado, mas também pela falta de ação em direção à graça. Se lhe restou o livre-arbítrio foi justamente para que, por meio dele, o homem preservasse as condições necessárias de desejar a restauração da natureza, realizada pelo favor divino, por meio da qual deixe de deleitar-se no pecado para usufruir o prazer de cumprir a lei. Mais do que nunca, se evidencia aqui a valorização da vontade — cabe a ela, no livre exercício de seu querer, buscar a salvação do homem.

Em um interessante jogo de palavras, Agostinho afirma, referindo-se à escravidão imposta pelo pecado, que “dela a graça do Criador nos liberta quando nos submetemos a ele pela fé”³⁶³, ou seja: a vontade aqui está implícita naqueles que se fazem súditos de Deus, e estes obtêm, nesta submissão, a liberdade. Pode-se, assim, afirmar: “o homem que a graça de Cristo domina de maneira mais completa é, pois, também o mais livre: *libertas vera est Christo servire*”³⁶⁴. A razão pela qual a liberdade é identificada dentro de uma submissão remete à natureza do homem e ao estado em que esta se encontra preservada:

Se a liberdade é a autodeterminação, se a liberdade é o exercício pleno da identidade, ela só pode estar posta ali onde a natureza está preservada, lá onde a memória encontra o que perdera exatamente em razão do orgulho de querer se alçar à natureza de Deus. Sendo assim, não é contraditório que a liberdade consista em submissão: o que cabe ao homem é reconhecer, além da sua finitude e da sua miséria, que sua identidade está preservada e assegurada por Deus: “Eis nossa liberdade, nos submetermos a esta verdade: e ela é o nosso Deus, que nos liberta da morte, isto é, da condição do pecado” (*lib. arb. II, 13, 37*).³⁶⁵

É importante observar, a este respeito, que descrever o entendimento de Agostinho como dois estágios — um de escravidão e outro de liberdade — é um simplismo que altera a exatidão de seu pensamento. Trata-se, na verdade, de um primeiro estágio, em que o homem é escravo do pecado e opõe-se ao seu Criador, e um segundo, em que o homem é escravo do seu Criador e opõe-se à concupiscência. Existem duas opções a quem se submeter, duas paixões nas quais se deleitar: as incitações da *concupiscentia* ou as incitações da *caritas*. Consequentemente, existem também duas opções de liberdade:

Em acordo com a tradição antiga, Agostinho distingue, pois, duas liberdades: a que o homem deseja naturalmente em vista de saciar suas paixões, e pela qual se torna escravo delas, e, de outra parte, a única “verdadeira liberdade”, que consiste no desapego de todas as paixões [...].³⁶⁶

³⁶³ “*unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem*” (*Simpl. I, 1, 11*).

³⁶⁴ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2013, p. 153.

³⁶⁵ NOVAES, Moacyr. *op. cit.*, p. 322.

³⁶⁶ BERMON, Emmanuel. *op. cit.*, p. 204.

2.2.6 O alinhamento da *Quaestio Prima* com os escritos anteriores

A *Quaestio Prima* certamente ocupa um importante espaço na teoria agostiniana da vontade humana. Entretanto, para entender corretamente as dimensões dessa ocupação, é preciso que as explicações aqui oferecidas sejam compreendidas sem perder de vista o escopo desta exposição: a análise de *Romanos 7.7-25a* não tem a pretensão de discorrer sobre toda a abrangência da vontade humana, mas de oferecer uma descrição sobre o estado do querer no homem que se encontra escravizado pelo pecado. Em toda a exposição, por exemplo, Agostinho nunca abandonou a convicção de que cabe à graça divina a restauração da vontade e ao livre-arbítrio a iniciativa de buscá-la; mas na *Quaestio Prima*, ele não se detém tanto na explicação dessa dinâmica, pois sua preocupação é muito mais sobre a necessidade de auxílio da vontade do que sobre a provisão desse socorro.

Analisada dentro desse escopo, percebe-se que a compreensão de Agostinho sobre o excerto de *Romanos* carrega os elementos que suas obras anteriores já evidenciavam. Em seu estudo sobre a graça e a vontade nas obras de Agostinho, Karfikóva³⁶⁷ afirma que a única diferença significativa entre a *Quaestio Prima* e os escritos anteriores é que a pena do pecado se apresenta agora não mais como herança da culpa adâmica, mas também como o aumento dos maus desejos — no demais, refletem-se até aqui as mesmas posições anteriores. A preocupação em combater o ensino dos Maniqueus se desenvolve desde os primeiros parágrafos, em que mesmo na descrição de um homem escravizado e dominado, Agostinho se esforça para mantê-lo responsável pelos atos pecaminosos que pratica, lutando para evitar o determinismo proposto por seus adversários, preocupação que tinha desde o diálogo *De libero arbitrio*. Para manter a responsabilidade mesmo no homem que assumidamente reconhece que não deseja praticar o mal, recorre à descrição da *massa peccati* usada por ele desde as respostas oferecidas em *De diversis quaestionibus octaginta tribus*. Ao mesmo tempo, preserva certo otimismo ao afirmar que cabe ao livre-arbítrio uma única ação, a de buscar humildemente o auxílio da graça, como já reconhecera desde *Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos*.

Naturalmente, muitos elementos encontrados na *Quaestio Prima* também apontam para o desenvolvimento da teoria da vontade nas obras posteriores. Pelas experiências que relataria em seguida nas *Confessiones*, é bastante razoável pensar que Agostinho se identificou profundamente com a descrição de uma vontade que se move para aquilo em que se deleita, mas que não consegue posicionar intencionalmente esse deleite; que é capaz de desejar o bem,

³⁶⁷ KARFIKOVÁ, Lenk. **Grace and the Will according to Augustine**. Translated: Markéta Janebová. Boston: Brill, 2012, p. 73.

porém não consegue praticá-lo; cindida ao ver atuando dentro de si outro querer e incapaz de dominar os próprios hábitos pelos quais o pecado se fortalece. Da mesma forma, as considerações extraídas da análise da *Quaestio Prima* exercerão influência na leitura que Agostinho realizará de Romanos 9.10-29 na *Quaestio Secunda*.

Contudo, o aspecto mais significativo na organização de tais pensamentos é o fato de que, na *Quaestio Prima*, ainda resta ao livre-arbítrio da vontade, a ação de voltar-se em busca do auxílio divino. Nesse sentido, como afirma Jenkins³⁶⁸, a questão define o seu alinhamento com o pensamento expresso nas obras anteriores quando Agostinho claramente afirma: “Nesta vida mortal, resta ao livre-arbítrio não que cumpra a justiça quando quiser, mas que se volte, com piedade suplicante, para aquele por cuja dádiva pode cumpri-la”³⁶⁹.

³⁶⁸ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

³⁶⁹ “*hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere*” (Simpl. I, 1, 14).

Capítulo 3

QUAESTIO SECUNDA: A VONTADE ATRAÍDA PELO CHAMADO DIVINO

*“Não penses que és atraído contra a tua vontade, porque também a alma é atraída pelo amor. Nem é preciso temer as objeções dos homens que [...] nos censuram dizendo: Se sou atraído, como creio voluntariamente? Eu respondo: Não somente é atraído alguém segundo sua vontade, mas também por deleite. O que é ser atraído pelo deleite? ‘Deleita-te no Senhor, e ele satisfará os desejos do teu coração’. Há um deleite para cada coração que se saboreia com aquele Pão do Céu. Pois se o poeta pode dizer: ‘Cada um se arrasta pelo seu deleite’, não é a necessidade, mas o prazer; não é a obrigação, mas o deleite [...]”*³⁷⁰

(Santo Agostinho, Bispo de Hipona)

A *Quaestio Secunda* feita por Simpliciano pedia mais esclarecimentos sobre outro trecho da Epístola de Paulo aos Romanos, encontrado no nono capítulo, delimitado entre os versos 10 a 29, nos quais o Apóstolo debruça-se em considerações sobre a sorte dos gêmeos Jacó e Esaú, prenunciada antes do nascimento das crianças. Agostinho reconhece que a tarefa que lhe foi proposta é desafiadora: antes de iniciar sua análise, afirma tratar-se de um texto certamente obscuro³⁷¹. O que o tranquiliza diante dessa complexidade é certa convicção de que Simpliciano não lhe teria feito tal pedido sem antes rogar a Deus que o capacitasse a atendê-lo. Se a solicitação por explicações do texto bíblico já indicava a humildade daquele ancião que havia orientado Agostinho no início de seus caminhos da fé, a suposição de que existiu uma prece anterior ao pedido, longe de ser uma mera formalidade epistolar, acrescenta outra valiosa percepção sobre Simpliciano: seu senso de codependência. O ancião se mostra como um homem que, em vez de rogar por sabedoria para que ele próprio possa compreender o texto, roga por sabedoria para aquele a quem reconhece que Deus dotara com a habilidade necessária

³⁷⁰ “*noli te cogitare invitum trahi : trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui [...] forsitan reprehendamus, et dicatur nobis: Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio*” (Jo. ev. tr. XXVI, 4, tradução nossa).

³⁷¹ Cf. *Simpl.* I, 2, 1.

para fazê-lo. Agostinho vê-se assim diante das perguntas de alguém que reconhece tanto sua inteligência quanto a necessidade de que tal inteligência seja auxiliada por Deus — razão pela qual sente-se impelido a atender ao pedido³⁷². Assim como na *Quaestio Prima*, as limitações sobre as versões latinas que Agostinho tinha à sua disposição são superadas pelo grande número de transcrições que ele fez ao longo da exposição, o que permite a completa reconstrução do trecho a ser analisado:

¹⁰ Não somente isso, mas também Rebeca os teve a partir de uma só concepção de nosso pai Isaque. ¹¹ Pois quando não tinham nascido, nem feito algo bom ou mau, a fim de que o propósito de Deus permanecesse de acordo com a eleição, ¹² não pelas obras, mas por aquele que chama foi dito a ela: “o maior servirá ao menor”. ¹³ [Como está escrito:] “Amei Jacó, mas odiei Esaú”. ¹⁴ Que diremos? Por acaso há injustiça da parte de Deus? Absurdo! ¹⁵ Pois ele diz a Moisés: “Serei compassivo com quem compassivo for e prestarei misericórdia a quem misericordioso for”. ¹⁶ Portanto, não é de quem quer, nem de quem corre, mas da misericórdia de Deus. ¹⁷ Diz a Escritura ao Faraó: “Por esta razão eu te levantei — para mostrar em ti o meu poder e para tornar conhecido o meu nome em toda a terra”. ¹⁸ Portanto, ele se compadece de quem quer e endurece a quem quer. ¹⁹ Então tu me dirás: “Por que ele se queixa? Quem pode resistir à vontade dele?”. ²⁰ Ó homem, que és tu, que respondes a Deus? Por acaso a coisa criada diz a quem a criou: “Por que me fizestes assim”? ²¹ Ou o oleiro não tem poder para fazer, de uma mesma pasta, um vaso para honra e outro para desonra? ²² Se Deus, querendo mostrar a sua ira e demonstrar o seu poder suportou, com muita paciência, os vasos de ira, os quais são adequados para a perdição, ²³ para fazer notórias as riquezas de sua glória com os vasos de misericórdia, os quais ele preparou para a glória, ²⁴ que somos nós, a quem ele chamou não somente dentre os judeus, mas também dentre os gentios, ²⁵ assim como disse Oseias: “Chamarei de meu povo quem não era meu povo, e de minha amada quem não era minha amada; ²⁶ e acontecerá que no lugar onde foi dito: não sois meu povo, lá eles serão chamados filhos do Deus vivo”. ²⁷ E Isaías clama a respeito de Israel: “Mesmo que o número dos filhos de Israel fosse como a areia do mar, um remanescente será salvo; de fato, ²⁸ o Senhor cumprirá sua palavra sobre a terra, consumando-a e resumindo-a”. ²⁹ E como predisse Isaías: “Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse deixado uma descendência, teríamos nos tornado como Sodoma e teríamos sido como Gomorra”.³⁷³

³⁷² Cf. *Simpl.* I, 2, 1.

³⁷³ “¹⁰ *Non solum autem, sed et Rebecca ex uno concubitu habens Isaac patris nostri.* ¹¹ *Cum enim nondum nati essent neque aliquid egissent bonum aut malum secundum electionem propositum Dei maneret,* ¹² *non ex operibus sed ex vocante dictum est ei quia maior serviet minori* ¹³ *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* ¹⁴ *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit!* ¹⁵ *Moysi enim dicit: Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero.* ¹⁶ *Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei.* ¹⁷ *Dicit enim Scriptura Pharaoni quia ad hoc te excitavi, ut ostendam in te potentiam meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra.* ¹⁸ *Ergo cuius vult miseretur et quem vult obdurat.* ¹⁹ *Dicis itaque mihi: Quid adhuc conqueritur? nam voluntati eius quis resistit?* ²⁰ *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quare sic me fecisti?* ²¹ *Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem conspersione facere aliud quidem vas in honorem aliud in contumeliam?* ²² *Si autem volens Deus ostendere iram et demonstrare potentiam suam attulit in multa patientia vasa irae, quae perfecta sunt in perditionem* ²³ *ut notas faceret divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.* ²⁴ *Quos et vocavit nos, non solum ex Iudaeis sed etiam ex Gentibus.* ²⁵ *Sicut Osee dicit, vocabo non plebem meam plebem meam et non dilectam dilectam;* ²⁶ *et erit in loco ubi dictum est: Non populus meus vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi.* ²⁷ *Isaias autem clamat pro Israel: Si fuerit numerus filiorum Israel quasi arena maris, reliquiae salvae fient.* ²⁸ *Verbum enim consummans et brevians, faciet Dominus super terram.* ²⁹ *Et sicut praedixit Isaías: Nisi Dominus sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus et sicut Gomorra similes fuissetus.*” (Rm 9.10-29, tradução nossa).

3.1 DESENVOLVIMENTO LÓGICO DO TEXTO

Como regra para interpretação, Agostinho estabelece que a análise do texto deve ser direcionada pelo propósito de toda a epístola: a graça divina não pode ser conquistada por meio de obras, de modo que não haja razões para que o homem se glorie por sua salvação. Conforme transparece no prefácio da obra, suas tentativas anteriores de realizar uma análise sistemática da carta aos Romanos eram conhecidas por Simpliciano. Uma vez que nos estudos em questão já havia oferecido explicações sobre o propósito da epístola³⁷⁴, é possível ser esta a razão pela qual, na *Quaestio Secunda*, Agostinho simplesmente assumiu ser esse o ensino principal da epístola paulina, sem preocupar-se em comprovar esta proposição.

Agostinho também havia declarado, no prefácio de *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, sua intenção sobre os textos paulinos: analisar as afirmações do apóstolo nas palavras e no teor do discurso. Desta maneira, sua proposta de analisar o texto de Romanos 9.10-29, à luz do objetivo geral da epístola, encontra-se alinhada com a intenção que descrevera ao prefaciá-la sua resposta a Simpliciano. O resultado da empreitada — a *Quaestio Secunda* — representa, no escopo das obras de Agostinho,

[...] um clássico de sua implacável técnica dialética. Foi essa capacidade de excluir todas as alternativas a sua própria interpretação, tomando-as por logicamente incoerentes com uma *intentio* única, um sentido fundamental de São Paulo, que lhe permitiu fazer o que Ambrósio nunca poderia ter feito: derivar de um texto aparentemente nada ambíguo uma complexa síntese de graça, do livre-arbítrio e da predestinação.³⁷⁵

De certo modo, o propósito aqui declarado remete às conclusões da *Quaestio Prima*: o homem escravizado pela concupiscência e incapaz de reverter sua situação não pode, evidentemente, orgulhar-se quando é socorrido pela graça, como se o favor divino fosse merecido por alguma ação sua. Dihle³⁷⁶ explica a incapacidade em fazer o bem após a queda: por conta do pecado, a vontade do homem foi deformada, e devido à anterioridade da vontade com relação às ações, mesmo os esforços por boas ações seriam precedidos por uma má vontade — a queda de Adão fez da caridade uma concupiscência; da humildade, uma soberba. A relação entre a concupiscência e o orgulho é característica do pensamento de Agostinho: mais que a concupiscência da carne e a dos olhos, era a concupiscência do orgulho a mais temida, por ser

³⁷⁴ Cf. *ep. Rm. inch.* 1.

³⁷⁵ BROWN, Peter. *op. cit.*, p. 189.

³⁷⁶ DIHLE, Albrecht. *op. cit.*, p. 131.

uma insubordinação da razão para com Deus³⁷⁷. A este perigoso entrelaçamento, acrescenta-se a questão da vontade, constatada no pecado angelical e imitada pelo pecado humano:

O pecado do anjo, pelo qual se tornou o diabo, representa, com efeito, o paradigma perfeito do pecado do orgulho. [...] Foi em razão de seu orgulho, porque ele quis ser por si mesmo e pertencer a si mesmo, porque quis querer uma vontade que lhe fosse própria, de tal modo que sua vontade não estivesse submetida a nenhuma outra vontade superior, que o anjo não se manteve na verdade, não obstante Deus o tivesse criado com uma vontade reta.³⁷⁸

Assim, é compreensível o receio de Agostinho de que o orgulho humano adentre no processo de salvação, pois a soberba está presente nos que se afastam de Deus, não naqueles que se aproximam dele mediante o socorro divino. Como descrevem Grossi e Sesboüé, Agostinho entendia que o orgulho era uma perversão da imagem de Deus no homem: “Em vez de aderir a Deus na humildade e no amor, aceitando receber tudo dele, ou seja, ao mesmo tempo receber a si mesmo e receber tudo o mais dele, o ser pecador quer se apropriar dos dons de Deus como se ele não os devesse senão a si mesmo [...]”³⁷⁹.

Não obstante, algo havia restado, na descrição da *Quaestio Prima*, como responsabilidade intransferível — caberia ao seu livre-arbítrio pedir o socorro da graça, e desta forma o homem ainda teria algo do qual orgulhar-se. Duas possibilidades, portanto, se apresentam à *Quaestio Secunda*. Na primeira delas, Agostinho precisaria rever o propósito da epístola, afirmando que o homem pode se orgulhar, ao menos, de ter desejado a intervenção da graça. Na segunda, reconsideraria sua conclusão anterior, de modo que nem mesmo a ação da vontade seja devida ao homem, para que nada reste como justificativa de orgulho pela obtenção de sua salvação. É por esta segunda via que Agostinho caminhará.

3.1.1 A descrição do processo de salvação

Existe uma distinção fundamental entre as duas questões que compõem o primeiro livro oferecido a Simpliciano: a ênfase dos textos analisados. O excerto do sétimo capítulo descreve o homem em seu estado miserável, cuja única possibilidade de resgate é a restauração que a graça efetua em sua natureza, a fim de que ele deixe de deleitar-se no mal e passe a deleitar-se na prática do bem; o excerto do nono capítulo descreve de que modo se dá a transformação pela graça. Assim, lá se observou a necessidade do homem; aqui, a ação divina em seu favor. A *Quaestio Secunda*, portanto, aprofunda o estudo desenvolvido na *Quaestio Prima*, percorrendo

³⁷⁷ BERMON, Emmanuel. *op. cit.*, p. 209.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 211.

³⁷⁹ GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. *op. cit.*, p. 152.

todo o processo de salvação enquanto busca as razões que causam a ação da graça. Embora alguns intérpretes enxerguem neste contexto de Romanos 9.10-29 uma descrição histórica que deve restringir-se ao povo de Israel, Agostinho seguiu a leitura que aplica os elementos ali encontrados para a salvação ou condenação de todos os homens³⁸⁰.

Para isso, Agostinho organiza em sequência três etapas que compõem o processo de salvação, conforme descrito em *Simpl.* I, 2, 2:

1. Deus chama — a graça é ofertada. Por exortações internas e externas, o homem é convocado para o exercício de fé. O chamado pode realizar-se por visões misteriosas, manifestas em sua mente e espírito, ou mesmo por admoestações mais evidentes, verificadas por seus sentidos corpóreos. Não deve ser entendido, necessariamente, como ação única e pontual — uma série de incitações, em que o favor divino pode ser mais ou menos abundante, pode compor um chamado. É a graça sendo dispensada ao homem, pois é chamado sem que nada tenha feito para merecer o convite.

2. O homem acredita — a graça é recebida. Por meio de sua fé, o homem começa a crer naquilo que está sendo proposto pelo chamado. Novamente, é preciso observar que não se trata de uma ação instantânea: Agostinho admite diferentes estágios nesse início de fé, sendo que em alguns, já no princípio, a fé é grande o bastante para assegurar-lhes o Reino dos céus, enquanto em outros, não. Assemelham-se, portanto, a concebimentos, mas a salvação requer o nascimento. É a graça sendo recebida pelo homem, pois só pode exercer sua fé depois de ter sido atraído pelo chamado.

3. O homem pratica boas obras — a graça é constatada. À medida que a graça é dispensada ao homem pelo chamado e acolhida por ele pela fé, encontra-se apto para a prática das boas obras. A ação do homem é, na verdade, uma reação à ação de Deus: por ter sido alvo da misericórdia divina é capaz de ser misericordioso para com seu próximo. Por isso, a prática do bem e suas expressões de misericórdia não são devidas a seus méritos, mas ao favor divino. É a graça sendo constatada, pois o homem só pode agir bem por ter sido alcançado pela dádiva divina.

O objetivo de Agostinho com a descrição do processo é bastante evidente: demonstrar que o bem agir não precede a graça, mas a sucede. Como já demonstrara em sua exposição da

³⁸⁰ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. *op. cit.*, p. 261.

Quaestio Prima, o homem escolhe fazer aquilo que lhe proporciona maior deleite, isto é, a ação que mais se identifica com sua essência moral; como não cabe a ele restaurar sua natureza, as boas ações realizadas em obediência à lei são consequência do favor divino. Essa mesma percepção se verifica agora, na análise do processo de salvação: “para que ninguém pense ter recebido a graça porque praticou boas obras, mas que não poderia praticar boas obras se não tivesse recebido a graça pela fé”³⁸¹. Agostinho ainda afirma:

A graça vem de quem chama, e as boas obras seguem ao que recebe a graça; obras não geram a graça, antes, são geradas por ela. O fogo não aquece para queimar, mas porque queima; nem a roda corre para ser redonda, mas porque é redonda. Assim também ninguém faz boas obras para receber a graça, mas porque a recebe. Pois como pode viver com justiça quem não foi justificado? Não pode viver em santidade quem não foi santificado, nem mesmo viver quem não foi vivificado. Entretanto, a graça justifica para que o justificado possa viver justamente.³⁸²

A graça antecedendo os méritos das obras na Epístola aos Romanos

No contexto da epístola aos Romanos, a precedência da graça sobre as obras se observa na forma como os israelitas compreendiam sua salvação. Conforme a mensagem do Evangelho começou a se espalhar pelas outras nações do mundo antigo, e gentios foram aderindo ao Cristianismo, os judeus convertidos, que se viam como distintos porque seguiam certos rituais (em especial a prática da circuncisão), queriam que os gentios também se submetessem à observação dos mesmos preceitos para, só então, serem considerados integrantes da igreja. O Apóstolo Paulo, por ser um judeu convertido e ao mesmo tempo o principal propagador do Evangelho entre os gentios, torna-se uma figura central neste debate: para ele, a única razão pela qual os judeus convertidos agiam assim era porque julgavam ser merecedores de receber a graça pelas práticas que cumpriam; conseqüentemente, consideravam indignos dela os gentios que não observavam os mesmos ritos³⁸³. O conflito, como Agostinho lembra, seria resolvido posteriormente em Jerusalém³⁸⁴, mas suas marcas acompanhariam todo o ministério do Apóstolo. Não é estranho, por isso, que o embate esteja refletido na carta aos Romanos: tanto

³⁸¹ “*ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam*” (Simpl. I, 2, 2).

³⁸² “*vocantis est ergo gratia, percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; nec ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est. Sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accipit. Quomodo enim potest iuste vivere qui non fuerit iustificatus? Quomodo nec sancte vivere qui non fuerit sanctificatus, nec omnino vivere qui non fuerit vivificatus. Iustificat autem gratia, ut iustificatus possit iuste vivere.*” (Simpl. I, 2, 3).

³⁸³ BRUCE, Frederick. F. **op. cit.**, p. 31-32.

³⁸⁴ Cf. At 15.

judeus quanto gentios estão debaixo de condenação, igualmente advertidos por Deus sobre sua culpa e ambos dependem exclusivamente da graça para alcançar a salvação, não podendo merecê-la por suas obras. A graça, por sua essência, não pode depender de méritos “do contrário, a graça não é mais graça”³⁸⁵.

Para evidenciar a antecedência da graça sobre as obras, o texto de Paulo apresenta exemplos extraídos da própria história do povo de Israel: uma narrativa (o caso dos gêmeos Jacó e Esaú) dois oráculos divinos (as palavras ditas a Moisés e também as que foram dirigidas ao Faraó) e uma ilustração (do oleiro, embasada pelas profecias de Oseias e Isaías).

Dentre os exemplos, a narrativa sobre o nascimento dos gêmeos é a que mais recebe atenção de Agostinho, especialmente pelas afirmações feitas por Deus a respeito dos irmãos. Rebeca, a esposa de Isaque, recebera de Deus, quando se encontrava grávida, um oráculo sobre seus filhos que dizia que o maior serviria ao menor³⁸⁶. Após o nascimento, os eventos da vida dos gêmeos comprovaram a profecia. Pelos costumes daquela sociedade, todos os privilégios deveriam ser destinados ao primogênito Esaú; entretanto, é Jacó, o filho mais novo, quem se torna o herdeiro das promessas divinas e o sucessor na ordem patriarcal do povo israelita. Jacó, inclusive, teria posteriormente seu nome alterado para Israel — servindo de referência para nomear aquela nação até os dias de hoje.

Por se tratar de gêmeos, o exemplo dos irmãos já era motivo para despertar o interesse de Agostinho: homens tão distintos nascidos com diferença de tempo irrisória (o que impede de explicar a diferença pelo arranjo celestial no momento natalício, como afirmavam os astrólogos) e de uma única fecundação (o que impede de explicar a distinção pela disposição do pai quando os germinou simultaneamente ou da mãe quando em seu útero acolheu-os simultaneamente). Apesar disso, a narrativa de Jacó e Esaú se torna ainda mais peculiar não apenas pela distinção entre eles, mas por ela ter sido renunciada por Deus. Semelhantes declarações divinas sobre o destino de uma criança antes do nascimento já haviam sido feitas sobre outras pessoas, como no caso do próprio Isaque, pai dos gêmeos Isaque e Esaú e filho do patriarca Abraão. Mas, nesse caso, o fato de Rebeca ter recebido o oráculo anunciando destinos opostos a seus filhos quando estes ainda “não tinham nascido, nem feito algo de bom ou mau”³⁸⁷, evidencia ainda mais que não foi por méritos próprios que Jacó alcançou a graça divina; ao mesmo tempo, traz questionamentos sobre a razão pela qual Esaú não alcançou o

³⁸⁵ Cf. Rm 11.6.

³⁸⁶ Cf. Gn 25.23.

³⁸⁷ Cf. Rm 9.11.

mesmo favor. Ainda que a afirmação divina: “amei Jacó, mas odiei Esaú” tenha sido proferida pelo profeta Malaquias muito tempo após o nascimento e morte dos irmãos³⁸⁸, Agostinho entende que o fato de ser citada por Paulo a coloca em concordância com o oráculo anterior, fazendo referência a um amor e a um ódio que existiam antes do nascimento, ou seja: foi dito que o mais velho serviria ao mais novo, porque este foi amado e aquele odiado³⁸⁹.

3.1.2 A aprovação de Jacó

Para descobrir a razão pela qual destinos tão opostos foram pronunciados e comprovados na vida dos irmãos, Agostinho entende ser essencial compreender o sentido da afirmação de Paulo, de que isso se deu antes de qualquer obra deles, “a fim de que o propósito de Deus permanecesse de acordo com a eleição”³⁹⁰. A dificuldade na interpretação acontece porque o texto parece sugerir que a eleição, isto é, a escolha, foi possibilitada pela falta de motivos. Para Agostinho, contudo, uma eleição apenas pode ser justa se houver critérios que diferenciem os escolhidos; da mesma forma, uma reprovação é injusta se não houver alguma razão que condene os reprovados. Mas naqueles que nem ainda haviam nascido, “com base em que discernimento ou juízo de equidade podemos entender o que segue: ‘amei a Jacó, mas odiei a Esaú?’”³⁹¹.

A busca por critérios que fundamentem a escolha

Na investigação das razões pelas quais Jacó foi escolhido para ser contemplado pelo amor divino e ser servido, Agostinho conjectura três possibilidades de interpretação para o verso citado.

A primeira possibilidade é de que a predição teria sido feita antes do nascimento para que a escolha se baseasse em algo anterior às práticas, isto é, alguma distinção de natureza [*nascor*] entre eles³⁹². É bem provável que Agostinho esteja considerando, no momento da exposição, uma resposta que os Maniqueus, baseando-se no dualismo entre os princípios do bem e do mal, ofereciam para essa distinção de natureza. Mas Agostinho rejeita a hipótese por

³⁸⁸ Cf. Ml 1.2-3.

³⁸⁹ Cf. *Simpl.* I, 2, 4.

³⁹⁰ Cf. Rm 9.11.

³⁹¹ “*qua ergo discretionem, quo aequitatis examine quod sequitur intellegimus: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*” (*Simpl.* I, 2, 4).

³⁹² Cf. *Simpl.* I, 2, 4.

duas razões. Primeiro, por serem os gêmeos frutos de uma só concepção, descarta-se uma distinção de substâncias genéticas: ambos tiveram um só pai, uma só mãe e vieram de um mesmo ato sexual. Em seguida, exclui-se a possibilidade de que o próprio Criador os tenha feito com substâncias distintas: “se Jacó foi criado como bom para que pudesse agradar, como pôde agradar antes de ser criado a fim de que fosse criado como bom?”³⁹³.

A segunda possibilidade de interpretação para a afirmação de Paulo é a de que Deus, sendo capaz de prever tudo, escolheu Jacó por ter antevisto uma fé que ele manifestaria posteriormente.³⁹⁴ Desta maneira, a afirmação se explicaria pelo entendimento da eleição como uma ação divina anterior ao nascimento, mas que se baseava em um ato posterior a ele — estariam preservados tanto a possibilidade de uma escolha pré-natal quanto os motivos que justificariam a escolha. Cerca de dois anos antes, ao expor suas considerações nas diversas exposições sobre Romanos, Agostinho explicara a eleição de Jacó pelo conhecimento divino de sua futura fé³⁹⁵, mas agora já não havia mais espaço para este entendimento³⁹⁶, e por isso também rejeita a interpretação. Para ele, se a base fosse a divina presciência [*praescio*] de uma fé futura, da mesma forma poderia ser a presciência de obras futuras. De modo que, apontar a presciência de Deus como uma causa não é, de fato, encontrar uma causa, pois a presciência não realiza, apenas toma conhecimento de algo que será realizado. Assim, dizer que a razão para a escolha de Jacó foi o pré-conhecimento de Deus sobre uma obra futura é colocar a razão na obra, não a presciência — e, dessa forma, Jacó teria algo do qual gloriar-se em sua salvação. O mesmo acontece ao afirmar que Deus anteviu uma vontade futura de crer. Mas a afirmação do Apóstolo, de que o oráculo havia sido proferido antes do nascimento pretende excluir tanto obras futuras como uma fé futura, pois nem uma nem outra existem em quem não é nascido³⁹⁷.

Por este motivo, Agostinho considera que, uma vez que a eleição não encontra sua causa na distinção de natureza, nem na previsão de uma fé futura, resta uma terceira alternativa de interpretação: a constatação de que, na verdade, não houve uma eleição. Assim, a razão pela qual Paulo faz a afirmação “a fim de que o propósito de Deus permanecesse de acordo com a eleição” deve ser buscada conectando-a não com a expressão que a segue, “não por causa das obras, mas por aquele que chama, foi dito a ela: ‘o maior servirá ao menor’”, mas sim àquela

³⁹³ “*si enim bonus factus est Iacob ut placeret, unde placuit, antequam fieret, ut bonus fieret?*” (*Simpl.* I, 2, 4).

³⁹⁴ Ramsey (1998, p. 164) destaca que essa foi a solução para o conflito entre a graça e o livre-arbítrio apresentada por Orígenes, grande antecessor de Agostinho. Jenkins (**op. cit.**, p. irreg.) vai além, mostrando que esse era o entendimento mais comum entre todos os pais da igreja. Capánaga (1952, p. 18) lembra que, mesmo Agostinho, defendia essa posição em seus escritos anteriores.

³⁹⁵ Cf. *ex. prop. Rm.* 52.

³⁹⁶ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 181.

³⁹⁷ Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

que a antecede: “pois quando não tinham nascido, nem algo bom ou mau”. É esta a alternativa que recebe o consentimento de Agostinho. Afinal, para que exista uma eleição é preciso que existam critérios que fundamentem a escolha; mas as crianças não haviam nascido nem praticado bondade ou maldade que justificasse o propósito de Deus de acordo com a eleição, por isso é que se conclui: o texto pretende mostrar que não houve eleição exatamente por não existir base que justificasse a escolha³⁹⁸.

A justificação precede a eleição

Na descrição sobre a aprovação de Jacó — e o mesmo acontecerá na análise da rejeição de Esaú — dois termos soteriológicos usados por Agostinho precisam ser corretamente delineados para a compreensão do processo de salvação: justificação e eleição.

Por justificação [*iustificatio*], Agostinho compreende a ação divina de transformar um homem ímpio em alguém capaz de exercer justas ações. Ninguém, portanto, pode se justificar por suas próprias obras: o que pratica boas ações já é justo, de modo que, não precisa ser justificado; o que pratica más ações é ímpio e precisa ser justificado, no entanto, jamais se tornará justo agindo impiamente. Assim, o homem só é justificado pela intervenção divina, e como esta alcança necessariamente quem não a merece, é dádiva de Deus: “é a graça que justifica, a fim de que o justo possa viver justamente”³⁹⁹. A *iustificatio*, portanto, resume todo o processo de salvação descrito anteriormente: Deus “justifica o ímpio chamando-o, pela graça, para a fé”⁴⁰⁰, a fim de encontrar nesse homem boas obras.

Por eleição [*electio*], Agostinho compreende a escolha divina que define quem são aqueles que estão aptos a entrar no Reino dos céus. Essencial nesse conceito, como verificado anteriormente, é observar que a escolha se dá por justos critérios que distinguem os eleitos dos não-eleitos: são escolhidos os que praticam o bem; não são escolhidos os que praticam o mal. Por isso, Agostinho afirma que, para existir uma eleição, é preciso haver alguma distinção que torne essa pessoa elegível, pois “ninguém é eleito a menos que já seja diferente de quem é reprovado”⁴⁰¹.

Percebe-se assim o alinhamento que Agostinho estabelece entre justificação e eleição nesse momento do texto:⁴⁰² O homem que foi justificado pela graça divina é capaz de viver na

³⁹⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 6.

³⁹⁹ “*iustificat autem gratia, ut iustificatus possit iuste vivere*” (*Simpl.* I, 2, 3).

⁴⁰⁰ “*vocando ad fidem gratia iustificat impium*” (*Simpl.* I, 2, 6).

⁴⁰¹ “*nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reicitur*” (*Simpl.* I, 2, 6).

⁴⁰² Mais adiante, em *Simpl.* I, 2, 22, analisa a possibilidade de que a eleição seja anterior à justificação.

prática da justiça e, devido a esse bem agir, é eleito por Deus para entrar no Reino dos céus. Assim, os chamados pela graça são movidos à fé para crer em Deus; por serem alvos da misericórdia divina, passam a viver corretamente e, por isso, Deus encontra neles as boas obras necessárias para elegê-los como integrantes de seu Reino. Nessa compreensão, a justificação precede a eleição, ou seja: “porque permanece o seu propósito de justificar os que creem, ele conseqüentemente encontra obras pelas quais possa eleger para o Reino dos céus”⁴⁰³. Conforme explica Gilson:

Ora, uma escolha supõe motivos e admitimos, diante da escolha de Deus, que não há nem poderia haver alguma razão nas criaturas para serem escolhidas. A gratuidade pura da graça parece excluir até a possibilidade de uma eleição. A única maneira de sair da dificuldade é, portanto, admitir que, como a eleição divina não pode se fundar numa justiça que ainda não existe, Deus confere primeiro a justiça, antes de escolher aquele que receberá a graça. Em outras palavras, a partir do momento em que a eleição não pode preceder a justificação, é necessário que a justificação preceda a eleição.⁴⁰⁴

Assim, a razão da afirmação de Paulo é que, por não terem nascido, as crianças não tinham praticado obras nas quais fosse baseada uma eleição de quem fez o bem; por isso, ninguém deve se gloriar em sua salvação, pois ela não é merecida pelas obras, mas recebida gratuitamente pela liberalidade dos dons de Deus. Pode-se dizer, assim, que a eleição é baseada em obras. Isso, entretanto, é diferente de afirmar que a salvação é baseada em obras, pois a justificação, que possibilitou ao homem realizar boas obras, é devida à graça de Deus.

É impossível, portanto, que um homem mereça ser justificado com base em suas obras. Na verdade, nem mesmo sua própria fé pode ser considerada como base meritória, pois se trata de um dom da graça — quando o Apóstolo afirma que não é pelas obras, não diz que seja pela fé, mas sim pelo chamado⁴⁰⁵. É por isso que “ninguém crê se não for chamado. Deus chama por sua misericórdia, não por recompensa aos méritos da fé, pois os méritos da fé são posteriores ao chamado, não anteriores”⁴⁰⁶. O favor da graça divina que contemplou Jacó, portanto, antecipa-se não apenas ao bem agir, mas inclusive ao ato de crer, precedendo qualquer merecimento.

⁴⁰³ “*quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum*” (Simpl. I, 2, 6).

⁴⁰⁴ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 293.

⁴⁰⁵ Cf. Rm 10.12.

⁴⁰⁶ “*nemo enim credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat nullis hoc vel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur vocationem potius quam praecedunt*” (Simpl. I, 2, 7).

3.1.3 A rejeição de Esaú

Mas é a rejeição de Esaú que causa um interesse mais profundo em Agostinho, ocupando quase toda a extensão da *Quaestio Secunda*. Na busca pelas razões que movem a graça, o incômodo maior não é que os méritos da salvação sejam exclusivos de Deus por homens que nada tenham feito para merecê-la, mas sim a ponderação sobre por qual razão os outros são excluídos desse favor. A situação se torna ainda mais delicada quando se afirma, sobre Esaú, que a rejeição já existia antes mesmo de seu nascimento. Para compreender a recusa do favor divino, Agostinho apresenta uma série de perguntas ao próprio texto, buscando respondê-las, quase sempre, recorrendo ao paralelo do favorecimento de Jacó.

A busca por critérios que fundamentem a rejeição

Visto que Jacó não mereceu, nem por obras nem por fé, ter sido amado, Agostinho inicia sua investigação questionando se o mesmo aconteceu no caso de Esaú ou se, ao contrário, foi odiado por alguma má conduta que Deus anteviu que ele teria no futuro. Entretanto, na resposta oferecida, Agostinho acrescenta um conceito que não esteve presente quando considerou a mesma possibilidade em Jacó, sobre a presciência divina ser a causa de sua eleição: o conceito de predestinação. A presciência [*praescio*] é conhecimento divino: por não ser limitado ao tempo, Deus conhece todos os atos dos homens, mesmo antes que eles aconteçam. A predestinação [*praedestino*] é ação divina: “a predestinação [é o] decreto da vontade de Deus, segundo o qual alguns se convertem da infidelidade com a disposição de obedecer à vontade divina ou perseverarem na fé”⁴⁰⁷. Nesse sentido, diante da situação dos irmãos, Agostinho conjectura não apenas uma previsão que antecipa o futuro, mas uma predestinação: assim aconteceria porque a um o favor divino seria concedido e ao outro seria rejeitado. Diante da hipótese de uma predestinação baseada na presciência, ele afirma que não parece ser o caso: se a divina presciência conheceu as futuras más ações de Esaú e por isso o predestinou para servir ao seu irmão, a predestinação de Jacó para ser servido também seria devida a uma presciência de suas futuras boas ações⁴⁰⁸. Mas, uma vez que o texto afirma que não houve merecimento pelas obras por ainda não serem nascidos, é preciso descartar essa possibilidade a respeito de

⁴⁰⁷ “*de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut alii ex infidelitate, accepta voluntate obediendi, convertantur ad fidem, vel perseverent in fide*” (*persev.* XXII, 58).

⁴⁰⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 8.

Esaú, assim como já descarta sobre Jacó: não se trata de uma predestinação baseada na presciência de boas ou más ações, pois nem obras nem fé existem em quem ainda não é nascido.

É importante observar que Agostinho não está descartando a possibilidade de predestinação em si, mas de que a predestinação tenha sido causada pela presciência. Na verdade, a cada afirmação de que não havia nada nos gêmeos que explicasse seu destino — nem obras, nem fé — vai ficando mais evidente que a causa repousa em Deus, e não nas crianças. Isso porque existem apenas duas alternativas para explicar como a divindade pode fazer uma declaração quanto ao futuro: ou ela sabe que acontecerá uma ação do homem pela presciência ou ela mesma provocará a ação no homem, por sua predestinação. Por isso, conforme a presciência vai perdendo espaço na argumentação, a predestinação ganha força e ocupa este espaço.

Desse modo, acusar Deus parece o movimento natural de quem acompanha o raciocínio: Esaú foi rejeitado antes mesmo que tivesse oportunidade para praticar boas ações ou expressar qualquer ato de fé, então há injustiça em Deus. O próprio texto de Paulo se antecipa a essa acusação, que define como absurda. Para combatê-la, o Apóstolo apresenta como segundo testemunho as palavras dirigidas a Moisés: “Serei compassivo com quem compassivo for e prestarei misericórdia a quem misericordioso for”⁴⁰⁹. Com isso, indica que não é injustiça que Deus rejeite antes mesmo do nascimento, pois é prerrogativa divina decidir conceder ou não sua misericórdia; aqueles a quem ele não chamar não se tornarão justos e serão, portanto, devidamente rejeitados. Sendo assim, Deus não é injusto: Esaú não fora rejeitado pela ausência de boas obras; mas, justamente por ter sido rejeitado pela misericórdia divina, não pôde realizar boas obras.

Agostinho reconhece que, com essa afirmação, Paulo talvez tenha complicado mais a questão do que resolvido⁴¹⁰, pois passa a ser necessário perguntar-se agora por que faltou misericórdia a Esaú de modo que pudesse agir bem. Se a compaixão de Deus o movesse a chamá-lo, a mesma compaixão o teria levado a crer e também a agir bem. Portanto, se faltou a misericórdia a Esaú é porque lhe faltou antes o chamado. É perceptível que Agostinho está acompanhando o movimento sequencial do processo de salvação, entretanto, até aqui, apenas antecipou o problema da ausência de misericórdia do momento em que o homem acredita para o primeiro momento, o do chamado divino.

Mas um novo elemento surge no esquema quando Agostinho questiona se teria faltado a Esaú o chamado por não haver nele vontade para crer. É importante observar então a relação

⁴⁰⁹ Cf. Rm 9.15.

⁴¹⁰ Cf. *Simpl.* I, 2, 9.

entre vontade e fé: Stump afirma que Agostinho descreve a fé justificadora de variados modos, mas essencialmente como “um desejo de vontade justa, um desejo de que Deus faça a vontade boa, uma vontade para crer, [...] a vontade de fé, em que ‘vontade’ há de ser entendida como um ato de segunda ordem de vontade ou uma volição de segunda ordem”⁴¹¹. Novamente recorrendo ao paralelo com Jacó, Agostinho demonstra que, se fosse o caso de ter faltado a Esaú uma vontade para crer, então seu irmão teria sido chamado por uma vontade própria — e, sendo algo não recebido de Deus, teria do que se orgulhar. Tampouco poderia ser o caso de que Deus, por sua presciência, tenha antecipadamente conhecido uma futura má vontade em Esaú ou uma boa vontade em Jacó de forma a amar este e odiar aquele, e isso pela mesma razão que anteriormente o fizera descartar a hipótese de que a presciência divina tivesse conhecido uma vontade vindoura de fé em Jacó e o escolhido com base nela. A razão para invalidar esta hipótese é que ao aceitar como resposta uma vontade futura abre-se espaço para que também seja possível aceitar uma obra futura, e o Apóstolo pretendia eliminar qualquer tipo de ação ao dizer que os gêmeos ainda não tinham nascido quando fora feita a predição⁴¹².

Embora seja evidente que ninguém pode crer a menos que livremente queira⁴¹³, ninguém pode querer a menos que seja chamado⁴¹⁴. Portanto, não é a vontade do homem que move o chamado divino, mas o chamado que move a vontade; e como ninguém é capaz de chamar a si mesmo, é por isso que o Apóstolo diz: “não é de quem quer nem de quem corre, mas da misericórdia de Deus”⁴¹⁵. Isso, entretanto, não significa que o querer e o correr sejam inúteis⁴¹⁶, mas que é a misericórdia de Deus que concede a capacidade de querer e correr aos que são chamados⁴¹⁷.

Agostinho faz questão de ressaltar que se trata de um movimento duplo: por um lado, prover o que queremos é obra exclusiva de Deus; por outro lado, a capacidade de querer é obra tanto de Deus (ao chamar) quanto do homem (ao seguir o chamado). Quando as Escrituras afirmam: “não é de quem quer nem de quem corre, mas da misericórdia de Deus”⁴¹⁸ referem-

⁴¹¹ STUMP, Eleonore. *op. cit.*, p. 221.

⁴¹² Cf. *Simpl.* I, 2, 11.

⁴¹³ Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

⁴¹⁴ Cf. *Simpl.* I, 2, 7.

⁴¹⁵ Cf. Rm 9.16.

⁴¹⁶ Anteriormente, Agostinho compreendia esse texto no sentido de que as duas coisas eram necessárias, tanto o querer quanto o correr, sendo que o primeiro cabia ao homem e o segundo cabia a Deus: “o homem pode pedir, desejar, dispor-se, confiar no médico; mas a sanidade se deve a arte dele [do médico]” (CAPÁNAGA, 1952, p.22, tradução nossa).

⁴¹⁷ Cf. *Simpl.* I, 2, 10.

⁴¹⁸ Cf. Rm 9.16.

se à obra exclusiva de Deus de conceder o que queremos. Já em outros textos, que ordenam ao homem que queira e que corra, como: “paz na terra aos homens de boa vontade”⁴¹⁹ e “correis de tal modo que alcanceis”⁴²⁰, referem-se a essa obra conjunta em que a Deus, cabe o chamar; ao homem, cabe o seguir.

Visto que o querer é obra tanto de Deus quanto do homem, abre-se espaço para conjecturar se é possível que Deus chame e o homem escolha não seguir. Para Agostinho, não: é impossível que Deus se compadeça sem que isso cause no homem o querer, pois “se Deus se compadece, nós também queremos”⁴²¹. Com a afirmação mencionada, ele preserva a utilidade tanto da misericórdia divina quanto do querer do homem: a misericórdia de Deus não é vã, pois sempre alcança seu objetivo, a vontade do homem não é vã, pois se houve a vontade é porque antes já houve a compaixão, visto que na Carta aos Filipenses⁴²² se diz que “Deus é quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”⁴²³. Mesmo que ainda preserve o querer, Jenkins⁴²⁴ afirma que se identifica aqui uma dramática separação dos escritos iniciais, os quais defendiam que a vontade precisava estar, necessariamente, em poder de si mesma⁴²⁵.

Mas se o chamado de Deus necessariamente move a vontade do homem, é preciso explicar porque nem todos os que são chamados obedecem exercendo a fé, uma vez que é dito que “muitos são os chamados, mas poucos os eleitos”⁴²⁶. Agostinho não entende que exista nisso um espaço para mostrar que a misericórdia é insuficiente sem o querer, mas sim que existe uma qualidade distinta de tal chamado: aqueles que são chamados mas não prestam seu consentimento, o fariam caso fossem chamados de outro modo⁴²⁷. O chamado, portanto, não é uniforme a todos, mas congruente: aos que deseja salvar, Deus chama de modo adequado para que também desejem segui-lo; aos que deseja rejeitar, Deus chama de modo adequado para que rejeitem o convite. Percorrendo uma série de narrativas de pessoas que vivenciaram o ministério de Cristo, Agostinho demonstra como elas reagiam de forma distinta ao serem chamadas. Por vezes, uma mesma forma de chamar causava o afastamento de uns e a aproximação de outros,

⁴¹⁹ Cf. Lc 2.14.

⁴²⁰ Cf. 1Co 9.24.

⁴²¹ “*si enim Deus miseretur, etiam volumus*” (*Simpl.* I, 2, 12).

⁴²² Karfíková (2012, p. 78, nota 25) observa que a citação de Fp. 2.13, que será posteriormente essencial nos debates de Agostinho com os Pelagianos, aparece pela primeira vez nas suas obras em *Ad Simplicianum*.

⁴²³ Cf. Fp 2.13 (BJ).

⁴²⁴ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

⁴²⁵ Cf. *lib. arb.* III, 3, 8.

⁴²⁶ Cf. Mt 22.14.

⁴²⁷ Cf. *Simpl.* I, 2, 13.

como quando diante do horror de sua morte os discípulos fugiram, mas o ladrão ao seu lado na cruz creu nele⁴²⁸.

A situação de Esaú, entretanto, ainda permanece. Visto que são tão distintas as formas de chamar, não é possível que tenha faltado a Deus uma maneira pela qual Esaú desejasse obedecer. Por isso, ainda é necessário entender o que faltou para que houvesse um chamado “pelo qual também Esaú direcionasse a mente e voluntariamente abraçasse a mesma fé com a qual Jacó foi justificado”⁴²⁹. Agostinho conjectura que, mesmo quando a obstinação da vontade subverte a mente de tal forma que ela se endurece contra todas as formas de chamado (se é que isso é possível), é razoável considerar que essa própria obstinação seja resultado do abandono divino, penalizando o homem.

Dentre as páginas do Antigo Testamento, nenhum exemplo de obstinação é mais forte que o do Faraó, o qual, mesmo diante das manifestações das pragas que sobrevieram ao Egito, manteve-se firme em sua dureza. A narrativa se torna ainda mais emblemática pela afirmação de Deus a Moisés, de que ele mesmo teria endurecido o coração do Faraó⁴³⁰. Como lembra Capánaga⁴³¹, todas as maravilhas realizadas por meio de Moisés diante do Faraó para que deixasse partir o povo hebreu demonstram que não faltaram oportunidades a ele nem variações no modelo divino de chamar. É natural, portanto, que este seja o próximo testemunho apresentado por Paulo: “Diz a Escritura ao Faraó: ‘Por esta razão eu te levantei — para mostrar em ti o meu poder e tornar conhecido o meu nome em toda a terra’. Portanto, ele se compadece de quem quer e endurece a quem quer”⁴³².

Uma nova informação é acrescentada aqui: anteriormente, fora dito que “não é de quem quer nem de quem corre, mas da misericórdia de Deus”⁴³³, mas agora o Apóstolo vai além ao afirmar que a misericórdia é reservada àqueles a quem Deus quer ser compassivo. Quando a expressão “endurece a quem quer” é comparada com a afirmação anterior, verifica-se que esse endurecimento significa a ausência da vontade de Deus em ser misericordioso, “não de modo que venha dele alguma imposição que torne o homem pior, mas somente que ele não concede

⁴²⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 14.

⁴²⁹ “*quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est*” (*Simpl.* I, 2, 14).

⁴³⁰ Cf. Ex 4.21.

⁴³¹ CAPÁNAGA, Victorino. Introdução. In: **Tratados sobre la gracia (2º)**. Tradução: Victorino Capanaga; Gregorio Erce. Washington: The Catholic University of America Press, 1952 (Obras de San Agustín, v. 9, Edição bilíngue), 1952, p. 21.

⁴³² Cf. Rm 9.17-18.

⁴³³ Cf. Rm 9.16.

algo que o torne melhor”⁴³⁴. Nesse sentido, existe uma distinção na atuação divina entre os que são atraídos e os que são rejeitados: naqueles a quem atrai, Deus atua de modo direto, intervindo em sua situação; mas, nos que rejeita, Deus não atua — ele tão somente se abstém de intervir. A compreensão de Agostinho aqui também se reflete no texto paulino em outro momento, quando mais adiante diferencia os vasos de ira e os vasos de misericórdia. Sobre os primeiros, Paulo afirma que eles são adequados para a perdição; sobre os últimos, que Deus os prepara para a sua glória⁴³⁵. Sobre o que se diz ser “adequado”, entende-se que já está destinado, isto é, a não-intervenção já basta para que prossiga em seu caminho de perdição; por outro lado, daquele que se diz “preparado”, está implícito que houve uma atuação que mudou sua sorte.

Portanto, Deus atua efetivamente naqueles que deseja salvar, e deixa de atuar naqueles que deseja rejeitar; mas como lembra Moriones⁴³⁶, Deus não abandona o homem sem ter sido abandonado antes. Embora a distinção seja importante para mostrar que é pela ação divina que os salvos são resgatados e pela culpa humana que os perdidos são rejeitados, persiste a questão de que tanto um destino quanto outro repousam na vontade de Deus. Assim, é natural que o homem questione por qual razão ele é alvo da queixa divina, visto que ninguém pode resistir à vontade de Deus⁴³⁷. A indignação do homem, suposta por Paulo, nada mais faz do que prosseguir na investigação sobre as razões pelas quais Deus repreende alguém; a diferença é que agora o questionador possui ainda mais base para suas palavras, uma vez que, até aqui, estabeleceu-se que o destino dos homens depende do querer divino.

Em resposta, a partir desse momento, o texto de Romanos se concentra em estabelecer duas proposições: a primeira, de que a razão pela qual todos os homens são justamente condenados repousa na culpa que a humanidade carrega pelo pecado de Adão; a segunda, de que a razão pela qual Deus decide salvar alguns homens culpados e não outros, repousa em critérios que fogem à compreensão humana.

Sobre a primeira proposição, para demonstrar que Deus é justo e permaneceria sendo ainda que não se dispusesse a salvar ninguém, Agostinho precisa demonstrar que todos os homens são culpados e, portanto, dignos da rejeição divina. Além disso, uma vez que está apresentando a situação dos gêmeos que nada tinham praticado, e visto já ter descartado que a afirmação era devida a uma presciência divina sobre os maus atos, precisa demonstrar a existência de uma culpa que seja inata à humanidade, de modo que qualquer homem participe

⁴³⁴ “*ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur*” (*Simpl.* I, 2, 15).

⁴³⁵ Cf. Rm 9.22-23.

⁴³⁶ MORIONES, Francisco. *op. cit.*, p. 333.

⁴³⁷ Cf. Rm 9.19.

dela. Agostinho recorre, para isso, a um conceito fundamental em seu pensamento: a *massa peccati*. Como definido anteriormente, trata-se de uma expressão usada por ele desde *De diversis quaestionibus octaginta tribus* para descrever a situação na qual todos os homens se encontram uma vez que, desde Adão, a ofensa pelo pecado contra Deus foi transmitida a toda a raça humana⁴³⁸ — todos formam uma certa massa de pecado [*massa peccati*] que se caracteriza pelo débito com a justiça divina, de modo que Deus não pode ser acusado de injustiça nem ao perdoar nem ao exigir o pagamento dessa dívida. A importância do conceito de *massa peccati* no pensamento de Agostinho se dá porque o homem não está carregando a pena pelos pecados cometidos por outro indivíduo (no caso, Adão), o que claramente identificaria injustiça da parte de Deus; mas por ver toda a humanidade numa massa adâmica, Agostinho entende que todos os homens estavam lá na queda da humanidade, não apenas representados em Adão, mas sendo eles mesmos o próprio Adão⁴³⁹. Além disso, o mal que o homem pratica como consequência da pena pelo pecado também é pecado: “Agostinho está de tal modo convencido desta solidariedade entre pecado e consequência do pecado que chama tranquilamente de pecado a desordem que segue o pecado, porque essa desordem é fruto do pecado e leva ao pecado”⁴⁴⁰. Assim, por estar na condição de devedor, e não de credor, não pertence ao homem a decisão e nem o juízo sobre a forma como o credor executa suas decisões:

[O homem] assim questiona a Deus porque lhe desagrade que Deus repreenda a pecadores, como se Deus constrangesse alguém a pecar, quando, de fato, Deus não constrange ninguém a pecar, mas somente não concede a alguns pecadores a misericórdia da justificação, e por isso se diz que ele endurece alguns pecadores, não porque os impele ao pecado, mas porque não se compadece deles. Não se compadece, porém, daqueles a quem por uma justiça misteriosa e inacessível às percepções dos critérios humanos, considera indignos de sua misericórdia; pois “os seus juízos são inescrutáveis e insondáveis os seus caminhos”⁴⁴¹.

Sobre a segunda proposição, se a ação de Deus em agir para salvar uns e não agir permitindo que outros continuem na perdição não é compreendida pelos homens, existem duas possíveis explicações: a primeira é de que faltam a Deus critérios, e nessa perspectiva, ele

⁴³⁸ Cf. 1Co 15.22.

⁴³⁹ Jenkins (**op. cit.**, p. irreg.) lembra que, embora esta descrição da *massa peccati* auxilie a argumentação de que todos os homens são justamente punidos, Agostinho nunca se propôs a explicar de modo mais profundo como isto aconteceu. Existe assim um desequilíbrio entre o peso que o conceito possui no pensamento de Agostinho e os seus esforços para esclarecê-lo.

⁴⁴⁰ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 154.

⁴⁴¹ “*sic enim respondet Deo, cum ei displicet quod de peccatoribus conqueritur Deus, quasi quemquam Deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat; inscrutabilia enim sunt iudicia eius et investigabiles viae ipsius*” (Simpl. I, 2, 16).

poderia ser acusado de injustiça, dada sua arbitrariedade. Mas como já estabelecido anteriormente, é preciso que se admita de modo firme e imóvel que não há injustiça da parte de Deus, essa suposição deve ser tomada, como afirmado pelo Apóstolo, como absurda⁴⁴² — afinal, tal decisão “não é um poder cego nem uma vontade arbitrária, é uma justiça e uma verdade”⁴⁴³. Resta, portanto, uma segunda alternativa: de que falta ao homem a compreensão sobre os critérios usados por Deus. Essa possibilidade, como ressalta Capánaga, deve ser considerada também pelos benefícios que proporciona ao homem: “é muito saudável ao espírito humano passear de quando em quando entre esta neblina dos mistérios para robustecer a inteligência com a humildade e o realismo salutar que produzem uma virtude tão proveitosa”⁴⁴⁴.

Assim, quando Deus se compadece de quem quer e não se compadece de quem não quer, é preciso crer que existe aí uma justiça misteriosa e inescrutável aos padrões humanos — misteriosa, mas não completamente estranha, pois seus vestígios podem ser verificados nas transações comerciais presentes em qualquer sociedade de homens, em que se concedem e se recebem tanto coisas devidas como não devidas⁴⁴⁵. Agostinho afirma que ninguém acusa de injustiça um homem que, em seu arbítrio de credor, exige o pagamento do que lhe é devido ou se decide perdoar tal dívida. A esse respeito, mesmo quando discorda sobre a força desta analogia, Wetzels reconhece: “Quando a lógica de uma transação é aplicada a Deus, é misterioso, mas não injusto, que Deus perdoa o pecado de alguns, e está dentro da medida humana que Deus puna o pecado de outros. Agostinho mantém-se na lógica quando defende a justiça de Deus [...]”⁴⁴⁶. Por isso, embora Jenkins⁴⁴⁷ defenda que *Ad Simplicianum* revela o entendimento de uma eleição incondicional, Agostinho afirma a impossibilidade do conhecimento dessas causas, e não a inexistência delas. Por esse ângulo, é mais assertivo dizer que se trata de uma eleição condicional, mas que suas condições não se encontram nos méritos do homem, mas nos propósitos de Deus, ocultos ao homem.

Quando as duas proposições são consideradas em conjunto, identifica-se que não há injustiça da parte de Deus quando condena. Se houvesse, implicaria na ineficácia de suas ações quando perdoa, pois, “se não é justo o castigo que exige de uns, nada perdoa naqueles de quem

⁴⁴² Cf. Rm 9.14.

⁴⁴³ GILSON, Étienne. **op. cit.**, 2010, p. 297.

⁴⁴⁴ “*Es muy saludable al espíritu humano pasear de cuando en cuando entre esta neblina de los misterios para robustecer la inteligencia con la humildad y el sano realismo que produce tan provechosa virtud*” (CAPÁNAGA, **op. cit.**, p. 37, tradução nossa).

⁴⁴⁵ Cf. *Simpl.* I, 2, 16.

⁴⁴⁶ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 182.

⁴⁴⁷ JENKINS, Erick L. **op. cit.**, p. irreg.

nada exige”⁴⁴⁸. No texto de Romanos, Paulo declara que ao invés de acusar Deus, o homem deveria considerar a sua conduta à luz, por exemplo, do que ensina a ilustração do oleiro — o artífice do barro — que de uma mesma argila fabrica um vaso para uso nobre e outro para uso vil⁴⁴⁹. Duas certezas se constataam aqui: primeiro, que a decisão sobre o que criar pertence ao artífice; segundo, que não cabe ao produto questionar seu criador sobre a razão de ter sido feito para este ou para aquele uso, uma vez que todos são feitos da mesma massa de barro. A ilustração remete, portanto, às duas proposições estabelecidas anteriormente. Assim, a resposta ao questionamento do homem, “Por que ele se queixa? Quem pode resistir à vontade dele?”, apresenta-se aqui: “Ó homem, que és tu, que respondes a Deus?”⁴⁵⁰. Sendo a raça humana uma *massa peccati* que se encontra em dívida pela culpa, não existe injustiça em Deus: aqueles a quem, como Jacó, ele perdoa a dívida, nada possuem que não tenham recebido, e por isso não têm razões para se orgulharem em seus méritos; aqueles de quem, como Esaú, ele cobra a dívida, nada pagam que não devem, e por isso não têm razão para se queixarem contra Deus⁴⁵¹. Ou seja, em Adão Deus quis demonstrar o valor do livre-arbítrio, em seus descendentes, quis mostrar em uns os benefícios da sua graça e em outros o rigor de sua justiça⁴⁵².

A descrição do homem como vaso criado leva Agostinho a discorrer sobre a afirmação do ódio [*odio*] divino a Esaú. Afinal, não é incompatível com a sua natureza que Deus odeie algo, como odeia, por exemplo, a iniquidade⁴⁵³; entretanto, a declaração do profeta Malaquias usada por Paulo surpreende por ter, como o alvo do ódio de Deus, uma criatura sua. Torna-se necessário o esclarecimento desse aspecto, já que o Deus que formou Esaú da *massa peccati* para ser um vaso de desonra é o mesmo Deus a respeito de quem é dito: “nada odeias do que fizestes”⁴⁵⁴. Agostinho já havia tratado essa questão anteriormente quando afirmara, recorrendo ao pensamento essencial de sua filosofia sobre a hierarquia dos seres, que Deus cria em diferentes graus de perfeição e que as criaturas devem ser amadas em concordância com sua excelência⁴⁵⁵. Isso, entretanto, não significa odiar aquilo que possui uma excelência inferior, pois não se pode declarar que Deus odeie a lua por ela ocupar uma posição hierárquica abaixo do sol — ambos são bons e amados por Deus em proporção à sua ordem na criação. Contudo,

⁴⁴⁸ “*si autem illa, quam de aliis exigit, non est iusta poena; nihil donat aliis a quibus eam non exigit*” (*Simpl.* I, 2, 18).

⁴⁴⁹ Cf. Rm 9.21.

⁴⁵⁰ Cf. Rm 9.20.

⁴⁵¹ Cf. *Simpl.* I, 2, 17.

⁴⁵² MORIONES, Francisco. **op. cit.**, p. 320.

⁴⁵³ Cf. Sl 45.7.

⁴⁵⁴ Cf. Sb 11.25 (BJ).

⁴⁵⁵ Cf. *Simpl.* I, 2, 8.

é dito que Deus odiou Esaú. Para Agostinho, uma vez que Deus não pode odiar aquilo que ele mesmo criou, é preciso entender que “todas as criaturas de Deus são boas, mas o homem é criatura enquanto homem, não enquanto pecador”⁴⁵⁶. Assim a iniquidade, que Deus odeia, é justamente a desordem na criação, pois leva o homem a afastar-se [*aversio*] do Criador excelente e converter-se [*conversio*] às criaturas inferiores. Isto não deve ser interpretado como uma dicotomia, pois “tanto homens quanto pecadores formam um só: homens por criação de Deus, pecadores por vontade própria”⁴⁵⁷. Assim, Deus odeia a impiedade e por isso age contra ela: em uns elimina o pecado, por sua graça; em outros pune o pecado, por sua justiça.

Novamente, Agostinho afirma que é possível ver a ação divina refletida na sociedade dos homens. Quando um juiz aplica a devida pena a um ladrão, odeia no homem o furto que ele pratica, mas não odeia a justiça que está aplicando⁴⁵⁸. Sendo assim, Deus odeia o pecado no homem, mas não odeia nem o homem que fez e nem a justiça que faz quando o condena, pois não odeia aquilo que criou. Assim, é possível afirmar que Deus ama inclusive esta justiça que faz, pois mesmo ao criar vasos para desonra, usa-os como instrumento útil aos vasos feitos para honra, e por isso é que se diz que Deus: “suportou, com muita paciência, os vasos de ira, os quais são adequados para a perdição, para fazer notórias as riquezas de sua glória com os vasos da misericórdia, os quais ele preparou para sua glória”⁴⁵⁹.

A rejeição da misericórdia divina aos ímpios, como o Faraó e Esaú, atende assim a dois propósitos no entendimento de Agostinho: primeiro, demonstrar que é preciso infundir o devido temor naqueles que, ao contemplarem a justiça divina sendo aplicada aos que rejeitaram, atenderão ao chamado pela piedade; segundo, que muitas ações de graças devem ser tributadas a Deus por sua misericórdia⁴⁶⁰. O testemunho dos profetas Oseias e Isaías surge no texto paulino com a função de mostrar que, sendo essa *massa peccati* formada tanto por judeus quanto por gentios, evidencia-se que o artífice, ao formar vasos para honra tanto de uma quanto de outra classe, não o faz mediante a observação dos ritos da lei judaica, mas mediante a simplicidade da fé pela graça⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ “*omnis autem creatura Dei bona est, et omnis homo, in quantum homo est, creatura est, non in quantum peccator est*” (*Simpl.* I, 2, 18).

⁴⁵⁷ “*idem tamen ipsi et homines et peccatores, sed homines Dei conditione, peccatores propria voluntate*” (*Simpl.* I, 2, 18).

⁴⁵⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

⁴⁵⁹ Cf. Rm 9.22-23.

⁴⁶⁰ Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

⁴⁶¹ Cf. *Simpl.* I, 2, 19.

3.1.4 Verificações sobre o livre-arbítrio da vontade

As palavras dos profetas se alinham, desse modo, com o propósito geral da epístola para reafirmar o significado da graça: o homem não tem motivos pelos quais gloriar-se em sua salvação. Se quiser fazê-lo, deve unir-se ao Apóstolo na única forma de glorificação aceitável: “aquele que se gloria, glorie-se no Senhor”⁴⁶². Se na *Quaestio Prima* a única coisa que restou ao homem foi a responsabilidade por buscar a graça, nada mais resta na *Quaestio Secunda* que esteja ao seu alcance. Agostinho não nega a existência do livre-arbítrio da vontade, pois afirma claramente: “o livre-arbítrio da vontade muito vale e verdadeiramente existe”⁴⁶³. Entretanto, as conclusões da análise do nono capítulo de Romanos levaram-no a questionar a atuação da capacidade no homem cuja situação fora descrita no sétimo capítulo: o livre-arbítrio certamente existe, “mas naqueles vendidos sob o pecado, de que vale?”⁴⁶⁴. Afinal, ao homem é ordenado que viva na prática do bem a fim de ser digno de uma vida eterna feliz, mas ele é incapaz de fazê-lo se não for justificado pela fé; é ordenado que creia para que possa praticar o bem, mas ele é incapaz crer se não for anteriormente chamado adequadamente para que mova sua fé; é ordenado que peça, mas a insipidez de sua oração mostra que, mesmo isso, ele só é capaz de fazê-lo quando aquele que ordena lhe concede também a capacidade para obedecer — “pois na verdade não podemos querer nem correr a não ser que ele nos mova e nos anime”⁴⁶⁵.

No último parágrafo da *Quaestio Secunda*, como que um apêndice, Agostinho retorna à questão da eleição citando um verso posterior ao texto analisado: “o resto foi estabelecido por eleição da graça”⁴⁶⁶. Conjectura, então, sobre a possibilidade de que a eleição seja anterior à justificação, ou seja: de que os eleitos ali descritos não sejam aqueles que, por terem sido justificados pela graça, são capazes de agir bem e, por isso, escolhidos para entrar no Reino dos céus⁴⁶⁷, mas sim que sejam chamados eleitos aqueles que foram escolhidos para serem justificados. Agostinho reconhece que, se essa possibilidade de interpretação estiver correta, ele precisa assumir sua fraqueza e incapacidade de identificar qual seria a causa dessa eleição. Embora levante algumas possíveis alternativas — como menor envolvimento com o pecado, ser possuidor de uma doutrina útil ou desenvolvido nas artes liberais —, afirma que se rirá dele o Deus que elegeu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes e escolheu os

⁴⁶² Cf. 2Co 10.17.

⁴⁶³ “*liberum voluntatis arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem*” (*Simpl. I, 2, 21*).

⁴⁶⁴ “*sed in venundatis sub peccato quid valet?*” (*Simpl. I, 2, 21*).

⁴⁶⁵ “*quando quidem nec velle nec currere nisi eo movente atque excitante poterimus*” (*Simpl. I, 2, 21*).

⁴⁶⁶ Cf. Rm 11.5.

⁴⁶⁷ Conforme o uso que fez desse termo anteriormente em *Simpl. I, 2, 6*.

ignorantes para confundir os sábios⁴⁶⁸. Mesmo quando conjectura que restasse apenas o querer como possível causa para uma eleição anterior à justificação, reafirma que “a própria vontade não pode mover-se sem que algo agrade e convide a alma; mas não está no poder do homem proporcionar isso”⁴⁶⁹. Dessa maneira, além da limitação circunstancial do livre-arbítrio por seu estado de escravidão, acrescenta-se a limitação como característica natural: ainda que estivesse livre para escolher o que mais lhe agrada, a vontade continuaria incapaz de proporcionar esse deleite, dependendo assim da ação externa de quem a chama.

3.2 CARACTERÍSTICAS DA VONTADE HUMANA NA *QUAESTIO SECUNDA*

Os nove primeiros parágrafos, aproximadamente um terço da *Quaestio Secunda*, guardam um silêncio significativo a respeito da vontade. A única exceção é uma afirmação feita enquanto se considerava a possibilidade de uma eleição baseada na presciência divina sobre uma futura fé de Jacó⁴⁷⁰. Na construção desta hipótese, Agostinho recorre à declaração de Paulo em outra epístola, aos Gálatas, de que é por meio da fé que Deus justifica os gentios⁴⁷¹, e ali acrescenta que ninguém crê sem o uso livre da vontade. A justificação, portanto, é pela fé; mas o exercício da fé pressupõe uma livre escolha por parte da vontade. Por isso, a hipótese que no início do quinto parágrafo chamou de “uma futura fé” [*futuram fidem*], é chamada agora de “uma futura vontade de fé” [*fidei voluntatem futuram*]⁴⁷². Após esta consideração, a temática da vontade se ausenta da exposição.

O silêncio, entretanto, é significativo. Enquanto a temática da vontade não aparecia, Agostinho se esforçava, ao longo da *Quaestio Secunda*, para demonstrar que a afirmação de que os irmãos “não tinham nascido, nem feito algo bom ou mau”⁴⁷³ excluía todos os méritos humanos do processo da salvação — como uma distinção de substância, as obras ou ainda a própria fé. Simultaneamente, sua argumentação atribuía cada vez mais protagonismo aos méritos divinos, como a graça, a misericórdia e, especialmente, o chamado. Assim, quando a vontade finalmente surge para ser analisada no texto, as considerações anteriores já haviam preenchido um espaço que, eventualmente, poderia ser ocupado por ela. Nisso se observa sua

⁴⁶⁸ Cf. 1Co 1.27.

⁴⁶⁹ “*voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest*” (*Simpl.* I, 2, 22).

⁴⁷⁰ Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

⁴⁷¹ Cf. Gl 3.8.

⁴⁷² Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

⁴⁷³ Cf. Rm 9.11.

disciplina exegética, uma vez que desde o início da questão havia definido que era preciso manter-se de acordo com o propósito geral da epístola, de que ninguém deve gloriar-se nos méritos de suas obras⁴⁷⁴— princípio que estabelece e pelo qual se norteia durante toda a interpretação.

Não obstante, a partir do final do nono parágrafo, começam a ser definidas, de modo mais específico, as características que a vontade assumirá dali por diante. Na compreensão de Agostinho sobre o querer humano na *Quaestio Secunda*, torna-se fundamental uma citação da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios: “Que possuis que não tenhas recebido? E, se recebestes, por que haverias de te ensoberbecer como se não tivesses recebido?”⁴⁷⁵.

3.2.1 A relação de necessidade entre a fé e a vontade

Uma vez que Agostinho pretende provar que tudo aquilo que o homem tem é por haver recebido, ele precisa demonstrar de que forma a vontade se ajusta a esta proposição. Afinal, se o querer é algo que o homem recebeu de outro, perde-se a essência de livre movimento; conseqüentemente, o homem não pode ser responsabilizado por algo que não desejou livremente. Quando conjectura se a razão pela qual Esaú não fora chamado à fé é por ter-lhe faltado vontade, recorre ao paralelo com o irmão para afirmar que, se foi esse o caso, também Jacó “creu porque quis, então não foi Deus que lhe deu a fé, mas ele quem por vontade própria alcançou e teve algo que não recebeu”⁴⁷⁶. Agostinho invalida a hipótese porque nela a vontade se apresenta como a causadora da fé: ele creu porque quis. Assim, se a fé encontrasse na vontade sua justificativa, então seria uma fé baseada em algo que o homem não recebeu de Deus. Ao discordar desta possibilidade, Agostinho evidencia dois entendimentos: primeiro, que a vontade é uma faculdade pertencente ao homem, produzida por ele, algo que não pode ser recebido; segundo, que exatamente por isso, a fé não pode ter como causa a vontade do homem. Anteriormente, porém, Agostinho estabelecera a vontade como imprescindível para o exercício da fé: “ninguém crê senão pela livre vontade”⁴⁷⁷. Assim, por um lado, afirma que a vontade é necessária para que exista fé, por outro lado, que ela não pode ser a causadora da fé.

⁴⁷⁴ Cf. *Simpl.* I, 2, 2.

⁴⁷⁵ Cf. 1Co 4.7 (BJ).

⁴⁷⁶ “*ideo credidit quia voluit, non ei Deus donavit fidem, sed eam sibi ipse volendo praestitit et habuit aliquid quod non accepit*” (*Simpl.* I, 2, 10).

⁴⁷⁷ “*nec credit aliquis nisi libera voluntate*” (*Simpl.* I, 2, 5).

As duas proposições não se contradizem. Agostinho consegue conciliá-las porque situa a vontade entre o chamado e a fé, ou seja: a vontade é anterior e necessária à fé; o chamado é anterior e necessário à vontade. Estabelece-se assim a ordem de necessidade entre as três situações: para ter fé é preciso ter vontade, mas para ter vontade é preciso ser chamado. Assim, “ninguém pode crer sem ser chamado, ainda que também não possa crer contra sua vontade”⁴⁷⁸. Consequentemente, visto que ninguém pode chamar a si mesmo, é correto afirmar que o homem crê por sua vontade e, mesmo assim, não tem razões para gloriar-se, uma vez que a vontade pela qual crê foi chamada por Deus.

3.2.2 A relação de necessidade entre a vontade e o chamado

É preciso averiguar se o mesmo tipo de relação acontece no sentido oposto, isto é, se o chamado necessariamente causa a vontade (ou se é possível ser chamado e não querer atendê-lo) e se a vontade necessariamente causa a fé (ou se é possível querer por ter sido chamado, mas, ainda assim, não obter a fé). Se as duas possibilidades forem verdadeiras, pode-se então afirmar que, quando Deus chama, ele também concede a fé, pois o chamado necessariamente geraria a vontade e esta necessariamente geraria a fé. Por um lado, a afirmação de Romanos parece concordar com essa dupla relação de necessidade em que a intervenção divina infalivelmente culmina na salvação do homem: “não é de quem quer nem de quem corre, mas da misericórdia de Deus”⁴⁷⁹. Por outro lado, a afirmação do Evangelho de Mateus, “muitos são os chamados, mas poucos os eleitos”⁴⁸⁰, indica que nem todos os que são chamados chegam àquela fé que resulta no bem agir e na consequente eleição dos mesmos.

Compreender o sentido das afirmações supracitadas permite apurar se o chamado divino é determinante ou se apenas possibilita a existência da fé no homem. Para tanto, é importante lembrar aquela distinção feita por Agostinho entre a vontade e a efetivação desta: “De um modo Deus nos concede o querer; de outro concede o que queremos. O querer ele quis que fosse obra dele e nossa: dele, chamando; nossa, seguindo o chamado. Mas o conceder o que queremos — o agir bem e viver uma vida feliz — é obra apenas dele”⁴⁸¹. Nesse sentido, Agostinho claramente está sendo direcionado pela afirmação da Epístola aos Filipenses na qual Paulo

⁴⁷⁸ “*sine vocatione non potest quisquam credere, quamvis nullus credat invitus*” (Simpl. I, 2, 10).

⁴⁷⁹ Cf. Rm 9.16.

⁴⁸⁰ Cf. Mt 22.14.

⁴⁸¹ “*aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est posse bene agere et semper beate vivere*” (Simpl. I, 2, 10).

descreve tanto a operação humana quanto a divina: “operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”⁴⁸². Alcançar aquilo que se deseja, portanto, é obra exclusiva de Deus. O homem que deseja crer só conseguirá realizar esse anseio pelo auxílio da misericórdia de Deus: “é somente pelo auxílio de Deus que alcançamos o que queremos”⁴⁸³. Assim, se o homem desejou a fé é porque houve uma ação divina de chamar e uma ação humana de ouvir; se chegou a fé é porque houve uma ação divina de conceder aquilo que ele deseja. Assim, visto que Deus tanto desperta a vontade de fé quanto realiza sua efetivação, então a vontade de crer necessariamente causa a fé, pois o mesmo Deus que está chamando é quem realizará o atendimento ao chamado.

Já o querer é cooperativo. Para verificar como Agostinho entendeu essa sincronia, é preciso observar de que modo se dá a participação divina e a humana no processo em questão. A participação de Deus é caracterizada pelo chamado: “é pela ação divina que a própria boa vontade opera em nós [...] pois sem o chamado dele, nem sequer podemos querer”⁴⁸⁴. A participação do homem é caracterizada pelo seguir, pelo atender ao chamado. Naturalmente, nesta cooperação — obra dele e nossa —, já se atribui um valor maior a quem chama do que a quem segue o chamado, pois não há como seguir um chamado se não houver quem chame. A única responsabilidade que pode restar ao homem é a de atender ou rejeitar o chamado. A possibilidade, todavia, faria do convite de Deus apenas uma sugestão ao homem, uma compaixão divina que seria vã caso não obtivesse o assentimento daquele de quem se compadece. Diante do questionamento de se, mesmo sendo Deus aquele que chama, o homem ainda possui em seu querer autonomia suficiente para negar-se a seguir o chamado, Agostinho se demonstra convicto de que não: “não sei, porém, de que modo se pode dizer que é vã a compaixão de Deus se nós não quisermos; pois se Deus se compadece, nós também queremos”⁴⁸⁵.

Assim, Agostinho estabelece que não apenas a vontade necessita do chamado para que possa querer, como também o chamado, necessariamente, causa na vontade o desejo de segui-lo, verificando-se como irresistível: “aqueles de quem se compadece, chama de modo adequado para que este não resista àquele que o chama”⁴⁸⁶. Mais adiante, voltaria a afirmar: “se

⁴⁸² Cf. Fp 2.12-13 (BJ).

⁴⁸³ “*adiutorio Dei ad id quod volumus pervenimus*” (Simpl. I, 2, 12).

⁴⁸⁴ “*ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri [...] sed ideo potius quia nisi eius vocatione non volumus*” (Simpl. I, 2, 12).

⁴⁸⁵ “*illud autem nescio, quomodo dicatur frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus*” (Simpl. I, 2, 12).

⁴⁸⁶ “*cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*” (Simpl. I, 2, 13).

surpreende o fato de que ninguém resiste à sua vontade [...]”⁴⁸⁷. A vontade humana não perdeu aquela característica, apontada anteriormente, de que ela é imprescindível em seu estado livre para que exista a fé⁴⁸⁸. Agostinho não enfraqueceu a vontade, mas enalteceu o chamado — a incapacidade da vontade em resistir à compaixão divina não é por uma limitação do querer, mas por uma sofisticação do chamado que atrai a vontade com a maior precisão possível para assegurar a almejada congruência entre o querer divino e o do homem. Portanto, “o desígnio de predestinação é infalível: não é uma simples presciência, mas uma verdadeira decisão e ação de Deus”⁴⁸⁹.

3.2.3 A eficácia na relação de congruência entre a vontade e o chamado

A noção de congruência é fundamental para compreender como Agostinho conseguiu preservar tanto a eficácia do chamado divino quanto a atuação da vontade humana em sua descrição do processo de salvação. Tanto assim que, até o fim de sua vida, ele não abriu mão deste entendimento.⁴⁹⁰ Para que seja congruente, isto é, adapte-se às inclinações da vontade para conseguir atraí-la, o chamado precisa ser múltiplo em suas manifestações. Foi na variedade dos modos de chamar verificadas que Agostinho encontrou a explicação para a questão acima destacada sobre como é possível afirmar que o chamado necessariamente alcança o que pretende se as Escrituras afirmam que “muitos são os chamados, mas poucos os eleitos”⁴⁹¹. Em resposta, afirma que Deus não chama apenas os que deseja atrair, mas também os que rejeita. Uma vez que os diferentes modos de chamar são administrados de acordo com o resultado que se pretende obter, e visto que a compaixão de Deus não chama em vão e sempre obtém a resposta pretendida, então se constata que a variação nos modos de chamar atende ao desejo divino de atrair os que pretende eleger e afastar os que pretende rejeitar: “o efeito da misericórdia divina não pode estar em poder do homem, de modo que a compaixão seja vã se o homem não quer; se Deus quisesse se compadecer deles os chamaria de um modo apropriado a eles, para que fossem tocados, entendessem e seguissem”⁴⁹².

⁴⁸⁷ “*sed si hoc movet quod voluntati eius nullus resistit [...]*” (Simpl. I, 2, 17).

⁴⁸⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 5.

⁴⁸⁹ GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 261.

⁴⁹⁰ WETZEL, James. *Simplicianum, Ad.* In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an encyclopedia**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 798.

⁴⁹¹ Cf. Mt 22.14.

⁴⁹² “*non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegent et sequerentur*” (Simpl. I, 2, 13).

Na referida afirmação, encontra-se sintetizada a compreensão de Agostinho sobre a congruência do chamado: primeiro, o homem é tocado — pois o chamado se dirige a ele do modo mais propício de ser desejado por sua vontade; depois, o homem compreende — demonstrando assim que a eficácia da ação divina não anula nem suspende a atividade racional do homem sobre o convite que está recebendo; por fim, o homem segue — o chamado encontra a disposição precisa para ser desejado e compreendido, de modo que o homem certamente prestará seu consentimento.

Percebe-se aqui o alinhamento da *Quaestio Secunda* com a *Quaestio Prima*: dizer que Deus chama o homem de um modo que sabe que ele prestará o consentimento da sua vontade é dizer que Deus chama o homem de um modo que ele se deleitará em atender, pois a vontade humana se inclina para o que lhe proporciona deleite. Além disso, visto que o deleite ocorre quando a ação praticada está alinhada com a natureza, o homem carnal sempre se deleitará em atender chamados carnis, como aqueles sugeridos pelo pecado; como Deus não pode, por sua essência, atrair o homem dessa maneira, realiza antes nele a restauração de sua natureza, tornando-a espiritual por meio da graça, de modo que ele se deleite em ser chamado para a prática do bem. Jenkins⁴⁹³ observa que a qualidade da graça como eficaz já vinha sendo reconhecida por Agostinho desde *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, mas é em *Ad Simplicianum* que ele abraça definitivamente o conceito.

Por conseguinte, a relação de congruência vai além de apenas explicar a distinção proporcional entre os muitos chamados e os poucos eleitos. Enquanto a descrição anterior de que o homem necessariamente segue o chamado parece esvaziar a vontade de sua responsabilidade pela ação, quando se acrescenta a isso a descrição de congruência, preserva-se tanto o chamado irresistível quanto a vontade atuante: “a eficácia da graça, longe de destruir o livre-arbítrio, transforma-o em liberdade, fortalecendo o homem para que ele se afaste do mal e faça o bem”⁴⁹⁴. Isso é perceptível, por exemplo, quando Agostinho afirma que não faltaria a Deus um modo de chamar Esaú por meio do qual ele “direcionasse a mente e voluntariamente abraçasse a mesma fé”⁴⁹⁵, ou seja: existe aqui tanto a eficácia do chamado quanto a essência de um querer que “voluntariamente abraça”. De igual modo, quando discorre sobre aquele tipo de chamado que não pretende atrair, e sim afastar, Agostinho se refere à resposta do homem como uma obstinação da vontade [*obstinatio voluntatis*]⁴⁹⁶, de modo que se verifica tanto a essência

⁴⁹³ JENKINS, Erick L. *op. cit.*, p. irreg.

⁴⁹⁴ “la eficacia de la gracia, lejos de destruir el libre albedrío, lo transforma en libertad, robusteciendo al hombre para que se aparte del mal y haga el bien” (MORIONES F., *op. cit.*, p. 348, tradução nossa).

⁴⁹⁵ “eam fidem mentem applicaret voluntatemque coniungeret” (*Simpl.* I, 2, 14).

⁴⁹⁶ Cf. *Simpl.* I, 2, 14.

da vontade que se recusa a abraçar o que não deseja, quanto a utilidade do chamado que pretendia exatamente esse fim.

A esse respeito, Gilson compreende que a presciência divina entra no processo de salvação não para prever uma futura obra ou vontade de fé pela qual o homem mereça ser salvo (hipóteses descartadas por Agostinho na argumentação), mas para prever aquelas características pelas quais a vontade seria mais eficazmente atraída e, por meio delas, chamar o homem:

Com efeito, toda vontade age e se determina em razão de certos motivos; em virtude de sua ciência infinita, Deus sabe com antecedência por quais motivos e sob quais influências um livre-arbítrio particular daria ou recusaria seu consentimento. Duas vias se abrem, portanto, à nossa vontade para assegurar a execução dos seus propósitos sem ameaçar nossa liberdade. Se ele criou circunstâncias nas quais prevê que nossa livre escolha se decidirá por tal maneira mais do que por outra, Deus infalivelmente obtém de nós, sem modificar nossa vontade, os atos livres que sua justiça e sabedoria querem obter. Mas mesmo se ele submete nossa vontade à influência de graças às quais ele sabe que ela consentirá, Deus não o faz com que deixe de ser uma vontade, nem com que deixe de ser livre.⁴⁹⁷

Quando se acrescentam ao referido esquema as palavras de Paulo “ele se compadece de quem quer e endurece a quem quer”⁴⁹⁸, percebe-se que o chamar congruente, ao adequar-se à intenção divina de exercer ou não sua misericórdia, expressa a própria vontade de Deus. A congruência, portanto, é o resultado do ajuste fino de um processo que se inicia na vontade divina e termina na vontade humana: àqueles a quem Deus, por sua vontade, deseja exercer misericórdia, ele os chama de modo adequado para que também queiram atender ao chamado; àqueles a quem, por sua vontade, não quer demonstrar sua misericórdia, Deus os chama de modo que não desejarão prestar seu assentimento ao chamado. É diante da eficácia do chamado, que se orienta pela vontade divina, que é possível compreender o que foi dito: “Pois quem pode resistir à vontade dele?”⁴⁹⁹.

Capánaga⁵⁰⁰ identifica que a congruência é uma característica presente em todo o pensamento de Agostinho e a explica em três fundamentos: metafísico, teológico e psicológico. No sentido metafísico, destacam-se seus ensinamentos sobre a criação do universo (em que os seres criados se encontram, em suas características de número, peso e medida, em concordância com o Ser Criador) e sobre o pecado (que é definido como a incongruência na ordem criada). No sentido teológico, a congruência é percebida tanto em sua descrição do processo de salvação (conforme identificado em *Ad Simplicianum*: o homem feito escravo por sua culpa deve ser

⁴⁹⁷ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 294-295.

⁴⁹⁸ Cf. Rm 9.18.

⁴⁹⁹ Cf. Rm 9.19.

⁵⁰⁰ CAPÁNAGA, Victorino. *op. cit.*, p. 23-38.

liberto não com violência, mas com a misericórdia que o atrai fazendo-se desejável à sua vontade) quanto na doutrina da encarnação:

A encarnação significa uma suma de congruências para eles: o Verbo se fez carne, isto é, o *visum congruum* por excelência. A verdade e a beleza infinita, vestida de carne inocente, é o atrativo mais amável que pode interessar a uma criatura racional sedenta de luz e beleza. [...] A perfeita congruência do Filho de Deus com os filhos dos homens é a plenitude de sua humanidade. Cristo, Deus perfeito e homem perfeito, é o fundamento e a raiz de todas as congruências entre o mundo visível e invisível, dos quais ele é vínculo e manifestação.⁵⁰¹

Quando analisa a congruência agostiniana em seu sentido psicológico, Capánaga⁵⁰² aponta certas características que estão presentes na *Quaestio Secunda*, especialmente sobre as peculiaridades de cada indivíduo. Existem no homem duas paixões principais, definidas por Agostinho como as portas do mundo interior: a cobiça e o temor⁵⁰³. Para inclinar a vontade do homem, Deus por vezes o atrai produzindo nele um amor pelas coisas superiores; em outras vezes, produzindo o temor, como o faz ao utilizar os vasos preparados para a ira a fim de atrair os vasos preparados para a misericórdia⁵⁰⁴. Nessa direção, “o temor pode ser uma graça cônica, e em seu aspecto mais nobre ou referencial está incluído o movimento do amor”⁵⁰⁵.

3.2.4 A limitação da vontade na *Quaestio Secunda*

Ao terminar a *Quaestio Secunda*, Agostinho havia descoberto limitações muito maiores na vontade humana do que as conhecidas por ele quando a iniciou, conforme ele mesmo testemunhou em suas retratações⁵⁰⁶. Certas limitações já haviam sido expostas na *Quaestio Prima*: primeiro, de que a vontade é incapaz de definir em que encontrará deleite; segundo, de que ela não pode desejar o que não conhece; terceiro, de que devido a seu estado de escravidão ela não pode desejar livremente, nem garantir sua autonomia, nem assegurar que irá realizar aquilo que deseja. A *Quaestio Secunda* reafirma algumas dessas restrições e as amplia, sendo possível identificar três limitações principais: a vontade é incapaz de chamar-se a si mesma, de

⁵⁰¹ “La encarnación significa una suma de congruencias para ellos: el Verbo se hizo carne, esto es, el visum congruum por excelencia. La verdad y la hermosura infinita, vestida de carne inocente, es el atractivo más amable que puede interesar a una criatura racional sedienta de luz e belleza. [...] La perfecta congruencia del Hijo de Dios con los hombres es el plenitud de su Humanidad. Cristo, perfecto Dios y Hombre perfecto, es fundamento y raíz de todas las congruencias entre el mundo visible e invisible, de los que El es vínculo y manifestación” (CAPÁNAGA, *opt. cit.*, p. 27-28, tradução nossa).

⁵⁰² CAPÁNAGA, Victorino. *op. cit.*, p. 30.

⁵⁰³ Cf. s. 32, 2.

⁵⁰⁴ Cf. Rm 9.22-23.

⁵⁰⁵ “El temor puede ser una gracia congrua, y en su aspecto más noble o reverencial va incluído en el movimiento del amor” (CAPÁNAGA, 1952, p. 31, tradução nossa).

⁵⁰⁶ Cf. *retr.* II, 1, 1.

garantir que alcançará o que quer e, mesmo quando alcança, é incapaz de assegurar que se deleitará nisso.

Quando se propõe a demonstrar que a vontade divina é caracterizada por uma justiça misteriosa e inescrutável, Agostinho afirma que alguns vestígios dessa justiça se encontram refletidos no próprio homem:

Se não tivéssemos impressos alguns vestígios da justiça suprema, nunca nossa fraqueza ousaria levantar os olhos ou ansiar por aquela mansão e santuário santíssimo e puríssimo dos preceitos espirituais. “Felizes os que tem fome e sede de justiça, porque serão saciados”. Portanto, neste deserto árido da vida e da nossa condição mortal, se não for aspergido sobre nós do céu como um tênue orvalho de justiça, secaremos antes de ter sede.⁵⁰⁷

Embora sejam apenas “alguns vestígios”, são imprescindíveis e suficientes para que o homem anseie, ou seja, deseje seguir os preceitos espirituais. Isso é fortalecido pela ilustração seguinte, na qual se ensina que, sem o orvalho de justiça enviado por Deus, o homem secaria antes que nele houvesse o desejo pela água. A descrição de que o homem precisa de um socorro divino sem o qual não pode sequer desejar encontra-se em concordância com as afirmações até aqui de que, sem o chamado de Deus, o homem nem ao menos é capaz de ter uma vontade.

Assim, em primeiro lugar, a *Quaestio Secunda* apresenta uma vontade limitada quanto à iniciativa, isto é, incapaz de iniciar o processo do querer devido à condição mortal em que o homem se encontra como penalidade pelo pecado⁵⁰⁸. A condição, que iguala todos os homens como uma *massa peccati*, é essencial para o argumento de Agostinho de que todos os homens são devedores à justiça divina e, portanto, não há injustiça quando Deus cobra a uns e perdoa a outros. Como já tratara na *Quaestio Prima*, os homens se encontram nesse estado pela transmissão da culpa de Adão para toda a raça humana⁵⁰⁹; porém, longe de ver o homem como um pecador passivo, Agostinho insiste: o homem é pecador por sua vontade própria⁵¹⁰.

No encerramento da *Quaestio Secunda*, Agostinho volta ao propósito da Epístola aos Romanos afirmando que, uma vez que todos os homens pertencem a essa mesma massa e cabe ao arbítrio divino a decisão sobre quem será condenado e quem será justificado, o homem que alcança sua justificação não possui nenhuma razão para gloriar-se em seus méritos⁵¹¹. A

⁵⁰⁷ “in quibus nisi supernae iustitiae quaedam impressa vestigia teneremus, numquam in ipsum cubile ac penetrabile sanctissimum atque castissimum spiritalium praeceptorum nostrae infirmitatis suspiceret atque inhiaret intentio. Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. In ista igitur siccitate vitae condicionisque mortalis nisi aspergeretur desuper velut tenuissima quaedam aura iustitiae, citius aresceremus quam sitiremus.” (*Simpl.* I, 2, 16).

⁵⁰⁸ Cf. *Simpl.* I, 2, 16.

⁵⁰⁹ Cf. *Simpl.* I, 2, 16.

⁵¹⁰ Cf. *Simpl.* I, 2, 18.

⁵¹¹ Cf. *Simpl.* I, 2, 21.

vontade, que na *Quaestio Prima* era descrita como a faculdade responsável por buscar o auxílio da graça, sofre agora um dos mais diretos questionamentos sobre sua eficácia: “o livre-arbítrio da vontade muito vale e verdadeiramente existe, mas naqueles vendidos sob o pecado, de que vale?”⁵¹². Trata-se aqui da única referência direta em toda a *Quaestio Secunda* sobre o livre-arbítrio da vontade: Agostinho reconhece sua existência e lhe atribui um amplo valor, mas imediatamente questiona que valor é esse naqueles que se encontram na condição de escravidão debaixo do pecado. Em resposta, usa as palavras de Paulo na Epístola aos Gálatas “a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis”⁵¹³ de maneira a demonstrar a limitação dentro da sequência que o orientou durante toda a exposição: para usufruir de uma vida feliz o homem é instruído a que viva em justiça, mas não pode fazê-lo sem ser justificado pela fé, nem pode ter fé se não for chamado, nem pode chamar a si próprio.

A segunda limitação da vontade ressaltada por Agostinho em sua exposição é quanto à sua ineficiência de alcançar aquilo que deseja. Esta conclusão já havia sido verificada na *Quaestio Prima* — o homem carnal é incapaz de fazer o bem que deseja porque sua natureza corrompida o direciona a deleitar-se na prática do mal. Portanto, a característica da vontade de mover-se na direção do que lhe proporciona deleite já havia sido comprovada por Agostinho. A *Quaestio Secunda*, entretanto, deixa mais evidente que a limitação ocorre por conta da incapacidade do homem de posicionar esse deleite naquilo que pretende alcançar. Desta maneira, como define Brown:

O “deleite” em si já não era uma questão tão simples. Não era uma reação espontânea, o êxtase natural da alma refinada ao se confrontar com a beleza. Pois era justamente essa capacidade de comprometer os próprios sentimentos com um curso de ação de se “deleitar” com ele, que escapava a nosso poder de autodeterminação: os processos que preparam o coração do homem para se “deleitar” com seu Deus não são apenas ocultos, mas, na verdade, inconscientes e fora de seu controle.⁵¹⁴

Assim, não cabe à vontade assegurar que encontrará deleite ao atender o chamado, antes, cabe a Deus realizar o chamado de uma forma que sabe que a vontade se deleitará em segui-lo. Por isso, o próprio assentimento da vontade não é algo do qual o homem possa gloriar-se, pois é devido a Deus:

⁵¹² “*liberum voluntatis arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem, sed in venundatis sub peccato quid valet?*” (*Simpl. I, 2, 21*).

⁵¹³ Cf. Gl 5.17 (BJ).

⁵¹⁴ BROWN, Peter. *op. cit.*, p.190.

Se, porém, nos deleitamos naquilo que nos aproxima de Deus, isso é inspirado e concedido pela graça de Deus, não é conseguido por um assentimento nosso ou esforço ou mérito de obras; pois o assentimento da nossa vontade, o empenho do nosso esforço, o fervor em nossas obras de caridade, é ele quem dá, é ele quem concede.⁵¹⁵

A terceira restrição da vontade se verifica quando, por estar situada entre o chamado e a fé, Agostinho considera que não apenas foge à capacidade humana o ato de ser chamada, mas também o de direcionar sua vontade para atender. Ou seja: o homem é incapaz de garantir que seja chamado pelo que gostaria de usufruir (de uma forma que sua vontade encontre deleite) e nem ao menos pode assegurar que, se pudesse fazê-lo, sua vontade sentiria prazer ao encontrar aquilo que deseja:

Quem tem em seu poder que sua mente seja tocada por alguma manifestação, de modo que mova sua vontade à fé? Quem pode abraçar de todo o seu coração algo que não o atraia? Mas quem tem em seu poder determinar que aquilo que o deleita surgirá em seu caminho, e que, quando surgir, de fato o deleitará?⁵¹⁶

Nas considerações que faz no último parágrafo da *Quaestio Secunda*, quando conjectura a possibilidade de que a eleição anteceda a justificação, Agostinho se permite sugerir possíveis parâmetros que sustentariam a escolha⁵¹⁷. Descartadas por ele mesmo as sugestões que fizera, apresenta ainda uma última razão: a vontade. Mas essa possibilidade também é rejeitada por ele ao repetir: a vontade só se move quando é convidada por algo que a agrada, mas como não tem em seu poder proporcionar esse deleite, o homem não poderia apresentar sua vontade como fator meritório para sua justificação. O exemplo dado nesse sentido é a experiência de conversão ao Cristianismo do próprio Apóstolo Paulo, quando em sua viagem a Damasco na intenção de perseguir e matar cristãos, nada o orientava senão uma vontade irada, furiosa e cega.⁵¹⁸ Mesmo que sua ação estivesse sendo direcionada por uma vontade, o chamado divino fez com que: “sua mente e sua vontade foram retrocedidas e corrigidas à fé, e de admirável

⁵¹⁵ “*cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur, quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur.*” (Simpl. I, 2, 21).

⁵¹⁶ “*quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in potestate, ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit?*” (Simpl. I, 2, 21).

⁵¹⁷ Cf. Simpl. I, 2, 22.

⁵¹⁸ Fredriksen (2002, p. 95) faz uma interessante observação sobre a influência desta narrativa da conversão de Paulo sobre Agostinho. Para ela, o novo entendimento sobre a vontade humana a partir de *Ad Simplicianum* passa pelo exercício exegético de um Paulo histórico — a descrição anterior de um homem capaz de desejar Deus por sua vontade e então ser auxiliado pela graça parece não se acomodar com a narrativa de conversão de Saulo de Tarso. Na percepção de Fredriksen, a partir desta leitura histórica é que Agostinho passa a incorporar o entendimento de um Deus que chama o homem.

perseguidor do Evangelho se tornou um pregador mais admirável ainda”⁵¹⁹. Com isso demonstra que Paulo, o qual certamente não seria eleito pela vontade anterior, alcançou a salvação justamente a partir dessa nova vontade, retrocedida e corrigida, que lhe fora proporcionada pelo chamado divino⁵²⁰.

3.2.5 A valorização da vontade na *Quaestio Secunda*

Diante das considerações que ampliam as limitações do querer humano, seria razoável afirmar que, embora não se exclua a vontade humana do processo, essa descrição impõe a ela um valor muito baixo, quase irrelevante. Entretanto, mesmo quando constata que o homem não é capaz nem mesmo de buscar o auxílio da graça por seu livre-arbítrio, Agostinho ainda deixa transparecer a importância dessa faculdade humana. Na *Quaestio Secunda*, é possível observar três justificativas sobre as quais se estabelece o valor da vontade: primeiro, porque a misericórdia divina age sem excluir o querer humano; segundo, porque atua de modo a obter do querer o consentimento para atender ao chamado; terceiro, porque se vale de inclinações já existentes na própria vontade.

A primeira das justificativas se verifica no fato de que a atuação da misericórdia divina se dá precisamente no campo da vontade. A descrição do processo de salvação em que nem mesmo o querer está nas mãos do homem, mas é a ação divina que decide quem são aqueles que deseja salvar e atrair para si, facilmente passa a impressão de que Deus não respeita a capacidade de livre-arbítrio que ele mesmo havia dado à raça humana. Uma observação mais precisa, conquanto, nota que Deus não efetua no homem o realizar sem ter efetuado antes o querer, ou seja, o chamado não ignora a vontade humana agindo contra ela e nem mesmo sem o consentimento dela — antes, faz-se ouvir justamente dentro da vontade a fim de despertar no homem um desejo que o direcione para a fé⁵²¹. A graça divina que chama o homem consegue assim “ser irresistível sem ser constringedora, pois ou ela se adapta à livre escolha daqueles que ela decidiu salvar, ou, transformando internamente a vontade à qual se aplica, a graça faz a vontade se deleitar livremente com isso que seria repugnante sem a graça”⁵²².

⁵¹⁹ “*mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est*” (*Simpl.* I, 2, 22).

⁵²⁰ Cf. *Simpl.* I, 2, 22.

⁵²¹ Cf. *Simpl.* I, 2, 12.

⁵²² GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 295.

Segundo, percebe-se essa valorização porque a atuação da misericórdia divina não retira do homem a autoria da sua vontade. O auxílio divino é visto por Agostinho não apenas como realizador dos anseios da vontade por meio da graça, mas também como agente causador de tais aspirações por meio do chamado — posicionamento que ele embasa na declaração do Apóstolo Paulo: “operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”⁵²³. Todavia, para que possa acolher as dádivas da graça, o homem precisa do livre-arbítrio: “receber é aceitar, é consentir, é agir; é também agir querendo, ou seja, como convém que uma vontade aja e ao seguir sua própria natureza. Mas uma vontade que age como vontade atesta, por isso, seu livre-arbítrio”⁵²⁴. Além do mais, afirmar que Deus é quem efetua no homem o querer e o operar não torna o ser divino o único autor da vontade desejada. Como descreve Agostinho, quando concede a concretização do objeto da vontade (quando Deus dá ao homem o que este deseja) Deus é apontado como o único autor, contudo, quando concede o estabelecimento da vontade (quando Deus dá ao homem o poder para desejar), existe no movimento em questão uma autoria dupla: tanto o divino (por ser aquele que chama) quanto o homem (por ser aquele que atende ao chamado) são apontados como responsáveis pelo surgimento da vontade⁵²⁵. Observa-se aqui uma distinção essencial entre a ação libertadora da graça e a ação dominadora do pecado. O homem carnal, descrito na *Quaestio Prima*, tem suas ações determinadas por uma vontade alheia: o pecado escraviza seu querer forçando-o a fazer aquilo que ele não deseja, retirando-lhe assim a autoria sobre a sua própria vontade. O homem redimido, descrito na *Quaestio Secunda*, foi salvo por conta da vontade divina e não por méritos próprios, e assim pode-se dizer que também sofre a ação de uma vontade alheia. Apesar disso, ele não teve sua vontade escravizada, mas sim atraída de um modo irresistível. Enquanto a vontade alheia do pecado dilacerou o querer do homem, a vontade alheia divina proporcionou deleite no querer do homem quando o chamou de modo congruente. Consequentemente, ele também deseja, e por isso preserva a autoria de sua vontade: o querer é obra tanto divina quanto humana.

A terceira justificativa dessa valorização pode ser notada no fato de que são as próprias inclinações da vontade que reagem quando o homem é chamado. Sobre a distinção entre aqueles que são chamados e os que são escolhidos é dito que enquanto os primeiros são chamados de uma forma que não se encontra neles a disposição para atender, os escolhidos são chamados de

⁵²³ Cf. Fp 2.12-13 (BJ).

⁵²⁴ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2010, p. 305.

⁵²⁵ Cf. *Simpl.* I, 2, 10.

uma forma que acomodem sua vontade à fé⁵²⁶, ou seja, o chamado divino (que é feito a muitos, mas de uma forma que seja atendido apenas pelos eleitos) vale-se justamente das inclinações da vontade do homem para alcançar apenas os que pretende.

O homem pôde cair espontaneamente, isto é, por seu livre-arbítrio, mas seu livre-arbítrio não basta para tornar a se erguer. [...] Por outro lado, não se deve esquecer que a graça é um socorro outorgado por Deus ao livre-arbítrio do homem; ela não o elimina, portanto, mas coopera com ele, restituindo-lhe a eficácia para o bem, da qual o pecado havia privado.⁵²⁷

3.2.6 O alinhamento da *Quaestio Secunda* com os escritos posteriores

A precisão com a qual se pode posicionar a *Quaestio Secunda* dentro da teoria agostiniana da vontade deve-se, em muito, aos testemunhos acrescentados pelo próprio autor a respeito desta obra. Em *De praedestinatione sanctorum*, quando se posiciona sobre sua conclusão de que a fé deveria ser contada também como algo recebido, e não própria do homem, Agostinho claramente afirma quando se deu tal entendimento: “Deus me inspirou a solução, quando, conforme disse, escrevia a Simpliciano”⁵²⁸. Pouco tempo antes, em *Retractationes*, havia confessado que sua disposição inicial quanto ao livre-arbítrio da vontade se alterou no curso da produção da *Quaestio Secunda*: “Na solução desta questão trabalhou-se certamente pelo triunfo do livre-arbítrio, mas a graça de Deus venceu”⁵²⁹. A afirmação chama a atenção por demonstrar que, ao iniciar a resposta da segunda questão a Simpliciano, Agostinho não tinha conhecimento de que seu texto tomaria os caminhos que tomou. Sendo assim, é bem documentado pelo próprio autor que foi durante o estudo de Romanos 9.10-29 que sua compreensão alcançou o nível que, nas palavras de Agostinho, podia considerar como solucionada.

De fato, nas três décadas que separam sua correspondência a Simpliciano das últimas obras, Agostinho não ofereceu novas perspectivas significativas que ocupassem o lugar daquelas expostas na *Quaestio Secunda*⁵³⁰. O que se percebe nas obras seguintes é um amadurecimento de seu pensamento sobre tal questão: o passar dos anos fez com que a

⁵²⁶ Cf. *Simpl.* I, 2, 13.

⁵²⁷ GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2013, p. 152-153.

⁵²⁸ “*quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit*” (*praed. sanct.* IV, 8).

⁵²⁹ “*in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia*” (*retr.* II, 1, 1, tradução nossa).

⁵³⁰ TRAPÈ, Agostino. *op. cit.*, p. 211.

convicção que tinha sobre o assunto fosse mais intensa do que, naturalmente, seria no momento em que buscava a solução. Além disso, suas percepções certamente foram fortalecidas pelos constantes debates com o Pelagianismo e o Semi-pelagianismo — controvérsias que o deixavam cada vez mais convicto de que estava equivocado em seu pensamento inicial de que o livre-arbítrio humano mantinha condições de buscar o auxílio da graça divina. Capánaga⁵³¹ lembra que o fato de ter escrito *Ad Simplicianum* em um período anterior a esses conflitos, não apenas demonstra que a posição de Agostinho sobre a graça não é uma reação aos discípulos de Pelágio como, ao mesmo tempo, concede a oportunidade de que sua posição seja conhecida sem as máculas desse debate.

3.2.7 Distanciamentos entre a *Quaestio Prima* e a *Quaestio Secunda*

Após as referidas considerações, percebe-se mais claramente a distância entre as duas questões. Para TeSelle⁵³², é na transição entre elas que se verifica a mudança de entendimento de Agostinho. Pegueroles⁵³³, quando afirma que em algumas obras Agostinho descreve o livre-arbítrio como incapaz de efetuar seus anseios e em outras obras como incapaz até mesmo de desejar o bem se não for ajudado pela graça, acaba por referenciar os dois momentos na mesma obra, *Ad Simplicianum*, embasando o primeiro movimento numa citação da *Quaestio Prima* e o segundo em outra citação, encontrada na *Quaestio Secunda*.

Tal distinção é exatamente sobre o livre-arbítrio da vontade. Se na *Quaestio Prima* Agostinho podia afirmar que “nesta vida mortal, resta ao livre-arbítrio não que cumpra a justiça quando quiser, mas que se volte, com piedade suplicante, para aquele por cuja dádiva pode cumpri-la”⁵³⁴, agora encerrava a *Quaestio Secunda* questionando: “o livre-arbítrio da vontade muito vale e verdadeiramente existe, mas naqueles vendidos sob o pecado, de que vale?”⁵³⁵. Ou seja: na *Quaestio Prima*, o homem, à parte da graça divina, ainda é capaz de querer o bem; na *Quaestio Secunda*, quando este desejo acontece já é devido à ação da graça no homem. Nas duas questões, é essencial notar que Agostinho não está questionando a existência ou não do livre-arbítrio, mas justamente por existir, a questão é: o que dele se espera e se está em

⁵³¹ CAPÁNAGA, Victorino. *op. cit.*, p. 7.

⁵³² TESELLE, Eugene. *op. cit.*, p. 137, nota 4.

⁵³³ PEGUEROLES, Juan. *op. cit.*, p. 136-137.

⁵³⁴ “*hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere*” (*Simpl. I, 1, 14*).

⁵³⁵ “*liberum voluntatis arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem, sed in venundatis sub peccato quid valet?*” (*Simpl. I, 2, 21*).

condições de atender essa expectativa. Na análise de Romanos 7.7-25a, descobre que do livre-arbítrio se espera que implore que pela graça; na análise de Romanos 9.10-29, descobre que por seu estado de escravidão tal expectativa jamais será atendida.

Ramsey⁵³⁶ também ressalta o distanciamento entre as duas questões, e pondera sobre a razão pela qual Agostinho, ao perceber os novos direcionamentos que seu pensamento tomara na *Quaestio Secunda*, não retornou imediatamente para reescrever a *Quaestio Prima*. A única resposta que encontra para isso é a possibilidade de que Agostinho não tenha notado, na época da redação da obra a Simpliciano, a profundidade da distância entre as duas questões — o que só estaria claro para ele três décadas mais tarde, quando redigia suas *Retratações*.

Para Brachtendorf⁵³⁷, a mudança está profundamente associada com a questão do pecado original. Agostinho, em sua posição anterior, reconhecia o pecado como prática — a servidão à libido e o costume que vem da repetição —, mas não como um mal herdado; a partir de *Ad Simplicianum*, Agostinho passa a compreender a hereditariedade da culpa de Adão, de modo que mesmo antes de qualquer prática pecaminosa, o homem já carrega em si a culpa pelo pecado, sendo Deus assim justo tanto ao perdoar uns quanto ao punir outros. Sem dúvida, a definição de *massa peccati* exerce um papel central no argumento de Agostinho em defesa da justiça de Deus na *Questio Secunda*; entretanto, na consideração da proposta de Brachtendorf, é preciso observar que desde o início da *Questio Prima* Agostinho já aponta para a culpa herdada pelo pecado⁵³⁸.

Assim, parece que o desenvolvimento da compreensão sobre o valor do livre-arbítrio do homem esteja mais associado com a desconstrução que faz ao longo da *Quaestio Secunda* para mostrar que o homem não tem razões para vangloriar-se em sua salvação, conforme as percepções obtidas na interpretação da passagem de Paulo aos Coríntios de que o homem nada possuía que não houvesse recebido⁵³⁹. Como nada mais restara aos méritos humanos, a posição de Agostinho obtida em sua obra a Simpliciano só alteraria se ele recuasse em suas convicções, admitindo algum resquício do qual o homem pudesse gloriar-se. Mas para Gilson⁵⁴⁰, Agostinho jamais irá além do que foi na *Quaestio Secunda* por uma simples razão: ele já fora até o limite ao afirmar que o homem só é capaz de fazer o que Deus lhe concede forças para fazer. Como não vê razões para retroceder a esse respeito, as obras de Agostinho nos anos seguintes

⁵³⁶ RAMSEY, Boniface. Introdução. In: **Responses to Miscellaneous Questions (Part I)**. Tradução: Boniface Ramsey. New York: New City Press, 2008 (The Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century, v. 12), p. 163.

⁵³⁷ BRACHTENDORF, Johannes. **op. cit.**, p. 180.

⁵³⁸ Cf. *Simpl.* I, 1, 4.

⁵³⁹ Cf. 1Co 4.7.

⁵⁴⁰ GILSON, Étienne. **op. cit.**, p. 302.

continuaram expressando seu esforço para demonstrar que o entendimento de que atribuir valor à graça não significa anular a liberdade do homem, mas restaurá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito da importância que a temática da vontade humana ocupa em suas obras, Agostinho nunca se propôs a escrever um tratado dedicado exclusivamente ao assunto. Porquanto, compreender a teoria agostiniana da vontade requer uma análise em seu vasto volume de produções literárias⁵⁴¹. Talvez isso seja uma dádiva, e não um empecilho — é que, desta maneira, é possível observar como o entendimento de Agostinho sobre o querer humano foi reagindo ao desenvolvimento de seu pensamento em outras áreas e aos adversários com os quais ele se propunha a debater.

Naturalmente, demanda-se muito mais esforço para analisar esse tema em todas as obras do que pretende esta pesquisa, que delimitou seus esforços ao exame em *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*. A restrição do escopo às poucas páginas da obra pode representar uma limitação de abrangência quantitativa, mas não qualitativa — o escrito a Simpliciano é capaz tanto de sintetizar os dois momentos da teoria agostiniana da vontade quanto de apresentar o entendimento de que o autor descreveu como “solucionado”⁵⁴². Oferecem-se assim, na obra em questão, condições pertinentes para o estudo da vontade humana no pensamento de Agostinho, especialmente em sua interação com a graça divina diante do chamado para a salvação.

Porém, a contribuição da obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* vai além de oferecer boas condições de estudo, destacando-se pelo modo como apresenta a resposta. É notável que estudiosos do tema costumam optar por uma das duas alternativas: uma vontade humana que menospreza a graça divina ou uma graça divina que se manifesta em detrimento da vontade humana. Daí inclusive o esforço para que os textos de Agostinho se encaixem em um ou outro grupo interpretativo. Entretanto, o valor da obra se percebe não no enaltecimento de um ou de outro movimento, mas na relação entre os dois — relação esta que passará despercebida aos que procuram uma resposta simples ao questionamento sobre a quem pertence o louvor pela salvação do homem. Por “simples” aqui, pretende-se abranger aquele tipo de entendimento excludente em que, se toda a responsabilidade é atribuída a um, nada resta ao outro.

⁵⁴¹ DJUTH, Marianne. *op. cit.*, p. 881

⁵⁴² Cf. *retr.* II, 1, 1.

É o entendimento, por exemplo, de Wetzel⁵⁴³. Para ele, a descrição encontrada em *Ad Simplicianum* anula a capacidade do homem de desejar e, além disso, altera as condições em que Deus é amado — um Deus que não pode ser desejado a menos que cause esse desejo nas pessoas perde, por assim dizer, sua atratividade. Em resposta, é preciso lembrar, primeiramente, que essa é uma descrição de Agostinho num ambiente não ideal, radicalmente afetado pelo pecado. A *massa peccati* de fato não tem condições de reconhecer a atratividade em Deus pela alteração que o mal causou em sua natureza, mas isso não retira de Deus a característica de ser fonte de deleite, antes, identifica no homem a incapacidade de percebê-lo assim. Se o mesmo pensamento fosse aplicado em outro sentido, poderia ser dito que um Deus que precisa criar um ser para então ser amado por essa criatura é igualmente fraco em sua atração. Entretanto, Deus não cria por necessidade, mas por vontade. Da mesma forma, se decide salvar, isto é, recriar alguns homens destruídos pelo pecado, é por seus desígnios, não por depender disso.

Stump, por outro lado, reconhece que a proposta de Agostinho em *Ad Simplicianum* permite defender “tanto que a vontade de fé é um dom de Deus como que os seres humanos têm livre-arbítrio libertário [...]”⁵⁴⁴. Para ela, contudo, trata-se de uma vitória pírrica, pois levanta novas questões difíceis, das quais menciona duas: o questionamento de por qual razão Deus não salva todas as pessoas e a suposição de que Deus seria o responsável por toda a falha humana em desejar o bem, visto que é ele quem coloca os pecadores em situações nas quais sabe que não terão uma boa vontade. Sobre a primeira questão, não se pode dizer que Agostinho se eximiu de oferecer uma resposta, ainda que tenha sido afirmar que a razão para não salvar todos repousa no designo divino. É claro que isso parece muito mais uma evasiva que uma resposta, mas considerando a diferença ontológica entre o Criador e a criatura, é perfeitamente racional aceitar que o homem é incapaz de compreender e explicar todas as razões que levam Deus a agir como age: “as coisas escondidas pertencem a Iahweh nosso Deus; as coisas reveladas, porém, pertencem a nós e a nossos filhos para sempre, para que ponhamos em prática todas as palavras desta lei”⁵⁴⁵. Assim, o fato de convidar o homem a um exercício racional — “Venham, vamos refletir juntos, diz o Senhor”⁵⁴⁶ — não implica que Deus lhe transmita todas as suas razões. É interessante observar que, quando Agostinho reconhece sua falta de conhecimento sobre os propósitos divinos a esse respeito, segue o exemplo de Paulo, que procede da mesma forma na argumentação de Romanos 9.19-21. Sobre o segundo problema

⁵⁴³ WETZEL, James. **Compreender Agostinho**. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 85-86.

⁵⁴⁴ STUMP, Eleonore. **op. cit.**, p. 225.

⁵⁴⁵ Cf. Dt 29.28 (BJ).

⁵⁴⁶ Cf. Is 1.18 (NVI).

levantado por Stump, é preciso lembrar que o contexto no qual Agostinho apresenta o chamado congruente da graça na *Quaestio Secunda* é o processo de salvação. Assim, quando a intenção divina é abandonar um homem à dureza do seu coração, como Esaú e o Faraó, ela chama de modo que sabe que não será atendida. No entanto, nessa obra, a descrição do chamado não é apresentada por Agostinho fora do escopo de salvação, e nem seria provável que aparecesse, visto ter ele sempre defendido que Deus não pode ser o autor do mal.

Grossi e Sesboüé entendem que Agostinho foi assertivo ao fixar a prioridade absoluta e eterna na iniciativa da graça, mas que foi longe demais porque “cai numa representação temporal da eternidade que leva a situar o ato de Deus e o ato do homem no mesmo plano, segundo a ordem do antes e do depois”⁵⁴⁷. Isto posto, afirmam que a predestinação não deve ser situada no tempo. De imediato, os próprios autores reconhecem que poucos tinham uma concepção tão elaborada sobre o tempo e a eternidade quanto Agostinho, contudo, explicar como se dá um destino prévio sem encaixar isso dentro do tempo parece um esforço que já se contradiz em suas definições. Além disso, a intenção de Agostinho ao descrever uma passagem como a de Romanos 9.10-29, em que a história do destino dos gêmeos é posicionada cronologicamente, parece dificultar ainda mais um entendimento nesta direção.

A teoria de Agostinho sobre o processo de salvação oferece elementos interessantes — se fosse de outro modo, dificilmente permaneceria sendo considerada depois de mais de 1600 anos de pensamento filosófico e teológico. A descoberta dos escritos iniciais, de que o homem precisa querer para ser punido com justiça, pode ser mantida pela descrição da *massa peccati*. Ninguém precisa estar plenamente livre em todas as ações que pratica para ser culpável, basta que o seja na primeira, pois perder a liberdade pode ser inclusive consequência de uma decisão livre, como foi o caso da humanidade em Adão. Que a descrição dessa massa precisaria ser mais bem explicada por Agostinho é fato, ainda mais pelo destaque que ela exerce em diversos dos seus conflitos: “tudo morre em Adão, afirma Agostinho, mas ele nunca explica por que a dívida ruim de Adão é também a de todo mundo”⁵⁴⁸. A falta de mais descrições para essa hipótese, todavia, não anula que ela atenda ao pressuposto dos escritos iniciais de que o homem precisa pecar com assentimento da sua vontade para que seja justamente culpável ou louvável por suas ações.

Ainda que a descrição de um chamado irresistível cause, para alguns, um ataque à vontade, é uma questão de prioridades: em um homem com a vontade enfraquecida, é mais essencial resgatá-lo ou preservar a capacidade de sua vontade? Afinal, em uma vontade afetada

⁵⁴⁷ GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. **op. cit.**, p. 263.

⁵⁴⁸ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 183.

pelo pecado, qual seria a grande vantagem em dar voz a ela? Na *Quaestio Prima*, ela pode ainda ser livre, mas já é tão danificada que sua liberdade apenas a conduz para o pecado. Que Deus chame de forma irresistível é mais uma verificação do poder divino do que uma ofensa contra sua criação. Quem condenaria um médico que usasse todo o seu conhecimento e capacidade argumentativa para convencer um paciente a aceitar o devido tratamento? O médico seria considerado mais justo caso apenas oferecesse as alternativas ao paciente, sem qualquer inclinação, para que este escolhesse? Valeria a pena preservar a vontade, ainda que num corpo com disposições de desejo afetadas pela enfermidade, apenas para que o livre-arbítrio fosse preservado? Não é razoável que, caso alguém tenha a habilidade necessária, use-se dela para convencer o doente a aceitar o remédio que, pela indisposição de sua situação, tende a rejeitar? Como relata Agostinho: “Por experiência compreendi que não é de admirar se o pão, que é tão agradável ao homem sadio, pareça tão detestável ao enfermo, e que a luz, tão cara aos olhos límpidos, seja desagradável aos olhos irritados”⁵⁴⁹.

A maior contribuição oferecida por *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, nesse sentido, é demonstrar que, mesmo uma teoria que assume a vontade humana como incapaz de mover-se sem auxílio da graça divina desde os primeiros movimentos, não está optando pela graça em detrimento do querer:

[...] em *Ad Simplicianum*, a petição torna-se parte do que é dado com o ser eleito. Onde antes havia somente uma diferença humana, agora há somente uma distinção em como Deus chama. [...] Uma vez que Agostinho abraça a ideia de que Deus é sempre a fonte do desejo da alma por Deus, ele nunca a abandona. Ela desperta-o para tudo o que lhe foi dado e libera sua conversão a partir deste momento: em recordação, o momento extingue-se, mas não a graça que o momento carrega. Num momento existe a graça suficiente para a vida toda.⁵⁵⁰

A descrição de uma vontade movida pelo deleite, na *Quaestio Prima*, demonstra tanto a razão pela qual o homem perdido está aprisionado pelo pecado quanto, ao mesmo tempo, que a graça precisará apresentar-se como agradável para que o querer do homem a deseje. Cabe à *Quaestio Secunda* o entendimento de que a salvação, portanto, acontece por meio da congruência: quando a graça divina se dispõe a socorrer um homem, ela se apresentará de modo adaptado àquilo que proporciona deleite na vontade dele, a fim de ser irresistível. Por esse ângulo, percebe-se que Agostinho nunca abriu mão de valorizar a vontade, uma vez que mesmo no homem escravizado, a descrição desse resgate, que ocorre de forma cônica, não apresenta Deus agindo contra a vontade, mas por meio dela, o atraindo. Mesmo no homem a quem a graça

⁵⁴⁹ “*et sensi expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis*” (conf. VII, 16, 22).

⁵⁵⁰ WETZEL, James. **op. cit.**, 2013, p. 181.

não pretende atrair, Deus os chama de modo que rejeitarão o chamado, demonstrando que até nos que permanecem em estado de escravidão, Deus está valorizando as potências do seu querer. É por isso que Agostinho pode afirmar: “A vontade será tão mais livre quanto mais saudável for; e será tão mais saudável quanto mais submissa à misericórdia e à graça divina”⁵⁵¹.

⁵⁵¹ “*haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior: tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior*” (ep. 157, 2; 8).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Agostinho — textos originais

AUGUSTINUS, Aurelius. *Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum, liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 42. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_fortunato/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Confessionum libri XIII*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Contra Iulianum opus imperfectum libri sex*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 45. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/incompiuta_giuliano/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De anima et eius origine libri quatuor*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/anima_origine/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De civitate Dei contra paganos libri XXII*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 41. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/cdd/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 40. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 40. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De doctrina Christiana libri quatuor*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De dono perseverantiae liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 45. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/dono_perseveranza/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De Genesi contra Manichaeos libri duo*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 34. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium libri duo*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grazia_cristo/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De libero arbitrio libri tres*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De natura et gratia contra Pelagium liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/natura_grazia/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De perfectione iustitiae hominis*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/perfezione_giustizia/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De praedestinatione sanctorum liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/predestinazione_santi/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De spiritu et littera liber unus*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 44. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *De Trinitate libri quindecim*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 42. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Epistolae*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 33. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Epistolae ad Romanos inchoata Expositio*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 35. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/incompleta_romani/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Expositio epistolae ad Galatas*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 35. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/esposizione_galati/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 35. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/esposizione_romani/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 35. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Retractationum libri duo*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

_____. *Sermones*. In col. “*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*”, *Editio Latina*, Patrologia Latina 38. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/>> Acesso em 20 de setembro de 2018.

Obras de Agostinho — textos traduzidos

AUGUSTINUS, Aurelius. **A Cidade de Deus: Contra os pagãos (Parte II)**. Tradução: Oscar Paes Leme. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Answer to Julian. In: **Answer to the Pelagians II**. Tradução: Roland J. Teske. New York: New City Press, 1998. (The Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century, v. 24)

_____. A Predestinação dos Santos. In: **A Graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, v. 13)

_____. **Confissões**. Tradução: Lorenzo Mammì. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. **Diálogo sobre o Livre-arbítrio**. Tradução: Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2001. (Edição bilíngue)

_____. **Eighty-three Different Questions**. Tradução: David L. Mosher. Washington: The Catholic University of America Press, 1982. (The Fathers of the Church, v. 70)

_____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos**. Tradução: Agostinho Belmonte. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2009. (Patrística, v. 25)

_____. Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Tratados sobre la gracia (2º)**. Tradução: Victorino Capanaga; Gregorio Erce. Washington: The Catholic University of America Press, 1952. (Obras de San Agustín, v. 9, Edição bilíngue). Introdução e Notas complementares: CAPÁNAGA, Victorino.

_____. Miscellany of Questions in Response to Simplician. In: **Responses to Miscellaneous Questions (Part I)**. Tradução: Boniface Ramsey. New York: New City Press, 2008. (The Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century, v. 12)

_____. O dom da Perseverança. In: **A Graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, v. 13)

_____. O espírito e a letra. In: **A Graça (I)**. Tradução: Agostinho Belmonte. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1998 (Patrística, v. 12)

_____. **The Retractions**. Tradução: Sister M. Inez Bogan. Washington: The Catholic University of America Press, 1968. (The Fathers of the Church, v. 60)

_____. To Simplician — On Various Questions. In: **Augustine — Earlier Writings**. Tradução: Burleigh. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953. (The Library of Christian Classics)

Obras de referência

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

AZEVEDO, Flávia. **A vontade no itinerário da conversão: uma leitura do livro VIII das Confissões de Santo Agostinho**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — UNIFESP, Guarulhos, 2016.

BANNER, Willian. A. **The Path of St. Augustine**. London: Rowman & Littlefield, 1996.

BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (Orgs). **As paixões antigas e medievais: Teorias e críticas das paixões**. Tradução: Miriam C. D. Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 199-226.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BONNER, Gerald. **Freedom and Necessity: St. Augustine's teaching on Divine power and human freedom**. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Santo Agostinho**. Tradução: Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BRUCE, Frederick. F. **Romanos: Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1979.

BURNELL, Peter. Concupiscence. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an encyclopedia**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 224-227.

BURNS, James. P. **The development of Augustine's doctrine of operative grace**. Dissertation (Doctor of Philosophy) — Yale University, Oregon, 1974.

CAPÁNAGA, Victorino. Introdução. In: **Tratados sobre la gracia (2º)**. Tradução: Victorino Capanaga; Gregorio Erce. Washington: The Catholic University of America Press, 1952. (Obras de San Agustín, v. 9, Edição bilíngue).

CARON, Maxence (Org). **Saint Augustin**. Paris: Cerf, 2009.

CHAPPELL, Timothy. **Aristotle and Augustine on Freedom: Two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia**. New York: MacMillan Press Ltd, 1995.

CUNHA, Mariana. P. S. **O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito da vontade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

DEGANI, Patricia. **O agir humano em Confissões e obras anteriores de Agostinho de Hipona: um estudo das relações entre libido, consuetudo e voluntas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) —PUC/RS, Porto Alegre, 2008.

DIHLE, Albrecht. **The Teory of Will in Classical Antiquity**. Londres: University of California Press, 1982.

DOUCET, Dominique. **Augustin: L'expérience du Verbe**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

DYSON, Robert. **St Augustine of Hippo**. New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an Encyclopedia**. Grand Rapids (Michigan): Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

_____. *Habit (consuetudo)*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an enciclopedia**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 409-411.

FLETEREN, Frederick. *Confessiones*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages: an enciclopedia**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 227-232.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário Latino da Filosofia**. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GILSON, Étienne. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **O espírito da Filosofia Medieval**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRAESER, Andreas. (Orgs.). **Filósofos da Antiguidade II: Do helenismo até a antiguidade tardia**. Tradução Nélio Schneider: São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 228-252.

GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard; et al. **O homem e sua salvação: séculos V — XVII**. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. (v. 2)

HARRISON, Simon. Do we have a Will? Augustine's way in to the Will. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed). **The Augustinian Tradition**. London: University of California Press, 1999, p. 195-205.

HORN, Christoph. **Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética**. Tradução e seleção de textos: Roberto Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. Agostinho — Filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, Michael;

JENKINS, Erick L. **Free to say no? Free Will in Augustine's Evolving Doctrines of Grace and Election**. Oregon: Wipe & Stock Publishers, 2012.

KARFÍKOVÁ, Lenka. **Grace and will according to Augustine**. Translated: Markéta Janebová. Boston: Brill, 2012.

KENNY, Anthony. **Filosofia Medieval: uma nova história da filosofia ocidental**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. (v. II)

KNUUTTILA, Simo. The emergence of the Logic of Will in Medieval Thought. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed). **The Augustinian Tradition**. London: University of California Press, 1999, p. 206-250.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. Tradução: Orlando S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

MORIONES, Francisco. **Teología de San Agustín**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2011.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2009.

O'DONNELL, James. Bible. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages**: an encyclopedia. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 99-103.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. **Protágoras de Platão**. Tradução: Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017 (Obras III).

PLUMER, Eric. *Diversis quaestionibus octaginta tribus, De*. In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages**: an Encyclopedia. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 276-277.

RAMSEY, Boniface. Introdução. In: **Responses to Miscellaneous Questions (Part I)**. Tradução: Boniface Ramsey. New York: New City Press, 2008 (The Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century, v. 12), p. 161-167.

SMITH William; WACE, Henry. (Edit). **A Dictionary of Christian Biography**. London: John Murray, 1887. (v. IV)

STUMP, Eleonore. Agostinho sobre o livre-arbítrio. In: MECONI, David; STUMP, Eleonore (Orgs). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 209-232.

TESELLE, Eugene. Exploring the inner conflict — Augustine's sermons on Romans 7 and 8. In: PATTE, Daniel; TESELLE, Eugene. (Ed.). **Engaging Augustine on Romans**: Self, Context, and Theology in Interpretation. Harrisburg: Trinity Press International, 2002, p. 111-146.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

_____. **S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia.** Roma: Città Nuova Editrice, 1990. vol. II.

WETZEL, James. Redes da Verdade — Agostinho sobre o Livre-arbítrio e a Predestinação. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (Orgs). **Agostinho e seus críticos.** Tradução: Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

_____. *Simplicianum, Ad.* In: FITZGERALD, Allan. D. et al. **Augustine through the Ages:** an encyclopedia. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 798-799.

_____. **Compreender Agostinho.** Tradução: Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2010.