

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

SENTIDO ONTOLÓGICO DO MAL EM  
SANTO AGOSTINHO

por

Leonardo Ferreira Almada

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Rio de Janeiro  
Março, 2005

# SENTIDO ONTOLÓGICO DO MAL EM SANTO AGOSTINHO

Leonardo Ferreira Almada

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Mestre em Filosofia.

Aprovada por:

---

Presidente, Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira (orientador)

---

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira  
Professor de Filosofia da UFRJ

---

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa  
Professor de Filosofia da UNICAP

---

Prof. Dr. (suplente) Fernando Augusto da Rocha Rodrigues  
Professor de Filosofia da UFRJ

Rio de Janeiro  
Março, 2005

- Ficha Catalográfica -

Almada, Leonardo Ferreira.  
Sentido ontológico do mal em Santo  
Agostinho/  
Leonardo Ferreira Almada. – Rio de Janeiro:  
UFRJ/IFCS, 2005.  
viii, 141f; 29,7 cm.  
Orientador: Luiz Alberto Cerqueira  
Dissertação(mestrado)- UFRJ/IFCS/Programa  
de Pós-graduação em Filosofia, 2005.  
Referências Bibliográficas: f. 142-149  
1. Filosofia Medieval. 2. Filosofia moral.  
I. Cerqueira, Luiz Alberto. II. Universidade  
Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-  
graduação em Filosofia. III. Título.

## Dedicatória

**Dedico** esta dissertação **ao** meu Orientador e grande mestre, **Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira**, a quem devo tudo o que há de melhor nesse trabalho e a quem, ao mesmo tempo, isento das imperfeições que, porventura, aqui, houver. Primeiramente, dedico-lhe este trabalho em nome da minha admiração por sua imensurável e rara competência, seriedade e capacidade de trabalho, e em nome do meu respeito à sua retidão e integridade de caráter. Ademais, dedico-lhe esta dissertação em nome da gratidão que sinto por ter sido o professor que, de fato, mais acreditou em meu trabalho desde os tempos da graduação, por ter aceitado meu pedido de orientação, por seu incansável estímulo, por fazer da minha pesquisa a sua, pelas muitas horas em que passou, arduamente, trabalhando na dissertação, e por sua inestimável disposição em ter-me atendido quantas vezes foram necessárias para que o trabalho pudesse ficar o melhor possível. Esta dissertação de mestrado é fruto de tudo o que tenho aprendido no Centro de Filosofia Brasileira – CEFIB, coordenado pelo meu mestre que, mais que ensinar filosofia, tem me ensinado a aprender filosofia.

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, cabe registrar o meu agradecimento às pessoas que estiveram e estarão ao meu lado por toda a minha vida, concedendo-me apoio e amor incondicionais: os meus familiares. Por familiares, incluo, primeiramente, o meu avô **Alfredo da Silva Ferreira**, cuja ausência me traz uma angústia irreparável, sobretudo em um momento tão importante quanto esse, e a minha avó **Edna Peres Ferreira**, a quem serei eternamente grato por toda amizade e amor que, muitas vezes, se traduziram num precioso apoio afetivo e financeiro. Ainda entre meus familiares, incluo a minha estimada tia-avó **Rita da Silva Ferreira**, cujo falecimento me ceifou a possibilidade de expressar todo o sentimento que nutria por ela, e a minha querida e sempre presente tia-avó **Ednalva Peres Baracho**. Do mesmo modo, quero dar o meu agradecimento especial aos meus pais muito amados, **Antonio José de Almada** e **Maria Cristina Ferreira Almada**, minha grande amiga, além dos meus queridíssimos irmãos **Gabriel Ferreira Almada** e **Ana Cristina Ferreira Almada**, o amor da minha vida.

Da mesma forma, eu não poderia deixar de registrar o meu agradecimento especial e eterno a **Patricia Abrantes Cardoso**, por toda a força e presença recebidas durante todo o período de graduação e mestrado. Tal agradecimento se torna indispensável na medida em que foi ela, certamente, a pessoa que mais sofreu privações em decorrência do tempo que tive que dedicar à dissertação, de tal modo que estas palavras jamais poderão surtir o efeito desejado e recompensar tamanho esforço. Igualmente, quero destacar a participação de **Lourdes Abrantes Cardoso** nesse processo, principalmente por todo o apoio e por toda a estrutura e paciência dela recebidas.

Esta dissertação também se deve aos meus pouquíssimos e verdadeiros amigos: **Andréia Mesquita de Meneses Veiga**, para quem jamais poderei agradecer com palavras tudo que ela fez por mim, e sem a qual eu jamais teria chegado aqui; **Eduardo Lopes Marinho**, cuja entrada em minha vida tem uma significação e uma importância que somente eu e ele podemos saber; ao meu amigo **Fabio Cândido dos Santos**, verdadeiro companheiro pessoal e intelectual; por fim, quero lembrar a presença de **Georgia Cristina Amitrano**, por todo o carinho, força e torcida que recebi dessa pessoa especial, sobretudo no processo final da dissertação.

Outrossim, quero agradecer aos meus mestres por toda a formação que deles pude receber durante a graduação e o mestrado. Neste processo, vale destacar a valiosa ajuda do **Professor Doutor Marcos Roberto Nunes Costa** (UNICAP - PE), por sua amizade e por toda bibliografia que ele, muito gentilmente, me forneceu durante a elaboração da pesquisa. Do mesmo modo, não posso deixar de reconhecer a inestimável ajuda e presteza do **Professor Doutor Rodrigo Guerizoli Teixeira**, cuja brilhante participação na Pré-defesa e interesse pelo meu trabalho fizeram com que eu me sentisse extremamente honrado em tê-lo como membro da minha banca.

Como mestrando, pude contar, felizmente, com a ajuda da **CAPES** para a aquisição de todas as obras necessárias e indispensáveis à minha pesquisa. O meu agradecimento a esta instituição também se deve à tranquilidade que ela me concedeu por estes dois anos, dando-me a oportunidade de dedicar todo o meu tempo à pesquisa e à elaboração da dissertação. Igualmente, cabe registrar o meu sentimento de gratidão e de amor ao **Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, por toda a formação intelectual e moral que aí recebi.

## Resumo

### Sentido ontológico do mal em Santo Agostinho Leonardo Ferreira Almada

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

Resumo da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro–UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Nosso propósito é mostrar que, desde Agostinho, o problema do mal ganha um sentido ontológico que não só nos conduz a filósofos da modernidade, como Descartes e Kant, como também nos oferece um sentido prático da própria filosofia que só a modernidade chegou a estabelecer. Desse ponto de vista, cabe ressaltar, em primeiro lugar, a idéia da filosofia grega através da leitura do *Hortênsio*, de Cícero, para mostrar que sua idéia da filosofia vem não apenas da metafísica de Platão, mas também da ética de Aristóteles. Por outro lado, cabe destacar a influência do ceticismo da Academia, que proporcionou a Agostinho a vantagem filosófica da dúvida, para além das fronteiras da teologia. Em Agostinho, o sentido do mal se encontra na esfera da consciência, independentemente das querelas religiosas de sua época, razão pela qual tratamos do problema em função do princípio que funda a atitude filosófica: a necessidade da consciência de si e seus desdobramentos, tais como a conversão, a indiferença no livre-arbítrio da vontade e o dever-ser como condições de formação do ente moral. Concluímos, assim, que em Agostinho, a visão do mal como problema é uma fonte de referência viva na história da filosofia.

**Palavras chaves:** Filosofia Medieval, filosofia moral, mal, livre-arbítrio.

**Rio de Janeiro**  
Março, 2005

## ABSTRACT

## Ontological sense of evil in Saint Augustine

Leonardo Ferreira Almada

Orientador: Professor Doutor Luiz Alberto Cerqueira

*Abstract* da dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Our aim is to show that, since Augustine, the problem of evil has got an ontological sense that not only conducts us to philosophers of modernity, as Descartes and Kant, but also offers us a practical sense in philosophy, which only in modernity was established. From this point of view, it is to be underlined, in first place, the idea of greek philosophy through the read of *Hortensius*, by Cicero, in order to show that Augustine's idea of philosophy comes not only from Plato's metaphysics, but also from the Aristotle's ethics. On the other hand, it is important to point out the influence of Academical skepticism, which gave to Augustine the philosophical advantage of doubt, beyond all bounds of theology. In Augustine, the sense of evil is to be thought in the sphere of conscience, apart from the religious discussions of his age. That's why this problem is treated on the basis of the principle of philosophical attitude itself: the necessity of the self-consciousness and its unfolds, such as conversion, the indifference in the free-will and the ought to be as conditions of formation of the moral being. Therefore, we conclude that Augustine's view of evil as a problem is a real source of reference in the own history of philosophy.

**Key words:** Medieval philosophy, moral philosophy, evil, free-will.

Rio de Janeiro

Março, 2005

## LISTA DE ABREVIATURAS

## Obras de Agostinho

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>Contra acad.</i>	Contra acadêmicos
<i>De beat. vit.</i>	Sobre a Vida Feliz
<i>De civ. Dei</i>	Sobre a Cidade de Deus
<i>De doc. christ.</i>	Sobre a Doutrina Cristã
<i>De lib. arb.</i>	Sobre o Livre-Arbítrio
<i>De mor</i>	Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos maniqueus
<i>De trin.</i>	Sobre a Trindade
<i>De utilit. cred.</i>	Sobre a Utilidade de Crer
<i>De vera rel.</i>	Sobre a Verdadeira Religião
<i>Ench.</i>	Enchiridion
<i>Serm</i>	Sermões
<i>Sol.</i>	Solilóquios

## Obras de São Tomás de Aquino

<i>Sum. theol.</i>	Suma Teológica
<i>De malo.</i>	Os Sete Pecados Capitais

## Obras de Platão

<i>Rep.</i>	A República
<i>Fed</i>	<i>Fédon</i>

## Obras de Aristóteles

<i>Et. Nic.</i>	Ética a Nicômaco
<i>Et. Eud.</i>	Ética a Eudêmio
<i>Metaph.</i>	Metafísica
<i>De anima</i>	Da Alma
<i>Pol.</i>	Política

## Obra de Descartes

<i>Med.</i>	Meditações Metafísicas
<i>Disc.</i>	Discurso do Método

## Obras de Kant

<i>Crp.</i>	Crítica da Razão Pura
<i>Crpr.</i>	Crítica da Razão Prática
<i>Fund.</i>	Fundamentação da Metafísica dos Costumes

## Outras obras clássicas

<i>Pens.</i> (Pascal)	Pensamentos
<i>Ensaio</i> (Locke)	Ensaio acerca do Entendimento Humano
<i>Nov. ens.</i> (Leibniz)	Novos Ensaios acerca do Entendimento Humano



# Sumário

	PÁGINA
PREFÁCIO	02
INTRODUÇÃO	06
 CAPÍTULO 1 - DEMARCAÇÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA	 17
1.1 INFLUXO DA FILOSOFIA GREGA	21
1.1.1 A ÉTICA ARISTOTÉLICA	28
1.2 IMPORTÂNCIA DOS ACADÊMICOS: PAPEL DA DÚVIDA	40
 CAPÍTULO 2 - SENTIDO ONTOLÓGICO DO MAL	 62
2.1 VISÃO DO PROBLEMA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	63
2.1.1 INDIFERENÇA NO LIVRE-ARBÍTRIO	74
2.2 SENTIDO ONTOLÓGICO DA CONVERSÃO	89
2.2.1 DEVER-SER	110
2.3 CONCILIAÇÃO DE LIBERDADE E NECESSIDADE	123
 CONCLUSÃO	 136
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 142

## Prefácio

Meu interesse no problema do mal ganhou força já desde o período de estudos de minha graduação em filosofia, quando tive a oportunidade de ler um texto de Paul Ricoeur intitulado *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Nesta obra, o filósofo francês contemporâneo, com o intuito de comprovar que o problema do mal não fora plena e satisfatoriamente solucionado, apontou não só para os “acertos” como também para os “erros” que inúmeros teólogos e filósofos — entre os quais Agostinho — cometeram ao longo da história da humanidade. De fato, esse texto exerceu um profundo impacto na minha formação. Afinal, era um momento da minha vida em que a autoconsciência se manifestava mediante a preocupação que eu nutria por questões que misturavam os domínios da filosofia e da teologia. Foi quando pude ver a minha própria perplexidade, a clássica aporia com que o homem sempre se defrontou desde as mais remotas manifestações do espírito, transformada em objeto de investigação: se a existência como um todo é boa e bela enquanto doação que aceitamos incondicionalmente sempre que nossos desejos se realizam e alcançamos êxito em nossas ações, o que dizer da vida, qual o sentido da existência em meio ao horror da miséria, da injustiça e da dor constantes no mundo? Julgo que esta perplexidade é o ponto de partida de todos os que se propuseram discutir o mal como problema. Contudo, pude perceber que Agostinho, a despeito de qualquer limitação resultante de seu ponto de vista, foi aquele que, pela força de seus argumentos, mais me convenceu da magnitude filosófica do problema. E tal convencimento tornou-se ainda mais firme quando li a obra *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*, do Professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UNICAP).

Todavia, não obstante minha certeza quanto à significação filosófica da obra de Agostinho, com esta certeza coexistia a minha dificuldade em estabelecer uma separação

entre o que pertencia à condicionalidade histórica do problema e o que nele é propriamente universal. E, quando se trata de um filósofo da antigüidade tardia, cujas preocupações também são de natureza religiosa, tal dificuldade gera uma outra da mesma gravidade: a dificuldade em dissociar os domínios da filosofia e da teologia. Imerso nestas dificuldades, dei início à minha pesquisa conduzindo-a por questões que se circunscrevem aos condicionalismos históricos e religiosos de Agostinho. Como consequência dessa postura, buscava entender o problema, tal qual equacionado por Agostinho, a partir das polêmicas envolvendo as doutrinas dos hereges maniqueus e pelagianos. Tal postura, na realidade, parece não levar em consideração o fato de que Agostinho é um filósofo que desperta, quando da abordagem do problema, um interesse universal.

Foi só na segunda metade do meu curso de mestrado — quando iniciei minha orientação com o Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira — que pude perceber a demarcação existente entre a abordagem filosófica e a visão teológica do problema. E foi exatamente daí que também pude depreender os abismos que separam a condicionalidade histórica do problema de sua universalidade. Como consequência deste entendimento, tive contato, pela primeira vez, com uma visão da filosofia não mais em função de autores ou períodos da filosofia, mas em função de problemas. Apoiado nesta nova compreensão de filosofia, fui levado a reiniciar o trabalho, uma vez que tal visão da filosofia estava em completa dissonância com a pesquisa que eu vinha empreendendo. Assim, na medida em que assumi esse novo ponto de partida, tornou-se necessário relacionar Agostinho com outros autores e períodos da história da filosofia em função do problema e de seus desdobramentos, tais quais surgidos no livro VIII das *Confissões*. Ademais, levando em consideração que Agostinho se assentou no princípio de autoconsciência inerente à conversão religiosa, princípio esse que se me mostrou evidente no Brasil colonial, nomeadamente no Padre

Antônio Vieira, recorri, constantemente, à obra *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*, bem como a outros textos do meu orientador.

A partir dessa nova orientação, passei a defender a idéia de que, se Agostinho, ainda hoje, apresenta uma viva significação na história da filosofia, isso se deve ao fato de que o seu equacionamento do problema não se limitou aos condicionalismos de seu momento histórico, cultural, geográfico e religioso. Certamente, Agostinho é capaz de despertar um interesse universal na medida em que soube problematizar o sentido do mal na esfera da consciência, e não só em função das querelas religiosas com que se defrontou enquanto bispo de uma Igreja nascente.

Tendo isso em vista, essa dissertação, apesar de subordinada ao título Sentido Ontológico do Mal em Santo Agostinho, não consiste em trabalho elaborado por um agostiniano ou por um medievalista. Certamente, a tendência em assim considerá-la, conquanto errônea, não é absolutamente estranha. Afinal, é esse modo de ver a filosofia que tem prevalecido entre grande parte dos pesquisadores e profissionais da filosofia. O fato é que, embora todos reconheçam que a atividade filosófica se faz em função de problemas, este reconhecimento acaba por se estabelecer em uma significação bastante frágil. A pesquisa e o estudo de filosofia são concebidos, quase que unanimemente, em função de autores ou de períodos da história da filosofia, dos quais surgem os problemas com que os estudiosos se defrontam. No entanto, os problemas daí derivados não são, usualmente, considerados em sua significação propriamente universal, isto é, para além de seus limites físicos, temporais e históricos. E é exatamente esta a razão pela qual os pesquisadores e profissionais da filosofia sentem a necessidade de se identificar como platonistas, aristotélicos, agostinianos, tomasianos, cartesianos, kantianos, medievalistas, fenomenólogos, etc. Neste sentido, tentei mostrar que, se Agostinho problematizou o mal em função de sua universalidade, estabelecer um diálogo entre seu pensamento e outros

autores e períodos da história da filosofia se faz indispensável. Por isso, sei que vou de encontro à tese segundo a qual é impossível o equacionamento dos problemas filosóficos fora dos limites dos condicionalismos históricos do autor ou de um determinado período.

## INTRODUÇÃO

O sentimento do mal aflige toda a humanidade desde a origem dos tempos. Por isso, é um eterno e angustiante tema para o pensamento humano, seja no mundo antigo, seja no mundo contemporâneo, posto que, inegavelmente, a dor condiciona a vida humana. É conhecida a personagem de Sófocles (495-405 a. C.), Édipo, que, sem o saber, tornou-se rei ao assumir o papel de filho e marido da mesma mulher, pai e irmão das mesmas crianças, além de assassino do próprio pai, papel esse cuja monstruosidade significa, por força do determinismo inerente à natureza, a dor como condição do conhecimento de si e da própria felicidade: “enquanto uma pessoa não deixar esta vida sem conhecer a dor, não se pode dizer que foi feliz (*Édipo Rei*, Coro final)”. Muito antes de Sófocles, porém, Homero (séc. IX a. C.) já situara no foro da consciência a origem do mal: “Santos numes! é de ver como os mortais se queixam dos deuses! [fala Zeus, dirigindo-se aos demais deuses] Atribuem a nós a origem de suas desgraças, quando eles próprios, com sua estultícia, arranjam tribulações a mais de sua sina. Haja vista o caso recente de Egisto; a mais de sua sina, ele desposou a mulher legítima do filho de Atreu, e, embora advertido do fim abismal, matou-o quando ele regressou. Nós mandamos Hermes Argeifontes, o clarividente, preveni-lo que não o matasse, nem lhe cobiçasse a mulher, porque a vingança do filho de Atreu viria [...]. Assim o avisou Hermes, mas, com todos os bons intuitos, não o demoveu [...] e Egisto acaba de pagar duma só vez todos os crimes (*Odisséia*, I).” Modernamente, Søren Kierkegaard denominou “doença do eu” à dor experimentada no âmbito da consciência de si enquanto uma relação entre a alma e o corpo. Seu argumento, que aparece na abertura de *O desespero humano*, pode resumir-se ao seguinte: se todo o

homem é, por natureza, um composto, uma síntese de alma e corpo, e se a consciência de si tem a sua origem no separar-se a alma do corpo, o eu se revela como a relação entre esses dois termos; mas essa relação que se estabelece em função dos dois termos em separado é em princípio doente porque, ao atender-se à discordância interna entre os dois termos, desatende-se à própria natureza, pois o eu não se constitui como relação entre os dois termos senão em face da idéia de que a síntese originária, isto é a própria existência, não foi posta por ele mesmo: “Daí provém duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele mesmo, uma só existiria: não quereremos ser nós mesmos, quereremos desembaraçar-nos do nosso eu, e não poderia existir esta outra: a vontade desesperada de sermos nós mesmos”. Isso nos mostra como o sentimento do mal se fez, historicamente, um privilegiado objeto de reflexão acerca do sentido da existência e, por isso mesmo, um problema filosófico.

Eis por que temos um interesse filosófico no mal: concebemos que a dor é constituinte da estrutura ontológica do modo do ser moral. De fato, é inconteste que a dor, justamente porque ninguém pode eximir-se de todo o padecimento, da injustiça, nem da imperfeição, torna-se, desse modo, um problema de interesse universal. Neste sentido, a problematização filosófica do mal implica a nossa compreensão de que a filosofia tem uma função essencialmente prática, o que consiste, neste mundo da ciência, na tarefa de proporcionar ao homem um instrumento de poder, não sobre a natureza, que este cabe à ciência, mas sobre si mesmo no tanto quanto ele é um ente moral.

Muitos se debruçaram sobre o sentimento do mal. Dentre esses, entretanto, damos destaque a Agostinho (354-430). Reconhecem seus estudiosos, em geral, que o sentimento do mal é um daqueles que mais o angustiam, seja no âmbito dos estudos acadêmicos, e antes de sua conversão, quando aderiu ao racionalismo dos maniqueus, ou mesmo depois da conversão, quando à luz do cristianismo buscou, quase sem folga, fixar

doutrina concisa. E seu esforço não foi em vão, pois, como se sabe, sua doutrina sobre o mal se estendeu aos escolásticos, especialmente a Tomás de Aquino (1224/5-1274); e se estendeu também, queremos mostrar, aos modernos, como fonte de referência para a idéia de que toda a ação boa e bela, e portanto moral, implica a liberdade.

É certo que Agostinho não foi o primeiro a pensar o mal como problema. Mesmo no seio do cristianismo encontra-se, por exemplo, Irineu de Lyon (cerca de 125- cerca de 202), Bispo desta mesma cidade, autor, dentre outras obras, de *Contra as heresias: exposição e refutação da falsa gnose*, em cinco livros, para quem o conhecimento de Deus não se dá por arbitrarias especulações, senão pelas leis de conduta que inscreve na alma dos homens; para quem, resumidamente, todos os erros podem reduzir-se a um só, a saber — ignorar que a fé, a verdadeira fé, é a fonte da sabedoria. Próximo ao cristianismo, mas na esfera da cultura latina e como figura capital do chamado “estoicismo novo”, encontra-se Sêneca (cerca de 40-65), para quem a filosofia é assunto fundamentalmente prático, cujo único sentido radica em sua função docente, isto é, em ser ou poder ser um ensinamento que serve de consolo e remédio para o sofrimento humano; fora do cristianismo, e já agora na esfera acadêmica, encontra-se o pensamento moral de Cícero (106-43 a. C.), cujo *Hortênsio* é citado por Agostinho. Mais remotamente, porém exercendo forte influência sobre a cultura latina de Agostinho, encontram-se as doutrinas de Platão e de Aristóteles sobre a virtude. O fato é que a visão do mal como problema não é originariamente agostiniana. Todavia, tanto dentro como fora do cristianismo o equacionamento do problema sempre depreciara o valor do vivido, enquanto elemento psíquico e subjetivo, em favor de um elemento objetivo de validade universal (a razão ou Deus como idéias universais), enquanto que Agostinho, sem prejuízo da idéia de Deus, soube discutir o problema no domínio da própria consciência.



Nosso interesse filosófico na doutrina de Agostinho acerca do mal se deve ao fato de que seu pensamento não se deixa limitar pela condicionalidade histórica do problema. O que queremos dizer com isso? À época de Agostinho, a visão do mal como problema se insere num determinado contexto. A religião cristã carecia de alguém que defendesse a concepção de que a crença no Criador da natureza, sumamente bom e poderoso, não é incompatível com o fato de existirem a injustiça e a dor no mundo; mais do que isso, porém, era necessário mostrar que, em virtude da própria idéia do ser sumamente bom e poderoso, ao Criador da natureza não se deve imputar a existência da injustiça e da dor no mundo. Impunha-se à Igreja Cristã evitar que, na busca de uma orientação para enfrentar a injustiça e a dor no mundo, se desfigurasse a idéia do Deus cristão, enfim a idéia de que Deus é amor: “nisto consiste a caridade: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele próprio nos amou” (I Io 4, 10). Eis, portanto, o modo como o problema se apresenta em sua condicionalidade histórica a Agostinho: por um lado, a necessidade de uma resposta mais consistente da Igreja Cristã às crescentes heresias e heterodoxias acerca da origem do mal; por outro lado, a necessidade de contradizer a tese de que a religião cristã fora o mal que acometeu a civilização romana, a causa de sua desintegração. Ele soube atender a esse apelo histórico e tornou-se o criador da teologia ocidental na medida da importância que concedeu à filosofia como propedêutica para suas investigações. Mas, independentemente da condicionalidade histórica do problema, ele nos legou como herança filosófica a idéia de que a vontade, com a qual somos capazes de agir bem, evitando o erro e o pecado, e com a qual vivemos felizes, não se encontra sob o mecanismo da necessidade natural. Tal compreensão, de caráter teleológico, é decisiva para a idéia de ação virtuosa ou moral com base no livre-arbítrio, isto é a ação livre porém submetida a princípios, regras e leis, no mesmo sentido em que se diz, como condição prévia da perfeita realização das coisas no mundo, “é

necessário que assim seja” ou “é necessário que assim se faça”. Do ponto de vista da natureza da ação moral, podemos distinguir em Agostinho um sentido da universalidade do problema que não se confunde com a sua condicionalidade histórica. É neste sentido que nos interessamos pelo pensamento de Agostinho acerca do mal. Desse ponto de vista, queremos mostrar que, independentemente da condicionalidade histórica do problema em Agostinho, sua visão do mal como falta, erro ou pecado, é decisiva para a compreensão do problema da ação moral no mundo moderno. E esta é a maneira de explicar por que retomaremos o problema do mal em Agostinho em vista de sua visão do problema na esfera da consciência, e não das querelas religiosas com que ele se deparou. Assim, não só poderemos concentrar-nos na gênese do problema como problema moral, como também procuraremos esclarecer o sentido de nossa justificativa acima quanto ao propósito de todo o estudo filosófico — elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

Esclarecida a razão pela qual nossa pesquisa não se orientará pela significação teológica do problema, avançamos para um outro estágio, agora de caráter positivo, e no qual buscaremos compreender o que, de fato, possibilitou que a solução agostiniana para o problema do mal tenha permanecido viva na história da filosofia. Com esse objetivo, tentaremos comprovar a hipótese de que a doutrina de Agostinho sobre o mal tem um sentido ontológico, e não apenas teológico. Isso significa que tal problema é condição prévia para falarmos do modo do ser próprio do homem, isto é o modo do ser moral, o seu dever-ser. Nesse sentido, vale ressaltar, na formação de Agostinho, o influxo da filosofia grega, quer indireto, através do *Hortênsio*, quer direto, através da leitura das *Categorias* de Aristóteles, primeiro, e, posteriormente, da filosofia platônica em geral, da qual teve o benefício de uma metafísica altamente desenvolvida.

Cabem aqui dois parênteses sobre o que designaremos como tradicionalismo em pesquisa filosófica. É unânime, entre aqueles se dedicam ao estudo do pensamento de Agostinho, o reconhecimento de sua extensão na história da filosofia ocidental, e a certeza de que ele é referência quase obrigatória para o problema da moralidade. Estamos de acordo com esses autores, quando entendemos que isso se deve ao fato de o pensamento de Agostinho caracterizar-se pelo nível de universalidade e pela profundidade psicológica de suas reflexões. Entretanto, não é difícil encontrar quem ainda se debruce sobre o problema do mal como que submetendo-se à tradicional concepção da filosofia subordinada à teologia. Nesses autores ainda se discute se o mal tem substância, e se deve ser atribuído a Deus. Como consequência desse tradicionalismo, procedem a uma leitura circunscrita de Agostinho, o que implica o princípio de jamais ultrapassar os limites da condicionalidade histórica do problema; jamais estabelecer qualquer diálogo com outros períodos e autores da história da filosofia. A hipótese desse diálogo é, para eles, uma mera atualização, tanto dos temas quanto do autor. Daí a crença de que a vida e o caráter filosófico da obra de Agostinho estão unidos de maneira indissociável e, por isso mesmo, dizem eles, não é possível o acesso ao seu pensamento sem que, ao mesmo tempo, sejam explicitadas as determinações de sua vida e de seu tempo. Por conseguinte, não lhes resta outra alternativa senão a de considerar que o equacionamento dos problemas filosóficos é impossível fora de sua condicionalidade histórica. Mais especificamente no que diz respeito ao tema do mal, o sentido da questão, segundo eles, depende da compreensão do progresso intelectual, literário e religioso de Agostinho, desde o momento em que despertou para a questão até aos escritos após sua conversão ao cristianismo. Daí que a compreensão do problema do mal em Agostinho envolva a tarefa de compendiar seu método teológico: seu modo de fazer a exegese ou interpretação da Sagrada Escritura; sua fé explícita e sua obediência à Igreja em vista da própria salvação; sua concepção da liberdade evangélica e da graça, bem

como sua mentalidade semítica (púnica), utópica e escatológica. Não obstante reconhecerem a universalidade e a extensão do pensamento de Agostinho, os tradicionalistas acabam por circunscrevê-lo, ainda que inadvertidamente, num determinado período da história da filosofia, caindo numa flagrante contradição. Com efeito, os tradicionalistas dedicam-se, por vezes, a provar truísmos e a investigar pseudoproblemas. Talvez se deva creditar a eles o fato de a filosofia medieval encontrar-se relegada à posição de disciplina de segunda plana no quadro do ensino filosófico no Brasil. O estudo de filosofia medieval tornou-se, na maioria das vezes, anacrônico, como um estudo de natureza “arqueológica”, ou até mesmo de interesse puramente religioso. Em nosso entendimento, a atitude tradicionalista exclui a possibilidade de um profícuo diálogo entre filósofos de diferentes épocas, o que nada tem a ver com “atualidade de Santo Agostinho”, se considerarmos os problemas filosóficos do ponto de vista de sua universalidade.

Entendemos que todo aquele que estuda a natureza do pensamento moral precisa recorrer à subjetividade do *vivido*, como ocorre no Livro VIII das *Confissões*. Mas isso quer dizer, em sua significação filosófica, que o problema diz respeito unicamente à esfera do espírito humano como sujeito de ação moral, livre de fatores externos que o determinem, e não à condicionalidade histórica do problema. Desta forma, a nossa compreensão do sentido do mal a partir das *Confissões* não partirá, como se poderia normalmente supor, do livro VII. Afinal, conquanto seja aí que Agostinho defina o mal em função do livre-arbítrio pela primeira vez nas *Confissões*, podemos perceber que este momento da obra é ainda fortemente marcado por sua preocupação quanto à relação entre o mal e a existência de Deus e quanto à substancialidade do mal, o que vai de encontro ao caráter psíquico de nossa investigação, e o qual acabamos de justificar.

Tendo esta hipótese de trabalho, e este recorte metodológico, o problema da conversão, que constitui o grande tema do Livro VIII das *Confissões*, será considerado em

seus desdobramentos, os quais igualmente constituem problemas de caráter universal, tais como: o problema da indiferença da vontade frente ao mecanismo do hábito, bem como o problema da necessidade de firmeza moral; a contraposição, estabelecida por Agostinho entre o reino da liberdade, pertencente à esfera do espírito, e o reino da necessidade próprio da esfera natural; a necessidade da dúvida quanto à possibilidade da evidência de si mesmo; as relações entre a conversão e o conhecimento de si, além das indissociáveis questões relativas ao dever-ser e à formação do ente moral. Em função desses desdobramentos estabeleceremos relações entre o pensamento de Agostinho e o pensamento de outros filósofos, em vista da universalidade do problema do mal enquanto problema filosófico. Assim sendo, buscaremos na história da filosofia uma aproximação com a ética de Aristóteles (384-322 a.C.); do mesmo modo, tentaremos comprovar que há uma clara convergência com Descartes (1596-1640) e Kant (1724-1804). A estes nomes acrescentaremos o do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Por que este, se não é propriamente filósofo? Porque Vieira, em pleno século XVII, se propõe, como Agostinho, discutir a conversão como princípio da consciência de si — “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?” —, estabelecendo assim a possibilidade de um “*cogito*” que, embora não se confunda com o *cogito* cartesiano em hipótese alguma, coloca-se na mesma perspectiva do conhecimento de si, e encontra a sua referência histórica mais apropriada e mais consistente no autor das *Confissões*. Dessarte, a ponte entre Agostinho e os filósofos modernos será Vieira. Vale lembrar que ao momento de Vieira corresponde na Europa, depois do *Discurso do método* (1632) e das *Meditações Metafísicas* (1640), de Descartes, o início do racionalismo: é o momento da Lógica de Port-Royal, com *La logique, ou l’art de penser* de Antoine Arnauld e Pierre Nicole (5ª ed. de 1683); é o momento de uma compreensão racional das normas universais do Direito sem necessidade de recorrer à revelação divina, com as obras de Pufendorf. Nos

homens cultos prevalece a crença exacerbada no uso teórico da razão, culminando, progressivamente, no dogmatismo da razão, que foi desmascarado por Hume e, de acordo com a *Crítica da razão pura*, descartado por Kant. Antônio Vieira, assim como Agostinho ante as vacilações de Vitorino, rejeita a atitude intelectualista e tem, basicamente, entre suas preocupações, no *Sermão de Santo Antônio* (1642), a transformação do homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral: “Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências [...]. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação”. Sua preocupação era, sobretudo, com o grande perigo no qual o racionalismo dogmático incorria: o de excluir toda a aspiração à transcendência, e de abafar, com isso, a significação prática do uso da razão na ação moral. Esta visão do problema se torna ainda mais clara com Kant, segundo o qual a alma pode ser considerada como fenômeno, e dessa forma submetida a todo o mecanismo da natureza, inclusive o do hábito, sendo portanto não livre; mas também pode ser considerada no âmbito das coisas em si, e então pensada como livre, isto é, não submetida a mecanismos da natureza, tornando-se assim capaz de evitar o erro e o pecado, ou seja, o espírito como sujeito de ação moral. Kant, ao proceder à conciliação entre liberdade e necessidade, converge profundamente com Agostinho, especialmente no livro V, capítulo X de *Sobre A Cidade de Deus*.

Para que se possa falar em moralidade, ou em ato moral, nada mais é preciso a não ser que a liberdade, pressuposto do ato moral, não se contradiga e não intervenha no outro reino, o do mecanismo natural. Portanto, a distinção ontológica estabelecida por Kant, entre “coisa em si” e “fenômeno”, nos permite fundamentar a concepção de coexistência de ambos os modos do ser, pela natureza e pelo dever, conforme o

entendimento vieiriano, o qual remonta a Agostinho. Desta forma, o homem, enquanto sujeito ao determinismo natural, erra, peca. Daí a exigência do conhecimento de si para compreendermos toda a problemática que envolve o livre-arbítrio.

Esclarecida a delimitação metodológica, e justificada a necessidade do diálogo de Agostinho com outros autores, de diferentes épocas, poderemos, enfim, anunciar, com maior precisão, a divisão adotada em capítulos, subcapítulos e tópicos. Nossa dissertação consistirá de dois capítulos.

No primeiro, explicitaremos, desde a leitura do *Hortênsio* até à experiência com os acadêmicos, o itinerário intelectual de Agostinho até ao momento do livro VIII das *Confissões*. Para tanto, far-se-á necessário um primeiro subcapítulo: “1.1 Influxo da Filosofia Grega”. Subordinado a este subcapítulo, haverá um tópico: “1.1.1 A Ética Aristotélica”. Para isso, é fundamental compreendermos as relações que Aristóteles estabelece entre ação moral (virtude, continência, licenciosidade e incontinência), sabedoria e felicidade. Além disso, é fundamental explicitarmos outros elementos que possibilitarão compreender não só a problemática central como seus desdobramentos. Surge então a necessidade de outro subcapítulo: “1.2 Importância dos acadêmicos: Papel da Dúvida”. Mostraremos a importância da dúvida introduzida pelos céticos como condição do conhecimento de si como alguém que erra, hesita, se engana e peca uma vez submetido ao mecanismo do hábito. Cabe ao segundo capítulo a explicitação da problemática propriamente dita e de seus desdobramentos. No primeiro subcapítulo: “2.1 Visão do Problema como Problema Filosófico”, procederemos à investigação a partir do livro VIII das *Confissões*. Subordinado a esse subcapítulo, um tópico dedicado ao problema da indiferença: “2.1.1 Indiferença no Livre-Arbítrio”. Neste tópico, analisaremos a idéia da indiferença da vontade em Agostinho e em Descartes, incluindo agora, de Agostinho, *Sobre O Livre-Arbítrio*. Outro subcapítulo: “2.2 Sentido Ontológico da

Conversão”, enfatizando a importância de Vieira para a visão do mal como problema filosófico. No bojo dessa discussão, surge a concepção de dever-ser como consequência da idéia de conversão, tornando-se necessário, portanto, um tópico subordinado a este: “2.2.1 Dever-Ser”. Neste tópico, poderemos observar em que sentido Vieira vai ao encontro de Agostinho quanto à concepção de que deve o homem deixar de ser o que é por natureza para acrescentar, ao seu ser, o dever. Justificaremos, dessa forma, um último subcapítulo: “2.3 Conciliação de Liberdade e Necessidade”, no qual discutiremos a concepção de que o homem enquanto espírito é livre, mas está subordinado, simultaneamente, à determinação natural, isto é, às leis da natureza. Vinculado a isso, também analisaremos a idéia de que o homem pertence a duas esferas, o que se mostrará indispensável à compreensão do problema da “luta das vontades”. Neste momento, será necessário estabelecermos a relação dessa idéia de Agostinho presente, principalmente, em *Sobre A Cidade de Deus*, com o pensamento de Kant, tal qual exposto no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.



## CAPÍTULO 1

### DEMARCAÇÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA

Assumimos como princípio que toda a atitude filosófica não nasce senão dentro de certas condições histórico-culturais que põem em comum uma realidade espacial e temporal objetiva como sendo o mundo da vida. Tais condições consistem em idéias, princípios, valores e costumes que servem de referência objetiva para o que se denomina — atitude natural. Nos primeiros séculos da história do cristianismo, por exemplo, era natural aos cristãos cultos que olhassem para a filosofia grega em conseqüência ou por extensão de suas preocupações quanto à necessidade de defender a doutrina cristã. De fato, eles se posicionaram em relação à filosofia ou para condená-la, como Tertuliano, ou para assimilá-la e utilizá-la em função da apologética cristã, como Justino<sup>63</sup>, cujas obras são na verdade sustentações para a reivindicação do direito do indivíduo a uma vida cristã num império oficialmente pagão. Agostinho também se encontra nesse mesmo quadro histórico-cultural. Diante da tese de que os cristãos foram os responsáveis pelo desastre de 410, quando Roma foi devastada por Alarico, rei dos visigodos, ele tomou a si a tarefa de refutá-la para demonstrar que o mal, pelo contrário, é inerente à forma da vida pagã. Mas se ele, por um lado, se ateve ao âmbito da condicionalidade histórica do problema, ao

---

<sup>63</sup> É interessante observar, em seu *Diálogo com Trifon*, “como a religião cristã pôde assimilar imediatamente um domínio até então reivindicado pelos filósofos. É que o cristianismo oferecia uma nova solução para problemas que os próprios filósofos tinham levantado. Uma religião baseada na fé, na revelação divina, mostrava-se capaz de resolver os problemas filosóficos melhor que a própria filosofia; seus discípulos

identificar o mal com o estado de dissolução de valores na *res publica*<sup>64</sup>, por outro lado, ao argumentar que independentemente das condições histórico-culturais o homem pode ser feliz em virtude de sua alma filosófica, isto é, da sabedoria, porque essa sabedoria “é sabedoria do homem, embora não lhe pertença”<sup>65</sup>, Agostinho transcende o âmbito circunscrito da atitude natural.

Nosso interesse está em separar o filosófico do teológico e distinguir com clareza o âmbito filosófico da reflexão agostiniana sobre o mal. Eis por que devemos fazê-lo: as atitudes teológica e filosófica não se contêm dentro dos limites da realidade espacial e temporal objetiva porque em última instância, seja em nome da conversão religiosa ou de um *cogito* cartesiano, ambas transcendem os limites da experiência em vista do conhecimento de si, e nisto se confundem; mas se na primeira toda a aspiração de transcendência se justifica pela crença na existência de Deus, seus desígnios e manifestações, na segunda essa mesma aspiração se justifica apenas pela razão, no sentido de que, para a consciência em geral, é absolutamente indiferente se o espírito infinito, Deus enquanto vivido de representação<sup>66</sup>, existe ou não, o que, aliás, em nada prejudica a atitude teológica.

Para avançarmos em nosso propósito, levamos em conta a influência de Cícero, cujo *Hortênsio* despertou em Agostinho, pelo que se depreende de seu depoimento (*Conf.*, III, IV, 7-8; *De trin.*, XIV, 25-26), a admiração própria da alma filosófica, conforme o

---

tenham, portanto, o direito de reivindicar o título de filósofos e, como se tratava de religião cristã, de declararem-se filósofos pelo simples fato de serem cristãos” (Gilson, E., 1998, p. 5).

<sup>64</sup> Cf. *De civ. Dei*, II, 19ss.

<sup>65</sup> Cf. *De trin.* XIV, 19, 26.

<sup>66</sup> “Quando me represento o deus Júpiter, este deus é um objeto representado, está ‘presente de uma maneira imanente’ no meu ato, tem nele uma ‘existência mental’ [...] Represento-me o deus Júpiter, e isto quer dizer que tenho um certo vivido de representação, que na minha consciência se efetua a representação do deus Júpiter. Podemos decompor como quisermos, por uma análise descritiva, este vivido intencional, mas não poderemos, naturalmente, encontrar nele alguma coisa como o deus Júpiter; o objeto ‘imanente’, ‘mental’, não pertence, portanto, àquilo que constitui, do ponto de vista descritivo (realmente) o vivido; não é, portanto, a bem dizer, de modo nenhum, imanente nem mental. Também não é, certamente, *extra mentem*: não existe absolutamente. Mas isto não impede que esta representação do deus Júpiter seja efetivamente realizada; que ela seja um vivido desta ou daquela espécie, uma disposição de espírito de tal maneira

ideal grego da sabedoria (Platão, *Teeteto*, 155 d-e; Aristóteles, *Metaph.* I, 1-2). Contudo, embora tenha alcançado intuições felizes no que diz respeito ao pensamento moral, a obra filosófica de Cícero não se destaca pela originalidade, senão como depositária da tradição filosófica grega<sup>67</sup>. Assim sendo, visaremos, no interior do pensamento de Cícero, aos elementos da filosofia grega que mais influenciaram as reflexões filosóficas agostinianas acerca do mal.

Os manuais de história da filosofia são unânimes em vincular a formação filosófica de Agostinho à tradição platônica, sobretudo Platão, Plotino e os cétricos<sup>68</sup>. Com efeito, é inegável a influência desses pensadores em Agostinho, visto que leu as *Enéadas* do neoplatônico Plotino, traduzidas por Mário Vitorino, encontrou-se com os cétricos em Roma e, possivelmente, leu algumas obras, embora poucas, de Platão, como o *Timeu* e o *Fédon*. Há, em diversas obras de Agostinho, explícitas menções à superioridade da doutrina dos platônicos, mais especificamente àqueles que se identificaram por preocupações de caráter transcendente e que, por isso, poderiam ser assimilados com a doutrina cristã com uma relativa facilidade. Ademais, não nos é permitido esquecer que essa tradição era bastante conhecida e que influenciou, sobremaneira, o pensamento de Cícero.

---

determinada que aquele que em si mesmo a experimenta pode dizer, a justo título, que se representa este mítico rei dos deuses, cuja lenda conta tal ou tal coisa” (Husserl, 1960-1963: II, 2ª parte, p. 175-177).

<sup>67</sup> Segundo FRAILE (1997c, p. 658s; grifos acrescentados), “a formação filosófica de Cícero basta para explicar o caráter eclético de sua doutrina. Carece de originalidade, mas constitui uma fonte de valor inapreciável para o conhecimento dos estóicos médios e dos representantes da segunda e terceira Academia, cujas obras não chegaram até nós [...] Como atitude adota o probabilismo dos acadêmicos, *mas com espírito altamente acolhedor, incorporando muitos elementos estóicos e aristotélicos, especialmente em moral* [...] Em moral, oscila entre o dogmatismo estóico e o ecletismo acadêmico, *que havia adotado muitas idéias aristotélicas*. Por uma parte, se inclina com os estóicos ao pôr o Sumo Bem e a felicidade na simples prática da virtude. Mas, por outra, *aceita com os aristotélicos que a vida virtuosa deve vir acompanhada de um conjunto suficiente de bens exteriores, ainda que esses bens sejam muito inferiores à virtude*”. REALE (1990 c, p. 281; grifos acrescentados), destaca que “leu Platão, Xenofonte, Aristóteles e alguns filósofos da velha Academia e do Perípatos, mas sempre com os parâmetros da filosofia de seu tempo. De todos tomou e em todos buscou confirmações sobre determinados problemas [...] o que não impede que Cícero *tenha intuições felizes e até agudas sobre as questões morais*”.

<sup>68</sup> A significação filosófica desse encontro será largamente tematizada em 1.2.

Mas se é ponto pacífico o reconhecimento da dívida de Agostinho para com Platão e sua metafísica, a qual ele teve acesso através do platonismo latino do século IV<sup>69</sup>, Aristóteles é certamente uma fonte de referência muito menos considerada, e que aqui assumimos, sem qualquer prejuízo da outra. Neste sentido, levaremos em conta a ética aristotélica, especialmente a *Ética a Nicômaco*, como fonte de referência para uma compreensão moral do problema. Esta hipótese envolve a idéia de felicidade, e aparece claramente quando, refutando Cícero por conceber uma “morte feliz” para a alma filosófica e virtuosa que vive na contemplação da verdade, Agostinho observa que há aí uma contradição, pois se essa morte trouxesse felicidade, “seria como se ao morrer se extinguisse o que não amávamos, ou antes, o que profundamente odiávamos, a ponto de sua perda nos ser agradável [...]”. Esse parecer recende à Nova Academia, que gostava de duvidar das coisas mais evidentes. A tradição que, bem ao contrário, ele recebera dos filósofos a quem reconhece ‘como os mais ilustres e renomados’, reconhecia a imortalidade da alma<sup>70</sup>” (*De trin.*, XIV, 26).

Consideraremos igualmente relevante compreender o encontro de Agostinho com os céticos na Nova Academia, na medida em que é a partir deste encontro que surgirá, em Agostinho, a necessidade de superação da dúvida como condição de possibilidade de certeza. Com efeito, são estes resultados da experiência cética que nos servirão de apoio, já no capítulo dedicado à problemática central, à compreensão do sentido do mal e dos desdobramentos relacionados ao problema. Sendo assim, pensamos que é, basicamente, por meio da explicitação desses dois momentos (1.1 e 1.2) que, de uma forma ou de outra,

---

<sup>69</sup> Do platonismo latino do século IV, destaca-se, em geral, além do comentário sobre o *Timeu*, de Calcidio, o comentário sobre o célebre “sonho de Cipião” (que aparece no *De re publica* de Cícero), de Macróbio, o qual reivindica, desde o início, Platão e Plotino para desenvolver uma doutrina sobre a diferença radical entre o ser absoluto e o ser meramente participado, a saber: assim como as espécies e números estão contidos na unidade da Inteligência, pela participação as almas individuais estão contidas na unidade da Alma.

<sup>70</sup> Quando distingue, na alma, o intelecto agente, Aristóteles diz que, “este intelecto [assim como a luz que, separada do escuro, revela as cores] é o que é separado, impassível e sem mistura, sendo, por essência, ato”, e “só quando então separado [por abstração] é o intelecto a sua essência, e só este é imortal e eterno” (*De anima* III, 5).

poderemos clarificar a significação filosófica do problema, independentemente de sua condicionalidade histórica. E é exatamente em virtude dessa contribuição, no que aponta para o livro VIII, que esses momentos serão, nesse primeiro capítulo, transformados em temas.

### 1.1. Influxo da filosofia grega

Sem dúvida, dentre todos os episódios do percurso intelectual e moral de Agostinho, tais quais descritos em suas *Confissões*, um dos mais significativos e relevantes para a compreensão da estruturação do sentimento do mal enquanto problema filosófico foi, certamente, o momento em que leu o *Hortênsio*<sup>71</sup> de Cícero (cf. *Conf.* IV, 7-8). Esta obra, inspirada no *Protréptico*<sup>72</sup> de Aristóteles, encerrava uma veemente exortação à filosofia, isto é, à sabedoria, e refletia sua desilusão com a política, quando, retirado da vida pública, buscou consolação na contemplação filosófica das verdades eternas e imutáveis. Nesta ocasião, motivado por seus estudos helênicos, Cícero havia concluído que, da supremacia dos vícios sobre o que há de mais sublime no espírito humano, seguia-se, necessariamente, uma busca desenfreada pelas honras, glórias e prazeres corporais. Com isso, pôde advogar a idéia de que esta condição era a causa da incontinência<sup>73</sup>, do erro, da hesitação e da escravidão de si<sup>74</sup>. Dessa forma, há, em Cícero, uma dupla

---

<sup>71</sup> Embora o *Hortênsio* seja conhecido como uma das obras perdidas de Cícero, é possível encontrarmos, a partir de sua citação por diversos autores, inclusive por Agostinho, uma tentativa de reconstrução (RUCH, 1958). Decerto, conquanto possamos detectar diversas passagens do *Hortênsio* na obra de TESTARD (1958), não podemos considerar seu texto como uma tentativa de reconstrução.

<sup>72</sup> Tanto quanto o *Hortênsio*, esta obra, a despeito de sua usual inserção no elenco dos textos perdidos de Aristóteles, foi reconstruída contemporaneamente. Sua primeira reconstrução se deu pelas mãos de INGRAM BYWATER, em 1869, e a partir de amplas passagens que havia desta mesma obra no texto homônimo de JÂMBLICO. Vale destacar, como a mais reconhecida tentativa de reconstrução deste texto, o livro de DURING (1961). Outrossim, é interessante lembrarmos que as questões do *Protréptico* guardam grandes semelhanças com as presentes no livro X da *Ética* a Nicômaco, o que torna mais precisa a nossa tese acerca da influência indireta da ética de Aristóteles no pensamento de Agostinho. Sobre esse ponto, conferir 1.1.1 A *Ética* Aristotélica.

<sup>73</sup> O conceito de incontinência (*akrasia*), será explicitado com maior clareza em 1.1.1.

<sup>74</sup> De acordo com o próprio Agostinho, “aqui tens, portanto, uma prova absolutamente certa de como se torna evidente que a mente pode residir no ser humano, ainda que não tenha o senhorio sobre suas paixões, pois é indubitável que ela reside em tais homens porque realizam essas atividades, que não poderiam fazer sem a

exortação, a partir da qual delinear-se-á todo seu pensamento moral: por um lado, um chamamento à sabedoria e à continência e, por outro, simultaneamente, ao afastamento do primado das paixões<sup>75</sup>.

No entanto, esta incitação não é o alvo de sua doutrina. Cícero, assumindo uma perspectiva teleológica, destaca que a ação moral é o instrumento que aponta para um determinado fim: a felicidade<sup>76</sup>. Consoante este axioma aristotélico, é evidente que todos

---

mente. *Contudo, ela não reina neles, pois são estultos, e é bem sabido que o reino da mente não se atribui a não ser ao sábio*” (*De lib. arb.* I, IX, 19; grifos acrescentados). No que diz respeito a esse ponto, PLATÃO (*Rep.* IV, 431 a-b; grifos acrescentados) é bastante esclarecedor, pois, ainda que Agostinho não conceba uma tripartição na alma como o ateniense, ele, como Platão, tem plena consciência de que, quando o que há de pior no espírito humano exerce primazia, este, de fato, não é senhor, mas ao contrário, escravo de si: “[...] esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo menor, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino”. ARISTÓTELES (*Pol.* I, I; grifos acrescentados), igualmente, versa sobre essa questão. No que tange ao estagirita, deve-se destacar que, ainda que ele esteja falando de uma escravidão natural, que é física, essa escravidão origina-se e fundamenta-se, de fato, na sujeição da alma à corporeidade, que é ontológica. E, na medida em que apregoa que o naturalmente servo é aquele no qual as funções corporais se sobrepõem às funções racionais, da mesma forma que Platão e Agostinho, a servidão de si, em Aristóteles, origina-se no momento em que o inferior exerce primazia sobre o que é superior: “assim, em toda a parte na qual se observa a mesma distância que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que *não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão*. Para eles, é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos. Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instintos, vale dizer, *que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmos uso dela*”. Esse problema, que se relaciona com o tema da vontade carnal e da vontade espiritual, ou mais especificamente, com o próprio sentido do mal, será visto mais detalhadamente em 2.1 e 2.1.1.

<sup>75</sup> No que diz respeito ao projeto de Cícero, OROZ RETA (1988, p. 231) confirma que “os efeitos da leitura do *Hortênsio* que, com toda a probabilidade, se inspirava no *Protréptico* de Aristóteles, igualmente perdido para nós, poderiam reduzir-se a dois: alheamento do mundo e um apaixonado abraço à filosofia”. Dessa forma, a exortação de Cícero intencionava, por meio da conversão à filosofia, a superação da primazia das paixões que levava os homens, em decorrência desse domínio, a uma vida incontinente e desregrada. Posto isso, podemos atinar a asserção de que a exortação de Cícero à sabedoria, ou seja, à vida continente, compreendia, em linhas gerais, a “investigação intelectual, a orientação moral e um empenho ascético. Era um sistema ou modo de vida que demonstrava a veracidade de seus princípios graças à vida (moral) do mesmo filósofo” (TESTARD, 1958, p. 231). Assim sendo, é possível afirmarmos que “Cícero, em *Hortênsio*, devia abordar os problemas essenciais da vida humana” (*idem*: p. 27), o que quer dizer que não foi alheio, em hipótese alguma, aos problemas que têm uma significação prática, o que faz com que suas preocupações se caracterizem, de fato, por um caráter filosófico e universal, tornando-nos compreensível, pois, a relevância intelectual e moral desse encontro.

<sup>76</sup> Cícero, assim, converge com toda uma tradição, dentro da qual a presença de Aristóteles se impõe, e que ainda é possível observar na modernidade, mais explicitamente, na figura de KANT (*Fund. Met. Cost.* II, BA 42). Segundo este último, compartilhando desse princípio assimilado por Cícero e, posteriormente, por Agostinho “há, no entanto, uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes) e, portanto, uma intenção que não só eles podem ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Essa finalidade é a felicidade”.

os homens não só a desejam, como sempre a procuram, ainda que ignorem este fato<sup>77</sup>.

Conquanto, é sabido que nem todos os valores e desejos dos homens culminam em uma vida feliz. Cícero, como fica claro em um pequeno fragmento do *Hortênsio*, citado por Agostinho, acredita que a vida incontinente ou licenciosa<sup>78</sup>, própria daquele no qual as paixões exercem o senhorio, é incompatível com uma vida feliz, o que justifica o movimento proposto de conversão à sabedoria e de aversão a uma submissão ao mecanismo natural:

Faltaram-te, é certo, as palavras para te exprimires à maneira de Túlio [Cícero], cujas palavras sobre este assunto, escritas na sua obra *Hortênsio*, composta para elogio e defesa da filosofia, são as seguintes: “Eis que aqueles que precisamente não são filósofos, mas que, no entanto, se inclinam para as discussões, afirmam que quem vive conforme quer é feliz. Mas isto é seguramente falso; querer o que não convém, isso mesmo que é a maior infelicidade. Quem não alcança o que quer não é tão infeliz como quem quer alcançar o que não convém. De fato, a perversidade da vontade ocasiona mais males do que a fortuna nos traz bens (*De beat. vit.* 2, 10).

Se assim o é, a realização de uma vida feliz é exclusividade do virtuoso e do continente, visto que, diferentemente daqueles outros, ou é alheio, ou não se submete aos desejos de ambições, glórias, honras e prazeres corporais. Estes, uma vez que se conformam, em suas ações, ao que é prescrito por uma norma reta de alcance geral, são os que têm a consciência de que não é próprio do ente moral o viver como se quer<sup>79</sup>. Tendo isso em vista, Cícero, convergindo com a precedente tradição grega, destaca que é, unicamente, por meio da atividade filosófica, enquanto a contemplação das verdades eternas e imutáveis, que alguém pode vir a opor-se à vida incontinente, e exercer, à sombra desta condição, o domínio de si mesmo. Sendo esta atividade indispensável na formação

<sup>77</sup> Nas palavras de Agostinho, “é sentir unânime de todos quantos podem usar da razão que todos os mortais querem [e procuram] ser felizes” (*De civ. Dei* X, I, 1).

<sup>78</sup> Sobre as semelhanças e dessemelhanças existentes entre o incontinente e o licencioso, assim como entre o continente e o virtuoso, fundamentais para nossa compreensão do problema em Agostinho, cf. 1.1.1

<sup>79</sup> Este ponto, que implica o conceito do dever-ser, será analisado em 2.2.1.

do homem continente, ou do ente moral, e dada sua indissociabilidade da sabedoria e da felicidade, é indubitável que toda tentativa de se concretizar uma vida feliz fora dela será malograda<sup>80</sup>.

A leitura do *Hortênsio*, com todas estas especificidades, operou uma revolução, intelectual e moral, em Agostinho<sup>81</sup>. Isso porque, influenciado pela exortação à vida continente, se envergonhou da vida que levava e se encantou com o ideal pessoal de Cícero, para o qual a felicidade não pode ser encontrada na vida indulgente do prazer.

---

<sup>80</sup> Sobre a identificação da vida feliz com a atividade filosófica, enquanto o que propicia o domínio de si, Agostinho lembra que: “devendo acrescentar a tudo isso que as *paixões exercem seu domínio sobre ela* [a alma] *cruel e tiranicamente*, e que através de mil e encontradas tempestades *perturbam profundamente o ânimo e a vida do homem*, de uma parte com um grande temor, e de outra, com um incontinido desejo; de uma, com uma angústia mortal, e de outra, com uma vã e falsa alegria; de uma, *com o tormento da coisa perdida e sumamente amada*, e de outra, com *um ardente desejo de possuir o que não tem* [...] *Podemos, digo, ter em nada este castigo, ao que, como vês, se acham necessariamente submetidos todos os que não possuem a verdadeira sabedoria?*” (*De lib. arb.* I, XI, 22; grifos acrescentados). Em outro momento, destaca que: “segundo ele [Varrão], uma seita filosófica não existe e não se diferencia das outras senão por ter uma concepção própria sobre o fim dos bens e dos males. A única causa que leva o homem a filosofar é o ser feliz, e o que o faz feliz é o fim do bem. Por conseguinte, a seita que não tem um ponto de vista próprio sobre o bem, não merece o nome de seita filosófica” (*De civ. Dei* XIX, I, 3).

<sup>81</sup> Sobre a influência de Cícero em Agostinho, OROZ RETA (1988, p. 50) afirma que “esse primeiro contato de Agostinho com as obras de Cícero foi tão forte que, com todo direito, pode-se estudar a influência positiva de Cícero na vida intelectual e, inclusive, na vida moral de Agostinho. Efetivamente, o *Hortênsio* mostrou ao jovem Agostinho todo um programa moral, junto com essa exortação à filosofia, que incluía como corolário, um convite ao abandono e desapego de coração: desapego relativo às riquezas, à ambição, à retórica, aos prazeres do corpo [...] inclusive uma resolução de abraçar a continência”. TESTARD (1958a, p. 27) acrescenta que “o estudante de Cartago, em pleno fervor das paixões, pôde achar no *Hortênsio* um convite à continência: Cícero aí desenvolve o tema platônico da incompatibilidade da vida do espírito com as volúpias do corpo. Essa tese radical pôde seduzir Agostinho por sua pretensão ativa e, segundo o que sabemos, o *Hortênsio* excitou o estudante de Cartago ao desejo da verdade”. Essa mesma compreensão levou CAPÁNAGA (1994, p. 9) a afirmar que: “Cícero foi o instrumento providencial da profunda mudança de afeto em Agostinho. O *Hortênsio* lhe produziu uma impressão que não haveria de apagar-se. A felicidade não consiste na satisfação dos sentidos, nem na posse das riquezas, mas no nobre deleite da contemplação da verdade, a exemplo dos grandes pensadores, como Platão”. SCIACCA (1991, p. 30; grifos acrescentados), por sua vez, destaca que “daquele chamado, duas coisas resultaram: a) o amor à filosofia, que despertara em Agostinho não o puro amor pela busca especulativa, mas pela verdade que é o bem, pela ciência que é sapiência e sabedoria. A busca é o amor da verdade, mas esta, para além da aspiração incondicionada, deve ser, também, a plena posse. Para além da noção da mente, norma da vida espiritual. Agostinho já está dirigido para o *fundamental caráter moral da filosofia* e para a *inseparabilidade dos aspectos teórico e prático da especulação*. [...] b) a verdade, que é o bem que possibilita a felicidade, não é encontrada em objetos perecíveis, que nos remete para fora de nós e inutilmente dispersa-nos. Agostinho, primeiramente, fala em ‘conversão’ do mundo exterior ao mundo da consciência [...] Todo Agostinho precedente (do amor e do teatro, da honra e do sucesso) é posto em discussão e separado do novo Agostinho (do surgimento de uma vontade espiritual), que recomeçava novamente, hora que há um início *de consciência moral*, hora que aceita o propósito árduo (ainda que, naquele momento, malogrado) de buscar a verdadeira consistência da vida (o que culminará no livro VIII)”. Segundo TRAPÈ (1993, p. 19), “em Cartago, de fato, Santo Agostinho descobriu nele o que podemos chamar de os primeiros germes de sua vocação. Aos dezenove anos, ele descobriu em si mesmo qualquer coisa de grande. Qualquer coisa que não é propriamente a vocação religiosa, mas que representou um germe inconsciente, uma preparação, um impulso na direção daquele alvo. Na realidade, ele descobriu, naquele tempo, a vocação de homem que é de amar e possuir a sabedoria ”.



Acreditamos, desse modo, que Agostinho, movido pela influência de Cícero, iniciou um processo que atingirá seu ápice no encontro com os cétricos. Isso porque, foi exatamente nesse momento que o mal se pôs, para ele, como problema em função da estrutura ontológica humana, ainda que sob uma forma germinativa. De fato, na medida em que o *Hortênsio* o fez se defrontar com uma nova aspiração, distinta da que sempre esteve submetido, Agostinho pôde reconhecer-se, pela primeira vez, em sua singularidade, finitude, incompletude e imperfeição. De posse disso, viu-se passível ao erro, à falha, à dúvida e, conseqüentemente, ao pecado<sup>82</sup>. Naquele momento, Agostinho compreendeu que, não obstante o homem ser capaz de enganar-se, e por extensão errar e pecar, lhe é permitido, por um ato da razão, querer corrigir-se, e daí propender para Deus, o princípio absoluto e universal. A partir dessa conclusão, Agostinho desejou, ardentemente, pautar-se, em suas ações morais, pelas normas prescritas por este princípio, porquanto já não tinha mais dúvidas de que esta era a condição inelutável para que pudesse se formar, de fato, um ente moral:

Desde que, no ano décimo nono de minha idade, li na escola de retórica o livro de Cícero chamado *Hortênsio*, inflamou-se minha alma com tanto ardor e desejo da filosofia, que, imediatamente pensei em dedicar-me a ela (*De beat. vit.* I, 4).

Foi esse livro que mudou os meus afetos e voltou para ti, Senhor, as minhas preces, e fez outros os meus votos e desejos. Repentinamente se me tornou vil toda vã esperança, e intensamente desejava com incrível ardor do coração a imortalidade da sabedoria e começava a levantar-me para voltar para ti (*Conf.* III, IV, 7).

Este desejo, em última instância, nada mais era que o reconhecimento de que, ao contrário do modo natural do ser homem, a alma filosófica orienta-se pela idealidade do

---

<sup>82</sup> Esse é o motivo pelo qual grande parte dos agostinianos tende a aceitar que, dessa leitura de Cícero resultou sua primeira conversão (é o caso de O'MEARA (1954, p. 73) e OROZ RETA (1988, p. 50), dentre outros). Essa idéia, de fato, é inegável. No entanto, diferentemente de uma perspectiva puramente religiosa, ou teológica, adotaremos, nesse trabalho, uma perspectiva filosófica, concebendo, assim, a conversão em seu caráter transcendente intimamente relacionado com o "princípio da interioridade" agostiniano. A esse problema, dedicaremos um subcapítulo específico, no qual levaremos em consideração o diálogo, acerca do problema enquanto problema filosófico e universal, entre Agostinho e Vieira (cf. 2.2).

pensamento, o que a torna princípio de toda a ação sábia, boa, bela e, portanto, moral. Tendo isto como pressuposto, passará a crer, após a leitura de Cícero, que uma vida venturosa pertence, exclusivamente, àqueles que harmonizam-se com os bens superiores, ou virtudes cardeais (prudência, fortaleza, temperança e justiça)<sup>83</sup>, já que estes valores perpassam tudo o que é prescrito pelo conjunto de leis absolutas e universais<sup>84</sup>. Esta concepção, que jamais será relegada por ele, constituirá um dos pontos centrais de seu pensamento:

Considera agora a ver se não te parece que é a prudência o conhecimento das coisas que devemos apetecer e das que devemos evitar [...] e a fortaleza, não é acaso aquele sentimento da alma pela qual desprezamos todas as incomodidades e a perda das coisas cuja possessão não depende de nossa vontade? [...]. E a temperança é aquela virtude da alma que modera e reprime o desejo daquelas coisas que se apetecem desordenadamente, não te parece? [...] Que iremos dizer da justiça, senão que é a virtude que manda dar a cada um o que é seu? [...] poderemos, porventura, duvidar que esse homem seja inimigo de tudo quanto se opõe a este bem único? (*De lib. arb.* I, XIII, 27).

<sup>83</sup> PLATÃO, em *A República*, quando do seu programa de fundamentação de uma *pólis* a mais perfeita possível, destaca que, para que assim seja, ela deverá, necessariamente, possuir quatro virtudes fundamentais, conhecidas como cardeais, assimilando as virtudes da *pólis* com as do indivíduo: a sabedoria (*sophia*), a coragem (*andreia*), a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*dikaiosyne*). Segundo PEREIRA (2001, p. XXIII-IV), “definidas as três primeiras, atingir-se-á a quarta por exclusão de partes. Se a primeira se encontra nos guardiões, a segunda nos guerreiros e a terceira na harmonia geral de todas as classes, a justiça será que cada um exerça uma só função na sociedade, aquela para a qual, por natureza, foi mais dotado (433 a). Resta verificar se essas conclusões [...] são aplicáveis ao indivíduo. Ora, a cidade tinha três classes: os guardiões, os militares, os artífices. Também a alma do indivíduo tem três elementos: apetitivo, espiritual, racional. Aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir, à razão governar. E assim ‘concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual’ (441 c). O seu equilíbrio ou desequilíbrio (tanto no que diz respeito à *pólis* quanto no que diz respeito ao indivíduo) conduzem à justiça ou à injustiça”. De acordo com o próprio PLATÃO (*Rep.* IV, 442 b-d; grifos acrescentados), “Ora nós denominamos um indivíduo de *corajoso*, julgo eu, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não [...] e denominamo-lo de *sábio*, em atenção àquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma [...] não lhe chamamos *temperante*, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela? [...] Ora, este será justo (como consequência necessária), em virtude de nossa máxima, tantas vezes repetida, e dessa maneira”.

<sup>84</sup> Essa lei, segundo Agostinho, “da qual dizemos que é a razão suprema de tudo, a qual se deve obedecer sempre, e que castiga aos maus com uma vida infeliz e miserável e premia aos bons com uma vida bem-aventurada, e em virtude da qual justamente se dá aquela que temos chamado lei temporal, e em sua mesma virtude e com igual justiça se a modifica, pode não parecer imutável e eterna a qualquer pessoa inteligente? [...]. Creio que também te darás conta de que tanto a lei temporal é justa, e legítima, quanto que está fundada na lei eterna [...] segundo isto, para dar verbalmente, e em quanto me é possível, uma noção breve da lei eterna, que levamos impressa em nossa alma, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas [...] e sendo, como é, única a lei eterna, com a qual devem conformar-se sempre as diversas leis temporais, (não pode, a lei eterna, sofrer qualquer modificação) [...]” (*De lib. arb.* I, 6, 15).

Todavia, Agostinho constatará que, não obstante sua ânsia em seguir esse novo ideal que nele surgia, não era capaz de dirigir-se corretamente em direção a esse fim<sup>85</sup>. Em decorrência de seu apego aos vícios, incompatíveis com suas aspirações, era levado à escravidão de si mesmo e, conseqüentemente, ao erro, ao engano e, portanto, ao pecado. Assim, procurava “não nele (no princípio absoluto e universal), mas nas suas criaturas, em mim e nos outros, prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro” (*Conf.* I, XX, 31). Em outras palavras, errava ao desejar “ardentemente saciar-me de baixezas [...] e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores [...], agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens” (*idem*: II, I, 1). Seu fracasso, enfim, consistia em não buscar assento no que é absoluto e universal e, além disso, voltar-se para o que, inversamente, é mutável, singular e imperfeito<sup>86</sup>. E este foi o motivo pelo qual se lhe tornou evidente a sua incapacidade moral de realizar o ideal de uma vida continente, virtuosa e, portanto, feliz. A consciência de viver no erro deveu-se ao

---

<sup>85</sup> MARROU (1956, p. 18), é bastante esclarecedor no que diz respeito a esse ponto: Agostinho estabelece a leitura de *Hortênsio* como sendo o ponto de partida de sua consciente evolução moral. Isso não significa que “esta ‘conversão’ à filosofia tenha imediatamente alcançado todos seus frutos”. Isso porque, por treze anos, desde o momento em que leu Cícero, “encheu-se de aventuras complexas, morais, religiosas, quanto intelectuais, antes que aceita [...] conformar sua vida ao ideal de ascetismo e rigor” (*idem*: p. 18). Da mesma forma, para TESTARD (1958a, p. 149), “a influência do *Hortênsio* sobre a vida de Agostinho deve ser relativizada. Esta leitura bem parece ter desligado o jovem da riqueza, mas ela não o desliga da ambição; ela desvia o estudante da cultura da retórica, mas não o faz, igualmente, renunciar à carreira de retor; ela não obteve, enfim, o domínio do adolescente sobre seu coração e seus sentidos”. O’MEARA (1958, p. 75), igualmente, destaca que “a leitura do *Hortênsio* marcou o despertar da alma de Agostinho a um real interesse pela verdade, e provavelmente por aquela que ele fixou nessa descoberta uma tal importância. Mas, de fato, esse livro não arrebatou, diretamente, as grandes mudanças nele: ele perseguiu sua carreira profana com uma energia sem fraqueza e com uma ambição incansável”. No entanto, ele destaca, no que se conforma à nossa hipótese de trabalho, que do encontro com o *Hortênsio*, de fato, seguir-se-á a concreta possibilidade do seguir a nova aspiração que nele surgia: “essa leitura foi, por sua vez, a causa e a ocasião que abriu seu espírito à filosofia” (*idem*: p. 75; grifos acrescentados).

<sup>86</sup> Agostinho concederá uma especial atenção a esta questão, ao enfatizar que uma vida feliz é aquela que se caracteriza pela posse da boa vontade, único bem que está ao nosso alcance. Como consequência da boa vontade, podemos desprezar tudo aquilo que é mutável, singular e que, portanto, não está ao nosso alcance: “mas o que não a tem [a boa vontade], carece, sem dúvida, do que é superior a todos os bens, que não está em nossa mão possuir [...]. Ao homem que tem a si mesmo por o mais miserável, se chega a perder um glorioso renome, grandes riquezas e todos os bens corporais, não o terias tu também por muito miserável, ainda que abundasse em todas essas coisas, pelo fato de achar-se encarecidamente unido ao que facilmente pode-se perder, e que não está em nossa mão tê-lo quando quiser, carecendo, por outra parte, de boa vontade, bem tão excelente que não admite comparação com outros bens anteriormente ditos e que, não obstante ser um bem tão grande, basta querê-lo para tê-lo?” (*De lib. arb.* I, XII, 26).

fato de se lhe abrir, quando desta leitura, a possibilidade de observar as relações existentes entre uma mente subserviente aos mandos das paixões e o pecado:

Porventura se há de considerar pequeno este mesmo castigo – que a mente seja dominada pela paixão – e que, depois de a ter despojado das riquezas da virtude, esta a arraste, pobre e miserável, para coisas tão contraditórias como assumir o falso pelo verdadeiro; a desaprovar pouco depois o que antes havia aprovado, precipitando-se, não obstante, em novos erros; ora a suspender os seus juízos, temendo, muitas vezes, os raciocínios diáfanos [...], mergulhando profundamente nas trevas da estultícia (*De lib. arb.* I, XI, 22).

E foi exatamente a partir da evidência de sua inaptidão em concretizar sua aspiração que iniciou-se um sofrimento que era estritamente moral. A perplexidade com a qual se defrontou naquele momento e que jamais o abandonou, determinando, inclusive, sua passagem pelos maniqueus, pelos cétricos da academia, pelos neoplatônicos e, posteriormente, por Simpliciano, tal qual o exposto no livro VIII das *Confissões*, foi a seguinte: se todos os homens desejam a felicidade, e ela consiste no dirigir-se, à luz da razão, para um princípio universal e absoluto, o que é o mesmo que uma vida virtuosa, por que, ao contrário, eles se dirigem para a matéria, permanecendo servos das paixões, e imersos no que é singular e temporal?

### 1.1.1 A ética aristotélica

Embora não seja comum procurar em Aristóteles antecedentes para a visão agostiniana do mal como problema filosófico, há quem o tenha feito. De acordo com QUADRI, “a teoria agostiniana do erro é uma das mais vigorosas afirmações da filosofia antiga e tem precedente na teoria da vontade, exposta na *Ética a Nicômaco*, na qual assevera, entre outras coisas, que a maldade leva ao erro nos princípios práticos” (*apud* CAPÁNAGA, 1994, p. 432).

De fato, assim como na filosofia de Cícero e, conseqüentemente, na de Agostinho, as relações entre ação moral (virtude), sabedoria, felicidade e incontinência, são os pontos centrais do pensamento ético de Aristóteles. E, ainda que pudéssemos alegar que essas questões não sejam, originariamente, aristotélicas, haja vista que não foram alheias a Platão, o fato é que foi o próprio estagirita quem as sistematizou de tal modo, que possibilitou, com isso, que tais problemas ocupem, seja no mundo antigo, medieval e/ou contemporâneo, um local privilegiado na história da filosofia.

A sistematização desses conceitos e de suas relações, por parte de Aristóteles, originou-se da observação de que toda a atividade humana e toda a escolha tendem a algum bem, isto é, a algum fim desejável. E, no que diz respeito à finalidade, ou à meta, da política<sup>87</sup>, dentro da qual o homem se realiza enquanto sujeito das ações morais, Aristóteles destaca que há, quase que unanimemente, o reconhecimento de que a felicidade (*eudaimonía*) é, dentre tudo o que ela pode realizar, o bem supremo, ou o fim dessa atividade: “[sobre isso] quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os cultos dizem que é a felicidade, e pensam que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz” (*Et. Nic.* I, 4 1095a, 15-20). Isso se justifica na medida em que a felicidade é um bem, no bojo da existência e da moral humana, que está acima de todos os outros, ou melhor, é o bem mais perfeito e, por isso, é um fim em si mesmo, perfeito e suficiente. Aristóteles credita à felicidade essa posição porque tem de, necessariamente, considerar um bem suficiente e necessário o que por si só “faz desejável a vida e não necessita de nada, e cremos que tal é a felicidade. É o mais desejável de tudo, sem necessidade de acrescentar nada [...] a felicidade é algo perfeito e suficiente, já que é o fim de todos os atos” (*idem*: I, 7, 1097b,

---

<sup>87</sup> Conforme PRÉLOT (2000, p. XVI; grifos acrescentados), “o estagirita, aliás, considera sua política a pedra de toque de todo seu sistema, pois, contrariamente a tantas obras que se seguirão à sua, *não separa a política da moral, nem tampouco a submete à última*. Considerando que o homem tem por fim a felicidade, cuja plenitude está no pensamento puro, Aristóteles acha que o homem só é verdadeiramente ele mesmo no seio da *pólis*”.

10-20). Desse modo, ela se difere dos demais bens, que sempre se buscam por outra coisa, isto é, objetivando um outro fim<sup>88</sup>:

Tal parece ser, sobretudo, a felicidade, pois a escolhemos por ela mesma e nunca por outra coisa, ainda que as honras, o prazer, a inteligência e toda virtude, os desejamos em verdade [...] mas também as desejamos por causa da felicidade, pois pensamos que graças a elas seremos felizes. Em troca, ninguém busca a felicidade por essas coisas, nem em geral por nenhuma outra (*ibidem*).

No entanto, há, entre os homens, diferentes modos de conceber a felicidade, os quais devem ser buscados, em última instância, nos diversos modos de vida em que eles se inserem. Entre estes, “os vulgos e os mais grosseiros os identificam (o bem e a felicidade) com o prazer e, por isso, amam a vida voluptuosa” (*idem*: I, 5, 1095 b, 15). Os vulgos e os grosseiros, ou melhor, os que se caracterizam por uma vida dedicada à busca dos prazeres corporais, são aqueles que não fazem um bom uso da razão, já que, neles, o que há de superior e divino é relegado em prol dos mandos dos apetites, tornando-os, com isto, escravos de si. E essa escravidão, que é ontológica, os impossibilita que, de fato, se formem entes morais, ou homens continentes, haja vista que, se são incontinentes, são arrastados pelas paixões. E, se são incontinentes, não podem ser considerados — na medida em que dominados pelas paixões — homens virtuosos<sup>89</sup>. A concepção de que uma vida jamais poderá ser considerada ditosa quando as funções corporais são primazes em

---

<sup>88</sup> Aristóteles destaca que “toda arte e toda investigação e, igualmente, toda ação e livre escolha parecem tender a algum bem; por isto se tem manifestado, com razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem [...] mas como há muitas ações, artes e ciências, muitos são também os fins” (*Et. Nic.* I, 1 1094a, 1). Os bens de cada coisa, por sua vez, são aquilo pelo qual se fazem essas mesmas coisas. O bem da medicina é a saúde, assim como o da estratégia é a vitória, da arquitetura, a casa, etc. Tudo o quanto se faz, é movido pela busca de um determinado fim, que é inerente àquela arte ou ciência. Se, porventura, houver um bem “que se busca por si mesmo o chamamos mais perfeito que ao que se busca por outra coisa, e ao que nunca se escolhe por causa de outra coisa, o consideramos mais perfeito que aos que se escolhem, seja por si mesmos, seja por outra coisa. Simplesmente, chamamos perfeito ao que sempre se escolhe por si mesmo e nunca por outra coisa” (*idem*: I, 7, 1097a, 30).

<sup>89</sup> Em Aristóteles, como em Agostinho, a virtude (*aretē*) nada mais é que a retidão da vontade. Contudo, Aristóteles acrescenta que a virtude reside na moderação, a qual, assim como a coragem, conserva-se no meio-termo: “está na natureza das coisas o destruir-se por defeito ou por excesso, como o observamos no caso da robustez e da saúde [...]. Assim o excesso e a falta de exercício destroem a robustez; igualmente, quando comemos ou bebemos em excesso, ou insuficientemente, danamos a saúde [...]. Assim sucede

relação às racionais, não só refletirá, como podemos considerá-la uma questão central no pensamento de Agostinho:

Não é de estranhar que os homens desventurados não alcancem o que querem, isto é, uma vida bem aventurada, já que, por sua vez, não querem o que o é inseparável, e sem o qual ninguém se faz digno dela e ninguém a consegue, a saber, o viver segundo a razão (*De lib. arb.* I, XIV, 30; grifos acrescentados).

Por conseguinte, uma vida feliz só se materializa, e só é possível, naquele que exerce, retamente, a função<sup>90</sup> que lhe é própria enquanto ser racional. O viver, atributo inexorável daqueles que pertencem ao mundo natural, não pode ser concebido, de fato, como a função que é própria do homem, haja vista que o homem, aí, não se distingue nem mesmo das plantas. Do mesmo modo, a função que é própria do homem não pode ser buscada na vida corporal, ou seja, na esfera dos sentidos, haja vista que, nesse reino, o homem não pode se diferenciar, da mesma maneira, dos animais. Por exclusão desses dois, chega-se à evidência que a função própria do homem “é uma atividade [...] do ente que tem razão” (*Et. Nic.* I, 7, 1098a, 5); por conseguinte, “se, então, a função própria do homem é uma atividade da alma segundo a razão, o que implica a razão, e se, por outra parte, dizemos que essa função é própria do homem, e do homem bom” (*ibidem*), a função do homem que o leva a uma vida feliz é, necessariamente, uma atividade da alma conforme a virtude, mas a virtude mais perfeita. Em outra obra, Aristóteles destaca que a função da alma é:

---

também com a moderação, a coragem e demais virtudes [...]. Assim, pois, a moderação e a coragem se destroem por excesso e por defeito, mas se conservam pelo meio-termo” (*idem*: II, 2, 1104a, 10-25).

<sup>90</sup> Segundo Aristóteles, tudo o que há, desde uma manta, até a alma humana, tem uma função e um uso. A função de cada coisa é o seu fim. E, o fim é o que há de melhor e último, na medida em que é a causa pela qual existem todas as demais coisas. Por isso, transparece a superioridade da função sobre o modo do ser e a disposição. No entanto, “a palavra ‘função’ se diz em duas acepções: em certos casos, com efeito, a função é algo distinto do uso; por exemplo, a função da arquitetura é uma casa, não o ato de construir; da medicina, é a saúde, não a ação de curar ou sanar; em troca, em outros casos, o uso é a função; por exemplo, a função da visão é o ato de ver, e da ciência matemática, a contemplação. Daí que, nos casos nos quais o uso é a função, o uso seja, necessariamente, melhor que o modo do ser” (*Et. Eud.* II, 1, 1219a, 10-15).

Fazer viver, e que isso consiste em um uso e um estar desperto (pois o sono é uma espécie de inatividade e de repouso); por conseguinte, já que a função da alma e de sua virtude é, necessariamente, uma e idêntica, a função da virtude será uma vida boa. Este, então, é o bem perfeito que, como dissemos, é a felicidade (*Et. Eud.* II, 1, 1219a, 20-25).

Mas, para isso, urge a necessidade de pautar-se, em suas ações morais, pelos princípios mais sublimes da razão, o que implica estar para além do puro viver e da submissão à esfera dos sentidos corporais: “o bem do homem é uma atividade da alma de acordo com a virtude” (*Et. Nic.* I, 7, 1098a, 15). Se a função que é própria do homem não diz respeito ao homem em seu estado natural, advém, daí, a conclusão de que uma vida continente, virtuosa e feliz, é exclusividade daquele em que a razão não é, em momento algum, subjugada pelos mandos das paixões. Agostinho, em consonância com Aristóteles, afirma que:

Não é evidente que, quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é, pois, o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? (*De lib. arb.* I, VII, 16).

Descoberto isso, a ética de Aristóteles deverá dirigir-se para o exame das ações virtuosas, porquanto a sua preocupação é com a formação do ente moral, o que justifica a ênfase que o estagirita concedeu à significação prática da filosofia. Mas, para que possamos compreender com exatidão o tema das ações virtuosas, devemos relembrar, em primeiro lugar, que, para Aristóteles, tanto a virtude quanto os vícios estão em poder do homem. Segue-se daí a impossibilidade de, no mundo do espírito, como ficará mais claro em Agostinho e Kant<sup>91</sup>, insinuar quaisquer argumentos que firam o princípio de que o homem é autônomo e responsável por seus próprios atos:

---

<sup>91</sup> Cf. 2.3.



Sempre que está em nosso poder o fazer, está também o não fazer, e sempre que está em nosso poder o não, está o sim, de modo que, se está em nosso poder o agir quando é belo, o estará também quando é vergonhoso, e se está em nosso poder o não agir quando é belo, o estará, assim mesmo, para agir quando é vergonhoso. E se está em nosso poder fazer o belo e o vergonhoso e, igualmente, o não fazê-lo, e nisto radica o ser bons ou maus, estará em nosso poder o ser virtuoso ou vicioso (*Et. Nic.* III, 5, 1113b, 5-15).

Sendo assim, é voluntariamente<sup>92</sup> que os homens são virtuosos ou continentos, bem como é voluntariamente que esses mesmos homens podem ser viciosos ou incontinentes. Desse modo, o infeliz, ainda que não queira a desventura, como ninguém o quer, o é voluntariamente, visto que, da vontade pervertida, ou da incontinência, segue-se, e não pode ser de outro modo, a infelicidade. A idéia aristotélica de que, da voluntariedade da ação moral, se segue o merecimento de uma vida ditosa ou miserável naqueles que, respectivamente, são virtuosos ou não, representará uma das preocupações fundamentais de Agostinho:

Temos dito que os homens se fazem dignos de uma vida feliz por sua própria vontade, e que também por sua vontade se fazem merecedores de uma vida miserável, e tão eficazmente que em um e em outro caso recebem o seu merecido [...]. Como se explica que os que vivem uma vida miserável o façam por sua própria vontade, sendo que ninguém quer viver miseravelmente? [...] Com efeito, os que são ditosos, e para sê-lo é preciso que também sejam bons, não o são precisamente porque querem viver uma vida ditosa, pois isto os maus também o querem, senão porque têm querido viver bem ou retamente, coisa que não o querem os maus (*De lib. arb.* I, XIV, 30).

---

<sup>92</sup> Segundo Aristóteles, ainda que todos os atos morais, tanto os virtuosos quanto os viciosos, sejam atos voluntários, somente o homem virtuoso pode, de fato, escolher. Desse modo, as atitudes viciosas são voluntárias, mas jamais poderão ser consideradas como atos de escolha: “havendo definido o voluntário e o involuntário, devemos tratar agora da escolha, a que parece ser mais apropriada à virtude [...]. É evidente que a escolha é algo voluntário, mas não é o mesmo que isso, dado que o voluntário tem maior extensão; pois, do voluntário participam também as crianças e outros animais, mas não da escolha, e às ações feitas impulsivamente chamamos voluntárias, mas não escolhidas. [...] o homem incontinente atua por apetite, mas não por escolha; o continente, ao contrário, atua escolhendo, e não por apetite. Ademais, o apetite é contrário à escolha, mas não o apetite ao apetite” (*Et. Nic.* III, 2, 1111b, 5). Isso porque, a escolha é um princípio de ação moral, ou um desejo deliberado acerca do que se sabe ser, realmente, bom. Fora dos limites do entendimento, não pode haver mais que uma mera opinião. Segue-se daí que “sem intelecto, sem reflexão e sem disposição ética não há escolha, pois o bem agir e seu contrário não podem existir sem reflexão e sem caráter.” (*idem*: IV, 2, 1139a, 30).

Isso só é compreensível, no pensamento agostiniano, de posse da certeza de que o vicioso, como o incontinente, isto é, aqueles que atendem, voluntariamente, aos vícios, não se submetem, em suas ações, “àquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo que voltemos, a saber, que da parte da vontade está o mérito, e que o prêmio e o castigo consistem na bem-aventurança e na desventura” (*ibidem*). Esta conclusão de Agostinho remonta, mais uma vez, ao pensamento de Aristóteles. E é a partir desse axioma que o estagirita, assim como Agostinho, poderá acrescentar que, na medida em que o mal agir é voluntário, fica-se justificada, indubitavelmente, a existência e a utilidade da punição e dos louvores. Além deles, essa questão não foi alheia a Cícero, o que esclarece, de uma forma ou de outra, o percurso do pensamento aristotélico até Agostinho:

Aqueles cujas vidas foram examinadas nos atos honestos e grandiosos, que cultivam bons sentimentos para com a república, que tiveram ou têm méritos, que foram agraciados com honra e comandos devemos respeitá-los e reverenciá-los [...]. Desaprovamos os ganhos que suscitam ódios nos homens, como os dos recebedores de impostos e dos usurários [...]. Com efeito, neles, o próprio salário é o penhor da servidão (*De officiis*, I, XLI-XLII, 149-150).

Com efeito, se o ato humano, pelo qual os homens podem ser felizes ou não, é voluntário, segue-se, em consequência, a idéia de que o agir moral pressupõe a responsabilidade e a autonomia. E, sem esta suposição, não seria possível o estabelecimento de qualquer doutrina moral<sup>93</sup>. Para evitar esse problema, Aristóteles afirma que:

Tudo isso parece estar confirmado, tanto pelos indivíduos em particular, como pelos próprios legisladores: efetivamente, eles castigam e tomam represálias dos que têm cometido más ações sem ter sido levados pela força ou pela ignorância de que eles mesmos não são responsáveis, e, em troca, honram aos que fazem o bem, para estimular a estes e impedir a ação dos outros. E, certamente, nada nos exorta a fazer o que não depende de nós nem é voluntário [...] (*Et. Nic.* III, 5, 1113b, 20-25).

---

<sup>93</sup> Esta problemática será observada mais detalhadamente em 2.3.

A idéia de que os atos morais são autônomos ocupou uma posição central na obra de Cícero<sup>94</sup> e, por extensão, na obra de Agostinho, assim como na filosofia moderna, a exemplo de Kant. Tanto Cícero quanto Agostinho, no que convergem com Aristóteles, concordam que, se não há responsabilidade pelos atos humanos, “em vão se fazem leis, em vão se recorre a repreensões, louvores, vitupérios e exortações. Sem justiça alguma os bons recebem prêmios, e os maus, suplícios” (*De civ. Dei* V, IX, 2). Agostinho, imbuído da perspectiva ciceroniana e, indiretamente, da aristotélica, frente à constatação da responsabilidade, ou da voluntariedade dos atos humanos, destaca que, por isso mesmo, *não* é em vão que se fazem leis, que se recorre a repreensões, exortações, louvores e vitupérios. Em outra obra, Agostinho nos lembra, com maior precisão, que:

Se o defeito que chamamos pecado assalta-se, como uma febre, contra a vontade de alguém, com razão pareceria injusta a pena que acompanha o pecador, e recebe o nome de condenação. No entanto, até tal ponto o pecado é um mal voluntário, que de nenhum modo seria pecado se não tivesse seu princípio na vontade: esta afirmação goza de tal evidência, que sobre ela estão de acordo os poucos sábios e os muitos ignorantes que há no mundo (*De vera rel.* XIV, 27).

E são justamente as ações virtuosas e as viciosas que distingue aqueles para os quais se dirigem os elogios, daqueles que, por sua vez, são merecedores da repreensão e do castigo. É por isso que Aristóteles destaca o vício e a incontinência como algumas das principais disposições, ou inclinações morais que devem ser evitadas na formação do ente moral (cf. *Et. Nic.* VII, 1, 1145a, 15).

O homem incontinente é aquele que “busca os prazeres excessivos - e, por sua vez, evita as dores da pobreza, a fome, a sede, o calor, o frio, e toda sensações penosas do tato e do gosto - e isso não por escolha deliberada, senão contrariando ela e sua razão” (*idem*: VII, 4, 1148a, 5). O incontinente, ao contrário do que tem o domínio sobre si mesmo por meio da razão e que, por isso, é continente, é aquele que, em decorrência da

---

<sup>94</sup> Sobre isso, cf. *De civ. Dei* V, IX-X.

subserviência aos mandos das paixões, não consegue exercer o controle sobre seus apetites. Assim sendo, o incontinente, bem como o licencioso, é aquele que sempre age contra a reta razão. No entanto, deve-se ressaltar que o incontinente não é como o licencioso, visto que, ainda que a paixão o domine e o faça agir contra sua reta razão, ele jamais deixará de se convencer de que não deve seguir tais prazeres desenfreadamente<sup>95</sup>. Dessa asserção se seguem alguns outros pontos fundamentais: (i) o incontinente age voluntariamente, na medida em que o ato voluntário é pressuposto de qualquer filosofia moral; (ii) mas a sua escolha, diferentemente da do licencioso, “é boa, de modo que só é mal pela metade” e, finalmente (iii) não é injusto, “pois não põe embustes” (*idem*: VII, 10, 1152a,15). Todavia, ainda que seja melhor do que o licencioso, o incontinente é incapaz de ater-se ao que ele mesmo delibera, haja vista que permanece indiferente entre os contrários. Por conseguinte, o que distingue o continente<sup>96</sup> do incontinente é o atender ou não às suas resoluções, que, em si mesmas, são boas. Tendo isso em vista, o incontinente se parece com “uma cidade que decreta tudo o que se deve decretar e que tem boas leis, mas não usa nenhuma delas”. O licencioso, em troca, “é semelhante a uma cidade que faz uso das leis, mas das más” (*ibidem*). Em outra passagem, Aristóteles destaca que, o que separa o incontinente do

---

<sup>95</sup> Esse ponto é bastante esclarecedor no que diz respeito ao rompimento, por parte de Aristóteles, com o pensamento moral de Platão. Segundo o estagirita, “alguns dizem que isso é impossível, se se tem conhecimento: pois, como Sócrates pensava, seria absurdo que, existindo o conhecimento, outra coisa o dominara e arrastara como a um escravo. Sócrates, com efeito, combatia a qualquer preço esta teoria, e sustentava que não há incontinência, porque nada age contra o melhor o sabendo, senão por ignorância” (*Et. Nic.* VII, 2, 1145b, 25). Em um outro momento, destaca que o mesmo homem jamais poderá ser, ao mesmo tempo, prudente e incontinente. Isso porque, “o homem é prudente *não só por saber*, mas por ser capaz de agir, e o incontinente não é capaz de agir” (*idem*: VII, 10, 1152a, 10; grifos acrescentados). Em PLATÃO, a idéia de que, do conhecimento do Bem segue-se, necessariamente, a virtude, é o reflexo de sua concepção ético-política do saber filosófico, tal qual estabelecida na *República*: “pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que *é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública*” (*Rep.* VII, 517 b-c; grifos acrescentados).

<sup>96</sup> Ainda que, num primeiro momento, se possa confundir o continente com o moderado, há, entre eles, diferenças específicas. É certo que, tanto um quanto outro, “são tais que não fazem nada contrário à razão por causa dos prazeres corporais” (*Ét. Nic.* VII, 9, 1151b, 35). Contudo, o continente, no que diverge com o moderado, tem maus apetites, ou más disposições. O moderado é de tal índole que jamais poderia sentir qualquer prazer em ações que contrariem os princípios racionais. Já o continente pode senti-los, mesmo que não se deixe arrastar, em momento algum, por tais prazeres corporais.

licencioso é o fato de que “ambos perseguem os prazeres corporais, mas o dissoluto crê que deve fazê-lo e o incontinente não” (*idem*: VII, 9, 1152a, 5).

E era exatamente desse modo que Agostinho, no livro VIII das *Confissões*, descreve o estado em que se encontrava, posto que, ainda que os desejos naturais exercessem primazia em seu espírito, desejava, ardentemente, romper com essa supremacia, pois acreditava que não deveria seguir, dissolutamente, tais prazeres. E era essa incontinência que o fazia agir contra as boas leis que sua razão não mais ignorava: “assim também tinha eu como certo ser melhor entregar-me ao teu amor do que ceder à minha concupiscência; mas aquilo agradava-me e vencia, isto sabia-me bem e amarrava-me” (*Conf.* VIII, V, 12). De fato, as paixões derivam, em última instância, de fatores naturais que se consolidam em mecanismo. Já a felicidade, na medida em que resulta de uma vida virtuosa, é uma conquista, e exige, por isso mesmo, firmeza moral e superação do mecanismo do hábito: “a felicidade não é um modo de ser, pois de outra maneira poderia pertencer também ao homem que passa a vida dormindo ou vivera como uma planta, ou ao homem que sofrera as maiores desgraças” (*Ét. Nic.* X, 6, 1176 a-b). Daí afirmarmos, com eles, que a felicidade não é alcançada por meio de uma submissão e que, por isso, depende de uma atividade que é própria do ente moral:

A felicidade não necessita de nada, senão que se baste a si mesma, e as atividades que se escolhem por si mesmas são aquelas das quais não se busca nada fora da mesma atividade. Tais parecem ser as ações de acordo com a virtude. Pois o fazer o que é nobre e bom é algo desejado por si mesmo (*ibidem*).

Tendo em vista que a vida feliz é uma conquista, resultante de um esforço, e jamais da diversão, ou da submissão aos prazeres corporais, Aristóteles afirmou que feliz se “considera que é a vida conforme a virtude, e esta vida tem lugar no esforço, não na diversão [...] porque a felicidade não está em tais passatempos, mas nas atividades conforme a virtude” (*idem*: X, 6, 1177a, 5-10). Como já havíamos mostrado em Cícero,

para Aristóteles a felicidade não se concretizará naqueles que vivem como querem. Por conseguinte, do fato de se conseguir alguma coisa, não se segue, em hipótese alguma, uma vida feliz, porquanto esse objeto pode ser algo que não convém, especialmente o excesso de prazeres corporais. E é dessa idéia que provém o pensamento ciceroniano, tal qual rememorado e assimilado, por Agostinho (cf. *De beat. vit.* 2, 10):

Dessa forma, compreende-se o porquê de o licencioso divergir do homem virtuoso acerca do que entende por felicidade. Com efeito, as coisas que são realmente valiosas e agradáveis são as que aparecem como tais, mas conforme o parâmetro do homem virtuoso. Portanto, “a atividade preferível para cada homem será, então, a que está de acordo com o seu próprio modo do ser, e para o homem bom será a atividade de acordo com a virtude” (*Ét. Nic.* X, 6, 1176b, 25). E, se a “felicidade perfeita” é uma atividade de acordo com a virtude, é necessário que seja uma atividade conforme a virtude mais perfeita, mais elevada. Destarte, é necessário que essa atividade, por sua vez, se dê, unicamente, em função do que há de mais nobre no homem — o intelecto. Aristóteles concluirá, enfim, que atividade mais elevada é, sem dúvida, a atividade contemplativa, já que é inerente àqueles nos quais o que há de superior domina a primazia dos apetites:

Se esta é o intelecto, ou qualquer outra faculdade que, por natureza, parece governar e dirigir, e possuir o conhecimento das coisas belas e divinas, e se esta faculdade é ela mesma divina como sendo a parte mais divina que há em nós, a felicidade perfeita será a atividade desta faculdade em conformidade com a virtude que lhe é própria [...] esta atividade é teórica [contemplativa]. A mais agradável de todas as atividades em conformidade com a virtude é, segundo a opinião comum, a sabedoria (*idem*: X, 7, 1177a, 15-20).

O homem que exercita seu intelecto e o cultiva parece ser o mais bem disposto e o mais querido dos deuses. Com efeito, se os deuses têm algum cuidado das coisas humanas, como se crê, será também razoável que se satisfaçam no melhor e mais afim deles (e isto será o intelecto) [...]. É manifesto que todas essas atividades pertençam ao homem sábio principalmente; e, assim, será o mais amado dos deuses e é verossímil que seja também o mais feliz. De modo que, considerado desta maneira, o sábio será o mais feliz de todos os homens (*idem*: X, 8, 1179a, 20-30).

Foi esse princípio aristotélico que fez Agostinho compreender, com clareza, o percurso necessário para que pudesse realizar o seu ideal, a saber, o de se formar um ente moral, continente. De fato, tornou-se lhe evidente que é só aquele que governa os “movimentos irracionais da alma [...] que se pode dizer que domina [...] o que deve dominar, e domina em virtude daquela lei que dissemos que era a lei eterna” (*De lib. arb.* I, VIII, 18). Desde o momento em que travou contato com Cícero, a aspiração que se esboçava em Agostinho era a de conformar-se, em suas ações morais, a uma norma reta de alcance geral, o que implicava viver segundo os princípios da razão:

Ag.– Que temos corpo é evidente, e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento vegetal; dos elementos que vemos têm também as bestas; mas temos, ademais, um terceiro elemento, que vem a ser como a cabeça ou os olhos de nossa alma, ou algo assim, *se há algo que podemos aplicar com mais propriedade à razão e à inteligência*, e que não têm as bestas. Pela qual te rogo que vejas se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente que a razão.

Ev.– Não encontro absolutamente nada melhor (*idem*: II, VI, 14; grifos acrescentados).

Entendido o caráter formal da relação, via Cícero, entre a ética de Aristóteles e o pensamento de Agostinho, é possível afirmarmos que esta não se restringe, de forma alguma, a essas categorias. Mais que isso, além de não se restringir ao caráter especulativo dos temas filosóficos, estende-se, outrossim, ao que compreendemos por atitude filosófica, em sua significação prática, e enquanto tem por fim a formação do ente moral. Segundo Íñigo (2000, p.78):

As numerosas análises verbais que achamos na ética de Aristóteles, mostram uma intenção metodológica. Efetivamente, como construir uma teoria do agir humano? Como aplicar às ações do homem o qualificativo de boa ou má? Onde encontrar o contraste ante o que possa calibrar-se o valor de nossos atos? A experiência nos brinda o material para tentar responder a essas perguntas. E a experiência nos oferece, sobretudo, como linguagem, mas essa linguagem não surge somente do reflexo ‘teórico’ dos comportamentos [...]. Toda ética se funda não somente em pressupostos teóricos, mas em pressupostos práticos.

Essa afirmação origina-se, explicitamente, de uma passagem da *Ética*, quando Aristóteles afirma que “assim, posto que o presente estudo não é teórico como os outros (pois investigamos não para saber o que é a virtude, mas para ser bons, já que de outro modo nenhum benefício tiraríamos dela), devemos examinar o relativo às ações [...]” (*Et. Nic.* II, 2, 1103b, 25). E é essa perspectiva de Aristóteles, marcada pela atenção à significação prática da filosofia, que irá caracterizar sobremaneira o pensamento de Agostinho, os sermões de Vieira, a doutrina cartesiana do erro e da indiferença em função da estrutura ontológica humana e, igualmente, a filosofia kantiana. Por isso, é essa tradição que credita à filosofia uma significação eminentemente prática, e que é compartilhada pelos autores mencionados acima, entre inúmeros outros, que poderá contribuir para a nossa visão do problema enquanto problema filosófico.

## 1.2 Importância dos acadêmicos: papel da dúvida

Depois de Cícero, os céticos da Academia. De fato, não podemos esquecer-nos de que do contato com Cícero brotou a inspiração de toda a atividade filosófica de Agostinho, cujo motor foi o problema do mal. Entretanto, sua passagem pela Academia, após a desilusão com a abordagem maniqueísta, foi decisiva para a solução que deu ao problema:

Mais prudentes que os outros [maniqueus] tinham sido os filósofos a que chamavam acadêmicos, que eram de opinião de que se deve duvidar de tudo e sustentavam que a verdade não pode ser apreendida pelo homem. A mim, tal como se pensava em geral a seu respeito, parecia-me que a sua perspectiva era lúcida [...] (*Conf.* V, X, 19).

Destarte, Agostinho assumiu, em um certo sentido, a dúvida dos acadêmicos. Ele se convencera de que a verdade não se encontrava no maniqueísmo, mas não sabia sequer onde procurar, e por um momento descreditou que se pudesse conhecê-la: nem no



maniqueísmo, que ensinava coisa diversa da astronomia<sup>97</sup>; nem no cristianismo, que misturava luz e trevas, e que acreditava que o Redentor nascia da carne; nem entre aqueles que se chamavam filósofos, os quais se desmentiam uns aos outros. Nesse quadro, é natural que admirasse os acadêmicos, os quais duvidavam de todas as coisas e concluíam que o homem não pode afirmar nada de certo — Não seria esta, talvez, a maior sabedoria? Deste modo, Agostinho voltou-se para o ceticismo. A dúvida refletia, com certeza, a ambigüidade do estado de ânimo de Agostinho:

Quando me separei de vós para ir a Itália, andava vacilando e duvidoso acerca do que deve abraçar-se ou rechaçar-se. Esta dúvida foi tomando corpo desde que ouvi aquele homem [Fausto], cuja vinda, como tu [Honorato] sabes, se nos prometia, como coisa do céu, para dissipar todas as minhas dificuldades, e vi que, salvo na eloquência, era como todos os demais; então, já estando na Itália, tive uma grande deliberação e conselho comigo mesmo, não sobre se havia de continuar naquela seita, donde já me envergonhava de ter militado, mas acerca do modo como havia de achar a verdade, cujo desejo me arrancava tantos suspiros, como tu sabes melhor que ninguém. Muitas vezes me parecia que não poderia achar-se, e as grandes agitações de meus pensamentos me impeliavam a dar meu voto aos acadêmicos; outras muitas, considerando, segundo me era possível, a vivacidade da mente humana, tão penetrante e afiada, não cria que estivesse oculta a verdade, mas que não era patente o meio de achá-la, e que havia de tomá-la de alguma autoridade [...] e se me oferecia aos olhos uma intrincada selva [...] (*De utilit. cred.* VIII, 20).

Tendo em vista a extensão e diversidade das perspectivas céticas, abordaremos tão somente o ceticismo com o qual Agostinho travou contato, no caso o de Carnéades

---

<sup>97</sup> Quando de sua permanência entre os maniqueus, Agostinho havia depositado, em um primeiro momento, grande confiança nas profecias de Manés. Com o passar do tempo, deparou-se com inúmeras dificuldades, sobretudo frente à incoerência e à superstição da cosmologia de Manés, a partir da qual explicavam o problema do mal. Diante dessas perplexidades, nenhum dos mestres maniqueus com os quais convivera obteve êxito na explicação dos temas que mais o angustiavam, inclusive Fausto, considerado o grande mestre, e por quem esperou ansiosamente para que dirimisse todas suas dúvidas. Naquele instante, Agostinho constatou que, ainda que as ciências gregas, tal como a astronomia, “não conseguiam responder satisfatoriamente aos problemas naturais do universo e do destino do homem, menos ainda a resposta maniqueísta, alicerçada num misticismo incoerente e contraditório” (COSTA, 2002, p. 125). Eis o que nos conta Agostinho: “fixava na memória muitas coisas verdadeiras que eles [os sábios gregos] diziam a partir da observação das criaturas e encontrava nisso uma explicação racional dado por meio dos números e da sucessão das estações e dos testemunhos visíveis dos astros, e comparava-a com as afirmações de Maniqueu, que, em delírio, sobre estas questões escreveu muita coisa prolixamente, e não encontrava aí a explicação nem dos solstícios e dos equinócios [...]. Aí mandavam-me crer, mas isso não ia ao encontro das explicações descobertas pelos cálculos e pelos meus olhos, pois era muito diferente” (*Conf.* V, III, 6). Vale lembrar que o termo astronomia se assemelha ao que hoje entendemos por astrologia, e não ao conhecimento científico dos astros.

(214 – 137/5 a.C), representante da Terceira ou Nova Academia. Esse encontro deu-se via Cícero. Isso porque Cícero, em meio a seu ecletismo, adotou algumas idéias deste cético. Determinadas passagens da obra de Cícero ressaltam que são duas as atitudes fundamentais da escola acadêmica: a atitude especulativa antignóstica, que renuncia ao conhecimento da verdade, por achar-se velada com as semelhanças do falso, e a atitude prática, que se apóia no provável como norma de conduta (CAPÁNAGA, 1947, p. 6). Acrescenta FRAILE (1997b, p. 639) que “só conhecemos a doutrina de Carnéades de segunda mão, através de Cícero, que as toma de Clitômaco”. Daí poder-se concluir que Cícero foi o porta-voz desse ceticismo, e que, quando Agostinho alude aos acadêmicos Carnéades e Arcesilau, na verdade pensa em Cícero, cujo sistema probabilista reflete aproximadamente o que ele abraçou durante o tempo em que militou na dita escola (CAPÁNAGA, *idem*, p. 10). É mister ressaltarmos, além disso, que no entendimento de Agostinho, Cícero se encontrava certamente no *Hortênsio*, e em sua exortação à busca da Verdade, mas se encontrava também, sem nenhuma dúvida, em sua outra obra *Academica priora et posteriora*, na qual demonstra a impossibilidade de alcançar a verdade (O’MEARA, 1958, p. 140). Assim sendo, podemos arrematar da seguinte forma: Agostinho, à busca de uma justificação do ceticismo, recorre a Cícero, seu velho conhecido, o qual, avesso a todo o gênero de dogmatismo, notadamente o dos estóicos, não aspirava a ser mais do que uma espécie de inteligência crítica, que examina e opina; imitando-lhe o exemplo, Agostinho deixa de nutrir qualquer convicção segura, e, contentando-se com simples opiniões, suas dúvidas não se restringem a uma ou outra doutrina, mas estendem-se à própria possibilidade de obter qualquer conhecimento certo acerca das verdades mais decisivas e vitais: prefere pôr tudo em dúvida e abster-se de qualquer afirmativa, caindo assim na perigosa letargia espiritual da suspensão do juízo.

Diferentemente de Platão, fundador da Academia, Carnéades, assim como Arcesilau (316/5-240/1 a.C.), seu antecessor e representante da Segunda Academia, negava toda e qualquer idéia de absoluto, atendo-se, ao contrário, ao aspecto crítico e negativo, ao relativismo, ao probabilismo e à verossimilhança. Estes acadêmicos, no entanto, não negavam propriamente a existência de uma verdade ou certeza absoluta; negavam que se possa falar ou exprimir a verdade absoluta, na medida em que não temos um conhecimento direto das coisas e porque carecemos de um critério para discernir o verdadeiro do falso. Isso se justifica na medida em que, para alcançar a verdade, faz-se mister que concorram os dados dos sentidos e a razão. E, como bem podem comprovar os inúmeros exemplos, tanto os dados dos sentidos quanto a representação são enganosos e, por isso mesmo, não são dignos de credibilidade<sup>98</sup>; conseqüentemente, a razão também não o será, haja vista que os céticos acreditavam que a função da razão é estabelecer associações a partir dos dados recebidos dos sentidos. Assim sendo, nada pode garantir a veracidade de quaisquer juízos. Portanto, o mundo dos sentidos e o da experiência só engendram a *doxa*, isto é, a opinião, indigna de assentimento por parte do homem sábio<sup>99</sup>. Com isso, haverá uma derrocada na extensão da dialética platônica, uma vez que, segundo a concepção cética, é impossível atingir o que não se pode conhecer:

Dizeis que a dialética foi criada como discriminadora e juíza ao mesmo tempo do verdadeiro e do falso? Mas, de que verdade e de que falsidade? Em que campo? Julgará o dialético o que é o verdadeiro e o falso em geometria, em letras ou em música? Mas ele não conhece estas ciências. O fará, então, em filosofia? Em que o concerne a magnitude que tem o sol? E, de que meios dispõe para julgar qual é o sumo Bem? Então, o que é que ele julgará? (CÍCERO, *Academia*, apud FRAILE, 1997b, p. 635).

<sup>98</sup> “Carnéades, no que concerne ao critério da verdade, opôs-se não só aos estóicos, mas a todos os filósofos precedentes. De fato, o seu primeiro argumento, dirigido ao mesmo tempo contra todos os filósofos, é o que estabelece a não-existência absoluta de qualquer critério de verdade: nem o pensamento, nem a sensação, nem a representação, nem qualquer outra das coisas que são; com efeito, todas essas coisas, no seu conjunto, nos enganam.” Cf. Sexto Empírico, *Contra os cientistas*, VII, 159ss., 411 ss.

<sup>99</sup> Foram os céticos da Academia, depois dos sofistas, os primeiros a chamar a atenção para o sentido de relatividade do conhecimento no que diz respeito à sua origem no sujeito de conhecimento. Por essa via, eles despertam, ainda hoje, um interesse especial na história da filosofia.

É daí que podemos depreender a moral dos acadêmicos, de cuja explicitação depende a nossa compreensão do problema central. Isso porque, do fato de não haver critérios absolutos de certeza, segue-se que somos incapazes de discernir o bem do mal. No entanto, tal discernimento é necessário na ação moral, de sorte que possamos, como entes morais, conduzir-nos à felicidade. Mais que isso, a ação moral supõe, e não pode ser de outro modo, uma firme convicção. Mas, sem critérios absolutos e sem uma firme convicção, como agir moralmente? Para um cético radical, por exemplo, a única atitude possível consiste na suspensão de todo o assentimento, de todo juízo e de toda a ação. Moderadamente, Carnéades, frente à hipótese de suspensão do juízo, a qual nos levaria a um estado de inércia, invoca a teoria da probabilidade. Assim, do fato de as aparências se nos mostrarem de formas diversas, inclusive no que diz respeito aos valores e suas gradações, é preciso que escolhamos, entre elas, a que possui maior grau de probabilidade, o que já é suficiente, de acordo com tal orientação, para uma opção prudente. Isso não é, para tais cétricos, prestar assentimento, mas, diferentemente, seguir a opinião que pareça a mais provável, até que surja outra, a qual nos demonstre ser melhor e nos incite, em consequência, a substituir uma escolha por outra. Segundo Agostinho:

Chamam os acadêmicos de provável ou verossímil o que, *sem assentimento* formal de nossa parte, basta para movermo-nos a agir. Digo *sem assentimento*, de modo que, sem tomar por verdadeiro o que fazemos, conscientes de nossa ignorância da verdade, não obstante, agimos. Por exemplo, se a noite passada, tão serena e pura, alguém nos houvera perguntado se hoje havia de sair um sol tão alegre, sem dúvida haveríamos respondido: não o sabemos, mas nos parece que sim (*Contra acad.* II, XI, 26).

No entanto, o estágio de dúvida não se adequava às aspirações de Agostinho, pois, desde o momento em que lera o *Hortênsio*, suas preocupações poderiam resumir-se à busca da verdade e da evidência, tanto intelectual quanto moral. A própria idéia de conversão implicava e pressupunha, primeiramente, o conhecimento de si como evidência,

condição de todo o assentimento à vontade de Deus. Contra a concepção cética, para a qual tudo é duvidoso e incerto, Agostinho não pode deixar de admitir a intuição de certas verdades necessárias, absolutas e universais<sup>100</sup>. De igual maneira, contra a argumentação dos céticos, para os quais o assentimento leva ao erro, já que os dados dos sentidos são enganosos, Agostinho destaca que a verdade não é buscada nos sentidos, mas, invariavelmente, no espírito. E, ainda que os sentidos, em algum momento, não reproduzam fielmente as coisas percebidas, é indubitável que os homens, ao menos, percebem algo<sup>101</sup>. Portanto, o ato de percepção, em si, não admite a menor dúvida:

Eu, pois, chamo mundo a tudo isto, seja o que for, que nos contém e sustenta; a tudo isto, digo, que aparece a meus olhos e é advertido por mim com sua terra e seu céu, ou o que parece céu e terra. Se tu dizes que nada se me aparece, então nunca poderei errar, pois erra o que ligeiramente aprova o aparente. Porque sustentais que o falso pode aparecer verdadeiro aos sentidos, mas não negais o mesmo fato do aparecer. E absolutamente desaparece todo motivo de discussão donde vós [os acadêmicos] gostais de triunfar, se não só nada sabemos, mas se também se suprime toda aparência. Mas, se tu negas que o que a mim me aparece seja mundo, é uma questão de nomes, pois já te tenho dito que a isso que se me aparece a mim dou o nome de mundo (*Contra acad.* III, XI, 24)<sup>102</sup>.

Ademais, ainda que os conhecimentos advindos dos sentidos não sejam tão evidentes quanto àqueles que vêm por intermédio do espírito, Agostinho não aceita que tais

<sup>100</sup> Consoante BOEHNER & GILSON (2000, p. 148), “o problema que agora o preocupava era, pois, o seguinte: como é possível alcançar uma verdade certa e incontestável a respeito das coisas invisíveis? Não é que caísse nos extremos da dúvida universal (o que o difere de Descartes). Admitia, sem discussão, que possuímos uma certeza genuína das verdades matemáticas (cf. *Contra acad.* III, XI, 26), bem como de muitas coisas que temos presentes aos sentidos. Mas o que ele exigia era uma certeza igual das coisas invisíveis”. CAPÁNAGA (1947, p.16), concorda com este último quando lembra que “outro ponto que merece aclarar-se é o relativo ao alcance ou extensão da dúvida acadêmica de Santo Agostinho [...] a dúvida não foi universal, mas esporádica e relativa, por incluir certezas indiscutíveis”. Para SCIACCA (1991, p. 160), “contra esta tese, Agostinho se propõe demonstrar que, segundo a definição de Zenão (que ele aceita, como está nos *Academica* de Cícero) pode-se conhecer a verdade, isto é, [...] as verdades que em nenhum caso podem ser falsas”.

<sup>101</sup> De acordo com GILSON (1949, p. 51), “poderão perguntar-nos — Como sabemos que o mundo existe, se nossos sentidos são enganosos? Admitindo que eles são enganosos; tudo o que alguém pode sustentar neste momento é que as coisas são outras que as que me aparecem, mas ninguém pode sustentar que elas não me aparecem”.

<sup>102</sup> Descartes assumirá postura semelhante quando afirma que “tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) *que as coisas que imagino não sejam verdadeiras*, este poder de imaginar *não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu*

conhecimentos devam ser descartados, tal como faziam os céticos, na medida em que, entre estes, há conhecimentos que são indubitáveis e, mais que isso, indispensáveis na vida prática:

Aqueles filósofos disseram muitas parvoíces contra o testemunho dos sentidos do corpo. [...]. Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu, da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida em que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimentos. Longe de nós, ainda, negarmos que sabemos o que foi adquirido pelo testemunho dos outros. Pois, de outra maneira, desconheceríamos, por exemplo, a existência do oceano, de terras e cidades que recomendam por sua celebridade. Ignoraríamos a existência dos homens e das obras de que nos falam a história (*De trin.* XV, XII, 21b).

Na medida em que Agostinho tem, como objeto de seu pensamento, as evidências irrefragáveis, a concepção de probabilidade no agir moral não poderia satisfazê-lo. Tanto é assim que, no que diz respeito aos aspectos morais, lograva uma norma reta de alcance geral a que todos deveriam, livremente, querer seguir, ou assentir. Tendo isso em vista, era-lhe claro que toda a ação moral, de fato, pressupunha uma prévia norma, ou lei absoluta, na medida em que o conhecimento e a orientação até um fim último são os fundamentos em que se assentam todas as ações seguras sobre evidências racionais. Se, em algum momento, considerou que o provável ou o verossímil pudesse garantir-lhe do erro, em um estágio subsequente, “me pareceu ter visto uma entrada ou acesso ao erro para os que se achavam seguros” (*Contra acad.* III, XV, 34). Agostinho, enfim, pôde constatar que a doutrina dos céticos era autodestrutiva e desumana, visto que o probabilismo incorria em expressa imoralidade (*idem:* III, XVI, 35). Uma moral fundada em probabilismo e verossimilhança, diante da idéia agostiniana do absoluto e universal, não poderia ser considerada mais que uma doutrina incerta e dúbia. Se a lei moral se reduzisse ao probabilismo e à verossimilhança — o que, para eles, é a única hipótese de superação do

---

*pensamento* [...] mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que durmo. Que assim seja;  *todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço* (*Med.* II, 9; grifos acrescentados)”.

erro — quaisquer criminosos deveriam ser inocentados, na medida em que lhes é permitido alegar que não assentiram à ação e que, por conseguinte, não a escolheram de fato. Daí Agostinho afirmar que, se esta argumentação é válida, de tal modo que se apóie apenas “em uma razão provável para agir, e de tal modo que não se preste assentimento à coisa nenhuma como verdadeira, poder-se-á [conseqüentemente] perpetrar toda classe de abominações, sem ser acusado de crime e nem sequer de erro” (*idem*: III, XVI, 36)<sup>103</sup>. A inexistência de uma certeza moral, segundo Agostinho, implica a inexistência da sabedoria, o que é próprio daquele no qual a mente domina as paixões. Contra a crença cética, para qual o sábio o é tão somente enquanto busca a verdade, Agostinho afirma que ele o é justamente porque não ignora a sabedoria, porquanto há critérios legítimos para discernir o verdadeiro do falso, o que lhe possibilita o assentimento às leis absolutas e universais. Isso porque a sabedoria nada mais é que, por meio do conhecimento dessa norma reta de alcance geral, possuir a ciência e a arte do bem viver. Assim, a conduta do homem virtuoso é aquela que se conforma ao que é prescrito pelo soberano bem, o que pressupõe o entendimento de uma lei absoluta e universal, pois, fora desta, só há relativismo e contingência<sup>104</sup>. E é a partir dela que toda vida humana deve se apoiar, o que, por si só, invalida a concepção acadêmica de sábio:

---

<sup>103</sup> Segundo SCIACCA (1991, p. 160), a argumentação de Agostinho se dá nos seguintes termos: “Como pode o acadêmico agir, se nada sabe com certeza? O absolutamente duvidoso, a suspensão de juízo, implica a inércia absoluta. O acadêmico, coerente com seu princípio teórico de suspensão de juízo, permanece absolutamente inativo até deixar-se morrer; o agir é, nesse momento, fazer qualquer coisa”.

<sup>104</sup> Segundo CAPÁNAGA (1947, pp. 60-61; grifos acrescentados), “nossas tendências estéticas, lógicas, *morais*, reclamam o apoio do absoluto, que é nosso complemento [...]. O peculiar da criteriologia de Agostinho consiste em ter ancorado a ordem (da moralidade) nas verdades absolutas, superando todo o relativismo e contingencialismo do pensamento. *E tal absoluto tem sido pressentido por todas as grandes filosofias*: a de Platão, ao admitir uma fonte universal de luz inteligível; a de Aristóteles, o teórico da abstração, que também se viu obrigado a supor, no entendimento agente certo rasgo divino, pois o que dá inteligibilidade às coisas não pode ser senão o que dá o ser; a de Tomás de Aquino, o qual sustenta que o entendimento é *impressio quaedam divinas veritatis*; a dos ontologistas (como Santo Anselmo e Descartes) que, para salvar o valor das verdades eternas apelam à mesma inteligência divina. *Fora dessa conexão da razão humana com o absoluto só há subjetivismo, agnosticismo e relativismo acadêmico*”.

Logo tenho para mim que para o sábio é certa a sabedoria, isto é, que o sábio tem percepção da sabedoria, e pelo mesmo não opina, quando assente a ela; pois assente a uma coisa que, se não conhecesse certamente, não mereceria o nome de sábio [...]. O sábio, como nós dizemos, tem achado a sabedoria (*Contra acad.* III, XIV, 32).

Se é coisa manifesta que não é ditoso aquele a quem falta o que deseja, segundo já se demonstrou, e ninguém busca o que não quer achar, e eles (os acadêmicos) sempre vão em busca da verdade, é certo, pois, que querem possuí-la, que aspiram à descoberta da mesma. É assim que não a acham. Logo fracassam todos seus contatos e aspirações. Não possuem, pois, o que querem, donde se conclui que não são ditosos. Mas ninguém é sábio sem ser bem-aventurado; logo o acadêmico não é sábio (*De beat. vit.* II, 14)<sup>105</sup>.

Não obstante todos estes pontos divergentes, é lícito pensarmos que a passagem de Agostinho entre os cétricos da Academia foi decisiva não só em sua formação<sup>106</sup>, como no destino da própria filosofia ocidental<sup>107</sup>. Tanto em suas obras de juventude, quanto nas de maturidade, ele jamais perderá de vista a necessidade de “constatação da existência de uma verdade certa e inabalável” (BOEHNER & GILSON, 2000, p.149). Temos assim como certo que, de um modo ou de outro, os cétricos sempre foram os seus mais rigorosos interlocutores. Afirmamos isso, com efeito, a partir da constatação de que Agostinho, em toda as suas respostas aos grandes problemas enfrentados, buscou sempre prevenir-se contra prováveis objeções dos acadêmicos, antecipando, de certa maneira, não só o método sistemático de Tomás de Aquino, consagrado na *Summa theologiae*, como também o primeiro preceito do método cartesiano, a saber, “de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão

<sup>105</sup> Lembre-se que, para Agostinho, “é falsa a afirmação acadêmica de que existe um tipo de sábio, ou cétrico, que o seja sem possuir a sabedoria. A questão não é mais aquela — O sábio pode conhecer a verdade? —, senão esta — Existe um sábio? —” (SCIACCA, 1991, p. 161).

<sup>106</sup> CAPÁNAGA (1947, p. 17) destaca que “de todo modo, seja qual for o alcance da dúvida, não podemos negar que este período imprimiu rastos fisionômicos no gênio do grande investigador do mundo invisível. Santo Agostinho se fez mais profundo e rico, mais próximo da humanidade que ofega em busca da verdade (evidência). Esta experiência o obrigou a polir o interior do espírito de opiniões ligeiras e a introduzir nele o resplendor das certezas vitalícias, que dão apoio ao saber”.

<sup>107</sup> Ainda que pareça uma afirmação ousada, estamos de acordo com quem, em vista da problemática cartesiana, considera que “os grandes problemas da Europa foram os de Santo Agostinho: os fundamentos da certeza, as classes e limites da intuição, o conhecimento da verdade, a essência e origem do erro, a catarse espiritual como parte do método [...] o livre-arbítrio” (*Idem*, 1994, p. 422).



distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”<sup>108</sup>. Neste sentido, em obra cuja elaboração iniciou-se por volta de 400 (cerca de 400 - cerca de 416), é possível verificar, segundo suas próprias palavras, que “há três livros nossos, escritos na época de nossa conversão. Os que puderem e quiserem lê-los e, lidos, entendê-los, [chegarão a perceber que são] muitos os argumentos inventados pelos filósofos acadêmicos contra a percepção da verdade” (*De trin.* XV, XII, 21b); já na terceira década, reforçará a mesma idéia, ao afirmar: “escrevi três volumes no princípio de minha conversão, para suspender o estorvo das objeções [...] era-me forçoso acabar com a desesperança de achar a verdade, que parecia robustecida com os argumentos dos acadêmicos” (*Ench.* XX, 7). Para que pudesse assim proceder, Agostinho adotará a mesma atitude de seus adversários, isto é, tomará a dúvida como ponto de partida. E é por meio dessa dúvida que chegará, a partir de um percurso dialético, a certezas indubitáveis. E, dentre essas certezas adquiridas a partir da superação da dúvida acadêmica, tal como a evidência imediata das verdades lógicas, julgamos que o conhecimento de si como espírito, inerente à conversão, destaca-se na medida em que é a evidência filosófica constituinte da própria estrutura ontológica do ser<sup>109</sup>.

Pouco depois de sua passagem pelos acadêmicos, Agostinho já declara a necessidade do conhecimento de si: “andando eu há muito tempo ocupado em muitos e diversos problemas, e tratando com empenho durante muitos dias de conhecer-me a mim

<sup>108</sup> Cabe aqui observar, ao final do século XVI, nos estertores do mundo de cultura escolástica, a recorrência do ceticismo de origem acadêmica, a exemplo do português Francisco Sanches, professor de medicina em Montpellier e Toulouse, cuja obra *Quod nihil scitur* (1581) teria sido do conhecimento de Descartes, “sendo eminentemente crível que o *Quod nihil scitur* se contasse entre os ‘vários livros escritos por céticos e acadêmicos’ que o genial filósofo francês declara nas Respostas às Segundas Objeções às *Meditações metafísicas* ter lido” (CARVALHO, 1981: II, p. 533).

<sup>109</sup> Concordamos com CAPÁNAGA (1947, p. 18; grifos acrescentados) quando lembra que “também foi para Santo Agostinho fogo purificador o ceticismo, pois lhe deu uma plenitude de experiência proveitosa e o meteu *adentro de seu íntimo*, nas ondas cristalinas e ontológicas do ser íntimo, de onde não pode desalojar-se o espírito [...] E *essa entrada em si mesmo* será frutífera para toda a cultura européia e, sobretudo, achará uma profunda ressonância no espírito crítico do homem moderno”. Sobre esse ponto, SCIACCA (1991, p. 157) destaca que “a interioridade agostiniana, mais que um modo de filosofar, é uma realidade psicológica, é um princípio filosófico de alcance metafísico. A interioridade é autoconsciência [...] a descoberta da

mesmo [...]” (*Sol.* I, I, 1)<sup>110</sup>. A relevância de tal conhecimento, em Agostinho, se justifica na medida em que é por meio deste conhecimento de si que se inscreverá a possibilidade de vir a conhecer qualquer outra coisa: “como tampouco me conheço a mim mesmo, não é nenhuma injúria dizer que me é desconhecido um amigo, sobretudo quando nem eu mesmo me conheço” (*idem*: I, III, 8). A evidência de si, enquanto condição inelutável para o conhecimento de quaisquer outras coisas, também o é para o de Deus. Destarte, é a abertura para uma outra evidência, absoluta, necessária e transcendente, isto é, o princípio absoluto e universal: “Oh! Deus, sempre o mesmo!, conheço-me a mim, conheço-te a ti” (*idem*: II, I, 1). Assim, antes de estabelecer a evidência da existência de Deus, Agostinho precisa estabelecer a possibilidade da certeza em geral, especialmente a primeira de todas as certezas, e que os céticos não podem ofuscar: sua própria existência<sup>111</sup>. Mas, para que possa alcançar o conhecimento de si, Agostinho terá de depreendê-lo do “entendimento ou inteligência, que é o poder ‘ver dentro’ (*intelligentia* → *intellego* → *inter-lego*) todas as coisas, a começar por si mesmo” (CERQUEIRA, 2001a, p. 179):

R. — Tu que desejas conhecer-te, sabes que existe?

Ag. — o sei.

R. — De onde o sabes?

Ag. — Não sei.

R. — És um ser simples ou composto?

Ag. — Não o sei.

R. — Sabes que te moves?

Ag. — Não o sei.

R. — Sabes que pensa?

Ag. — O sei.

---

autoconsciência está estritamente conexa com o problema da busca da verdade e com a refutação do ceticismo”.

<sup>110</sup>Sobre isso, PASCAL (1623-1662) afirma que “é preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo” (*Pens.* 66). OROZ RETA (1988, p. 277), igualmente, lembra que “Santo Agostinho sentiu a necessidade do retorno à interioridade como um princípio de renovação, porque a principal causa dos erros é que o homem não se conhece a si mesmo”.

<sup>111</sup> Segundo GILSON (1949, p. 14-5), “este conhecimento é, de todos, o mais manifesto [...]. O remédio contra a dúvida universal é esta evidência que não pode se negar sem a provar através do ato mesmo que a põe em dúvida: eu sou e sei que sou; certeza que desafia todas as objeções dos acadêmicos, pois como é possível alguém crer que me engano (acerca da minha existência), pois, se me engano, existo? Assim, o homem que buscar provar a existência de Deus apreende primeiro a sua própria existência”. Segundo FRAILE (1986a, p. 224), “para Santo Agostinho, não há nada mais íntimo à alma que ela mesma. Portanto, no sentimento íntimo que a alma tem de si mesma é de onde se há de buscar a fonte da certeza”.

R. — Logo, é verdade que pensas.

Ag. — Certamente

R. — Tu queres ser, viver, entender, e existir para viver, e viver para entender. Logo sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes (*Sol.* II, I, 1).

Assim, é tão somente do entendimento, ou da inteligência que emergirá a possibilidade de evidenciação de si mesmo, haja vista que esta se inclui naquele grupo de conhecimentos que independe dos sentidos: “o que pelos sentidos conheço dele (do homem) — se por eles se pode conhecer algo — é de pouco preço e me basta; mas aquela parte pela qual o amo, isto é, a alma, quero alcançá-la pelo entendimento” (*idem*: I, III, 8)<sup>112</sup>. Tendo isso em vista, Agostinho lembra que, “excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como, por exemplo, o fato de sabermos que estamos vivos (e que, por isso, existimos)” (*De trin.* XV, XII, 21b). Isso porque, mesmo que os acadêmicos rejeitem, ainda que de forma inoportuna, o testemunho dos sentidos, uma vez que há, aí, uma separação entre o sujeito e o objeto, eles não poderão rejeitar, em hipótese alguma, a evidência psicológica, como a consciência da dúvida<sup>113</sup>, porque, neste caso, o duvidar é imanente à consciência. Dessa maneira, no que diz respeito ao conhecimento de si, não há distinção, mas identificação entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Com efeito, a evidência da ordem do inteligível e de sua realidade

---

<sup>112</sup> Em *Sobre a Trindade* (XV, XII, 21b), Agostinho é muito claro acerca dos caminhos pelos quais ele poderá chegar à evidência de qualquer coisa: “deixemos de lado as coisas que chegam à nossa alma pelos sentidos do corpo, coisas das quais muitas imagens são na realidade diferentes do que nos aparece. De tal modo que um insensato levado por essas falsas aparências, pode-se julgar com boa saúde mental, quando na verdade não a possui”.

<sup>113</sup> Conforme REALE (1990a, p. 438-9), “para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade*. E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, mudaria radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pessoas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa*. E Agostinho encontra no homem toda uma série de tríades, que refletem de vários modos a Trindade”. Segundo DUBRA (2001, p. 38), “o existir, o viver e o entender são interpretados por Agostinho como uma série de perfeições tal que as últimas abarcam e contém as primeiras. Evidentemente, a pedra carece de vida, uma perfeição que tem o animal, além de existir; o homem reúne em si essas três perfeições, posto que lhe pertence o inteccionar, além do viver e do existir”.

é o primeiro resultado positivo da superação da dúvida acadêmica. Desta superação, já podemos saber que duas certezas foram adquiridas por ele: o pensamento e a existência<sup>114</sup>.

E é essa primeira certeza, desencadeadora de outras evidências, aliada ao conhecimento de Deus, na medida em que fonte de uma norma reta de alcance absoluto e universal, que constitui o cerne de todas as suas preocupações, haja vista que tais ciências representam o que há de mais sublime no saber: “Ag. — quero conhecer a Deus e a alma. Razão — nada mais? Ag. — nada mais” (*Sol.* I, II, 7). É fato que, para Agostinho, uma das funções centrais da atividade filosófica é a demonstração da existência de si e de Deus por meio da razão<sup>115</sup>.

No entanto, é em *Sobre O Livre-Arbítrio* que esse argumento aparecerá, entre os escritos de juventude, em sua forma mais completa. Com o objetivo de chegar à certeza da existência de Deus por meio da razão natural, “tentando refutar as hipotéticas palavras do cético” (COSTA, 2002, p. 284), Agostinho entende ser necessário, primeiramente, buscar uma verdade racional que seja clara e distinta, e que preceda a certeza da existência de Deus; no caso, a evidência de que o homem existe, vive e pensa:

Ag. — Começando pelas coisas mais evidentes, a primeira coisa que desejo ouvir de ti é se tu mesmo existes. Quicá temas responder a esta questão. Mas, *poderia enganar-te se realmente não existisses?*

Ev. — Melhor é que passe às demais.

Ag. — Posto que é para ti evidente que existe, e posto que não poderia ser-te evidente de outra maneira se não vivesses, é também evidente que vives. Inteccionas bem como essas duas coisas são verdadeiríssimas?

<sup>114</sup> SCIACCA (1991, p. 173-4) mostra que, da superação da dúvida, emerge “uma verdade de fato, uma realidade: ele sabe que é e que pensa [...]”. O pensamento é um conteúdo do ser e não o ser um conteúdo do pensamento. O ato de saber que é pressupõe o ser. Isto é fundamental para entender retamente a autoconsciência agostiniana: não é dedução do ser do pensamento. Qualquer operação intelectual atesta o ser da consciência, e a operação se dá pelo ser e não o ser pela operação [...]. A evidência do pensamento [...] remete a uma evidência superior, transcendente ao pensamento”.

<sup>115</sup> Em Descartes, igualmente, o conhecimento de Deus e da alma, projeto geral das *Meditações*, como bem mostra na apresentação da obra aos teólogos da Sorbonne, resume as indagações centrais de toda atividade filosófica, visto que é por meio dessa evidência que poder-se-á persuadir os homens acerca de qualquer doutrina moral: “sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficientes, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infieis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural” (*Med.*, Prólogo “Aos senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”).

Ev. — Intecciono perfeitamente.

Ag. — Logo é também evidente esta terceira verdade, a saber, que tu entendes.

Ev. — Evidente.

Ag. — Destas três coisas, qual te parece a mais excelente?

Ev. — A inteligência.

Ag. — Por quê?

Ev. — Porque, sendo três coisas muito distintas entre si o ser, o viver e o entender, é verdade que a pedra exista e que a besta viva, e, no entanto, estou certo de que o que entende existe e vive, pelo qual não duvido que seja mais excelente o ser que tem estas três perfeições que aquele outro ao qual falta uma ou duas delas; porque, com efeito, o que vive certamente existe, mas não se segue que seja também inteligente: tal é, segundo creio, a vida dos animais; e de que uma coisa exista, não se segue que viva nem que entenda: dos cadáveres, por exemplo, posso afirmar que existem, mas ninguém dirá que vivem. E, finalmente, se uma coisa não tem vida, muito menos inteligência (*De lib. arb.* II, III, 7; grifos acrescentados)<sup>116</sup>.

O tema da evidência, ou do conhecimento de si a partir da inteligência, ou do pensamento, também estará presente em *Sobre A Trindade*. Numa clara alusão aos céticos, os quais estabeleciam a dúvida como método até mesmo para pôr em questão a própria existência da alma, e aos materialistas<sup>117</sup>, cuja doutrina apregoava que era a própria constituição do corpo quem recordava, entendia, queria e pensava, Agostinho destaca que:

<sup>116</sup> Em *Sobre A Vida Feliz*, igualmente, Agostinho nos lembra que, a partir da certeza que vivemos, existimos e pensamos, poderemos chegar, necessariamente, à constatação da existência da alma, fonte da vida, ou melhor, o princípio anímico e racional: “Ag. — Parece coisa evidente que nós constamos de corpo e alma? Assentiram todos, menos Navió, que confessou sua ignorância nesse ponto [...]. Sabe ao menos se vives? Nav. — Sei. Ag. — Logo sabes que tens vida, pois nada pode viver sem vida. Nav. — Até esse ponto me chega a ciência. Ag. — Sabes que tens corpo? (assentiu a pergunta.) logo, já sabes que constas de corpo e de vida? Nav. — Sim, mas se há algo mais, não o sei. Ag. — Não duvidas, pois, de que tens estas duas coisas: corpo e alma, e andas incerto sobre se há algo mais para complemento e perfeição do homem. Nav. — Assim é”. (*De beat. vit.* II, 7).

<sup>117</sup> Para CAPÁNAGA (1947, p. 15), “o descobrimento das realidades espirituais mediante o método da introversão platônica fortaleceu seu entusiasmo em face à possibilidade de achar a verdade. Abriu-se à sua mente uma nova zona do real, e este novo exercício de visão deu asas à sua esperança”. Em um outro momento, lembra que a superação da dúvida acadêmica e do materialismo relaciona-se, intimamente, com a descoberta dos livros dos neoplatônicos, especialmente Plotino: “a superação do ceticismo, sem dúvida, se deve à descoberta desta classe de intuições e da existência de uma luz superior, pois entrando em si mesmo, pela reflexão neoplatônica, viu sobre o olho de sua alma, para além do entendimento, o resplendor de uma evidência imutável. Achou em seu espírito uma categoria de juízos de valor, canônicos e invariáveis, conforme aos quais se julga o mundo da experiência” (*idem*: p. 39). Segundo BOEHNER & GILSON (2000, p. 145-6), “Embora já houvesse abandonado o maniqueísmo — ao qual, aliás, nunca aderira com plena convicção —, Agostinho não superara ainda o materialismo filosófico próprio desta seita. Estava às portas da igreja, mas a ignorância da verdadeira natureza do espírito vedava-lhe o ingresso. Pela mesma razão encontrava dificuldades insuperáveis perante o problema do mal. Conta-nos ele mesmo, que imaginava a Deus e aos anjos como se fossem seres corpóreos [...]. Embora muitas coisas lhe parecessem obscuras, a sua fé, conquanto ainda imperfeita, não deixava de fortalecer-se de dia a dia. Em consequência disso, o encontro com o neoplatonismo, que lhe proporcionou uma metafísica do espírito, foi grandemente proveitoso para o

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, quer estar certa; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa (*De trin.* X, X, 14).

Entretanto, é em *Sobre A cidade de Deus* que Agostinho, de uma forma mais específica e mais concisa, demonstrará a evidência do *cogito* a partir das próprias refutações dos cétricos. E é essa evidência o ponto arquimédico do pensamento agostiniano: a realidade do mundo da consciência, já que, por meio dessa certeza, todos os argumentos dos acadêmicos se tornam inócuos. Segundo Agostinho, a evidência de si, ou seja, a certeza de que somos, de que conhecemos que somos, e que amamos este ser e esse conhecer não é um conhecimento verossímil ou provável, mas absolutamente verdadeiro, já que essa evidência nos é dada pelo conhecimento racional: “estamos certos de que somos, de que conhecemos e de que amamos nosso ser”. Dessa maneira, frente a uma possível refutação dos acadêmicos: “E se te enganas?”, Agostinho pode concluir a evidência de si: “se me engano, existo. O que não existe não pode enganar-se, e por isso, se me engano, existo”. Por conseguinte, se existimos e nos enganamos, como é possível a afirmação de que “me engano de que existo, quando é certo que existo se me engano? Ainda que me engane, sou eu o que me engano, e, portanto, enquanto conheço que existo, não me engano”, já que esta evidência está para além de toda dúvida e de todo erro<sup>118</sup>. Além disso, não há engano, outrossim, em depreender daí que “enquanto conheço que me

---

jovem Agostinho. Por intermédio de um homem intumescido por monstruoso orgulho, chegou a conhecer alguns ‘livros dos platônicos’. A leitura destes escritos impressionou-o profundamente. [...]. Deparou nestes livros uma metafísica do espírito altamente desenvolvida”.

<sup>118</sup> Este, de fato, será o mais célebre argumento agostiniano acerca da evidência de si. Assim sendo, ele estará presente, igualmente, em outras obras: “não devo discutir com quem ignora não só que há de viver eternamente, mas também se vive o presente; mas ainda, dizem que ignoram o que não podem ignorar, pois ninguém pode ignorar que vive; posto que, se não vive, é incapaz ainda de ignorar, já que não só o saber, como o ignorar, é próprio do que vive. Duvidando de sua existência, crêem, deste modo, evitar o erro; não obstante, ainda errando, são convencidos de que vivem, porque não pode errar quem não vive. Logo assim

conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço” (*De civ. Dei* XI, XXVI).

Contra toda e qualquer indagação possível elaborada pelos cétricos acerca da existência da alma, Agostinho compreende que o conhecimento de si é uma evidência imediata, dada por meio da intuição e do próprio ato de duvidar: “não percebem todos eles que a alma se conhece no momento mesmo em que se procura? Assim o demonstramos acima” (*De trin.* X, X, 15). Disso se segue que, “neste pormenor, não tememos absolutamente ser enganados por falsa verossimilhança, pois aquele mesmo que se engana, vive, e também tem certeza disso”. Essa evidência é indubitável na medida em que, ao contrário das coisas vistas por meio do olhar carnal e as quais, por isso mesmo, podem aparecer, ocasionalmente, de modo diferente do que realmente são, a consciência de si é um conhecimento íntimo, imediato e intuitivo. Aos cétricos não é permitida, igualmente, a seguinte objeção: “talvez esteja dormindo sem o saber e vês em sonhos o que julgas ver” (*idem*: XV, XII, 21b), assim como não lhes é permitido o argumento da demência. Essa objeção, em momento algum, é válida, já que, ainda que não seja possível distinguir o sono da vigília e a loucura da sanidade, a evidência de si é imediata, posto que, acordado ou dormindo, louco ou são, é irrefragável que vive. E é dessa evidência intuitiva que se origina, no pensamento agostiniano, o famoso “princípio da interioridade”, o qual exercerá profunda extensão no pensamento ocidental<sup>119</sup>.

---

como não só é verdade que vivemos, mas absolutamente certo, do mesmo modo existem outras muitas coisas que são verdadeiras e certas, e o não assentir a elas é mais insensatez que sabedoria” (*Ench.* , XX, 7).

<sup>119</sup> Mas, não obstante isto, Agostinho, em momento algum, negará, tal como os cétricos, a existência do corpo, na medida em que é a indissolúvel união entre o corpo e alma que identifica o homem enquanto tal. Com efeito, é o próprio Agostinho quem destaca que “quase todo mundo está de acordo na afirmação de que somos um composto de corpo e alma [...] o corpo e a alma são duas realidades distintas e nenhuma sem a outra é o homem” (*De mor.* I, IV, 6). No entanto, a alma é, de fato, a realidade mais perfeita do homem, já que é a partir dela que se dá a formação do ente moral: “assim, que o homem seja o corpo ou a alma, ou os dois juntos, os que se deve buscar primeiro que tudo é o que faz a alma ser mais perfeita” (*idem*: I, V, 8). Agostinho reiterará esta concepção em quase todas as suas obras: “estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outra interior. Qual destas coisas é aquele em que devo procurar o meu Deus? [...] o interior é, sem dúvida, o melhor” (*Conf.* X, VI, 9). Para Descartes, da mesma forma, tal como demonstra na segunda meditação, o espírito é superior ao corpo. E, assim como Agostinho, ele constata, na Meditação Sexta, que o homem é, inexoravelmente, um composto de corpo e alma, o que constitui a décima

Ainda que pareça leviano e simplista associarmos o *cogito* agostiniano ao cartesiano<sup>120</sup>, já que a evidência de si os leva a objetivos diferentes, pensamos que ambos convergem em alguns pontos essenciais e, mais que isso, que Agostinho é, de um modo ou de outro, o fundador do espírito crítico que inspirará o pensamento moderno<sup>121</sup>. Em primeiro lugar, tanto em um quanto em outro, a dúvida tem um papel fundamental no que tange ao estabelecimento das evidências racionais claras e distintas. Já na primeira meditação, Descartes destaca que lhe era necessário se desfazer “de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, *se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências*” (*Med.* I, 1; grifos acrescentados). Daí ele afirmar que, por meio da razão, persuade-se de que não deve “impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis” e que, por isso, “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (*idem*: I, 3). Para tanto, assume a *postura metodológica* de pôr em suspenso a crença na existência de

---

segunda verdade na ordem das razões: “a natureza me ensina também por estes sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente, e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (*Med.* VI, 24). A idéia agostiniana de que o homem é totalmente corpo e totalmente espírito, constituirá um dos temas fundamentais da antropologia moderna, como bem comprova o pensamento cartesiano.

<sup>120</sup> CAPÁNAGA (1947, p. 37), destaca que, “no *cogito* agostiniano achamos uma diferença notável entre o pensamento de Descartes, com seu *Cogito, ergo sum*, e Santo Agostinho com a percepção do mundo interior, muito mais luminoso e rico que o do filósofo francês. Santo Agostinho não pretende fundar uma ciência transcendental com base na intuição empírica da consciência, porque sabe que há verdades reais ou de existência e verdades ideais e leis canônicas para o universo. Não pensou em derivar a ordem das verdades de fato elementar da certeza da consciência”. FRAILE (1986a, p. 225) também acredita que “em Santo Agostinho se acham as fórmulas do *Cogito, ergo sum*, com muita antecipação a Descartes. Mas com um sentido aceitável e verdadeiro que não se encontra no filósofo francês. Não se trata de uma verdade, para deduzir dela toda a filosofia, mas simplesmente de uma certeza primária, que é a da própria existência, da qual não cabe duvidar racionalmente”. Conforme SCIACCA (1991, p. 361), “para Agostinho, o primeiro absoluto é Deus, sobre o que tudo se funda, incluindo a mesma razão judicante. Descartes parte da dúvida universal para buscar a verdade em tal dúvida inicial, metódica [...]. Agostinho não parte da dúvida, mas da certeza que existe a verdade, isto é, o mundo inteligível, o reino de Deus, que nenhum ceticismo nunca poderá arrancar”.

<sup>121</sup> Sobre isso, “Agostinho encontrou o ponto arquimédico muito antes que Descartes, e descobriu a certeza dos fatos da consciência. Isto lhe outorga um posto de honra na história da filosofia e o coloca junto ao fundador do pensamento moderno” (BAUMGARTNER, *apud* CAPÁNAGA, 1947, p. 19). Segundo HEIMSOETH (*apud* CAPÁNAGA, 1947, p. 19), “Santo Agostinho é decisivo nesta questão. Justamente com respeito ao problema da subjetividade, se lhe tem chamado, sem exagero, o primeiro homem moderno. De fato, com sua doutrina da autocerteza da consciência, postulou a base para a evolução dos milênios posteriores. A ingente força da nova vida religiosa neste homem, pertencente ainda em muitos outros



todas as coisas que não possam escapar à dúvida, incluindo as verdades da matemática, ainda que, no que diz respeito a estas, tenha de proceder a uma dúvida artificial (gênio maligno), já que elas escaparam a toda razão natural de duvidar, diferentemente dos conhecimentos advindos dos sentidos e da imaginação. Mas, não obstante o estabelecimento da dúvida hiperbólica, Descartes constata que uma primeira coisa escapa à dúvida, tanto à natural quanto à artificial. Em Descartes, assim como em Agostinho, é por meio do estabelecimento desta evidência primeira que ele poderá chegar ao de qualquer outra certeza. Por isso, antes de demonstrar (i) a existência de Deus, na Meditação Terceira, e (ii) a irrefragabilidade da existência do que é proporcionado pelos sentidos, na Meditação Sexta, Descartes já havia chegado, na Meditação Segunda, à evidência do *cogito* e da superioridade do espírito sobre o corpo, para que, com este suporte, pudesse prosseguir no plano da ordem das razões. Com efeito, tanto em Agostinho quanto em Descartes, a relevância da dúvida se deve ao fato de que, por meio dela, é possível chegarmos à consciência de si, posto que a evidência do *cogito* escapa a qualquer dúvida; afinal, esta pressupõe o pensamento que, por sua vez, implica, inexoravelmente, a existência daquele que duvida:

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do meu corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (*Med. II, 4*).

---

aspectos à antiguidade posterior, dá plena expressão à grande mudança neste ponto, adiantando-se à toda a Idade Média e em doze séculos ao famoso princípio de Descartes”.

Ademais, da mesma forma que Agostinho, Descartes concebe que a evidência das faculdades mentais, como o duvidar, o conceber, o querer, o não querer, o afirmar e o negar, não só são constituintes da *res cogitans*, como sinalizam que elas são tão certas quanto a evidência de si, na medida em que originam-se, e não pode ser de outro modo, no pensamento:

Mas, o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco que todas essas coisas pertencem à minha natureza [...]. Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas [...]. Haverá algo em tudo isto que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo (*idem*: II, 9)<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Leibniz (1646-1716) compartilhará dessa perspectiva de entendimento; para ele, no entanto, o conhecimento que temos de nossa existência, assim como em Agostinho, é imediato e se dá por meio da intuição, o que, de acordo com ele, torna desnecessário todo o percurso metodológico empreendido por Descartes para chegar à evidência do *cogito*: “FILALETO: Já observei — seguindo o excelente autor inglês que escreveu o *Ensaio sobre o entendimento* — que conhecemos a nossa existência por intuição, a de Deus por demonstração e a dos outros por sensação. Ora, esta intuição, que nos faz conhecer a nós mesmos a nossa existência, faz com que conheçamos com plena evidência, que não é capaz de ser demonstrada e não tem necessidade disto; de tal maneira que, mesmo que eu resolva duvidar de tudo, não me é permitido duvidar de minha existência. Enfim, temos dela o mais alto grau de certeza que se possa conceber. TEÓFILO (Leibniz): Concordo inteiramente com tudo isso. Acrescento que a percepção imediata de nossa existência e de nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori*, ou de fato, isto é, as primeiras experiências, como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, as primeiras luzes. Uma e outras são incapazes de ser demonstradas e podem ser denominadas *imediatas*: aquelas, porque existe imediação entre o entendimento e o seu objeto, estas porque existe imediação entre o sujeito e o predicado” (Leibniz, *Nov. ens.* IV, IX, §2; grifos do autor). Estes *Novos ensaios acerca do entendimento humano* foram compostos, principalmente, com o intuito de refutar as teses de Locke (1632-1704), sobretudo no que diz respeito à querela da existência ou não das idéias inatas. Para isso, Leibniz seguiu os mesmos passos que Locke em seu *Ensaio acerca do entendimento humano*, de sorte que sua refutação fosse a mais precisa possível. Entretanto, no que tange ao conhecimento da existência humana, a supracitada passagem de Leibniz, como foi insinuado, converge com a de Locke, já que, para ambos, nada pode ser mais evidente e imediato que o conhecimento de si mesmo: “com respeito à nossa própria existência, percebemos isto tão clara e tão certamente que não necessita nem é capaz de qualquer prova. Pois nada pode ser mais evidente que a nossa própria existência. Penso, raciocino, sinto prazer e dor: pode qualquer uma dessas ser mais evidente para mim que minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, a própria dúvida faz com que eu perceba minha própria existência, e não causará sofrimento duvidar disso. Pois se conheço, se sinto dor, é evidente que tenho tanta percepção certa de minha própria existência como da existência da dor que sinto; ou, se sei que duvido, tenho tanta percepção certa de minha própria existência da coisa duvidada como desse pensamento que denomino dúvida. A experiência, pois, nos convence que temos um conhecimento intuitivo de nossa própria existência e uma percepção interna e infalível do que nós somos. Em todo ato da sensação, raciocínio ou pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nosso próprio ser; e, nesta matéria, não se está longe do mais alto grau de certeza” (Locke, *Ens.* IV, IX, 3; grifos acrescentados).

E, finalmente, podemos perceber que, seja em Agostinho, ou em Descartes, é da própria possibilidade do engano, do erro e da dúvida, inerentes à constituição ontológica do homem, que se segue, necessariamente, a evidência da existência da alma, isto é, a consciência de si. Se não existíssemos como espírito, não poderíamos sequer levantar a hipótese de dúvida ou de engano. Dessa maneira, constatamos que, em Agostinho, a introversão (isto é, a consciência de si após a superação da dúvida acadêmica) o levou, progressivamente, a reconhecer-se finito, singular, mutável e, por isso, passível ao erro e à falha<sup>123</sup>. A constituição humana, entendida nestes termos, nos reporta à ignorância e à limitação a que todo o homem está submetido. Assim sendo, a evidência de si é apreendida do ponto de partida dos céticos: a dúvida e o engano, isto é, a falibilidade humana, que consideramos a segunda grande contribuição da experiência cética em Agostinho. Conseqüentemente, pensamos que, ainda que no encontro com o *Hortensio* de Cícero o problema do erro já não lhe fosse mais alheio, foi no contato com os acadêmicos que a compreensão do erro atingiu uma maior expressão<sup>124</sup>.

Com efeito, ali tornou-se-lhe evidente que o erro, a falha, o engano e a dúvida são próprios do modo do ser do homem, uma vez que caracterizado pela imperfeição, finitude, singularidade e mutabilidade. Isto também era muito claro para os céticos, já que, de posse desta constatação, e com o intuito de evitar o erro, advogavam a suspensão de juízo, ou a opção pelo provável como a atitude voluntária do sábio. O fato é que ao homem

---

<sup>123</sup> PASCAL é da mesma opinião que Agostinho: a grandeza do homem está em reconhecer-se pequeno, miserável e imperfeito: “É, sem dúvida, um mal ter tantos defeitos; mas é ainda um mal maior estar cheio deles e não querer reconhecê-los, pois é ajuntar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária” (*Pens.* 100).

<sup>124</sup> Não é possível discordarmos de CAPÁNAGA (1947, p. 45), quando ele afirma que, ao se estudar o pensamento de Agostinho “não deve faltar uma alusão sequer à sua doutrina do erro, que a completa. O homem se acha firmemente vinculado à verdade, mas o erro o cerca por todas as partes. Por isso, ao problema do erro foi consagrada grande parte do labor reflexivo do pensador. Um duplo fim movia sua especulação: a posse da verdade (em seu aspecto moral) e a libertação do erro. [...] vida ditosa e libertação do erro se incluem e abraçam. A consecução da verdade não é assunto de mera especulação, mas sim labor completo e totalidade do espírito, que empenha a todo homem”. SCIACCA (1991, pp. 205-6) lembra que “o problema do erro não é distinto daquele do falso, da mentira, do mal. O homem, *inquisitor veritatis*, não busca a verdade, mas a beatitude. O erro é sempre uma cilada e uma insídia à felicidade humana; não implica somente a razão, mas também a vontade”.

não é permitido mais que um acesso parcial à verdade e ao que é absoluto e universal, especialmente naqueles em que as paixões são primazes. Afinal, submeter-se aos mandos da paixão nada mais é que se dirigir, continuamente e por meio da livre vontade, ao que é singular, finito e mutável. Ou melhor, da submissão a esta primazia, se segue, necessariamente:

O aprovar o falso pelo verdadeiro, o pouco assento ou ligeireza nos juízos, ora defendendo, ora rechaçando o que antes se defendeu, a adesão a novos erros, a suspensão do próprio juízo (ceticismo), o temor aos raciocínios claros, a desesperança de achar a verdade, a imersão completa nas trevas da ignorância, os esforços para sair à luz e a fadiga e o decaimento no mesmo estado (*De lib. arb.* I, XI, 22).

A hipótese do erro e do engano no caminho do conhecimento de si levou Agostinho à evidência de que o homem, enquanto mutável, singular e finito, é, por isso mesmo, corruptível. E, se ele é corruptível, ao mesmo tempo em que lhe é facultado a possibilidade de dirigir-se para o princípio absoluto e universal, abre-se duas possibilidades ao livre-arbítrio. E é daí que advém a concepção de que o livre-arbítrio é um bem médio, pois ele pode voltar-se tanto para o que é singular, finito e mutável quanto para o que é absoluto e universal<sup>125</sup>. Deste modo, “a vontade que se une ao bem comum e imutável, consegue os principais e maiores bens, sendo ela um dos bens intermediários. Mas a vontade que se aparta do bem imutável e se converte à si própria, ou a um bem exterior e inferior, peca” (*idem*: II, XIX 53). Agostinho pôde perceber que o seguir o almejado ideal de uma vida feliz nada mais era que um movimento: da aversão à conversão ao princípio absoluto e universal<sup>126</sup>. Afinal, o percurso necessário rumo à conversão exige, e não pode

<sup>125</sup> JOLIVET (1936, p. 94-96; grifos acrescentados), igualmente, reconhece o problema agostiniano em função da estrutura ontológica humana e lembra que “a perfeição do livre-arbítrio não é absoluta. Ele comporta um limite essencial, que se define pela pecabilidade (inerente ao modo do ser do homem). Ele é um bem médio, a condição de um outro [...]. O livre-arbítrio é um dos meios necessário à criatura racional: o livre-arbítrio, *por meio desta condição de falibilidade, inerente à imperfeição original do ser tirado do nada*”. Em outra passagem, (*idem*: p. 74-75), afirma que “o pecado vem de nós, que somos finitos, e que usamos mal de nossa liberdade”.

<sup>126</sup> Segundo OROZ RETA (1988, p. 276; grifos acrescentados), “há um regresso ou retrocesso em que se desanda o andado, através das três jornadas que podemos assinalar na fuga de Deus [...]. Primeiro, se dá um

ser de outro modo, uma transformação moral, interior, por meio da qual o retorno a si mesmo, ao invés de levar ao amor de si e dos bens inferiores e exteriores, leva ao amor do que é absoluto e universal.

Destarte, a experiência com os cétricos, aliada ao suporte ciceroniano, propiciou-lhe a constatação de que a visão de si mesmo o levaria a defrontar-se com o absoluto, que é a gênese de uma moral baseada no seguimento de uma norma reta de alcance geral. E é a partir da descoberta que a evidência desse princípio absoluto e universal, bem como de suas prescrições, origina-se da visão de si mesmo, além da observação da relação dialética existente entre o finito e o absoluto, entre o singular e o universal, que Agostinho não só pôde superar o estágio de dúvida, como pôde, com este instrumental, atingir uma maior clareza acerca do sentimento do mal e de seus desdobramentos. Logo, é desta constatação que Agostinho poderá chegar à compreensão, já no livro VIII das *Confissões*, da existência das duas vontades, a carnal e a espiritual, assim como da concomitante existência de duas espécies de homem: o homem interior e o homem exterior. E é desta compreensão que surgirá, em Agostinho, o seu sofrimento moral, ao redor do qual desmembrar-se-á toda a problemática central deste trabalho.

---

alheamento de Deus, uma conversão a si mesma, chamada por Agostinho de *perversa conversio*, que é a consequência lógica do abandono de Deus; e, finalmente, uma saída de si mesmo para precipitar-se nas criaturas inferiores e exteriores, da qual o homem coloca o novo centro de seus desejos. O processo de conversão a Deus segue outras três etapas, mas em sentido contrário. Isto é, o homem deve separar-se, deve abandonar as coisas externas com o afeto, renunciando à sua própria autonomia e exaltação egoísta. Logo, *deve entrar-se dentro de si mesmo, mediante a 'auto-abordagem do espírito'*, para, finalmente, voltar-se (para o princípio absoluto e universal)".

## CAPÍTULO 2

### SENTIDO ONTOLÓGICO DO MAL

No capítulo anterior, explicitamos alguns elementos que consideramos fundamentais para o nosso objetivo; no caso, uma investigação acerca do sentido ontológico do mal em Agostinho. De fato, na medida em que resolvemos centrar nossas preocupações na esfera do psíquico e do vivido, isto é, da subjetividade, fez-se necessário compreendermos em que sentido a leitura de Cícero, o contato indireto com a ética de Aristóteles e, posteriormente, a disputa com os céticos, propiciou a Agostinho o entendimento do problema em sua significação filosófica e universal.

Feito isso, poderemos, agora, avançar para o problema propriamente dito — o sentido do mal como problema filosófico — bem como para seus não menos relevantes desdobramentos, tais como a indiferença no livre-arbítrio da vontade; a inerência do conhecimento de si à conversão; o dever-ser como condição ontológica do sujeito consciente de si como sendo inteligência e liberdade e, por isso mesmo, um ente moral, contrariamente ao mecanismo da própria natureza; finalmente, o clássico tema da relação entre liberdade e necessidade.

## 2.1 Visão do problema como problema filosófico

A superação do ceticismo em Agostinho fez com que não lhe restasse quaisquer espécies de dúvidas intelectuais acerca do caminho que lhe tornaria possível a retidão moral e a vida feliz. Ademais, a leitura das *Enéadas* de Plotino, no interior das quais pôde vislumbrar a idéia de imaterialidade, aliada às pregações do bispo Ambrósio de Milão, que procedia a uma leitura alegórica e espiritual das Escrituras, dissiparam-lhe sua concepção errônea acerca da natureza de Deus: já lhe era evidente que não só era a origem, o princípio e o conservador de todas as criaturas, como também de que ele era o princípio absoluto, universal e incorruptível, em contraposição ao modo do ser do homem, caracterizado, ontologicamente, pela finitude, singularidade e pela possibilidade de corrupção moral: “graças ao testemunho de toda a criatura, tinha-te encontrado a ti, nosso criador, e ao teu Verbo, Deus junto de ti, e contigo um só Deus, pelo qual criastes todas as coisas” (*Conf.* VIII, I, 2)<sup>127</sup>. Mais que isso, se lhe mostrara irrefragável que o princípio absoluto e universal é a fonte por excelência das leis cujo seguimento é condição inexorável para que alguém possa tornar-se, de fato, um ente moral<sup>128</sup>. E ainda que em decorrência de sua limitação ontológica, sua visão do espírito absoluto não fosse tão clara e distinta, nesse instante já não havia, em Agostinho, quaisquer dúvidas, seja em relação ao

---

<sup>127</sup> Segundo OROZ RETA (1988, p. 185-7), “Só um valor radical, constitucional, explica como um ser pode sentir-se chamado a unir-se com Deus [...] para encontrar somente nele a alegria plena e verdadeira. Temos de ter em conta outras passagens das *Confissões* em que a dignidade ontológica do homem é proclamada abertamente [...] o homem é semelhante e dessemelhante a Deus. Enquanto semelhante a Deus, é tão grande que nenhum entre os seres criados por Deus se aproxima tanto Dele. Por isso tudo que as *Confissões* nos dizem sobre a vocação do homem, chamado a encontrar Deus e só em Deus a alegria plena e indefectível, não faz mais que esclarecer as conseqüências desta radical e constitutiva dignidade ontológica. Enquanto dessemelhante, é mutável, sujeito às leis do tempo que são leis da multiplicidade e da mutabilidade. Em tal estado, a alma, no buscar as coisas temporais, se deixa ocupar por numerosos fantasmas e se faz múltipla”.

<sup>128</sup> Neste sentido, TOMÁS DE AQUINO (*Sum. theol.* I-II, q. XIX, a. IV) defenderá a necessidade de harmonia entre a razão humana e a lei divina, entendendo que esta, ainda que independente da vontade humana por sua origem no princípio universal e absoluto (Deus), é acessível àquela e, por isso, o homem pode nela participar, como mostrara Agostinho. Como a malícia da vontade e a boa vontade são diametralmente opostas entre si, a boa vontade depende, necessariamente, daquela participação da inteligência humana na lei universal. Isso explica a idéia agostiniana segundo a qual a formação do ente moral é indissociável da participação na lei universal.

modo do ser do princípio absoluto e universal, seja no que diz respeito à norma reta de alcance geral por meio da qual poderia praticar ações boas, belas e, portanto, morais:

Tinham-se gravado nas minhas entranhas as tuas palavras, e de todos os lados tu me cercavas. Em relação à tua vida *eterna*, *eu não tinha dúvidas*, embora a tivesse vislumbrado em enigma e como que através de um espelho; no entanto, *qualquer dúvida* acerca da substância incorruptível, e se dela procede toda a substância, *tinha-me sido tirada* (*idem*: VIII, I, 1; grifos acrescentados)<sup>129</sup>.

É por isso que não devemos, em hipótese alguma, ver o problema do mal, ponto central do livro VIII, do ponto de vista da ignorância. O problema do mal enquanto problema filosófico foi evidenciado por Agostinho como uma questão ontológica, relativamente ao modo do ser moral, uma vez que centrada no sujeito consciente de si como espírito, e circunscrita ao mundo do vivido, do psíquico, do espírito enfim. Afinal, o que o levava ao erro era sua ausência de firmeza moral naquele princípio sobre o qual já não havia mais quaisquer tipos de dúvida: “o meu desejo não era ter mais certezas acerca de ti, mas sim ter mais firmeza em ti”. Desse modo, assemelhava-se com aqueles “ímpios: os que conhecendo a Deus, não o glorificaram ou lhe prestaram culto como Deus” (*idem*: VIII, I, 2). Ele detecta, assim, o “erro existencial”, que consistia em hesitar diante de algo sobre o qual já não recaía mais quaisquer confusões de caráter conceitual: “quanto à minha vida temporal, tudo vacilava [...]. E já tinha encontrado a pérola preciosa, e, vendendo tudo o que tinha, devia comprá-la, e hesitava” (*ibidem*). Com efeito, o caminho que é próprio daquele que segue livremente o que é regido pelo princípio absoluto e universal lhe agradava, mas, por exigir essa firmeza moral, “ainda custava-me seguir através das suas

---

<sup>129</sup> OROZ RETA (1988, p. 170) destaca que “os humanistas esqueceram que o homem, além de um ser político e um animal racional, é radicalmente um ‘ser teológico’. Nesse sentido, a relação transcendental do homem com o Deus não é algo justaposto à sua humanidade, mas é constitutiva do próprio ser humano. Somente em Deus encontra o homem seu fundamento. Deus é para o homem o absoluto que o funda; o amante que o atrai, o que o eleva; o eterno que lhe outorga a possibilidade de ser. Só em Deus o homem pode encontrar sua verdadeira realidade”. Daí a sua afirmação de que “nas *Confissões* aparece, em primeiro lugar, um homem que se confessa; isto é, um homem que confessa seus pecados, mas ao mesmo tempo confessa a misericórdia de Deus. Faz a sua confissão, isto é o maravilhoso inventário de sua alma, em suas



estreitas veredas”. Por isso, não lhe era permitido realizar o ideal de uma vida virtuosa, continente e, conseqüentemente, feliz, porquanto ela exige, além do entendimento, uma conquista moral, já que é uma atividade de superação do mecanismo natural.

Em virtude dessa falta de firmeza, Agostinho não se voltava, em suas ações, para o que era, de fato, absoluto e universal, mas dirigia-se, ao contrário, para o que era singular, mutável e finito, isto é, imperfeito, seguindo-se daí a busca contínua pelo caminho mais fácil e conveniente, no qual nada lhe era exigido a não ser a simples sujeição ao determinismo natural: “eu, mais fraco, escolhia o lugar mais fácil e, apenas por causa disso, amolecido, dispersava-me noutras coisas, e consumia-me em lânguidas preocupações”. Naquela ocasião, as ambições, tais como as honrarias e as riquezas, já não o satisfaziam como outrora. Entretanto, permanecia errando e hesitando, ao não agir como deveria: fazia o que não mais queria e não fazia o que queria<sup>130</sup>. O fato de Agostinho afirmar que agia de modo contrário ao que desejava, todavia, não implica, de forma alguma, que esteja defendendo uma explicação determinista para o sentido do mal, tal qual faziam os maniqueus. Isso, ao contrário, se deve ao fato de desejar que suas ações morais se conformassem a uma norma reta de alcance geral, na medida em que as ambições já não o satisfaziam como outrora e, ao mesmo tempo, mostrar-se moralmente, e não mecanicamente, incapacitado para tal empreitada. E foi justamente dessa conjunção que se seguiu o seu sofrimento moral, cuja motivação não se inscrevia em uma imposição de caráter externo, mas decorria da consciência de sua inaptidão em seguir a mensagem cristã em sua plenitude: “desagradava-me o que fazia no mundo e era para mim um fardo, porque

---

circunstâncias, em seu ser, em seu drama, mas sempre com uma referência total a Deus, a quem vão dirigidas suas súplicas, e o agradecimento mais sincero de seu coração” (*idem*: p. 171).

<sup>130</sup> Assim como Agostinho, TOMÁS (*Sum. theol.* I-II, q. VI, a. III) considera voluntário todo e qualquer ato que procede da vontade. No entanto, para mostrar que a voluntariedade pode existir sem ato (o não agir, o não querer), o aquinate acrescenta uma distinção fundamental entre o que se segue diretamente da vontade e o que dela se segue indiretamente. A relevância dessa distinção consiste, para nós, no fato de abarcar, entre os atos voluntários, a falta de ação por ausência de firmeza moral, na medida em que também se erra por omissão. De acordo com Tomás, compreendemos que o erro em Agostinho não se limita ao agir impróprio, mas se estende, inclusive, à omissão.

já não ardiam suficientemente as ambições, como costumavam [...] para eu poder suportar aquela tão pesada escravidão” (*ibidem*). Em virtude dessa inquietude, procurou Simpliciano, um sábio ancião, porque queria que este “mostrasse qual era o modo adequado a uma pessoa, assim perturbada como eu estava, para andar no [reto] caminho” (*idem*: VIII, I, 1).

Tendo esse objetivo, Simpliciano evocou-lhe o caso de Mário Vitorino que, tal como Agostinho, não obstante possuir a ciência e o vigor intelectual, carecia, tanto quanto ele, de firmeza moral. Vitorino foi um homem que, em seu tempo, possuía muito prestígio, honras e riquezas. Mas, após travar contato com a Bíblia e investigá-la a fundo, convenceu-se, por meio do entendimento, que estava no cristianismo a superioridade de doutrina, em detrimento das crenças pagãs, de cujos rituais participava. No entanto, só o confessava na intimidade, e para o próprio Simpliciano. De fato, a adesão total e pública ao cristianismo, numa sociedade que não concedia espaço ao cristão, acarretaria, para Vitorino, obstáculos e aborrecimentos, dificuldades e prejuízos de todo tipo: “[Vitorino] receava ofender os seus amigos, arrogantes adoradores de demônios, cujas inimizades julgava que [...] haviam de se abater pesadamente sobre ele” (*idem*: VIII, II, 4). Por carecer de firmeza moral, Vitorino escolhia, assim como Agostinho, o caminho que lhe parecia mais fácil e conveniente: considerar-se intelectualmente cristão sem renunciar aos próprios hábitos. Por isso, diante da advertência de Simpliciano, de que só o contaria entre o número dos cristãos depois que o visse no templo, Vitorino “gracejava, dizendo: ‘são então as paredes que fazem os cristãos?’”. A conversão de Vitorino só se deu no momento em que “lendo e desejando ansiosamente, adquiriu firmeza e receou ser negado por Cristo diante de seus santos anjos, se temesse confessá-lo diante dos homens”. Nesse exato momento, Vitorino viu-se a si como escravo, e não como senhor, da própria vontade e,

conseqüentemente, envergonhou-se perante a verdade que se lhe impôs<sup>131</sup>: “a si mesmo se viu como réu de um grande crime, por se envergonhar dos mistérios da humildade do teu Verbo e não se envergonhar das cerimônias sacrílegas”. A partir da constatação de sua condição existencial, iniciou-se, portanto, um sofrimento que era estritamente moral, fundado no fato de se lhe tornar evidente, quando da visão de si mesmo, que a sujeição ao mecanismo natural lhe impossibilitava a realização de ações morais.

Vitorino, assim, pôde observar que a singularidade, a mutabilidade e a imperfeição eram constituintes de sua estrutura ontológica e que, por isso, estava sujeito à falha e ao pecado. A superação desse sofrimento, motivado pelo firme desejo de penitenciar-se, ou corrigir-se, se deu quando “súbita e inesperadamente, disse a Simpliciano, segundo ele mesmo contava: ‘vamos à igreja: quero fazer-me cristão’” (*idem*: VIII, II, 4). De fato, o retor foi capaz de constatar que suas ações não se conformavam ao que era prescrito pelo conjunto de leis absolutas e universais. Por conseguinte, essa visão de si mesmo e esse sofrimento moral só se fez possível no instante em que suas ambições já não mais exerciam primazia em seu espírito, aliado ao fato de reconhecer-se submetido a uma vontade que o fazia procrastinar a decisão de se fazer, diante de todos, cristão. Tendo isso em vista, a firmeza moral de Vitorino consistiu em assumir publicamente sua fé, não receando mais, como outrora, perder prestígio, amigos e riquezas. Por meio desta firmeza e do reconhecimento de si em seu dever-ser, Vitorino rompeu a sujeição originária aos mandos das paixões para se formar um ente moral. Por isso Agostinho afirmar que Vitorino parecia, naquele momento, tão forte quanto feliz:

---

<sup>131</sup> Segundo TOMÁS (*idem*, I-II, q. VI, a. I), a noção de voluntariedade do ato humano não exclui a intervenção de causas exteriores, especialmente considerando-se a vontade do Criador: na medida em que concede o ser e o agir à sua criatura, o Criador pode agir sobre sua vontade, mas a vontade divina não diminui o caráter voluntário dos atos humanos, isto é, não os mecanizam. Neste sentido, quando Jesus afirma “Eu não posso de mim mesmo fazer coisa alguma. Como ouço, assim julgo; e o meu juízo é justo, porque não busco a minha vontade, mas a vontade do Pai que me enviou” (Jo, 5: 30) isso significa que não basta reconhecermos pela inteligência a verdade da lei de Deus, senão que havemos de querer e praticar o que ela diz. É exatamente nesse sentido que Agostinho refere-se à verdade — *verdade existencial* — que se impôs a Vitorino.

Por fim, quando chegou a hora de professar a fé [...] *concederam a Vitorino que o fizesse em privado*, como era costume conceder-se a alguns que parecia que iriam hesitar, por vergonha; ele, todavia, *preferiu professar a sua salvação na presença da multidão dos fiéis* [...]. Ele proclamou a fé verdadeira com a mais nobre confiança e todos queriam arrebatá-lo para dentro do seu coração (*idem*: VIII, II, 5; grifos acrescentados).

A narração de Simpliciano acerca da conversão de Vitorino fez com que Agostinho suspirasse por tal circunstância; mas, não obstante esse desejo, estava “acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro” (*idem*: VIII, V, 10). Tendo isso em vista, Agostinho pôde observar que o que lhe levava ao erro e lhe impossibilitava o ideal de uma vida virtuosa e continente era, indubitavelmente, a servidão a uma vontade carnal. Afinal, a supremacia de uma vontade que é natural, e que o levava a procurar, voluntariamente, os prazeres corporais, as honras e os prestígios, é a mesma que fez com que ele se tornasse escravo de si e que fosse arrastado por uma vontade pervertida, ou de ferro: “o inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrava-me com ela”. Como que numa seqüência de elos, esta perversão da vontade, constantemente obedecida, havia se transformado em hábito e, daí, em necessidade — uma vez que “consolidada pelos muitos anos” —, mantendo-o preso ao querer carnal. O fato é que, mantido o hábito de atender aos desejos carnis, causa pela qual se consolidam em mecanismo, se segue, como necessidade existencial, a incapacidade de cultivar o senhorio de si por meio de uma vontade plenamente livre<sup>132</sup>. Esta é a razão, outrossim, pela qual lhe ficara impossibilitada a realização de seu ideal de se formar um ente moral: “da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando não se resiste ao

---

<sup>132</sup> Ainda que possamos considerar a inexistência de uma vontade plenamente livre na concupiscência, não nos é permitido, em hipótese alguma, afirmar a inexistência do ato voluntário, isto é a irresponsabilidade moral. No que diz respeito a esse ponto, TOMÁS é bastante esclarecedor: “a concupiscência não causa o involuntário, mas contribui para que algo seja voluntário. Diz-se algo voluntário porque a vontade a ele se refere. Pela concupiscência, pois, *a vontade se inclina para querer o que é desejado. Por isso, a concupiscência contribui mais para que algo seja voluntário do que involuntário*” (*idem*: I-II, q. VI, a. VII;

hábito, nasce a necessidade”. Dessa forma, era esse desejo natural que Agostinho reconhecia como seu inimigo: na medida em que se impunha sobre a nova aspiração que surgia, não o permitia se formar um ente moral e acrescentar, ao seu ser, o dever. Com efeito, Agostinho detectou em si mesmo esta ambigüidade, decorrente do fato de estar situado entre duas vontades que, no interior de sua própria alma, lutavam entre si: a carnal e a espiritual. Por um lado, na esfera da vontade espiritual, que reconhecia como a parte superior de si mesmo, buscava a eternidade, o absoluto, o universal. Por outro, os prazeres dos bens temporais, domínio do querer carnal, o arrastavam e o tornavam servo do mecanismo do hábito. O fato é que, o viver entre o querer e o não querer, entre o afirmar e o negar, simboliza, inegavelmente, a ambígua constituição ontológica humana. A dúvida, assim como o erro e a falha, é inerente à ambigüidade da vontade justamente porque constituinte de sua estrutura. Mas é justamente por ser a mesma alma que queria isto ou aquilo, isto é, pelo fato de, em uma mesma substância coabitar duas vontades, que Agostinho se dilacerava em um penoso sofrimento. Por conseguinte, era essa servidão, ou essa necessidade natural, mas na medida em que dominava o seu querer e a sua vontade, simultaneamente à constatação do desejo de conformar-se a uma vontade espiritual, o que o levava ao sofrimento moral: “minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma” (*idem*: VIII, V, 10). O problema, no entanto, não residia somente no fato de estar entre estas duas vontades que relutavam entre si, mas sim na incapacidade de deliberar com firmeza moral entre elas, isto é, de se posicionar diante dessa ambigüidade que ele havia detectado em si mesmo. De fato, era essa postura o que o tornava sujeito aos mandos de uma vontade carnal que o arrastava. Destarte, a sua inaptidão para deliberar entre as vontades contrárias o conduzia ao erro justamente porque sua falta de firmeza o levava ao

---

grifos acrescentados). O querer carnal pode surgir antes mesmo de qualquer deliberação do agente, e conduzir, com isso, a vontade para o que cobiça, tornando obscuro todo e qualquer juízo moral.

estado de aversão a Deus e de conversão aos bens inferiores, que são, por sua vez, singulares, mutáveis e, por isso, imperfeitos: “estou de acordo que todos os pecados estão contidos neste único gênero, isto é, acontecem quando alguém se separa das realidades divinas e verdadeiramente permanentes, e se converte às realidades mutáveis e incertas” (*De lib. arb.* I, XVI, 35). Afinal, isso nada mais é que:

Negligenciar as realidades eternas — das quais a própria mente frui por si própria, e por si própria percebe quais são aquelas realidades que, quando as ama, não lhe podem ser arrebatadas — e aderir às temporais, como se fossem grandes e admiráveis, a essas que são percebidas pelo corpo, que é uma parte muito insignificante do ser humano, e que nunca podem estar seguras (*ibidem*).

Por conseguinte, a distinção entre o ente moral e os que se submetem à primazia da vontade carnal se inscreve, em última instância, no fato de a vontade se dirigir ou para o que é absoluto e universal ou, ao contrário, para o que é imperfeito, porque singular, finito e mutável:

Portanto, a vontade, aderindo ao bem comum e imutável, alcança os principais e maiores bens do ser humano, sendo ela própria de certo modo um bem médio. Mas a vontade que se afasta do bem imutável e comum, e que se converte ao bem próprio, exterior ou inferior, peca [...]. O mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis (*idem*: II, XIX, 53).

Esta vontade, chamada de antiga, e que faz com que o homem se dirija ao que é mutável e singular, é aquela dada previamente ao homem e que corresponde às suas necessidades naturais. O homem, enquanto ser corporal, é dotado de querer, ou de vontade natural, a qual é, por isso mesmo, uma inextinguível necessidade humana. Mas esse querer carnal, ou natural, também é próprio dos animais; afinal, é por meio dele que o homem se assemelha àqueles. Contudo, o que leva o homem à aversão ao princípio absoluto e universal, em face de uma conversão ao que é mutável, singular e finito, não é, obviamente, a sua existência, uma vez que é comum a todos, mas a sua primazia no querer

humano. Afinal, dessa supremacia se segue a soberba, revelada no gracejar, no amor pelo louvor, pela glória e pelo afã de dominar, uma vez que estas características são conseqüências do propender humano para o que não é absoluto e perfeito, especialmente a si mesmo, se esse retorno, obviamente, é feito de forma viciosa<sup>133</sup>. E é exatamente por esse motivo que a vontade carnal não se limita aos aspectos naturais e fisiológicos, mas se estende, outrossim, aos aspectos psíquicos do homem. E, ainda que estas qualidades sejam exclusividade dos homens, visto que implicam a deliberação e, em conseqüência, a voluntariedade, não são elas que os tornam superiores aos animais. Segundo Agostinho, se estas características não são específicas dos animais, “contudo também não é [...] por essas realidades que se deve julgar que somos melhores. Na verdade, se este apetite não estiver submetido à razão, torna os homens infelizes” (*idem*: I, VIII, 18)<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Não só em Agostinho, mas no pensamento medieval em toda sua extensão, a soberba, enquanto o sentimento de autonomia diante do princípio absoluto e universal, é considerada a essência do pecado. Para TOMÁS, a soberba está fora e acima da lista dos vícios capitais e, por isso, é a rainha e a raiz dos pecados. Com efeito, após afirmar o princípio básico — “todo o pecado se fundamenta em algum desejo natural, e o homem, ao seguir qualquer desejo natural, tende à semelhança divina, pois todo o bem naturalmente desejado é uma certa semelhança com a bondade divina” (*De malo*, q. VIII, a. I) —, e complementar esse princípio, destacando que o pecado consiste em desviar-se da reta apropriação de um bem, Tomás destaca, segundo LAUAND (2000, p. 68), que, “se a busca da própria excelência é um bem, a desordem, a distorção dessa busca é a soberba que, assim, se encontra em qualquer pecado: seja por recusar a superioridade de Deus que dá uma norma, norma esta recusada pelo pecado, seja pela projeção da soberba que se dá em qualquer outro pecado”. O desejo de Vitorino e de Agostinho por prazeres, honras e glórias nada mais era que a consecução do pecado da soberba, o qual consiste na afirmação da excelência do próprio eu, ao buscar a posse dos objetos finitos e singulares, uma vez que isto implica, necessariamente, a aversão às normas de alcance geral, ou às leis absolutas e universais, a que todos devem querer seguir. Em consonância com a concepção agostiniana, Tomás de Aquino afirma que a soberba, “como o próprio nome indica, é superar [*superbire*] a própria medida no desejo de superioridade [...], é comum a todos os pecados, e é chamada raiz e rainha de todos eles [...]. E assim, se se considera o pecado de soberba segundo o efeito, ele se encontra em qualquer pecado: pois é um efeito da soberba *não se submeter à norma de quem é superior, o que faz todo aquele que peca ao não se submeter à lei de Deus*” (*De malo*, q. VIII, a. II; grifos acrescentados).

<sup>134</sup> Assim como pudemos ver em Aristóteles, TOMÁS, no exame das ações morais, concede, igualmente, um papel de destaque à deliberação, ou à escolha, já que ela é uma capacidade inerente aos homens. Assim, ainda que os animais sejam capazes de praticar atos voluntários, é tão somente o homem que pode deliberar, isto é, refletir sobre a relação que seus atos mantêm com seus respectivos fins. Para isso, é necessário que se tenha ciência, ou notícia de seus fins. Enquanto os animais só apreendem o fim material, concreto, tal qual a natureza lhe ensinou, ao homem é dada a possibilidade de deliberar sobre os meios possíveis para se atingir um fim. E, da mesma forma que o homem é superior no nível da inteligência, também o será no da vontade. Com efeito, há, nele, a possibilidade de aspirar à verdade, a Deus, isto é, ao que ultrapassa a ordem do sensível. O fato é que ambos, tanto o homem quanto o animal, têm um conhecimento do fim. No entanto, só o homem pode ter o conhecimento perfeito do fim, na medida em que, além de apreender o objeto que lhe apetece e que, portanto, é o fim, também pode saber o motivo pelo qual se dirige para esse fim e deliberar acerca dos meios para atingi-lo, conquanto não seja louvável em si mesmo, como o desejo das ambições, honras e o afã de dominar: “o conhecimento do fim é duplo: perfeito e imperfeito. Perfeito, é o conhecimento do fim, quando não somente se apreende a coisa que é fim, como também, se conhece a razão do fim e a

Diferentemente de uma vontade previamente dada que se estende a tudo que é singular, finito e imperfeito, a vontade espiritual, ou a nova vontade, tem seu surgimento posterior, conquanto não exclua a carnal, haja vista que o homem, enquanto vivente, jamais deixará de estar submetido às necessidades naturais. No entanto, na medida em que não é dada, mas fruto de uma conquista, de um acréscimo ao ser, ela é própria daquele que conhece-se a si mesmo enquanto espírito e que intenta, de fato, estar para além, isto é, superar o determinismo natural, causa da submissão às paixões. Essa nova vontade traz, em si, todos os fatores que concorrem na formação do ente moral, porquanto não é uma necessidade natural, mas moral, e está intimamente relacionada com a consciência de si.

Vitorino, contrariamente a Agostinho, já havia atendido a essa necessidade moral, superando, para isso, a resistência desse mecanismo, ou dessa “vontade pervertida” que abafava as suas aspirações. Com efeito, essa vontade nova só se afirma, e não pode ser de outro modo, quando se sobrepõe à carnal. De posse de tais certezas, Agostinho já não se identificava mais com uma vida pautada pela vontade carnal, ainda que, por ausência de firmeza moral, não a tivesse ultrapassado totalmente: “estava mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava”. Isso o levou à verdade de que “a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne” (*Gal*, 5:17). O fato é que, ainda que se identificasse e se reconhecesse mais na vontade espiritual que na carnal, ele ainda permanecia, de um certo modo, na antiga: “pois já aí havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria, contra a vontade, do que o fazia, querendo” (*Conf.* VIII, V, 11). A luta entre as duas vontades era interna e moral, pois era ele quem lutava, era ele quem era derrotado, e essa derrota acontecia contra a própria vontade em seu próprio

---

proporção com o fim daquilo que se ordena para ele. Esse conhecimento do fim pertence apenas à natureza racional [...] ao perfeito conhecimento do fim segue o voluntário em sua razão perfeita, enquanto apreendido o fim, pode alguém, deliberando sobre estes e sobre as coisas que levam a ele, ser ou não ser movida para o fim. Ao imperfeito conhecimento do fim, segue o voluntário em sua razão mais imperfeita, enquanto ao apreender o fim não delibera, mas é imediatamente movido para o fim. Daí que, só à natureza racional



espírito, e não em virtude de uma outra natureza, tal como entendiam os maniqueus. Da mesma forma, pelo fato de não se reconhecer mais naquela primazia que a vontade carnal exercia sobre seu espírito, afirma que “já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava” (*idem*: VIII, X, 22), isto é, o próprio mecanismo a que estava submetido, o qual também é chamado por ele de tirania do costume.

Tendo isso em vista, faz-se mister enfatizarmos o motivo pelo qual se justifica, filosoficamente, a sua incontinência. Como é possível estar aprisionado em uma vontade de ferro, se o próprio conceito de vontade implica deliberação e, conseqüentemente, o arbítrio, isto é, uma resolução que depende só da vontade?<sup>135</sup> Afinal, se só depende da sua própria vontade, por que Agostinho permanecia subjugado a uma vontade carnal? Ou ainda, qual é a razão de Agostinho, voluntariamente, carecer de firmeza moral?<sup>136</sup>

---

pertence o voluntário segundo a razão perfeita. Mas segundo a razão imperfeita, cabe também aos animais” (*Sum. theol.* I-II, q. VI, a. II).

<sup>135</sup> Contrariamente à tendência voluntarista de Agostinho, TOMÁS, assumindo uma posição eminentemente intelectualista, afirma que a eleição é um ato de vontade, mas de uma vontade que é precedida pelo entendimento. A despeito dessa diferença essencial, a posição de Tomás nos traz uma grande contribuição para o estudo do conceito de incontinência e para a compreensão do conflito de Agostinho por não conseguir realizar o ideal de realizar uma vontade espiritual. Consoante Tomás, de fato, “a eleição implica algo que pertence à razão ou ao intelecto, e algo que pertence à vontade [...]. Quando duas coisas concorrem para constituir uma, uma delas é formal com relação à outra [...]. É manifesto, pois, que a razão precede de algum modo a vontade e ordena o seu ato, uma vez que a vontade tende para o seu objeto seguindo a ordem da razão, porque a potência apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto. Assim, o ato pelo qual a vontade tende para o que lhe é proposto como bem, visto que é ordenado para o fim pela razão, materialmente é da vontade, formalmente da razão. Em tal caso, a substância do ato refere-se materialmente à ordem que lhe é imposta pela potência superior”. Com efeito, não obstante a posição intelectualista de Tomás, isso não traz, em hipótese alguma, qualquer prejuízo para o destaque que o aquinate concedeu ao papel da vontade nas escolhas humanas. Isso fica claro quando Tomás vinca a idéia de que a escolha é, substancialmente, um ato da vontade, embora, é claro, ela esteja estreitamente vinculada ao juízo da razão: “Donde a eleição substancialmente não ser ato da razão, mas da vontade, pois ela leva a cabo o movimento da alma para o bem que escolheu. Logo, é evidente que eleição é ato da potência apetitiva” (*idem*, I-II, q. XIII, a. I). Segundo HUGON (1998, p.175), “a eleição segue o último juízo prático, mas que este juízo seja o último é a vontade que escolhe”.

<sup>136</sup> Assumiremos, pois, a mesma postura de TOMÁS, quando lembra que, na medida em que é necessário “chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso, conseqüentemente, considerar os atos humanos a fim de que saibamos com quais se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela” (*idem*, I-II, q. VI).

### 2.1.1 Indiferença no livre-arbítrio

Como pudemos perceber acima, o sentido do mal se situa, inexoravelmente, na esfera da vontade humana. Por conseguinte, é fundamental destacarmos que este conceito deve ser bem definido, na medida em que, em qualquer filosofia moral alicerçada na doutrina do voluntarismo, se proclama o domínio da vontade sobre as outras esferas constitutivas do homem. Além de um sentido metafísico da vontade, que não transformaremos em tema, este conceito nos remete a outras duas instâncias. Por um lado, o conceito de vontade é eminentemente psicológico. Nesse sentido, entendemos a vontade como o conjunto de fenômenos estritamente psíquicos ou como a faculdade cujo caráter principal se acha na tendência para um determinado objeto, ou fim. Por outro lado, o conceito de vontade nos remete à esfera da moralidade. Neste caso, a vontade pode ser entendida como atitude ou disposição moral de alguém que objetiva um fim específico. O fato é que, em ambas, a vontade é compreendida como impulso, isto é, como tendência na direção de um determinado objeto apetecido, desejado, pois, quando este impulso se agrega ao conhecimento do fim, surge a tendência, ou a inclinação.

E é justamente a partir do termo inclinação, envolvido, de forma indissociável, na compreensão do conceito de vontade, que surge a idéia de livre-arbítrio. Afinal, este termo não traz em si uma significação de necessidade, mas de propensão, de tendência, de pendor, ou de disposição. Da mesma forma que a inclinação, o livre-arbítrio não é um conceito que designe a necessidade, mas a possibilidade<sup>137</sup>. Tanto é assim que, por nossa

---

<sup>137</sup> O mesmo TOMÁS, ao distinguir a intenção voluntária da intenção da atenção, de caráter racional, defenderá, apoiando Agostinho, a tese de que a intenção, enquanto atributo moral, é um ato ou uma faculdade da vontade. Afinal, o termo intenção significa – tender para alguma coisa. Ora, “tendem para alguma coisa a ação do movente e o movimento da coisa movida. Mas que o movimento do movido tenda para alguma coisa, isto procede da ação do movente. Donde, a intenção primeira e principal pertence àquilo que move para o fim. Por isso, dizemos que o arquiteto e todo dirigente movem por sua ordem os outros para aquilo que é sua intenção. Ora, a vontade move todas as outras potências da alma para o fim. É manifesto, portanto, que a intenção é propriamente ato da vontade” (*idem*, I-II, q. XII, a. I). A intenção, por conseguinte, ainda que pressuponha o conhecimento do fim, é proposta pela vontade. Contudo, não obstante o fato de a vontade tender para alguma coisa segundo o que é ordenado pela razão, ela não a ordena para tal ação. Assim, ao homem é corroborada a sua autonomia moral.

própria vontade, podemos levar uma vida feliz ou miserável, ou melhor, é por intermédio de nossa própria vontade que poderemos vir a ser continentes e virtuosos ou incontinentes e licenciosos<sup>138</sup>. Tendo isso em vista, é inconteste, em princípio, que o problema se situa na esfera do livre-arbítrio; afinal, a deliberação pressupõe o arbítrio, uma vez que é por meio dele que o homem pode vir a decidir, com reta firmeza moral, entre os contrários ou, voluntariamente, ser levado ao erro, ao pecado e manter-se servo do mecanismo do hábito. Todavia, devemos destacar que o identificar-se em seu dever-ser, e deliberar pela vontade espiritual nascente, com o intuito de se formar um ente moral, não são atividades que se limitam à esfera do livre-arbítrio, mas que pressupõem, inclusive, a inteligência, uma vez que ela propicia ao homem o conhecimento acerca do fim e dos meios para atingi-lo por intermédio de suas ações, ou de suas deliberações<sup>139</sup>. E é a partir desta constatação que nos é permitido afirmar que, ainda que o entendimento, embora necessário, não fosse suficiente para extinguir o seu sofrimento, foi por meio dele que Agostinho pôde ver-se a si mesmo em sua condição e sofrer moralmente por sentir-se incapacitado para atingir o que aspirava.

---

<sup>138</sup> De acordo com CERQUEIRA (2002, p. 137; grifos acrescentados), “a liberdade tem sua origem no livre-arbítrio, mas se reduz, em última instância, ao fato de uma propensão indiferente para o sim e para o não, o que explica porque, na tradição filosófica pré-cartesiana (dentro da qual Agostinho se inclui), *sempre se assinala o livre-arbítrio em sua indiferença como origem do mal*”.

<sup>139</sup> Os atos humanos, portanto, são compostos de dois fatores: vontade e inteligência. TOMÁS, da mesma forma que Agostinho, define o ato voluntário como decorrência de duas faculdades próprias do homem: a vontade, pela qual nos pomos em ação, e a inteligência, isto é, o conhecimento do fim que nos leva a dirigir nossas ações para ele. Segundo Tomás (*idem*, I-II, q. VI, a. I; grifos acrescentados), “como todo agente ou coisa movida age ou é movida por um fim [...], movem-se perfeitamente por um princípio intrínseco àquelas coisas nas quais há um princípio intrínseco não só para mover-se, mas para que sejam movidas para o fim. *Para que uma coisa seja feita por um fim, é necessário que tenha algum conhecimento do fim. Assim, o que age ou se move por um princípio intrínseco tem alguma noção do fim, tendo em si mesmo o princípio do seu ato não só para agir, como também para agir pelo fim*”. Dessa maneira, as coisas que são movidas por outros, isto é, aquelas coisas que não são agentes, não têm notícia do fim, uma vez que é o princípio que as move que o tem e que, portanto, lhes confere o princípio do movimento em direção a um fim. Diferentemente, dos homens, enquanto aqueles “que têm notícia do fim, diz-se que se movem a si mesmos, porque neles está não só o princípio da ação, como também da ação pelo fim [...]. É voluntário não somente aquilo cujo princípio é intrínseco, mas com o acréscimo de ‘ciência’. Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo” (*ibidem*). Segundo HUGON (1998, p. 176), clássico comentador de Tomás, “o princípio que domina e rege a presente questão, é que a vontade segue a inteligência, de tal modo que todo ser inteligente, justamente porque é inteligente, é necessariamente dotado de vontade [...]. É verdade que todo conhecimento é seguido dum apetite proporcionado e que o ser inteligente, precisamente porque é inteligente e assimila espiritualmente os objetos, deve ter um apetite espiritual ou vontade”. Tendo isso em vista, “segue-se daí também que a vontade, saída da inteligência, deve ser esclarecida por ela e se dirigir para seu objeto, segundo ele lhe é apresentado pelo entendimento” (*idem*, p. 177).

Dessa maneira, entre todos os elementos psíquicos constituintes do fenômeno volitivo, o entendimento, sem dúvida, ocupa, em Agostinho, uma posição de destaque, assim como nos pensamentos de Aristóteles, Tomás de Aquino e Descartes, entre outros. Em Agostinho, por exemplo, o desejo de seguir uma nova vontade e perceber que esta não se sobrepunha à carnal era uma decorrência de sua atividade intelectual, porquanto era-lhe claro e distinto que a visão de si mesmo enquanto espírito era o único caminho que lhe possibilitaria uma conseqüente deliberação para sua vontade espiritual. Portanto, nesse instante, já não havia aquela “desculpa, com que costumava-me iludir a mim mesmo, de que, desprezado o mundo, ainda não te servia, porque eu tinha uma percepção insegura da verdade: pois já a tinha, e era segura” (*Conf.* VIII, V, 11). Dito de outro modo, Agostinho soube, pelo entendimento, que ver-se a si mesmo como refém era o primeiro momento de um processo de retorno ao senhorio de si mesmo, isto é, em direção à conversão. Entretanto, por um lado, julgamos que o entendimento, por si só, não é suficiente para compreendermos, com exatidão, o sentido de superação do mal em Agostinho; por outro lado, julgamos que não é propriamente o livre-arbítrio que nos leva ao erro, à falha, à hesitação e, em conseqüência, ao pecado, mas sim a indiferença que no livre-arbítrio se estabelece como um abismo entre a vontade e o entendimento. Por isso, urge a necessidade de considerarmos o erro como tema em função do livre-arbítrio, mas tomando como gênese do problema, todavia, a indiferença que no livre-arbítrio se estabelece. Essa necessidade já fica muito clara quando Agostinho estabelece uma dicotomia entre a continência e a incontinência tendo por ponto de partida uma prévia separação entre a firmeza moral, possibilidade da liberdade, e o seu contrário, a indiferença da vontade enquanto o mais baixo grau de liberdade.

A consciência dessa distinção se inscreve no próprio vivido de Agostinho, ao identificar-se com Vitorino e, concomitantemente, ao reconhecer-se como alguém carente

de firmeza moral no princípio absoluto e universal. Agostinho sabia que era preferível “estar acordado”, isto é, superar um estado de dormência existencial, a saber, a ausência de firmeza moral, cujo princípio residia em sua indiferença<sup>140</sup>. No entanto, “os pensamentos com que meditava em ti eram semelhantes aos esforços dos que querem acordar, os quais, todavia, vencidos por um sono profundo, voltam a mergulhar nele” (*idem*: VIII, V, 12). Utilizando-se de uma linguagem metafórica e poética, Agostinho destaca a dificuldade de superar, na medida em que tal ato exige um esforço moral e uma conquista, a sua condição de refém ou de escravo de si mesmo.

Essa dificuldade, de fato, pressupunha o conflito causado pela desarmonia entre o entendimento que, embora grandemente limitado, lhe trazia a consciência do erro, e a vontade que, embora infinita, não lhe permitia, a partir do que lhe fora dado pela inteligência, superar esse estado, resultando numa contínua busca pelos prazeres: “assim também eu tinha como certo ser melhor entregar-me ao teu amor do que ceder à minha concupiscência; mas aquilo agradava-me e vencia-me, isto sabia-me bem e amarrava-me” (*ibidem*). Dessa forma, embora estivesse inteiramente convencido da verdade, ainda procrastinava: “não havia nada que eu te pudesse responder, convencido da verdade, a não ser apenas umas poucas palavras arrastadas e sonolentas: ‘já vou, vou já, só mais um bocadinho’. Mas o ‘já vou’ e o ‘vou já’ não tinham fim” (*ibidem*). Tendo isso em vista, parecia-lhe inócuo o desejo de realizar o ideal de uma vontade espiritual, já que a vontade carnal, posto que se sobrepunha à espiritual, “me levava cativo na lei do pecado, que estava nos meus membros” (*ibidem*).

---

<sup>140</sup> Sobre a dificuldade exigida em uma atividade de esforço moral, tal qual o despertar de um sono dogmático, isto é, da tranqüilidade que é própria daquele que acha mais cômodo sujeitar-se ao mecanismo do hábito, Descartes destaca que “esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo da minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranqüilidade de tal repouso, em vez de propiciarem alguma luz ou alguma clareza no

A angústia de Agostinho se agravou, de fato, no momento em que Ponticiano, um pouco depois de seu encontro com Simpliciano, narrou-lhe o dia em que ele e três amigos, passeando nos jardins próximos às muralhas de Tréveros, acharam, numa cabana, um códice, escrito em 370 por Atanásio de Alexandria, no qual estava descrita a vida de Antão, um homem que havia vendido tudo o que tinha para retirar-se para o deserto, sendo considerado, por isso, o pai do monaquismo no Ocidente e no Oriente, seja dos anacoretas seja dos cenobitas. Ponticiano relatou, para Agostinho e seus amigos, que um de seus companheiros havia lido o texto, e que, naquele instante, começou a “admirar-se e a inflamar-se, e, à medida que ia lendo, a pensar em abraçar um tal gênero de vida” (*idem*: VIII, VI, 15) e, inundado de um sóbrio pudor, resolveu, imediatamente, “abraçar tal gênero de vida” (*ibidem*). Os relatos de Simpliciano e de Ponticiano lhe indicavam que, para que pudesse realizar, cabalmente, o ideal de transformar-se num ente moral, far-se-ia necessário superar, com firmeza, o estágio de um querer envolto em meio a hesitações e delongas em prol de uma inclinação irresistível para uma das vontades contrárias; no caso, para sua vontade espiritual. Ademais, essas supracitadas incitações são perpassadas pela idéia de que o entendimento e a vontade devem concorrer, de modo absoluto, nas escolhas do ente moral, de sorte que as suas decisões sejam irresistíveis e necessárias. Isso, obviamente, não traz prejuízo algum para a concepção de que há uma completa autonomia das ações em direção aos fins deliberados, já que é justamente no momento em que alguém se vê diante de uma escolha irresistível que se concretiza, de fato, a liberdade em seu mais alto grau. No ente moral, afinal, é em virtude de uma propensão inteiramente clara e distinta dada pelo entendimento acerca de evidências indubitáveis que se segue, como consequência necessária, uma determinação da vontade, completamente erguida pela verdade, em direção ao fim querido. Contudo, em Agostinho, porque indiferente, a

---

conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas” (*Med.* I, 13).

despeito do entendimento lhe trazer as evidências irrefragáveis que poderiam fazer com que suas ações fossem necessárias e irresistíveis, relutava e procrastinava a decisão de ultrapassar a sujeição originária ao mecanismo da natureza em prol do seguimento desta nova vontade que se contrapunha à antiga, porquanto seria lhe exigido, e não pode ser de outro modo, esforço moral. E era exatamente desta ciência que se lhe impunha, mas aliada à sua ausência de firmeza, que advinha o seu sofrimento:

Ponticiano contava isto e tu, Senhor, enquanto ele falava, voltavas-me para mim mesmo, arrancando-me das minhas próprias costas, onde eu me tinha posto, porque não queria ver-me, e colocavas-me diante do meu rosto, para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas. E eu via e horrorizava-me, e não havia para onde fugir de mim. E se tentava afastar de mim o meu olhar, tu me punhas de novo defronte de mim, e atirava-me para diante dos meus olhos, para que descobrisse a minha iniquidade [...]. Eu conhecia-a, mas encobria-a, e abafava-a, e esquecia (*idem*: VIII, VII, 16).

Na medida em que imbuído de uma vontade indiferente, “adiava, de dia para dia, o seguir-te a ti e apenas a ti, desprezando a esperança do mundo” (*idem*: VIII, VII, 18), Agostinho constatou, entrementes, que esta indiferença caracterizava-se pelo fato de que, apesar do desejo de seguir uma vontade espiritual, não havia nele um querer forte e total que o dirigisse ao fim proposto: “pois não só o ir, mas também o chegar ali, não era outra coisa senão o querer ir, mas querer forte e totalmente, não o revolver e o agitar [...] da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte, que tomba” (*idem*: VIII, VIII, 19). Por isso, enquanto o entendimento o levava a evidências indubitáveis, sua vontade não obedecia a si mesma, haja vista que não havia nele, por mais que buscasse, a firmeza moral. Em virtude da ausência de uma inclinação irresistível, seu espírito resistia à sua própria vontade, diferentemente do corpo que, com a maior facilidade, obedecia a qualquer comando do espírito: “o corpo obedecia a mais tênue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma” (*idem*: VIII, VIII, 20). Daí relembrar que:

Fazia tantas coisas com o corpo, no tumulto da hesitação, tais as que de vez em quando os homens querem fazer e não conseguem se, ou não têm os membros adequados, ou os têm presos por cadeias, ou enfraquecidos pela doença, ou por qualquer forma impedidos. Se arranquei cabelo, se bati na fronte, se apertei os joelhos, fi-lo porque quis. Podia, no entanto, querer e não o fazer, se me não obedecesse a capacidade de os membros se moverem (*ibidem*).

Mas, do fato de se afirmar que, ao contrário dos movimentos corporais, não lograva que seu próprio espírito obedecesse às suas próprias ordens, não se segue, de modo algum, a idéia de que o seu desejo de se dirigir para o que lhe apetecia era impossibilitado por quaisquer agentes externos ou por quaisquer determinações internas. Contrariamente, era ele mesmo, ou melhor, era a sua própria vontade que tornava irrealizáveis as suas aspirações. Afinal, “o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade?” (*De lib. arb.* I, XII, 26). Com efeito, nada está mais em poder do homem do que sua própria vontade, uma vez que, no exato momento em que queremos, independentemente do conteúdo mental, ela se apresenta à nossa disposição: “nada está tanto em nosso poder quanto a nossa própria vontade [...]. Certamente ela está à nossa disposição de modo imediato, sempre que queremos” (*idem*: III, III, 7). A vontade é o único bem inteiramente dependente do próprio sujeito e que jamais dependerá de quaisquer fatores que não ele mesmo, diferentemente das coisas que, não obstante abundarem em todos os lugares, não estão ao nosso alcance conservá-las e possuí-las: “admitimos, portanto, que é feliz o homem que ama a sua boa vontade e despreza, por causa dela, tudo aquilo que dizemos serem bens e cuja perda pode acontecer mesmo que permaneça a vontade de os conservar” (*idem*: I, XIII, 28). Por isso, a perplexidade de Agostinho em relação à sua incapacidade moral de fazer o que queria derivava, em última instância, de sua certeza de que o querer e o fazer se sinonimizam, uma vez que, em relação ao seu próprio querer, logo que quisesse de fato, e com verdadeira sinceridade, queteria inteiramente: “pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era fazer” (*Conf.* VIII, VIII, 20). Assim,



se é facultada ao homem, portanto, a possibilidade de fazer o que quer, ou seja, se o movimento da vontade está em seu próprio poder, é voluntariamente que alguém permanece subjugado ao mecanismo do hábito. Afinal, o errar não é precedido por uma causalidade natural e determinada, mas ao contrário, por um movimento voluntário em direção ao que se contrapõe a uma norma reta de alcance geral:

Se amarmos e abraçarmos esta vontade com a mesma boa vontade, e a antepusermos a tudo aquilo que não podemos reter quando queremos, logicamente habitarão no nosso espírito, como a razão nos ensinou, aquelas virtudes cuja posse é a própria vida reta e honesta. Daí se segue que quem queira viver reta e honestamente, se preferir este seu querer ao dos bens fugazes, obterá este imenso bem com tanta facilidade que, para ele, o seu próprio querer não será outra coisa do que possuir aquilo que quer (*De lib. arb.* I, XIII, 29).

O fato é que ele tinha consciência da necessidade de contrapor-se à força do mecanismo do hábito. Todavia, era voluntariamente que ali permanecia, haja vista que a ausência de firmeza moral necessária era fruto de suas decisões, ainda que estas divergissem do que ele realmente aspirava: “o hábito de dentro de mim mesmo, tornara-se mais obstinado contra mim, porque, *querendo*, eu tinha chegado *aonde não queria*” (*Conf.* VIII, V, 11; grifos acrescentados). Ou ainda, “dado que este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário, é digna e justa a infelicidade que se lhe segue como castigo” (*idem*: VIII, V, 12). Destarte, visto que ao livre-arbítrio é dada a possibilidade de seguir uma lei absoluta e universal, a servidão à vontade carnal, e a conseqüente infelicidade, é “merecida, porque é voluntariamente que nela cai” (*ibidem*). Sendo assim, nenhuma realidade torna a “mente serva da paixão, a não ser a própria vontade [...]. A mente não pode ser forçada à desonra nem por uma realidade superior, nem por uma igual a ela [...]. Também não pode ser forçada por um realidade inferior” (*De lib. arb.* III, I, 2). É inegável que, se lhe era possível despertar dessa sonolência, a atitude de manter-se indiferente, ou seja, incapaz de deliberar entre as vontades contrárias, também

era uma escolha, ainda que consolidada em mecanismo. Afinal, era por meio de sua livre vontade que seus desejos carnaís, constantemente obedecidos, tornaram-se uma vontade de ferro: “quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de que quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via, cada vez mais, que aí estava a causa do meu pecado” (*Conf.* VII, III, 5). E era nessa vontade de ferro, isto é, na supremacia de um desejo perverso, fundado no hábito de continuamente atendê-lo, que Agostinho reconhecia a razão pela qual não se conformava, em suas ações, ao que é prescrito pelo conjunto de leis absolutas e universais: “de fato, estamos de acordo em que todas as más ações não o são por outra razão, a não ser porque se fazem por paixão, ou seja, por um perverso desejo desenfreado” (*De lib. arb.* I, IV, 10). Essa é a causa, outrossim, pela qual condenará, mais tarde, os seus pensamentos dos tempos de maniqueu: “aquilo que fazia contra minha vontade via que era mais padecer do que fazer, e julgava que isso não era culpa, mas castigo” (*Conf.* VII, III, 5). Daí considerar voluntária a infelicidade de uma vida dedicada às coisas singulares e finitas, em detrimento de uma vida feliz, pautada pela boa vontade:

Desse modo, considerando-se o ser humano absolutamente infeliz se lhe for tirado o brilho da boa reputação, as riquezas, ou qualquer tipo de bens corporais, não julgarás tu que ele é absolutamente infeliz, se nele residir aquilo que, com toda a facilidade, se lhe pode tirar, e que não tem quando quer, ainda que abunde em todas aquelas outras coisas, carecendo, no entanto, de boa vontade, que não tem comparação com esses bens, e que, sendo um bem tão grande, basta tão somente que se queira para se possuir? (*De lib. arb.* I, XII, 26).

Tendo isso em vista, Agostinho investigará, no momento subsequente, se o fato de o espírito resistir a si mesmo pode ser entendido como uma monstruosidade. É, porventura, uma monstruosidade a indiferença no livre-arbítrio — o fato de o espírito querer e não querer simultaneamente como sendo esta a sua estrutura ontológica? Afinal, “era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu” (*Conf.* VIII, X, 22). A dificuldade está em que, querendo, o próprio espírito *pode* não querer, numa situação estranha e

aparentemente perversa e inferior à do corpo que, em princípio, lhe obedece todas as vontades:

O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? (*Conf. VIII, IX, 21*).

Por um lado, podemos pensar que, se ele mandava, era porque o queria. Afinal, se mandava era porque já possuía a ciência de que “quem possui esta boa vontade, certamente possui algo que, de longe, se deve preferir a todos os reinos da terra e a todos os prazeres do corpo” (*De lib. arb. I, XII, 26*). Ademais, era-lhe claro que, o que de longe se deve preferir a uma submissão ao mecanismo natural depende, exclusivamente, da própria vontade de quem deseja possuir uma boa vontade: “quem não a possui, carece, sem dúvida, daquilo que ultrapassa todos os bens que não estão em nosso poder; bastava a vontade para, por si só, lhe dar essa realidade” (*ibidem*). Por outro lado, entretanto, na medida em que a indiferença a que estava submetido pela ausência de firmeza moral era voluntária, constata que, em verdade, não queria totalmente e, portanto, não mandava totalmente. Com efeito, uma vez que se mantinha indiferente, não possuía este querer forte, ou esta firmeza que poderia fazer, imediatamente, com que seu espírito quisesse, de fato, obedecer a si mesmo, em seu desejo de seguir uma vontade espiritual:

Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda. Mas não quer totalmente: portanto, não manda totalmente. Pois manda somente na medida em que quer, e aquilo que manda não se faz, na medida em que não quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso, não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, pois já existiria (*Conf. VIII, IX, 21*).

O certo é que, o fato de em parte querer e em parte não querer é inerente à estrutura do livre-arbítrio e, aí, não há qualquer problema. Essa é a causa pela qual afirma

que a indiferença da vontade não é uma monstruosidade, mas, diferentemente, uma “doença do espírito”. Contra o peso do hábito, o espírito pode ser erguido completamente a partir do que é dado pela atividade intelectual e seguir, em consequência, uma vontade espiritual. O espírito doente, enfim, é aquele que, não obstante ser absolutamente dotado da possibilidade para o sim e o não, carece de poder de escolha entre os dois contrários. Por ser indiferente, sua vontade não se determinava, nem se completava, o que fazia com que Agostinho permanecesse nessa ambigüidade e que, concomitante, fosse arrastado por um querer estritamente carnal que se sobrepunha em seu espírito: “e, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra” (*ibidem*). Essa ambigüidade era a mesma que fazia com que ele pudesse afirmar que “era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria plenamente, nem plenamente não queria”.

A indiferença no livre-arbítrio é, inegavelmente, a raiz do erro, da falha, ou melhor, do pecado: “se a alma não quiser agir, com justiça há de ser considerada responsável pelo pecado, como alma que não fez bom uso da faculdade que recebeu” (*De lib. arb.*, III, XX, 56). Esta foi, outrossim, a razão pela qual afirmou que “as razões [...] mostraram que fazemos o mal a partir do livre-arbítrio da vontade” (*idem*: I, XVI, 35). É a partir desse problema que compreenderemos, em função de sua universalidade, em que sentido Agostinho será considerado “o mestre do Ocidente” e em que sentido ele ultrapassa os limites de suas determinações históricas. Para tanto, levaremos em conta o ponto de vista de Descartes, o paradigma do pensamento moderno, e que, doze séculos depois de Agostinho, também concederá um destaque especial ao problema da indiferença no livre-arbítrio, sobretudo na quarta de suas *Meditações*, na qual procurará compreender a natureza do erro.

A partir de sua original consideração da dúvida cética, elevando-a ao nível de método filosófico, Descartes, nem mais nem menos que Agostinho, chegou ao conhecimento de si mesmo como sendo ontologicamente incompleto, finito e dependente, diferentemente da idéia de Deus, a qual implica a completude, infinitude e perfeição, em razão do que Deus, enquanto dotado de tais atributos, não pode enganar-se nem errar. Conseqüentemente, tornou-se lhe evidente que o erro a que todo o homem está submetido não tem sua origem, evidentemente, no fato de o mesmo homem ser criatura de Deus, mas que, ao contrário, o erro se dá em virtude do nosso modo do ser humano enquanto privação ou carência em função do incompleto, finito e dependente (CERQUEIRA, 2002, p. 133).

Por conseguinte:

Conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim (*Med.* IV, 5).

O homem, pois, está ontologicamente situado entre a idéia de Deus, o ser completo e perfeito, e a consciência de si como sendo incompleto e dependente, de modo que, se por um lado, aspira à liberdade e à perfeição, participando assim no modo do ser completo, por outro, participa no que não é, no não-ser ou nada, o que explica o seu poder enganar-se e errar:

E que sou como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que nada se encontra em mim, na verdade, que me possa conduzir ao erro, na medida em que um ser soberano me produziu; mas que, se me considero participante de alguma maneira do nada ou do não-ser, isto é, na medida em que não sou eu próprio o soberano ser, acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo espantar-me se me engano (*idem*: IV, 4).

Em virtude do seu modo do ser como ser-situado, dentro do qual está implicado o afastamento do que é absoluto, isto é, uma vez que também participa no não-

ser, o homem possui o entendimento limitado, seguindo-se daí, certamente, o fato de nem sempre dirigir sua vontade movido por evidências irrefragáveis, claras e distintas. Isso, com efeito, poderia tê-lo feito crer, em um primeiro momento, que o erro não era mais que uma simples carência do conhecimento: “o erro enquanto tal [...] ocorre pelo fato de o poder que Deus me deu para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim” (*idem*: IV, 5). Entretanto, na medida em que não considerou inteiramente satisfatória esta solução<sup>141</sup>, Descartes veio a justificar, adiante, a possibilidade do erro não mais somente em função do entendimento, mas, de modo diverso, em função do “concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade” (*idem*: IV, 9)<sup>142</sup>. Afinal, ao entendimento cabe, exclusivamente, a função de conceber. E, no ato de conceber, ou representar idéias, não há espaço para o erro, pois, quando se concebe, “não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo idéias das coisas que posso assegurar ou negar” (*ibidem*). Portanto, uma vez que à vontade humana resta o papel de assegurar ou negar, querer ou não querer, mas a partir do representado por intermédio das faculdades da razão, fica corroborada, enfim, a idéia de que o erro, assim como o acerto, depende do concurso destas duas causas. Mas, enquanto o entendimento “é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada”, a vontade é “tão grande que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa” (*ibidem*)<sup>143</sup>. E é exatamente em virtude de a vontade ser mais ampla que o entendimento, ou seja, em

<sup>141</sup> Com efeito, Descartes lembra que “todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente, pois o erro não é pura negação, isto é, não é a simples carência ou a falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (*Med.* IV, 6).

<sup>142</sup> CERQUEIRA (*idem*, p. 134) lembra que “isto não quer dizer, de modo algum, que o entendimento e a vontade contribuam apenas para o erro; quer dizer tão somente que o entendimento e o livre-arbítrio concorrem tanto na propensão para a certeza e a realidade das coisas, quando delas se diz que são verdadeiras, na medida em que existem, como na propensão para o falso e o que isto representa como coisa nenhuma ou nada (*non rem*), quando se julga que existe o que não existe”.

<sup>143</sup> É a vontade, pois, e não a inteligência, que faz com que o homem seja semelhante a Deus, ao contrário da tradição aristotélico-tomista, para a qual o homem se assemelha a Deus pela inteligência. Com efeito,

decorrência do abismo existente entre os limites do entendimento e os da vontade que nem sempre o homem opta entre os contrários baseado numa escolha necessária e irresistível, mas, ao contrário, é indiferente, mais pela carência do conhecimento, que é limitado, do que pela vontade. Afinal, a vontade, “se a considero formal e precisamente nela mesma”, é ontologicamente indiferente para o sim e para o não<sup>144</sup>:

A vontade consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto [...]. Pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente (*ibidem*).

O fato é que, além de não conceber todas as coisas com clareza e distinção, o entendimento ainda ignora muitas outras, de maneira que o poder errar se dá porque a vontade, em seu estado de indiferença para o sim e para o não, não se determina com base na razão. Entretanto, justamente porque a vontade sem o concurso do entendimento ainda assim se preserva como livre-arbítrio, mantendo-se indiferente a querer e não querer, Descartes, semelhantemente a Agostinho, considera essa indiferença, não uma monstruosidade, porém o mais baixo grau de liberdade: “esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade” (*idem*: IV, 9). Com efeito, uma vez que o livre-arbítrio, tanto em Agostinho como em Descartes, não é visto como “um poder absoluto que se oponha à ‘lei de Deus’”, é possível compreendermos que a liberdade se dá “quando a vontade se determina completamente e a escolha se torna necessária com base no entendimento” (CERQUEIRA, *idem*, p. 135). De fato, mesmo quando as idéias não são

---

Descartes lembra que é principalmente a vontade “que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus” (*Med.* IV, 9).

<sup>144</sup> Cf. CERQUEIRA, *idem*, p. 136.

suficientemente claras e distintas, ainda resta a hipótese de querer ou não querer no âmbito das ações. Entretanto, quando as evidências são apreendidas de maneira clara e distinta, somos totalmente levados à concordância irresistível e necessária, não só pelo entendimento, como pelo livre-arbítrio: “a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quando me encontrei com menos indiferença” (*Med. IV*, 11). De acordo com Descartes:

Para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos contrários: mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei (*ibidem*).

De posse da concepção de que as leis da natureza a que estamos necessariamente submetidos se dão segundo a “lei de Deus”, Descartes sustenta que, para que o homem pudesse alcançar a sua extensão, foi-lhe concedido o entendimento, assim como o livre-arbítrio, enquanto o poder do sim e do não, do querer e do não querer, para que, à luz da inteligência, pudesse se conformar, de modo necessário e irresistível, isto é, livremente, às leis absolutas e universais. Donde afirmar que, se por um lado, a indiferença não promove a ação, por outro, ela não exclui a possibilidade de escolha (CERQUEIRA, *idem*, p. 137), visto que, da existência do livre-arbítrio se segue, necessariamente, a possibilidade da autonomia da vontade frente ao mecanismo do hábito. Afinal, a liberdade, enquanto a eleição de um dos contrários apoiada na verdade, é “a condição necessária e suficiente pela qual o homem escapa ao determinismo da natureza para transformar-se, numa perspectiva inteiramente nova, no seu intérprete” (CERQUEIRA, *idem*, p. 135). Para Descartes, tanto quanto para Agostinho, o erro consiste no mal uso do livre-arbítrio, na medida em que “a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade” (*Med. IV*, 13). Assim, se não há



determinação da vontade em direção a um fim querido após a evidência dada pelo entendimento, o homem é indiferente, o que faz com que tome o falso pelo verdadeiro, o bem pelo mal: “sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (*idem*: IV, 10). E, tal qual em Agostinho, Descartes sustenta a idéia “da consciência de si não apenas como inteligência, mas, sobretudo, como vontade” (CERQUEIRA, *idem*, p. 137).

## 2.2 Sentido ontológico da conversão

Consoante vimos, nosso interesse no equacionamento do problema do mal em Agostinho se deve ao fato dele não ter depreciado, quando da abordagem do tema, o valor do vivido enquanto elemento psíquico e subjetivo, divergindo, assim, de um extenso grupo de pensadores antigos, cuja análise da questão, circunscrevia-se, sobretudo, ao âmbito dos elementos objetivos de validade universal (a razão ou Deus como idéias universais). É certo que, para além dos limites de sua condicionalidade histórica, ou seja, para além das querelas religiosas com que se defrontou enquanto bispo de uma nascente Igreja cristã, Agostinho, sem prejuízo da idéia de Deus, soube problematizar o sentido do mal, enquanto problema universal, na esfera da consciência. E é exatamente em vista do caráter psíquico de nossa investigação que incluiremos, nesta discussão, a questão da autoconsciência a partir do problema da conversão<sup>145</sup>. Esta inserção, com efeito, ocorre, primeiramente, em

---

<sup>145</sup> OROZ RETA (1988, p. 205) lembra que, do mesmo modo que muitos outros conceitos, o de conversão não vem dos gregos. A literatura cristã antiga, por sua vez, trouxe, no que diz respeito ao que entendemos por conversão, algumas mudanças e adaptações. Essas, de fato, compreendem tanto o seu sentido material quanto o seu sentido espiritual, o que possibilitou, com isso, que um dos fenômenos mais importantes da religião e da filosofia pudesse ser expresso e evidenciado: “os que têm estudado o primogênito sentido das palavras e têm tratado de traduzi-las aos nossos termos atuais têm visto a enorme dificuldade e, inclusive, a absoluta impossibilidade de encontrar uma palavra, equivalente em todos seus aspectos e detalhes [...] No grego, encontramos um grupo de palavras, todas elas formadas sobre o radical *strépho*, que indicam e são utilizadas como verbos de movimento, tanto no sentido transitivo como intransitivo [...] Mais concretamente, *strépho* se utiliza no sentido de ‘mudar de direção’, ‘converter’, ‘inverter’, ‘mudar’, e mais tarde também no sentido de ‘aderir a uma doutrina, a uma seita’. *Epistrépho* significa ‘inverter’, ‘transformar’, ‘converter’, ‘volver’, e em

virtude de Agostinho compartilhar do antigo princípio teológico para o qual o que funda a autoconsciência é a conversão religiosa; mais que isso, justificamo-la no fato de Agostinho ter se apoiado num sentido de autoconsciência inerente à conversão, em conformidade com o qual o conhecimento de si, em sua significação prática, é condição de uso da razão quanto à possibilidade de ação moral. Em última instância, na medida em que Agostinho vinca a idéia de que a autoconsciência inerente à conversão é condição indispensável na formação do ente moral, porquanto a possibilidade de superar o determinismo da natureza e de se transformar, conseqüentemente, em princípio de conhecimento e de ação, consideramo-lo a fonte mais remota de uma tradição que institui o sentido de conversão como princípio de inteligência e liberdade. E foi exatamente esta tradição que vigorou até o momento de Descartes, o qual, ao suprimir a significação religiosa da autoconsciência inerente à conversão, proclamando o “*Cogito, ergo sum*”, tornou-se o responsável pela mudança de princípio que passou a vigorar na filosofia moderna<sup>146</sup>. Desse modo, é possível afirmarmos que esta peculiar consideração da necessidade de autoconsciência a partir da conversão, longe de restringir-se apenas à problemática acerca do mal, é, na verdade, intrínseca à própria idéia de filosofia: “desde o ‘Conhece-te a ti mesmo’ socrático ao cogito

---

sentido intransitivo, ‘volver’, ‘retornar’, em sentido genérico, e logo ‘converter-se’ no sentido especial de mudar o modo de pensar, de comportamento. Nesse sentido, na literatura filosófica antiga, significa, entre outras coisas, a orientação genérica da alma até a religiosidade”. Em outra passagem, afirma que “o termo conversão, do latim *conversio*, se dá sempre um movimento de retorno até alguém, até algo, tanto desde o plano religioso, filosófico, como cultural, militar, bélico. A palavra latina *conversio* é a tradução do vocábulo grego *epistrophé*, ainda que, como sucede em muitos casos similares, não encerre toda a carga conceitual originária [...] a idéia de conversão representa uma das noções constitutivas da consciência ocidental. Com efeito, se pode representar toda a história do Ocidente como um esforço, renovado sem cessar, para aperfeiçoar as técnicas da conversão, isto é, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, condicionando-a à sua essência original — *conversão* → *retorno* — já modificando-a radicalmente — *conversão* → *mudança*” (*idem*: p. 275; grifos do autor).

<sup>146</sup> CERQUEIRA (2003, pp. 8-9; grifos acrescentados) lembra que “a filosofia só se renova mediante um único caminho: o retorno ao conhecimento de si como espírito. *O exemplo historicamente mais próximo é a exigência do conhecimento de si inerente ao cogito cartesiano como ponto final do aristotelismo escolástico decadente e como princípio da modernidade*”. Cabe observar que o Padre Antônio Vieira, não obstante sua ação histórica no mesmo século de Descartes, isto é, no momento da irrupção da filosofia e ciência modernas, introduziu no Brasil o sentido de necessidade de autoconsciência inerente à conversão, razão pela qual podemos reconhecer, em seus sermões, o ponto de partida da filosofia brasileira (*idem*, 2002, 67).

cartesiano, passando pelo cogito agostiniano, toda a história da filosofia gira em torno ao conhecimento de si como ponto crucial” (CERQUEIRA, 2003, p. 7)<sup>147</sup>.

Quem distingue claramente no âmbito da conversão a necessidade de autoconsciência é o Padre Antônio Vieira. Desse ponto de vista, seu pensamento remete ao de Agostinho. De fato, ambos estabelecem a anterioridade da alma em vista do conhecimento e compartilham da mesma orientação quanto à possibilidade de o homem ver-se a si mesmo “na estranha ambigüidade de objeto e sujeito de conhecimento” (CERQUEIRA, 2000, p. 224). Do mesmo modo, a autoconsciência, indistintamente, “é a condição de uso da razão, quer do ponto de vista prático, quanto à possibilidade de ação moral, quer do ponto de vista teórico, quanto à possibilidade de ciência universal” (*idem*: 2002, p. 20). Ademais, independentemente das distinções existentes entre Vieira e Agostinho, nos quais destacamos, historicamente falando, a subordinação da atividade filosófica às preocupações teológicas, ou mesmo das distinções entre eles e Descartes, cujas preocupações, de caráter teórico e científico se dirigem para a fundamentação de um modelo de ciência, todos três podem ser relacionados do ponto de vista da necessidade de conhecimento de si como espírito.

Vieira, de fato, com a finalidade de sustentar que é exatamente do conhecimento de si como espírito, e não como corpo, que se segue a possibilidade de superação do determinismo da natureza e, em consequência, de realização de “boas obras”, proclama, em *As Cinco Pedras da Funda de Davi* (1673), que “neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de si mesmos”. Em seguida, visando a justificar, a partir desta concepção, a necessidade da conversão religiosa na formação do ente moral, acentua “a idéia de que a alma busca-se a si mesma para

---

<sup>147</sup> Por isso afirmarmos que “a filosofia, como bem afirmou Farias Brito, é, originariamente, uma atividade permanente do espírito, uma tarefa infinita que, desde a antiguidade grega, pressupõe a unidade de uma estrutura espiritual ou cultural dentro da qual nasce o amor da sabedoria sob a forma da autoconsciência” (CERQUEIRA, 2002, p. 23).

desfazer-se de uma falsa imagem sensível”, distinguindo, “a ‘limpa’ consciência de si, a subjetividade pura, o eu não misturado”, isto é, o que há de mais sublime no homem e por meio do qual ele pode reconhecer-se sujeito a uma necessidade espiritual, “dos objetos dos sentidos e das necessidades corporais” (CERQUEIRA, 2002, p. 70), no interior dos quais não pode o homem verdadeiramente conhecer-se, senão ignorar-se, a não ser por uma ciência infusa, adquirida passivamente, a qual não basta. Dessa forma, o conhecimento de si enquanto espírito é, em Vieira, condição de uma experiência atual de sabedoria e, por isso, possibilidade de alguém vir a se transformar em princípio de conhecimento:

Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer persuadir-se cada um, que ele é a sua alma. O pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma: este é o verdadeiro, o limpo e o heróico conhecimento de si mesmo; o heróico porque se conhece o homem pela parte mais sublime; o limpo, porque se separar de tudo o que é terra; o verdadeiro, porque ainda que o homem verdadeiramente é composto de corpo e alma, quem se conhece pela parte do corpo, ignora-se, e só quem se conhece pela parte da alma se conhece [...]. Homem, se te ignoras, se te não conheces, sai fora. Eu bem sei que a causa de muitas ignorâncias é o não sair; o homem tanto sabe, quanto sai, e aqueles que não saíram, não sei como podem saber, se não for por ciência infusa, a qual ainda não basta (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, II).

A concepção de Vieira quanto ao fato de ser a consciência princípio ontológico nos reporta, no quadro do aristotelismo em que ele se situa (CERQUEIRA, 2002, p. 70), ao pensamento de Tomás de Aquino (*Sum. Theol.* I. q. LXXIX, a. XIII), o qual, ao sustentar que “pode-se prescindir da consciência”, vem a afirmar que esta mesma consciência supõe, necessariamente, uma experiência atual, do que se segue que ela “não é uma potência, mas um ato”. Em outras palavras: a consciência é um ato porque só se realiza na ação. Esta idéia, consoante Tomás, encontra sua origem na própria análise do termo “consciência”, cujo sentido etimológico (*conscientia* → *cum alio scientia*) implica a dualidade de sujeito e objeto de conhecimento, no sentido de que toda a consciência é sempre consciência *de*, a começar pela consciência de si. Esta conclusão, outrossim, se aplica a todos os atributos

que resultam dos atos de consciência, na medida em que eles têm suas origens no conhecimento ou ciência que temos do que fazemos, o que torna possível defender a tese de que a consciência de si é o conhecimento primordial na ordem da ciência. É irrefragável, porém, que esta compreensão, a saber, de que o conhecimento de si enquanto espírito é condição inelutável para que o sujeito possa se afirmar princípio de conhecimento, tem como fonte Agostinho: “Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma?” (*De trin.* IX, III, 3). Com efeito, se levarmos em consideração que Agostinho vinca a idéia de que o conhecimento de si é desencadeador de todas as outras evidências, inclusive da existência de Deus, e que Vieira afirma a insuficiência da ciência adquirida passivamente, é nítida a convergência que ambos estabelecem quanto à supracitada tese e é clara a aproximação que mantém, neste sentido específico, com o *cogito* cartesiano. Afinal, a autoconsciência em Agostinho e em Vieira é, decerto, a “mesma consciência de si inerente ao *cogito* cartesiano, porque é o único princípio de uma experiência atual de conhecimento que começa por si, contrariamente à ciência infusa” (CERQUEIRA, 2003, pp.14-5).

Sem embargo, contrariamente à postura de Descartes, cuja característica principal é a busca do conhecimento objetivo de todas as coisas, dentre as quais o conhecimento de si mesmo “como razão abstrata e atemporal em vista da necessidade de fundar o modo matemático-experimental do saber”, Vieira enfatizou o aspecto existencial e moral da consciência de si como “razão concreta e histórica em vista da necessidade de *fundar as próprias ações*, inclusive o ato de conhecer, no âmbito do vivido” (*idem*: 2002, p. 71; grifos acrescentados). Em outras palavras: este conhecimento de si mesmo enquanto espírito é condição de o homem libertar-se do determinismo da natureza e transformar-se em princípio de conhecimento e ação. Tomás de Aquino, outrossim, ao analisar as atividades que cabem à consciência, no caso, o atestar, o incitar, o obrigar, o acusar, o

reprovar e o repreender as ações humanas, conseqüência, todas elas, da “aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos”, destaca que a consciência é um movimento atual do sujeito com o fim *de*, a partir do conhecimento de si e de seus atos, fundar suas ações no âmbito do vivido: “tudo isto resulta da aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação” (*Sum. Theol.* I, q. LXXIX, a. XIII). Destarte, ao estabelecer-se em um sentido de consciência como conhecimento de si e de seus próprios atos, ou melhor, uma vez que a concebe como o julgamento moral do sujeito em relação às suas próprias ações, o Aquinate também privilegiou o aspecto moral e existencial da consciência de si. No entanto, a idéia segundo a qual o sujeito se transforma não só em princípio de conhecimento, mas também de ação por meio do conhecimento de si mesmo enquanto espírito, nos remete, inevitável e novamente, ao pensamento de Agostinho, o qual, do fato de ter constatado que a principal causa dos erros humanos consiste exatamente nesse desconhecimento de si, sustentou, em conseqüência, que a autoconsciência inerente à conversão religiosa é condição de superação do determinismo da natureza e de realização de “boas obras”.

O fato é que, na medida em que Vieira se assentou numa tradição que institui o sentido de consciência de si como razão concreta e histórica, assumiu, conseqüentemente, uma posição contrária em relação ao racionalismo do século no qual se inseriu, caracterizado por um sentido de consciência de si como razão abstrata e atemporal e marcado, portanto, pela dicotomia mente/corpo<sup>148</sup>. A partir disso, podemos compreender o porquê de não ter concebido “a ‘visão interior’ de si mesmo sem a corporeidade”, inclusive porque “a corporeidade mesma de todo o sujeito serve à autoconsciência na medida em que é necessário antes sair de si para depois entrar em si” (CERQUEIRA, 2002, p. 71):

---

<sup>148</sup> CERQUEIRA (2003, p. 15) chama a atenção para o fato de que “se em Descartes sobressai a idealidade da consciência de si como razão abstrata e atemporal em vista da necessidade de fundar o modo de conhecer introduzido pelos físicos modernos, em Vieira ressalta a necessidade da conversão a si mesmo e da pura contemplação como condição suprema para a libertação deste mundo de dor e de miséria”.

Enquanto o homem não sai do corpo, ignora-se, e só quando dele sai se conhece [...]. Para que o homem se conheça, há de entrar em si mesmo; e este sair de si, é entrar em si; porque é sair do exterior do homem, que é corpo, e entrar e penetrar no interior dele, que é a alma (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, II).

Por isso, não levar em conta o papel da experiência e dos sentidos, e supor, com a tradição racionalista surgida no século XVII, que “a visão interior” de si mesmo vem exclusivamente por intermédio da razão (CERQUEIRA, 2002, pp.85-6), é recair em erro, uma vez que é “o homem um composto [...] formado de duas partes tão distintas como lodo e divindade, ou quando menos uma parte dela” (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, II). Esta concepção, decerto, reflete sua posição em face do agostinismo no interior do aristotelismo. Com efeito, Tomás de Aquino, apoiado em uma tese de Agostinho de acordo com a qual “o homem não é só alma, nem só corpo, mas [...] simultaneamente alma e corpo” (*Sum. Theol.* I, q. LXXV, a. IV), reitera a idéia de que, ainda que a alma seja subsistente, ela só é completa por natureza, ou melhor, só há um homem, uma pessoa, ou um *eu*, em razão de sua indissociável união com o corpo. O mesmo Agostinho, em que se apóia Tomás quanto à inseparabilidade das duas partes de que é constituído o homem, é aquele que, refletindo sobre a conversão de Vitorino, chama a atenção para o fato de viver, frente às duas vontades que nele coabitavam, uma ambigüidade no querer, reveladora da comparticipação do *eu* tanto no corpo quanto no espírito (CERQUEIRA, 2002, p. 71):

Assim compreendia, por experiência própria, aquilo que lera – de que modo a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne – e eu, na verdade, estava em ambos, mas estava mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava. Pois já aí havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria contra a vontade, do que fazia querendo [...] porque, querendo, eu tinha chegado aonde não queria (*Conf.* VIII, V, 10-11).

De fato, da possibilidade moral de alguém vir a se libertar da primazia de uma vontade carnal, ou de “estar mais naquilo que em mim aprovava”, não se segue, de modo

algum, a hipótese de aniquilamento, ou de exclusão da esfera da corporeidade e das necessidades dela derivadas: “e, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra” (*idem*: VIII, IX, 21). É certo que a vontade espiritual tem seu surgimento posterior em relação às “inatas” necessidades corporais, e as excede, mas sem as excluir, uma vez que são inerentes à vida biológica humana, do que se segue que, nesta visão dialética, exceder não se sinonimiza com excluir. Portanto, uma vez que é preciso que o homem “saia” de seu exterior, que é corpo, para que depois possa “entrar dentro em si”<sup>149</sup>, isto é, se e na medida em que a necessidade moral só se afirma quando se sobrepõe às necessidades corporais, ela implica, e não pode ser de outro modo, a corporeidade.

Entretanto, este papel exercido pela corporeidade na “visão interior” de si mesmo, não contradiz a idéia de que é tão somente por meio do conhecimento de si enquanto espírito que o homem pode vir a se identificar e afirmar sua superioridade ontológica sobre os animais: “o pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma [...] o homem visto pela parte do corpo se ignora, e visto ou considerado pela parte da alma se conhece [...]. Porque quem vê o corpo, vê um animal; quem vê a alma, vê ao homem” (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, II). Esta superioridade humana, de cunho ontológico, se deve ao fato de que, enquanto aos animais só é dado o ser e o viver, ao homem é concedido, além destas duas instâncias, o entender, ou a inteligência, que é a capacidade de “‘ver dentro’ todas as coisas, a começar por si mesmo” (CERQUEIRA, 2002, p. 88). Tanto é assim que, por meio da inteligência, o homem se torna até mesmo capaz de dominar os animais que o superam em força e que apresentam maior proficiência no uso de outros sentidos, do mesmo modo que, imbuído da “força do conhecimento de si mesmo”, o

---

<sup>149</sup> Segundo CERQUEIRA (2002, p. 71), “a corporeidade serve à autoconsciência se e na medida em que a subjetividade se funda individual e casualmente na corporeidade”.



pequenino Davi “triunfou com as mãos, porque já havia triunfado com os pensamentos” o gigante Golias (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, I):

Ag. — Não é evidente que, quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é, pois, o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?

Ev. — Não encontro outra coisa, visto *que é na alma que está aquilo pelo qual somos superiores aos animais*.

Ag. — Eis, portanto, que já conheces o que me tinhas dito que ignoravas, isto é, *que nem todo aquele que vive sabe que vive, não obstante ser necessário que viva todo aquele que sabe que vive* (*De lib. arb.* I, VII, 16; grifos acrescentados).

Ev. — Porque, sendo três coisas muito distintas entre si o ser, o viver e o entender, é verdade que a pedra exista e que a besta viva, e, no entanto, estou certo de que o que entende existe e vive, *pelo qual não duvido que seja mais excelente o ser que tem estas três perfeições que aquele outro ao qual falta uma ou duas delas* (*idem*, II, III, 7; grifos acrescentados).

Tendo isso em vista, é indubitável que as preocupações de Agostinho e Vieira, assim como ocorre nas *Meditações* de Descartes, é a de orientar-se pelo pensamento, ou pelo espírito. Agostinho, embora não conceba o homem fora dos domínios da união da alma com o corpo, isto é, ainda que creia “não ser o homem apenas a alma nem somente o corpo, mas a alma e o corpo juntos”, acentua que, dentre estas duas partes que compõe a natureza humana, “a superior e a mais nobre” (*De civ. Dei* XIX, III, 1) é, de fato, a alma<sup>150</sup>. Afinal, é tão somente por meio da alma que o homem pode saber, com certeza, que existe, que vive e, especialmente, que entende: “a alma sabe que existe e vive, como existe e vive a inteligência. Ninguém duvida que aquele que entende está vivo [...] a alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre” (*De trin.* X, X, 13). Em outras palavras: do fato de o homem saber que existe por intermédio da inteligência, se

<sup>150</sup> A despeito da distinção que Agostinho estabelece entre alma e espírito, especialmente em *Sobre o Livre-Arbitrio* e em *Sobre a Trindade* (XV, VII, 11): “o espírito não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma”, é irrefragável que ele não entende por alma, nesta passagem, o princípio anímico de que os animais também são revestidos, mas, diferentemente, se utiliza deste termo de modo aleatório, tal qual Descartes, sinonimizando-o com espírito, razão, pensamento, inteligência, entendimento, etc.

segue, como consequência, a possibilidade de ver-se a si mesmo não só como realidade externa e como um *vivente* sujeito à causalidade da natureza, mas como alguém a quem é permitido fundar sua própria existência como espírito. Assim sendo, é tão somente por essa via que poderemos justificar nossa tese quanto ao fato de visualizarmos, em Agostinho, a fonte mais remota do sentido de consciência de si como inteligência:

*Ev. — Compreendeste de maneira excelente e conseguiste explicar perfeitamente a minha afirmação, se é verdade que a consciência nunca pode ser má.*

*Ag. — Julgo que de nenhum modo o pode ser, a não ser que, transformando a palavra, digamos, “consciência” no lugar de “experiência”. Com efeito, experimentar nem sempre é bom, como acontece quando se passa pela experiência de suplícios. Realmente, como poderá ser um mal aquilo a que chama pura e propriamente consciência, dado que se alcança com a razão ou a inteligência? (De lib. arb. I, VII, 17; grifos acrescentados).*

Vieira, por sua vez, e certamente convergindo com o pensamento agostiniano, vinca, em seu *Sermão da Sexagésima* (1655), contemporaneamente às *Meditações Metafísicas*, o sentido de conversão como princípio de inteligência, isto é, como condição de o homem, por meio da “visão interior” de si mesmo, libertar-se do determinismo da natureza e fundar sua própria existência como espírito, e não como corpo: “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?” (*Sermão da Sexagésima*, III):

Para um homem ver-se a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz. Se tem espelho e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz [...]. Para esta visão são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento (*ibidem*; grifos acrescentados).

Assim, se e na medida em que o sentido de consciência de si como inteligência é um dos motes característicos do pensamento vieiriano, este é, *ipso facto*, um dos motivos pelos quais o associamos a Descartes quanto à exigência do conhecimento de si como

espírito e, obviamente, a razão pela qual o consideramos uma ponte entre Agostinho e os modernos. No entanto, este sentido de consciência como inteligência em Vieira é indissociável da ação doutrinária e educativa do pregador, uma vez que, diferentemente de uma consciência de si fundada em um caráter *a priori*, autônoma de todo e qualquer fator externo, a autoconsciência inerente à conversão é caracterizada pela dependência de um fator externo. Isso porque, conquanto a transição, impressa por Descartes, de um sentido de autoconsciência inerente à conversão para o princípio ontológico no qual “a própria existência tem seu fundamento na consciência de si como pensamento”, Vieira manteve-se sob a vigência “do antigo princípio teológico de que a própria existência se funda na universalidade da conversão, entendida a conversão como a visão interior de si mesmo mediante o auxílio do pregador” (CERQUEIRA, 2001b, p. 17). Esta concepção, certamente, é o reflexo da presença do agostinismo no interior do aristotelismo em Vieira. De fato, esta idéia já está em Agostinho, quando, refletindo sobre a conversão de Vitorino, destaca que o retor só pôde possuir firmeza moral e libertar-se do jugo de uma vontade carnal que o fazia recluir perder os amigos, as riquezas, as honras e as glórias no momento em que Simpliciano, fazendo o papel do pregador, o levou a ver-se a si mesmo “como réu de um grande crime, por se envergonhar dos mistérios da humildade do teu Verbo e não se envergonhar das cerimônias sacrílegas dos soberbos demônios” (*Conf.* VIII, II, 4).

No entanto, “a ação doutrinária e educativa (do pregador) para esse fim não se justificaria sem uma compreensão clara do intelecto como ‘luz interior’”. Neste sentido, há que se distinguir essa necessidade em Vieira quando afirma que “não pode o homem entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” se não “concorre com os olhos, que é o conhecimento”. Embora isso remeta, no âmbito do aristotelismo a que pertence Vieira por formação, à tese

de Aristóteles segundo a qual o intelecto agente é uma certa luz interior<sup>151</sup> (*De anima* III, 5), também está de acordo com Agostinho, quando este demonstra ser consenso universal que, assim como o homem exterior é “dotado de sentidos corporais”, por entremeio dos quais “percebe por eles os corpos”, o homem interior, por sua vez, “é dotado de inteligência”, de sorte que, possuindo esta “visão interior”, lhe é facultada a possibilidade de “entrar dentro em si” e conhecer-se a si mesmo. Harmonizando-se Agostinho com a supracitada concepção aristotélica, podemos observar que o que um dos sentidos “nos revela há de valer para os outros. Por isso, apoiemo-nos principalmente no testemunho da visão [...] o mais excelente dos sentidos e, ainda que de outro gênero, mostra-se o mais próximo à visão da inteligência” (*De trin.* XI, I, 1):

*Enxergamos os seres corpóreos por meio dos olhos corporais, mas não podemos refratar e fazer refletir sobre nós mesmos os raios que emitem e tocam tudo o que enxergamos, a não ser por meio de um espelho [...] Contudo, de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força não será com os olhos do corpo. Conseguiremos investigá-la, só será pela mente. [...] Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesmas. Logo, a mente conhece-se a si mesma, por si mesma, por ser incorpórea* (*De trin.* IX, III, 3; grifos acrescentados).

A idéia do intelecto humano como “luz interior” também está presente em Tomás de Aquino<sup>152</sup>. Este, com base em Aristóteles (*ibidem*), distingue, na parte intelectual

<sup>151</sup> Assim como o escuro nos priva das cores, que passam a existir sob a ação da luz, Aristóteles diz que o intelecto agente é “uma espécie de estado ao modo da luz” (*De anima* III, 5), na medida em que revela, em separado, o inteligível.

<sup>152</sup> Não obstante a aproximação que estabelecemos entre Tomás e Agostinho, é importante destacarmos que, no que diz respeito ao conhecimento de si mesmo, Tomás, diferentemente de Agostinho, defende a tese de que o conhecimento de si mesmo não é imediato, mas, ao contrário, a alma intelectual não conhece-se a si mesma por sua essência (*Sum. Theol.* I, q. LXXXVII, a. 1). Apoiado em Aristóteles, mais precisamente em (*De anima*, III), Tomás afirma que “o intelecto conhece a si mesmo como conhece as outras coisas. Ora, ele não as conhece por suas essências, mas por suas semelhanças. Não conhece, pois, tampouco a si mesma por sua essência”. Uma coisa, de acordo com o Aquinate, só pode ser conhecida quando está em ato, e não quando está em potência. Assim, a essência de Deus, na medida em que “absoluta e perfeitamente inteligível em si mesma” é a razão pela qual Deus conhece por sua essência não somente a si mesmo, mas também tudo que há. O intelecto humano, por sua vez, “está no gênero dos inteligíveis apenas como um ser em potência [...] Daí o nome de intelecto possível”. A despeito de o espírito humano poder conhecer e ser conhecido, ele,

da alma, duas virtudes distintas: o (i) intelecto possível, também chamado paciente ou passivo, e o (ii) intelecto agente ou ativo. Esta distinção origina-se, em última instância, da constatação de que o intelecto “tem por objeto o ente em geral” e, em função disto, do fato de podermos discernir se o intelecto está em ato ou em potência observando o vínculo guardado entre ele e “o ente em geral” (*Sum. Theol.* I, q. LXXIX, a. II). Tendo isso em vista, estas virtudes se distinguem entre si em decorrência das relações que mantêm com o objeto de conhecimento, haja vista que, ao intelecto humano, tanto é possível (i) apreender passivamente as imagens das coisas sensíveis, quanto (ii) abstrair, do interior das condições materiais e das especificidades inerentes às coisas particulares, o universal, ou o inteligível, isto é, a natureza dos seres da mesma espécie. Por um lado, o conhecimento humano encontra sua origem na corporeidade, ou na imagem das coisas sensíveis, das quais recebe, passivamente, a impressão da realidade inerente aos objetos do mundo exterior: “no começo ele (o intelecto humano) é como uma tábua rasa em que nada está escrito” (*ibidem*). Assim, se os sentidos constituem a fonte primária do conhecimento e se é a realidade que se impõe à inteligência, e não o contrário, a atividade mental depende de algum objeto exterior que excite os sentidos. Vendo por esse prisma, o intelecto “é uma potência passiva”: “estamos primeiramente em potência de conhecer, e só depois estamos em ato”, o que o levou a afirmar que o intelecto, inicialmente, está “em potência em relação aos inteligíveis” (*ibidem*). No entanto, do fato de o conhecimento ter sua origem no ser concreto, ou de advir, inicialmente, das imagens das coisas sensíveis, não se segue, em

---

por si mesmo, é mera potência de conhecer. O espírito só pode se conhecer, isto é, só é perceptível a si mesmo, pois, quando está em ato de pensamento. Afinal, uma vez que o intelecto não é posto em ato por uma participação nas formas inteligíveis separadas, mas, ao contrário, lhe é inerente, “no estado da vida presente”, o conhecimento das coisas sensíveis e materiais, o intelecto só conhece a si mesmo “enquanto é posto em ato pelas espécies que a luz do intelecto agente abstrai do sensível; essa luz é o ato desses inteligíveis e, por seu intermédio, do intelecto possível. Não é, portanto, por sua essência que nosso intelecto se conhece, mas por seu ato”. Segundo HUGON (1998, p. 172), é só “ao constatar as suas operações [que] a alma conhece também a sua existência”. Afinal, se por um lado, “a existência do sujeito pensante é uma das verdades fundamentais que é impossível de se negar”, por outro, “no estado presente de união [com o corpo], não tem a intuição da sua essência, porque esta essência está unida à matéria” e, em consequência, “falta-lhe aquela pureza necessária à inteligência atual”.

hipótese alguma, que os sentidos sejam suficientes para explicar a origem das idéias, posto que apenas fornecem as imagens das coisas corpóreas ao intelecto; afinal, através dos sentidos o homem só tem acesso ao que é singular: “o inteligível em ato não é algo existente na natureza, ao menos na natureza das coisas sensíveis que não subsistem fora da matéria” (*Sum. Theol.* I, q. LXXIX, a. III). Dessarte, é necessário afirmar uma virtude ativa no intelecto humano que possa, por meio da abstração, fazer o movimento de passagem do particular para o universal, da potência para o ato, relegando, para isso, as condições particulares de que se revestem os objetos particulares para, a partir daí, transformar em ato os inteligíveis que estavam em potência. O intelecto humano, pois, é capaz de, a partir da exclusão das singularidades inerentes às coisas particulares, captar a natureza universal das coisas. Donde se segue a necessidade de se “afirmar um intelecto agente”:

Ora nada passa da potência para o ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se um ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente [...]. Para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato, por meio da abstração (*ibidem*).

Mais que abstrair, porém, cabe ao intelecto agente iluminar, haja vista que, do mesmo modo que, na esfera da realidade externa “a luz é exigida para a visão a fim de tornas as cores visíveis em ato”, é preciso afirmar um intelecto agente que, por meio de uma representação interior, ou da “luz interior”, possa tornar ato o que há de inteligível nas imagens das coisas sensíveis. Isso é o mesmo que dizer que o intelecto agente, da mesma maneira que a luz torna “as coisas visíveis em ato”, possibilita que o inteligível surja das imagens das coisas sensíveis: “neste sentido e pela mesma razão pela qual se requer a luz para ver, requer-se, de maneira semelhante, o intelecto agente para conhecer [...]. Como a luz é necessária para ver, assim também o intelecto é necessário para conhecer” (*ibidem*).

Assim, tendo em vista, por um lado, a necessidade da “luz interior” inerente ao intelecto agente na visão de si mesmo e, por outro, a evidência de que o concurso de Deus “não falta, nem pode faltar”, a responsabilidade pelo fato de que “não há um homem que em um Sermão entre em si e se resolva” (*Sermão da Sexagésima*, II), só pode estar, em consequência, na inaptidão do pregador: “se a palavra de Deus até dos espinhos e das pedras triunfa [...] não triunfar hoje a palavra de Deus [...] não é por culpa nem por indisposição dos ouvintes”. Esta questão, destarte, implica “a idéia de participação da luz divina pela criatura racional” (CERQUEIRA, 2000, p. 223). Neste sentido, Vieira reflete o pensamento de Tomás no interior do aristotelismo: “porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação” (*Sum. Theol.* I, q. III, a. 4)<sup>153</sup>. Tomás, com efeito, assumindo o propósito de demonstrar que o intelecto agente é parte da alma, e não algo separado dela, afirma que é necessário que haja, para além da “alma intelectiva do homem, um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer”. Afinal, o intelecto humano, uma vez “móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa, e que é imóvel e perfeito”. Por conseguinte, “é preciso afirmar na alma humana uma potência que participa do intelecto superior, e pelo qual ela torna os inteligíveis em ato [...]. Deve portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer” (*idem*: I, q. LXXIX, a. IV)<sup>154</sup>. Diante da

<sup>153</sup> O tema da participação já está em Platão. Com efeito, salvaguardada as devidas distinções entre o seu objeto de pensamento e o de Tomás, Platão afirma que “quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele Belo em si, e de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que esta participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si” (*Fed.* 100 d). Em Tomás, por sua vez, o conceito de participação encontra sua origem na necessidade que se impõe de distinguir o “ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por participação”, que pertence às criaturas. Tal distinção, de fato, garante a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus.

<sup>154</sup> O poder concedido à inteligência humana, a saber, de atualizar o inteligível, se dá na medida em que o intelecto agente não é mais que a participação criada nesse poder do Intelecto divino, uma vez que a inteligência divina é a Causa própria do que há de inteligibilidade nas coisas. Não obstante, é preciso distinguir a doutrina de Tomás da tese de Alexandre de Afrodísia (séc. II-III), para o qual o intelecto agente é uma substância transcendente e distinta do homem, de cujo organismo o intelecto natural ou material dependia por inteiro. Da mesma forma, é preciso destacarmos que Tomás vai de encontro ao pensamento de Averróis acerca da unicidade da alma intelectiva para todos os homens. Afinal, se Tomás aceitasse isso, ele seria, por consequência, obrigado a defender que o homem não pensa, mas é pensado.

tese de Aristóteles, o qual compara o intelecto agente “à luz que é algo difundido no ar”, e de Platão, o qual compara “o intelecto separado ao sol que imprime sua luz em nossas almas”, Tomás afirma que “o intelecto separado, conforme o ensino de nossa fé, é o próprio Deus, criador da alma, e em quem ela é unicamente bem-aventurada”. Daí concluir que “é portanto por ele que a alma humana participa da luz intelectual”. Na *Suma Contra os Gentios* (livro III, LVII, 1), Tomás lembra que qualquer intelecto, seja do grau que for, pode participar da visão divina: “como para a visão da substância divina o intelecto criado é elevado por uma certa luz natural [...] não há intelecto criado de tal modo inferior, quanto à sua natureza, que não pode ser elevado a essa visão”. Onde afirmar que, “pelo exposto é refutado o erro de alguns que diziam que a alma humana, por mais elevada que estivesse, não alcançaria o nível dos intelectos superiores”<sup>155</sup>. É neste espírito que Tomás vinca a idéia de que pela visão de Deus participa-se da vida eterna (*idem*: livro III, LXI). De fato, apesar de a alma inteligível ser a última da ordem dos inteligíveis, ela tem a sua substância elevada acima da matéria corpórea e independente dela. Assim, se a operação dessa alma, por um lado, é material, por meio da qual ela se une às coisas inferiores e temporais, por outro, todavia, “ela participa da eternidade, pela sua operação, pela qual se une às coisas superiores intemporais. Ora, assim é o mais alto grau da visão da substância divina”. Daí concluir que “por meio desta visão participa da eternidade e, pela mesma razão, qualquer outro intelecto criado que vê a Deus”. Posto isso, a inaptidão do pregador em levar o ouvinte a “entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” consiste no “fracasso da ação doutrinária e educativa em elevar o intelecto à luminosidade da luz do criador, sob a qual o

---

<sup>155</sup> Segundo HUGON (1998, p. 161), “as aplicações dessa tese (acerca do objeto próprio e do objeto adequado) são cheias de interesse para a teologia e para a filosofia. Porque o objeto adequado da inteligência é o ser em toda sua amplitude, a visão beatífica será possível. Deus em si mesmo, na sua vida própria, entra nesse objeto adequado, porque tudo que há de perfeição nesse conceito do ser está contido em Deus, toda a razão do ser está em Deus. Por isso, o nosso espírito, cuja capacidade iguala-se à do ser, pode ser elevado sobrenaturalmente à visão da vida íntima de Deus.”.



homem torna-se capaz de ver-se a si mesmo na estranha ambigüidade de sujeito e objeto do conhecimento” (CERQUEIRA, *idem*, p. 224).

Tomando a concepção de Tomás como ponto de partida, podemos avançar para o problema histórico que enfrenta o pregador do século XVII, mais precisamente o “de elevar a consciência empírica ao nível de universalidade da mensagem cristã, mas sem reduzir a interpretação do texto religioso a uma concepção racionalista da linguagem” (*ibidem*). O fato é que, tanto para Agostinho quanto para Vieira, isto é, para todo o pensamento elaborado por cristãos, as palavras, mais que representar a expressão e formulação de idéias, como é próprio, obviamente, do espírito racionalista do século XVII, revelam o “‘homem interior’ no sentido de que ele usa de um sistema de sinais para significar a própria vontade” (*ibidem*). Este sentido de autoconsciência mediante o auxílio do pregador, reclama, certamente, “uma teoria acerca do uso das palavras” (*ibidem*):

Antigamente se convertia o mundo, hoje por que se não converte ninguém? Porque hoje pregam-se palavras e pensamentos, antigamente pregavam-se palavras e obras. Palavras sem obras, são tiros sem balas; atroam, mas não ferem [...]. Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer dizer o que elas dizem! (*Sermão da Sexagésima*, IV e IX).

E é exatamente a partir dos aspectos inerentes à linguagem que se dará a interpelação de Vieira aos pregadores de seu tempo. Com efeito, tendo em vista que “assim como Deus não é hoje menos Onipotente, assim a sua palavra não é hoje menos poderosa do que dantes era” (*idem*: II), se o pregador não concorre mais para a “visão interior” de si mesmo, é porque suas “palavras são palavras, mas não são palavras de Deus” (*idem*: IX). E, ainda que se possa objetar que, em seus Sermões, utilizavam-se, basicamente, do texto bíblico, se não há a tentativa, por parte do pregador, de elevar-se e elevar a consciência do ouvinte à universalidade da mensagem cristã, isto é, se se limitam a pregar “palavras de Deus”, e não “a palavra de Deus”, os pregadores não concorrem, outrossim, para a “visão

interior” de si mesmo. Afinal, o fim do Sermão, a conversão, depende, inexoravelmente, que a pregação se fundamente nas palavras que o texto, *a priori*, já quer dizer, como condição para que o pregador possa atingir o que está para além da realidade das línguas pátrias: “as palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavras de Deus, mas pregadas no sentido que nós queremos, não são palavras de Deus”. Portanto, se as palavras do pregador não se conformam ao sentido mesmo das palavras divinas, o Sermão será infrutífero, uma vez que, neste sentido, os pregadores se circunscrevem a tomar as palavras divinas “pelo que toam, e não pelo que significam, e talvez nem pelo que toam” (*ibidem*). Dessa maneira, se trazemos “as palavras de Deus a que digam o que nós queremos e não ao que elas querem dizer” (*ibidem*), não haverá, decerto, “um homem que entre em si e se resolva”. Sobre a universalidade da lei divina, Vieira está de acordo com Agostinho, quando este afirma que:

E então *aquela lei*, a que chamamos *razão suprema*, à qual se deve obedecer sempre, pela qual os maus merecem ser infelizes e os bons ter uma vida feliz, e *pela qual a outra lei*, que dissemos que se devia chamar temporal, *se estabelece com justiça e, também com justiça, se altera*: poderá parecer, a alguém capaz de refletir, *que não é imutável e eterna?* (*De lib. arb.* I, VI, 15; grifos acrescentados).

Mais que isso, porém, para que o pregador possa, de fato, se revestir de autoridade e elevar a consciência dos ouvintes à universalidade da mensagem divina, é necessário também que ele queira o que elas dizem, de modo que se evite que, ainda que “as palavras” proferidas nos Sermões sejam “verdadeiras”, as “testemunhas” sejam “falsas” (*Sermão da Sexagésima*, IX). Afinal, é o fim, mas enquanto querido, o que “move o indivíduo a agir em conformidade à razão, aprendendo e conhecendo, subordinando-se a princípios, regras e leis” (CERQUEIRA, 2000, p. 226). O sentido desta virtude intelectual já se encontra, sem dúvida, em Aristóteles, quando define o bem como um fim desejável, ou como aquela virtude ou excelência que, apoiado “em uma atividade da alma segundo a

razão [...] sempre se escolhe por si mesmo e nunca por outra coisa” (*Et. Nic.* I, 7 1097a, 30; 1098a, 5). No entanto, à simples função da alma, que faz com que o continente “obedeça a razão [...] pois em tudo concorda com a razão” (*idem*: I, 13, 1102b, 25), acrescenta a idéia de que as ações virtuosas são, para o homem reto, “por si mesmo agradáveis” (*idem*: I, 8, 1099a, 20), o que o faz “querer aquilo que sabe fazer” (CERQUEIRA, *idem*).

O pregador que, (i) além de não dizer o que as palavras *a priori* querem dizer, (ii) não quiser para si o que elas querem, isto é, se (i) além de não elevar a consciência do ouvinte à universalidade das palavras divinas, (ii) não se conformar a uma experiência “da qual participa concreta e historicamente segundo a própria vontade” (*ibidem*), ele se comportará como os atores no palco, porquanto inteiramente destituído do compromisso com a verdade:

São fingimentos, porque são sutilezas e pensamentos aéreos, sem fundamento de verdade; são comédias, porque os ouvintes vêm à pregação como à comédia; e há pregadores que vêm ao púlpito como comediantes [...]. Pouco disse S. Paulo em lhe chamar comédia, porque muitos sermões há, que não comédia, são farsa (*Sermão da Sexagésima*, IX).

Em contrapartida, o pregador que assume única e exclusivamente o compromisso com a verdade, aderindo voluntariamente ao sentido das palavras e querendo o que elas querem, lhe será indiferente “pregar com fama e sem fama” (*idem*: X): “pregar o que convém, ainda que seja com descrédito de sua fama, isso é ser pregador de Jesus Cristo” (*ibidem*). Neste sentido, Vieira se propõe converter aqueles homens de “entendimento agudo”, que “vêm só a ouvir sutilezas, a esperar galantarias, a avaliar pensamentos”, assim como os de “vontade endurecida” (*idem*: III), ou melhor, naqueles homens em que, tal qual Agostinho, se consolidara em mecanismo uma vontade carnal:

Que médico há que repare no gosto do enfermo, quando trata de lhe dar saúde? Sarem, e não gostem; salvem-se, e amarga-lhes, que para isso somos médicos das almas. Quais vos parece que são as pedras sobre que caiu parte do trigo do Evangelho? Explicando Cristo a Parábola diz, que as pedras são aqueles que ouvem a pregação com gosto [...]. Pois será bem que os ouvintes gostem, e que no cabo fiquem pedras?! Não gostem e abrandem-se; não gostem, e quebrem-se; não gostem, e frutifiquem [...]. De maneira que o frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer; frutifiquemos nós, e tenham eles paciência (*ibidem*).

Portanto, na pregação que realiza a sua função, ou seja, naquela em que há o efetivo concurso do pregador em função do “exemplo e da doutrina”, não pode haver, de modo algum, a intenção de agradar aos ouvintes, mas, ao contrário, a de buscar uma participação da lei eterna pela criatura racional, de modo que desta se siga a visão interior de si mesmo. Desse modo, se há um desagravo provocado nos ouvintes, isso nada mais é que a consequência da visão interior de si mesmos como entes singulares, finitos, passíveis ao erro, à falha, à indiferença e, por isso, ao pecado. Assim sendo, as “três coisas necessárias para um homem ver-se a si mesmo” concorrem para que o ouvinte possa, de fato, “ver-se a si mesmo como réu de um grande crime”, “envergonhar-se da vaidade”, para, finalmente, “ter vergonha perante a verdade” que se lhe impõe, de sorte que, dessa visão interior de si mesmo em erro e em pecado, possa advir um sofrimento que é estritamente moral e, em consequência, a hipótese de ver-se sujeito a uma necessidade espiritual que tem em vista a superação da indiferença e do determinismo da natureza:

A pregação que frutifica, *a pregação que aproveita*, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, *é aquela que lhe dá pena*. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando a cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para a casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto [...]. Algum dia vos enganastes tanto comigo, que saíeis do sermão muito contentes do pregador; agora quisera eu enganar-vos tanto, que saíeis muito descontentes de vós [...]. *O que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhe pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhe pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus pecados*. Contanto

que se descontentem de si, descontentem-se embora de nós (*idem*: X; grifos acrescentados).

Este sentimento de desagravo por detectar em si mesmo a sujeição à incontinência e a uma vontade carnal que, com o “peso do hábito”, havia-se consolidado em mecanismo, está presente tanto no episódio da conversão de Vitorino, quando “a si mesmo se viu como réu de um grande crime” e, por esta razão, “se envergonhou da vaidade e teve vergonha perante a verdade” (*Conf.* VIII, II, 4) quanto no momento da conversão de Agostinho: “quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração” (*idem*: VIII, XII, 28). Com efeito, na medida em que a conversão religiosa é condição inexorável para que o sujeito “possa entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” e, assim, detectar a sua singularidade e sua finitude, vindo a se angustiar, ou a se desagrar consigo mesmo ao reconhecer-se em erro e em pecado, ela é, irrefragavelmente, princípio da autoconsciência:

Ponticiano contava isto e tu, Senhor, enquanto ele falava, *voltavas-me para mim mesmo*, arrancando-me das minhas próprias costas, onde eu me tinha posto, porque não queria ver-me, e colocavas-me diante do meu rosto, *para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas*. E eu via e horrorizava-me, e não havia para onde fugir de mim. E se tentava afastar de mim o meu olhar, Ponticiano contava o que contava, e tu me punhas de novo defronte de mim, e *atiravas-me para diante dos meus olhos*, para que descobrisse a minha iniquidade e a odiasse (*Conf.* VIII, VII, 16; grifos acrescentados)

Tanto quanto Vieira, Agostinho vinca a idéia de que a autoconsciência inerente à conversão religiosa representa um salto qualitativo do ente moral frente aos que, em momento algum, vêem-se a si mesmo em erro: “pois também tu, ó Pai misericordioso, te alegras mais por uma pessoa que faz penitência do que por noventa e nove justos que não precisam de penitência” (*idem*: VIII, III, 6). A visão de si mesmo como refém de uma vontade carnal consolidada em mecanismo, ou como servo de si mesmo em virtude da

submissão ao determinismo da natureza é, de fato, o momento da libertação, da qual se segue a possibilidade de alguém, por meio de sua consciência moral, ver-se sujeito a uma necessidade espiritual e de acrescentar, ao seu ser, o dever.

### 2.2.1 Dever-ser

É indubitável que, diferentemente de uma postura filosófica fundada exclusivamente no uso teórico da razão, Agostinho privilegia, sobretudo, o seu uso prático quanto à condição de possibilidade da ação moral. Com este propósito, equacionou o problema do mal em sua significação subjetiva e moral e, ultrapassando os limites de sua condicionalidade histórica, legou-nos como herança filosófica a idéia da ação virtuosa ou moral com base no livre-arbítrio, isto é, a ação livre porém submetida a princípios, regras e leis, cuja finalidade é a de evitar, mediante a superação do mecanismo natural, o erro e o pecado. Decerto, foi exatamente essa abordagem centrada no psíquico, em vista de um modo do ser que implica o conhecimento de si — uma “ciência” do eu<sup>156</sup> —, que possibilitou a grande influência exercida por seu pensamento na história da filosofia ocidental. Tanto é assim que pudemos associá-lo a Vieira, o qual venceu, como Agostinho, a idéia de que nos identificamos e que somos julgados por nossas obras, e não por nossos pensamentos. Entretanto, Vieira, como já destacamos, circunscreveu-se aos limites da condicionalidade histórica do século XVII, dentro da qual sentiu a necessidade de se opor ao racionalismo exacerbado de seu tempo, cujos esforços, longe de guiarem-se pela significação prática da razão, dirigiam-se, quase que de modo absoluto, para a fundamentação de um modelo de saber baseado na matemática. Devemos lembrar, pois,

---

<sup>156</sup> Não estamos falando, obviamente, de uma ciência segundo o modelo das “ciências da natureza”. Neste sentido, ver as críticas de Farias Brito (*O mundo interior*, de 1914) e de Edmund Husserl (*A filosofia como ciência estrita*, de 1911).

que o século de Vieira é o momento do estabelecimento da primazia filosófica do racionalismo.

A despeito da diversa condicionalidade histórica dos problemas em Vieira e Agostinho, a aproximação que estabelecemos entre eles se dá em virtude de ambos terem se assentado em um sentido de conversão religiosa como princípio da autoconsciência e de terem demonstrado — “procurando fazer uso da razão de modo a transcender os limites da própria experiência” (CERQUEIRA, 2002, p. 67) — que suas preocupações voltavam-se, basicamente, para a transformação do homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral. Fica justificado, assim, o motivo pelo qual o jesuíta se insurgiu contra aquela tendência contemporânea. Com efeito, foi exatamente essa preocupação que perpassou todo o momento da conversão de Vitorino, o qual considerava-se cristão sem o assumir publicamente, mas unicamente em virtude de seu convencimento intelectual, no que era contestado por Simpliciano, na medida em que não aceitava a postura intelectualista do convencimento, mas exigia-lhe firmeza moral. Esse é o motivo, outrossim, pelo qual compartilharam do sentido de consciência de si como princípio de inteligência e liberdade. Ademais, esta é a razão pela qual afirmamos que a doutrina de Agostinho sobre o mal, por intermédio da qual o unimos a Vieira, tem um sentido ontológico, e não apenas teológico. Isso significa, em consequência, que tal problema é condição prévia para falarmos do modo do ser próprio do homem, isto é, o modo do ser moral, o seu dever-ser.

Não obstante a necessidade em que se encontra o homem de obedecer às leis da natureza, impõe-se, mediante o conhecimento de si como espírito, que ele deixe o modo do ser por natureza — entendido “modo do ser por natureza” como a selvageria intrínseca às ações sociais e políticas inteiramente determinadas por uma causalidade mecânica —, para então poder obedecer-lhe de outro modo, segundo a inteligência e a liberdade, como sendo

o seu intérprete<sup>157</sup>, e não como seu escravo. Portanto, uma vez que os movimentos dos animais jamais ultrapassam os limites do que é imposto pelas determinações das leis universais e eternas da natureza, o homem, enquanto um “animal racional”, além de afirmar sua superioridade pela inteligência, ou pela capacidade “de ver dentro todas as coisas, a começar por si mesmo”, também se distingue no âmbito da consciência moral; afinal, é exclusividade dos homens a capacidade de, após ver-se a si mesmo em erro e em falha por meio da inteligência, romper, mediante o livre-arbítrio da vontade, com o que lhe impõe a própria natureza como desejo, o qual, mecanicamente atendido, faz com que o homem se converta ao estado definido pela fórmula de Hobbes no *Leviatã*: “*Homo homini lupus*”. Neste sentido, a vontade e o entendimento concorreram para que Agostinho nutrisse, simultaneamente, o desejo e o sentimento de necessidade de “estar mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava” (*Conf.* VIII, V, 11). Estes, porém, mais que assinalarem a comparticipação do eu tanto no corpo quanto no espírito, são reveladores do dever que se impõe ao homem quanto à hipótese de, em vista da formação do ente moral, estar para além dos limites do que lhe fora previamente determinado por natureza. Com efeito, Agostinho, apesar de estar diante de duas vontades contrárias, não mais se identificava com aquela inerente às necessidades corporais que, continuamente atendida, o fazia estar “acorrentando [...] pela minha vontade de ferro” (*idem*: VIII, V, 10), mas já se reconhecia em uma nova vontade, cuja determinação moral, e não mecânica, é a de que o ser exceda — o que não é o mesmo que excluir — os domínios da causalidade mecânica. E é exatamente neste sentido que Tomás de Aquino, ao comentar a distinção estabelecida por Paulo na Epístola aos Coríntios entre o homem exterior e o homem interior — distinção essa em função da opção humana em permanecer

---

<sup>157</sup> Ou, como já dizia o Infante D. Pedro (1392-1449), de Portugal, ao discorrer sobre a necessidade de fundamentação moral do poder: “a vontade move por seu mandado os poderios defensor [continência] e desejador, os quais lhe obedecem, não como servos em constrangida sujeição, mas segundo homens livres em obediência desejosa” (*Da virtuosa benfeitoria* II, III; *apud* CERQUEIRA, 2002, p. 92; grifos acrescentados ).



subjugado ao que lhe fora “dado por natureza” ou em ultrapassar esta condição natural — frisa que se “chama homem o que é nele o principal. Uma vez é a parte intelectiva [...], outras vezes, é a parte sensitiva nela compreendendo o corpo, segundo a opinião de alguns que só se detêm no que é sensível” (*Sum. Theol.* I, q. LXXV, a. IV).

Estar situado entre duas partes, no entanto, longe de ser meramente uma opção, é um fator constitutivo da estrutura ontológica humana. Esta compreensão, decerto, é também compartilhada por Vieira, mais precisamente no momento em que distingue, como os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral. O modo do ser natural, que consiste na união de corpo e alma, é o modo do ser previamente determinado, “dado” pela natureza, no qual tudo que há, indistintamente, é regido pela causalidade mecânica e, por isso, independente “da vontade e inteligências humanas”. Já o outro modo consiste só na alma, fruto de sua separação do corpo no processo da “visão interior” de si mesmo inerente à conversão. Como consequência dessa separação entre alma e corpo mediante a consciência de si como inteligência, o homem vê-se sujeito a estar para além das determinações da natureza e a transformar-se, de modo que se torne princípio de conhecimento e de ação<sup>158</sup>:

Quando S. Paulo (e eu com ele) chama homem à alma, não fala da parte do homem, senão de todo o homem; mas não do homem físico e natural, senão do *homem moral, a quem ele queria instruir e formar*; bem assim como em outro lugar *distingue no mesmo homem dois homens*: a constituição do homem moral é mui diversa da composição do homem natural: o homem natural compõe-se de alma e corpo: o *homem moral* constitui-se, *ou consiste só na alma*. De maneira que, para formar o homem o homem natural, se há de unir a alma ao corpo; e *para formar e reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo* (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, III; grifos acrescentados).

---

<sup>158</sup> Segundo CERQUEIRA (2002, p. 91), a separação entre a alma e o corpo no processo da autoconsciência inerente à conversão não resulta em um prejuízo no ser do homem, mas, “pelo contrário, mediante a consciência de si como sendo essencialmente alma, dotado de inteligência e vontade, o homem revela-se a si mesmo como sujeito de transformar-se, pela conversão, em outro; de adquirir uma atitude nova, independente, e novas habilidades; de adquirir, enfim, ‘mais’ ser, ampliando assim o seu ser, para além do mero determinismo natural”.

Decerto, essa delimitação entre os dois modos do ser pode ser entendida, em última instância, como uma distinção entre o modo do ser sujeito à necessidade e o modo do ser em que, em vista da formação do ente moral, está implicado o exercício da vontade e inteligência humanas. É neste sentido que Agostinho distingue a esfera da necessidade, que é aquilo “que não se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder, como, por exemplo, a necessidade da morte”, do que não está subjugado aos limites da causalidade mecânica, como a vontade, a qual, na medida em que revela se “vivemos bem ou mal”, não se encontra, de modo algum, “sob o domínio de tal necessidade” (*De civ. Dei* V, X, 1). Destarte, os modos do ser do homem, o natural e o moral, não se confundem. No entanto, se é “*no mesmo homem*” que Paulo distingue “dois homens”, estes dois modos do ser também não se excluem. Tendo isso em vista, e levando em consideração que para formar o modo do ser do homem natural — cuja essência é a natureza — a alma e o corpo se unem de modo indissociável, a necessidade do corpo na “visão interior” de si mesmo que, em função de seus próprios termos, poderia parecer uma idéia paradoxal, fica justificada. Sem embargo, o homem, pelo modo do ser moral, se não exclui as determinações da própria natureza, a excede ao fundar sua existência como espírito, ao identificar-se por sua própria alma e, conseqüentemente, ao tomá-la como independente do corpo “na essência mesma do ser do homem” (CERQUEIRA, 2002, p. 92).

Não obstante, é em função da distinção entre o modo do ser natural e o modo do ser moral, que podemos conceber, com Vieira, o (i) modo do ser e (ii) o modo do dever-ser. Essa distinção, com efeito, aponta para um problema originário da filosofia brasileira, a saber, a superação do ser pelo dever-ser, a qual se torna clara, pela primeira vez, no âmbito do pensamento ético-político de Vieira, quando, preocupado com o reerguimento

político e com o fortalecimento financeiro de Portugal diante de suas injustiças e de suas desigualdades, afirma o seguinte:

Se se repartir o peso com a igualdade de justiça, todos o levarão com igualdade de ânimo [...]. Bom era que nos igualáramos todos: mas como se podem igualar extremos que têm a essência na mesma desigualdade? Quem compõe os três estados [clero, nobreza, povo] do reino, é a desigualdade das pessoas. Pois como se hão de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais? Como? Já se sabe que há-de ser: *Vos estis sal terrae*? O que aqui pondero é que não diz Cristo aos Apóstolos: vós sois sal; senão: *vos estis*. Vós sois sal. *Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências* [...]. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum *se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação* [...], *porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar de ser o que são, para chegarem a ser o que devem*. Assim o fazia o Batista, que, perguntado quem era, respondeu: *Ego sum vox*: Eu sou uma voz. Calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício; porque *cada um é o que deve ser, e senão, não é o que deve* (*Sermão de Santo Antônio*, V; grifos acrescentados).

Dessa forma, Vieira, ao instituir a idéia de que é evidente que esses dois modos, o do ser e o do dever-ser, apresentam suas fronteiras muito bem definidas, converge com Agostinho. O primeiro, o modo do ser, é aquele em que a existência humana independe de sua vontade e inteligência, e pelo qual a ação e o querer humanos assemelham-se aos dos animais quanto à dependência da corporeidade e, da mesma maneira, quanto ao fato de estarem circunscritos aos domínios das necessidades naturais e da causalidade mecânica:

Efetivamente, vemos que temos muita coisa em comum, não só com os animais, mas também com as árvores e os vegetais. Tomar o alimento do corpo, crescer, reproduzir-se e fortificar-se, vemos que, na verdade, também se atribui às árvores, que possuem uma forma ínfima de vida. Reconhecemos e confessamos que muitos animais podem ver, ouvir e sentir os corpos através do tato, do gosto, ou do olfato, de modo muito mais apurado do que nós [...]. Esse gênero de realidades seguramente é comum a nós e aos animais [...] a procura dos prazeres do corpo e a fuga dos incômodos constitui toda a vida dos animais (*De lib. arb.* I, VIII, 18).

E é exatamente de um querer inerente às necessidades corporais naturalmente determinadas que Agostinho lembra já experimentar desde sua mais tenra infância: “comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia [...]. Por isso, eu fazia gestos [...] dando sinais conformes aos meus desejos” (*Conf.* I, VI, 8). De fato, o modo do ser não depende, de modo algum, da produção humana, dos valores e do sentido que o ser imprime ao mundo, “senão da determinação absoluta de leis universais e eternas” (CERQUEIRA, 2000, p. 231). Já o modo do dever-ser, o qual implica a consciência de si como espírito dotado de vontade e inteligência, é aquele em que a própria existência humana depende da participação dessas mesmas leis universais e eternas, do mesmo modo que “Tomás se refere à ‘participação na lei eterna pela criatura racional’” (*ibidem*) e da mesma maneira que Agostinho afirma que “a alma superior está unida a Deus” (*De lib. arb.* III, XI, 34). Com efeito, enquanto é sempre contingente tudo aquilo que tem a sua existência, inclusive a humana, absolutamente determinada pelas leis eternas e universais, o homem, por entremeio da participação intelectual dessas mesmas leis, vem a revestir de necessidade a sua própria existência (cf. CERQUEIRA, *ibidem*).

Neste sentido, a “visão interior” de si mesmo obrigado às leis eternas e universais é condição da transformação ontológica pela qual o homem se submete na conversão, ao deixar de ser o que é por natureza para passar a ser aquilo que deve ser. De fato, a superação do determinismo natural supõe esse reconhecimento de si mesmo obrigado à natureza, o que reclama, por um lado, o conhecimento das leis eternas e universais que regem a existência das coisas e, por outro, a autodeterminação moral em realizar a vontade desses princípios e regras, da mesma maneira que o pregador, para que o sermão realize eficazmente sua função, mais que apreender pelo intelecto o que elas

realmente querem dizer, deve querer para si o que elas querem. Isso está de acordo com Tomás, no momento em que, apoiado no Salmo 32, segundo o qual “tem coração reto quem quer o que Deus quer”, afirma que “cada um deve querer o que Deus quer”. Afinal, enquanto o homem tem unicamente em vista o “bem particular proporcionado à sua natureza”, tudo o que Deus, enquanto criador e governador das leis eternas e universais, “quer, o quer sob a razão do bem comum, que é a sua bondade, a qual é o bem de todo o universo” (*Sum. Theol.* I-II, q. XIX, a. X). Em outro momento, ao proceder a uma reflexão acerca das relações entre a ignorância e a voluntariedade ou não dos atos humanos, Tomás de Aquino, conquanto defenda que haja atos involuntários praticados por ignorância, sustenta que nem toda ignorância “priva do conhecimento que é exigido para o voluntário”, ou seja, que nem toda ignorância causa o ato involuntário. Para tal compreensão, é preciso destacar que “a ignorância afeta o ato da vontade de três maneiras: por concomitância, por consequência e por antecedência”. A ignorância que acompanha a ação sem a influenciar, a saber, por concomitância, a despeito de não causar o ato voluntário e o involuntário, causa o ato não voluntário. A ignorância por antecedência, por sua vez, causa um ato absolutamente involuntário, e se dá quando o homem “ignora alguma circunstância de um ato que não deveria saber, e por isso, age, o que não faria se soubesse”. Entretanto, quando a ignorância afeta o ato da vontade por consequência, ou melhor, quando se ignora o que não só pode, como se deve saber, a ignorância é voluntária. Neste caso, ou é (i) “o ato da vontade (que) leva à ignorância”, ou é (ii) “a ignorância voluntária quanto àquilo que se deve e pode saber, pois não querer e não agir neste caso é voluntário”. No segundo modo em que a ignorância afeta o ato da vontade por consequência, a ignorância vem “de algum desconhecimento daquilo que se devia ter, mas que se descuidou de tê-lo”. E, entre as coisas que se ignoram, mas que se deviam conhecer, inclui-se, sobretudo, “a ignorância das leis universais, que todos devem conhecer, havendo então ignorância voluntária como

proveniente da inteligência” (*Sum. Theol.* I-II, q. VI, a. VIII). Agostinho, anteriormente, vincou a idéia de que a vida errante, resultado da submissão ao determinismo natural, é superada na medida da necessidade que o homem, finito, singular e mutável, tem de, por meio da consciência de si, reconhecer-se obrigado às leis universais da natureza e desejar o que elas realizam. De fato, é natural que consideremos estas leis fonte de uma norma reta de alcance geral a que todos devem querer seguir, se e na medida em que o homem só reveste de necessidade a sua própria existência na conversão, ao ser levado à participação intelectual das leis eternas e universais: “em qualquer caso, o Criador da alma é digno de louvor, por ter disposto na alma, desde a sua origem, a capacidade de aderir ao Bem Supremo, por a ajudar nesse progresso” (*De lib. arb.* III, XXII, 65). Daí o dever de “alimentar-se com o pensamento dos bens eternos, adorando ao Deus único, que, por ser imutável, é princípio de todo o contingente” (*De civ. Dei* XII, 1, 3). Desse modo, o erro, como bem pode comprovar os atos do anjo mau, consistiu em “não querer manter-se submisso (às leis divinas)” e em “entorpecer-se pela soberba”, de modo que, ao separar-se da “soberana essência, se arruinou”. Ao contrário deste, o anjo bom é ditoso porque, por entremeio “daquela vontade com que amam mais a Deus que a si mesmos, permanecem firmes e estáveis nele e gozam de sua majestade, submetendo-se unicamente a ele com gratíssima adesão” (*De vera rel.* XIII, 26). Tendo isso em vista, “a causa, pois, da felicidade daqueles é sua adesão a Deus. Por isso, a causa da miséria destes, deve-se entender, ao contrário, que será a não adesão a Deus” (*De civ. Dei* XII, I, 2). Assim sendo, todos os erros podem resumir-se a um só: “a vontade de ir contra o que exige a suma e íntima verdade” (*De vera rel.* XX, 20), isto é, não conformar-se às leis eternas e universais, “a que chamamos razão suprema, à qual se deve obedecer sempre, pela qual os maus merecem ser infelizes e os bons ter uma vida feliz” (*De lib. arb.* I, VI, 15).

Esta obediência desejosa, correspondente ao modo do ser moral, funda-se no sentimento de dívida que o sujeito tem pela bondade, perfeição e justiça impressa na natureza, “isto é, não só em dívida como também agradecido pelo ser-no-mundo” (CERQUEIRA, 2002, p. 92), o que faz com que o ente moral, por meio de sua própria vontade, esteja subordinado à natureza, primeiramente pelo entendimento, quando conhece a mecânica das leis eternas e universais, para depois, por intermédio de sua própria vontade, desejar as coisas que assim são determinadas:

*Toda a realidade Lhe é, portanto, devedora. Os seres devem-Lhe, primeiro, aquilo que são, na medida em que são naturezas. Além disso, devem-Lhe o fato de se poderem tornar melhores, se quiserem; devem-Lhe tudo aquilo que receberam para quererem e, também, aquilo que é necessário que sejam (De lib. arb. III, XVI, 45; grifos acrescentados).*

Em outras palavras: além de conhecer a causalidade inerente às leis da natureza, faz-se mister que o homem, em vista do uso prático da razão quanto à possibilidade de ações morais, deseje o que elas realizam como condição de uma experiência atual de Sabedoria:

Por meio da razão, cada um de nós é capaz de compreender uma ordem, à qual se deve fidelidade, de modo que se realize aquilo que foi ordenado. E tal como a natureza da razão torna-se capaz de compreender a ordem, também a observância da ordem capacita para compreender a Sabedoria. Ora, aquilo é a natureza para compreender a ordem, é a vontade, para a observar. E tal como a natureza racional é como que o mérito para receber a ordem, também a observância da ordem é o mérito para receber a Sabedoria (*idem*: III, XXIV, 72).

Dáí afirmarmos que, ao saber, acrescenta-se o “sentimento do dever, no sentido de que é necessário não apenas saber como se determina a existência das coisas por leis universais, mas também querer as próprias coisas determinadas” (CERQUEIRA, 2000, p. 232). De posse disso, a libertação do determinismo natural não é marcada pelo afastamento da natureza e de suas leis, como se poderia supor, mas, ao contrário, exige que o indivíduo

vá ao seu encontro, conhecendo-as e desejando o que estas leis realizam. É neste espírito que Agostinho lembra que, “por um lado, é Dele que elas [as naturezas] possuem o próprio fato de serem naturezas, e são viciosas na medida em que se afastam da arte segundo a qual foram feitas” (*De lib. arb.* III, XV, 42). Tomás, outrossim, afirma que “para que a vontade humana seja boa, requer-se que se conforme com a vontade divina”. Isso porque, do mesmo modo que “nossa ciência procede da ciência divina [...] nossa vontade procede da vontade divina” (*Sum. Theol.* I-II, q. XIX, a. IX). A obrigação, pois, é um ato de (i) inteligência, dentro da qual o homem é cômico de sua sujeição às leis da natureza, e de (ii) vontade, responsável pelo fato do indivíduo querer estar obrigado à lei de Deus como condição de uma vida virtuosa e, portanto, feliz:

Queria certamente que, tal como ninguém duvida que existe o Bem Supremo, também ninguém duvidasse que, seja ele qual for, o ser humano não pode ser feliz a não ser aderindo a ele [...]. E, assim, vendo-o e possuindo-o, estabelece, com verdade e justiça, que ele é para si o Supremo Bem de que há-de desfrutar [...] (*De lib. arb.* II, IX, 27).

Portanto, o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem imutável e comum, que não é próprio, como é aquela Verdade da qual muito falamos sem nada dizer que dela seja digno. E a própria vida feliz, isto é, a qualidade que reside num espírito unido ao bem imutável, é o bem próprio e principal do ser humano (*idem*: II, XIX, 52).

Mais que isso, pela participação das leis eternas e universais, ou pela “visão interior” de si mesmo como Criatura de Deus, o homem não só pode ver-se a si mesmo obrigado a tais leis, como também reconhecer “tal obrigação essencial” (CERQUEIRA, 2000, p. 231): “a obrigação há-se de converter em essência”. Reconhecida a obrigação como essencial, do mesmo modo que João Batista, quando perguntando quem era, “calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício”- uma voz - mediante a qual ele é em função do que se propõe realizar como fim desejado; afinal, a essência de “cada um é o que deve ser”, isto é, o seu ofício. Por conseguinte, se “o ofício há-se de transformar em natureza”,



isso se deve ao fato de que o ofício, ou seja, o determinar-se a si mesmo em função de regras, princípios e leis em vista do fim que se propõe alcançar, transforma-se na própria essência do ser. Posto isso, o modo do ser moral é, enfim, aquele em que o homem, determinando a si mesmo a própria obrigação pela inteligência e pela vontade, vai ao encontro das leis da natureza, e desejando o que elas realizam, mais que poder, assume essa obrigação, ou esse dever, como constituinte do seu ser. Afinal, é por meio da participação nessas leis pela criatura racional que o espírito, mais que ver-se a si mesmo, também reconhece como ele deveria ser. É neste sentido que Agostinho afirma que:

Portanto, julgas que a Verdade – da qual já estamos falando há muito tempo e em cuja unidade contemplamos tantas coisas – é mais excelente do que a nossa mente, que é igual à nossa mente ou, ainda, que lhe é inferior? Porém, se ela fosse interior, não julgaríamos de acordo com ela, mas sim acerca dela, tal como julgamos acerca dos corpos porque eles são inferiores; e muitas vezes dizemos não apenas que são desse modo ou de outro, *mas também que deveriam, ou não, ser assim*. E o mesmo acontece *com as nossas almas, pois conhecemos não só como o nosso espírito é, mas muitas vezes, também sabemos como ele deve ser [...]*. E julgamos estas realidades de acordo com aquelas regras interiores da Verdade que contemplamos em comum (*De lib. arb.* II, XII, 34; grifos acrescentados).

O fato é que a relação que o dever-ser guarda com o ser é bastante similar àquela mantida entre a vontade espiritual e a vontade carnal. Enquanto a vontade carnal consiste num querer previamente determinado, inerente aos domínios das necessidades corporais e da causalidade mecânica, a vontade espiritual implica uma função própria do ser inteligente ou, utilizando-se das palavras de Aristóteles, “uma atividade da alma segundo a razão” (*Et. Nic.* I, 7 1097a, 30). Assim, tendo em vista que esta vontade não se limita aos domínios das leis eternas e universais da natureza, ela se dá mediante uma conquista moral. Por isso, se considerarmos a necessidade que se impõem aos homens quanto ao fato de deixarem “de ser o que são para chegar a ser o que devem”, e que o dever, em função de seu próprio significado etimológico, não pertence ao rol das coisas previamente dadas ao homem, podemos considerá-lo, indubitavelmente, fruto de um ato de

liberdade. Decerto, a ação moral implica a liberdade, a qual, por sua vez, implica a superação do mecanismo natural em vista da alma separar-se do corpo e de tornar-se independente dos limites da corporeidade e das determinações das leis eternas e universais: “vivamos como almas separadas [...], descarregada daquele peso e daquela vil companhia, que sempre a faz tirar ao baixo; se a morte há de fazer por força essa separação, por que não a faremos por nossa própria vontade?” (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, IV). De fato, libertá-la dos limites da corporeidade, ou se fazer, mediante a inteligência, “o que a morte há de fazer depois”, é a condição requerida para o indivíduo tornar-se princípio de ação e para que, enfim, possa, por meio do conhecimento de si enquanto espírito, formar-se um ente moral: “Oh que vida! Oh que obras seriam as nossas tão outras do que são! Porque nos parece que faziam os Santos obras tão maravilhosas, senão porque viviam como almas separadas, unidas ao corpo, mas independentes do corpo?” (*ibidem*).

Sem embargo, cabe ressaltar que a obrigação às leis da natureza em nada fere a autonomia do indivíduo, assim como a autodeterminação não exclui a necessidade a que o sujeito, enquanto um ser natural, está submetido. Certamente, ainda que a determinação natural exerça sua força sobre o homem, isto é, a despeito do indivíduo padecer o que não quer por força da corporeidade, isso não significa, de modo algum, um subsequente prejuízo da liberdade humana, do mesmo modo que a liberdade não exclui a necessidade natural e a vigência de suas leis. Daí a idéia vieiriana de que, após reconhecer-se a si mesmo obrigado às leis da natureza, é por um ato de liberdade que o ente moral deseja para si o que elas realizam. Afinal, o sentimento de obrigação “pressupõe o sentido da participação pela razão e pela vontade livre” (CERQUEIRA, 2000, p. 232). Ora, é exatamente imbuído da idéia de que, além de não excluir a liberdade, a obrigação a reforça, que Agostinho vem a afirmar que “esta é a nossa liberdade: submetermo-nos a esta Verdade” (*De lib. arb.* II, XIII, 37). Tanto quanto Vieira, Agostinho defende a idéia de que

o poder da vontade não é inconciliável com os domínios da causalidade mecânica. De fato, ambos advogam que o homem, considerado pelo modo do ser natural, está submetido a todo o mecanismo da natureza, inclusive o do hábito, sendo enfim não livre, e padecendo o que não quer; no entanto, se considerado pelo modo do ser no qual está sujeito à realização de ações morais e à hipótese de converter o dever na essência do seu ser, podemos pensá-lo como livre e não submetido aos mesmos mecanismos da natureza, tornando-se, assim, capaz de fazer o que quer e de evitar a indiferença, o erro e o pecado. Ora, a liberdade implica fazer o que quer, e não padecer o que não quer, do que segue que a compreensão da liberdade humana não guarda quaisquer relações com o modo do ser natural, pelo qual o homem se assemelha aos animais, senão com o homem considerado pelo modo do ser moral<sup>159</sup>.

## 2.3 Conciliação de liberdade e necessidade

Agostinho e Vieira outorgaram um papel privilegiado à significação prática do uso da razão quanto à hipótese de realização de ações morais. Em Vieira, isso se torna evidente se observarmos seu alerta para o iminente perigo em que incorria o racionalismo com sua crença exacerbada no uso teórico da razão: o de suprimir toda a aspiração à transcendência e, com isso, suprimir o seu uso moral. Daí sustentar, contra a aspiração racionalista, que o homem conhece a si mesmo e adquire o seu valor como pessoa por suas ações, por suas obras, e não por seu pensamento. Neste sentido, as preocupações de Vieira assemelham-se às de Agostinho quanto à necessidade de transformação do homem,

---

<sup>159</sup> CERQUEIRA (2002, p. 94) discute o problema da seguinte forma: “Sendo o dever a superação do poder determinado por natureza, ficaria o homem moral, em seu poder de autodeterminação, livre das cargas mais pesadas na vida social como, no caso dos impostos, a isenção eclesiástica e os privilégios da nobreza, e, no caso da mão-de-obra, a exclusividade do povo? Vieira esclarece que o poder de autodeterminação não exclui a necessidade a que vive sujeito o homem natural por força da corporeidade, e que, além disso, o homem moral se reconhece na independência de fazer o que quer, e não na dependência de padecer o que não quer, mesmo nas situações extremas, como no caso do negro africano introduzido no Brasil como escravo. No *Sermão XIV*, da série *Maria Rosa Mística*, [...] por meio do exemplo de Cristo, procura convencer o oprimido de que a condição originária do ser humano consiste em padecer o que não quer, e não fazer o que quer”.

originariamente submetido ao determinismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral. Vieira sustentou que, para tanto, é preciso que o homem deixe de ser o que é por natureza para que, essencialmente, se revele em seu ser mais próprio como dever. Eis a fórmula de Vieira, que, mais de trezentos anos depois, ganhará notoriedade na história da filosofia brasileira: o ser do homem é o seu dever-ser<sup>160</sup>.

A distinção que Vieira estabelece entre os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral, encontra sua origem na idéia de que, enquanto limitado pela corporeidade, o homem (i) está sob os domínios da causalidade mecânica, sendo assim não livre, ao passo que, tomado pelo modo do ser em que não está subjugado aos limites impostos pela corporeidade e no qual, portanto, não sofre a coação de fatores externos, (ii) é capaz de obrigar-se à necessidade das leis universais por sua própria inteligência e vontade, constituindo-se, assim, num ente moral. Essa visão do problema nos remete, invariavelmente, a Agostinho. Afinal, foi ele quem, pela primeira vez, no âmbito da consciência, distinguiu com clareza a necessidade da carne da necessidade do espírito. Esta distinção implica a compreensão de que é pela vontade, e não pelo entendimento, que o homem se encontra sujeito de uma necessidade mecânica: “e por necessidade nossa entendermos o que não se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder [...]. Porque fazemos muitas coisas que, se não quiséssemos, não faríamos” (Agostinho, *De civ. Dei* V, X, 1); mas também se encontra como sujeito de uma necessidade que não suprime a liberdade, “como quando dizemos ser forçoso que algo seja assim, se faça assim” (*ibidem*), pois esta necessidade que nos impomos segundo uma obediência a princípios, regras e leis não suprime o arbítrio da vontade humana, nem suprime o arbítrio da vontade divina, “se dizemos ser *necessário* que Deus viva sempre e saiba de antemão todas as coisas, assim como não lhe diminuimos o poder, se dizemos que

---

<sup>160</sup> Quem cunhou esta formulação definitiva foi Miguel Reale. Cf. suas obras *Experiência e cultura* (1977) e *Verdade e conjectura* (1983), principalmente.

*não pode* morrer nem enganar-se. De tal maneira não pode, que, se pudesse, seria, sem dúvida, menor o seu poder” (*ibidem*; grifos acrescentados).

Com efeito, se é certo que o homem, enquanto um ser natural, tem seu querer determinado pelos domínios da corporeidade, é ainda mais evidente que, concebido como um ser a quem se impõe a necessidade de formar-se um ente moral, isto é, de superar o determinismo da natureza, sua vontade não está sujeita à necessidade mecânica, mas unicamente à necessidade daquele que é consciente de si:

E assim, de algum modo usa de si mesma a vontade que usa das outras coisas, como se conhece a si mesma a razão, que também conhece as outras coisas (*De lib. arb.* II, XIX).

O fato de o homem padecer por força de elementos externos que se sobrepõem ao seu querer em nada afeta a autonomia de sua vontade, haja vista que esta não se afirma quando o homem padece o que não quer, mas quando ele pode fazer o que quiser. Decerto, não há nada que esteja mais em poder do homem do que sua própria vontade: “efetivamente, não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha” (*idem*, III, I). Tendo isso em vista, se o movimento da vontade, pela qual o homem erra ou peca, residisse fora do domínio da consciência, não se poderia, em hipótese alguma, atribuir-lhe a responsabilidade de qualquer ato culpável, nem louvá-lo por qualquer ação virtuosa:

Ev. — Desejo que me expliques de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se afasta do bem comum e imutável, e se converte aos bens próprios, aos alheios ou aos ínfimos, todos eles mutáveis.

Ag. — De fato, que necessidade há de saber isso?

Ev. — É porque se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possuir esse movimento por natureza, então ela converte-se a esses bens (singulares e mutáveis) necessariamente. E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa [...]

Ag. — De fato, se este movimento existe por natureza ou por necessidade, de modo algum pode ser culpável (*De lib. arb.* III, I, 1).

Conseqüentemente, se a vontade pode levar o homem, ora ao pecado, ora à realização de ações virtuosas, isso, certamente, dá-se mediante um movimento absolutamente voluntário, e não natural, ou previamente determinado, como nas ações em que se assemelha aos animais quanto à dependência da corporeidade:

Na realidade, acusamos o espírito de pecado quando mostramos a sua culpabilidade, ao preferir desfrutar das realidades inferiores, abandonando as superiores. Por conseguinte, que necessidade há de investigar a origem deste movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para aderir ao bem mutável, quando reconhecemos que esse movimento apenas provém do espírito, que é um movimento voluntário, e que, por esse fato, culpável? (*idem*: III, I, 2).

Dáí Agostinho sustentar que, ou o que causa a vontade é a “própria vontade, e não estaremos a retroceder em busca da raiz desta vontade”, ou esta causa “não é vontade, e não encerra nenhum pecado. Portanto, ou a vontade é a primeira causa do pecado, ou a primeira causa de que se peque de modo algum é pecado” (*idem*: III, XVII, 49). Decerto, se a causa da vontade, pela qual pode o homem vir a pecar, estivesse nos domínios da necessidade mecânica, isto é, se a própria vontade não estivesse em poder do homem, não seria permitido imputar-lhe a causa do erro e do pecado: “seja qual for a causa da vontade, se não se lhe pode resistir, cede-se-lhe sem pecado. Porém, se se pode, não lhe ceda e não se pecará” (*idem*: III, XVIII, 50). Isso está de acordo com Tomás, o qual, apoiado em Agostinho, descarta a possibilidade de a vontade poder ser determinada por quaisquer fatores alheios: “se alguma coisa é feita pela vontade, não será feita por necessidade. Ora, tudo o que é coagido é feito por necessidade. Logo, o que é feito pela vontade não pode ser coagido. Conseqüentemente a vontade não pode ser coagida em sua ação” (*Sum. theol.* I-II, q. VI, a. IV). Assim, ainda que os atos imperados pela vontade, enquanto dependentes de membros exteriores, possam sofrer violência e serem impedidos de exercer o ato de vontade, a vontade em si não pode sofrer quaisquer tipos de violências ou coações. Afinal, se a coação ou a violência vem de um princípio exterior, é “contra a razão do mesmo ato

de vontade ser coagido ou violentado [...]. Poderá um homem ser empurrado pela violência, mas é contra a razão da violência que isto venha de sua vontade” (*ibidem*). É neste espírito que Agostinho não confunde, em momento algum, o fato de sua vontade carnal ter-se transformado em mecanismo com aquela necessidade que não se encontra em poder da inteligência e vontade humanas. Afinal, se a sua vontade carnal transformou-se em mecanismo, isso se deve ao fato de ter sido continuamente atendida por ele: “porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade” (*Conf. VIII, V, 10*). De fato, o mecanismo do hábito que, como uma “cadeia”, fazia com que Agostinho permanecesse sob os mandos das paixões, era fruto de sua ausência de firmeza moral, e não de quaisquer fatores externos: “quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado” (*idem: VII, III, 4*). Destarte, a despeito de estar submetido o homem ao domínio da natureza, é por meio da livre vontade, enquanto indiferente, que o querer carnal se transforma em mecanismo e que o homem é levado a dirigir-se ao que é mutável, singular e, conseqüentemente, ao erro e ao pecado:

De fato, uma vez que foi um Deus bom que me criou, e que eu não poderia praticar nenhum bem a não ser através da vontade, torna-se suficientemente claro que ela me foi dada pela bondade de Deus, antes de mais, para fazer o bem. Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se volta para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder (*De lib. arb. III, I, 3*).

Portanto, se levarmos em consideração que a força da necessidade não exclui, de modo algum, a liberdade da vontade, justifica-se assim o sentido de conciliação entre liberdade e necessidade em Agostinho. Tal conciliação, longe de ocupar uma posição secundária em nossa investigação acerca do problema do mal, faz-se indispensável, na

medida em que nosso problema central — o sentido ontológico do mal — pressupõe a comparticipação do homem nestes dois domínios. Mais que isso, ainda que Agostinho a tenha elaborado, em princípio, com o escopo de, por um lado, responder à doutrina de Cícero, diante da qual defendeu que a presciência divina não traz prejuízo algum para o livre-arbítrio (*cf. De civ. Dei* V, IX e *De lib. arb.* III, III), e por outro, aos estóicos e aos maniqueus, os quais, de modos diversos, assentavam-se em concepções deterministas, é irrefragável que esta conciliação constituirá um dos pontos basilares do pensamento moral do ocidente. A contribuição de Agostinho consistiu em trazer à luz, de modo definitivo, a concepção segundo a qual a liberdade, na medida em que é por ela que “vivemos bem ou mal” (*De civ. Dei* V, X, 1), é condição de toda ação moral e, outrossim, pressuposto para a elaboração de qualquer doutrina moral.

Tendo em vista que o estabelecimento de uma doutrina moral supõe a evidenciação das relações guardadas entre as esferas da necessidade e liberdade, faz-se mister associarmos a filosofia agostiniana à *Crítica da Razão Pura*, onde Kant procede a uma distinção ontológica entre a alma tomada como “fenômeno” e a alma tomada como “coisa em si”. Com efeito, ainda que a primeira das Críticas não tenha sido composta com este intuito, é indubitável que, em decorrência dos desdobramentos surgidos da problemática central — tais quais anunciados no prefácio da segunda edição —, Kant foi levado a conceber a alma como sendo livre e não livre<sup>161</sup>. A contribuição de Kant quanto ao nosso problema consiste no fato de que ele evidenciou que há um uso prático

---

<sup>161</sup> Não obstante a existência de três Críticas, a intenção inicial de Kant era reuni-las todas em uma só, como mostra na carta a Marcus Herz, de 1772. Nesta, Kant afirma que, além de estudar os conceitos fundamentais e as leis relativas ao mundo sensível, pretende “dar um esboço do que constitui a natureza do gosto, da metafísica e da moral”. No entanto, como destaca ROHDEN (2002, p. IX), “embora não tenha executado o plano nestes termos, mas, por exigência dos assuntos, tenha-o desdobrado em três obras autônomas, a *Crítica da Razão Pura* (1781) não deixou de incluir o esboço de uma moral, sem abrir um espaço equivalente para a crítica do gosto. O prefácio à segunda edição dessa primeira Crítica justificava a crítica à metafísica especulativa como meio para dar lugar a uma metafísica prática”.



absolutamente necessário da razão pura — a saber: o uso moral — que implica a liberdade da alma, uma vez considerada esta no âmbito das coisas em si:

Se [...] a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição [...]. Admitamos agora que a moral pressupõe necessariamente a liberdade [...] como propriedade da nossa vontade, porque põe *a priori*, como dados da razão, princípios práticos que têm a sua origem nesta mesma razão e que sem o pressuposto da liberdade seriam absolutamente impossíveis (*Crp*, BXXVII-BXXVIII).

A distinção entre estes modos de representação nos permite afirmar que nem tudo está sujeito ao “mecanismo natural da determinação das coisas” (*Crp*, BXXVII). Assim, da errônea postura de fiar-se ao que só pode ser conhecido por meio da razão especulativa, se seguiria, necessariamente, o princípio de que a causalidade mecânica e natural se estende a todas as coisas: “para tornar válida a lei natural no que concerne às ações humanas, tiveram de considerar o homem necessariamente como fenômeno”. E, ainda quando se exige que oensem também “enquanto inteligência, como coisa em si, continuam ainda a considerá-lo como fenômeno” (*Fund.* BA 121). Se assim o fosse, a afirmação de que a alma humana é dotada de vontade livre e, ao mesmo tempo, sujeita à necessidade natural, recairia em uma contradição, pois, em “ambas as proposições tomei a alma *no mesmo sentido*, ou seja, como coisa em geral (coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia” (*Crp*, BXXVII): “o fato de subtrair a causalidade do homem (quer dizer a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição” (*Fund.* BA 121). De fato, “se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como

fenômeno e como coisa em si”, é possível deduzirmos que a vontade da alma pode ser concebida, por um lado, na ordem dos fenômenos, e dessa forma submetida a todo mecanismo da natureza, sendo portanto não livre; mas também pode ser pensada enquanto coisa em si, estando assim não submetida às determinações dessas leis, podendo assim ser pensada como livre e sujeita de ação moral sem que se recaia, nesta conciliação, em qualquer contradição:

Há, pois, que se pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; *pois se não pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade [...]* É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse no mesmo sentido ou na mesma relação quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e *relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos, não só podem muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como necessariamente unidos no mesmo sujeito* (Fund. BA 115-116; grifos acrescentados).

Na medida em que o homem é um ser racional, e que, portanto, participa do inteligível, ele só pode conceber a causalidade de sua vontade sob a idéia de liberdade: “quando nos pensamos livre, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade justamente com a sua conseqüência — a moralidade” (*ibidem*). No entanto, se os homens também podem ser concebidos como obrigados às determinações naturais, é possível considerá-los também como pertencentes ao mundo sensível. Assim, conquanto sua consciência de pertença ao mundo inteligível, há que distinguir também a sua consciência de pertencer ao mundo sensível, dentro do qual “as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade” (*ibidem*). De fato, se o homem fosse “um mero membro do mundo inteligível”, todas as suas ações “seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade”, ao passo que, se

suas ações fossem “mera parte do mundo sensível”, nada lhes sobraria senão “ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza” (*idem*: BA 110-111):

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia (*idem*: BA 111).

Dessa forma, uma vez que o homem, enquanto pertencente às duas esferas, é livre e, ao mesmo tempo, está sujeito às determinações naturais, sem que haja uma contradição, nos é permitido fundamentar a concepção — conforme o entendimento de Vieira, e o qual remonta a Agostinho — de coexistência de ambos os modos do ser, pela natureza e pelo dever: “para que um ser, ao *mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos*, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer [...] no cumprimento do dever”. (*idem*: BA 122; grifos acrescentados). É em função dessa distinção estabelecida por Kant entre “as coisas como objetos da experiência e essas mesmas coisas como coisa em si” — especialmente se levarmos em consideração a significação moral que a perpassa — que justificamos a necessidade de evidenciar a visão de Kant quanto à compreensão da conciliação entre necessidade e liberdade:

Ora em breve se apercebe de que ambas as coisas podem, e até devem acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa ou ser em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível) (*idem*: BA 117).

Esta significação moral consiste no entendimento de que, se não houvesse a hipótese de pensar a liberdade, nada mais restaria a não ser a esfera do mecanismo da natureza, na qual não cabe falar em moralidade. Portanto, para que se possa falar em moralidade, ou em ato moral, nada mais é preciso a não ser que a liberdade, pressuposto do ato moral, não se contradiga e não intervenha no outro reino, o “do mecanismo natural da própria ação” (*Crp*, B XXIX): “ora à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base dos fenômenos” (*Fund.* BA 109). Destarte, a radical divisão estabelecida por Kant entre a coisa em si e o fenômeno permite, sem que haja uma contradição manifesta, que a doutrina da moral e o mecanismo da natureza coexistam, mas tão somente na medida em que não interfiram em suas respectivas circunscrições:

Como, porém, nada mais é preciso a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculos algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar e o mesmo sucede à ciência da natureza, o que não se verificaria se a crítica não nos tivesse previamente mostrado a nossa inevitável ignorância perante a coisa em si e não tivesse reduzido a simples fenômeno tudo o que podemos teoricamente conhecer (*ibidem*).

Com efeito, a moral pressupõe, necessariamente, a liberdade como atributo inexorável da vontade, na medida em que a liberdade consiste na independência da vontade em relação a toda outra lei que não seja a moral: “se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade como seu princípio, por simples análise de seu conceito” (*Fund.* BA 98). Afinal, a moral possui *a priori*, como dados da razão, certos princípios cuja origem se encontra na própria razão e que só podem ser concebidos quando se toma a liberdade como pressuposto: “a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral [e] a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade [...]. Se não existisse liberdade

alguma, a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós” (*Crpr* A 5). Por isso, se a razão especulativa impossibilitasse o pensamento da liberdade, o pressuposto moral teria de, necessariamente, ser posto de lado, haja vista que a ação moral é, enquanto tal, indissociável dessa mesma liberdade:

Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a conseqüência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito *possível* (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor essa liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenômenos do mundo sensível), mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência de sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias (*Fund.* BA 124).

A importância dessa distinção para a metafísica kantiana é tamanha que, contra todo o dogmatismo racionalista reinante, ele admite o pensamento de Deus, da liberdade e da imortalidade, mas tendo que, para isso, limitar, ou negar, à razão especulativa “a sua pretensão injusta a intuições transcendentais” (*Crp*, B XXX). Isso porque, para que a razão especulativa pudesse alcançar as intuições transcendentais, ela teria, necessariamente, de se servir de princípios que são unicamente constitutivos do conhecimento teórico dos objetos da experiência. Dessa forma, se os aplica a algo que não é objeto da experiência, como as idéias de Deus, liberdade e imortalidade, os converteria, assim, em fenômenos. Com isso, ficar-se-ia impossibilitada “toda a *extensão prática* da razão pura” (*ibidem*). Isso não quer dizer que Kant pretenda minimizar as propriedades e o proveito das doutrinas da razão pura com a perda que a razão especulativa sofre em sua metafísica. Se a perda atingiu o monopólio das escolas dogmáticas, jamais atingiu o interesse dos homens e as próprias doutrinas da razão pura. Certamente, ainda que as provas da imortalidade da alma, da liberdade humana em contraposição ao mecanismo natural e as provas da existência de Deus não tenham saído das grandes escolas, e nem se pode esperar isso, “dada a

incapacidade do entendimento vulgar para tão sutil especulação” (*idem*: B XXXII), essas questões são, de fato, concernentes a todos os homens, tendo, por isso, a capacidade de lhes despertar o mais alto interesse, na medida em que são universais e eminentemente práticas.

No que diz respeito à consciência da liberdade da vontade em contraposição ao mecanismo universal, basta, consoante Kant, que o homem tenha a clara consciência de seus deveres em oposição às solicitações da inclinação, independentemente de quaisquer conhecimentos filosóficos e, com isso, suscitar-se-á, nele, naturalmente, a consciência da liberdade. Ou seja, a clara consciência dos deveres, traz em si, a evidência da liberdade, assim como estes deveres morais manifestam-se, claramente, em oposição às inclinações e ao mecanismo do hábito. Da mesma forma, da disposição dos homens em não poderem se “satisfazer com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo)” (*idem*: B XXXII), advém o interesse na permanência da alma depois da morte e a esperança na vida futura. Além disso, ainda que as provas da existência de Deus, por sua vez, sejam desconhecidas do entendimento vulgar, é evidente que a “magnífica ordem, beleza e providência, que por toda a parte se manifestam na natureza, por si só bastam para originar a crença em um sábio e poderoso *autor do mundo*, convicção que se propaga [...] na medida em que se assentam sobre fundamentos racionais” (*idem*: B XXXIII). É desse modo que a crítica kantiana não se opõe ao uso teórico da razão, mas ao dogmatismo, enquanto a crença de que é possível tudo conhecer tão somente por meio do conhecimento puro por conceitos, isto é, pela filosofia enquanto atividade teórico-racional, apoiada “em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou” (*idem*: B XXXV). Os seus esforços se dirigem, pois, contra aqueles que, por meio de uma atitude racionalista e intelectualista dogmática, não fazem uma

crítica da capacidade da razão, isto é, não investigam os seus limites, acabando por abafar, com isso, a significação prática da filosofia.

Neste sentido, é nítida a convergência que Kant estabelece com Agostinho quanto à idéia de que os problemas eminentemente práticos, na medida em que constitutivos da natureza humana, são, por isso mesmo, objetos privilegiados da filosofia. Assim, tanto quanto Agostinho outorgou um papel essencial à problematização filosófica da conciliação entre liberdade e necessidade em vista da compreensão do sentido ontológico do mal, Kant deparou-se com a inadiável tarefa de repensar a metafísica em função da necessidade de problematizar os seus objetos, sobretudo a questão da liberdade, condição de subsistência da moralidade. De fato, é indubitável que tais questões, justamente por serem tão gerais e intensamente vividas, tornam-se, em consequência, de interesse universal. Assim, a associação que estabelecemos entre Agostinho e Kant deve-se, em última instância, ao fato de entendermos que ambos comparticipam da idéia de que a filosofia tem uma função essencialmente prática, o que consiste na tarefa de elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

## Conclusão

Como prenunciamos, embora não nos seja lícito ignorar que muitos foram os que, de um modo ou de outro, depararam-se com a necessidade de problematizar o mal — um tema que, em virtude de seu interesse universal, se fez, historicamente, um privilegiado objeto do pensamento humano — defendemos a hipótese que foi com Agostinho que a questão apresentou-se, pela primeira vez de forma clara, em sua significação propriamente filosófica e universal. Para que tal hipótese pudesse ser confirmada, todos os nossos esforços se deram no sentido de demonstrar que o pensador, ao ter em vista a subjetividade do *vivido*, e ao conceber o mal como um sentimento constituinte da estrutura ontológica da vida humana, soube reconhecer a significação universal do problema e transcender os limites do mundo antigo e medieval. Tanto é assim que nos foi possível comprovar que, em virtude de sua abordagem, Agostinho estabeleceu uma doutrina que, além de ter ressoado por toda filosofia medieval, se estendeu também aos modernos, como fonte de referência para a idéia de que a vontade, com a qual somos capazes de agir bem, evitando o erro e o pecado, e com a qual vivemos felizes, não se encontra sob o mecanismo da necessidade natural, mas implica a liberdade. Deste modo, buscamos reiterar que sua visão do mal é fundamental para a compreensão do problema da ação moral no mundo moderno, razão pela qual optamos por retomar a questão em vista de sua visão do problema em sua significação ontológica, e não teológica. Com efeito, na medida em que toda a problematização foi situada na esfera da consciência, isto é, no sujeito consciente de si como inteligência e liberdade, pudemos corroborar, de fato, a tese de que a doutrina agostiniana é capaz de despertar um vivo interesse que não se circunscreve aos aspectos históricos e teológicos do problema e, outrossim, de tornar-se digna de atenção para todo aquele que se dedica ao pensamento moral no ocidente.



A necessidade que se nos impôs de evidenciarmos a significação e a relevância da leitura do *Hortênsio* já se justificaria por si só se esta obra tivesse se limitado a despertar Agostinho para uma questão cujo equacionamento o incluiu entre os grandes pilares do pensamento moral do ocidente. Com efeito, a leitura de Cícero fez com que Agostinho se reconhecesse diante de uma nova aspiração, distinta da que até então estava submetido, e por meio da qual se confrontou, pela primeira vez, com o mal enquanto problema. Mais que isso, porém, pudemos constatar em que sentido Agostinho assimilou inúmeros elementos teóricos de origem aristotélica presentes na obra de Cícero, sobretudo as relações entre ação moral (virtude), sabedoria, felicidade e continência. De fato, tais elementos lhe propiciaram um sólido arcabouço conceitual, o qual acabou se revelando fundamental para o equacionamento da questão. Decerto, a abordagem de Agostinho refletiu a idéia aristotélica segundo a qual a vida incontinente é incompatível com uma vida feliz e que, em conseqüência, uma vida venturosa só se realiza, de fato, naquele que exerce, retamente, a função que lhe é própria enquanto ser racional. Tendo isso em vista, pudemos defender que a gênese do problema reside em Cícero e, mais remotamente, em Aristóteles, o que se deve ao fato de Agostinho, mediante esta leitura, ter reconhecido que uma vida feliz, ideal aspirado por todos os homens, é condicionada por uma vida continente e virtuosa. Afinal, a perplexidade com a qual se viu envolvido em toda a reflexão do livro VIII das *Confissões* originou-se no encontro com a doutrina aristotélica tal qual assimilada e refletida por Cícero — se todos os homens desejam a felicidade, e se ela consiste, ao mesmo tempo, numa vida virtuosa, continente e, portanto, moral, por que, ao contrário, permanecem os homens, voluntariamente, em uma vida incontinente ou em uma vida licenciosa, isto é, sob os mandos de uma vontade carnal que os levava ao erro, à hesitação e ao pecado?

A despeito de todos os pontos que separaram Agostinho dos céticos, procuramos mostrar que os acadêmicos exerceram um papel fundamental em sua formação e na estruturação do problema, uma vez que a superação do estágio de dúvida permitiu-lhe chegar às evidências (i) do *cogito* e (ii) do erro em função da estrutura ontológica humana. Assumindo a hipótese de que os homens são passíveis à dúvida, e portanto ao erro, Agostinho pôde chegar, imediatamente, à certeza de sua própria existência, haja vista que só aquele que existe pode errar. Isso quer dizer que a evidência de si foi depreendida, metodologicamente, do ponto de partida dos céticos, a saber, da possibilidade da dúvida e do erro. Dessa maneira, constatamos que, em Agostinho, a autoconsciência, resultado da superação da dúvida acadêmica, o levou a reconhecer-se finito, singular, mutável e, por isso mesmo, passível ao erro e à falha. Por isso, consideramos a consciência da falibilidade humana a grande contribuição da experiência cética em Agostinho na elaboração teórica do problema do mal. Conseqüentemente, defendemos que, ainda que após a leitura do *Hortênsio* de Cícero o problema do mal já não lhe fosse mais alheio, foi no contato com os acadêmicos que a compreensão do erro atingiu uma maior expressão.

Longe de ter sido uma mera escolha aleatória, o fato de termos girado a nossa pesquisa em torno ao livro VIII das *Confissões* deveu-se à nossa hipótese de que foi exatamente aí que a questão, considerando-se o problema da luta das vontades, se revelou em sua significação ontológica. Com efeito, fomos levados a perceber que toda discussão de Agostinho estava inteiramente centrada no espírito humano e circunscrita ao mundo do vivido na medida em que este livro girava em torno ao seu reconhecimento de que, por um lado, estava situado entre duas vontades contrárias entre si e, por outro, de que o motivo pelo qual era levado ao erro e ao pecado consistia na sua submissão, por ausência de firmeza moral, aos mandos de uma vontade carnal. Assim sendo, todas as nossas atenções se voltaram para a visão do problema enquanto problema filosófico. Entrementes, vimos

que Agostinho, conquanto tivesse detectado em si uma servidão à vontade carnal que o aprisionava e o fazia agir de modo contrário ao que queria, não venceu, em momento algum, a tese de que era qualquer elemento externo que o determinava a agir de tal maneira. Certamente, Agostinho jamais abdicaria da idéia de que quem movia sua vontade não era outro senão ele mesmo, o que se tornou ainda mais claro quando destacou que foi por meio de sua vontade livre que permitiu que esta antiga vontade se transformasse em mecanismo. Em consequência, podemos compreender que o problema não consistia em estar situado entre duas vontades contrárias que se opunham entre si, na medida em que este é um fato que não se encontra em poder do homem, mas sim na incapacidade moral de deliberar entre elas, fruto da indiferença que se estabelece no livre-arbítrio. Foi neste espírito que Agostinho afirmou não ser uma monstruosidade agir de modo contrário ao que queria, mas uma doença do espírito, a qual é própria do homem que, ao manter-se indiferente entre as vontades contrárias, permanece aprisionado aos mandos da vontade carnal, isto é, das paixões.

Posteriormente, tentamos indicar que o livre-arbítrio, se tomado formalmente, não era suficiente para compreendermos cabalmente a questão. Afinal, uma vez que o livre-arbítrio é uma mera possibilidade, pode o homem, por meio dessa faculdade, tanto se dirigir para o que é imutável, eterno, quanto se voltar para as coisas singulares, finitas e mutáveis. Tendo isso em vista, estabelecemos uma dicotomia entre a firmeza moral, por meio da qual Agostinho poderia realizar a aspiração de formar-se um ente moral, e a indiferença enquanto um modo da vontade, ou um movimento pelo qual esta mesma vontade não se inclina para nenhum dos lados contrários de modo irresistível. Isso não quer dizer, em hipótese alguma, que não tenhamos tornado o erro em tema em função do livre-arbítrio, senão que tomamos a indiferença da vontade, ou o livre-arbítrio, mas enquanto indiferente, como o fundamento da incapacidade moral em deliberar entre as

vontades contrárias. Afirmamos isso diante da constatação de que Agostinho, no livro VIII, distinguiu a “continência” da “incontinência” a partir de uma prévia relação entre a firmeza moral, possibilidade de o homem vir a superar o mecanismo da natureza, e o seu contrário, a indiferença da vontade enquanto o mais baixo grau de liberdade, razão pela qual o associamos ao pensamento de Descartes.

Constatamos que Agostinho, de uma forma ou de outra, instituiu a idéia de que o conhecimento de si enquanto espírito é condição de superação do mecanismo do hábito, de o indivíduo transformar-se em princípio de conhecimento e de ação, e portanto, de realização de “boas obras”. Por isso, fez-se necessário acrescentarmos a questão da autoconsciência a partir do problema da conversão. Deste ponto de vista, introduzimos o Padre Antônio Vieira, o qual apoiou-se, outrossim, em um sentido de conversão como princípio de inteligência e liberdade, isto é, como possibilidade de o homem, por meio da “visão interior” de si mesmo, libertar-se do determinismo da natureza e fundar sua própria existência como espírito, e não como corpo. Depreendemos daí que o conhecimento de si é condição de uso da razão, quer do ponto de vista prático, quanto à possibilidade de ação moral, quer do ponto de vista teórico, quanto à possibilidade de ciência universal. A aproximação que estabelecemos entre Agostinho e Vieira deveu-se ao fato de ambos terem, entre suas preocupações, a transformação de um homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral. De posse disso, destacamos a compreensão de Agostinho e de Vieira de que deve deixar o homem de ser o que é por natureza para ser o que deve, isto é, o seu dever-ser. É neste sentido que os dois distinguiram, como os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral. Esta distinção, com efeito, se fundou no entendimento de que o homem, por um lado, encontra-se sujeito às determinações de leis eternas e universais, sendo assim não livre, ao passo que, se tomado pelo modo do ser em que o exercício da vontade e

inteligência humanas concorrem para a realização de ações morais, ou seja, se concebido pelo modo do ser em que não está sujeito ao mero determinismo natural, pode ser pensado como livre.

Daí a necessidade de associarmos ao problema a distinção estabelecida por Kant entre a alma tomada como “fenômeno” e a alma tomada enquanto “coisa em si”. Finalmente, procuramos estabelecer uma relação entre Agostinho e Kant quanto à necessidade de evidenciar a significação prática da filosofia. Afinal, o esforço de ambos em salvaguardar a autonomia da vontade residiu, em última análise, na idéia de que sem a liberdade nada mais restaria, a não ser a esfera do mecanismo da natureza, na qual não cabe falar em moralidade. Destarte, vimos que Agostinho concordaria com Kant no que tange à concepção de que, para que se possa falar em moralidade, ou em ato moral, nada mais é preciso a não ser que a liberdade, pressuposto do ato moral, não se contradiga e não intervenha no outro reino, o “do mecanismo natural da própria ação”. Por isso, ainda que estes filósofos estejam tão separados, não só historicamente como em função de seus interesses gerais, é clara a convergência que mantêm entre si quanto ao caráter transcendente da ação moral. Finalmente, cabe ressaltar que se Agostinho, por um lado, concedeu um papel fundamental à conciliação entre liberdade e necessidade em vista do entendimento do problema do mal, e se em Kant, por outro, essa conciliação tem em vista a tarefa de evidenciar a significação prática do uso da razão, ambos se uniram na idéia de que a filosofia tem uma função essencialmente prática, o que consiste na tarefa de elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras de Santo Agostinho traduzidas para o Espanhol

AGUSTÍN, San [Aurelius Augustinus] **Los soliloquios**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. 6 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v.1. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **De la vida feliz**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. 6 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v.1. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **Contra los académicos**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1951, v.3. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **Del libre albedrío**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Evaristo Seijas. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1951, v.3. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **De la naturaleza del bien**: contra los Maniqueus. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1951, v.3. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **De la verdadera religión**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948, v.4. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **Enquiridión**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948, v.4. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **De la utilidad de creer**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Padre Agustino. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948, v.4. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **Sermones**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Miguel Fuertes y Moises Campelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, v.7. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **De la doctrina Cristiana**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Albino Martín. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957, v.15. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. **La Ciudad de Dios**. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de José Moran. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16-17. Edición bilingüe.

## 2. Obras de Santo Agostinho traduzidas para o Português

AGOSTINHO, Santo. [Aurelius Augustinus]. **Confissões**. Trad., introd. e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Pimentel, Manuel Barbosa Freitas e José Maria Rosa. Lisboa: INCM, 2001. Edição bilíngüe.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o Livre-Arbítrio**. Introd. e trad. de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: INCM, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Trad. de Agostinho Belmonte. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1994, v.7.

## 3. Obras sobre Santo Agostinho

ABBAGNANO, Nicola. Santo Agostinho. In : \_\_\_\_\_. **História da Filosofia**: Volume 2. 5 Ed. Trad. de António Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**. Berkeley: University of California Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **La Vie de Saint Augustin**. Trad. de Jeanne Henri Marrou. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

CAPÁNAGA, Victorino. **San Agustín (Semblanza Biografiaca)**. Madrid: Ediciones Studium, 1954.

\_\_\_\_\_. La filosofía académica. In: AGUSTÍN, San. **Contra los académicos**. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, v.3, 1947.

\_\_\_\_\_. Introducción general. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga. 6 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994, v.1. Edición bilingüe.

CARVALHO, Mario Santiago. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **A natureza do Bem**. Trad., introd. e notas de Mario Santiago de Carvalho. Porto: Fund. Eng. Antônio de Almeida, 1992.

CHADWICK, Henry. **Augustine**. New York: Oxford University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Providence and the Problem of evil in Augustine. In: I CONGRESSO INTERNAZIONALE SU S. AGOSTINO NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE (24: ROMA : 1986 ). ATTI - sezione di studio I. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987.

CILLERUELO, Lope. Introducción general. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957, v.15. Edición bilingüe.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polémica anti-maniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.

\_\_\_\_\_. **Santo Agostinho**: Um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: Edipucrs, 1999a. (coleção filosofia n.91).

\_\_\_\_\_. Liberdade x Necessidade: um debate entre Cícero e Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio humano e a presença divina. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, v.2, n.2, Jul./Dez. 2001. Semestral.

\_\_\_\_\_. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. *In*: DE BONI, Luiz Alberto. (Org.). **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. (filosofia).

CUNHA, Mariana Paolozzi S. Agostinho e a polêmica medieval do teor das relações entre a memória, a inteligência e a vontade. **Revista Síntese**. Belo Horizonte, v.30, n.98, p.351-366, Dezembro. 2003.

DE CAPITANI, Franco. Quid et Unde Malum - Il Problema del Male nel Giovane Agostino, Prima Del Ritiro a Cassiciaco. *In*: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - “**Il Mistero del Male e la Libertà Possibile**: leturra dei dialoghi di Agostino” (45 : ROMA; 1994 ). ATTI. Roma : Institutum Patristicum “Agustinianum”, 1994,

DE LUIS, Pio. San Agustín y el maniqueísmo. Introd. general a los escritos antimaniqueos. *In*: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1986a, v. 30.

\_\_\_\_\_. Notas complementares. *In*: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1986b, v. 31.

DUBRA, Julio A. Castello. La prueba agustiniana de la existencia de Dios. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, v.2, n.2, Jul./Dez. 2001.

EVANS, Gillian. R. **Augustine on evil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

FRAILE, Guillermo. San Agustín. *In*: \_\_\_\_\_. **Historia de la Filosofía II**: El cristianismo e la filosofía patrística. Primeira Escolástica. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986a.

GILSON, Étienne. **Introduction a l' étude de Saint Augustin**. 3 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

\_\_\_\_\_. Os Padres Latinos e a filosofia. *In*: \_\_\_\_\_. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **L' Esprit de la Philosophie Médiévale**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932.

\_\_\_\_\_.; BOEHNER, Philotheus. Santo Agostinho: o mestre do ocidente. *In*: \_\_\_\_\_. **História da Filosofia Cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. de Raimundo Vier. 7 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

JOLIVET, Régis. **Le Problème du Mal D'Après Saint Augustin**. Paris: Gabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936.

MARROU. Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la Culture Antique**. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938.

\_\_\_\_\_. **Saint Augustin et l'augustinisme**. Paris: Éditions du seuil, 1956.

MEAGHER, Robert. (Ed.). Augustine. **On the inner life of the mind**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

MORAN, Jose. Introducción general. *In*: *Obras completas de San Agustín*. . Trad., introd. y notas de Jose Moran. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16. Edición bilingüe.

OROZ RETA, Jose. **San Agustín**: cultura clásica y cristianismo. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.



\_\_\_\_\_. **San. Agustín.** Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955, Tomo 1.

SCIACCA, Michele Federico. **Sant'Agostino.** Palermo: Edizioni L'Epos, 1991.

SESÉ, Bernard. **Agostinho - o convertido.** Trad. de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1997.

TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron I:** Cicéron dans la formation et dans L' œuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958a.

\_\_\_\_\_. **Saint Augustin et Cicéron II:** répertoire des textes. Paris: Études Augustiniennes, 1958b.

TRAPÈ, Agostino. **La Règle de Saint Augustin comentée.** Trad. de l'italien par Marie-José et Pierre Biondini. Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1993. (collection Vie Monastique, n.29).

TURRADO, Argimiro. La evolución del pensamiento de San Agustín. *In: Dios en el hombre. Plenitud o tragedia.* Madrid: La Editorial Católica /BAC, 1971a.

\_\_\_\_\_. Las fuentes de la doctrina agustiniana. *In: Dios en el hombre. Plenitud o tragedia.* Madrid: La Editorial Católica, BAC, 1971b.

\_\_\_\_\_. El Problema do Mal y la Responsabilidad Moral de las personas Especialmente en la Ciudad de Dios de S. Agustín. *In: VII SEMINARIO DEL CENTRO STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA – "Il Mistero del Male e la Libertà Possibile (III): lettura del De Civitate Dei di Agostino"* ( 54 : ROMA : 1996 ). ATTI. Roma: Institutum Patristicum "Agustinianum", 1996.

#### 4. Obras clásicas

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica:** Teologia, Deus, Trindade. trad. de Aldo Vannucchiv, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, *et al.* 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. I (parte I - questões 1-43) Edição bilíngüe.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica:** A Criação, O Anjo, O Homem. trad. de Aldo Vannucchiv, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. II (parte I - questões 44-119) Edição bilíngüe.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica:** A Bem-Aventurança, Os Atos Humanos, As Paixões da Alma. trad. de Aldo Vannucchiv, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. III (seção I, parte II - questões 1-48) Edição bilíngüe.

\_\_\_\_\_. **Os Sete Pecados Capitais (De malo).** Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (clássicos)

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea.** Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2000. v.89.

\_\_\_\_\_. **Ética Eudemia.** Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2000. v. 89, p.

\_\_\_\_\_. **Metafísica.** Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez. 1ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998. v. 200.

\_\_\_\_\_. **A Política.** Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (clássicos).

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres.** Trad. de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (clássicos).

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas.** In: *Obras Escolhidas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método.** In: *Obras Escolhidas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

HUSSERL, E. **Recherches logiques – I: Prolégomènes à la logique pure**, trad. de H. Élie. Paris: PUF, 1969; II: 1ª e 2ª partes: *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*; III: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, trad. de H. Élie, L. Kelkel, R. Schérer. Paris: PUF, 1960-1963.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. de Manuela Pinto dos Santos; trad., introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Trad., introd. e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (clássicos).

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. **Novos Ensaios acerca do Entendimento Humano.** Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano.** Trad. de Anuar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Factos do Espírito Humano.** Prefácio de Luiz Alberto Cerqueira. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Introd. e notas de Ch. M. Des Granges. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.

PLATÃO. **A República.** Introd, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Ferreira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fédon.** Introd., versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília : São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

VIEIRA, Antonio. **Sermões.** Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Ed. hedra, 2003, t. I e II.

## 5. Obras de Apoio e Histórias da Filosofia

BROWN, C. **Filosofia e Fé Cristã**: Um esboço histórico desde a Idade Média até o Presente. Trad. de Gordon C. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.

CAEIRO, F. da Gama. **Santo António de Lisboa**: Introdução ao Estudo da obra Antoniana. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995a, v. I.

\_\_\_\_\_. **Santo António de Lisboa**: A Espiritualidade Antoniana. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995b, v. II.

CALAFATE, Pedro. Raízes aristotélicas e tomistas do pensamento étido-político português: séculos XIV a XVI. In: CERQUEIRA, Luis Alberto (Org.). **Aristotelismo Antiaristotelismo**: ensino de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Idéia de Natureza no Século XVIII em Portugal** (1740-1800). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

CARVALHO, Joaquim de. **Obra completa** (05 volumes). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981-1982.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. **Filosofia Brasileira**: Ontogênese da consciência de si. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002. (filosofia brasileira).

\_\_\_\_\_. A projeção do aristotelismo português no Brasil. In: CERQUEIRA, Luis Alberto (Org.). **Aristotelismo Antiaristotelismo**: ensino de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

\_\_\_\_\_. Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito. In: BRITO, Raimundo de Farias. **O Mundo Interior** (Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito). Introdução de Luiz Alberto Cerqueira. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. A filosofia medieval como fonte da filosofia brasileira. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, v.2, n.2, Jul./Dez. 2001a. Semestral.

\_\_\_\_\_. Gonçalves de Magalhães e a idéia de Filosofia Brasileira. In: MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Factos do Espírito Humano**. Prefácio de Luiz Alberto Cerqueira. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001b.

\_\_\_\_\_. Gonçalves de Magalhães como fundador da Filosofia Brasileira. In: MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Factos do Espírito Humano**. Organização e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: ABL, 2004. (filosofia brasileira).

CESCA, Vitalino. História do Ratio Studiorum. In: CERQUEIRA, Luis Alberto (Org.). **Aristotelismo Antiaristotelismo**: ensino de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

CHACON, Vamireh. Ratio Studiorum: Contra-Reforma ilustrada. In: CERQUEIRA, Luis Alberto (Org.). **Aristotelismo Antiaristotelismo**: ensino de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

DÜRING, Incemar. **Aristotle's Protrepticos**: an attempt at Reconstruction. Göteborgs, 1961.

FERREIRA, Anderson D'Arc. A abstração em Santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de inteligência. **Revista Ágora Filosófica**. Recife, v.2, n.2. Jul./Dez. 2001. Semestral.

FRAILE, Guillermo. Aristóteles. *In: \_\_\_\_\_*. **Historia de la Filosofía I: Grecia e Roma**. 7 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1997a.

\_\_\_\_\_. Escepticismo de la Academia. *In: \_\_\_\_\_*. **Historia de la Filosofía I: Grecia e Roma**. 7 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1997b.

\_\_\_\_\_. La Filosofía em Roma. *In: \_\_\_\_\_*. **Historia de la Filosofía I: Grecia e Roma**. 7 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1997c.

GARCIA, Antônio (Org.). **Estudos de Filosofia Medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Trad. de D. Odilão Moura. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. (filosofia).

ÍÑIGO, Emilio Lledó. Introducción. *In: ARISTÓTELES. Ética Nicomáquea*. Introd. por Emilio Lledó Íñigo. Traduc. y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2000. v.89.

LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral. *In: AQUINO, Tomás. Verdade e Conhecimento*. Trad., estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Ed. Bilingüe. (clássicos).

LIÃO, Irineu. **Contra as heresias**: exposição e refutação da falsa gnose. Trad., introd. e notas de Roque Frangiotti e Lourenço Costa. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995, v.4.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. Trad. de Nicolás C. e Yvone da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia Medieval**. Trad. de Lucy M. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. trad. e introd. de Raimundo Vier. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. *In: PLATÃO. A República*. Introd, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Ferreira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PRÉLOT, Marcel. Prefácio. *In: ARISTÓTELES. A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Aristóteles e a primeira sistematização do saber ocidental. *In: \_\_\_\_\_*. **História da Filosofia**. vol. I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990b.

\_\_\_\_\_. O ceticismo e o ecletismo. *In: \_\_\_\_\_*. **História da Filosofia**. vol. I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990c.

\_\_\_\_\_. Plotino e o Neoplatonismo. *In: \_\_\_\_\_*. **História da Filosofia**. vol. I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990d.

REALE, Giovanni. Plotino e o neoplatonismo pagão. *In: \_\_\_\_\_*. **História da Filosofia Antiga**. Trad. de Marcelo Perine e Henrique Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994a. vol. IV.

\_\_\_\_\_. O ceticismo e o ecletismo das origens ao fim da era pagã. *In: \_\_\_\_\_*. **História da Filosofia Antiga**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994b. vol. III.

ROHDEN, Valerio. Introdução. *In*: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad., introd. e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (clássicos).

RUCH (org.), Michel. **L'Hortensius de Cicerón**: histoire et reconstruction. PARIS: Les Belles Letres, 1958.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

TURRADO, Argimiro. **Dios en el hombre**: Plenitud o tragedia. Madrid: La Editorial Catolica, S.A. /BAC, 1971c..

## 6. Dicionários e léxicos

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BERARDINO, A. Di (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs**. Trad. de Cristina Almeida. Petrópolis: Ed. Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. (ed. rev.) São Paulo: Paulinas, 1985.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11 Ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

MANZANARES, César Vidal. **Dicionário de Patrística**. Trad. de Francisco Costa. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.

MORA, Jose Ferrater. **Diccionario de Filosofia**. v. I e II. 5 ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.