

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE LÍNGUA E LITERATURA LATINAS

Ricardo Reali Taurisano

O De libero arbitrio de Agostinho de Hipona

São Paulo

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Ricardo Reali Taurisano

O De libero arbitrio de Agostinho de Hipona

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre.

Orientador:
Prof. Dr. Marcos Martinho

São Paulo

2007

In memoriam
Profa. Dra. Ingeborg Braren

À Selma, companheira;
a Walter e Regina,
queridos pais,
por tanto e tudo e mais

ESCLARECIMENTO

Este trabalho, desde seu início até a qualificação, foi orientado pela profa. Dra. Ingeborg Braren, cujo lastimável falecimento deu-se pouco antes de sua conclusão e defesa, restando as pesquisas praticamente finalizadas. Diante disso, pois, cabe esclarecer que a responsabilidade pela condução destas pesquisas, sob a direção sempre benevolente de sua orientadora, enquanto pôde estar presente, é inteiramente deste pesquisador. Ao Departamento de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, na figura de seu coordenador, prof. Dr. Marcos Martinho, que, após o ocorrido, diligentemente nos acolheu, e a quem tanto somos reconhecidos, devemos os cuidados finais deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Os meus mais profundos e sinceros agradecimentos...

A Deus, *creator omnium*, por tudo quanto posso compreender, de modo bem limitado, *in hac uita, quia ex Deo omnia bona*;

À profa. Dra. Ingeborg Braren, a quem tanto devo, não somente pela confiança em mim depositada e pela orientação deste trabalho, mas também, e principalmente, por sua paciência, *bona uoluntas* e persistência estóicas, virtudes suas notórias, que tanto me estimularam neste longo e árduo percurso —não obstante todas as dificuldades por que passava—;

Ao prof. Dr. Marcos Martinho, que benévola e atenciosamente me acolheu, em condições um tanto inusitadas, prestando-me toda a assistência possível, até ao final;

Aos professores Drs. Elaine Sartorelli e Paulo Sérgio Vasconcellos, pelos comentários, correções e sugestões, inestimáveis para a conclusão deste trabalho;

Aos professores Drs. Lorenzo Mammi e Marco A. Zingano, cujos cursos no Departamento de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da USP tanto me ilustraram e auxiliaram;

Aos professores Dra. Marly Matos e Marcelo V. Fernandes, pela ajuda e confiança, fundamentais em momentos decisivos; e aos demais professores, pesquisadores e autores, cujos trabalhos, citados na bibliografia, foram extremamente importantes na elaboração desta pesquisa;

À Selma, esposa, amiga e companheira, pela paciência, pelo carinho, e por ter estado sempre ao meu lado durante todo esse tempo, em todas as horas, sem jamais esmorecer, de mãos estendidas e de coração aberto;

Aos meus queridos pais, Walter e Regina, e aos meus irmãos, Walter Jr. e Marco, não menos queridos, por seu amparo, sua tolerância e compreensão, sem falar do seu amor, sem os quais jamais teria tentado esta tarefa;

À coletividade beneditina da Abadia São Geraldo, e aos irmãos (*fraterculis*) da Cela São José, por sua amizade, confiança e carinho; e também por me ter facultado o acesso às suas bibliotecas, o que me serviu de imenso auxílio;

Ao caríssimo *frater* Dom Inácio Caciagli, sobretudo pela amizade sincera e pelo desvelo; mas também pelas opiniões, *semper rectissimae*, subsídios fundamentais que foram, pelas veredas tortuosas da *opera omnia* agostiniana;

Ao caro amigo e irmão Antonio Marcos Pereira, pela fraternal amizade, inestimável em todos os passos deste e de qualquer caminhar;

Ao Dr. Modesto Cerioni Jr., por toda a assistência, mestria, simpatia e empatia, virtudes próprias de um grande *medicus*, sem as quais não teria suportado, e vencido, a cefaléia e a cervicálgia que teimaram em me perseguir, obstinadamente, até a última página;

E por fim, a todos aqueles amigos, fiéis, a quem devo amparo, força, coragem, e tudo o mais, e sem cujo auxílio, incansável, não teria podido alcançar meta alguma... *gratias ueras!*

et quid diximus
deus meus
uita mea
dulcedo mea sancta
aut quid dicit aliquis
cum de te dicit
et uae tacentibus de te
quoniam loquaces
muti sunt

Conf. I.IV

quod scripsi, scripsi

Io 19, 22

RESUMO

TAURISANO, Ricardo Reali. *O De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*. 2007. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Este trabalho tem por objetivos, além de apresentar uma tradução da primeira parte do *De libero arbitrio libri tres*, de Agostinho de Hipona, empreender um estudo, dos três livros, em seus diferentes aspectos, retóricos e filosóficos. O *De libero arbitrio*, apesar de seu sentido de unidade, tem características específicas em cada uma de suas três partes. O livro I, de forte influência estoíca, apresenta-se um diálogo; o livro II, se mantém a mesma estrutura dialógica, apresenta, porém, evidentes características neoplatônicas. Se as duas primeiras partes podem dizer-se dialéticas, a terceira, no entanto, sofre grave transformação, tanto em sua *dispositio*, quando Agostinho abdica da forma dialogal para empreender um longo discurso contínuo, como em sua *elocutio*, ao lançar mão de uma linguagem que, de modo inequívoco, evidencia uma mudança não só de auditório como de pensamento. O *De libero arbitrio*, em seu livro III, torna-se, a certa altura, uma obra de teologia, em que a concepção platônico-socrática de mundo, do Agostinho dos primeiros dois livros, cede espaço a uma visão mais cristã, influenciada sobretudo pela teologia do apóstolo Paulo, uma visão menos otimista do ser humano como ser autônomo e capaz de soerguer-se, por sua livre iniciativa. Essa mudança conceitual considerável, em seus aspectos discursivo e filosófico, evidencia uma alteração muito mais profunda, uma espécie de *turning point*, não apenas na obra e na vida do próprio homem, então não mais o filósofo e sim o presbítero de Hipona; não mais o pensador neoplatônico, e sim o doutor eclesiástico; mas também um *turning point* para a época, demarcando, de certo modo, o fim de toda uma civilização, o fim do mundo antigo, com a derrocada da visão clássica do homem, e o conseqüente princípio da era medieval.

Palavras-chave: Agostinho. Livre arbítrio. Retórica. Dialética. Vontade.

ABSTRACT

TAURISANO, Ricardo Reali. *Augustine of Hippo's De libero arbitrio*. 2007. Dissertation (Master's degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This work has as main objectives, besides offering a translation of the first part of the *De libero arbitrio libri tres* of Augustine of Hippo, undertake a study of the three books, in its different aspects, rhetorical and philosophical. The *De libero arbitrio*, in spite of its sense of unity, has specific characteristics in each of its three parts. Book I, predominantly influenced by Stoicism, shows itself a dialog; book II, although maintaining the same dialogical structure, shows, nevertheless, evident Neoplatonic characteristics. If the two first parts may be called dialectical, the third, however, is the object of a severe metamorphosis, as in its *dispositio*, when Augustine resigns the cross-examination form to undertake a long uninterrupted discourse; as in its *elocutio*, when he adopts a style that undoubtedly makes clear a change not only in his auditory, but in his thought as well. The *De libero arbitrio*, then, in its third book becomes at a certain point a theological work, in which the Platonic-Socratic comprehension of the world of the young Augustine (of the first two books) yields to a more Christianized view, much influenced by the theology of the apostle Paul, which sustains a less optimistic image of man as a autonomous being, capable of raising himself through his free choice of the will. This remarkable conceptual change, in its discursive and philosophical aspects, shows a still deeper mutation, a kind of "turning point", not only in the works and life of the man, no longer the philosopher, but the presbyter of Hippo; no longer the Neoplatonic thinker, but the Doctor of the Church; but also a "turning point" to the epoch, delimiting, to a certain extent, the end of a civilization, the end of Antiquity, with the overthrow of the classical view of man and the consequential beginning of the mediaeval era.

Key words: Augustine of Hippo. Free choice. Rhetoric. Dialectics. Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 AVRELIVS AVGVSTINVS	31
1.1 SPÄTANTIKE	31
1.2 ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS	32
1.2.1 Do maniqueísmo ao neoplatonismo	32
1.2.2 Tagaste e Hipona : sacerdócio	37
1.3 A COMPOSIÇÃO DO "DE LIBERO ARBITRIO"	39
1.3.1 <i>Vnde malum?</i>	39
1.3.2 <i>Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant</i>	41
1.3.3 <i>Stilus conciliandi</i>	45
1.3.4 A construção do <i>ethos</i>	46
1.3.4.1 Pecador arrependido	47
1.3.4.2 <i>Sinceritas... humilitas</i>	49
1.3.4.3 <i>Amor inueniendi ueri</i>	49
1.3.4.4 <i>Aderit enim Deus : pius homo</i>	51
1.3.5 <i>Inuentio</i> : a técnica do antimodelo	52
1.3.6 <i>Elocutio : submissee dicere ad docendum</i>	54
2 "DE LIBERO ARBITRIO LIBRI TRES" — UM ESTUDO	61
2.1 LIBER PRIMVS	61
2.1.1 O auditório dos livros I e II	61
2.1.2 Influência estóica	63
2.1.2.1 <i>Recte uiuere</i>	65
2.1.2.2 <i>Irrationales animi motus</i>	66
2.1.2.3 <i>Ordo diuinus</i>	67
2.1.2.4 <i>Prouidentia diuina</i>	69
2.1.2.5 Livre arbítrio	69
2.1.2.6 <i>Vnde malum ?</i>	71
2.1.2.7 Inconsistência	73
2.1.3 <i>Dispositio : Euodius</i>	74
2.1.3.1 <i>Exordium : ex abrupto</i>	75
2.1.3.2 <i>Insinuatio, quae ephodos nominatur</i>	77

2.1.3.3 <i>Captatio beneuolentiae</i>	78
2.1.4 Dois gêneros de mal	83
2.1.5 <i>Optime de Deo existimare</i>	85
2.1.6 <i>Mala non discutur</i>	88
2.1.7 <i>In libidine malum</i>	90
2.1.8 <i>Ordinatissimus est</i>	95
2.1.9 <i>Sapiens</i>	100
2.1.10 <i>Voluntas et liberum arbitrium</i>	102
2.1.11 <i>Magnum secretum</i>	103
2.1.12 <i>In uoluntate uoluntas ipsa</i>	107
2.1.13 <i>Virtutes quattuor</i>	108
2.1.14 <i>Beate recte est uiuere</i>	110
2.1.15 <i>Auersio a bono</i>	111
2.2 LIBER SECVNDVS	115
2.2.1 Introdução : neoplatonismo e retórica	115
2.2.2 Por que Deus deu ao homem o livre arbítrio?	121
2.2.3 <i>Deum esse demonstratur</i>	123
2.2.3.1 <i>Esse, uiuere et intelligere</i>	124
2.2.3.2 <i>Quo nullus est superior</i>	125
2.2.3.3 <i>Res priuatae aut publicae</i>	126
2.2.3.4 <i>Ratio et ueritas numeri</i>	128
2.2.3.5 <i>Vnum et corpus</i>	129
2.2.3.6 <i>Sapientia et numerus</i>	130
2.2.3.7 <i>Sapientia et ueritas</i>	131
2.2.3.8 <i>Veritas est</i>	132
2.2.3.9 <i>Deus ipse</i>	133
2.2.4 <i>Ex Deo omnia bona</i>	135
2.2.4.1 <i>Quia numeros habent</i>	135
2.2.4.2 <i>Omnia bona ex Deo</i>	141
2.2.5 Livre arbítrio : bem médio	142
2.2.5.1 <i>Etiam capillos numeratos</i>	142
2.2.5.2 <i>Magna media et minina bona</i>	144
2.2.5.3 <i>Auersio ab incommutabili et conuersio ad mutabilia</i>	145
2.2.6 <i>Defectiuus motus</i>	147
2.2.7 Considerações finais sobre o livro II	150

2.3 LIBER TERTIVS	152
2.3.1 Introdução : <i>oratio perpetua</i>	152
2.3.1.1 <i>Inuentio : ecclesiasticum negotium</i>	153
2.3.1.2 <i>Dispositio</i> : do diálogo ao discurso contínuo	155
2.3.1.2.1 Henri Marrou : Agostinho compõe mal ?	159
2.3.1.2.2 A questão do gênero	165
2.3.1.2.3 <i>Christiana uerba</i>	169
2.3.2 <i>Ille motus defectiuus : uoluntarius</i>	170
2.3.3 <i>Praescientia Diuina</i>	173
2.3.4 <i>Ordo diuinus : angeli</i>	178
2.3.5 O ser deve ser sempre preferido ao <i>não-ser</i>	180
2.3.6 <i>De ordine et necessitate peccatorum</i>	182
2.3.7 <i>De ordine et peccato primo</i>	184
2.3.7.1 <i>Metamorphoses</i>	185
2.3.7.1.1 <i>Metamorphosis elocutoria</i>	186
2.3.7.1.2 <i>Metamorphosis inuentionis</i>	195
2.3.8 <i>Ornaturae uniuersum : omnis natura bona</i>	197
2.3.9 <i>Radix omnium malorum auaritia</i>	201
2.3.10 <i>Ignorantia et difficultas</i>	204
2.3.10.1 <i>Damnatione mortis</i>	204
2.3.10.2 <i>Non habet arbitrium liberum uoluntatis</i>	205
2.3.10.3 <i>Non natura hominis, sed poena damnati</i>	207
2.3.10.4 <i>Quid nos miseri fecimus?</i>	208
2.3.11 <i>De posteritatis propagine</i>	210
2.3.11.1 <i>Praecedens meruit ista sequentia</i>	210
2.3.11.2 <i>De animarum origine</i>	211
2.3.11.3 <i>Ignorantia et difficultas si naturalis</i>	212
2.3.11.4 <i>Bonitas auxiliumque Dei</i>	213
2.3.12 Todas as coisas proclamam a unidade do Criador	214
2.3.12.1 <i>De paruulorum cruciatibus</i>	214
2.3.12.2 <i>De pecorum doloribus</i>	216
2.3.13 A condição do primeiro homem e a origem do mal	217
2.3.13.1 <i>Nec stultus, nec sapiens</i>	217
2.3.13.2 <i>Vnde mali consilium primum?</i>	219
2.3.13.3 <i>Superbia initium omnis peccati</i>	222

3 EPISCOPVS HIPPONENSIS, DOCTOR GRATIAE	223
3.1 DE ISÓCRATES A PAULO	223
3.2 FIM DO MUNDO ANTIGO E PRENÚNCIO DA IDADE MÉDIA	227
3.2.1 Fim da visão clássica de mundo	227
3.2.2 <i>Ignorantia difficultasque : damnatus</i>	228
3.2.3 <i>The turning point</i>	231
3.2.4 <i>Non sponte surgere potest</i>	233
3.2.5 <i>Opitulante Deo</i>	236
3.2.6 Graça e liberdade	238
CONCLUSÃO	241
TRADUÇÃO E TEXTO LATINO	
DO LIVRO I DO "DE LIBERO ARBITRIO"	248
APÊNDICE "A" - Ocorrências do termo <i>libido</i> no "De libero arbitrio"	291
APÊNDICE "B" - Ocorrências do termo <i>cupiditas</i> no "De libero arbitrio"	298
LISTA DE ABREVIATURAS	302
BIBLIOGRAFIA PESQUISADA	303

INTRODUÇÃO

Existem também certas normas para um discurso mais desenvolvido, chamadas eloquência. Apesar das normas serem verdadeiras, elas podem persuadir coisas falsas. Mas como graças a essas normas os homens podem também expor o que é verdadeiro, a culpa não é da arte da palavra, mas a perversidade vem dos que dela se servem mal.

(*Doc.Christ.*, II.37.54)¹

Stokhastiké

Em passagens memoráveis, Platão legou à posteridade uma visão desencantadora da retórica. No *Górgias* (463a-b), por exemplo, comparada à toaleta e à sofística, a retórica é acusada de ser *stokhastiké*, que “visa ao resultado”, e como tal, não pode ser considerada uma verdadeira *tékhnē*, apenas uma falsa adulação (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 14). Essa retórica, portanto, ao contrário da dialética, não teria por objeto a verdade em si mesma, somente auferir algum proveito. Conquanto posteriormente tivesse amenizado seu juízo, defendendo, no *Fedro* (273e),² o uso de uma arte da palavra baseada na verdade (260e), ainda que “sem conteúdo próprio”, pois submetida à dialética (266b), apenas como uma “expressão da filosofia” (REBOUL, 2000, p. 19), o legado platônico restou eminentemente crítico com relação à retórica, da Antigüidade posterior à era moderna, como se pode depreender das palavras de Nietzsche, em seu *Curso de retórica* (1999b, p. 36),

¹ ([...] *Sunt etiam quaedam praecepta uberioris disputationis, quae iam eloquentia nominatur, quae nihilominus uera sunt, quamuis eis possint etiam falsa persuaderi: sed quia et uera possunt, non est facultas ipsa culpabilis, sed ea male utentium peruersitas.*) Obs.: Para as citações em português do *De doctrina christiana*, utilizamos a tradução de Nair Assis Oliveira, in: AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002b. (Série Patrística, 17); o texto latino é o editado por J.P.Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, PL 34, col. 15-122.

² Para uma discussão sobre o problema da retórica no *Górgias* e no *Fedro*, ver: ALMEIDA, Luciana M. Azevedo de. Algumas considerações sobre o tema da retórica no *Górgias* de Platão. In: SCRIPTA CLASSICA ON-LINE. Literatura, Filosofia e História na Antigüidade. Número I. Tema: Contestações do Mito. Belo Horizonte: NEAM/UFMG, abril de 2003. Disponível em: <<http://www.geocities.com/scriptaclassicaonline/textos.htm>>.

Chamamos “retórico” a um autor, a um livro, a um estilo quando se percebe neles um emprego consciente de artifícios do discurso, e isso sempre com uma leve censura. Nós pensamos que isso não é natural e produz a impressão de ser intencional. [...]

No entanto, o próprio Platão, segundo Plebe e Emanuele (1992, p. 20), já se havia apercebido da “esterilidade da filosofia privada da retórica”, de tal forma que “fez um amplo uso da repudiada retórica, de maneira tão evidente quanto inconfessada”, deixando entrever que, em verdade, discurso algum, fosse ele de que natureza fosse, poderia prescindir deste instrumento, se quisesse ser aceito. Aristóteles, por sua vez (*Retórica*, 1354a), instituiu, de maneira positiva, a funcionalidade tanto da retórica como da dialética, ao defini-las como “artes”, ainda que não voltadas a finalidades específicas,

[...] pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular [...] todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar.

Tékhne rhetoriké

A retórica, portanto, a partir de Aristóteles, não tem um fim em si mesma, é, antes, uma “arte”, um conjunto de habilidades-diretrizes que, como um “instrumento”, podem ser utilizadas para comunicar qualquer assunto, bom ou mau; e, segundo a própria definição do estagirita, pode ser entendida como “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (1355b). Desta forma, assim como a prática atacada por Sócrates, no *Górgias* platônico, que almeja apenas *con-vencer*, sem interesse algum pela justiça de sua causa, a retórica pode, por outro lado, ser direcionada à busca da verdade. É evidente que “buscar a verdade” implica destruir, eliminar todas as “outras verdades” existentes nos discursos dos opositores; mas isso também pode ocorrer em prol de uma crença fervorosa numa verdade tida por universal, única e digna de ser defendida; muito ao contrário da retórica vernal, “imoral”, dos sofistas, que aceitam defender qualquer causa, seja ela boa ou má, justa ou injusta; que não se importam com a verdade de seus discursos, querendo apenas conquistar o galardão da vitória.

Conquanto tenha prevalecido, na Antigüidade, a definição aristotélica da retórica, como *tékhnē*, eminentemente uma arte da prova e do raciocínio, renovada pelo ecletismo ciceroniano e instituída de modo incontestado até ao tempo de Quintiliano, ainda assim se percebe, até aos dias de hoje, o peso do juízo de Platão, quer na própria acepção que a palavra tomou, como “discurso de forma primorosa, porém vazio de conteúdo”, ou ainda como “adornos empolados ou pomposos de um discurso”,³ quer na ignorância de seu verdadeiro escopo. Graças a todo um processo multissecular, que foge aos propósitos deste trabalho, a retórica foi reduzida a uma de suas partes, a *elocutio*, e transformou-se, com o tempo, em mera coletânea de figuras, deixando de ser a teoria do discurso que moldou toda a cultura do mundo antigo.

Sprachliches Handeln

Mas, se a retórica é essa arte, que visa à persuasão (1355b) (de uma verdade, ou não), pelo discurso, resta saber, afinal, o que é um discurso. Segundo Reboul (2000, p. xiv), discurso é “toda produção verbal, escrita ou oral, constituída por uma frase ou seqüência de frases, que tenha começo e fim e apresente certa unidade de sentido”. Entretanto, o próprio Reboul afirma que “a retórica não é aplicável a todos os discursos”, mas somente àqueles que visam a persuadir”, entre os quais situa desde a fábula e o poema satírico ao tratado de filosofia e teologia, sem esquecer dos discursos jurídicos, publicitários e até romances, contanto que sejam “de tese” (2000, p. xiv).

Se adotarmos essa definição de Reboul, que leva mais em conta a visão aristotélica da retórica, como *tékhnē*, aplicável a qualquer discurso, desde que “persuasivo”, nos três gêneros reconhecidos pela Antigüidade, demonstrativo (*epideiktikon*), judiciário (*dikanikón*) e deliberativo (*symboleutikón*), chegamos à inevitável conclusão de que bem poucos discursos, ou quase nenhum, deixam de ser “retóricos”, ou seja, produzidos por um sujeito que tem por objetivo persuadir algum receptor de alguma coisa. A essa mesma conclusão, em outros termos, chega Koch (1998, p. 7), ao fazer referência às diversas teorias sócio-interacionais, as quais

³ RETÓRICA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1760, col. 1.

reconhecem a existência de um sujeito planejador/organizador que, em sua inter-relação com outros sujeitos, vai construir um texto, sob a influência de uma complexa rede de fatores, entre os quais a especificidade da situação, o jogo de imagens recíprocas, as crenças, convicções, atitudes dos interactantes, os conhecimentos (supostamente) partilhados, as expectativas mútuas, as normas e convenções sócio-culturais.

Consoante as teorias da “atividade verbal”, segue Koch (1998, p. 11), “o texto resulta de um tipo específico de atividade a que autores alemães denominam *Sprachliches Handeln*”, que se refere à “realização de uma atividade verbal, numa situação dada, com vistas a certos resultados”. Outros autores, como Beaugrande e Dressler (1981 apud KOCH, 1998, p. 18),⁴ ao considerar a atividade verbal como “uma instância de planejamento interativo”, adotam como “critério de textualidade” a própria “intencionalidade”, que

em sentido estrito e imediato diz respeito ao propósito dos produtores de textos de fazer com que o conjunto de ocorrências verbais possa constituir um instrumento textual coesivo e coerente, capaz de realizar suas intenções, isto é, atingir uma meta especificada em um plano; em sentido amplo, abrange todas as maneiras como os sujeitos usam textos para perseguir e realizar seus objetivos.

Intencionalidade

Ora, dizer, em sentido amplo, que todo texto (leia-se “discurso”) visa a persuadir alguém de alguma coisa, isto é, que é “retórico”, é dizer, com Beaugrande e Dressler, que é dotado de “intencionalidade”, ou seja, que funciona como um instrumento utilizado “para perseguir e realizar” algum “objetivo”. É nesse sentido, pois, do adjetivo “retórico”, que introduzimos o objeto de nosso estudo, o *De libero arbitrio libri III*, de Agostinho de Hipona, lançando mão da teoria retórica herdada da Antigüidade, cuja melhor fonte é, sem dúvida, a *Retórica* de Aristóteles e, complementarmente, as obras maduras de Cícero, de par com a *Retórica a Herênio*, de autoria incerta (e o *De doctrina christiana*, do próprio Agostinho). Todas essas fontes, porém, foram lidas à luz dos esforços contemporâneos de resgate da *ars rhetori-*

⁴ BEAUGRANDE, Robert de; DRESSLER, Wolfgang U. *Einführung in die Textlinguistik*. Tübingen: Niemeyer, 1981.

ca dos antigos; ou seja, conquanto recorrêssemos sempre, e primordialmente, às fontes antigas, em tempo algum desconsideramos o precioso auxílio dos modernos estudos de Chaïm Perelman, Michel Meyer, Olivier Reboul, Grupo μ , de Liège, Armando Plebe *et alii*,⁵ que vieram resgatar a retórica, como “teoria do discurso”, fazendo-lhe justiça, ao lhe reservar um lugar de destaque nos estudos acadêmicos.

Retórica e o designativo “retórico”

É preciso, no entanto, fazer-se uma grave ressalva. Dizer que o texto é “retórico”, não implica, de modo algum, adotar a visão crítica de Platão, que censurava a retórica de Górgias e Protágoras, acusando-a de ser inimiga da verdade, instrumento da mentira e da sedução, com seu poder psicagógico, encantatório. Adotar essa visão, que se perpetuou até nossos dias, e de modo mais intenso sobretudo a partir do Romantismo, é dizer que todo discurso é falso, artificioso, confeccionado de modo inescrupuloso por algum sujeito mal intencionado, apenas para seduzir e manobrar ouvintes incautos, quase sempre em detrimento da verdade. Acusação que se faz amiúde, é verdade, ao discurso publicitário, hodiernamente. Nesta acepção platônica mais pessimista da *tékhne rhetoriké*, nem tudo é “retórico”, ou seja, nem tudo é falso, ainda que se lance mão dos artifícios para persuadir, ornando e estruturando o discurso. As “verdades”, dispostas de modo organizado, ornado e convincente, podem, sem dúvida, ser acreditadas e defendidas com sinceridade. Por outro lado, os antigos bem sabiam que liberdade alguma era possível a não ser dentro de normas, pois não há comunicação sem ordem. As próprias palavras seguem uma seqüência rígida na frase, e as letras nas palavras. Troque-se uma letra e tem-se uma nova palavra. A retórica, para os antigos, inclusive para Agostinho, não era apenas uma coleção de ornamentos, era uma teoria da produção verbal, um conjunto de técnicas, é verdade, para auxiliar a confecção do discurso, e não para torná-lo falso, artificioso, na pior acepção da palavra, isto é, “astucioso”.

⁵ Cada qual, é bem verdade, ressaltou uma parte, ou função específica da retórica, mais que as outras. Perelman e Tyteca, em seu *Tratado da Argumentação*, levaram às últimas conseqüências o poder argumentativo da *tékhne rhetoriké*, como fizera Aristóteles; o Grupo μ , de Liège, com sua *Retórica geral*, por sua vez, não sem sofrer críticas, ofereceu uma abordagem de certa forma literária, ao restringir a retórica, como já antes ocorrera, às figuras; Armando Plebe e Pietro Emanuele, por seu turno, inspirados sobretudo em Isócrates, que atribuíra a invenção da retórica a Fênix, preceptor de Aquiles, “que o ensinara a inventar conceitos” (PLEBE; EMANUELE, 1992), fizeram ver na retórica uma nova heurística, isto é, uma *inueniendi artem quae topiké dicitur*; e Reboul, por fim, destacou, acima das demais funções, a hermenêutica, como a principal e mais útil ao leitor e pesquisador modernos, ou seja, a função de interpretar textos.

A retórica é, antes, um conjunto de subsídios para a expressão de um conteúdo, de sentimentos, idéias. Perigoso, igualmente, é querer transformar toda produção literária em mero *ludus generis*, sem nada a dizer, a não ser “experimental” com as possibilidades formais ofertadas pela *lex operis*. Isso seria reduzir toda literatura a mero artesanato de palavras, sem conteúdo expressivo, sem mensagem, apenas técnica exibicionista; seria o empobrecimento de toda a literatura antiga. Neste sentido negativo, pois, dizer que um discurso é retórico seria o mesmo que dizer que toda produção verbal que se organizasse, por exemplo, adotando as partes da *dispositio* (introdução, argumentação e peroração), seria falso, artificioso. Dizer, hoje, que o discurso é retórico, como foi para Platão, é acusá-lo de falta de espontaneidade; a mesma com que sonhavam os românticos. A retórica é uma ferramenta de construção e ordenação do discurso, de expressão, não de falsificação, como querem alguns. Nem todo pensamento que se expressa de modo coeso, coerente e ornado é, por isso mesmo, falso. Ser construído, arquitetado, planejado, não significa ser insincero. E não é por um texto poder ser inserido em algum gênero literário que se transforma em artificial, na pior acepção da palavra. O próprio “gênero”, diz Gian Biagio Conte (1994b, p. 107),⁶ é uma “estratégia de composição literária”, não uma receita de bolo (*receipe*). Por outro lado, o próprio Agostinho nos diz, no *De doctrina christiana*, que a arte retórica é sempre posterior à prática (II.38.55); muitos oradores nascem oradores, têm talento natural e não precisam estudar as regras, que em sua maior parte, segundo ele, são difíceis. Ou, como diz Manuel Alexandre Júnior, na introdução à *Retórica* de Aristóteles (1998, p. 12), a retórica é “o produto da experiência consumada de hábeis oradores, a elaboração resultante da análise das suas estratégias, a codificação de preceitos nascidos da experiência [...]”, não um conjunto infundável de regras, convencionado e imposto, de modo antinatural, para fins inescrupulosos.

O *De libero arbitrio* como "discurso"

Feita a ressalva, pode-se dizer que o *De libero arbitrio* é, como produção verbal escrita, para todos os efeitos, um “discurso”. Deve, pelo prisma da “teoria do discurso”, ser analisado como tal, ainda que se abra a inúmeras leituras, tantas quantos forem os interesses dos leitores-pesquisadores. E, como discurso, é predominantemente filosófico, se bem que, a par-

⁶ Ver cap. IV, Genre between Empiricism and Theory, in: CONTE, Gian Biagio. *Genres and Readers*. Translated by Glenn W. Most. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 105-128.

tir da metade do livro III, torne-se, concomitantemente, teológico (de certo modo essa diferença não existe para Agostinho). No entanto, desde que nenhum discurso pode prescindir da retórica, como apontamos, pois ela é a própria arte de produzir “discursos”, ou “textos”, sejam eles de que gênero for; ou melhor, desde que todo texto é “retórico”, isto é, provido desta “intencionalidade” (ou volição persuasiva), o *De libero arbitrio*, como texto, não pode furtar-se a essa regra: é, igualmente, carregado de “intenções”. Por outro lado, ainda como “produção verbal”, embora seja um “diálogo”, segue as regras do sistema retórico clássico, como preceituava a educação antiga, à qual Agostinho foi submetido e, posteriormente, ele mesmo como *rhetor*, submeteu seus alunos —e suas obras!

Eikós : ueri similis

A retórica, aponta Meyer (1998, p. 17), fazendo eco ao que dissera Aristóteles (1357a),⁷ “é um processo racional de decisão numa situação de incerteza, de verossimilhança, de probabilidade”. O domínio da retórica, portanto, é o verossímil, o duvidoso. Não se delibera sobre o certo, apenas sobre o que é motivo de hesitação. A verdade, nesses casos, (REBOUL, 2000, p. 39) “não é dada e talvez jamais seja alcançada senão sob forma de verossimilhança”. Para Reboul (2000, p. 95), esse verossímil diz respeito principalmente ao tema. Quando se argumenta sobre questões éticas, filosóficas, políticas e outras, não se lida com noções como “verdadeiro” ou “falso”, mas com “mais” ou “menos verossímil”. Num mundo em que tudo já fosse certo e sabido, seria impossível argumentar. No entanto, completa Reboul (2000, p. 95), esse “verossímil” não significa “filosofia de pobre”, ou algo de menor valor, apenas porque não pode ser apreendido “cientificamente”; o que, afinal, poderia sê-lo, por meio das línguas naturais, questiona. Para Plebe e Emanuele (1992, p. 23), por outro lado, o termo “verossimilhança” foi mal traduzido pelo autor da *Retórica a Herênio* (I.9.14), que verte o conceito grego de *eikós* por *ueri similis*.⁸ Com efeito, *eikós* não indica o que é “semelhante à verdade”, em lugar de ser verdadeiro, mas significa o que é “segundo a razão”, ou antes, “segundo a racionalidade” o mais próximo do que se pode considerar como verdadeiro, isso, na impossibilidade de ter-se o verdadeiro (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 23).

⁷ (*Retórica*, 1357a): “Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente, pois nesses casos, nada há que fazer.”

⁸ (*Retórica a Herênio*, I.9.14): *Tres res conuenit habere narrationem, ut breuis, ut dilucida, ut ueri similis sit [...]*

O Caminho, a Verdade e a Vida

No *De libero arbitrio*, todavia, como em praticamente todo o pensamento cristão, não se trata de buscar o *eikós*, o que seja *ueri similis*, mas, como no caso da dialética defendida por Sócrates, no *Fedro* platônico, trata-se de buscar a própria verdade. Porém, diferentemente da verdade platônica, a Verdade cristã grafa-se com “V” maiúsculo, pois não se trata, como queria Aristóteles (*Ret.* 1355b), de “discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso”, e sim de discernir o próprio “caminho, a verdade e a vida”,⁹ isto é, Cristo. Não há, no discurso cristão, lugar para o relativismo de um Górgias, por exemplo, menos ainda para o ceticismo neo-acadêmico. A Verdade, o próprio Cristo, não está em questão; não representa o *eikós*, muito menos o *ueri similis*. Não se trata, no *De libero arbitrio*, e no discurso cristão de modo geral, de encontrar alguma evidência de verdade, e sim, de comprová-la, de procurar demonstrar, de modo racional (*intelligere*), a Verdade em que já se crê (*credere*) pelos testemunhos. Agostinho procura demonstrar, pela razão, com “método científico”, o que já é objeto de fé; busca, numa palavra, a comprovação das verdades já admitidas. E essa comprovação, de um lado, satisfaz-lhe o desejo de sabedoria, de comunhão intelectual com o Divino; e de outro, funciona como argumento de autoridade, uma prova intelectual para sua fé; prova que fortalece as crenças já assumidas. O objetivo de Agostinho e de todo discurso religioso é, segundo a visão de Chaïm Perelman, tornar “demonstrável” o que é apenas “argumentável”, isto é, tornar “científico” o que é apenas *ueri similis*, ou segundo o *eikós*.

Proelium christianum

Apesar desta Verdade ser única, a natureza humana, e com ela suas idiossincrasias, é múltipla. Múltiplas são também as interpretações dessa Verdade única; e, com isso, cada grupo se arroga o direito de possuí-la, a seu modo, em detrimento dos demais. Por conta disso, a época de Agostinho viu um certo reflorescimento dos debates públicos, como só no tempo da república era freqüente acontecer. As disputas, agora teológicas, tomavam o *forum*, as basílicas, as termas e até o próprio palácio imperial. As *controuersiae* eram não apenas reais, como também calorosas, bem distantes das insossas *recitationes* literárias dos tempos de Plínio e Quintiliano, por exemplo. A Igreja, perseguida por quase três séculos, depois do “Edito de

⁹ Jo 14: 16

Milão”, o chamado “Edito da Tolerância”, proclamado por Constantino, o Grande, em 313 d.C., tentava então estabelecer-se como força política e unitária. Contudo, a oposição agora vinha dos próprios cristãos: os arianos detinham grande influência política na Europa setentrional; os donatistas praticamente dominavam a África proconsular; os maniqueus estavam por todo o império, infiltrados em todas as classes. A cada novo imperador que ascendia ao poder (e com que frequência isso ocorria naqueles tempos!), uma nova corrente cristã ganhava força e tentava escorraçar as demais. Em muitas ocasiões a batalha travava-se a fio de espada, a custo de muito sangue. Todavia, o *proelium* da palavra não foi menos intenso. Havia prosélitos a conquistar, heresias a combater, opiniões a formar, em todos os níveis. De fato, havia imperadores, generais e *comites* a persuadir! O campo estava aberto para um certo “reflorescimento” da arte da palavra, que, saída das escolas e das salas de *recitationes*, agora ganhava as praças: a retórica voltava à cena, retomava o seu espaço. Porém, em outro contexto.

Encurtando distâncias

“Nos momentos intermédios e privilegiados”, diz Meyer (1998, p. 11), “em que os esquemas antigos oscilam e os novos ainda mal se esboçam, a livre discussão restabelece os seus direitos e, de uma maneira geral, a liberdade.” Não iremos tão longe a ponto de falar em “liberdade de expressão”, em pleno Baixo Império. Contudo, conforme aponta o mesmo autor (MEYER, 1998, p. 11), quando “aquilo que era objeto de certeza torna-se então problemático”, “é submetido à discussão”; com efeito, era o novo império, o império do mundo cristão que estava a estabelecer-se, não sem discussão, é verdade. Por outro lado, estamos, e é preciso salientar-se, muito distantes da hegemonia medieval católica, dos dogmas estabelecidos e fundados, das verdades absolutas inquestionáveis, da infalibilidade papal. Além do mais, “argumentar é escolher o discurso contra a força”, sempre, “mesmo que seja para seduzir ou manobrar para fazer agir” (MEYER, 1998, p. 12). E, se a retórica é um “instrumento de comunicação”, “o encontro dos homens e da linguagem, na exposição das suas diferenças e das suas identidades”; ou seja, se “a retórica é a negociação da distância entre os sujeitos a propósito de uma questão” (MEYER, 1998, p. 26-27), em sendo assim, verifica-se, no estertor do século IV d.C., a tentativa veemente, por parte deste homem de seu tempo, de reduzir as distâncias entre seus irmãos cristãos, pela força de sua palavra.

Quomodo credent sine praedicante?

O *De libero arbitrio* trata de temas que ainda suscitavam dúvidas, até mesmo entre os católicos e, de modo ainda mais fervoroso, entre as seitas não-católicas. E, embora fosse única a Verdade, nem todos logravam atingi-la, compreendê-la, por meio do pensamento racional elaborado, de modo unívoco. Agostinho, mestre de retórica, reconhecia os desafios de seu tempo, os desafios que sua Igreja enfrentava e jamais furtou-se a debater —e a *con-vencer*— por meio de sua arte. Reconhecia, acima de tudo, que não bastava crer na Verdade, amá-la e compreendê-la, era preciso expô-la, de modo tal, que persuadisse e convertesse almas. A Verdade precisava, enfim, de oradores habilitados na arte da persuasão, de vozes que a “pregassem”, diria nas *Confissões* (I.1): *aut quomodo credent sine praedicante?*

Quarenta anos depois de sua conversão (387 d.C.), ao finalizar uma obra inacabada, o quarto livro do *De doctrina christiana* (por volta de 427 d.C.), o mestre de Hipona reconheceria por fim a necessidade da retórica, como arma inigualável para a vitória da Verdade sobre o erro das heresias e das falsas opiniões dos filósofos (*Doc. Christ.*, IV.2.3),

É um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousaria, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? Aqueles apresentariam seus erros com concisão, clareza, verossimilhança e estes apresentariam a verdade de maneira a torná-la insípida, difícil de compreensão e finalmente desagradável de ser crida? Aqueles, estimulando e convencendo por suas palavras os ouvintes ao erro, os aterrorizariam, os contristariam, os divertiriam, exortando-os com ardor, e estes estariam adormecidos, insensíveis e frios ao serviço da verdade? Quem seria tão insensato para assim pensar? Visto que a arte da palavra possui duplo efeito (o forte poder de persuadir seja para o mal, seja para o bem), por qual razão as pessoas honestas não poriam seu zelo a adquiri-la em vista de se engajar ao serviço da verdade? Os maus põem-na ao serviço da injustiça e do erro, em vista de fazer triunfar causas perversas e mentirosas.¹⁰

¹⁰ *Nam cum per artem rhetoricam et uera suadeantur et falsa, quis audeat dicere, aduersus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere ueritatem, ut uidelicet illi qui res falsas persuadere conantur, nouerint*

Contra Manichaeos

O *De libero arbitrio* pode dizer-se uma obra “polêmica”, porque tem, sem dúvida, a controvérsia antimaniqueísta como pano de fundo. Mani (*Manes* ou *Manichaeus*), fundador do maniqueísmo, nascido por volta de 216 d.C. na Pérsia, teria pregado no reinado de Sapor I, e sofrido sua “paixão” (foi esquartejado) em 274. O maniqueísmo, sincretismo de doutrinas judeu-cristãs e indo-irânicas, era uma gnose, ou seja, uma espécie de conhecimento cujo acesso se dava por meio de uma revelação, ou discurso sagrado, o qual teria sido “recebido” pelo próprio Mani. Esta gnose, ou conhecimento, se adquiria de modo gradual, trazendo ao iniciado a possibilidade da salvação, ao revelar-lhe suas origens (extramundanas), a situação de perdição em que se encontrava o próprio mundo e o modo de “escapar” dele, salvando-se.

Segundo Mani, a criatura humana era má, porque temporária e fruto da mistura de substâncias irreconciliáveis: espírito e matéria, bem e mal, luz e trevas. Esta mistura era originária de uma espécie de “queda”, pois, na origem, espírito e matéria estariam separados. A salvação, portanto, consistia no “retorno” ao estado primordial de separação, uma vez que no início dos tempos luz e trevas, ou o reinado do bem e o do mal estavam radicalmente dissociados. O próprio corpo humano estaria dividido entre luz e trevas. A sua parte superior seria luz; a parte inferior, trevas. Somente eliminando, tanto quanto possível, a parte trevosa em si, o homem poderia purificar-se e almejar o retorno ao reino da luz. Essa purificação se dava por meio de um asceticismo e de uma continência radicais. O seguidor de Mani, de acordo com a sua classe, “eleitos” ou “ouvintes” (Agostinho fora um “ouvinte”), servia a códigos de conduta extremamente restritivos quanto à alimentação, à atividade das mãos e à conduta sexual. A partir disso, pode-se perceber que para Mani e seus asseclas o próprio mal (as trevas), na origem, era uma substância, isto é, tinha um estatuto ontológico totalmente apartado de Deus. Este mal estava presente no mundo e na constituição do próprio homem, isentando-o de qualquer responsabilidade por seus maus atos. O mal maniqueu tinha, enfim, implicações seríssimas.

auditorem uel beneuolum uel intentum uel docilem proemio facere; isti autem non nouerint? Illi falsa breuiter, aperte, uerisimiliter et isti uera sic narrent ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis ueritatem oppugnent, asserant falsitatem, isti nec uera defendere nec falsa ualeant refutare? Illi animos audientium in errorem mouentes impellentesque dicendo terreant, contristent, exhilarant, exhortentur ardentem; isti pro ueritate lenti frigidique dormitent? Quis ita desipiat ut hoc sapiat? Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu praua seu recta ualet plurimum, cur non bonorum studio comparatur, ut militet ueritati, si eam mali ad obtinendas peruersas uanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant? (De doctrina christiana libri quattuor, IV.2.3; PL 34.)

mas, dentre as quais vale ressaltar a principal, que deu ensejo às *disputationes* constantes no *De libero arbitrio*, a saber, colocava em cheque a bondade de Deus, criador de todas as naturezas, além de ameaçar sua onipotência, visto admitir um poder antagônico em plena atuação no mundo.¹¹

Agostinho, ao longo de toda a obra, tenta descaracterizar as teorias do persa Mani, impondo suas teses, concordes com a doutrina católica, apresentadas desde o início, como o alicerce, sobre o qual toda a discussão há de fundar-se. A obra toda, nesta perspectiva polêmica, esforça-se por desqualificar o pensamento maniqueísta em vários pontos, a saber, (1) Deus não deve ser censurado pelo mal no mundo, (2) a causa do mal é oriunda do ser humano, (3) todas as naturezas originam-se de Deus; e (4) o mal nasce da liberdade humana mal utilizada.

Submisse dicere ad docendum

Embora inserido nesse contexto polêmico, o *De libero arbitrio* pretende igualmente instruir (*docere*). Instruir um certo auditório (constituído de leitores), representado pelo interlocutor, seu amigo Evódio, por meio de argumentos racionais. A dialética de Agostinho, como discurso filosófico, figura no gênero de elocução mais baixo, isto é, no estilo tênue (*genus attenuatum*), conforme a classificação da *Retórica a Herênio* (IV.11), ou “submisso” (*submisse dicere*),¹² na terminologia empregada no *De doctrina christiana*, porque quer ensinar (*ad docendum*); todavia, jamais abre mão, como preceituava a própria retórica, de mesclar estilos. As intervenções de Agostinho, como pequenos discursos, deleitam, em várias passagens, algumas quase líricas, em estilo “temperado”, (*temperate dicere*), e não deixam de “comover” (*flectere*), em estilo “elevado” (*granditer dicere*), quando preciso. Em todos os estilos, ou gêneros, no entanto, seja no simples, no temperado ou no sublime, seja para educar, deleitar ou mover à ação, o objetivo final é sempre o mesmo, persuadir (*Doc. Christ.*, IV.26.55),

Porque, já que a eloquência deve reinar em todos os gêneros, ela tem por objetivo, em cada um deles, falar de maneira própria a persuadir, e persuadir o

¹¹ Para um estudo detalhado sobre o “maniqueísmo” ver, por exemplo, LANCELLI, Serge. *St Augustine*. Translated by Antonia Nevill. London: SCM Press, 2002. p. 31-36.

¹² [...] empregará o estilo simples para ensinar, o estilo temperado para enaltecer, e o sublime para fazer voltar à verdade um espírito desviado [...] (*Doc. Christ.*, IV.20.38) ([...] *et submisse dicitur si docetur; et temperate si praedicatur; et granditer, si auersus inde animus ut conuertatur impellitur.* [...])

que é ensinado. Ora, não importa em que gênero, sem dúvida, o orador pode dizer o que leva à persuasão. Mas se não sucede bem, não chega à finalidade própria da eloquência. No gênero *simples*, persuade à verdade daquilo que trata; no gênero *sublime*, persuade a fazerem o que já conhecem, mas negligenciam a escutar; no gênero *temperado*, persuade apenas que está falando com elegância e erudição.¹³

Vae tacentibus de te

Mas, se o discurso religioso não prescinde, como qualquer outro, da arte retórica, se não renuncia a persuadir, levanta, por esse mesmo motivo, uma grave questão, a saber, de que modo expressar o que se diz inefável, ou seja, Deus. Para Agostinho, no *De doctrina christiana*, todo assunto, para o orador cristão, deve ser considerado “elevado” (*Doc. Christ.*, IV.19.35; 37),

(18.35) Cícero podia, certamente, mostrar esses três estilos [simples, temperado e sublime], tais como definiu, nas causas do fórum. Mas não poderia mostrá-los aqui, isto é, nas questões da Igreja, sobre as quais versa o discurso do orador sacro a que visamos formar. [...] (18.37) Mas como discorremos aqui a respeito da linguagem do homem capaz de ensinar as verdades que nos preservam dos males eternos e nos fazem chegar à felicidade sem fim, recomendamos-lhes que considerem como grandes assuntos as questões que ele tiver de tratar em qualquer parte, seja diante do povo, seja diante do círculo íntimo, seja diante de uma única pessoa ou diante de muitas, seja diante de amigos ou inimigos, seja num discurso seguido ou numa conversa, seja em opúsculos ou em livros, seja em cartas longas ou brevíssimas.¹⁴

¹³ *Nam cum eloquentiae sit uniuersale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non peruenit eloquentiae. Persuadet autem in submisso genere uera esse quae dicit, persuadet in grandi ut agantur quae agenda esse iam sciuntur nec aguntur; persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere.* (*Doc. Christ.*, IV.26.55)

¹⁴ (18.35) *Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere; non autem hoc est in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huiusmodi, quem uolumus informare, sermo uersatur [...]* (18.37) *Cum uero de illius uiri disseramus eloquio, quem uolumus earum rerum esse doctorem quibus liberamur ab aeternis malis atque ad aeterna peruenimus bona; ubicumque agantur haec, siue apud populum siue priuatim, siue ad unum siue ad plures, siue ad amicos siue ad inimicos, siue in perpetua dictione siue in colloctione, siue in tractatibus siue in libris, siue in epistolis uel longissimis uel breuissimis, magna sunt.* (*Doc. Christ.*, IV.18.35; 37.)

Todo assunto eclesiástico é elevado (*magna res*). Deus, porém, é inefável. Ainda assim, não obstante a aporia, o orador cristão tem o dever de falar sobre Ele, procurar conhecê-lo. Se o homem não pode descrevê-lo, de modo adequado, pois Ele não cabe em palavras, pode, entretanto, louvá-lo, pois a admiração humana, esta sim, cabe muito bem em palavras. Agostinho, nas *Confissões* (I. 4), após uma longa e superlativa série de adjetivos, com os quais empreende descrever os atributos divinos, reconhece, por fim, a ineficácia de seu discurso: “[...] Que dissemos nós, meu Deus, minha vida, minha santa doçura, ou que diz alguém quando fala de Ti? E ai daqueles que se calam a teu respeito, porque falam muito, mas são mudos!” (*et quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*) O que se pode dizer acerca de Deus? Nada, aparentemente, de algum valor. E no entanto, “ai dos que se calam”, porque assunto algum tem valor, sem o devido louvor e reconhecimento ao Criador. Se falar do inefável é inútil, mais inútil, e ímpio, é calar-se, abstando-se, e nada dizer a seu respeito. Louvar a Deus (*Deus laudandus*), portanto, é não somente uma obrigação, mas também um dever de piedade e, por isso mesmo, uma virtude.

Lógos enkomiaistikós

O discurso laudatório, de acordo com o sistema retórico aristotélico, insere-se no gênero epidítico, cuja matéria é o “belo” e o “feio”. No entanto, não obstante inúmeras passagens laudatórias, em estilo “temperado” (*temperate dicere*), o *De libero arbitrio* é uma obra de filosofia (e teologia); ou seja, quer-se um “discurso filosófico”. Em que gênero, pois, devia inserir-se? Olivier Reboul (2000, p. 110-112) sustenta que a filosofia é matéria do gênero epidítico:

Se cumprisse vincular a filosofia a um dos três gêneros, seria ao epidítico. De fato, numa causa é sempre preciso suplantar, impor um veredicto para por fim ao debate. Uma tese, porém, nunca é imposta, e sim proposta. [...] Todo verdadeiro ensino é em certo sentido —sentido metafórico, portanto retórico— uma morte. E um novo nascimento. Convém lembrar que em *Eutidemo*, assim como em todos os diálogos, os interlocutores são apenas vozes interiores de Platão, que vê a filosofia como um diálogo consigo mesmo; por isso, quando o filósofo propõe uma tese, o faz primeiro a si mesmo. E a retórica então? Como todo diálogo, o diálogo interior também a utiliza, mas con-

frontando-a logo com uma outra. Portanto, o que distingue o filósofo [...] do político e do advogado é que ele sustenta ao mesmo tempo o *pró* e o *contra*, é que ele é ao mesmo tempo o advogado e seu adversário. Mas qual é o tribunal? O auditório universal, responderia Perelman. Mas deixemos claro que ele não está em lugar nenhum, senão em cada um de nós. [...] a argumentação existe como meio de prova distinto da demonstração, mas sem incidir em violência e na sedução. [...]

Ainda segundo Reboul (2000, p. 146), o próprio gênero apologético, que segundo ele começa com a *Apologia de Sócrates*, pertence, sem dúvida, ao gênero epidítico dos antigos, pois “visa a persuadir de um valor fundamental, unindo uma argumentação mais ou menos rigorosa a um testemunho que engaja o autor [...]”. Perelman e Tyteca (2002, p.60) compartilham da mesma opinião, ao situar o discurso “educativo” (*ad docendum*), que aproximam do “filosófico”, no gênero epidítico dos antigos, uma vez que ambos visam

não à valorização do orador, mas à criação de uma certa disposição entre os ouvintes. Contrariamente aos gêneros deliberativo e judiciário, que se propõem obter uma decisão de ação, o discurso epidítico, como o discurso educativo, criam uma mera disposição para ação, pelo que é possível aproximá-lo do pensamento filosófico.

Nietzsche, por sua vez, em seu *Curso de Retórica* (1999b, p.35), remete originariamente aos estóicos esta associação da filosofia ao gênero epidítico, os quais teriam subordinado o *lógos enkomiastikós* à *thesis* e o *symbouleutikós* e o *dikanikós* à *hypotesis*. Ou seja, teriam atrelado os gêneros deliberativo e judiciário à retórica, enquanto a filosofia pertenceria ao epidítico, no seguinte esquema:

<p>Discurso teórico (<i>lógos theoretikós</i>)</p> <p>FILOSOFIA</p> <p><i>thesis</i></p> <p>lógos enkomiastikós</p> <p>ou epideiktikós (demonstrativo)</p>	<p>Discurso prático (<i>lógos praktikós</i>)</p> <p>RETÓRICA</p> <p><i>hypóthesis</i></p> <p>lógos symbouleutikós (deliberativo)</p> <p>lógos dikanikós (judiciário)</p>
---	---

Stant quodam modo mutuis auxiliis

Aristóteles, na *Retórica* (1366b), diz que “é belo o que procede da virtude e o que produz a virtude”. E o belo e o feio, igualmente, são matéria do gênero epidítico. O mesmo ocorre com todas as virtudes, o que as produz e o que delas deriva é igualmente belo, isto é, digno de louvor (*laudanda*); assim como o seu contrário, o vício (*uitium*), e o que dele deriva, são dignos de censura (*uituperanda*); portanto, matéria do discurso demonstrativo. O *De libero arbitrio*, por conseguinte, como discurso filosófico, insere-se no gênero epidítico. Essa inserção, porém, não é tão rígida assim, como já os antigos percebiam, ao admitir a interpenetração dos gêneros. Quintiliano, em suas *Instituições Oratórias* (III.4), admitia a necessidade de um entrecruzamento de gêneros, num mesmo discurso, cada qual se prestando um apoio recíproco.¹⁵ Está claro, diz Meyer (1998, p.32) que “as linhas de demarcação estão longe de serem evidentes em si mesmas, e estes três casos [gêneros epidítico, deliberativo e judiciário] interpenetram-se muitas vezes”. Aliás, diz Berger (1998, p. 20-21), fazendo referência à exegese dos textos antigos,

há pouca coisa na história que se possa classificar de maneira totalmente unívoca e que seja interessante apenas sob um único aspecto. [...] Um texto pode também pertencer a vários gêneros, porque os critérios para a classificação são inventados pelo exegeta e podem se situar em diversos níveis. [...] Quando, do ponto de vista do gênero, diversos elementos se encontram em pé de igualdade, sem predomínio de nenhuma parte do texto, este pode ser uma combinação de gêneros diferentes [...] Por isso existem também gêneros limítrofes entre o simbulêutico e o epidítico ou entre o simbulêutico e o dicânico.

¹⁵ “Não sou da opinião daqueles que, por uma divisão bastante cômoda, mas mais especiosa do que verdadeira, circunscreveram o gênero demonstrativo às questões que interessam à moral, o deliberativo àquelas que dizem respeito à utilidade e o judiciário àquelas que têm relação com a justiça. *Estes três gêneros, pelo contrário, prestam-se um apoio mútuo.* Com efeito, num elogio não se trata daquilo que é justamente útil? Numa deliberação não tocamos em aspectos da moral? E nos discursos de defesa não existe sempre algo de tudo isto?” (*Instituições Oratórias*, III.4.16 apud MEYER, 1998, p.32-33). (*Ne iis quidem accesserim, qui laudatiuam materiam honestorum, deliberatiuam utilium, iudicalem iustorum quaestione contineri putant, celeri magis ac rutunda usi distributione quam uera. Stant enim quodam modo mutuis auxiliis omnia; nam et in laude iustitia utilitasque tractatur et in consiliis honestas, et raro iudicalem inueneris causam in cuius non parte aliquid eorum quae supra diximus reperiatur.*)

Produção verbal

Para concluir esta já dilatada introdução, podemos dizer que envidamos esforços a fim de situar, de modo inequívoco, o *De libero arbitrio* no âmbito da retórica; no âmbito, pois, do discurso (ou texto). E cremos, também, ter tornado claro que discurso algum, nem aquele que se diz filosófico, pode estar privado dessa arte da palavra, como queria Platão; nem mesmo o discurso que se diz religioso, que se pretende em busca de uma Verdade única, para muito além do *eikós*. Por conseguinte, sendo um e outro, ao mesmo tempo filosófico e religioso, dialético e teológico, o *De libero arbitrio* será estudado, neste trabalho, como produção verbal; enfim, como *discurso* ou *texto*. E como tal, é dotado de “intencionalidade”; ou seja, neste sentido é “retórico”, não no sentido pejorativo e preconceituoso do termo, imposto por Platão, mas no sentido que Aristóteles, Cícero e os modernos pesquisadores da *tékhne rhetoriké* lhe atribuem, como produção verbal estudada, planejada e trabalhada.

Objetivos : da Antigüidade à Idade Média

Este trabalho, portanto, tem por objetivos, além de apresentar uma tradução da primeira parte do *De libero arbitrio*, de Agostinho de Hipona, empreender um estudo, dos três livros, em seus diferentes aspectos. O *De libero arbitrio*, como iremos esclarecer ao longo deste estudo, apesar de seu sentido de unidade, tem características específicas em cada uma de suas três partes. O livro I, de forte influência estóica, apresenta-se um diálogo bem estruturado; o livro II, dando seqüência, mantém a mesma estrutura dialógica, apresentando, porém, evidentes características neoplatônicas. Se as duas primeiras partes podem dizer-se dialéticas, a terceira, no entanto, sofre grave transformação, tanto em sua *dispositio*, quando Agostinho abdica da forma dialogal para empreender um longo discurso contínuo, como em sua *elocutio*, ao lançar mão de uma linguagem que, de modo inequívoco, evidencia uma mudança não só de auditório como de pensamento. O *De libero arbitrio*, em seu livro III, torna-se, a certa altura, uma obra de teologia, em que —e isso é o que pretendemos destacar— a concepção platônico-socrática de mundo, do Agostinho dos primeiros dois livros, cede espaço a uma visão mais cristã, influenciada sobretudo pela teologia do apóstolo Paulo, uma visão menos otimista do ser humano como ser autônomo e capaz de soerguer-se, por sua livre iniciativa. Essa mudança conceitual considerável, em seus aspectos discursivo e filosófico, evidencia uma transformação muito mais profunda, como uma espécie de *turning point*, não apenas na obra e na vida do

próprio homem, então não mais o filósofo e sim o presbítero de Hipona; não mais o pensador neoplatônico, e sim o doutor eclesiástico; mas também um *turning point* para a época, demarcando, de certo modo, o fim de toda uma civilização, o fim do mundo antigo, com a derrocada da visão clássica do homem, e o conseqüente princípio da era medieval.

Todavia, antes de prosseguir, faz-se indispensável esclarecer a metodologia empregada neste trabalho de pesquisa, que se bem pode denominar “enfoque tripartite”. Ou seja, adotou-se, como método de abordagem, uma leitura tripartida do *De libero arbitrio*, em função das dessemelhanças percebidas em cada uma de suas partes, levando igualmente em consideração o contexto de sua composição, como será apontado no capítulo subsequente. Diante disso, não se ateuve a uma visão unívoca da obra, por assim dizer, que a considerasse um bloco único, insétil, prescindindo de toda e qualquer irregularidade (nitidamente) existente entre as partes, as quais, inclusive, neste *approach* limitado pela univocidade, seriam absolutamente desconsideradas. Por conseguinte, a análise que se propôs deve ser lida e entendida tendo em vista este método de abordagem tripartida, que desdobra o *De libero arbitrio* em três livros, diferentes, cada qual com sua especificidade; indicativos talvez das próprias transformações por que passasse o pensador hiponense. Esta “especificidade”, portanto, é apanágio deste esforço de pesquisa, é a característica deste trabalho (*illa qualitas*), sua como que “idiosincrasia”, uma leitura —a nossa leitura, portanto—, dentre as inúmeras possíveis, desta obra densa e multifacetada. Diante disso, adotamos destacar, em cada parte, os aspectos marcadamente predominantes, sem que, por esse mesmo motivo, tais elementos se ausentassem totalmente do restante da obra.

Por conseguinte, dividimos as matérias da seguinte forma. No primeiro capítulo, contextualizamos Agostinho e o *De libero arbitrio*. No segundo, procedemos ao estudo da obra, em seus três livros. Neste estudo, porém, apesar de ilustrarmos aspectos discursivos significativos, em cada um dos três livros, furtamo-nos a empreender uma análise retórica mais detalhada, passo a passo, em benefício de um exame mais exaustivo, que podemos denominar filosófico, da movimentação do pensamento de Agostinho, ao longo das três partes. Deu-se assim em virtude daquilo que consideramos essencial para ilustrar as alomorfias havidas tanto nos aspectos discursivos como no pensamento do *rhetor* e filósofo de Hipona. Finalmente, no último capítulo, após o exame demorado da obra, tentamos demonstrar esse *turning point* havido na passagem do livro II ao III, e como é representativo do próprio fim da Antigüidade e princípio da Idade Média.

1 AVRELIVS AVGVSTINVS

1.1 SPÄTANTIKE ¹⁶

Definidos por Gian Biagio Conte (1994, p. 621)¹⁷ como “grande renascimento cultural”, os séculos IV e V d.C. foram uma das mais férteis eras da literatura latina, “tanto no que tange à quantidade de obras produzidas, como quanto a sua riqueza cultural e elegância formal” (CONTE, 1994, p. 678).¹⁸ Os autores cristãos deste período, segue Conte, gregos e latinos, com extremo sucesso fizeram a mediação entre o pensamento clássico e o cristão, conduzindo a análise de problemas éticos e religiosos em graus de profundidade e sutileza jamais antes atingidos. “Pode-se dizer, e já foi dito, que na Antigüidade houve duas épocas que foram fundamentais para a definição do homem, de suas características sociais e culturais: os séculos V e IV a.C., na Grécia, e os séculos IV e V d.C., no pensamento cristão” (CONTE, 1994, p. 678).¹⁹ Neste período, tão fértil quanto subestimado, uma figura merece destaque, a

¹⁶ A chamada *Spätantike* ou *Antiquité tardive* só começou a ser respeitada a partir de meados do século passado (década de 1960) após esforços de estudiosos como Peter Brown. James O'Donnell (2001, p. 8) aponta a obra de Edward Gibbon [*Declínio e Queda do Império Romano*] como fator preponderante para a marginalização do período: “Gibbon descreveu o declínio do Império Romano como o ‘triunfo do barbarismo e da religião’ (na forma de Cristianismo). Esta era uma história muito boa para ser descartada; a evidência era esmagadora e inequívoca. Mas, a partir dos anos 1960, o conceito de ‘Antigüidade Tardia’, nascido um pouco antes no mesmo século, foi utilizado para transformar nossa compreensão do período.” (*Gibbon described the decline of the Roman empire as “the triumph of barbarism and religion” (in the form of Christianity). This was too good a story to disregard, and the evidence was overwhelming and unambiguous. But from the 1960s onward, the concept of “late antiquity”, born earlier in the century, was used to transform our grasp of the period.*) Para uma visão da “Antigüidade Tardia” como período de “decadência” dos valores clássicos veja-se a obra de Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1949.

¹⁷ *THE GREAT CULTURAL RENAISSANCE. If the third century marked one of the most difficult periods for Latin culture, the fourth witnesses an impressive revival [...] a literary flourishing that is one of the most impressive in the history of Rome.* (CONTE, 1994, p. 621.)

¹⁸ *The years from the second half of the fourth century to the sack of Rome are one of the most fertile eras in Latin literature, on account of the quantity of the works, their cultural richness, and the elegance of their form [...]* (CONTE, 1994, p. 678.)

¹⁹ [...] *The Christian writers of this period, both Greek and Latin, who successfully mediated between classical and Christian culture and carried the analysis of ethical and religious problems to depths and degrees of subtlety never before achieved. One may say, and it has been said, that in antiquity there were two epochs that were fundamental for the definition of man, of his social and cultural characteristics: the fifth and fourth centuries B.C. in Greece and the fourth and fifth centuries A.D. for Christian thought.* (CONTE, 1994, p. 678.)

de Agostinho de Hipona, uma das personalidades que mais influência exerceram na história do pensamento ocidental:

Agostinho é o mais fértil e mais original de todos os pensadores de língua latina, ao mesmo tempo um escritor de notável elegância [...] Suas teorias dominaram grande parte da Idade Média, ou antes, pode-se dizer que elas deram origem à Idade Média. E contudo, quando a sociedade Ocidental enfrentou uma nova época de mudanças, da passagem da Idade Média à era moderna, foi nele que a Reforma Protestante encontrou a base teórica para suas doutrinas. Seus argumentos filosóficos são sutis e extraordinariamente modernos. (CONTE, 1994, p. 688.)²⁰

1.2 ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS

1.2.1 Do Maniqueísmo ao neoplatonismo

Educado como cristão, aos dezenove anos, para desespero de sua mãe, a católica fervorosa Mônica, Agostinho decide ingressar no maniqueísmo. Ao que parece, duas idéias o atraíam nos ensinamentos de Mani, sua solução para o problema do mal e sua filosofia materialista. Talvez influenciado por concepções estoicas, o fato é que Agostinho tinha dificuldades em conceber a existência de princípios imateriais, o que o teria precipitado nas mãos dos maniqueus, como ele mesmo admite (*Conf.* V.10.20):²¹

Porém, o principal e quase único motivo de meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma idéia dele, se não lhe

²⁰ *Augustine is the richest and most original of the Latin thinkers and at the same time a writer of great elegance [...] His theories dominated a large part of the Middle Ages, or rather, one may say that they were the origin of them. And yet, when Western society faced the new epochal change, from the Middle Ages to the modern era, it was in him that the Protestant Reformation found the theoretical bases of its doctrines. His philosophical arguments are subtle and extraordinarily modern.* (CONTE, 1994, p. 688.)

²¹ As traduções em português das *Confissões* são de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina in AGOSTINHO. *Confissões*. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2002d. O texto latino utilizado é o da Belles Lettres, AUGUSTINE. *Confessions: Livres I-XIII*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. 5ème. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

atribuísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material.²²

Anos mais tarde, desgostoso com a doutrina do persa Mani, decide refugiar-se no ceticismo da Nova Academia,²³ como que a evitar suas dúvidas interiores.²⁴ Sua religiosidade e seu fervor, contudo, não o mantiveram por muito tempo na negação. Foi provavelmente nos círculos eruditos da corte, durante sua estada em Milão (384-387), que teve acesso ao neoplatonismo,²⁵ por intermédio dos *libri platoniorum* (*Conf.* VII.9.13): “[...] me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim”.²⁶ Os livros “platônicos” a que se refere são os livros de Plotino, traduzidos em latim por Mário Caio Vitorino.²⁷ Quase que concomitante ao despertar metafísico, propiciado pelas leituras neoplatônicas, Agostinho encontra Ambrósio (339-397 d.C), o bispo erudito de Milão, personalidade marcante que o auxiliaria a vencer o último grande obstáculo que o apartava da fé cristã, as Escrituras. Agostinho, como muitos homens cultos de

²² *Et quoniam cum de Deo meo cogitare uellem, cogitare nisi moles corporum non noueram — neque enim uidebatur mihi esse quicquam, quod tale non esset — ea maxima et prope sola causa erat ineuitabilis erroris mei.*

²³ Agostinho identifica como “Nova Academia” os sucessores de Platão que defendiam o ceticismo, como Arce-silau (316-242 a.C) e Carnéades (214-129/8 a.C). Vejam-se os comentários de Peter King in: AUGUSTINE. *Against the Academicians and The teacher*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995.

²⁴ Alguns estudiosos, como Baguette (1970, p.53), sustentam que Agostinho, ao abandonar o maniqueísmo, teria freqüentado igualmente os estoícos (lido suas obras), antes de descobrir o neoplatonismo de Plotino e Porfírio. Veja-se o capítulo 2 deste trabalho, item 2.1.2 “Estoicismo”.

²⁵ Corrente filosófica fundada por Amônio Sacas (séc. II d.C.), em Alexandria, e cujos representantes principais foram Plotino, filósofo romano (204-270), em Roma; Jâmblico, filósofo grego (250-330), na Síria; e Proclo, filósofo grego (410-485), em Atenas.

²⁶ [...] *procurasti mihi per quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam uersos.*

²⁷ Segundo L. Grandgeorge (1967, p. 51-52), o Platonismo nas obras de Agostinho tem como fonte, de modo exclusivo, o neoplatonismo, que se pode considerar uma como que síntese de toda a filosofia antiga: “Mas, por maior que seja a parte de originalidade que contenha o sistema de Plotino, não é menos verdade que é antes de tudo uma síntese de toda a filosofia anterior. Aristóteles e o Estoicismo aí têm o seu lugar, mas o elemento mais considerável era o Platonismo. [...] O Platonismo de Santo Agostinho seria, então, essencialmente neoplatonismo ou, pelo menos, viria do neoplatonismo.” (*Mais, quelque grande que soit la part d’originalité que contient le système de Plotin, il n’en demeure pas moins que c’était avant tout une synthèse de toute la philosophie antérieure. Aristote et le stoïcisme y avaient leur place, mais l’élément de beaucoup le plus considérable était platonicien. [...] Le platonisme de saint Augustin serait donc essentiellement du néo-platonisme ou tout au moins viendrait du néo-platonisme.*)

sua época, especialmente os latinos, versados em gramática e retórica, admiradores de Cícero e Vergílio, repudiavam o latim tosco e a linguagem enigmática da Bíblia²⁸ (*Conf.* III.5.9):

Determinei, por isso, dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer. [...] O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno de compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava o íntimo.²⁹

Agostinho aprenderia, ouvindo os sermões do velho bispo, a leitura alegórica das Escrituras, ou seja, aprenderia a ler nelas o “espírito”, não a “letra”. Este passo foi decisivo para a sua libertação, pois muito da força aglutinadora dos maniqueus sobre seus adeptos, inclusive o próprio Agostinho, residida no seu repúdio ao texto do Velho Testamento, que julgavam absurdo e irracional.³⁰ Faziam uma leitura literal, demonstrando o que apontavam como sendo incoerências (*Conf.* VI.4.6):

Alegrava-me também de ver que já me não propunham a leitura dos antigos escritos da Lei e dos Profetas, com a mesma panorâmica em que, tempos antes, me pareciam absurdas tais doutrinas, quando argüia os vossos santos, na suposição de que os interpretavam assim. Cheio de gozo, ouvia muitas vezes

²⁸ Sobre a obscuridade e dificuldade das Escrituras, ver em Marrou (1949, p. 478 et seq.), o capítulo 5.3, “L’obscurité de l’Ecriture”. Todavia, no fim de sua vida, a opinião de Agostinho sobre a Bíblia havia de sofrer profunda alteração. No quarto livro do *De doctrina christiana*, o velho bispo afirmaria a autoridade dos hagiógrafos e escritores eclesiásticos, não apenas como sábios, mas também como “eloqüentes” (*Doc. Christ.* IV.6.9-10): “Porque em toda passagem que deles compreendo bem, nada me parece mais sábio nem mais eloqüente. [...] 10. Poderia eu, por certo, se tivesse tempo, mostrar nos livros sagrados postos à nossa disposição pela divina Providência, para nos instruir e nos fazer passar deste século depravado ao século da bem-aventurança eterna, todas as qualidades e todos os ornamentos de eloqüência de que se orgulham os que preferem —menos pela grandeza do que pelo orgulho— a sua linguagem à dos nossos autores. [...] Nas passagens onde a eloqüência é facilmente reconhecível pelos entendidos, os pensamentos expressos são tais que as palavras usadas não parecem ser procuradas pelo escritor, mas surgiram espontaneamente unidas às idéias.[...]” (9. *Nam ubi eos intelligo, non solum nihil eis sapientius, uerum etiam nihil eloquentius mihi uideri potest.* [...] 10. *Possem quidem, si uacaret, omnes uirtutes et ornamenta eloquentiae, de quibus inflantur isti qui linguam suam nostrorum auctorum linguae, non magnitudine, sed timore praeponunt, ostendere in istorum Litteris sacris, quos nobis erudiendis, et ab hoc saeculo prauo in beatum saeculum transferendis, prouidentia diuina prouidit.* [...] *Et in quibus forte locis agnoscitur a doctis, tales res dicuntur, ut uerba quibus dicuntur, non a dicente adhibita, sed ipsis rebus uelut sponte uideantur* [...])

²⁹ (*Conf.* III.5.9): *Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent.* [...] *Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius.*

³⁰ A tradução latina (*Vetus latina*) que Agostinho e os cristãos de sua época liam ainda não era a versão de Jerônimo, posteriormente denominada *Vulgata*.

a Ambrósio dizer nos sermões ao povo, como que a recomendar diligentemente esta verdade: “A letra mata e o espírito vivifica”.³¹ Removido assim o místico véu, desvendou-me espiritualmente passagens que, à letra, pareciam ensinar o erro.³²

Esta peregrinação interior, que culminaria, em Milão, com seus estudos neoplatônicos, associados à influência de Ambrósio, havia de marcar toda a sua vida intelectual. Do neoplatonismo herdou várias concepções metafísicas³³ que o ajudariam muito a elaborar suas próprias teses, especialmente as que tratavam da origem do mal, além de entender e explicar várias passagens das Escrituras, sobretudo o Evangelho de João (*Conf.* VII.9.13):

Neles [nos livros neoplatônicos] li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que “*ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n’Ele é vida e a vida era a luz dos homens; a luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam. A alma do homem, ainda que dê testemunho da Luz, não é porém, a Luz; mas o Verbo — Deus — é a Luz verdadeira que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu. — Porém que veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que cressem em seu nome*” — isto não li naqueles livros. (Grifos do tradutor.)³⁴

³¹ 2Cor 3:6

³² (*Conf.* VI.4.6): *Gaudebam etiam, quod uetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea uidebantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; uerum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: littera occidit, spiritus autem uiuificat, cum ea, quae ad litteram peruersitatem docere uidebantur, remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret [...]*

³³ (*Conf.* VII. 20.26): “Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea [...]” (*Sed tunc lectis Platonicorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem [...]*).

³⁴ (*Conf.* VII.9.13): *Et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum: hoc erat in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed uerbum, deus ipse, est lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit. Quia uero in sua propria uenit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non sibi legi.*

De Ambrósio, por outro lado, Agostinho obteve a certeza de que era possível não apenas ler as Escrituras e encontrar nelas verdades, a princípio ocultas, como também conciliar a fé cristã com a razão e a Filosofia, e até mesmo com a sutileza retórica e formal que tanto o deleitava (*Conf. V.13.23*):

Chegado a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao vosso povo “a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho”. [...] Ardorosamente o ouvia quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar a sua eloquência para ver se correspondia à fama, ou se realmente se exagerava ou diminuía a sua reputação oratória. Estava suspenso das suas palavras, extasiado, porém indiferente, e até zombando do que ele dizia. Deleitava-me com a suavidade do discurso, bem mais erudito do que o de Fausto, porém menos humorístico e sedutor na apresentação.³⁵

Neste cenário, recém-egresso do maniqueísmo e convertido definitivamente à fé cristã, Agostinho decide abandonar a carreira promissora na corte e dedicar-se a uma vida ascética, voltada à meditação e à erudição. Símaco, então prefeito de Roma, o havia enviado, em 394, como professor de Retórica (e panegirista) para a cátedra de Milão, a fim de servir ao jovem imperador Valentiniano II, como o próprio Agostinho nos deu a saber (*Conf. V.13.23*):

Portanto, depois que dirigiram de Milão um pedido ao Prefeito de Roma para que aquela cidade fosse provida de um professor de Retórica, a quem se concederia a licença de viajar na diligência do Estado, eu próprio solicitei esse emprego [...]. Propôs-me Símaco, então prefeito, um tema para discursar e, sendo eu aprovado, me enviou.³⁶

³⁵ (*Conf. V.13.23*): *Et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem populo tuo. [...] Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conueniret famaе suae an maior minorue proflueret, quam predicabatur, et uerbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam et delectabar suauitate sermonis, quamquam eruditoris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum.*

³⁶ (*Conf. V.13.23*): *Itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi ciuitati rhetoricae magister prouideretur inperitita etiam euectione publica, ego ipse ambiui [...] ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret.*

Demissionário do cargo, segue para Cassiciaco, nas cercanias de Milão, para, junto da mãe, do filho Adeodato e de amigos³⁷ aguardar o batismo³⁸ e então poder retornar à Pátria, a longínqua África. Deste período (386-387) temos os primeiros diálogos de teor filosófico, como *Contra academicos*, *De beata uita* e *De ordine*. Enquanto aguardava a oportunidade de embarcar para Tagaste, sua terra natal, para dar largas a seu novo ideal de vida, Agostinho é forçado a permanecer ainda uma temporada em Roma, em virtude da interdição do porto de Óstia pelo usurpador Máximo.³⁹ Em Roma, ao lado do amigo Evódio, iniciou então os debates que deram origem ao primeiro livro do *De libero arbitrio*, em 388. A obra só seria concluída por volta de 395, já na África. Iniciou, portanto, aos 34, e veio a terminá-la aos 41 anos de idade.

1.2.2 Tagaste e Hipona : sacerdócio

De volta à África, em sua cidade natal, Tagaste, no outono de 388, Agostinho reuniu os amigos, desfez-se de todos os bens e “fundou” uma “comunidade” ascética na qual pretendia dedicar-se ao *otium* filosófico tão sonhado.⁴⁰ No entanto, não iria permanecer ali por mui-

³⁷ O gramático Verecundo, amigo de Agostinho, havia-lhe cedido sua *uilla*, em Cassiciaco, nas cercanias de Milão. Faziam parte do grupo de amigos e familiares, segundo narra o próprio Agostinho, no *De beata uita* (I.6), sua mãe, Mônica, seu irmão, Navígio, seus alunos e compatriotas, Trigécio e Licêncio, seus primos, Lartidiano e Rústico, seu filho Adeodato e seu amigo Alípio. Evódio, posteriormente, haveria de unir-se ao grupo.

³⁸ Segundo Serge Lancel (2002, p. 114), o batismo de Agostinho teria ocorrido entre 24 e 25 de abril de 387.

³⁹ No verão de 388, o imperador Teodósio, ao deixar Tessalônica, cruza com suas tropas o norte dos Bálcãs em direção à Aquiléia, em perseguição ao usurpador Máximo, que ali se refugiara. Máximo é morto pelos soldados de Teodósio em julho de 388. (LANCEL, 2002, p. 128.)

⁴⁰ Na Antigüidade tardia, segundo King (1995, p. vi), “Filosofia era muito mais um meio de vida do que uma disciplina acadêmica. Os filósofos organizavam-se em escolas (*secta*), cada qual com sua tradição venerável e sua própria visão de mundo [...] viviam juntos, freqüentemente em comunidade, devotados aos ditames de uma regra comum, baseada em suas doutrinas, e vestiam roupas distintas (o manto do filósofo) para indicar a escola de Filosofia à qual pertenciam. Não era algo fora do comum que as pessoas “se apartassem do mundo” a fim de buscar a Filosofia —especialmente se tivessem experimentado algum tipo de conversão. Deste modo, as escolas filosóficas eram, para todos os efeitos, ordens religiosas. Na visão de Agostinho, Religião (Cristianismo) e Filosofia (Platonismo) estavam engajados na mesma empresa, a saber, a busca do conhecimento [...]” (KING, 1995, p. vi. A tradução é nossa.) (*In late antiquity, philosophy was more a way of life than an academic discipline. Philosophers were organized into schools (secta), each with a venerable tradition and its own worldview [...] often lived together in communities, adhered to the dictates of a common rule based on their doctrines, and wore distinctive clothing (the philosopher’s mantle) to indicate the school of philosophy to which they belonged. It was not uncommon for people to “withdraw from the world” to pursue philosophy —especially if they had experienced a conversion of some sort. Thus philosophical schools were to all intents and purposes like religious orders. In Augustine’s view, (Christian) religion and (Platonist) philosophy were engaged in the same enterprise, namely the quest for knowledge [...]*)

to tempo. Em 391, ao visitar a cidade vizinha de Hipona (*Hippo Regius*) para encontrar-se com um jovem que estaria interessado em ingressar em sua comunidade, foi coagido pelo povo a tornar-se presbítero, como ele mesmo diria, anos mais tarde (*Sermo* 355, 2): “fui tomado à força e ordenado presbítero”.⁴¹

Como sacerdote da Igreja católica, Agostinho viu-se arrastado a uma vida bem diferente da idealizada em Milão, à época de sua conversão. Era, definitivamente, o adeus à vida erudita e ao *otium* filosófico dos tempos de Cassiciaco. Não seria mais um *sapiens*, fechado em seu círculo estreito de amizades doutas, e sim um pastor de almas, que precisava quebrar a barreira da erudição para aproximar-se dos “simples e pequeninos” de seu rebanho, o povo rude (os berberes) que mal falava o latim nos confins de sua África natal.⁴² Ao invés do tempo livre para dedicar-se aos estudos, tinha agora, como presbítero, de dedicar-se a questões bem mais prosaicas,⁴³ como a arbitragem em processos civis, além da pregação do Evangelho e a defesa da doutrina eclesiástica. Sua erudição e projetos futuros ficariam relegados às longas madrugadas na basílica de Hipona, após cessado o burburinho da azáfama cotidiana —isso graças a uma insônia tenaz que o acompanharia por toda a vida. É, portanto, neste cenário, em Tagaste (388-391), ainda como filósofo idealista, e em Hipona (de 391 a 395), então como presbítero da Igreja católica, que escreve os restantes dois livros do *De libero arbitrio*.

⁴¹ *Veni ad istam ciuitatem propter uidendum amicum, quem putabam me lucrari posse Deo, ut nobiscum esset in monasterio; quasi securus, quia locus habebat episcopum. Apprehensus, presbyter factus sum, et per hunc gradum ad episcopatum perueni. (Sermo 355, 2.)*

⁴² “[...] E, pela primeira vez em sua vida, alguém que sabia como falar diante dos nobres e poderosos deste mundo, que sabia dirigir-se ao público culto, corresponder-se com pessoas que eram mais ou menos seus pares, agora tinha de falar aos humildes de Hipona, aos pescadores (*piscatores*), que eram também pecadores (*peccatores*), para os quais o Cristo havia vindo, muito mais do que aos filósofos e eruditos; e a quem ele tinha de atingir em sua própria linguagem. Ele já havia sido repreendido pela dificuldade de entendimento de alguns de seus trabalhos; além de complementar suas leituras das Escrituras, ele precisava aprender a falar com termos simples —*ad usum populi*— de temas complicados como a alma, Deus ou a Trindade.” (*And for the first time in his life, someone who knew how to speak before the high and mighty of this world, address a cultivated public, correspond with people who were more or less his peers, now had to envisage speaking before the lowly of Hippo, before fishermen (piscatores) who were also sinners (peccatores), for whom Christ had come more than for philosophers and the erudite, and whom he had to reach with their own words. He had already been reproached for the difficulty of understanding certain of his works; besides complementing his scriptural reading, he needed to learn to speak in simple terms —ad usum populi— of things as complicated as the soul, God or the Trinity.*) (LANCEL, 2002, p. 151, a tradução é de responsabilidade nossa.)

⁴³ Segundo Lancel (2002, p. 259-265), desde os tempos do imperador Constantino, por volta de 318, era da jurisdição dos bispos católicos a arbitragem de assuntos civis, chamada *episcopalis audientia*. Segundo Possídio (*Vita*, XIX, 3), Agostinho passava as manhãs, até a hora do almoço, cercado por seus secretários, obrigado a audiências intermináveis no *secretarium* da basílica de Hipona: “Interpelado pelos cristãos, ou por homens de qualquer seita, ouvia as causas com diligência e piedade [...] E às vezes até a hora das refeições; às vezes jejuava o dia todo [...]” (*Interpellatus ergo a christianis uel a cuiusque sectae hominibus causas audiebat diligenter ac pie [...] Et eas aliquando usque in horam refectionis, aliquando autem tota die ieiunans [...]*).

1.3 A COMPOSIÇÃO DO "DE LIBERO ARBITRIO"

1.3.1 Vnde malum?

Ao revisar seus escritos, já no fim da vida (por volta de 427 d.C.), o próprio Agostinho nos diz quais eram seus objetivos ao escrever o *De libero arbitrio* (*Ret*, VIII.1):⁴⁴ “Porque demorássemos em Roma, quisemos, por meio de uma discussão, indagar sobre a origem do mal”.⁴⁵ E porque a discussão deparasse o “livre arbítrio da vontade” como solução para a questão, Agostinho decidiu então denominá-la *De libero arbitrio* (*Ret*, VIII.1): “E visto ter-se acordado entre nós, após um longo exame, que o mal não deriva senão do livre arbítrio da vontade, os três livros que essa discussão produziu foram denominados *O livre arbítrio*.⁴⁶ O próprio autor remata, afirmando ter concluído a obra já em Hipona, após ter sido ordenado presbítero, na medida em que as circunstâncias o permitiram (*Ret*, VIII.1): “Na África, já ordenado presbítero de Hipona, concluí, como pude, o segundo e o terceiro destes livros [...]”.⁴⁷ Muitos temas foram discutidos no *De libero arbitrio*, explica o autor nas *Retractationes*, no entanto, se a discussão não logrou êxito em resolvê-los todos, isto é, se as conclusões a que Agostinho e seu companheiro Evódio chegaram não eram totalmente demonstráveis, uma coisa porém ficou absolutamente assente entre eles, a saber, *laudandus Deus*; ou seja, o criador de todas as naturezas, o Deus único e onipotente, devia ser isentado de qualquer responsabilidade pela existência do mal no mundo; ou, em outros termos, devia Deus ser sempre louvado. Esta afirmação, que pode parecer um truísmo, foge, porém, a qualquer obviedade e justifica-se plenamente. Com efeito, no âmbito da discussão, tendo em vista o passado maniqueu

⁴⁴ As traduções das *Retractationes* são de nossa responsabilidade. O texto latino utilizado é o da *Città Nuova*: AGOSTINO. *Le ritrattazioni*: Introduzione generale di Gouven Madec; traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani. Roma: Città Nuova Editrice, 1992b. (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant’Agostino, edizione latino-italiana.)

⁴⁵ (*Ret*, VIII.1): *Cum adhuc Romae demoraremur, uoluimus disputando quaerere unde sit malum.*

⁴⁶ (*Ret*, VIII.1): *Et quoniam constitit inter nos diligenter ratione discussa, malum non exortum nisi ex libero uoluntatis arbitrio, tres libros quos eadem disputatio peperit appellati sunt: De libero arbitrio.*

⁴⁷ (*Ret*, VIII.1): *Quorum secundum et tertium in Africa, iam Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui. Cf. também De dono perseuerantiae, XII.30: Si enim quando libros De libero arbitrio laicus coepi, presbyter explicaui.*

de Agostinho, seu desejo de desvencilhar-se dos erros defendidos por nove longos anos, era importante agora rever conceitos, reafirmar sua fé e tentar salvar os que outrora havia perdido, convencendo-os a aderir à seita. Era imprescindível, numa palavra, isentar Deus de qualquer responsabilidade pelas más ações humanas, idéia que sustentavam os sectários do persa Mani (*Ret*, VIII.2),

De fato, esta discussão teve início por causa daqueles que negam que a origem do mal é o livre arbítrio da vontade, e defendem que, se é assim, Deus, o Criador de todas as naturezas, deve ser responsabilizado. Neste sentido, de acordo com o erro de sua impiedade —pois eles são os maniqueus— desejam introduzir um tipo de mal natural ou fundamental, imutável e coeterno com Deus.⁴⁸

Portanto, como o próprio Agostinho afirma, o *De libero arbitrio* foi escrito no contexto da polêmica antimaniqueísta, ou seja, teve como impulso inicial, e objetivo principal, a necessidade que o filósofo de Hipona sentia de refutar as doutrinas maniqueístas, demolindo suas concepções acerca de Deus e da origem do mal; doutrinas essas a que por nove anos aderira. E uma comparação aqui é inevitável: assim como Saulo, doutor de Tarso e primeiro perseguidor sistemático de cristãos, se havia arrependido, depois de um encontro com Cristo às portas de Damasco, para tornar-se Paulo, o décimo terceiro apóstolo e dos maiores propagadores da nova fé, do mesmo modo Agostinho, cristão recalcitrante e adepto maniqueu, após ter-se convertido e feito batizar, havia de arrepender-se para tornar-se, ele também, um dos maiores propagandistas da fé recém-abraçada. O jovem africano sentira-se enganado no maniqueísmo. Havia esperado anos a fio, em vão, por respostas que lhe haviam sido prometidas. Não há adversário maior do que um ex-partidário desenganado, que “desperta” para recuperar “o tempo perdido”. Não bastasse isso, de um lado, a descoberta da realidade *metafísica* abriu-lhe novos horizontes, descortinou-lhe novas possibilidades de leitura do mundo, distantes do limitado materialismo estóico e maniqueu; de outro, sua conversão ao catolicismo, o batismo, enfim, sua religiosidade inata, todos esses, conjugados, levaram-no a um amor de Deus sempre crescente, o qual não admitia, não se coadunava com as teorias maniqueístas sobre o mal e o mundo. Pelejava, deste modo, também por seu Criador, por sua fé. Por fim, podemos referir

⁴⁸ (*Ret*, VIII.2): *Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero uoluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt; eo modo uolentes secundum suae impietatis errorem (Manichaei enim sunt) immutabilem quamdam et Deo coaeternam introducere naturam mali.*

sua própria natureza inquieta, seu desassossego, como motores que o impeliam à investigação constante, a avançar sempre mais, em busca de respostas às perguntas formuladas por sua alma ansiosa: *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*⁴⁹

Desde a sua juventude, em Tagaste, e posteriormente em Cartago, uma questão amiúde o atormentava, a origem do mal. De que modo poderia este subsistir ao lado de um Deus, que era tido por sumamente bom, em conformidade com a educação que lhe ministrara sua mãe Mônica, desde a mais tenra infância? Como aceitar a existência do mal ao lado de um Deus que era o criador de todas as naturezas e de todo o bem que existe? Eis as perguntas que precisava responder; indagações parecidas com as que já haviam deparado outros pensadores, em especial os estóicos.

1.3.2 **Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant**

Três foram os livros, e as etapas, em que o *De libero arbitrio* foi escrito. O primeiro foi terminado ainda em Roma, em 388, após a conversão e o batismo. De volta à sua África natal, provavelmente em Tagaste, Agostinho deu início ao segundo livro, por volta de 389, antes de ser consagrado presbítero (em 391). O último foi concluído anos depois, quando residia em Hipona e já se via devotado aos afazeres pastorais, por volta de 395 d.C. Se os dois primeiros livros representam um diálogo havido entre Agostinho e seu amigo Evódio, fruto de uma *disputatio* real iniciada, de fato, em Roma e continuada, de modo presumível, ainda em Tagaste, quando da composição do livro II, o terceiro, por sua vez, por abdicar da forma dialogada e tornar-se um longo discurso contínuo, deixa dúvidas com relação à sua realização efetiva. Inicia-se, sem dúvida, um diálogo; Evódio, porém, vai manifestando-se cada vez menos, entre as longas intervenções de Agostinho, até desaparecer por completo, a partir de III. 17.47 (sua penúltima intervenção se havia dado em III.4.10, trinta e sete longos parágrafos antes). Desta forma, o livro que se inicia um diálogo, termina como um discurso contínuo; o que pretende ser um debate conclui-se uma exposição sem réplica, surda, pois perde a colaboração do debatedor, por mais condescendente que este possa ter sido.

⁴⁹ *Conf.* I.1.

Anos antes, em 386, enquanto aguardava o batismo na *uilla* de seu amigo Verecundo, o jovem idealista, influenciado pelo *Hortênsio*, de Cícero,⁵⁰ defendia que as disciplinas liberais eram o único caminho, a via propedêutica para quem desejasse a sabedoria das coisas espirituais (*De ord.*, II.5.15),

Eu porém, se posso dar aos meus algum conselho, tanto quanto me parece e posso perceber, julgo que eles se devem dedicar à erudição em todas as disciplinas. Porquanto de nenhum outro modo se podem entender estas coisas para que sejam mais claras do que a luz. [...] ⁵¹

E dentre todas as disciplinas, a filosofia, arte da razão por excelência, indicava, para o jovem humanista, ao lado da *auctoritas*, o *iter* a ser percorrido; não por todos, é bem verdade (*uix paucissimos liberat*), mas por aqueles que anelassem, e pudessem, atingir a ciência dos mistérios (*De ord.*, II.5.16), “Com efeito, é dupla a via que seguimos quando nos perturba a obscuridade das coisas: a razão ou, ao menos, a autoridade.” (*Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem.*) E para o jovem Agostinho, a verdadeira e genuína filosofia (*uera et germana philosophia*), assim como a verdadeira religião, não se ocupa senão de ensinar “qual seja o princípio sem princípio de todas as coisas” (*De ord.* II.5.16) (*ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio*). Deste modo, seguindo a linha traçada por Platão, não havia outro instrumento, para praticar esta filosofia, que tinha por escopo a origem das coisas, senão a dialética, “a própria disciplina das disciplinas”, que “ensina a ensinar”, que “ensina a aprender [...] e só ela não apenas quer mas também pode fazer os homens sábios”.⁵² A dialética, para Agostinho, volta a ser o que Platão fizera dela, o método da filosofia por excelência. E as obras da temporada de Cassiciaco bem o comprovam, todas diálogos, *Contra academicos*, *De beata uita*, *De ordine*. Essa mesma dialética que é, segundo a visão platônica (MEYER, 1998, p.18),

um jogo de questões e respostas, mas é sobretudo a expressão dessa verdade única e unívoca que deve emergir da discussão, porque é sempre pressuposta

⁵⁰ Diálogo perdido de Cícero. Ver RUCH, Michel. *L'Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution*. Paris: Belles Lettres, 1958.

⁵¹ *Ego autem si quid meos monere possum, quantum mihi apparet quantumque sentio, censeo illos disciplinis omnibus erudiendos. Aliter quippe ista sic intellegi, ut luce clariora sint, nullo modo possunt. [...]* (Trad. de Paula O. e Silva, in: AGOSTINHO. *Diálogo sobre a ordem*: Edição bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000d, p. 171.)

⁵² (*De ord.* II.13.38) (*ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? Haec docet docere, haec docet discere [...]* Scit scire, sola scientes facere non solum uult, sed etiam potest [...])

por ela. Este aparecimento do saber assenta, para além da discussão, numa realidade estável, feita de verdades pré-estabelecidas, as idéias, às quais a dialética se subordina e que ela apenas revela.

A dialética do jovem Agostinho é esse caminho, essa *uia* propedêutica rumo ao desvelamento de uma Verdade (com “V” maiúsculo) pré-existente, estável, imutável; Verdade esta que só à dialética cabe desvendar. Aristóteles, por sua vez, diria (apud MEYER, 1998, p. 29) que “longe de ser um verdadeiro processo de questionamento”, a interrogação dialética “é na realidade a colocação à prova de uma tese ‘provável’ para toda a gente, para a maioria, ou para os sábios”. No *Górgias* (471d), segundo Perelman (2004, p. 47), Platão aponta o método dialético como sendo mais adequado do que o longo discurso contínuo para apresentação de teses filosóficas, uma vez que o discurso contínuo,

conforme os preceitos da retórica, visa essencialmente persuadir os ouvintes por meio de um amontoado dos mais diversos procedimentos, que se sustentam uns aos outros e impressionam mais pelo efeito de conjunto do que pela solidez de cada um dos argumentos enunciados.

Todavia, essa “falta de solidez de cada um dos argumentos enunciados”, própria do discurso contínuo, não ocorre no diálogo, conforme o método da dialética platônica, afirma Perelman (2004, p. 47), pois no diálogo “o raciocínio avança passo a passo, e cada passo deve ser testado e confirmado pela concordância do interlocutor. Só se passa de uma tese para a seguinte quando a adesão daquele a quem se dirige garante a veracidade de cada elo da argumentação”. E é exatamente isso o que Platão almeja demonstrar, afiança Perelman, na discussão que entabula entre Sócrates e Caliclés, no *Górgias* (487e):

SÓCRATES — Há uma coisa que convém desde já que fique assente: sempre que concordares comigo em relação a um ponto da nossa discussão, considerá-lo-emos suficientemente provado e não teremos de o submeter a novo exame. É evidente que não me darás a tua concordância por falta de saber ou excesso de timidez, nem quererás, com isso enganar-me, visto que és meu amigo, como tu próprio declaraste. O nosso acordo significará, portanto, que atingimos realmente a verdade.⁵³

⁵³ PLATÃO. *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. 4.ed. Lisboa: Edições 70, 2000b, p. 124.

A argumentação, apresentada a um único ouvinte, isto é, a dialética, desde a Antigüidade, segundo Perelman e Tyteca (2002, p. 39), era considerada de muito maior alcance filosófico do que a retórica, o longo discurso proferido ante um vasto auditório. Era também moda corrente na Antigüidade, seguem os mesmos autores, a comparação que Zenão teria feito entre a força argumentativa de ambas: a dialética comparava-se a um golpe de punho cerrado; a retórica, por sua vez, a um golpe com a mão aberta. A interrogação dialética, por sofrer a prova das objeções contínuas e recíprocas, por ter de assegurar a concordância do interlocutor a cada passo, para que a discussão prossiga, assenta suas teses de modo mais sólido que o discurso, proferido de modo contínuo, que não sofre interrupções ou contestações imediatas (PERELMAN;TYTECA, 2002, p. 40):

Não há dúvida, de fato, que a possibilidade que lhe é oferecida [à dialética] de formular perguntas, de apresentar objeções, dá ao ouvinte a impressão de que as teses a que adere [...] são mais solidamente alicerçadas do que as conclusões do orador que desenvolve um discurso contínuo. O dialético, que se preocupa, a cada passo de seu raciocínio com a concordância de seu interlocutor, estaria mais seguro, segundo Platão, de seguir o caminho da verdade.

No entanto, na dialética platônica, assim como na agostiniana, ambos autores assumem, de modo reducionista, que suas teses estão provadas com o assentimento exclusivo de seus interlocutores. No caso de Platão, estabelece-se a verdade com o consentimento do interlocutor de Sócrates; no caso do *De libero arbitrio*, com o consentimento de Evódio. E assim como Platão assumia que cada interlocutor de Sócrates fosse o “melhor dos defensores” dos juízos rivais, Agostinho igualmente assume que Evódio é o melhor dos argumentadores, e que representa a opinião contrária mais preparada a conduzir os interagentes à Verdade. Evódio, de certo modo, representa as objeções dos maniqueus nos dois primeiros livros; no livro III, contudo, após o sumiço do debatedor, Agostinho é o interlocutor de si mesmo, seu próprio questionador. Suas teses, a partir daí, não passam senão pelo crivo de sua própria razão, ao refutar, de modo proléptico, possíveis objeções às suas próprias teorias. Se no discurso contínuo, por um lado, o orador pode ter mais condições de desenvolver pontos delicados, sem ser interrompido, ou ter redirecionada sua argumentação pelas objeções do interlocutor, e assim tem mais condições de atingir seu objetivo de modo mais direto e expedito; por outro, por ser

ele mesmo a fazer-se objeções, a “refutar-se”, a discussão perde muito de sua força dedutiva, por não ser nunca contestada. Portanto, se ganha em flexibilidade, por um lado; perde, por outro, em poder argumentativo.

1.3.3 *Stilus conciliandi*

A dialética, para Plebe e Emanuele (1992; p.12), em comparação com o aspecto “agonístico” que possui a retórica, prima por seu caráter “colaborativo”. O discurso retórico, por abordar as questões com uma “visão de longe”, *fernbild*, é muito mais aberto à polêmica, por favorecer mais as opiniões, os pontos de vista, ao lidar com o *eikós*. Daí deriva, asseveram estes autores, Plínio ter falado em *pugnax stilus*,⁵⁴ e Quintiliano, seu mestre, em *armatos in acie*,⁵⁵ para descrever este caráter agonístico da retórica (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 31). O contrário desse “estilo combativo”, no entanto, não é o filosófico, e sim o dialético (*stilus conciliandi*), o estilo “cooperativo” por natureza, que favorece a “colaboração”, em contraste com a “competitividade” retórica.

Na dialética, uma determinada tese se contrapõe às outras não, como na retórica, para vencê-las e afirmar a sua superioridade, mas para, juntas, procurar superar o antagonismo numa nova visão, que tenha se possível a concordância de todos. (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 31)

O *De libero arbitrio* tem seu quê de agonístico, uma vez que é, sem dúvida, uma polêmica, ainda que velada, contra os maniqueus. No entanto, jamais deixa de ser colaborativo, porque um diálogo, entre mestre e discípulo, em busca de compreensão sobre as mais variadas questões; e, como diálogo, ambos os debatedores prestam-se auxílio mútuo, por meio de perguntas e respostas, até que cheguem os dois às conclusões almejadas. Portanto, ao mesmo tempo em que é uma espécie de *agon*, isto é, um combate contra as teses maniqueístas, é uma “aula” dialógico-cooperativa em busca de respostas sobre temas propostos. Por outro lado, muito além do *agon*, a dialética de Agostinho é um exercício propedêutico, uma *exercitatio animi*, com vistas a um objetivo maior; é muito mais do que um simples embate, um enfren-

⁵⁴ *Epistulae*, VII.9.7, *pugnacem hunc et quasi bellatorium stilum*.

⁵⁵ *Inst. Or.* X.1.29: *nos uero armatos stare in acie*

tamento entre opiniões divergentes. E o mestre, nesta “aula preparatória”, parece ter sempre à mão as respostas, ter o diálogo “sob controle”, ao guiar discípulo, por meio das perguntas formuladas, até onde ele mesmo já chegou, para que também o aluno lá chegue: “E porque foi feito comigo adrede, para que me desvencilhasse desta questão, conduzir-te-ei na mesma ordem que segui, e escapei.” (*Dia*, I.2.4) (*Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus euasi.*)

1.3.4 A construção do *ethos*

Mais importante do que o verdadeiro caráter que o orador já possui, e que o auditório presumivelmente conhece, diz Aristóteles (*Ret.* 1356a), é o *ethos* que ele estabelece em seu discurso:

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão.⁵⁶

A construção do próprio *ethos*, portanto, é também obra do discurso (REBOUL, 2000, p. 54). E ainda que não sejam, no *De libero arbitrio*, tão patentes, como no caso das *Confissões*, ou dos *sermões*, os elementos que evidenciem a construção deste *ethos*, ainda assim, esta obra de Agostinho, como “discurso”, não fica isenta das regras da arte, conforme já apontamos. As “provas de persuasão” encontradas no discurso, segundo Aristóteles (1356a), podem ser de três espécies: “umas residem no caráter moral do orador [*ethos*]; outras no modo como dispõe o ouvinte [*páthos*]; e outras, no próprio discurso [*lógos*], pelo que este demonstra ou parece demonstrar”. Deixando de parte as provas de persuasão baseadas no *páthos* e no *lógos*, tente-

⁵⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Jr. e tradução de Manuel A. Jr., Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 49. [1356a]

mos, a partir de agora, estabelecer quais “elementos”, passíveis de construção deste *ethos*, podem ser depreendidos no *De libero arbitrio*.

Antes, porém, é preciso rememorar-se estarmos tratando de um tipo diferente de discurso, o discurso, ou oratória cristã. Nela, afirma Marrou, (1949, p. 522), ao contrário dos exercícios declamatórios (as famigeradas *controuersiae* e *suasoriae*), ainda comuns ao tempo de Agostinho, especialmente nas escolas de retórica e nos salões da corte, muito mais do que o vigor da própria eloquência, muito mais do que o simples talento oratório, o que tornará o público realmente “atento, dócil e benevolente”, será o próprio exemplo de virtude e piedade que o orador der, em sua vida. O público cristão é, antes de mais, sensível ao *exemplum* que o orador der; sensível, enfim, ao que ele colocar em prática, em sua própria vida. “Que seja virtuoso, que ponha em prática a fé que pretende ensinar”, diz Marrou, fazendo referência ao *Doctrina Christiana*, do próprio Agostinho (1949, p. 522); pois desde Catão já se ressaltava a necessidade de o orador ser um homem de bem. No entanto, na oratória cristã, tal preceito adquire um valor muito mais profundo, muito mais eficaz. Não se trata apenas de tornar o auditório benevolente, atento e dócil em favor do que se há de dizer, em favor de sua causa; trata-se, muito além, do valor do próprio “exemplo, eloquência muda, muito mais eficaz que a das palavras...” (MARROU, 1949, p. 523).⁵⁷

1.3.4.1 Pecador arrependido

Sabedor que era, de que “o caráter é o principal meio de persuasão” (*Ret*, 1356a), o *rhetor* Agostinho não se furta, assim como Paulo não se tinha esquivado, de afirmar-se um pecador convertido, um homem regenerado. Esta imagem, por mais que seja a expressão efetiva de uma história de vida, uma confissão de culpa, e de fé, absolutamente sinceras, ainda assim não deixa de ter seu apelo retórico e, por conseguinte, persuasivo. Agostinho sabia bem disso. Sem retomar as discussões, apresentadas na introdução deste trabalho, sobre o que vem a ser “sincero” ou “artificial”, o que nos cabe aqui é apenas reconhecer tais elementos, persuasivos por natureza, e não só importantes na construção de seu *ethos* discursivo, como também na análise retórica da obra. Não é preciso ir muito longe. Logo no início do livro I, Agos-

⁵⁷ *Qu'il soit vertueux, qu'il mette en pratique la foi qu'il prétend enseigner. Précepte banal: depuis le vieux Caton on allait répétant que l'orateur doit être un homme de bien; mais qui prend ici une valeur nouvelle et plus profonde. [...] l'exemple, éloquence muette bien plus efficace que celle des mots...*

tinho faz, de modo suave, quase que velado, a sua “apresentação” como ex-maniqueu, e a devida justificativa (*Dla*, I.2.4),

AGOSTINHO — Revolves uma questão que, quando jovem, consumiu-me sobremodo e impeliu-me, exaurido, aos heréticos, tendo-me prosternado. Nesta desventura, afligi-me de tal modo, e afogado em tamanho acervo de fábulas inanes, que se o amor de encontrar a verdade não me tivesse obtido o auxílio divino, não teria podido emergir dali e respirar naquela liberdade que é a principal, a liberdade de investigar. E porque foi feito comigo adrede, para que me desvencilhasse desta questão, conduzir-te-ei na mesma ordem que segui, e escapei. Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos. [...] ⁵⁸

Esquivando-se de denominar os tais “hereges” maniqueus (nome que não menciona, no *Dla*), reconhece, todavia, ter sido impelido, de modo inevitável, ao seio da heresia, até prostrar-se (*atque deiecit*), fatigado, “afogado em tamanho acervo de fábulas inanes”. Agostinho diz ter sido levado à seita por seu desejo de saber como, Deus sendo justo e bom, e o homem tendo por Ele sido criado, não lhe imputar, nesta estreita relação, a origem do mal (*Dla*, I.2.4) (*si peccata ex his animabus sunt quas Deus creauit, illae autem animae ex Deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in Deum*). Reconhece-se, portanto, vítima de sua própria vontade de saber, de sua ânsia por responder às questões da alma inquieta. Essa mesma sede, esse mesmo amor de encontrar a verdade (*amor ineniendi ueri*), por outro lado, foi a força que o subtraiu aos hereges, ou melhor, que o levou a merecer a graça da ajuda divina, para escapular às mãos dos maniqueus. O reconhecimento, pois, de ter aderido à seita e de se ter confessado enganado é, sem dúvida, muito sugestivo. Experimentou o outro lado; saiu de lá de dentro; conheceu sua doutrina, seus costumes. Agostinho, agora, tem “autoridade” para criticá-los, pois fala do que conhece, a fundo. Faz-se um *exemplum* vivo a todos aqueles a que se dirige, um *exemplum* a ser seguido. Sua história tem agora a força da “conversão”, a força persuasiva do arrependimento; enfim, a força regeneradora da própria “penitência”, *paenitentiam agite adpropinquauit enim regnum caelorum* (Mt 3:2).

⁵⁸ (*Dla*, I.2.4) AVGVSTINVS — *Eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem uehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus aceruis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inueniendi ueri opem diuinam impetrauisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus euasi. Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet.*

1.3.4.2 Sinceritas... humilitas

Decorre, sem dúvida, desta sua “confissão”, de admitir ter esposado as crenças, as “fábulas inanes” do adversário, não tentando esconder seu passado, ao contrário, tirando dele grande proveito em benefício de sua causa, enfim, decorre disso uma enorme *fides*, atribuída a seu discurso, fruto deste *ethos* de “sinceridade” que constrói, por ter admitido seus “pecados”. Confessar-se culpado e reconhecer seus erros têm enorme força persuasiva. Quem admite ter errado, depreende-se, o faz porque é “humilde” e “honesto”, porque é capaz de publicamente reconhecer seus tropeços e “voltar atrás”. É sinal de grande virtude. Poderia ter mentido, omitido. Abrir o coração, expor-se, confessar-se, tudo conjugado associa-se à honestidade, humildade, enfim, à transparência. Desde sempre. Reconhecer o erro e pedir perdão é forte; tem enorme apelo emocional. O *ethos*, neste caso, constrói-se à custa do *páthos*, é-lhe inseparável. Construir para si uma imagem de humildade é tocar a audiência, arrogar-se autoridade, sobre um *ethos* de *sinceritas*. Fazer-se humilde, especialmente ante um auditório cristão, é torná-lo benevolente e dócil; é torná-lo favorável à sua causa.

1.3.4.3 Amor inueniendi ueri

E “se o amor de encontrar a verdade não me tivesse obtido o auxílio divino, não teria podido emergir dali e respirar naquela liberdade que é a principal, a liberdade de investigar” (*Dla*, I.2.4). O pecador que se arrepende e se rebaixa, abertamente, confessando-se culpado, faz-se também filósofo, amante da verdade (*amor inueniendi ueri*), alguém disposto a precipitar-se na própria heresia por encontrá-la, como de fato o fez. Ora, a filosofia, ou o “amor da sabedoria”, desde tempos imemoriais gozava de reputação inapreciável, em todos os meios, inclusive o cristão. Agostinho sabia disso; sentia-se, ele mesmo, seduzido por este amor, desde seus dezoito anos, quando da leitura do *Hortênsio*, de Cícero. Poder dizer-se filósofo, em qualquer meio, em qualquer tempo, era construir para si uma imagem de respeito; era, numa palavra, fazer ouvir-se. Em todas as suas obras, de modo patente, Agostinho faz questão de mostrar-se um filósofo, um pensador, alguém cuja opinião vale a pena ser conhecida. Em todos os diálogos precedentes, faz-se mestre de seus interlocutores, os quais procura educar, muito mais do que com eles aprender alguma coisa. Em todo o *De libero arbitrio*, como a

passagem acima (I.2.4) deixa entrever, Agostinho constrói, “no próprio discurso”, a imagem de alguém que, a despeito de sua adesão ao catolicismo, não se contenta em apenas crer, quer demonstrar tudo pela razão. Cria-se, destarte, a imagem do “erudito cristão”, de formação clássica; o filósofo conhecedor de todas as escolas, do platonismo ao estoicismo, do ceticismo ao pitagorismo; até do maniqueísmo, que além de ser uma “seita”, era uma corrente de pensamento, uma doutrina que gozava de considerável prestígio à época, junto a certos grupos sociais.

Há, contudo, um outro elemento, a ser “extraído” do próprio texto, que se faz “construtor” deste *ethos* de filósofo, de *sapiens*, a saber, o próprio discurso, em todas as suas partes, invenção, disposição e elocução. A dialética elaborada, especialmente a dos livros I e II, e a correspondente organização dos temas, de modo coerente (*dispositio*); a linguagem simples e corretíssima, em estilo “baixo” (*submisse dicere*), adequada ao discurso filosófico, que pretende instruir (*docere*); os temas (*topica*), comuns às discussões filosóficas tradicionais, como as questões da providência, da liberdade humana, das leis, entre outros (*inuentio*); numa palavra, o próprio “discurso” funciona como “argumento de autoridade”, que justifica a construção do *ethos* de *sapiens* ao autor, que confere valor às suas teses. Não basta afirmar-se sábio, é preciso sempre demonstrá-lo. A palavra de um *doctus*, vale muito, especialmente se associada à de um ex-maniqueu; tem-se, então, um *uir eruditissimus ac eloquentissimus*, cuja vida, ou antes, cujo “saber” é igualmente um *exemplum*. Portanto, seu *ethos* se estabelece sobre seu próprio testemunho, de ter sido maniqueu; e esse testemunho, por outro lado, fortalece-se pela autoridade de sua cultura, de sua filosofia, de sua formação como *rhetor*, tornada patente, ao longo de toda a obra, pela sua *ars rhetorica* e pela qualidade de sua argumentação. Com efeito, falar e escrever bem é garantia de respeito e credibilidade, de competência e sabedoria; quem domina as palavras, exerce igualmente domínio sobre o auditório. E se além de *peritus dicendi* souber construir para si uma imagem de *uir bonus*, acrescerá a seu discurso fortíssimo poder persuasivo, imensa autoridade.⁵⁹

⁵⁹ Cf. Quintiliano (*Inst. or.*, XII.2.1)

1.3.4.4 Aderit enim Deus : pius homo

E por fim, ao ex-maniqueu, humilde e buscador da verdade, pode-se, não apenas pelo trecho acima apresentado (*Dla*, I.2.4), mas por passagens inúmeras por toda a obra, acrescentar o *ethos* de cristão fervoroso, de *pius homo*, “Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos”. Ao situar-se como crente fiel de seu Deus, Agostinho faz-se igualmente habilitado a “receber” o auxílio divino, na forma de inspiração. Ele “bateu, pediu” e a porta se lhe “abriu”,⁶⁰ pois “tudo é possível ao que crê”.⁶¹ Por ter fé e colocar-se, humildemente, na posição de “pedinte”, ante a bondade e sabedoria divinas, o hiponense, do mesmo modo, edifica para si o *ethos* do “homem inspirado”, do “profeta”, do orador duplamente capacitado a perscrutar os mistérios divinos, tanto por sua própria inteligência (*intelligere*), como por sua fé (*credere*). Fato que, por conseguinte, o torna apto, ante seu auditório, a obter, pela razão, o que solicitara, pela fé. Diante disso, o discurso especulativo ganha também ares de verdade revelada (pelas diversas invocações feitas desde o princípio da obra). Ora, quanto mais se aprofunda nos mistérios divinos, nas questões mais distantes deste mundo, mais se afasta do âmbito, do alcance da razão e, por isso mesmo, mais necessária se faz a presença divina. Além disso, quanto menos “demonstrativa” for a argumentação, ou seja, quanto mais “retórica” ou “oratória”, mais presente e necessária se faz a credibilidade do orador, seu *ethos*, conforme nos diz Aristóteles (*Ret*, 1346a), “Damos fé maior e mais prontamente às pessoas justas do que às outras acerca de todas as coisas geralmente, mas absolutamente naquelas nas quais a certeza exata é impossível e as opiniões são divididas”. Deste modo, a credibilidade do orador será tanto mais importante quanto maior a disputa; e maior será a disputa quanto menos demonstrativa (e mais argumentativa) for a natureza do assunto. Vê-se, daí, a necessidade imperiosa, em assuntos de natureza pouco demonstrativa, como os tratados no *De libero arbitrio*, de conquistar a confiança do auditório, não apenas em sua capacidade de argumentar, especulando sobre assuntos tão elevados, mas também em sua aptidão para receber, pela fé e humildade, a assistência divina, imprescindível em circunstâncias tais.

⁶⁰ Mt. 7 :7.

⁶¹ Mt. 17: 14-19.

1.3.5 *Inuentio* : a técnica do antimodelo

Remontam à escola de Górgias, segundo Plebe e Emanuele (1992, p. 35), as primeiras “técnicas destinadas a estimular, com meios apropriados, a invenção dos conceitos”. Se à retórica latina deve-se uma “elaboração completa da arte da invenção e das suas técnicas”, seu esforço, contudo, restringiu-se praticamente ao âmbito da argumentação jurídica; uma *inuentio*, portanto, “em tom menor com relação à grande arte grega de inventar conceitos, temas e soluções, a *héuresis*” (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 35). Uma das técnicas que surgiram desta escola gorgiana foi a do “antimodelo”, que consistia em partir, na invenção dos conceitos, não de um “modelo precedente”, a partir do qual seria difícil dizer algo de novo, nem de modelo nenhum, o que poderia levar a “conceber coisas estúpidas ou banais”, mas de uma terceira via,

partir de um antimodelo [...] Ou seja, postamo-nos diante de um produto, um autor, ou uma tendência que se considera inaceitável, de maneira que o esforço para dele nos afastarmos estimule pensamentos e problemas artísticos antitéticos àqueles precedentes negativos. Foi um discípulo de Górgias, Alcídamente, que inaugurou aquilo que se tornou depois quase uma moda: cada um conceber o seu escrito como reação a um determinado antimodelo. O título do escrito deverá obrigatoriamente, pois, começar com a palavra “*Contra...*” (em grego *Prós*) [...] Essa técnica revelou-se tão profícua a ponto de ser com frequência retomada ao longo dos séculos até os dias de hoje, mantendo-se o costume de indicar a antítese já no título. (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 36-37.)

Esse costume, percebemo-lo já na primeira obra do *rhetor* Agostinho,⁶² o diálogo *Contra academicos libri tres* (386 d.C.),⁶³ e em diversas outras, ao longo de sua vida, como *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus* (PL 42), *Contra Aduersarium Legis et Prophetarum libri duo* (PL 42), *Contra Cresconium grammaticum Donatistam libri quattuor* (PL

⁶² A primeira obra do jovem Agostinho, deixando de parte os panegíricos proferidos em Milão, dos quais não temos notícia, foi um tratado denominado *De pulchro et apto*, de cuja perda o próprio autor dá conta de notificarmos.

⁶³ Agostinho, porém, em suas *Retratações* (I.1), refere-se a esta obra de dois modos, *Contra academicos* ou *De academicis*: [...] *nondum baptizatus Contra academicos uel De academicis primum scripsi ut argumenta eorum [...] quantis possem rationibus amouerem.*

43), *Contra Duas Epistolas Pelagianorum libri ad Bonifacium quattuor* (PL 44), entre outras.⁶⁴ Todavia, essa prática de indicar a antítese já no título não se configura uma obrigação. É o que podemos aventar quanto ao *De libero arbitrio*, por exemplo, que não possui a preposição no título e, no entanto, tem a polêmica antimaniqueísta por pano de fundo. Se fosse a intenção de Agostinho ressaltar seu aspecto polêmico, poderia ter sido denominada *Contra Manichaeam doctrinam*, ou *Contra Manichaeos*. De fato, esse aspecto “agonístico” pode ser percebido desde a primeira frase da obra, a pergunta de Evódio (*Dia*, I.1.1), *Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?* “Diz-me, eu te peço, se não é Deus o autor do mal?” O antimodelo, isto é, a “ferramenta heurística” de que se serve Agostinho para principiar a discussão é a própria doutrina maniqueísta, que acusava Deus pela existência do mal.

Na técnica do antimodelo, dizem Plebe e Emanuele (1992, p. 38), convém falar em segundo, para derivar “seus conceitos da confutação do primeiro”, ou seja, “inventar suas argumentações com base nas do adversário”. É exatamente isso que faz Agostinho, principiano a discussão com a pergunta de Evódio, representativa da doutrina dos maniqueus. A pergunta de seu companheiro situa a discussão, estabelece a polêmica; e serve, assim como todas as demais intervenções (o que sói ocorrer na dialética), como “antimodelo”, como “ferramenta heurística”, que Agostinho sabe bem aproveitar para a construção de seu discurso. Portanto, o “antimodelo” utilizado por Agostinho, no *De libero arbitrio*, é a teoria maniqueísta da existência do mal como substância, como princípio ontológico. A partir daí são suscitadas as idéias que enfunarão as velas da discussão, como, por exemplo, a possível responsabilidade divina pelo mal humano. Sobre o pano de fundo da idéia estoíca da providência, Agostinho há de defender a liberdade humana, a fim de isentar o Criador de qualquer participação na obra má dos homens, sob pena de diminuí-lo como Deus onipotente e Uno. Defender, pois, a liberdade humana é, antes de tudo, defender os atributos divinos. Abdicar da liberdade humana é diminuir Deus, admitindo a possibilidade da existência de alguma outra potência, ou admitir a inexistência de uma divindade pessoal, de um Deus “bom”, como quer a teologia judaico-cristã, e a partir daí aceitar as diretrizes do acaso, da “Fortuna”. Como Deus, criador

⁶⁴ As outras são, *Contra Epistolam Manichaei quam uocant Fundamenti liber unus* (PL 42); *Contra Epistolam Parmeniani libri tres* (PL 43); *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres* (PL 42); *Contra Felicem Manichaeum libri duo* (PL 42); *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo* (PL 43); *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex* (PL 44); *Contra Iulianum opus imperfectum libri sex* (PL 45); *Contra Litteras Petiliani libri tres* (PL 43); *Contra Maximinum Haeticum Episcopum Arianorum libri duo* (PL 42); *Contra Mendacium liber unus* (PL 40); *Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus* (PL 42); *Contra Secundinum Manichaeum liber unus* (PL 42); *Contra Sermonem Arianorum liber unus* (PL 42).

de tudo, poderia ter criado seres dispostos ao mal, sem deixar de ser Deus? Haveria outra potência, como queriam os maniqueus? Foi a partir deste “antimodelo” que partiu Agostinho.

1.3.6 Elocutio: *submissee dicere ad docendum*

O *De libero arbitrio*, conforme apontado na introdução deste trabalho, por sua disposição dialética, seu conteúdo filosófico, a despeito do teor polêmico, foi escrito predominantemente em gênero de elocução “simples” (*submissee dicere*), por ter intenção sobretudo educativa (*ad docendum*), como determinaria o próprio Agostinho, anos mais tarde, em seu *De doctrina christiana* (IV.26.55). Diz-se “predominantemente”, pois Agostinho, ao adotar a preceituação da *Retórica a Herênio* (IV.16),⁶⁵ que aconselha a variação dos três gêneros de elocução (*figuram*) a fim de se evitar o “fastio” (*satietas*) da monotonia, varia os estilos, mesclando, de modo dinâmico, passagens em estilo sublime e temperado a um diálogo em que predomina, sem dúvida, o estilo “simples”. Esta advertência do autor da *Retórica a Herênio*, o próprio bispo de Hipona a endossaria, incorporando-a a seu manual do orador cristão, o *De doctrina christiana* (IV.20.38), do seguinte modo:

Ainda que nosso orador capacitado tenha sempre questões importantes a tratar, ele não deve fazê-lo constantemente em estilo sublime, mas em estilo simples, se estiver a ensinar; e em estilo temperado, se estiver a censurar ou louvar. Mas quando for preciso determinar à ação os ouvintes que deveriam agir, mas que resistem, ele empregará, então, para expor as grandes verdades, o estilo sublime e os acentos próprios a comover os corações. E algumas vezes, a respeito de uma mesma questão importante, empregará o estilo simples para ensinar, o estilo temperado para enaltecer, e o sublime para fazer voltar à verdade um espírito desviado [...]⁶⁶

⁶⁵ “Mas, ao discursar, convém variar o gênero de figura —de modo que o médio suceda ao grave, o tênue ao médio, depois novamente se alternem; assim, a variedade evitará facilmente o fastio.” (IV.16) (*Sed figuram in dicendo commutare oportet, ut grauem mediocris, mediocrem excipiat attenuata, deinde identidem commutentur, ut facile satietas uarietate uitetur.*)

⁶⁶ (*Doc. Christ.*, IV.20.38): *Et tamen cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submissee cum aliquid docetur, temperate cum aliquid uituperatur siue laudatur. Cum uero aliquid agendum est, et ad eos loquimur, qui hoc agere debent nec tamen uolunt, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer, et ad flectendos animos congruenter. Et aliquando de una eademque re magna et submissee dicitur si docetur, et temperate si praedicatur, et granditer si auersus inde animus ut conuertatur impellitur.[...]*

Aos chamados gêneros de elocução (*figurae*), ou estilos, *graue, mediocre e adtenuatum genus*, (para Agostinho *grande, temperatum et submisse*) correspondiam três grandes objetivos, segundo a retórica, respectivamente “comover” (*flectere*), “agradar” (*delectare*) e “instruir” (*docere*), de modo tal que cada objetivo devia ser tratado em seu respectivo estilo, conforme o próprio Agostinho reconhecia (*Doc. Christ.*, IV.18.34),

Pois a esses três objetivos (instruir, agradar e converter) correspondem três tipos de estilo, como parece ter desejado demonstrar aquele mestre de eloquência romana quando disse de modo análogo: “ser eloqüente é poder tratar assuntos menores em estilo simples; assuntos médios em estilo temperado e grandes assuntos em estilo sublime.” (*De oratore*, 29.10.) É como se ele anexasse os três objetivos aos três estilos, desenvolvendo um só e único pensamento na sua frase: “Ser eloqüente é ser capaz de falar para ensinar em estilo simples as pequenas questões; para agradar, tratando questões médias; e para converter, expondo grandes questões, em estilo sublime.”⁶⁷

No entanto, logo a seguir, no mesmo *Doctrina christiana* (IV.19.35), o *rhetor* cristão deixava claro que os assuntos eclesiásticos, diferentemente das “grandes questões” tratadas nas causas forenses, são todos, sem restrição, elevados,

Cícero podia, certamente, mostrar esses três estilos [simples, temperado e sublime], tais como definiu, nas causas do fórum. Mas não poderia mostrá-los aqui, isto é, nas questões da Igreja, sobre as quais versa o discurso do orador sacro a que visamos formar. [...] Em nossas reuniões [...] nós não tratamos a não ser de grandes assuntos. [...]⁶⁸

E são assuntos elevados, explica Agostinho, porque tratam da salvação das almas e da felicidade eterna dos homens (*Doc. Christ.*, IV.19.37),

Mas como discorreremos aqui a respeito da linguagem do homem capaz de ensinar as verdades que nos preservam dos males eternos e nos fazem chegar

⁶⁷ (*Doc. Christ.*, IV.18.34): *Ad haec enim tria, id est ut doceat, ut delectet, ut flectat, etiam tria illa uidetur pertinere uoluisse idem Romani auctor eloquii, cum itidem dixit, Is igitur erit eloquens, qui poterit parua submisse, modica temperate, magna granditer dicere (Cicero, de Oratore): tanquam si adderet illa etiam tria, et sic explicaret unam eandemque sententiam dicens, Is erit igitur eloquens, qui ut doceat, poterit parua submisse; ut delectet, modica temperate; ut flectat, magna granditer dicere.*

⁶⁸ (*Doc. Christ.*, IV.19.35): *Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere; non autem hic, hoc est in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huiusmodi, quem uolumus informare, sermo uersatur. [...] In istis autem nostris, [...] omnia magna sunt quae dicimus.*

à felicidade sem fim, recomendamos-lhes que considerem como grandes assuntos as questões que ele tiver de tratar em qualquer parte, seja diante do povo, seja diante do círculo íntimo, seja diante de uma única pessoa ou diante de muitas, seja diante de amigos ou inimigos, seja num discurso seguido ou numa conversa, seja em opúsculos ou em livros, seja em cartas longas ou brevíssimas.⁶⁹

E deste modo, até um copo de água tornava-se assunto elevado, quando tratado na Igreja, pois havia sido referido pelo próprio Cristo (*Doc. Christ.*, IV.19.37),

Na verdade, um copo de água pode ser estimado muito pouco. Talvez se considere de pequena importância a palavra do Senhor: “Aquele que der um copo de água a um meu discípulo não perderá a sua recompensa” (Mt 10: 42)? Ou bem, quando o orador fala na Igreja sobre esse assunto, será preciso crer que ele não trata nada de grande e que assim ele deve deixar de lado o estilo temperado e o sublime para se contentar com o estilo simples?⁷⁰

Entretanto, ao contrário do que se poderia crer, ao discorrer-se acerca de Deus (*de Deo dicenda*), assunto elevadíssimo, o estilo empregado deve ser o “simples”, isto é, *submisse dicere*, porque destina-se à educação das almas (*ad docendum*), e assunto de tal magnitude não pode ser obscurecido pela ornamentação excessiva da linguagem. Por outro lado, o louvor e a crítica (*ad uituperandum et laudandum*) devem ambos ser trabalhados em estilo “temperado”, isto é, estilo de elocução ornamentada. Por fim, quando se deseje “comover” ou “demostrar” alguém de alguma coisa (*cum aliquid agendum est*), isto é, quando se deseje levar alguém a agir, o estilo a empregar será, aí sim, o “elevado” ou “sublime” (*dicenda sunt granditer*), pela veemência de suas construções, sobrecarregadas pelo elemento patético (*páthos*). Portanto, *ad docendum, submisse dicere; ad uituperandum aut laudandum, temperate dicere et, cum aliquid agendum est, dicenda sunt granditer*. O que, na prática, equivale a dizer que,

⁶⁹ (*Doc. Christ.*, IV.19.37): [...] *cum uero de illius uiri disseramus eloquio, quem uolumus earum rerum esse doctorem, quibus liberamur ab aeternis malis, atque ad aeterna peruenimus bona; ubicumque agantur haec, siue ad populum siue priuatim, siue ad unum siue ad plures, siue ad amicos siue ad inimicos, siue in perpetua dictione siue in colloctione, siue in tractatibus siue in libris, siue in epistolis uel longissimis uel breuissimis, magna sunt.*

⁷⁰ (*Doc. Christ.*, IV.19.37): *Nisi forte quoniam calix aquae frigidae, res minima atque uilissima est, ideo minimum aliquid atque uilissimum Dominus ait, quod eum qui dederit discipulo eius, non perdet mercedem suam (Matth. X, 42): aut uero quando iste doctor in Ecclesia facit inde sermonem, paruum aliquid debet existimare se dicere; et ideo non temperate, non granditer, sed submisse sibi esse dicendum.*

em sendo todos os assuntos eclesiásticos “elevados”, o orador cristão haverá de tratá-los, alternando os estilos, entre simples, temperado (médio) e sublime, não de acordo com o seu “grau de elevação”, ou seja, não em conformidade com a matéria a ser tratada (baixa, média ou elevada), por assim dizer, mas de acordo com a “finalidade”, com o “objetivo” a que se propõe, seja “ensinar”, “louvar” ou “persuadir” (levar à ação). E, desta forma, qualquer assunto, uma vez que todos são sempre *magnae res*, pode ser tratado em gênero de elocução simples (*submisse*), temperado (*temperatum*) ou sublime (*granditer*).

Não há assunto maior do que Deus, diz Agostinho; no entanto, ao discorrer-se sobre Ele, deve-se fazê-lo em estilo simples (*submisse dicere*), a despeito de o tema ser o mais elevado, isso para que as pessoas entendam, para que “uma questão tão difícil se torne compreensível, à medida do possível” (*Doc. Christ.*, IV.20.38); “e não será preciso aqui procurar mais as provas do que os ornamentos? Não se trata menos de comover o ouvinte do que de instruí-lo e esclarecê-lo?” (*Numquid hic ornamenta, et non documenta quaeruntur? numquid ut aliquid agat est flectendus auditor, et non potius ut discat instruendus?*)

Em que consiste, pois, este “estilo sublime” (*granditer dicere*), grandiloquente, que se deve utilizar para comover (*ad flectendum*), para levar à ação (*cum aliquid agendum est*)? Agostinho nos diz que ele difere do estilo “temperado”, utilizado no louvor e na crítica, por ser menos ornamentado e, por isso mesmo, mais carregado do elemento patético, próprio a comover as almas (*Doc. Christ.* IV.21.42),

Quanto ao estilo sublime, ele difere do estilo temperado nisto: ser menos elegante pelos ornamentos de expressão e mais impetuoso pelos sentimentos. [...] Basta-lhe, por motivo do assunto em questão, que as palavras não sejam escolhidas pelo cuidado engenhoso da elocução, mas que elas sigam o movimento inflamado do coração.⁷¹

O estilo sublime (*granditer*), portanto, apesar de ser “menos elegante pelos ornamentos de expressão” (*quod non tam uerborum ornatibus comptum est*), é “mais impetuoso pelos sentimentos” (*uiolentum animi affectibus*) (*Doc. Christ.*, IV.21.42).

⁷¹ (*Doc. Christ.*, IV.21.42): *Grande autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam uerborum ornatibus comptum est, quam uiolentum animi affectibus. [...] Satis enim est ei propter quod agitur, ut uerba congruentia, non oris eligantur industria, sed pectoris sequantur ardorem.*

Entretanto, nenhum discurso visa apenas a convencer, louvar ou agradar, sendo, por isso mesmo, imperiosa a mistura dos gêneros, a mistura dos estilos. E até convém fazê-lo (*omnibus generibus dictio uarianda est*), diz Agostinho (*Doc. Christ.*, IV.23.51), desde que o assunto o permita. O discurso variado, ao contrário do emprego de um só gênero por muito tempo, torna o discurso mais agradável. No entanto,

Se for empregado um só estilo, seja o simples, por ser o mais fácil e suportável por mais tempo do que o estilo sublime. Pois quanto mais vivamente nós pretendemos convencer a alma para obter o consentimento do ouvinte, por menos tempo conseguimos mantê-lo nessa tensão, após ter sido suficientemente excitado. [...] ⁷²

O ideal, no entanto, segundo o mestre de Hipona, é intercalar passagens em estilo temperado (*temperatum*) e sublime (*granditer*), carregadas respectivamente de ornamentação e elemento patético, às passagens em estilo simples (*submisse*), que devem ser a maioria nos assuntos eclesiásticos (*de Deo dicenda*), por seu objetivo “pastoral”, isto é, educativo (*ad docendum*); e isso, de tal forma que o discurso se torne dinâmico, como as “ondas agitadas do mar” (*sicut maris aestus alternet*) (*Doc. Christ.*, IV.23.51). Esse intercalar de estilos, diz Agostinho, tem por finalidade ressaltar, pelo contraste, as passagens, sempre mais curtas, nos estilos sublime e temperado, que então se destacam do corpo do texto, em que, ao contrário, predomina o gênero de elocução simples (*submisse*) (*Doc. Christ.*, IV.24.52),

E está à escolha do orador empregar o estilo simples em desenvolvimentos que poderiam ser feitos em estilo sublime. Assim, as partes expostas em estilo simples dão realce maior às expressas em estilo sublime, como as sombras em contraste tornam a luz mais brilhante. Em cada gênero, contudo, apresentam-se dificuldades a serem resolvidas e que exigem, por isso, a penetração própria ao estilo simples. Deve-se, portanto, empregar esse gênero aliando os dois outros, ao se apresentar qualquer questão dessa natureza. ⁷³

⁷² (*Doc. Christ.*, IV.23.51): *Verumtamen facilius submissum solum, quam solum grande diutius tolerari potest. Commotio quippe animi quanto magis excitanda est, ut nobis assentiat auditor, tanto minus in ea diu teneri potest, cum fuerit quantum satis est excitata.*

⁷³ (*Doc. Christ.*, IV.24.52): *Et in potestate est eloquentis ut dicantur nonnulla submisse, etiam quae possent granditer dici; ut ea quae dicuntur granditer, ex illorum fiant comparatione grandiora, et eorum tanquam umbris luminosiora reddantur. In quocumque autem genere aliqua quaestionum uincula soluenda sunt, acumine opus est, quod sibi submissum genus proprie uindicat. Ac per hoc eo genere utendum est et in aliis duobus generibus, quando eis ista incidunt [...]*

De fato, apesar deste quarto livro do *De doctrina christiana*, que trata especificamente da eloquência eclesiástica, ter sido escrito mais de trinta anos após o término do *De libero arbitrio*, pode-se perceber, de modo inequívoco, a adoção destes preceitos acima descritos. Ao longo de toda a obra, conforme havemos de apontar, com exemplos, nos capítulos subsequentes (no decorrer de sua análise), inclusive nos dois primeiros livros, que se constituem um diálogo presumivelmente havido entre mestre e discípulo, o filósofo de Hipona mescla estilos, intercalando à argumentação em gênero de elocução “simples”, passagens em gênero “temperado”, quase poéticas, quando pretende, de modo especial, louvar a recompensa merecida pelo homem sábio, cuja mente aderiu à Verdade e à Sabedoria, por sua vontade perseverante no bem (*Dla*, II.14.38); quando quer louvar a Deus e sua criação, ao descrever a própria beleza, oriunda do número sempiterno, na forma de harmonia e perfeição matemáticas (*Dla*, II.16.41-42); ou então quando empreende explicar a morte prematura das criancinhas inocentes e o sofrimento, aparentemente injusto, dos animais (*Dla*, III.23.68-70), referindo, de modo inverso, o retorno do múltiplo ao Uno, isto é, o “desejo de unidade” inerente a toda criatura, isso tudo, enfim, como “convites” a conhecer o próprio Criador. Por outro lado, sua elocução beira o estilo “sublime” em algumas passagens, esparsas, de forte apelo emotivo, quando pretende persuadir, muito além de Evódio, o seu auditório universal cristão, do caminho reto a seguir (*recte uiuere*) por aqueles que desejam alçar-se à verdadeira felicidade (*uita beata*), convencendo-os a aderir à Verdade imutável; ou ainda, por exemplo, quando pretende vituperar (*Dla*, I.11.22), com descrições vívidas, a *uita misera*, ou seja, as expiações merecidas por aqueles que não aderem ao sumo bem, Deus; e até, entre outras, quando pretende demonstrar, argumentando, a autonomia humana para elevar-se a Deus, pela posse da *bona uoluntas* (*Dla*, I.12.26; 13.29).

Deste modo, conquanto uma obra de filosofia, o *De libero arbitrio*, como já se disse, jamais abdica dos recursos da retórica clássica para ensinar, deleitar e convencer; tudo, no entanto, subordinado a um fim maior, aos desígnios da Verdade imutável, Cristo; Verdade à qual adere, e que defende, contra as teses maniqueístas. Contudo, toda e qualquer ornamentação que possa ser utilizada pelo orador cristão, mais característica do gênero de elocução temperado, voltado ao deleite (*ad delectandum*), dirá Agostinho mais tarde, deve sempre subordinar-se, com sabedoria, ao fim a que se propõe o discurso cristão, e jamais constituir um fim em si mesma (*Doc. Christ.*, IV.26.55), “Assim, nós empregaremos com sabedoria e sem ostentação os ornamentos do estilo temperado, não no único desígnio de agradar o ouvinte, mas

para levá-lo de preferência ao bem que desejamos persuadir” (*Ita fit ut etiam temperati generis ornatu, non iactanter, sed prudenter utamur: non eius fine contenti, quo tantummodo delectatur auditor; sed hoc potius agentes, ut etiam ipso ad bonum quod persuadere uolumus, adiuuetur.*) E por fim, seguindo a esteira da parenética retórica de Quintiliano, Agostinho sublinha que a conduta moral do orador, muito além do *ethos* do discurso, deve ser sempre compatível com os valores morais cristãos, uma vez que, em última instância, é o que tem maior valor persuasivo (*Doc. Christ.*, IV.28.59), “Mas a vida do orador será —para se fazer escutar com maior docilidade— de peso bem maior do que a mais sublime elevação de sua linguagem. (*Habet autem ut obedienter audiatur, quantacumque granditate dictionis maius pondus uita dicentis.*)

Deste modo, quanto aos gêneros de elocução, e diante do que se apontou, o *De libero arbitrio*, em seus três livros, adota predominantemente o gênero simples (*submisse*), mesclando-o, todavia, aos gêneros temperado e sublime, quando pretende louvar ou levar à ação, a fim de imprimir um maior dinamismo ao texto, tornando-o menos monótono, de acordo com a preceituação da retórica clássica, adotada e defendida pelo *rhetor* cristão. Há, contudo, como se pretende destacar no decorrer deste estudo, uma diferença na elocução, assim como na disposição e invenção, entre os três livros do *De libero arbitrio*. A forma dialogada será substituída, no livro III, pelo discurso contínuo; a invenção dos conceitos mergulhará nas águas da Bíblia, em detrimento da tópica estóico-platônica, transparentes nos dois primeiros livros, transformando a obra, a partir da metade do último livro, em obra de teologia. E a elocução, conseqüentemente, será revestida do vocabulário tipicamente cristão, sem mencionar a técnica, ainda incipiente, das citações bíblicas “em mosaico” (MARROU, 1949, p. 501), que Agostinho tornará célebre especialmente nas *Confissões*, “colando” passagens, ou versos “melódicos”, especialmente dos Salmos, umas às outras.

2 "DE LIBERO ARBITRIO LIBRI TRES" — UM ESTUDO

2.1 LIBER PRIMVS

Sed quisque malus sui malefacti auctor est.

(*Dla*, I.1.1)

2.1.1 O auditório dos livros I e II

Todo discurso, argumentam Perelman e Tyteca, em sua “nova retórica”, seja ele escrito ou oral, é concebido em “função direta” de um auditório qualquer (2002, p. 7). E mesmo que este auditório esteja “materialmente ausente”, como no caso dos leitores de algum livro, ainda assim, o “texto” estará “sempre condicionado, consciente ou inconscientemente, por aqueles a quem pretende dirigir-se” (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 7.) O produtor de um discurso, ou texto, isto é, o orador, portanto, será obrigado a adaptar-se a seu auditório, se quiser ser ouvido (lido) atenta e benevolmente. E isto não é nenhuma novidade, remonta à retórica antiga. Com efeito, também Aristóteles nos diz que o fim da retórica é o ouvinte (*Ret.* 1358a-b), “o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; e o fim do discurso refere-se a este último, isto é, ao ouvinte”.

Ora, se isto é assim, se o orador tem sempre o “público alvo” em mente, se pretende persuadir alguém de alguma coisa, se deseja argumentar com alguém, a favor ou contra alguma coisa, é porque este orador respeita sua audiência. De fato, quem argumenta tem apreço por seu auditório, afirmam Perelman e Tyteca (2002, p. 18):

Há seres com os quais qualquer contato pode parecer supérfluo ou pouco desejável. Há seres aos quais não nos preocupamos em dirigir a palavra; há outros também com quem não queremos discutir [...] Com efeito, para argumentar é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor, pelo seu consentimento, pela sua participação mental. Portanto, às vezes é uma distinção apreciada ser uma pessoa com quem os outros discutem.

Por conseguinte, o auditório que Agostinho pretendia atingir, ao conceber o *De libero arbitrio*, fosse este o público cristão, o maniqueu, ou o pagão, uma coisa no entanto é certa, o pensador africano tinha certo “apreço” por ele; respeitava-o. Ou, no mínimo, havia pessoas, neste mesmo auditório, que o jovem filósofo almejava persuadir, que desejava trazer para o seu “lado”. Não fosse assim, não fossem numerosos os adeptos do maniqueísmo, não fossem influentes, enfim, não incomodassem Agostinho e os católicos, não havia porque ocupar-se deles. E esse possível apreço evidencia-se um tanto mais, ainda segundo Perelman e Tyteca, porque “querer convencer alguém implica sempre certa modéstia da parte de quem argumenta”, pois quem quer persuadir alguém admite querer fazê-lo, admite “pensar nos argumentos que podem influenciar seu interlocutor, preocupar-se com ele, interessar-se por seu estado de espírito.” (2002, p. 18.)

Por outro lado, fossem de que corrente, seita ou religião fossem os leitores a que a obra havia sido concebida, uma característica sua, a partir do próprio texto do *De libero arbitrio*, pode-se inferir, e com absoluta segurança, a saber, que se tratava de uma audiência, de um auditório cultíssimo, versado em filosofia; ou, quando não, familiarizado com temas que também freqüentavam as escolas dos filósofos. Tratava-se de um auditório familiarizado com teorias estóicas e neoplatônicas (sem falar da doutrina de Mani), e, acima de tudo, habilitado a ler os textos filosóficos, em forma de diálogo, em registro elevado, cultíssimo para a época, muito acima do dialeto vulgar e do latim comum aos textos sacros (da *Vetus latina*, por exemplo) e litúrgicos. Essa “leitura”, na Antigüidade, como bem sabemos, não se dava sem muito treinamento, desde a infância; ou seja, não era atividade vulgar, disseminada entre todas as classes sociais; era, antes, apanágio de uma pequena elite. Portanto, no que tange ao auditório de Agostinho, duas informações nos são facultadas, a saber, (1) que tinha apreço por seus ouvintes, isto é, buscava-lhes aceitação, a adesão a suas idéias, o que se demonstra por seu esforço argumentativo para provar suas teses, para “convencê-los” de suas teorias, em suma, para persuadi-los; (2) e que eram cultos, um auditório bem distante do *rudis auditor* que iria acompanhar-lhe os *sermones*, proferidos anos a fio, da sede episcopal da basílica de Hipona. Esta “cultura” do auditório de Agostinho, para o *De libero arbitrio*, portanto, pode denominar-se “filosófica”, por mostra-se ao menos versada no pensamento estóico e neoplatônico, como se poderá depreender da própria leitura da obra, e por estar habituada à leitura de textos tão elaborados, eruditíssimos para a época, em altíssimo registro.

Este seletto auditório, vale dizer, por fim, refere-se especialmente aos livros I e II, conforme iremos constatar ao longo deste estudo. O livro III, por sua vez, como pretendemos demonstrar ao tratar de seu conteúdo, aponta, de modo irresistível, para uma nova audiência, um novo auditório que, embora igualmente culto, demonstra muito mais familiaridade com os temas (e a linguagem) cristãos, os quais podem, a partir de então, denominar-se com mais propriedade “teológicos” do que filosóficos.

2.1.2 Influência estoíca

Não é tão comum, ao percorrer a vastíssima bibliografia agostiniana, deparar grandes e aprofundados estudos acerca de uma possível influência da escola de Zenão nas obras do bispo de Hipona. E tanto mais porque o próprio Agostinho, ao expor sua trajetória, conferiu bem maior destaque ao platonismo (admitindo inclusive sua influência) que a quaisquer outras escolas filosóficas. No entanto, é patente a presença da doutrina do Pórtico em todo o pensamento antigo e, de modo especial, em Roma, depois de autores como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, sem mencionar a própria obra filosófica de Cícero, que apesar de não ser propriamente “estoíca”, estabeleceu-se como fonte inesgotável de inspiração, e de pesquisa, a autores de todas as gerações subsequentes. E esta influência estoíca, como não poderia deixar de ser, é também marcante em toda literatura patrística, até ao tempo de Agostinho; de modo tal que não é de se estranhar uma presença de elementos desta escola filosófica aqui e ali na obra do hiponense. Com efeito, Joseph Torchia (1999, p. 818, col. 2) aponta que é na sua teoria moral que se percebe o uso mais extensivo, e crítico, que Agostinho fez da filosofia estoíca.⁷⁴ Essa dependência apresenta-se de modo mais acentuado no período dos diálogos de Cassiciaco até a composição do primeiro livro do *De libero arbitrio* (entre 386 a 388).⁷⁵ Deste modo, tentaremos destacar algumas evidências desta presença estoíca, mais acentuada no livro I do *De libero arbitrio*, ainda que de modo superficial, por fugir aos objetivos desta pesquisa.

⁷⁴ A filosofia estoíca é comumente dividida em três grandes ramos, *física*, *lógica* e *ética*, a partir dos quais é estudada. Dos três, a *ética* foi o ramo que mais apreço obteve por parte dos romanos, sendo grandemente desenvolvida, na era imperial, como parênese, especialmente por pensadores como Sêneca e Epicteto.

⁷⁵ Cf. TORCHIA, Joseph N. Stoics, Stoicism. In: FITZGERALD, Allan D. *Augustine through the Ages, an encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 816-820.)

Ao narrar os episódios de sua vida, Agostinho faz questão de evidenciar sua trajetória intelectual, desde os tempos de Madaura, cidade do auto-intitulado “filósofo platônico” Apuleio, e de sua Tagaste natal, quando passou então pelas mãos dos gramáticos, até Cartago, onde concluiu seus estudos de retórica e tomou conhecimento da tão mais famosa quanto para nós desconhecida obra de Cícero (hoje perdida), o *Hortensius*, um protréptico (*cohortatio*) à filosofia. A partir de então, o jovem aspirante a filósofo diz ter tido acesso às mais diversas obras (como autodidata), inclusive de Aristóteles, durante o tempo em que era “ouvinte” maniqueu. Desencantado com as “fábulas” de Mani, passou breve tempo entre os cétricos da Nova Academia até descobrir a metafísica neoplatônica de Plotino e Porfírio, história que já conhecemos.

Todavia, estudiosos como Baguette (1970, p. 53), apontam que, dentre os “filósofos” que o jovem Agostinho teria freqüentado, antes da “descoberta” neoplatônica, estavam os estóicos. Agostinho teria tido acesso à doutrina do Pórtico por meio das obras de Cícero, em especial o *De natura deorum* e, com certa probabilidade, a *Naturalis Historia*, de Plínio, o Velho.⁷⁶ Baguette sustenta sua tese apoiada em exaustivo estudo de algumas passagens do livro VII das *Confissões* em cotejo com as próprias obras dos autores supracitados. As evidências, segundo a estudiosa, provêm do emprego que faz Agostinho de conceitos e termos característicos da escola do Pórtico, como “*pneuma*”, “providência”, “materialismo” entre outros. Baguette acha difícil acreditar (1970, p. 76) que sejam apenas termos utilizados ao acaso, e que não representem parâmetros indicativos da visão de mundo agostiniana à época referida.⁷⁷

Os estudos de Baguette, porém, atêm-se apenas às *Confissões*. No que tange ao *De libero arbitrio*, em especial ao livro I, não obstante o tema da “presciência divina” permear boa parte do livro III (de III.2.4 a III.4.12), podemos apontar igualmente fortes indícios desta presença estóica, à qual se refere Baguette. Alguns agostinistas, *sine dubio*, podem afirmar

⁷⁶ [...] la vision du monde d'Augustin à Milan, à l'époque où ayant abandonné Mani il n'avait pas encore découvert les Ennéades, relève bien d'une conception stoïcienne [...] cette vision née sans doute de la fréquentation de Cicéron, peut s'être nourrie également de la lecture des écrits de savants-philosophes tel que Pline. (In: BAGUETTE, Ch. Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* (REAug), Paris, v. XVI, N° 1-2, p. 47-77, 1970.)

⁷⁷ Il est difficile de croire — même si finalement on se voit amené à reconnaître que pendant quelques temps Augustin a été stoïcien — que matérialisme, pneuma, providence ne sont ici que des mots et ne représentent pas les bornes du monde et de la pensée de notre auteur à cette époque. [...]

que tal “presença” constitui-se de muito mais que meros “indícios”. Bem possível. No entanto, voltamos a esclarecer que um estudo mais elaborado, e aprofundado, desta presença estoíca no *De libero arbitrio*, e na obra de Agostinho, foge aos desígnios deste projeto de pesquisa e, por este mesmo motivo, permaneceremos apenas na superfície da questão, deixando para outros pesquisadores a auspiciosa tarefa. Restringiremos os nossos apontamentos ao vocabulário e a alguns conceitos recorrentes no livro I.

2.1.2.1 Recte uiuere

Um dos conceitos que mais se destacam da física estoíca é o de natureza, isto é, φύσις. No entanto, segundo Brun (1986, p. 76), “como a natureza e a razão não constituem senão um todo, uma vez que φύσις e λόγος são sinônimos”, o que é natural (como as tendências) é também racional. Deste modo, “viver corretamente segundo a razão é, portanto, viver segundo a natureza uma vez que esta [a razão] é a artesã da natureza” (BRUN, 1986, p. 76). Sem definir “natureza” (φύσις), ou associá-la à “razão” (λόγος), Agostinho define a vida reta (*recte uiuere*) como aquela que se ajusta à ordem (*ordo*), em que o superior deve dominar o inferior. Esta vida reta realiza-se por intermédio das quatro virtudes cardeais, *fortitudo*, *prudentia*, *iustitia* e *temperantia*; ela é a própria vida feliz (*beata uita*), tão anelada por todos os filósofos, vida que se atinge quando a razão (*ratio*) domina sobre todas as outras potências de que o homem é constituído. Ou seja, esta *uita beata*, que se realiza no viver retamente (*recte uiuere*), é alcançada pela razão. Portanto, viver retamente, atingir a felicidade, para o Agostinho do livro I, é viver de acordo com a reta razão, situação na qual aquilo que é superior, no homem, como a mente, governa o que lhe é inferior, como a *libido*. É evidente, destaca Torchia (1999, p. 818, col. 2), que este caráter racionalista da teoria moral de Agostinho, em que a conduta humana deve conformar-se com a natureza e com a razão, tem inequívoca influência estoíca. E nesse respeito, viver feliz é simultâneo a viver de modo reto (*recte uiuere*), em concordância com os ditames da consciência e os preceitos da lei. De modo geral, Agostinho define a chave para o conceito ético de virtude em termos interiores, como pensamento e intenção retos, além da tranqüilidade mental em meio às vicissitudes da vida (cf. *De ord.* II.8.25; II.9.27; *Beata uita* IV.25.33; *Quantitate animae.* 17.30; 33.73; *Soliloquia* I.6.13 etc.) (TORCHIA, 1999, p. 818, col. 2.)

2.1.2.2 Irrationales animi motus

Cícero, em suas *Tusculanae disputationes*, (IV.6.11), apresenta-nos a definição que Zenão dava da paixão, um movimento desordenado da alma contrário à reta razão e à natureza (*Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio*). De fato, diz Brun (1986, p. 80), a paixão, para os estóicos, “não é uma passividade, mas um movimento, um movimento irracional da alma contrário à natureza, ou uma tendência sem medida”. Ora, esta é praticamente a definição, com os mesmos termos, que Agostinho adota para delimitar o universo de ação da *libido*, a saber, *irrationales animi motus*, “movimentos irracionais da alma”, desejos contrários à reta razão (*Dla*, I.3.8-4.10; I.8.18 etc.), os quais devem ser dominados pelo homem que se ajusta à ordem divina, isto é, pelo homem que é *ordinatissimus* (*Dla*, I.9.19). Este homem agostiniano, *ordinatissimus*, cuja mente domina sobre as paixões, é análogo ao sábio estóico, que “vive segundo a natureza, isto é, segundo a razão; por conseqüência, é isento de paixão, sem orgulho, sincero e piedoso” (BRUN, 1986, p. 85). O sábio estóico, segundo Epicteto (*Pensamentos*, 89, apud BRUN, 1986, p. 85), é livre porque não é possuído por nada; não é arrastado pelos desejos. Esta definição, igualmente, adota-a o mestre de Hipona, ao estabelecer a dicotomia entre as leis humana e divina com a conseqüente separação entre os bens relativos a uma (humanos) e relativos à outra (divinos). O homem virtuoso, *beatus*, deste modo, é aquele que adere aos bens divinos, desprezando os bens transitórios, que se podem perder contra sua própria vontade (*quas potest quisque inuitus amittere*) (*Dla*, I.4.10).

Ademais, a dicotomia *sapiens-stultus*, adotada a mãos cheias por Agostinho é, sem dúvida, de origem estóica. Se o sábio é o homem cuja razão domina sobre os *irrationales animi motus*, o *stultus*, ao contrário, é o que se deixa arrastar pelas paixões, no caso a *libido*, o amor daquelas coisas que se podem subtrair, por serem transitórias, contra a própria vontade do cúvido (*Dla*, I.9.19). Nesse contexto, diz Torchia (1999, p. 818, col. 2), Agostinho

mescla a ênfase estóica no exercício da razão e do desejo com o conceito neoplatônico do bem imutável que nunca pode ser perdido de modo involuntário. Deste ponto de vista, o sábio (verdadeiro modelo de virtude), é aquele que estabelece a felicidade em bens verdadeiros e seguros, enquanto permanece livre de vínculos desordenados com bens transitórios.⁷⁸

⁷⁸ *In this context he combined the Stoics' emphasis on the proper exercise of reason and will with the Neoplatonic conception of an immutable good that can never be lost involuntarily. From this standpoint, the sage (the*

2.1.2.3 *Ordo diuinus*

De maneira um tanto menos óbvia, do que a relação estabelecida nos dois aspectos precedentes, talvez possamos nos permitir uma aproximação entre o conceito de “ordem divina” (*ordo diuinus*), utilizado por Agostinho neste livro I, e a tão contestada “simpatia universal” dos estóicos. Segundo a escola do Pórtico, diz-nos Brun (1986, p. 53), graças a uma “simpatia universal”,

todos os corpos estão numa interação mútua, e uma vez que tudo está em tudo e que o universo é uno e contínuo, podemos dizer que o menor fato tem uma repercussão sobre o conjunto do mundo, uma gota de vinho lançada ao mar estender-se-á a todo o mar e daí a todo o universo.

Esta teoria, segue Brun (1986, p. 54), tem igualmente um alcance ético, além do físico. De fato, a simpatia, estabelecida por Deus, e com Deus, implica “um finalismo da natureza que supõe os benevolentes desígnios de uma providência onipotente”, ou seja, implica haver uma “conexão sagrada” entre todas as coisas, consoante Marco Aurélio (*Pensamentos*, VII.9, apud Brun, 1986, p. 54): “Todas as coisas se encadeiam entre si e sua conexão é sagrada, e nenhuma coisa é estranha à outra, pois todas foram ordenadas juntas e contribuem junto para a bela ordenação do mundo”. A vida do sábio estóico, desta forma, será a vida daquele que tiver sabido pôr-se em harmonia com a própria natureza, ou, noutros termos, que souber conformar-se aos desígnios de Deus (BRUN, 1986, p. 54).

Pois bem, no diálogo *De ordine* (*De ord.*, II.19.51), escrito em Cassiciaco (386), menos de dois anos antes do *De libero arbitrio*, Agostinho defendia a supremacia da ordem, a qual rege o universo, afirmando serem apenas aparentes quaisquer anomalias porventura percebidas pelos homens, decorrentes antes de sua visão periférica das situações, não de uma realidade de fato:

[...] alguma vez hão de perturbar o homem justo algum tipo de cargas ou de perigos ou de aborrecimentos ou de carícias do destino? Com efeito, neste mundo sensível deve examinar-se com veemência o que é o tempo e o lugar,

very model of virtue) is one who bases happiness on what is true and certain, while remaining free of an inordinate attachment to transitory goods.

de tal maneira que o que deleita parcialmente, quer no lugar quer no tempo, seja entendido, contudo, como sendo muito melhor no todo, ao qual pertence aquela parte. E inversamente, o que agride na parte, se torne diáfano para o homem douto que não por outro motivo agride a não ser porque não é visto o todo, ao qual aquela parte está admiravelmente unida; e na realidade, naquele mundo inteligível, qualquer parte é tão perfeita e bela como o todo. [...]⁷⁹

Depois (388), já no *De libero arbitrio* (I.6.15), ao explicar a Evódio a noção de lei eterna, diz-lhe “que é aquela por meio da qual é justo que todas as coisas estejam na mais perfeita ordem” (*ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*); com o que concorda Evódio, acrescentando que “nem força alguma, nem acaso algum, ou alguma catástrofe generalizada jamais fará com que não seja justo que todas as coisas estejam na mais perfeita ordem” (*neque enim ulla uis, ullus casus, ulla rerum labe unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima*). Nada há, portanto, ou acontece, fora da ordem, ou seja, da predisposição divina de todas as coisas, de tal modo que todos os atos humanos, se bons, acarretam recompensas; se maus, atraem expiações correspondentes; e assim o todo funciona tal qual mecanismo de relógio, em que todas as engrenagens, ajustadíssimas, dependem umas das outras (e influenciam-se mutuamente). Neste mundo ordenado do jovem Agostinho, em que impera estreita relação entre as partes, parece ser patente a “simpatia” entre os seres e seus atos, entre as ações e as conseqüentes reações, em concordância com a visão estóica acima descrita. Neste mundo ordenado do jovem hiponense, assim como no cosmos estóico, regido por esse emaranhado de razões entrelaçadas, não há lugar para o imprevisto, uma vez que a mão de Deus tudo dirige, sem deixar escapar coisa alguma, conforme aponta Brun (1986, p. 56): “o destino aparece assim como um *nexus causarum*, um nó de causas, uma ordem e uma conexão que jamais poderão ser forçadas ou transgredidas: não há pois lugar, no mundo estóico, para a espontaneidade nem para o acaso”. A própria idéia de Deus, ou de uma razão ordenadora, era, para os estóicos, devedora da ordem universal que regia todas as coisas.⁸⁰

⁷⁹ [...] *quando iustum uirum mouebunt aut ulla onera aut ulla pericula aut ulla fastidia aut ulla blanditia fortunae? In hoc enim sensibili mundo uehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte siue loci siue temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non uidetur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo uero mundo intelligibili quamlibet partem tamquam totum pulchram esse atque perfectam.*(*De ordine*, II.19.51, tradução de Paula O. e Silva.)

⁸⁰ Segundo Brun, Cleanto distinguia quatro motivos de que os homens extraíam as noções de divindade. (1) O conhecimento antecipado do futuro, que não seria possível sem divindades que desejassem revelá-lo; (2) os bens provenientes da terra, que implicam algum dispensador; (3) os fenômenos da natureza, para os quais não havia explicação, e que demonstravam existir alguma potência superior ao homem; (4) e, por fim, a própria “ordem do

2.1.2.4 Prouidentia diuina

Esse “destino” estóico, segundo Brun (1986, p. 56), “é a razão do mundo [...] ou a razão pela qual as coisas passadas foram, as presentes são e as futuras serão. Força divina e cósmica, o destino constitui, pois, apenas um todo com a providência” (πρόνοια), “causa entrelaçante dos seres e da vontade de Deus”. Com efeito, Agostinho concebia, já desde o diálogo *Contra Academicos*, dos tempos de Cassicíaco (386 d.C.), uma idéia dessa harmonia universal, dessa potência que mantém todas as coisas subordinadas à ordem (*C.Acad.*, I.1.1);⁸¹ enfim, uma noção de providência (*prouidentia*), a qual mantém, por fim, a harmonia das partes com o todo. Para o jovem filósofo, essa providência era também, no *De libero arbitrio*, a razão governante de todas as coisas, força diretriz do universo, responsável pela manutenção da ordem, a qual tudo regula; numa palavra, a mantenedora da própria lei universal, como percebemos logo no início do livro I (1.1), “ninguém sofre expiações injustamente, o que é necessário crer, já que acreditamos que este universo é regido pela divina Providência [...]” (*nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem diuina prouidentia hoc uniuersum regi credimus*).

2.1.2.5 Livre arbítrio

Para alguém que vivesse no universo estóico, em que a providência (πρόνοια) tudo dispôs, segundo as “leis inexoráveis do destino” (BRUN, 1986, p. 66), viver em concordância com a natureza acaba sendo deixar-se levar e arrastar pelo jugo do destino; ou seja, tudo está, neste *nexus causarum*, de antemão determinado, sem apelação. As conseqüências são inevitáveis, uma vez que as causas já se desfecharam. A liberdade, diria Epicteto, consiste em dese-

mundo”, os movimentos regulares dos astros, os quais demonstravam nada haver fora do lugar, sem ordenação no universo, provando a existência de alguma potência que tudo dispunha, potência superior, que nada havia deixado ao acaso. Em suma, era necessário, para os Estóicos, que houvesse alguma potência diretora do universo, que cuidasse para que nada saísse do lugar, a própria providência. (in CÍCERO, *De natura deorum*, II.5, apud BRUN, 1986, p.57)

⁸¹ “[...] e nada favorável ou desfavorável ocorre em parte alguma que não esteja de acordo e em harmonia com o todo” (*nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso*) (*Contra Academicos*, I.1.1).

jar que as coisas ocorram não como nos agrada que ocorram, mas como agrada ao destino, ou seja, como naturalmente ocorrem. O sábio estóico faz o que dele depende, exerce a sua liberdade com que está ao seu alcance, sem agastar-se com o que lhe não está subordinado. Não se revolta com a natureza, com o destino; aceita o que lhe convém aceitar, e muda o que se lhe faz mister mudar. O marinheiro prepara a nau com tudo o que lhe convém e de que necessita para a viagem, faz planos e programa-se no melhor de sua razão, mas, uma vez no mar, se a tempestade o atinge, pondo tudo a perder, nada mais há a fazer, e agastar-se é indigno dele; resta-lhe apenas aceitar o que foge ao seu controle, como determina a natureza, pois sabe que tudo o que nasce deve morrer. (Epicteto, *Entretiens*, II.8, apud Brun, 1986, p. 73.) Esta é, em suma, a liberdade dos estóicos, aceitar as determinações do destino, deixar-se levar, de modo sereno e imperturbável.

Ao contrário da acusação que se fazia aos seguidores de Zenão e Cleanto, a providência de Agostinho não elimina a liberdade humana. Sob este aspecto, diz Torchia (1999, p. 817, col. 2), Agostinho redefiniu a idéia estóica de providência de modo tal a eliminar o que seria inaceitável de uma perspectiva cristã (isto é, sua ligação com um destino cego e inexorável). Para Agostinho, a providência divina está inextricavelmente associada ao conhecimento que Deus tem dos eventos futuros. Deste ponto de vista, tudo o que Deus prevê deve necessariamente ocorrer, mas nunca sob a compulsão de uma necessidade que transgride a liberdade humana (*Dla*, III.2.4 et seq.). Ao mesmo tempo que prevê alguns acontecimentos que são escolhidos livremente pelas criaturas racionais, Deus prevê outros que são a consequência necessária das influências causais. Essa distinção foi um componente crucial na crítica de Agostinho aos ensinamentos maniqueus sobre a substancialidade e necessidade do mal. O homem, portanto, é livre para agir bem, ou pecar, defende Agostinho; e as respectivas consequências que lhe advirão de seus atos, bons ou maus, são conhecidas por Deus, sem que Ele, por esse conhecimento, obrigue quem quer que seja a agir contra a sua vontade, no cumprimento de seus deveres. E assim como não mudamos o passado quando dele nos lembramos, tampouco Deus muda as nossas ações futuras, ao prevê-las (*Dla*, III.4.11). Deste modo, diversamente do suposto determinismo estóico, a providência de Agostinho não é incompatível com a liberdade humana.

2.1.2.6 Vnde malum?

Os estóicos, segundo Brun (1986, p.82), ao contrário do inquieto Agostinho, torturado anos a fio em busca da origem do mal, constataram a existência das paixões, indagaram de sua natureza sem, contudo, pôr a questão da sua origem na ordem do dia. O mal, para eles, é até necessário, a fim de que se possa atingir o bem; numa palavra, é necessário à beleza do mundo e seria inconveniente suprimi-lo:

A sabedoria estóica é fundada numa ética da ascese, não é reforçada por uma metafísica descendente: o mal é necessário para que exista uma subida em direção ao bem. (BRUN, 1986, p. 82.)

No entanto, assim como Agostinho, os estóicos se viram defrontados com a aparente discrepância entre a existência deste *malum* e o *lógos*, a razão universal diretriz de todas as coisas. De fato, o mal parece ser uma realidade incontestável no mundo. Como explicá-lo, então, sem destruir a idéia de providência e de justiça que o nexos das causas engendra? Por que motivo essa razão suprema, que age sempre em virtude do bem, havia de tolerar o mal no mundo? Crisipo, diz Brun (1986, p. 60-1), respondeu a este questionamento, que os cétricos jamais deixaram de fazer aos estóicos, apelando para a teoria platônica dos contrários, segundo a qual nada havia no mundo sem o seu contrário: assim a mentira, contrária à verdade, a injustiça à justiça etc. Todas essas coisas, e seus contrários, no entanto, seriam conhecidas por Zeus, ainda que suas causas escapem à inteligência humana. Deste modo, a doutrina estóica acerca do mal defendia-se da língua dos detratores argumentando em favor de uma possível utilidade para ele, em vista de um bem maior; ou então, o mal é devido ao desatino do homem rebelde, que se insurge contra a lei da providência e acarreta contra si mesmo um destino do qual não deve queixar-se, pois é seu próprio artífice, por ter recusado viver em conformidade com a natureza (BRUN, 1986, p. 61).

Esta explicação estóica é absolutamente concorde com a dada por Agostinho ao longo do livro I do *De libero arbitrio*.⁸² O mal natural, que sofremos, decorre da justiça de Deus; o mal que praticamos, ao contrário, decorre da *libido*, isto é, do desejo desordenado, que faz com que o homem, afastado da ordem e dominado pelo que nele é inferior, aparte-se da lei

⁸² No livro II, contudo, conforme iremos apontar, o presbítero de Hipona irá mais além, distendendo estas suas opiniões, de fundo ético e estóico, que remontam ao *De ordine*, para conformá-las com a engenhosa, e metafísica, solução neoplatônica para o mal como não-substância.

divina. Portanto, para Agostinho, há dois tipos de mal, o decorrente da justiça de Deus, e o mal oriundo da liberdade humana mal aplicada, fruto da insensatez dos *stulti*. Quanto à idéia de que o mal seja necessário à ordenação do universo e, graças a isso, seja necessário, Agostinho, desde o *De ordine*, já defendia a idéia de que muito do que achamos errado, ou mal, no universo decorre antes de uma visão deturpada da realidade, própria de quem, ao observar uma única peça de um grande mosaico julga, unicamente por ela, toda a obra de arte, a qual não pode perceber em sua totalidade.⁸³ No livro III (como veremos adiante), ao rebater uma questão que levantara a si mesmo, em forma de prolepse, Agostinho afirma que os pecados (leia-se “o mal”) não são necessários à ordem do universo, conforme afirmavam os estóicos, mas apenas as almas, uma vez que os atos maus dos seres humanos constituem-se “estados acidentais” dos seres; e, ao contrário do que queriam os maniqueus, o mal não se constituía em uma natureza à parte, apenas uma afecção da natureza (*affectiones naturarum*). Mais adiante, em III.11.32, afirmaria, por fim, que todas as criaturas, por piores que fossem, foram criadas para ornar o universo, tendo, todas elas, sua função na ordem divina, por menor que fosse. Portanto, o mal ou é engendrado pela própria insensatez humana, quando o *stultus* insiste em deixar-se dominar pela *libido*, ou justíssima consequência, atribuída pela lei divina, dos maus atos humanos, isto é, uma expiação inescapável e justa. Quanto às vicissitudes que se não podem explicar, seriam tidas por males apenas por isso mesmo, porque suas causas não são atingidas pela razão humana, incapaz de perceber a figura completa do mosaico, atendo-se apenas a um fragmento.

⁸³ (*De ordine*, I.1.2.) “E assim, se alguém tivesse um discernimento tão estreito que, num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais do que a superfície de uma só peça, acusaria o artífice de ignorar a ordem e a composição; e, por isso, pensaria que a variedade das pedras estava alterada, razão pela qual aquelas pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, numa beleza única. Com efeito, nenhuma outra coisa acontece aos homens muito falhos de erudição. Não sendo capazes de considerar e contemplar a concordância universal das coisas, pela debilidade da mente, se alguma coisa os choca porque é difícil para o seu conhecimento, pensam que inere nas coisas uma grande disformidade.” (*Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in uermiculato pavimento nihil ultra unius tesserae modulum acies eius ualeret ambire, uituperaret artificem uelut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod uarietatem lapillorum pertubatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui uniuersam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non ualentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam rebus putant inhaerere foeditatem.*) (Tradução de Paula Oliveira e Silva in: AGOSTINHO. *Diálogo sobre a ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000d.)

2.1.2.7 Inconsistência

No decorrer de sua vida, diz Torchia (1999, p. 818, col. 2), Agostinho, ao mesmo tempo em que adotava teorias oriundas da ética estoíca, modificava-as a fim de corrigi-las e adaptá-las ao cristianismo. Sua atitude, portanto, não foi de simples acolhimento, como se percebe, por exemplo, por sua crítica veemente à categoria estoíca dos indiferentes ou “moralmente neutros” (*adiáphora*). E no fim, conclui o estudioso, (TORCHIA, 1999, p. 819, col. 2), as referências que Agostinho faz ao estoicismo, ao longo de sua obra, são um tanto quanto inconsistentes,

Algumas vezes apropria-se de seus ensinamentos para acomodá-los às suas necessidades de apologista ou exegeta; outras, emprega-os de modo altamente seletivo, corrigindo-os com ensinamentos extraídos de fontes cristãs e pagãs; e outras tantas, opõe-se de modo veemente à doutrina estoíca ou então cita-as apenas por motivos polêmicos. Essa inconsistência levou alguns estudiosos a afirmar que a adoção que Agostinho fez da filosofia estoíca não reflete senão uma fase anterior de sua maturação como intelectual cristão. Mas esse modelo de “desenvolvimento” é um tanto quanto restritivo. Pode-se, sem dúvida, discernir a presença estoíca em cada fase da carreira de Agostinho. Nesta ligação, não se deve desprezar o papel crucial que representa o neoplatonismo na configuração do uso que Agostinho veio a fazer da filosofia estoíca. Graças ao caráter eclético do neoplatonismo, de fato, aquela escola pode muito bem ter servido de conduto da filosofia estoíca tanto a Agostinho como a outros padres da Igreja.⁸⁴

Demais, como resultado de suas lutas interiores e conflitos, contra donatistas e pelagianistas, Agostinho, com o passar dos anos, veio a questionar o extremado racionalismo da ética estoíca; racionalismo devedor, em grande parte, do intelectualismo socrático, ao lado da noção de autonomia da vontade.

⁸⁴ [...] *occasionally he appropriates its teachings to suit his diverse needs as an apologist or exegete; elsewhere he employs them in a highly selective manner, correcting them with teachings drawn from Christian and pagan sources; in still other places he thoroughly opposes Stoic positions or merely refers to them for polemical purposes. This inconsistency has prompted some scholars to argue that Augustine's reliance upon Stoic philosophy reflects but an early phase in his maturation as a Christian intellectual. But such a "developmental" model is far too restrictive. Indeed, a Stoic presence is discernible at every stage of Augustine's career. In this connection, one must not overlook the crucial role played by Neoplatonism in shaping Augustine's use of Stoic insights. Due to the eclectic character of Neoplatonism, in fact, that tradition might well have provided a conduit of Stoic philosophy to Augustine and other fathers of the Church.*

Para nosso estudo, contudo, basta-nos o que já apontamos. Em suma, ainda que de forma esparsa, e nem sempre admitida, o fato é que muitos dos conceitos apresentados no *De libero arbitrio*, em especial no primeiro livro, têm origem na filosofia do Pórtico, a qual, com muita probabilidade, chegou até Agostinho se não pelas obras de Cícero e Plínio, como defende Baguette, certamente pelas obras de Plotino e Porfírio, o neoplatonismo, uma como que síntese de toda a cultura filosófica antiga; filosofia essa a qual, por esses tempos, tanto admirava o jovem *rhetor*.

2.1.3 Dispositio : Euodius

Sem intentar empreender uma análise retórica detalhada, podemos no entanto destacar alguns aspectos da *dispositio* deste livro I. Conforme apontado, Agostinho empreende um diálogo com seu amigo e discípulo Evódio.⁸⁵ Se havia outros participantes, quando se deu a discussão, não se pode saber, ao menos pela leitura da obra. Para nosso estudo, no entanto, essa especulação tem importância nula. O que vale dizer é que Evódio, por suas interferências, e pelas conseqüentes refutações de seu amigo, se não era um *sapiens*, ao menos estava familiarizado com as teorias estoicas, neoplatônicas, maniqueístas e, sem dúvida, com a doutrina eclesiástica. Não fosse assim, Evódio seria uma personagem fictícia, e não teria havido, de fato, nenhum diálogo; opinião esta que parece absolutamente falsa, tanto pelos indícios na obra, como pelas correspondências do bispo e, posteriormente, por seu próprio depoimento, nas *Retractationes*. Como diálogo, porém, o *De libero arbitrio* dista muito das “encenações” platônicas por sua absoluta ausência de contextualização, de ambientação. O texto não nos diz nem onde nem em que época a discussão se dá. Essa postura, de certo modo, surpreende, se levar-se em conta a “encenação” que Agostinho faz questão de elaborar, ou descrever (ou ambas as coisas), nos diálogos *Contra Academicos*, *Beata uita*, e *De ordine*. Os interlocuto-

⁸⁵ É o próprio Agostinho, nas suas *Confissões* (IX.8.17), quem nos dá notícia sobre Evódio: “[...] associastes a nós o jovem Evódio, natural do nosso município. Era agente de negócios do Imperador e, tendo-se convertido e batizado antes de nós, renunciou às milícias profanas, alistando-se na Vossa. Estávamos juntos, queríamos habitar em comum num convívio santo” ([...] *consociasti nobis et Euodium iuuenem ex nostro municipio. Qui cum agens in rebus militaret, prior nobis ad te conuersus est et baptizatus et relicta militia saeculari accintus in tua. Simul eramus, simul habitaturi placito sancto.*) Ver também “Evódio de Uzala” in: *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs* (BERNARDINO (Org.), 2002, p. 550.): “Compatriota, discípulo e amigo de Agostinho, assistiu à morte de Mônica (*Conf.* 9.12.31), tornou-se bispo de Uzala (África Proconsular) onde fundou um mosteiro [...] Morreu sem dúvida depois de 424. Aparece nos tratados juvenis (*De quantitate animae, De libero arbitrio*) e na correspondência de Agostinho (*Ep.*158-164, 169) [...]”

res, no *De libero arbitrio*, podemos dizer, fazendo um paralelo com o teatro, são como que coadjuvantes, cedem os papéis principais às idéias, únicas personagens que parecem merecer relevo. A Verdade, objetivo principal dos debatedores, dispensa o concurso de qualquer meio, de qualquer auxílio, quer apenas desvelar-se, mostrar-se, fazer-se conhecer; esta sim, ao que parece, é a personagem principal da peça, uma “trama” sem encenação.

Um tanto mais próximo dos diálogos ciceronianos, o *De libero arbitrio* mais parece um debate que, após estenografado, mereceu solene e cuidadosa edição por parte de seu autor, o *rhetor* Agostinho. As intervenções são bem mais curtas, neste primeiro livro, do que hão de tornar-se, a partir do livro II e, sobretudo, no livro III, quando a obra abdica da forma dialógica e torna-se um longo discurso contínuo. Evódio, inclusive, manifesta-se com frequência, não se limitando, de modo algum, a concordar com seu preceptor. Contesta-lhe pontos de vista, não se dá por vencido ante suas respostas e, ao final do livro I, mostra-se insatisfeito com as conclusões a que ambos chegaram. Neste sentido, diferentemente da dialética platônica, em que os interlocutores sempre se submetem à supremacia intelectual (e moral) de Sócrates, absolutamente vencidos, não pelo mestre de Platão, mas pela própria verdade, irrefutável, que rebenta da discussão, na dialética do *De libero arbitrio*, ao contrário, Agostinho, em várias passagens, passa um aperto ante a insistência de Evódio, sua desconfiança e relutância em dar-se por vencido, como por exemplo em I.16.35; II.1.1; II.18.47; III.2.4 e III.16.46.

2.1.3.1 Exordium : ex abrupto

Uma das partes da *dispositio* em que se dividem os discursos, segundo a retórica, é o exórdio (*exordium*). O *De libero arbitrio* é um diálogo, sem dúvida; mas nem por isso deixa de ter um início. De fato, tanto diálogos como monólogos, que são “discursos”, têm exórdios, nos quais os autores apresentam seus temas, expõem seus motivos, e dão-se a conhecer, quando é o caso. Aristóteles, em sua *Retórica* (1414b), define o proêmio nos seguintes termos:

O proêmio é o início do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo e na música de aulo ao prelúdio. Todos eles são inícios e como que preparações do caminho para o que se segue. [...] Ora, é deste modo que é preciso compor discursos epidícticos: tendo-se dito abertamente o que se quer, introduzir o tom de base [como nos prelúdios musicais] e conjugá-lo com o assunto principal.

O *De libero arbitrio* parece não ter um exórdio propriamente dito. Inicia-se de modo súbito, *ex abrupto*, um diálogo. No entanto, logo na primeira intervenção de Evódio, o tema, o objeto principal, surge nitidamente, situando a discussão, a saber, a relação do mal com Deus, ou antes, um questionamento sobre essa possível relação, conforme apontavam as teorias maniqueístas. Embora para nós, leitores modernos, a obra se tenha irrompido *ex abrupto*, as primeiras falas de Agostinho cumprem o papel que caberia ao proêmio, (1) sintetizar o objetivo da obra, e (2) apresentar uma possível solução para o problema, ou tese que se tentará provar, a saber, que Deus não é o autor do mal e sim a liberdade humana. Deste modo, apesar de ser uma conversação, um debate, que se inicia sem uma aparente apresentação, há no entanto um exórdio; ou antes, as funções que deviam ser cumpridas, num discurso contínuo, por um *principium*, ou proêmio, aparecem de modo “quebrado”, intermitente, nas falas sucessivas dos interlocutores. E assim o leitor não fica sem esclarecimentos quanto ao objetivo e à tese do autor; ou seja, o discurso não fica manco, sem uma de suas partes principais.

O que “todos oradores procuram fazer nos proêmios”, diz Aristóteles, “é ou acusar ou dissolver o que receiam” (*Ret.*, 1415b). Diferentemente de um prólogo de Plauto, por exemplo, que serve para introduzir as personagens e o entrecho, Agostinho preferiu não perder tempo; talvez o assunto fosse muito sério para merecer encenações, preâmbulos, rodeios; já havia sonhado o bastante com um *cursus honorum*, com nugas literárias. Num discurso deliberativo, proferido numa assembléia, ou no *forum*, diz Aristóteles (1415b), não há necessidade de proêmios, porque o assunto é notório, o auditório já está informado a seu respeito,

Os proêmios do discurso deliberativo são baseados nos do gênero judicial, sendo no entanto, por natureza, de muito pouca importância. Efetivamente, o discurso deliberativo versa sobre algo de que o auditório tem conhecimento. O assunto não necessita de proêmio, a não ser que este respeite ao orador ou aos seus opositores [...]

O *De libero arbitrio* não é, contudo, um discurso deliberativo, em sua essência. Por outro lado, o que para nós é obscuro, para Evódio e o auditório de Agostinho, sem equívoco, não era. A primeira intervenção de Evódio deixa claro, de modo mais incisivo do que surpreendente, o tom quase que de indignação, ante as suposições maniqueístas. Não havia mais tempo a perder. Após nove longos anos como maniqueu, Agostinho voltava à mesma Roma em que havia

desembarcado, anos antes, procedente de Cartago, a fim de tentar a sorte, de buscar a glória; se havia hospedado em casa de amigos maniqueus, esperançoso de receber-lhes auxílio, como de fato recebeu, para chegar à cátedra de Milão. O início *ex abrupto* indica a necessidade de investir contra a posição maniqueísta, de modo radical, sem rodeios; devia ser atacada de frente, imediatamente, de um só golpe, tão grave e absurda era tal doutrina. Nesse sentido, pois, é lícito dizer que o início *ex abrupto* expressa a atenção imediata, a preocupação obsessiva do autor com os erros defendidos no passado. Numa palavra, a ausência de um exórdio elaborado, de uma “encenação”, dá à obra um caráter mais grave, distante das discussões filosóficas clássicas, entre personagens de um passado distante, quase mítico; distante daquele *locus amoenus*, do *conuiuium* festivo, da paisagem bucólica agradável, quase olímpica. No *De libero arbitrio* não há paisagem; não há endereço; não há nada agradável, ou desagradável. Não há mais tempo a perder. O assunto demanda pressa; Deus aguarda seus acólitos. As impietades maniqueístas precisavam ser atacadas de um só golpe, *ex abrupto*, numa franca ofensiva. O tema assim o exigia.

2.1.3.2 Insinuatio, quae ephodos nominatur

Por outro lado, podemos dizer, fazendo referência à *Retórica a Herênio*, que Agostinho pretende, ao invés de buscar a benevolência do auditório mediato, isto é, dos leitores, por meio de uma introdução, ou *principium*, (*quod Graece prooemium appellatur*) (I.6), com a qual se quer deixar o auditório “com boa disposição de ânimo” para ouvir (*cum statim auditoris animum nobis idoneum reddimus ad audiendum*), busca, ao contrário, provocar-lhes uma *indignatio*, por meio de uma insinuação, *éphodos* (*insinuatio, quae ephodos nominatur*), espécie de exórdio utilizado “quando temos uma causa torpe [...] ou quando eles [os ouvintes] parecem ter sido persuadidos pela parte contrária, que falou antes de nós” (*cum turpem causam habemus [...] aut cum animus auditoris persuasus esse uidetur ab iis, qui ante contra dixerunt [...]*) (I.9).⁸⁶ Deste modo, a partir da *insinuatio*, pretenderia Agostinho, o que nos parece razoável supor também, desqualificar a parte contrária, os maniqueus (*qui ante contra dixerunt*), cujas teorias, torpes (*cum turpem causam habemus*), já se tinham disseminado desde há muito, por todo o império, especialmente em sua África natal. E qual seria essa *insinua-*

⁸⁶ Cf. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005, p. 56-63.

tio, esse *éphodos*? Sem dúvida a pergunta inicial de Evódio, “Diz-me, eu te peço, se não é Deus o autor do mal?” (*Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?*); indagação que poderia até ser interpretada como irônica, houvesse outros vestígios que corroborassem alguma ironia antimaniqueísta ao longo da obra; vestígios, enfim, que lhe estabelecessem essa tonalidade, por assim dizer, sarcástica, ou irônica (o que não ocorre). Evódio, pois, toca de chofre na questão principal, ao sugerir, ou insinuar, alguma possível participação divina na questão do mal, por meio de sua pergunta, “não é Deus”, afinal, como sustentam os hereges, “o autor do mal”? Se não é, a quem, então, atribuí-lo? Não é uma simples pergunta de aluno ingênuo, sedento de aprender. Não. É uma insinuação, uma quase-acusação, como se o próprio Evódio participasse da opinião dos maniqueus. E isso depreende-se pelo caráter negativo da pergunta, como se a indignação tomasse-o de sobressalto, como se dissesse, exclamasse, “o quê! não é Deus então o autor do mal?”

2.1.3.3 Captatio benevolentiae

Ainda que o “método do exórdio” deva “ser acomodado ao gênero da causa” (*conueniet exordiorum rationem ad causae genus adcommo-dari*) (I.6), conforme aponta o autor da *Retórica a Herênio*, a sua função precípua é sempre tornar o auditório “dócil, benevolente e atento” (*docilem, beniuolum, attentum auditorem habere uolumus*) (I.7); função esta que Reboul (2000, p. 55) denomina “fática”. E o *rhetor* Agostinho não se descarta deste preceito importante, não descarta de seu auditório; seja ele o auditório imediato, na figura de Evódio; seja o mediato, na forma de possíveis leitores; seja, enfim, o auditório máximo, aquele ao qual tudo se deve referir, ao qual todos os atos se devem dedicar, Deus. O orador cristão não pode contar apenas consigo para que seus ensinamentos sejam eficazes; apenas Deus, e tão somente nas mãos de Deus está o seu sucesso e o de seu discurso (MARROU, 1949, p. 523). Não temos outro mestre além do Cristo, diria Agostinho no *De magistro*. O orador fala; Deus ensina.⁸⁷ Deste modo, antes de começar a falar e escrever, é necessário orar; orar a Deus por ins-

⁸⁷ Cf. *De Magistro*, II.14.46: “[...] com quanta verdade foi escrito, e com autoridade divina: ‘não chamemos mestre a ninguém na terra, pois que o único Mestre de todos nós está nos Céus’. [Mt. 23: 8-10] O que quer dizer ‘nos Céus’, Ele próprio o ensinará, Ele que também pelos homens, por meio de sinais e de fora, nos incita a que voltemos para Ele no nosso interior, para sermos ensinados.” ([...] *quam uere scriptum sit auctoritate diuina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in coelis sit. Quid sit autem in coelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conuersi erudiamur* [...]). (In: AGOSTINHO. *O mestre*. Tradução de António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995b, p.98. (Coleção Filosofia, 8.)

piração, para que suas palavras dêem fruto. Esta é, para Agostinho, a melhor das preparações (*Doc. Christ.*, IV.15.32),

Assim, o nosso orador age eficazmente quando fala da justiça, da santidade e da virtude [...] E não duvide que se pode fazê-lo e o quanto pode, conseguiu-lo-á, mais pela piedade de suas orações do que por seus talentos de orador. Assim, orando por si e por aqueles a quem falará, deve ser orante, antes de ser orador. À medida que se aproxima a hora em que usará da palavra e antes de tomá-la, que eleve sua alma sedenta a Deus, para saber derramar para fora o que hauriu, e comunicar o de que se impregnou. [...] Mas no momento mesmo de falar, que pense nestas palavras do Senhor, que se aplicam particularmente a coração bem disposto: “Quando vos entregarem não fiquéis preocupados em saber como ou o que haveis de falar. Naquele momento vos será indicado o que deveis falar, porque não sereis vós que falareis naquela hora, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós” (Mt. 10: 19-20).⁸⁸

Deste modo, capta-se a benevolência, antes de mais, do próprio Deus, único penhor de eventual sucesso (MARROU, 1949, p. 523).⁸⁹ Agostinho não negligencia esta exigência; agora também cristã. A *captatio benevolentiae*, doravante (após sua conversão e batismo, em 397), faz-se de um modo novo, humilde, invocando a ajuda de Deus, seu criador; invocando sua inspiração e concessão, para que as pesquisas mereçam lograr bom termo, mereçam, numa palavra, banhar-se na luz da Verdade, divinamente inspirada. E isso faz Agostinho, não apenas no princípio da obra, mas no princípio de cada nova discussão, por assim dizer, de cada novo tema a ser abordado, como percebemos nesta passagem, por exemplo, logo no início da obra (*Dla*, I.2.4),

⁸⁸ (*Doc. Christ.*, IV.15.32): *Agit itaque noster iste eloquens, cum et iusta et sancta et bona dicit [...] et haec se posse, si potuerit, et in quantum potuerit, pietate magis orationum, quam oratorum facultate non dubitet; ut orando pro se, ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictor. Ipsa hora iam ut dicat accedens, priusquam exserat proferentem linguam, ad Deum leuet animam sitientem, ut eructet quod biberit, uel quod impleuerit fundat. [...] ad horam uero ipsius dictionis, illud potius bonae menti cogitet conuenire quod Dominus ait, Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim uobis in illa hora quid loquamini: non enim uos estis qui loquamini, sed Spiritus Patris uestri qui loquitur in uobis (Matth. 10: 19-20).*

⁸⁹ *Aussi il importe que le docteur chrétien avant de parler, avant d'écrire, se recueille et prie; qu'il prie pour lui, pour que Dieu l'inspire; qu'il prie pour ceux à qui il va s'adresser, pour que Dieu fasse que son enseignement, que sa parole, ne soient pas vains; qu'il prie comme Esther a prié avant d'aller parler pour son peuple. C'est là pour lui la meilleure des préparations.* (Ver o capítulo VI, “L'éloquence chrétienne” in MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1949, p. 505-545.)

AGOSTINHO — [...] Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos. Com efeito, estamos cômnicos de seguir corretamente a seqüência prescrita pelo profeta, que diz, *se não crederes, não compreendereis*.⁹⁰

Depois desta referência à ajuda divina, Agostinho resume a questão (*frequentatio*),⁹¹ cumprindo ainda uma vez as funções do exórdio, e apresenta o tema a ser tratado, a relação entre Deus e o mal e a grave questão da sua origem (*Dla*, I.2.4),

AGOSTINHO — Ora, acreditamos que todas as coisas que existem, existem a partir de um único Deus, e que Deus, no entanto, não é o autor dos pecados. Por outro lado, isso perturba a mente: se os pecados originam-se das almas, as quais Deus criou —almas que existem, pois, a partir de Deus—, como, nesta estreita relação, não se refiram a Deus os pecados. [...] ⁹²

⁹⁰ *AVGVSTINVS — Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi credideritis, non intellegetis. (Dla, I.2.4.)* Há, no *De libero arbitrio*, várias outras passagens que, embora expressem piedade e submissão ao Criador, não abdicam por isso de seu valor retórico-discursivo; funcionam como figuras, dentro do gênero em que se inserem, e têm por objetivo a *captatio benevolentiae*, tanto do auditório, como de Deus, a quem, em última instância, todo discurso se dirige. Deste modo, nem deixam de ser ‘sinceras’, nem igualmente ‘retóricas’. Com efeito, assim como é exigência do gênero épico a invocação das musas, do gênero elegíaco a *seruitium amoris* e a *nequitia*, e assim sucessivamente, em todos os gêneros antigos; assim também neste ‘pensamento filosófico cristão’, em que se insere o *De libero arbitrio*, é imprescindível, tanto por piedade como por decoro, invocar as bênçãos de Deus, sua inspiração, proteção e amparo, para poder levar a bom termo a obra que se empreendeu. Vejamos,

“AGOSTINHO — Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos. (*Dla*, I.2.4) [...] com a ajuda de Deus, esforcemo-nos, por este método, para levar à inteligência aquele assunto que desejas saber. (*Dla*, I.2.5) Ora vamos, anima-te, e penetra os caminhos da razão escorado na piedade, pois nada é tão árduo e difícil que com a ajuda de Deus não se torne absolutamente claro e expedito. E então, amparados nele, e implorando-lhe o auxílio, busquemos aquilo que deliberamos saber. (*Dla*, I.6.14) Vê quão fácil se torna, com a ajuda de Deus, aquilo que os homens reputam difícilimo. (*Dla*, I.7.16) [...] tendo Deus por comandante [...] Que a piedade tão somente nos favoreça, a fim de que a divina Providência nos permita manter e concluir o percurso que estabelecemos.”

(*AVGVSTINVS — (Dla, I.2.4): Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus faciet. (Dla, I.2.5): [...] ad intelligentiam eius rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo. (Dla, I.6.14): [...] Imo adesto animo, et rationis vias pietate fretus ingredi. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non Deo adiuuante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus. (Dla, I.7.16): [...] Vide quam facile fiat Deo adiuuante, quod homines difficillimum putant. (Dla, I.16.35): [...] cum Deo duce [...] pietas tantum adsit, ut nos diuina prouidentia cursum quem instituimus, tenere et perficere permittat.)*

⁹¹ *Ret. Her.* IV.52

⁹² *AVGVSTINVS — [...] Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Mouet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creauit, illae autem animae ex Deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in Deum.*

Em seguida, após breve concordância de Evódio, nova exortação à fé, que funciona, sem dúvida, como *captatio benevolentiae*, benevolência de Evódio, do auditório cristão e, principalmente, de Deus, provedor de toda inspiração (*Dla*, I.2.5),

Tem coragem e acredita naquilo em que acreditas, pois nada é mais digno de se acreditar, ainda que se oculte a causa por que assim seja. Com efeito, ter o melhor conceito possível a respeito de Deus é o princípio mais legítimo da piedade [...] Tendo estabelecido isso, com a ajuda de Deus, esforcemo-nos, por este método, para levar à inteligência aquele assunto que desejas saber.⁹³

Uma *captatio benevolentiae* diferente, sem dúvida, mas que cumpre as funções retóricas assinaladas para o *exordium*, como todo discurso bem planejado, isto é, atento à *dispositio*, que se ocupa de seu auditório e pretende atingir seus objetivos.

No que toca às restantes partes da *dispositio* deste livro I, narração, argumentação e peroração, abdicamos de comentários retóricos (que serão empreendidos, com relação à argumentação, ainda que superficialmente, ao longo da análise dos demais livros) em favor de uma análise de seu conteúdo filosófico, por crermos mais útil às conclusões que pretendemos depreender adiante (cap. 3), e por não desejar distender indefinidamente este estudo. Vale ressaltar, no entanto, que apesar de ser um diálogo, cuja seqüência linear nem sempre se sustenta devido às intervenções inesperadas de ambos os interlocutores, dificultando a manutenção de um plano pré-estabelecido, ainda assim Agostinho parece ser capaz, no final (*Dla*, I.16.34), de cumprir as funções relativas à peroração (assim como fizera com o exórdio), resumindo as questões tratadas, por uma espécie de recapitulação ou síntese do assunto discutido, demonstrando sua total consciência da necessidade tanto de uma disposição bem cuidada como de um desfecho satisfatório à obra. Vejamos, então, como o *rhetor* encerra as discussões pertinentes ao livro I (16.34-35), no que sem dúvida pode considerar-se uma peroração:

AGOSTINHO — [...] Pois bem, já se descobriu (1) não só do que é capaz a lei eterna —como suponho e já começamos a ver—, mas também (2) quanto pode a lei temporal avançar em punir. Do mesmo modo, (3) distinguiu-se bastante e abertamente os dois gêneros de realidades, eternas e temporais, e

⁹³ *AVGVSTINVS — Virili animo esto, et crede quod credis: nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit. Optime namque de Deo existimare uerissimum est pietatis exordium [...] Quibus constitutis, ad intellegentiam eius rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo.*

(4) depois de homens, a saber, os que seguem e amam os bens eternos, e os que o fazem aos bens temporais. Por outro lado, (5) estabeleceu-se ainda que aquilo que cada um escolhe seguir e amar está colocado na vontade, e que por realidade nenhuma, a não ser pela vontade, pode a mente ser deposta da cidadela do domínio e da sua ordenação correta. Por fim, (6) ficou também manifesto que quando alguém se utiliza mal de algum bem, não é o bem que deve ser repreendido, mas aquele mesmo que dele se utiliza mal. Diante disso, reportemo-nos, se é do teu agrado, [*] à *questão proposta no início desta conversa*, e vejamos se acaso tenha sido solucionada. Na verdade, havíamos estipulado buscar entender o que seria fazer o mal [*quid sit male facere*], e por causa disso dissemos tudo o que foi dito. Portanto, é-nos permitido agora voltar a atenção e examinar se acaso fazer o mal seja algo diferente de desprezar os bens eternos, dos quais a mente desfruta por si mesma, e por si mesma percebe, e que quando ama não pode perder, e perseguir os bens temporais, e aquilo que se percebe por intermédio do corpo (a parte do homem de menor valor), como se fossem bens elevados e admiráveis, e que jamais podem estar seguros. [...]

(16.35) EVÓDIO — [...] Parece-me, igualmente, que vejo agora estar concluído e conhecido aquilo que, depois da questão sobre o que seria fazer o mal, em seguida havíamos estabelecido buscar saber, ou seja, por que fazemos o mal. Ora, se não me engano, conforme demonstrou o argumento tratado, nós o fazemos a partir do livre arbítrio da vontade.⁹⁴

Evódio, no entanto, levanta uma última objeção, que sem dúvida acarretaria novos e longos comentários, aos quais talvez Agostinho não estivesse no momento preparado. Deste modo, o *rhetor* aproveita a deixa e inclui, como parte final da peroração, a indicação e o reconheci-

⁹⁴ (Dla, I.16.34): *AVGVSTINVS* — [...] *sed quoniam et quid ualeat aeterna lex, ut opinor, uidere iam coepimus, et quantum lex temporalis in uindicando progredi possit, inuentum est; et rerum duo genera, aeternarum et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum aeternas, aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt: quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in uoluntate esse positum constitit; nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi uoluntate: et est manifestum, non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum: referamus nos, si placet, ad quaestionem in exordio huius sermonis propositam, et uideamus utrum soluta sit; nam quaerere institueramus quid sit male facere, et propter hoc omnia quae dicta sunt, diximus. Quocirca licet nunc animaduertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruitur, et per seipsam percipit, et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus hominis partem uilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. [...]* (16.35): *EVODIVS* — [...] *Et illud simul mihi uidere iam uideor absolutum atque compertum, quod post illam quaestionem, quid sit male facere, deinceps quaerere institueramus, unde male facimus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero uoluntatis arbitrio. [...]*

mento de que a *disputatio* não estava totalmente encerrada, e que demandaria ainda ingentes esforços, na forma de um novo *liber*, numa outra oportunidade (*Dla*, I.16.35),

EVÓDIO — [...] No entanto, pergunto se convinha que esse mesmo livre arbítrio, pelo qual estamos convencidos de possuir a faculdade de pecar, nos tenha sido dado por aquele que nos fez. Pois ao que nos parece, não pecaríamos se estivéssemos privados dele. [...]

AGOSTINHO — De maneira nenhuma temas isso. Deve-se entretanto reservar uma outra ocasião para que este assunto seja investigado com mais cuidado. De fato, esta conversa já demanda uma medida e um fim.[...] ⁹⁵

Pois bem, conhecidos o auditório, as influências e alguns aspectos da estrutura do livro I (*dispositio*), o exórdio e a peroração, resta-nos agora discorrer acerca de seu conteúdo; o que faremos a partir do item subsequente.

2.1.4 Dois gêneros de mal

O *De libero arbitrio*, portanto, inicia-se *ex abrupto*, com a pergunta de Evódio sobre se Deus não seria o autor do mal (*Dla*, I.1.1): “Diz-me, eu te peço, se não é Deus o autor do mal?” (*Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?*) Em verdade, a pergunta direta situa a discussão, conquanto de forma velada, no âmbito da polêmica antimaniqueísta, como já dissemos, uma vez que, segundo a teoria do persa Mani, haveria duas “entidades” em combate no mundo, o bem e o mal, digladiando-se em equilíbrio de forças. A pergunta deixa entrever, sem rodeios, um dos objetivos principais da obra em todas as suas três partes, a saber, isentar a Providência divina de qualquer responsabilidade pelo mal existente no mundo.⁹⁶ Esta

⁹⁵ *EVODIVS* — *Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere conuincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus [...]* *AVGVSTINVS* — *Nulla modo istuc timueris: sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam haec sermocinatio modum terminumque iam desiderat [...]*

⁹⁶ (*Ret.* VIII.2): “[...] em cada parte, ou em todas as partes das mesmas questões, nas quais não era evidente o que mais se coadunava com a verdade, nosso raciocínio, no entanto, veio a concluir que, qualquer verdade nisso houvesse, dever-se-ia crer, ou antes tornar patente que Deus deve ser louvado.” ([...] *ut ex utraque parte uel ex omnibus earumdem quaestionum partibus, in quibus non apparebat quid potius congrueret ueritati, ad hoc ta-*

é uma das obsessões de Agostinho no *De libero arbitrio*; é também o elemento unificador da estrutura dos três livros, a viga mestra que sustenta todo um emaranhado de discussões paralelas, a ela relacionadas de modo mais ou menos evidente, com conexões mais ou menos aparentes. O outro objetivo seria, conseqüentemente, indagar-se sobre a própria origem do mal (já que se pretende que Deus não é o seu autor). No entanto, Agostinho deixa claro (*Dla*, I.1.1) que é preciso esclarecer, antes de mais, haver duas realidades distintas que a linguagem comum costuma denominar mal. A primeira, segundo consideram os que dela padecem, seria conseqüência, como se verá ao longo de toda a obra, do princípio de ordem e causalidade que governa todo o universo. Por este princípio, que podemos chamar de justiça divina, decorrente, de modo primitivo, da lei eterna (*summa ratio*), e de modo derivado, da lei temporal (*lex temporalis*), Deus atribui a cada um a expiação ou a recompensa por suas obras, sejam elas boas ou más. Dessa espécie de mal, diz Agostinho, pois isso é um mal somente ao que dele padece, é Deus certamente o autor (*Dla*, I.1.1):

AGOSTINHO — Ora, costumamos designar o mal de dois modos: num, quando dizemos que alguém agiu mal; noutro, quando sofreu algum mal. [...] Porém, se sabes, ou crês, que Deus é bom, e nem é lícito pensar de outro modo, Ele não faz o mal. Por outro lado, se reconhecemos que Deus é justo, pois negá-lo é também um sacrilégio, tanto concede recompensas aos bons, como expiações aos maus, e essas expiações são sempre males aos que as padecem. Eis porque, se ninguém sofre expiações injustamente, o que é necessário crer, já que acreditamos que este universo é regido pela divina Providência, daquele primeiro gênero de males, de modo nenhum, deste segundo, porém, o autor é Deus.⁹⁷

Portanto, já no início, Agostinho resolve uma questão extremamente importante. Muito do que as pessoas vulgarmente denominam mal, em verdade, é um bem. O sofrimento de que se lamentam muitos nada mais é do que a justiça divina atribuindo a cada qual o prêmio

men ratiocinatio nostra concluderetur, ut quodlibet eorum uerum esset, laudandus crederetur, uel etiam ostenderetur Deus.)

⁹⁷ AVGVSTINVS — [...] *Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpeccum. [...] At si Deum bonum esse nosti uel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem diuina prouidentia hoc uniuersum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus.*

ou o castigo por suas ações, boas ou más. Deste modo, grande parte do sofrimento existente no mundo —que os pacientes denominam “mal”— é conseqüência da própria justiça divina. O homem sofre o que fez sofrer. A justiça divina age em benefício da ordem, equilibrando a balança do universo, num sistema eqüitativo assentado sobre o mérito e a recompensa. No entanto, uma outra realidade há também denominada mal, referente aos atos que cada um pratica; realidade pela qual não se deve culpar a Deus, restando, assim, a cada qual a responsabilidade por sua prática (*Dla*, I.1.1): “[...] mas cada malfeitor é o autor do seu próprio malfeito”, diz Agostinho (*sed quisque malus sui malefacti auctor est*). Em verdade, se avançarmos um pouco mais, podemos compreender que o primeiro tipo de mal, isto é, a punição devida, cuja autoria recai em Deus, é a conseqüência do segundo, decorrente dos maus atos humanos. Ou seja, só há o “mal” que advém da punição, porque praticou-se algum mal, anterior à punição. Por conseguinte só há verdadeiramente um mal, aquele que se pratica. O outro, além de não ser um “mal”, porque origina-se da própria justiça, só existe como conseqüência do primeiro. Vê-se, por conseguinte, satisfeita a função do exórdio, o qual, segundo preceituara Aristóteles (1414b), devia apresentar o assunto, preparando o caminho ao que há de subseguir-se. O problema foi posto; e Agostinho não se esquivou. Eis a sua tese, que irá levar até às últimas conseqüências: o homem, não Deus, é o autor do mal (*quisque malus sui malefacti auctor est*), e muito do que se conta como mal é, na verdade, a mão de Deus fazendo impingir sobre o pecador sua justiça.

2.1.5 Optime de Deo existimare

Esta isenção divina, portanto, de qualquer responsabilidade pelo mal humano, chave mestra da teodicéia agostiniana, será, por toda a obra, um dos pressupostos básicos a partir dos quais o filósofo de Hipona irá empreender suas buscas (destruindo, assim, os pilares dualistas maniqueus), conforme o mesmo afirma em I.2.5:

AGOSTINHO — [...] Com efeito, ter o melhor conceito possível a respeito de Deus é o princípio mais legítimo da piedade; e ninguém tem o melhor conceito a respeito dele, que não acredita que ele é onipotente e em partícula nenhuma sujeito a mudança, que é o criador de todos os bens, aos quais ele mesmo é superior, e o governante justíssimo de todas as coisas que criou, e que acredita que, ao criar, tenha sido ajudado por alguma natureza, como alguém que se não bastasse a si mesmo. Disso decorre que tenha criado todas

as coisas a partir do nada. Aquele, porém, que dizemos ser o Filho Único de Deus, não o criou a partir de si, mas o gerou, porque era semelhante a si, o qual, quando empreendemos enunciar mais claramente, denominamos Virtude de Deus e Sabedoria de Deus, pela qual fez todas as coisas, as quais foram feitas a partir do nada.⁹⁸

Ter “o melhor conceito possível a respeito de Deus” (*optime de Deo existimare*), portanto, é o princípio a partir do qual as buscas devem ser intentadas. Pode-se dizer que este princípio verdadeiro “de piedade” (*pietatis uerissimum exordium*), ou de “devoção”, ou ainda de “religiosidade”, devedor, em sua essência, da *pietas* latina,⁹⁹ refere-se, antes de mais, à atitude que se deve ter para com Deus, isto é, à obrigação de louvor, respeito e gratidão para com o Criador, a quem se está inexoravelmente ligado, a quem tudo se deve, e que mantém unidos os membros da comunidade, no caso a *ecclesia*. Esta devoção (*optime de Deo existimare*), de modo análogo, é condição primordial nas buscas agostinianas ao lado de outra fórmula, “se não crerdes não compreenderéis” (*Dla*, I.2.4) (*nisi credideritis non intellegitis*), fator de união entre a fé e a razão, elemento purificador do pensamento. O pensador cristão, portanto, terá de construir seu arcabouço teológico-filosófico sobre pressupostos inquestionáveis acerca da natureza e atributos divinos, sob pena de ser apenas filósofo, não cristão. Esse Deus que, segundo os atributos do excerto mencionado, é (a) onipotente (*omnipotentem*); (b) imutável (*ex nulla particula commutabilem*); (c) bom, uma vez que é (d) o criador de todas as coisas (*bonorum etiam omnium creatorem*), as quais lhe ficam subordinadas (*quibus est ipse praestantior*); e, finalmente, (e) justíssimo regente do universo (*rectorem quoque iustissimum*), que criou tudo sozinho, sem qualquer ajuda (*nec ulla adiutum esse natura in creando*).

Esta segunda fórmula, “se não crerdes não compreenderéis” (*Dla*, I.2.4), acompanhará Agostinho por toda a vida em sua tentativa incansável de conciliar a fé, fundada sobre os tes-

⁹⁸ AVGVSTINVS — [...] *Optime namque de Deo existimare uerissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creauit; nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creauerit omnia; de se autem non crearit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt.*

⁹⁹ Segundo Maria Helena da Rocha Pereira (2002, p. 338-342), a *pietas*, para os romanos, era um sentimento de obrigação, envolvendo devoção e lealdade, em relação ao círculo familiar, ao qual o homem estaria ligado por natureza, aos deuses, aos quais devia proteção e auxílio em todas as atividades, e de modo supremo ao Estado.

temunhos,¹⁰⁰ e seus pendores intelectuais; ou seja, em sua tentativa de fazer caminhar lado a lado a fé cristã e o racionalismo. Nesta junção, apesar da razão dever vir antes —pois sem ela não há linguagem, nem entendimento algum das Escrituras—, a fé, no entanto, ocupa o primeiro lugar em importância. Sem a fé, ou seja, sem o auxílio divino, certas verdades são inatingíveis pela razão humana, o intelecto daria voltas e voltas, patinando sempre, sem lograr êxito, em especulações inúteis. Diz, então, Agostinho, fazendo referência ao profeta Isaías (*Dla*, I.2.4):¹⁰¹

AGOSTINHO — [...] Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos. Com efeito, estamos cientes de seguir corretamente a seqüência prescrita pelo profeta, que diz: *se não crederes, não compreenderéis*.¹⁰²

A fé seria a condição *sine qua non* para dar largas ao pensamento especulativo. Com respeito e veneração pelas verdades testemunhais das Escrituras, que são a palavra de Deus, o pensador, dentro de certos “limites” impostos pelo respeito à Divindade, pode então izar vôo. Neste ponto, é preciso rememorar, com Reale e Antiseri (1990, p. 397), estarmos no âmbito do “filosofar na fé”, ou seja, no limiar de uma nova era, nos primórdios da formulação de uma nova visão de mundo em que opera o que se pode denominar “economia da salvação”. Isto não significa dizer que o pensamento deixa de ser livre, apenas que libra vôo —como todo e qualquer pensar— sustentado em alguns pressupostos, no caso os da fé. Platão, de modo análogo, quando o *lógos* atingiu o seu limite especulativo, recorreu ao mito, como se pode constatar, por exemplo, no *Timeu* (29c-d):

TIMEU— [...] Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões —os deuses e a gênese do mundo— não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerentes consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens de que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível de que as demais,

¹⁰⁰ Estes “testemunhos” referem-se à autoridade das Escrituras, ou seja, à confiança (*fides*) na palavra de “varões ilustres”, “testemunhas autorizadas” da fé: apóstolos, evangelistas, mártires e doutores da Igreja católica. Sobre este assunto diz Agostinho, no *De ordine* (II.5.16): “Com efeito, é dupla a via que seguimos [...] a razão ou, ao menos, a autoridade” (*duplex enim est uia, quam sequimur [...] aut rationem aut certe auctoritatem*).

¹⁰¹ (Is 7:9), segundo a Versão dos Setenta (*Septuaginta*) de que dispunha Agostinho. Segundo a *Vulgata*, no entanto, lê-se *nisi credideritis non permanebitis*.

¹⁰² *AVGVSTINVS* — [...] *Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi credideritis, non intellegetis.*

sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites. (PLATÃO, 2001b, p. 66.)

“A escola de Heidegger”, diz Reale (1994, p. 40), “apontou no mito a expressão mais autêntica da metafísica platônica; o *lógos*, que domina na teoria das Idéias, mostra-se capaz de captar o *ser*, mas incapaz de explicar a *vida*”. O mito, em Platão, explica a própria vida, superando, de certo modo, o *lógos*, e fazendo-se “mito-logia”. “Na mito-logia”, segue Reale (1994, p. 40), é que se deve buscar o sentido “mais autêntico do platonismo”:

[...] o mito em Platão renasce não apenas como expressão de *fantasia*, mas, antes, como expressão daquela que podemos denominar *fé* (Platão usa no *Fédon* o termo *esperança*, Ἐλπίς). Com efeito, o discurso filosófico platônico sobre alguns temas escatológicos na maior parte dos diálogos, do *Górgias* em diante, torna-se uma espécie de fé acompanhada de razões: o mito procura um *esclarecimento no lógos*, e o *lógos um complemento no mito*. À força da “fé” que se explicita no mito Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores que a razão dialética, sozinha, tem dificuldades em alcançar, mas que pode conquistar imediatamente; ora, ao invés, Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente.” (REALE, 1994, p. 40-41, os grifos são do autor.)

2.1.6 Mala non discuntur

Assentados os pressupostos, Agostinho, ao avançar em seu percurso rumo a uma explicação do mal, além de isentar Deus de toda e qualquer responsabilidade, procura, logo no início (I.1.2-3), desobrigar igualmente a aprendizagem (*disciplina*) — e a inteligência (*intelligentia*), instrumento por meio do qual se dá a aprendizagem— de qualquer ingerência no mal. A inteligência é um bem, afiança Agostinho, e o mal não é algo que se aprende, salvo a que se evite cometê-lo. Na lógica argumentativa do jovem filósofo, desde o *Contra Academicos* (III. 4.10), o mal, ou os erros (*falsa*), não pode dimanar de algo que em sua essência é um bem, a

faculdade de aprender.¹⁰³ A inteligência é um bem, uma vez que ninguém aprende senão por ela; portanto, quem aprende age de acordo com esse bem, o que torna a aprendizagem (*disciplina*), por essa mesma razão, indissociável do bem (*Dla*, I.1.3):

AGOSTINHO — Portanto, se toda inteligência é boa, e se aquele que não se utiliza da inteligência não aprende, todo o que aprende age de acordo com o bem. De fato, todo aquele que aprende, utiliza-se da inteligência; e todo o que se utiliza da inteligência, age bem. Portanto, quem quer que procure o autor, por cujo intermédio aprendemos alguma coisa, certamente procura o autor pelo qual fazemos o bem.¹⁰⁴

Ao livrar a inteligência —e a conseqüente aprendizagem (*disciplina*)— de qualquer relação com o mal, Agostinho, em verdade, procura salvaguardar os próprios instrumentos (e os únicos de que o homem dispõe) para se chegar à verdade. A despeito de socorrer-se da fé, pressuposto inicial, e do auxílio divino, sinal de humildade e submissão a Deus, o futuro bispo de Hipona jamais deixará de ser um pensador racionalista que tentará, dentro dos limites de seu *lógos*, compreender aquilo em que acredita. Portanto, essencial se faz para o *rhetor*, de início, assentar as bases de seu pensamento sobre realidades absolutamente inculpáveis, Deus e o *uerbum*, ou fé e razão, uma vez que sem essas realidades busca alguma se torna factível. Para o jovem pensador do livro I, a filosofia, o exercício da razão, cujo acesso se dava, de modo propedêutico, por meio das disciplinas liberais (*ordine disciplinarum*), ainda era o caminho principal para chegar-se ao conhecimento das verdades imutáveis, de Deus, e da origem das coisas, conquanto já atribuísse, como vimos, igual peso à autoridade (*De ord.*, II.5.16), uma vez que ele mesmo reconhecia a filosofia não ser um caminho suave e exequível a todos:

Realmente, de onde retira a alma a sua origem e que faz ela aqui, quanto dista de Deus, o que tem de próprio que faz que alterne de uma natureza para outra, até que ponto morre e de que modo se pode provar que é imortal: que importância pensais ter a ordem pela qual estas coisas são ensinadas? Ela é de todo grande e precisa, e falaremos dela depois sucintamente, se houver tempo. Agora quero que aceiteis isto de minha parte: se alguém ousar lançar-

¹⁰³ “Ficou acordado entre nós, assim como entre os todos os antigos e os próprios Acadêmicos, que ninguém pode aprender coisas falsas.” (*Simul enim placuit inter nos, quod etiam inter omnes ueteres, interque ipsos Academicos, scire falsa neminem posse*) (*C. Acad.*, III.4.10, a trad. é nossa).

¹⁰⁴ *AVGVSTINVS — Si ergo omnis intellegentia bona est, nec quisquam qui non intellegit, discit; omnis qui discit, bene facit: omnis enim qui discit, intellegit; et omnis qui intellegit, bene facit: quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene facimus, quaerit [...]*

se no conhecimento destas coisas ao acaso e sem a ordem das disciplinas, em vez de estudioso tomá-lo-ei por curioso, em vez de douto, por crédulo, em vez de cauto, por incrédulo. (*De ordine*, II.5.17)¹⁰⁵

2.1.7 In libidine malum

Isentos Deus e a inteligência, para que se possa encontrar a origem primeira do mal, faz-se necessário estabelecer antes o seu estatuto ontológico. A solução é simples. O mal não se encontra nas ações (passíveis de condenação pelas leis da sociedade), e sim no interior do sujeito praticante, no psiquismo de seus desejos desordenados. Agostinho, assim como os estoícos, diz Torchia (1999, p. 819, col. 1), interioriza as paixões na mente, ao invés de associá-las ao corpo.¹⁰⁶ Numa palavra, o mal reside na *libido*.¹⁰⁷ Termo de difícil tradução, *libido* relaciona-se a “desejo ardente”, “desordenado”, espécie de “lascívia”, ou “concupiscência”. Dentro da tipologia aristotélica,¹⁰⁸ podemos situar, sob a rubrica *orexis*, “desejo”, de modo geral, três subcategorias: (i) *thumos*, reação ou aversão ao desagradável; (ii) *epithumia*, apetite ou desejo do agradável, do que dá prazer; e, por fim, (iii) *boulēsis*, ou desejo racional, fruto de alguma ponderação. Por outro lado, a partir da relação das causas dos atos humanos, em número de sete, que nos oferece Aristóteles, na *Retórica* (1369a), podemos inferir o seguinte esquema:

¹⁰⁵ *Anima uero unde originem ducat quidue hic agat, quantum distet a Deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur, quam magni putatis esse ordinis, ut ista discantur? Magni omnino atque certi, de quo breuiter, si tempus fuerit, post loquemur. Illud nunc a me accipiatis uolo, si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitione audet intruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri. (*De ordine*, II.5.17. Trad. Paula O. e Silva.)*

¹⁰⁶ [...] *Like the Stoics, Augustine rooted the passions in the mind rather than in the body.*

¹⁰⁷ Vejam-se as notas explicativas sobre os termos *libido* e *cupiditas*, constantes respectivamente dos capítulos I.3.7 e I.4.9 da nossa tradução, e os Apêndices (A) e (B), acerca das ocorrências destes mesmos termos no *De libero arbitrio*.

¹⁰⁸ Vejam-se os comentários de Sarah Broadie, in: ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 42-46.

(A) Atos cometidos *NÃO por iniciativa própria*:1. Devidos ao *acaso*Devidos à *necessidade*, [que se manifesta:]

2. Por alguma coação

3. Pela própria natureza

(B) Atos cometidos *por iniciativa própria*:4. Devidos à força do *hábito*

Devidos a um DESEJO, [que pode ser:]

5. RACIONAL, [associado à *vontade*]

ou IRRACIONAL, [que pode ser:]

6. A ira

7. A concupiscência (*libido*)

Aristóteles nos diz que a injustiça (mal) é um ato “voluntário” (1368b); os três primeiros, (1) acaso, (2) coação e (3) natureza (os dois últimos cometidos por necessidade), portanto, são praticados “não por iniciativa própria”; por isso mesmo, não são tidos por males, uma vez que o praticante não tem controle sobre eles, não se configurando, assim, a “voluntariedade” da ação. Por outro lado, dentre as ações que se praticam “por iniciativa própria” (B), aquilo que se faz pela razão (5), isto é, “a vontade”, segundo Aristóteles, “é um desejo racional do bem, pois ninguém quer algo senão quando crê que é bom” (1369a); este desejo racional, por conseguinte, também não se enquadra na categoria de ato mau. Resta-nos, pois, dentro do que se pratica “por iniciativa própria” (B), o que se faz (4) por hábito e o que se pratica por um “desejo irracional”, que são (6) a ira e (7) a própria concupiscência. Todavia, o estagirita define como resultante do “hábito o que se faz por se haver feito muitas vezes” (1369b). Contudo, parece-nos que o “hábito”, algumas vezes, é tão forte que não deveria constar no rol das ações praticadas pela livre iniciativa, antes no das ações praticadas coercitivamente, pois, como diz o próprio filósofo, “é de algum modo semelhante à natureza” (1370a). Ou então, devia contar no rol das ações praticadas por *akrasía* (ἀκρασία), isto é, por “fraqueza da vontade”, uma deficiência do próprio querer, algo a que se deixa levar, arrastado, contra a reta razão.¹⁰⁹ Pois

¹⁰⁹ Ver *Ética a Nicômacos*, livro VII: “[...] it is lack of self-control (*akrasía*), and softness or weakness for comfort (*akolasía*), that must be our subjects now [...]” (EN, 1145a35) (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. Introd.: Sarah Broadie; Translation: Christopher Rowe. Oxford, Oxford University Press Inc., 2002.) Aristóteles, ao tratar do fenômeno da *akrasía*, situa-o no âmbito do *páthos* (πάθος), ou seja, na tradução de Rowe, a *akrasía* é um *affective state*, um elemento estranho à pura razão, fora do âmbito estritamente intelectual em que o situava Sócrates: “For it is evident that the person acting uncontrolledly doesn’t think of doing it, before he gets into the

bem, se excetuarmos as ações praticadas por essa segunda natureza, chamada hábito, o que nos resta é exatamente o desejo irracional, que pode, ou não, dividir-se em ira (*thumos*) e concupiscência (*epithumia*). De qualquer modo, adotando-se ou não esta última subdivisão, tem-se, na base dos delitos praticados pelos homens, os próprios desejos irracionais, que os estóicos qualificariam depois de *irracionales animi motus*; desejos estes, segundo o próprio Aristóteles (*Ret.*, 1370a), “que não procedem de um ato prévio da compreensão”.

O termo *libido*, no *De libero arbitrio*, associa-se, sem dúvida, à concupiscência (*epithumia*) desejo ardente, tendo como objeto o que se desfruta pelos sentidos; ou seja, um desejo irracional, que pode também expressar-se pela (6) ira (*thumos*). O próprio Agostinho, ao sentir a necessidade de uma definição, explica o termo, afirmando *libido* ser um “desejo culpável” (*culpabilis cupiditas*), ou amor das coisas exteriores, passageiras, isto é, aqueles bens, inseguros, que se podem perder contra a própria vontade (*Dla*, I.4.9-10):

AGOSTINHO — Sabes ainda que essa concupiscência é também chamada por outro nome, a saber, desejo? [...] EVÓDIO — Agora me dou conta, e muito me alegro de ter conhecido tão nitidamente o que é aquele desejo culpável, que se chama concupiscência. Agora está evidente que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade.¹¹⁰

Ora, desde que existem desejos bons, fica evidente que apenas os maus estão na origem dos malfeitos.¹¹¹ E, uma vez que o mal está interiorizado no praticante, é preciso compreender

affective state in question” (*NE* 1145b30). O “akrático”, portanto, (a) tem a disposição (inclinação) de afastar-se do que a razão deliberou fosse o melhor a fazer; (b) (e isso ocorre) pelo seu estado emocional (Πάθος); (c) e é vencido por este estado até ao ponto de fracassar em seguir o que lhe prescreveu a reta razão devesse fazer.

¹¹⁰ (*Dla*, I.4.9): *AVGVSTINVS — Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari? [...] (I.4.10) EVODIVS — Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognouisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.*

¹¹¹ Se por um lado Agostinho, seguindo os estóicos, situou as paixões na mente; por outro, contrariamente a eles, diz Torchia (1999, p. 819, col. 1), “viu as paixões [os desejos, ou vontade] como disposições morais, fundamentalmente boas, desde que direcionadas a bons objetivos, por um desejo reto.” (*In contrast to the Stoics, however, Augustine viewed the passions as moral dispositions which are fundamentally good, as long as they are directed to good ends by a righteous will.*) Ver, ainda segundo Torchia, *Cidade de Deus*, XIV, 7: “[...] Eis a dileção usada em bom e em mau sentido na mesma passagem. E para ninguém impacientar-se, querendo ver o amor empregado em mau sentido (no bom já o mostramos), leia o que está escrito: *Levantaram-se homens amantes de si mesmos, amadores do dinheiro*. Em conclusão, o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau. E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o temor e sentir o adverso, se acontecer, é a tristeza. Semelhantes paixões, por conseguinte, são más, se mau o amor, e boas, se é bom.” (In: AGOSTINHO. *A cidade de Deus (contra os pagãos): Parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 139-140.) (*Ecce uno loco dilectio et in bono et in malo. Amorem autem in malo (quia in bono iam ostendimus) ne quisquam flagitet, legat quod scriptum est: Erunt enim*

este sujeito no contexto em que se insere a fim de entender a origem desta *libido*. Faz-se necessário partir do princípio. Deus sendo bom, justíssimo regente do universo, toda má ação, pressupõe-se, é uma afronta à ordem reinante por Ele estabelecida. Se existe um movimento, um desejo dentro do homem, que o leva a praticar o mal, ou seja, *libido*, ou *mala cupiditas* —não sendo Deus a sua causa—, a ordem universal fica deste modo subvertida. O ato mau age contrariamente a esta ordem. Para penetrá-la, estabelece Agostinho dois princípios fundamentais, ou antes duas realidades, a saber, humanas e divinas, ou mutáveis e imutáveis, sobre as quais fundam-se duas leis, a lei humana, que rege os homens em sociedade, e a lei divina, também chamada *summa ratio*, lei que mantém e dirige o universo, zelando para que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas (*Dla*, I.6.14) (*ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*), isto é, zelando para que não haja ruptura na ordem, ou, caso haja, operando o seu reequilíbrio.¹¹² Se há atos que escapam ao escopo da lei humana, jamais deixam de ser repreendidos pela lei divina. Contudo, o que importa ao raciocínio não é tanto a relação entre as leis, como a posição do homem no contexto desta ordem universal, uma vez que o mal, suposto agente perturbador, age no ser humano, e este age no mundo.

Conquanto Aristóteles também afirme que a intenção é que qualifica o ato mau, “pois é na intenção que reside a malícia e o ato injusto” (*Ret.*, 1374a), ainda assim, parece-nos que a ética agostiniana, no *De libero arbitrio*, de modo geral (levando-se em conta os três livros), difere consideravelmente da aristotélica, num aspecto crucial, a relatividade das ações humanas. Apesar de o mal, para ambos, praticar-se pelo movimento irracional da alma, *libido*, esse mesmo “mal”, para o estagirita, não tem a conotação religiosa, escatológica, que recebe por parte de Agostinho. O mundo de Aristóteles ainda é a *pólis*; e o mal, para ele, é tudo o que “viola a lei” dos cidadãos. O mal agostiniano, por outro lado, tem um sentido mais profundo, metafísico, que remete tanto à origem do homem, ser espiritual, como a seu destino, a eternidade. Não é a lei humana que está sendo violada, é a lei divina; não é a ordem da cidade-

homines se ipsos amantes, amatores pecuniae [2 Tim. 3:2]. *Recta itaque uoluntas est bonus amor et uoluntas peruersa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus.* (*Ciu. Dei*, XIV.7.2, PL. 41).

¹¹² Aristóteles, na sua *Retórica* (1368b), faz referência a duas leis, (a) a lei particular, a “lei escrita pela qual se rege cada cidade”, e (b) as leis comuns, “leis não escritas, sobre as quais parece haver um acordo unânime entre todos”. Apesar de atraente, uma aproximação entre estas definições e conceitos de leis de Aristóteles e Agostinho não se faz senão de modo artificial, pois a “lei divina” de Agostinho parece-nos mais próxima da providência estóica (*πρόνοια*), regente universal, isto é, a “lei de Deus”, do que da unanimidade, ou seja, das opiniões (*endoxa*), a que se refere Aristóteles.

estado que está em questão, e sim o *ordo mundi*, a ordem da própria criação. O que importa a Agostinho não é tanto o estatuto ético das ações humanas, políticas e sociais, e sim o estatuto da alma diante de Deus, de sua salvação, diante da própria eternidade; o que lhe importa é a origem, no âmago da alma humana, deste ato mau praticado. E esse mal, muito além de violar a lei mutável das cidades, é o que afasta o homem do Uno, do divino, em suma, de Deus. Assim, na *Retórica* (1369b), Aristóteles conclui, com um relativismo, que percebemos inexistente em Agostinho,

[...] em resumo, todos os atos que os homens praticam por si mesmos são realmente bons ou parecem sê-lo, são realmente agradáveis ou parecem sê-lo. Ora, como os homens fazem voluntariamente o que fazem por si mesmos, segue-se que tudo o que fazem voluntariamente será bom ou aparentemente bom, será agradável ou aparentemente agradável.

Portanto, na mesma linha do intelectualismo otimista socrático, Aristóteles crê, ao menos na *Retórica*, que o homem pratica sempre o que lhe parece um bem. Ou seja, embora não seja um bem aos outros, se lhe parece tal, pratica-o. Por conseguinte, sua intenção, quando age voluntariamente, é sempre boa. Ora, ainda que o Agostinho do livro I defenda teorias muito próximas às teorias estóicas, ainda que esteja imerso neste mundo clássico, da Antigüidade tardia, já é, contudo, um pensador cristão; e, neste sentido, conquanto a felicidade de que trata neste livro I (*beata uita*) possa referir-se a este mundo (como de fato refere-se), ainda assim é uma felicidade que tem sempre em mira o bem eterno do homem, de sua alma, muito mais do que sua vida nesta “cidade dos homens”.

2.1.8 *Ordinatissimus est...*

Logo, se o mal é uma ruptura do equilíbrio estabelecido por Deus, e se sua causa reside no ser humano, faz-se mister saber de que modo o homem, dentro deste contexto, estaria ele também relacionado a esta ordem, isto é, *ordinatissimus*, o que faz Agostinho a partir de I.7.16. Antes, porém, é preciso entender em que consiste esta mesma ordem, sobre que fundamentos se edifica e se sustenta. A ordem universal fundamenta-se sobre uma idéia de hierarquia, em que realidades superiores exercem domínio sobre realidades inferiores. Nesta hierarquia, as realidades imutáveis dominam sobre as mutáveis, o atemporal sobrepõe-se ao temporal. Com relação ao homem e às realidades que o cercam, Agostinho, partindo do pressuposto básico de que ele se aparta dos animais não pelos sentidos, que possui em comum com eles, mas pela razão, estabelece então três categorias principais em que todas as realidades se devam encaixar: *esse*, *uiuere* e *intelligere*. A pedra existe (*esse*), o animal vive (*uiuere*) e o homem compreende pela inteligência (*intelligere*). Ora, diante disso, pode-se perceber que, sob a lei eterna (*summa ratio*), mediante o princípio hierárquico exposto, em que as realidades superiores devem predominar sobre as inferiores, “compreender” sobrepõe-se a “viver”, e este a apenas “existir”. Desta forma, o homem está em perfeita harmonia com a ordem (*ordinatissimus*), ditada pela razão suprema, se nele mesmo esta ordem é aplicada com rigor, isto é, se as realidades equivalentes a ser, viver e compreender, cada qual está situada em sua posição, exercendo domínio sobre a que lhe seja inferior. A argumentação de Agostinho, neste passo, segue a da *República* (441d-442-b), quando Platão estabelece que as três partes da alma, (i) racional (*logistikon*), (ii) irascível (*timoeides*) e (iii) apetitiva (*epitimetikon*), assim como a cidade ideal, devem ser justas, isto é, deve cada qual exercer sua função específica, de modo ordenado, cabendo ao princípio racional a supremacia, a fim de que a parte concupiscente da alma, “que é por índole insaciável”, não escravize as demais:

SÓCRATES: — E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem [comerciantes, auxiliares, conselheiros], diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades [...] Do mesmo modo, caro amigo, teremos de considerar o indivíduo: deve ter na alma precisamente esses três gêneros de qualidades [temperança, fortaleza e sabedoria], razão de merecer o mesmo nome que a cidade [...] (435b-c) [...] Diremos, portanto, Glauco, que um homem é justo do mesmo modo que é justa a cidade. [...] Porém, ainda não nos esquecemos de que aquela só é justa pelo fato de exercer sua função específica cada uma das três partes de que é constituída. [...]

Precisamos, por conseguinte, lembrar que cada um de nós será justo e realizará sua função própria, quando realizarem as suas cada uma das partes de que somos compostos. [...] E não compete o comando ao princípio racional, por ser sábio e cuidar de toda a alma, e à cólera, obedecer e auxiliá-la? [...] Logo, quando esses dois princípios forem educados como dissemos, e tiverem, de fato, aprendido o que lhes compete fazer, dirigirão a parte concupiscente que em todos nós ocupa a maior porção da alma e é por índole insaciável de riqueza. Terão de vigiá-la para que não venha a abusar dos denominados prazeres do corpo, tornando-se, com isso, cada vez maior e mais forte, e em lugar de exercer suas funções naturais, procure escravizar e governar os que não lhe estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida. (*República* 441d-442-b.)¹¹³

Assim, em I.8.18, Agostinho estabelece que o homem estará *ordinatissimus* se a potência pela qual ele supera os animais, correspondente a *intelligere*, domina e comanda as suas outras partes, correspondentes a *uiuere* e *esse*, mantendo a hierarquia estabelecida pela ordem divina (*Dla*, I.8.18):

AGOSTINHO — Conseqüentemente, essa razão, ou mente, ou espírito, quando rege os movimentos irracionais da alma, sem dúvida domina no homem aquilo a que se deve o domínio, segundo aquela lei que soubemos ser eterna.¹¹⁴

Esta hierarquia, sobre a qual estabelece Agostinho sua noção de ordem, fundamenta-se, antes de mais (assim como a imagem platônica da cidade ideal), em simples entimemas, ou seja, em argumentos retóricos construídos sobre tópicos, os quais já aparecem, de modo evidente, catalogados na própria *Retórica* de Aristóteles (livro II, 1396b). Os entimemas, provas dedutivas, são o próprio veículo da argumentação retórica, diz Aristóteles; e eram construídos a partir desses “lugares”, isto é, τόποι. Para Cícero, nos *Tópicos*, os lugares eram “depósitos de argumentos”, a partir dos quais o orador desenvolvia seu discurso. Entre estes, havia

¹¹³ (PLATÃO, 2000, p. 218-219.)

¹¹⁴ *AVGVSTINVS — Ratio ista ergo, uel mens, uel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.*

também os lugares-comuns, “caracterizados por sua generalidade, que os tornava utilizáveis em qualquer circunstância” (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 94). Ora, quais são os lugares sobre os quais Agostinho (e Platão) constroem sua hierarquia? A partir de que “verdades”, ou “opiniões” (*endoxa*), se pode dizer que o que vive é melhor do que o que “apenas” existe; e o que “pensa” supera o que “apenas” existe e vive, sem pensar? Perelman e Tyteca (2002, p. 96 et seq.), em sua “nova retórica”, apresentam uma classificação dos lugares (baseada na classificação da retórica antiga), em seis categorias, a saber, (1) lugares de quantidade, (2) da ordem, (3) da qualidade, (4), do existente, (5) da essência, e (6) da pessoa. Não precisaremos ir muito longe. Vejamos a definição dos lugares da quantidade (2002, p. 97, §22):

Entendemos por *lugares da quantidade* os lugares-comuns que afirmam que alguma coisa é melhor do que outra por razões qualitativas. O mais das vezes, aliás, o lugar da quantidade constitui uma premissa maior subentendida, mas sem a qual a conclusão não ficaria fundamentada.

Entre os lugares da quantidade que enumeram Perelman e Tyteca, citemos alguns: (*a*) o que é duradouro e estável é preferível ao que é menos duradouro ou estável; (*b*) o todo é melhor do que a parte; (*c*) o mérito é proporcional à quantidade de pessoas beneficiadas; (*d*) um número maior de bens é preferível a um menor; (*f*) o que é admitido por um maior número de pessoas é melhor do que o que é admitido por um menor número (fundamento da democracia) (*g*); o que é mais útil em todas as ocasiões é melhor do que *o* é [útil] em menos (*h*); o provável é melhor do que o improvável; (*i*) o fácil é melhor do que o difícil; (*j*) o que é mais estável ao que é menos estável, ou seja, ao que pode ser perdido ou deteriorado etc. Outros tantos lugares são enumerados por Cícero, nos *Topica* (XVIII, 70), por exemplo, como lugares da eficácia (*uis*), segundo Perelman e Tyteca (2002, p. 99), a saber, a causa eficiente é melhor do que a que não *o* é [eficiente]; as coisas completas são preferíveis às que necessitam do concurso de outras; os bens estáveis se sobrepõem aos instáveis, isto é, aos bens inseguros, que se nos podem subtrair etc. Os lugares da ordem, por outro lado, são aqueles em que algo anterior supera o que é posterior, como (*a*) a causa, que é melhor do que a consequência; (*b*) a lei, que se sobrepõe ao fato etc.

Pois bem, os próprios autores da “nova retórica” perceberam que muito da argumentação filosófica sustenta-se sobre esses tais tópicos, lança mão deste componente, a princípio retórico; ou seja, é construída com base em hierarquias, as quais, por sua vez, têm tópicos por premissas:

A argumentação se esteia não só nos valores, abstratos e concretos, mas também nas hierarquias, tais como a superioridade dos homens sobre animais, dos deuses sobre os homens. (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 90.)

No entanto, esses tópicos funcionam como “princípios hierarquizantes” (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 91) a partir dos quais as hierarquias se estabelecem; não são formas vazias que destituem a argumentação de seu conteúdo. Plotino mesmo, afirmam Perelman e Tyteca (2002, p. 105), utilizou-se de um destes lugares, o da ordem, para construir sua argumentação rumo ao Uno. Para o filósofo neoplatônico, as causas são sempre superiores aos efeitos. Ora, o *rhetor* Agostinho não ficou atrás, como pode-se constatar no livro II, ao afirmar a superioridade da *forma*, matriz universal, como causa que é, sobre a forma que lhe é conseqüente, e por ela gerada. E estas “hierarquias de valores”, seguem os mesmo autores (2002, p. 92),

são, decerto, mais importantes do ponto de vista da estrutura de uma argumentação do que os próprios valores. Com efeito, a maior parte destes são comuns a um grande número de auditórios. O que caracteriza cada auditório é menos os valores que admite do que o modo como os hierarquiza. Os valores, mesmo se admitidos por muitos auditórios particulares, o são com maior ou menor força.

Portanto, esta hierarquia adotada por Agostinho, que situa o existir na base, o viver num segundo degrau, melhor do que o anterior, e o pensar acima dos antecedentes, baseia-se, do mesmo modo, em lugares, aceitos pelo auditório universal, ao qual faz referência.¹¹⁵ Deste modo, o que vive é melhor do que o que apenas existe porque na hierarquia de valores de Agostinho, viver é melhor do que existir; talvez por possuir mais qualidades; redundar em mais e maiores benefícios, a um maior número de pessoas; ser dotado de mais atributos; enfim, viver é melhor do que apenas existir por ser um bem maior, porque quem vive pode mais do

¹¹⁵ Aristóteles, na *Retórica* (1363b-1364a), enumera diversos destes tópicos, utilizados a mãos cheias por toda a Antigüidade (e até aos dias de hoje!), a saber, (1) o que é preferível em si e por si é melhor do que o que é preferível por outra coisa; (2) o que é desejado por todos vale mais do que o que é desejado por um só, ou por menos gente; (3) o que é desejado pelos seres dotados de razão supera o que é desejado por gente de menos razão; (4) o que é próprio para produzir e conservar o bem é melhor do que o que não o é; (5) o que produz um bem maior é maior: a saúde produz um bem maior do que o prazer, portanto é-lhe superior; (6) “e se uma coisa é um fim e outra não, o fim é um maior bem”; (7) “o que necessita menos de uma ou várias coisas é um maior bem, porque é mais auto-suficiente”; (8) “quando uma coisa não existe ou não pode existir sem a outra, mas esta outra pode existir sem aquela, a que não precisa da outra é mais auto-suficiente e, por conseguinte, parece ser um bem maior”; (9) “e se uma coisa é princípio e outra não, ela é maior pela mesma razão; pois sem uma causa ou princípio é impossível que uma coisa exista ou venha a existir”; (10) “se há dois princípios, o que procede do maior princípio é maior; “e se há duas causas, a que procede da maior causa é maior” etc.

que quem apenas existe. E seguindo este mesmo princípio, ou τόποι, “pensar” supera “viver” (e “existir”). Mais adiante, no livro II, (12.34) na famosa passagem *Deum esse demonstratur*, ao tentar provar a existência de Deus, Agostinho lançará mão destas hierarquias de valores, baseadas, de modo principal, no tópico do julgamento (*iudicare*) ou princípio julgador, a saber, o que julga acerca de algo é superior ao que é julgado.

Para concluir este item, *ordinatissimus*, sobre a hierarquia agostiniana e os tópicos, vale retomar a discussão referida na introdução deste trabalho, sobre a retórica e o que é retórico, e reafirmar que o uso dos tópicos não desqualifica nenhuma argumentação. Ao contrário, eles ajudam o “esforço de invenção”, isto é, auxiliam o pensamento, que deles se socorre como “matrizes da elocução”, no dizer de Plebe e Emanuele (1992, p. 141), ou matrizes da argumentação, como queria Aristóteles, e com ele Perelman. Todos os antigos recorriam a esse catálogo, sem por isso ter seu pensamento sofrido algum prejuízo. Os lugares-comuns aristotélicos prestam-se a servir de estímulo para a invenção e a manipulação das palavras, conforme apontam os autores da “nova retórica” (2002, p. 94),

Para os antigos, e isto parece ligado à preocupação de ajudar o esforço de invenção do orador, os lugares designam rubricas nas quais se podem classificar os argumentos. Tratava-se de agrupar o material necessário a fim de encontrá-lo com mais facilidade, em caso de precisão; daí a definição dos lugares como depósitos de argumentos [Cícero, *Tópicos*, II.7]. Aristóteles distinguia os *lugares-comuns*, que podem servir indiferentemente em qualquer ciência e não dependem de nenhuma, e os *lugares específicos*, que são próprios, quer de uma ciência particular, quer de um gênero oratório bem definido [*Ret.*, 1358a]. Portanto, os lugares-comuns se caracterizavam, primitivamente, por sua imensa generalidade, que os tornava utilizáveis em todas as circunstâncias.

O abastardamento da retórica, o excessivo apego aos exercícios declamatórios vazios, enfim, a repetição dos temas *ad nauseam*, apontam Perelman e Tyteca (2002, p. 95), contribuíram para essa banalização, essa visão empobrecida que hodiernamente se tem dos lugares, desqualificativa de seu valor argumentativo:

A degenerescência da retórica e a falta de interesse dos lógicos pelo estudo dos lugares é que levaram à conseqüência imprevista de que desenvolvimentos oratórios contra o luxo, a luxúria, a preguiça etc., que os exercícios esco-

lares fizeram repetir até à náusea, fossem qualificados de lugares-comuns, apesar de seu cunho totalmente particular.[...] Os lugares-comuns de nossos dias se caracterizam por uma banalidade que não exclui de modo algum a especificidade. Tais lugares-comuns não são, a bem dizer, senão uma aplicação dos lugares-comuns, no sentido aristotélico, a temas particulares. Mas, como essa aplicação é feita a um tema tratado com frequência, que se desenvolve numa certa ordem, com conexões previstas entre lugares, agora só se pensa em sua banalidade, ignorando-lhes o valor argumentativo. Isso a tal ponto que se tende a esquecer que os lugares formam um arsenal indispensável, do qual, de um modo ou de outro, quem quer persuadir outrem deverá lançar mão.

2.1.9 ...Sapiens

Este *homo ordinatissimus* agostiniano, em que a razão (*intelligere*) domina os impulsos irracionais da alma (*irracionales animi motus*), atributos dos seres que apenas existem e vivem, ou seja, que se situam nos dois primeiros graus da escala, *uiuere* e *esse*, é o próprio sábio (*sapiens*) socrático (e estóico), em que a razão é autônoma e auto-suficiente. O próprio Agostinho no-lo afirma, estabelecendo inclusive a sua antítese, o ignorante, ou estulto (*stultus*)¹¹⁶ (*Dla*, I.9.19),

AGOSTINHO — Logo, quando o homem está assim constituído e ordenado, não te parece ser ele sábio? EVÓDIO — Não sei de outro que me possa parecer um homem sábio, se este não o parece. [...] AGOSTINHO — Pois bem, se o estulto é o contrário do sábio, desde que descobrimos o sábio, sem dúvida já compreendes também quem seja o estulto. EVÓDIO — A quem não está evidente que o estulto é aquele no qual a mente não tem o poder supremo?¹¹⁷

¹¹⁶ A dicotomia *stultus-sapiens*, empregada aqui por Agostinho, encontra precedente ilustre na obra do filósofo estóico Sêneca. Por exemplo, em sua carta 81 a Lucílio (*Cartas a Lucílio*, X. LXXXI.13), diz o filósofo, “Ninguém, exceto o sábio (*sapiens*), sabe manifestar gratidão. O não-sábio (*stultus*) deve tentar manifestá-la conforme souber e puder [...]” (*Nemo referre gratiam scit nisi sapiens. Stultus quoque, utcumque scit et quemadmodum potest, referat*). Deste modo, assim como o termo *libido*, no contexto do *De libero arbitrio*, o termo *stultus* deve igualmente ser considerado “técnico”, e não pode ser entendido em sua acepção vulgar. *Stultus*, por conseguinte, é o homem em descordo com a reta ordem, isto é, “o homem cuja razão *não* domina sobre as realidades inferiores *uiuere* e *esse*”.

¹¹⁷ AVGVSTINVS — *Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens uidetur? EVODIVS — Nescio alius quis mihi sapiens homo uideri possit, si hic non uidetur. [...] AVGVSTINVS — At si stultus sapi-*

Portanto, se o sábio é o homem em que a parte racional exerce a primazia, o estulto, sua antítese, é aquele cuja primazia não pertence à razão, isto é, que se deixa vencer pelos movimentos irracionais da alma, pelos desejos das coisas que se podem perder contra a vontade. Estabelece-se, assim, que a própria hierarquia da ordem divina está fundada sobre lugares de quantidade, de acordo com os quais o mais forte (ou melhor) deve governar o mais fraco (ou pior). Deste modo, a mente (*mens* ou *spiritus*), lugar em que se situa a inteligência, deve estar acima da *libido*, realidade inferior, que na hierarquia apresentada corresponderia a *esse* e *uiuere*, do mesmo modo como o espírito deve governar o corpo, porque Ihe é superior. Portanto, a ordem reta se estabelece quando no universo, assim como no homem, o mais perfeito domina o menos perfeito (*Dla*, I.8.18):

AGOSTINHO — [...] De fato, não se deve dizer ordem reta, ou mesmo ordem, quando o que é melhor é submetido ao que é pior. Ou não te parece?¹¹⁸

De fato, conforme visto pouco antes, sendo o ato mau algo que de certo modo atenta contra essa reta ordenação, ninguém o comete sem “desordenar-se”. Este princípio é de suma importância, uma vez que realidade ou potência alguma pode forçar outra que Ihe seja inferior a cometer algum ato mau, sem com isso “sair” de sua própria condição de reta ordenação. O superior que forçasse o inferior a agir contra a ordem, isto é, a preferir realidades inferiores em detrimento das superiores, na escala de valores que há pouco observamos, baseada nas três hipóstases (ou graus) *esse*, *uiuere* e *intelligere*, por razão desse mesmo ato “desordenado”, sairia de sua condição de reta ordenação e se situaria em posição inferior ao que tentasse corromper, ficando, por isso mesmo, impossibilitado de praticar a corrupção. E por que motivo esse princípio seria essencial? Na verdade, mais do que essencial, é a resposta da pergunta sobre a origem do mal. Se nenhuma realidade superior pode forçar outra, inferior, a praticar qualquer ato contrário à ordem, o movimento de tal ação, não sendo exterior ao sujeito, só pode originar-se no interior do próprio praticante. Ou seja, se forem iguais em poder, nenhu-

enti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intellegis. EVODIVS — Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?

¹¹⁸ *AVGVSTINVS — [...] Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subi- ciuntur: an tibi non uidetur?*

ma realidade terá a supremacia sobre a outra. Sendo uma inferior, essa jamais terá o poder para forçar a outra, que lhe é superior, a cometer algo contrariamente à sua vontade. A superior, por sua vez, jamais o faria. Numa palavra, corpo algum pode levar o homem a pecar, porque lhe é inferior; nem tampouco o espírito virtuoso poderia levar um espírito mais fraco a pecar, uma vez que, sendo dotado de virtude, é-lhe superior; e muito menos a *libido*, realidade inferior (correspondente a *uiuere*), poderia corromper a mente dotada de razão, realidade suprema no homem (*intelligere*). Acima desta mente sábia, cuja razão domina sobre a vida inferior, nenhuma outra realidade haveria, senão o próprio Deus. E Deus, segundo os pressupostos lançados no início, por ser bom e justo (e por estar acima do último grau da escala), jamais levaria criatura alguma a cometer o mal (*Dla*, I.10.21): “AGOSTINHO — Compreendes bem. Por isso, resta que respondas, se puderes, se te parece existir algo mais elevado do que a mente racional e sábia. EVÓDIO — Nada, exceto Deus, penso eu.” (*AVGVSTINVS — Bene intelligis; quare illud restat ut respondeas, si potest, utrum tibi uideatur rationali et sapienti mente quidquam esse praestantius. EVODIVS — Nihil praeter Deum arbitror.*)

2.1.10 *Voluntas et liberum arbitrium*

Desta feita, não só a origem do mal começa a situar-se inequivocamente dentro do sujeito praticante, apesar de ainda não totalmente definida, como também Deus fica isento de responsabilidade, uma vez que mediante a lei eterna, ou *summa ratio*, o ato mau, semelhante à desordem, não pode ser praticado por realidade perfeitamente ordenada. Ora, qualquer realidade acima da mente dotada de virtude —caso exista alguma— só pode ser virtuosa; e nenhuma realidade, por meio da virtude, leva outra ao vício (assim como ninguém, por meio da inteligência, que é um bem, pode aprender o mal).¹¹⁹ Portanto, se nenhuma realidade ordenada pode corromper, sem corromper-se, muito menos Deus, conforme um de seus atributos, a imutabilidade, pode sofrer qualquer alteração (corrupção) sem deixar de ser Deus. Assim, em I.11.21, Agostinho chega à inevitável conclusão de que “nenhuma realidade torna a mente escrava da *libido*, senão a própria vontade e o livre arbítrio”,

AGOSTINHO — Portanto, resta apenas que, seja o que for aquilo, semelhante ou superior à mente que reina e está na posse da virtude, não a faz sujeitar-se à concupiscência por causa da justiça. Por outro lado, seja o que for

¹¹⁹ (*Dla*, I.1.2.)

que lhe seja inferior, segue-se que não possa fazê-lo por causa de sua fraqueza, conforme ensina tudo aquilo que entre nós se estabeleceu. Visto isso, segue-se que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo, a não ser a própria vontade e o livre arbítrio.¹²⁰

2.1.11 **Magnum secretum**

Estabelecida, ainda que preliminarmente, a causa do mal praticado pelo homem, Agostinho desfia então uma sucessão de castigos, ou expiações, por que passam as mentes que se deixam arrastar pela *libido*, de modo voluntário (I.11.22). Há, nesta passagem, a despeito de seu sentido filosófico, de sua função na construção do raciocínio de Agostinho rumo a uma explicação do mal, uma mudança de elocução, do gênero simples (*submisse*) ao elevado (*granditer*), que destina-se à persuasão das almas, não tanto pelas figuras que utiliza, mas pelo elemento patético, pela comoção que visa despertar (*Doc. Christ. IV.21.42*). Agostinho lança mão de metáforas, prosopopéias, hipérboles (*auxese*) para descrever a infelicidade daqueles que se deixam subjugar pela *libido*. Vejamos, (1) “deixar-se [a alma] dominar e arrastar” por todos os lados pela concupiscência, “necessitada e indigente”; (2) “despojada da opulência da virtude”; (3) “precipitar-se” em falsidades; (4) “aderir até ao fundo às trevas da estultícia”; (5) deixar-se “sucumbir” pela fadiga; deixar-se “seviciar, sofrendo tempestades várias”, no “reino da concupiscência”. Em seguida, vale-se de antíteses, como (a) temor e desejo; (b) ansiedade e vã alegria; (c) tormento de perder algo amado e ardor de obter algo desejado; (d) sofrimento por ofensa recebida e fúria de vingá-la; por cujo contraste imprime forte coloração às desgraças que se hão de suceder aos miseráveis que sucumbirem à terrível *libido*. E no fim, a avareza “coage”; a luxúria “dissipa”; a ambição “escraviza”; a soberba “infla”; a inveja “retorce”; a desídia “sepulta”; a pertinácia “instiga”; a sujeição “aflige” etc. E diante destas “inumeráveis procelas que freqüentam e fomentam o reinado dessa concupiscência” pode-se, acaso, alguém “considerar nula essa expiação, a qual [...] é inevitável que padeçam todos aqueles que não aderem à sabedoria?” Difícil não impressionar-se, ante tal quadro de horrores.¹²¹ Argumentar

¹²⁰ AVGVSTINVS — *Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique uirtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit seruam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria uoluntas et liberum arbitrium.*

¹²¹ (*Dla, I.11.22*): AVGVSTINVS — *Quid ergo? Num ista ipsa poena parua existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliataque uirtutis opulentia, per diuersa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro ueris ap-*

por imagens, no entanto, não é novidade, inclusive aos filósofos, de todas as épocas, conforme defenderia Sêneca a seu amigo Lucílio,

Encontro em ti, contudo, algumas metáforas que, sem serem audaciosas, são de certo modo atrevidas; encontro símiles —mas proibirem-nos o uso destas figuras a pretexto de que só nos poetas elas são legítimas, significa que se não leram os autores antigos, de uma época ainda não deformada pela obsessão da eloquência. Tais autores, embora falando com simplicidade e com a única preocupação de se fazerem entender, têm um estilo repleto de comparações, que, aliás, reputo necessárias aos filósofos, não pela mesma razão que aos poetas, mas como meio de superar as limitações da linguagem e de permitir, quer ao orador quer ao auditório, a apreensão direta da matéria em causa. (Cartas a Lucílio, 59.6.)¹²²

O discurso que trabalha com imagens é tipicamente retórico, já que o conceito “está sempre de alguma maneira relacionado à categoria do verdadeiro, enquanto a imagem, o *ei-kón*, já na própria raiz léxica, aparenta-se ao verossímil, o *eikós*.” (PLEBE e EMANUELE, 1992, 60). E os mesmo autores sustentam ainda que o próprio Platão já reconhecia a superioridade da analogia por imagens em relação à analogia simplesmente conceitual, a expressão retórica à expressão puramente lógico-conceitual (1992, p. 61). No caso da filosofia, de modo especial, que é uma disciplina bem mais abstrata,

a iconologia se torna uma contribuição ainda mais útil. Mas é uma contribuição não redutível a um jogo de conceitos, já que o autêntico falar por ima-

probantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probauisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de tota inuentione ueritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerentem; nunc conantem in lucem intellegendi, rursusque fatigatione decidentem: cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeuat, et uariis contrariisque tempestatibus totum hominis animum uitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus uindicandae: quaquauersum potest coarctare auaritia dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere inuidia, desidia sepelire, peruicacia concitare, affilettare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent? possumusne tandem nullam istam poenam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhaerent sapientiae, necesse est perpeti?

¹²² *Inuenio tamen translationes uerborum ut non temerarias ita quae periculum sui fecerint; inuenio imagines, quibus si quis nos uti uetat et poetis illas solis iudicat esse concessas, neminem mihi uidetur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio: illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitas nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant.* (In: SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 211.)

gens, próprio da retórica, não se reduz a um cálculo mental como a analogia, mas comporta o empenho original tanto do escolher como do construir o discurso iconológico. (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 62.)

Agostinho sabia bem disso. Utiliza-se dessas passagens, em estilo que podemos denominar misto, porque mescla os ornamentos típicos do gênero de elocução temperado (*temperate*) com a impetuosidade do elevado, voltado a convencer (*cum aliquid agendum est*), não apenas para tornar o discurso mais dinâmico, agradável, colorido, mas também para dotá-lo de maior força persuasiva, ao pintar quadros que, não fossem tão sugestivos e impressionantes, jamais estimulariam à ação, à mudança, enfim, não teriam o mesmo poder de convencimento. Por outro lado, como o próprio mestre de Hipona nos diz, estes trechos, por seu forte poder persuasivo, sua linguagem trabalhada, não podem ser utilizados em todo o discurso, pois cansam; devem, pois, ser intercalados num discurso de gênero simples (*submisse*), mais adaptado a ensinar (*ad docendum*), uma vez que este gênero mais baixo é o mais suportável, por mais tempo (*Doc. Christ.*, IV.24.51-2).

A mente fraca, por conseguinte, vive assim, desditosa, sob o domínio das paixões, como disse Sócrates na *República*, escrava de sua parte inferior, no caso os desejos desordenados, ou *libido*. Essa dominação, como fica claro, é não só voluntária, porque a *libido* não tinha poder para fazê-lo, uma vez que era inferior à razão, como também representa uma “queda”, já que, por natureza, a razão, sendo a parte superior, devia estar exercendo o domínio. Essas duas conseqüências terão desdobramentos importantes nos livros II e III. A razão, por ser a parte superior do homem, estabelecida pela ordem na posição de domínio, tem autonomia e supremacia sobre as demais partes: não há realidade que lhe possa derribar de sua cidadela. Ora, esse homem *ordinatissimus* agostiniano, cujo domínio pertence à razão, sua parte superior, é ainda o sábio socrático, dotado de autodomínio, livre das paixões, bem distante do homem que Paulo nos apresenta em *Romanos* 7, 15-20,

Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto [...] Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero.¹²³

¹²³ (Rm 7: 15-20): [...] *quod enim operor non intellego non enim quod uolo hoc ago sed quod odi illud facio [...] non enim quod uolo bonum hoc facio sed quod nolo malum hoc ago.*

No entanto, nem para Agostinho, nem para Evódio está claro se, na sua origem, a alma realmente era perfeitamente ordenada (*Dla*, I.11.23):

EVÓDIO — [...] Com efeito, conquanto acreditemos que o homem tenha sido concebido por Deus de modo tão perfeito, e constituído na vida feliz, de forma que ele mesmo tenha, pela própria vontade, despenhado dali em direção às provações da vida mortal —embora eu sustente isso com uma fé inabalável—, ainda não o alcancei com a inteligência. [...].¹²⁴

Caso se admitisse que, na origem, as almas não eram sábias (*sapientes*), isto é, não estavam de acordo com a ordem (*ordinatissimae*), as penalidades acima descritas seriam injustas, uma vez que o homem jamais teria abandonado por vontade própria uma condição que lhe não era natural. Numa palavra, se na sua origem não era ordenada, a alma não poderia ter violado a própria ordem, isto é, ter-se desordenado. Agostinho, no entanto, evita discorrer sobre o tema, limitando-se a reconhecer que a origem das almas e sua suposta sabedoria, ou a falta dela, seriam um grande mistério (*Dla*, I.12.24):¹²⁵

AGOSTINHO — Dizes isto assim, como se tivesses o conhecimento líquido e certo de que nós nunca fomos sábios, pois levas em conta o tempo a partir do qual nascemos para esta vida. Porém, visto que a sabedoria esteja no espírito, se acaso, antes do consórcio com este corpo, em alguma outra vida, tenha vivido o espírito, e se outrora tenha vivido com sabedoria, isso é uma grande questão, um grande enigma, e deve ser considerado no seu devido lugar. Contudo, nem por isso o que temos nas mãos está impedido de ser esclarecido como se possa.¹²⁶

¹²⁴ *EVODIVS* — [...] *Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intellegentia nondum assecutus sum [...]*

¹²⁵ Agostinho evita, neste ponto, descartar por completo as doutrinas platônicas sobre a preexistência da alma e esquiva-se do assunto, que será tratado com um pouco mais de detalhes no livro III, quando vier a examinar as possibilidades sobre a origem das almas.

¹²⁶ *AVGVSTINVS* — *Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas nunquam nos fuisse sapientes: attendis enim tempus ex quo in hanc uitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam uita uixerit animus, et an aliquando sapienter uixerit, magna quaestio est, magnum secretum, et suo considerandum loco: neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur, quominus aperiatur ut potest.*

2.1.12 In uoluntate uoluntas ipsa

Apesar da impossibilidade momentânea de se saber se o homem já viveu alguma outra vida, e se nela foi ou não sábio, merecendo, conseqüentemente, as expiações descritas em I.11.22, isto é, ser escravo do reino da *libido*, Agostinho argumenta que a alma tem, em si, algo que lhe bastaria para levar uma vida concordante com a reta ordem, a saber, a boa vontade. Segundo o hiponense, nada é tão subordinado à vontade humana como possuir este grande bem, a própria boa vontade (*Dla*, I.12.26):

AGOSTINHO — Portanto agora vês, presumo eu, que em nossa vontade foi posto que desfrutemos ou careçamos de tão grande e verdadeiro bem. De fato, que coisa está tão assentada na vontade como a própria vontade ? [...] ¹²⁷

Agostinho, ao deixar de parte os problemas pertinentes à origem da alma e a conseqüente queda humana, situa toda a questão, assim como Sócrates o fizera com a razão, no âmbito da vontade. Quem tem a boa vontade tem o bem mais precioso de todos, diz Agostinho; e quem não o possui, está privado de bem tão imenso quão fácil de adquirir, e que somente com a vontade se poderia alcançar (*Dla*, I.12.26),

AGOSTINHO — [...] Quando alguém a possui boa, certamente possui aquilo que, de longe, deva ser anteposto a todos os reinos terrenos e a todas as volúpias do corpo. Todavia, aquele que não a possui está completamente privado daquilo que —mais excelente do que todos os bens não constituídos em nosso poder— somente a vontade, por si mesma, lhe daria. [...] ¹²⁸

Neste ponto, a autonomia da vontade humana atinge o seu ápice, quando o filósofo afirma bastar o querer para ter-se tão grande bem, a boa vontade, descartando qualquer condição exterior além da mesma vontade (*Dla*, I.12.26): “a boa vontade [...] conquanto seja um bem tão grande, para possuí-la basta querer” (*cum sit tam magnum bonum, uelle solum opus est, ut habeatur*). Estabelecida a condição da vontade, Agostinho retorna à questão anterior, o mistério da origem das almas, não para lhe dar uma solução, apenas a justificar sua irrelevân-

¹²⁷ AVGVSTINVS — *Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono. Quid enim tam in uoluntate, quam ipsa uoluntas sita est? [...]*

¹²⁸ AVGVSTINVS — *Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, uoluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praesantiores omnibus bonis in potestate nostra non constitutis, sola illi uoluntas per seipsam daret [...]*

cia, pois, conquanto os homens jamais tivessem sido sábios, o que considera um ponto “obscuríssimo” (*occultissimum*), ainda assim seria merecida a expiação que sofrem, decorrente de sua “queda”, uma vez que eles dispunham da “boa vontade”, única condição necessária para fazer o bem (*Dla*, 1.12.26),

AGOSTINHO — [...] Com justiça e merecimento, portanto, os homens estultos, ainda que nunca tenham sido sábios (pois isto é duvidoso e por demais misterioso!), são afligidos por tal infortúnio.¹²⁹

2.1.13 Virtutes quattuor

Estabelecido, pois, que a alma necessita apenas da boa vontade para que a sua melhor parte, a razão, domine sobre os movimentos irracionais, que lhe são próprios, Agostinho recorre, a partir de então, às quatro virtudes cardeais, tão caras à Antigüidade,¹³⁰ para determinar a relação prática entre esta vontade boa e a condição de perfeita ordem, dentro da hierarquia instituída pela lei divina. Aquele que possui a boa vontade, segundo Agostinho, possui também *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* e *iustitia*, virtudes que representam o modo de viver segundo estabelece a reta ordem, e que são diametralmente contrárias à *libido* (I.13.27). Com efeito, se *prudentia* é o conhecimento do que se deve buscar e evitar ([...] *hoc bonum appetendum, et uitanda ea quae huic inimica sunt* [...]); se *fortitudo* é a disposição pela qual se desprezam os bens transitórios (*qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus*); se *temperantia* é a disposição que afasta a vontade das realidades aviltantes ([...] *coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur*); e, por fim, se *iustitia* é a virtude pela qual a cada um se deve atribuir o que lhe é devido (*uirtutem qua sua cuique tribuuntur*), deste modo, o possuidor da boa vontade, assim como o *sapiens* socrático, é igualmente possuidor dessas quatro virtudes. Por conseguinte, como ninguém pode viver de modo reto senão por meio das quatro virtudes cardeais, tampouco se pode viver virtuosamente sem a boa vontade, isto é, a vontade de viver reta e dignamente (*recte honeste-*

¹²⁹ AVGVSTINVS — [...] *Iure igitur ac merito stulti homines, tametsi nunquam fuerunt sapientes (hoc enim dubium et occultissimum est), huiusmodi afficiuntur miseria.*

¹³⁰ Constantes da *Republica* de Platão (IV.428b-432b), as quatro virtudes, *sofia*, *andréia*, *sophrosune*, e *enkrateia*, são igualmente tratadas por vários pensadores da Antigüidade. Sua primeira menção no pensamento cristão latino, segundo Dom Mark Pontifex (AUGUSTINE, 1955b, 245, nota 26), sob a rubrica “cardeais”, foi feita por Ambrósio, no *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, V. 62: *Et quidem scimus uirtutes esse quattuor cardinales, temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.* (AMBROSIO, 1966, p. 260).

que uiuere) (*Dla*, I.12.25). E essa vida reta e digna nada mais é do que a própria vida feliz (*beata uita*). Desta forma, o *sapiens* de Agostinho, *ordinatissimus*, possuidor da boa vontade, além de praticar e possuir as quatro virtudes cardeais, que o levam a viver com retidão, por isso mesmo é igualmente feliz, isto é, desfruta da tão almejada vida feliz (*beata uita*), objetivo dos filósofos de todas as épocas e escolas. Essa vida feliz (*beata uita*), aparentemente tão distante e inatingível na virtude e perfeição, como era para os estóicos, para Agostinho, no entanto (ao menos neste ponto do livro I), não apenas se pode realizar na terra, como também está apenas a distância da própria vontade (*Dla*, I.13.29),

AGOSTINHO — [...] Daí, conclui-se que, seja quem for que queira viver reta e honestamente, se deseje querer isto de preferência aos bens transitórios, consegue tão grande bem, com tamanha facilidade, que possuir aquilo que quis não lhe seja nada além do que o próprio querer. [...] E contudo, esta mesma alegria, que é gerada pela aquisição deste bem, quando eleva o espírito de modo tranqüilo, sereno e contínuo, chama-se vida feliz; a não ser que tu consideres que viver na felicidade seja algo diferente de comprazer-se nos bens verdadeiros e seguros.¹³¹

Contudo, a despeito desta felicidade humana, neste livro I, ser *não* uma espécie de eudemonismo, mas *resultante* da boa vontade dos homens, que se expressa numa vida reta, de acordo com as virtudes cardeais; ou seja, moralmente bom não é tudo aquilo que leva à felicidade, e sim o contrário, apenas e tão somente o que *é* moralmente bom, de acordo com os valores éticos cristãos (e estóicos também), em que a razão deve governar as paixões, é que conduz à felicidade; ainda assim, como dissemos em 2.1.7, a despeito desta ética de influência socrático-estóica, o pensamento de Agostinho já é, em última instância, cristão, ainda que de modo absolutamente incipiente e não manifesto, tendo, por isso mesmo, como meta derradeira, a vida eterna, na cidade de Deus, não na pólis.

¹³¹ AVGVSTINVS — [...] *Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque uult uiuere, si id se uelle prae fugacibus bonis uelit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit. [...] Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur: nisi tu putas aliud esse beate uiuere, quam ueris bonis certisque gaudere.*

2.1.14 **Beate recte est uiuere**

Mas, se para ser feliz é preciso apenas querer, por que motivo não seriam todos felizes, objeta Evódio, em I.14.30, uma vez que todos almejam sê-lo. E a resposta de Agostinho é simples, uma coisa é querer ser feliz, outra, bem diferente, é possuir a boa vontade, isto é, desejar viver a vida reta, nas quatro virtudes, subordinado ao reino da razão, não ao da *libido* (*Dla*, I.12.25):

EVÓDIO — Que é uma vontade boa?

AGOSTINHO — É a vontade pela qual procuramos viver reta e honestamente, e atingir a suprema sabedoria.¹³²

Somente essa vida na virtude conduz à vida feliz (*beata uita*), vida que poucos querem levar —por isso nem todos são felizes. A lei eterna, remata Agostinho, estabelece, de uma vez por todas, que o mérito está na vontade (*Dla*, I.14.30),

AGOSTINHO — [...] De fato, aquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo de retornar, firmou, com autoridade inexorável, que o mérito está na vontade; por outro lado, na felicidade e na infelicidade, estão a recompensa e a expiação.¹³³

E quem ama a boa vontade, portanto, ama também a lei eterna, que estabelece o mérito e a expiação de quem vive ou não de acordo com a sua boa vontade.

¹³² *EVODIVS — Quid est bona uoluntas? AVGVSTINVS — Voluntas qua appetimus recte honesteque uiuere, et ad summam sapientiam peruenire.*

¹³³ *AVGVSTINVS — [...] Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in uoluntate meritum sit; in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.*

2.1.15 Auersio a bono

Agostinho encerra as discussões deste primeiro livro com um breve epílogo, ao recapitular, conforme preceituava a retórica (*Ret.*, 1419b),¹³⁴ os pontos principais da discussão, e reforçar os princípios expostos, sobre os quais a hierarquia de valores se assenta. Primeiramente, duas leis há, a eterna e a temporal. Esta última governa as realidades temporais e o bom ou mau uso das mesmas. A primeira, a eterna, governa a própria lei temporal, retribuindo a cada um segundo o amor que dispensa às realidades superiores ou inferiores. Há, depois, duas espécies de bens, eternos e temporais. Os bens eternos e imutáveis são melhores do que os temporais, assim como a lei eterna é melhor do que a lei temporal. Por fim, os homens também podem ser considerados “eternos” e “temporais”, isto é, amantes das realidades eternas ou temporais. Diante dessa estrutura,¹³⁵ Agostinho confirma que depende exclusivamente da vontade a escolha de qual bem seguir e amar, e que espírito algum pode ser afastado da reta ordem e da vida feliz (*beata uita*), a não ser pela própria vontade, e nem sequer se deve culpar realidade alguma pela má escolha humana (*Dla*, I.16.34),

AGOSTINHO — [...] por realidade nenhuma, a não ser pela vontade, pode a mente ser deposta da cidadela do domínio e da sua ordenação correta. Por fim, como ficou também manifesto que quando alguém se utiliza mal de algum bem, não é o bem que deve ser repreendido, mas aquele mesmo que dele se utiliza mal [...].¹³⁶

Desta forma, ao retornar ao início do diálogo, à pergunta sobre o que seria proceder mal, Agostinho enfeixa sua definição final, a saber, o mal nada mais é do que o afastar-se das reali-

¹³⁴ “O epílogo”, diz Aristóteles, “é composto por quatro elementos: tornar o ouvinte favorável para a causa do orador e desfavorável para a do adversário; amplificar e minimizar; dispor o ouvinte para um comportamento emocional; recapitular. Após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário falsidades, faça-se um elogio e uma censura, e finalmente sublinhe-se de novo o assunto.” (*Retórica*, III.19.1419b)

¹³⁵ Essa própria estrutura, assentada na dicotomia “eterno-temporal”, como viu-se, assenta-se sobre um tópico bem definido, a saber, o bem mais durável é melhor do que o bem de menor duração; segundo a classificação de Perelman e Tyteca, é um “lugar de quantidade”. (2002, p. 97, §22). Veja-se a *Retórica* de Aristóteles, 1364b, “E as coisas mais duráveis são melhores do que as menos duráveis”; ver também o item 2.1.8 deste capítulo.

¹³⁶ *AVGVSTINVS* — [...] *nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi uoluntate: et est manifestum, non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum* [...]

dades eternas, desprezando-as, e partir em busca das realidades temporais, as quais se podem perder contra a própria vontade (*Dla*, I.16.34),¹³⁷

AGOSTINHO — [...] é-nos permitido agora voltar a atenção e examinar se acaso fazer o mal seja algo diferente de desprezar os bens eternos, dos quais a mente desfruta por si mesma, e por si mesma percebe, e que, quando ama, não pode perder, indo atrás dos bens temporais, e daquilo que se percebe por intermédio do corpo (a parte do homem de menor valor), como se fossem bens elevados e admiráveis; bens esses que jamais podem estar seguros. De fato, segundo me parece, devem ser incluídas, neste único gênero, todas as más ações, isto é, os pecados [...].¹³⁸

Essas realidades (ou bens) temporais, no entanto, ao contrário do que se pensa, não são males, segundo a ótica agostiniana.¹³⁹ Muito ao contrário, Agostinho considera que elas têm a sua beleza e seu o lugar apropriado na ordem universal, além de ter a sua função na criação. Contudo, o que se não deve fazer é deixar-se dirigir por elas, afastando-se dos bens eternos e

¹³⁷ Percebe-se aqui nitidamente a influência neoplatônica. O mal é, em última instância, um afastamento do Bem, isto é, do Uno ou Deus. Plotino, igualmente, defendia que o afastamento do Uno, ou Deus, se dava pela proximidade das coisas criadas (matéria), as quais Agostinho denomina passíveis de perda involuntária. O homem, visando aproximar-se da matéria, afastava-se do Uno (BRUN, 1988, p. 50). Na *Enéada* VI.9.7, encontramos o caminho inverso, isto é, para voltar ao Uno deve o homem afastar-se das realidades transitórias, isto é, da matéria, e voltar-se ao Eterno, à Unidade: “[...] Em nossas ocupações diárias não podemos sustentar um objeto em mente se tivermos a atenção voltada para outro lugar, ocupados com algum outro assunto; aquele mesmo objeto deve estar diante de nós para que seja verdadeiramente um objeto de observação. Ocorre o mesmo aqui. Preocupados pela impressão de alguma outra coisa, somos retidos sob aquela pressão de estarmos conscientes da Unidade; uma mente presa e atada por algo limitado não pode ter a impressão do seu contrário. Consentiu-se que assim como a matéria deve estar destituída de propriedade para que aceite as formas do universo, assim também —e muito mais— a alma deve ser mantida informe a fim de que não haja impedimento algum, nela impresso, a prevenir-lhe de ser preenchida e iluminada pelo Princípio Primeiro [...]” ([...] *In our daily affairs we cannot hold an object in mind if we have given ourselves elsewhere, occupied upon some other matter; that very thing must be before us to be truly the object of observation. So here also; preoccupied by the impress of something else, we are withheld under that pressure from becoming aware of The Unity; a mind gripped and fastened by some definite thing cannot take the print of the very contrary. As Matter, it is agreed, must be void of quality in order to accept the types of the universe, so and much more must the soul be kept formless if there is to be no infixing impediment to prevent it from being brimmed and lit by the Primal Principle. [...]*) (PLOTINUS, 1952, p. 358, a versão do inglês para o vernáculo é nossa.)

¹³⁸ *AVGVSTINVS* — [...] *Quocirca licet nunc animaduertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruatur, et per seipsam percipit, et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus hominis partem uilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi uidentur includi. [...]*

¹³⁹ Percebe-se aqui também um tópico muito comum na Antigüidade, a saber, não são os bens que se devem acusar, e sim os homens, que deles se utilizam, pois todos os bens podem ser mal utilizados. Cf. *Retórica*, 1355b: “E se alguém argumentar que o uso injusto desta faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens exceto à virtude [...]”

imutáveis, visto que o homem foi por Deus colocado à frente de tais realidades para as dirigir, e não para ser por elas escravizado. E isso, como se viu, ocorre única e exclusivamente por meio do livre arbítrio da vontade. Todavia, desde que o homem foi criado por Deus a partir do nada (*ex nihilo*), resta ainda saber a origem desta vontade, uma vez que é uma faculdade humana, ou seja, nasceu nele. De fato, se o homem pratica o mal pela vontade, que lhe foi dada por Deus, pode-se cogitar que o Criador teria responsabilidade nos maus atos humanos, uma vez que sem tal faculdade o homem não cometeria o mal. Porém, Agostinho pospõe o assunto, deixando-o ao livro II, que, como vimos, será elaborado em época e contextos diversos dos atuais.

Pelo que se pôde perceber e demonstrar, pelas passagens citadas, o pensamento de Agostinho, neste primeiro livro, permanece imerso no mundo clássico, isto é, num contexto muito próximo do intelectualista-socrático (e de forte influência estoíca) em que o homem ainda tem total capacidade de agir bem, se assim o desejar. O elemento novo é a vontade. De fato, Agostinho não afirma, como Sócrates, que o conhecimento (*episthémé*) é imprescindível, e sim o querer, pois até para chegar-se ao saber é preciso querer, isto é, a vontade — condição anterior e primordial da própria ciência. Contudo, seja pela vontade ou pelo conhecimento, a ascese humana à vida feliz (*beata uita*) ainda está nas mãos do homem.

Para concluir, no que respeita às influências filosóficas, neste livro I, vale rememorar que, embora a definição de Agostinho para o mal, como *auersio a bono*, deva sua origem ao neoplatonismo, como tentamos demonstrar, e as virtudes ditas cardeais, adotadas na argumentação do filósofo, além da própria noção de hierarquia tripartite, *ser, viver e compreender*, tenham origem “platônica” (ainda que por via neoplatônica), ainda assim, de modo geral, o que predomina é o discurso parenético estoíco, em contraste com a metafísica do livro subsequente. Explica-se. Assim como o discurso estoíco é devedor do socrático-platônico, como é notório, assim também o plotiniano o é de toda a filosofia anterior, inclusive a pitagórica e a aristotélica; deste modo, evidente se torna que elementos de todas as escolas, desde os pré-socráticos podem encontrar-se aqui e acolá, em todos os autores, especialmente na *Spätantike*, quando os famigerados epítomes entram em voga, de par com as traduções, devidos ambos, antes de mais, a um paulatino distanciamento do mundo greco-oriental, o que se acentua cada vez mais até a Idade Média, culminando com a total ruptura entre as duas culturas, os dois mundos, o grego e o latino.

Na essência, pois, o que determina a estoicidade deste livro I é a diferença mesma, medular, entre esta escola e o neoplatonismo. Enquanto uma volta-se para o mundo físico, a outra tem em mente o *extrafísico*, a *metafísica*. O pensamento do recém-converso Agostinho, neste *liber primus*, é fundamentalmente ético, suas preocupações são morais, dizem respeito ao comportamento do ser humano enquanto habitante deste mundo, ainda que escoradas na esperança da salvação e da vida eterna. Esta parênese, estóica, de cunho absolutamente romano,¹⁴⁰ contrapõe-se à diafaneidade neoplatônica (de cunho alexandrino; oriental, portanto). Enquanto o Agostinho deste livro I ocupa-se das virtudes, *hic et nunc*, especialmente *temperantia* e *fortitudo*, responsáveis grosso modo pelo domínio que a razão deve exercer sobre os movimentos irracionais da alma, ou seja, responsáveis em última instância pela prática do *recte uiuere*, como método de ascensão à *uita beata*; o filósofo neoplatônico do livro II, por sua vez, ocupa-se de conceitos como Uno, número, forma, ser e não-ser, na tentativa de compreender Deus e a origem *metafísica* do mal, lançando mão, para tanto, como não podia ser diferente, em se tratando de conceitos tão abstratos, intangíveis, de figuras igualmente abstratas, geométricas, Idéias-puras, como a imagem da circunferência e seu respectivo centro; ou então o próprio recurso ao cálculo, às operações matemáticas, na tentativa de definir a essência dos números metafísicos, ou “verdades numéricas”, matrizes da própria beleza e equilíbrio das formas físicas (*pulchritudinis leges*) etc. Enquanto, pois, neste livro I, é a dicotomia *sapiens-stultus*, nas atividades humanas, que se usa como *exemplum*, como *figura* de valor argumentativo; no livro II, ao contrário, o filósofo torna o texto absolutamente etéreo, utilizando-se de recursos puramente conceituais, cujo efeito é mais sublime do que prático. Neste sentido, portanto, que se bem pode denominar “atmosférico”, o qual impregna ou penetra a própria mundividência do autor, é que defendemos a predominância estóica sobre qualquer outra, neste livro I, assim como ocorre nos livros II e III, com o neoplatonismo e o cristianismo, respectivamente.

¹⁴⁰ É sempre bom ressaltar que por “estoicismo” referimo-nos, sobretudo, ao que se denomina “estoicismo romano”, corrente de pensamento muito popular em Roma, especialmente a partir de meados séc. I a.C., cujos maiores representantes foram sem dúvida Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio; “filosofia” essa que se pode dizer “oriunda” do estoicismo grego, mas que notoriamente privilegiou apenas uma de suas partes, a ética, na forma de parênese, em detrimento da física e da lógica, outros dois ramos em que se dividia a escola fundada por Zenão.

2.2 LIBER SECVNDVS

Os que são chamados filósofos, porém, se por acaso disse-ram verdades, conformes à nossa fé, especialmente os Platônicos, não somente não devemos receá-las, mas também reivindicá-las para nosso uso, como [quem reivindica algo] a possuidores injustos.

(*Doc. Christ.*, II.XL.60)¹⁴¹

2.2.1 Introdução : neoplatonismo e retórica

Neste segundo livro, composto já na África, Agostinho retoma o diálogo com seu amigo Evódio. Em contraste com o livro anterior, esta parte da obra, conquanto mantenha aparentemente as mesmas características da precedente, deixa entrever alguma desigualdade, de modo especial na *héuresis*, ou, para utilizar a terminologia apresentada por Plebe e Emanuele (1992, passim), na “invenção dos conceitos”. O auditório, ao que parece, continua o mesmo, o *uir eruditissimus*, versado em filosofia e apto à leitura de textos extremamente sofisticados, como apontado no capítulo precedente. No entanto, percebe-se, de modo inequívoco, tanto pelo vocabulário utilizado, como pela solução argumentativa, uma forte influência neoplatônica, ao contrário do livro I, marcadamente estóico. Termos como Uno, múltiplo, número, forma etc. evidenciam que Agostinho, por estes tempos, estava profundamente embebido nas doutrinas metafísicas de Plotino e Porfírio. A hierarquia de valores em que sua prova racional da existência de Deus se apóia (*Deum esse demonstratur*), a progressiva ascese rumo ao “desvelamento” do divino, as suas reflexões acerca do Uno, de como se irradia em múltiplo e, por fim, para não esticar demais, sua engenhosa solução, puramente conceitual (quase etérea), para a questão do mal, são todas teses, enfim, cabalmente devedoras das *Enéadas*, de Plotino.

Por outro lado, se a *inuentio* elabora-se a partir de tópicos neoplatônicos, a *dispositio*, por sua vez, merece, por parte do *rhetor* africano, um tratamento à altura do tema desenvolvi-

¹⁴¹ *Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustus possessoribus in usum nostrum uindicanda.* (*De Doctrina Christiana*, II.XL.60. A tradução é nossa.)

do. Dos três livros da obra, este segundo mereceu o maior cuidado em seu planejamento e execução, em sua disposição e elocução; e não se faz necessária uma análise muito aprofundada para comprová-lo. Alguns indícios, ao longo deste *liber secundus*, dão conta de fazê-lo. Em primeiro lugar, no que concerne à disposição, Agostinho lança mão, em profusão, de um recurso, uma figura, que exerce função (didática) muito importante, tanto ao interlocutor, como aos leitores; figura esta que o autor da *Retórica a Herênio* denomina *frequentatio* (*synathroismós*) e que outros autores chamam de “recapitulação”, associando-lhe, ao invés, o termo latino *consummatio* (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 75). Por meio deste recurso, Agostinho periodicamente recapitula os temas discorridos, como que a facilitar sua própria argumentação e possibilitar o devido entendimento por parte de Evódio, e de seu auditório de possíveis leitores (*Dla*, livro II, §§ 6.14; 13.35; 18.47, 48 etc.). Talvez o próprio filósofo já presentisse a dificuldade do tema e do seu conseqüente acompanhamento.

Além dessa recapitulação periódica, o *rhetor* africano, seguindo a preceituação dada a Herênio (*Ret. Her.*, I.17),¹⁴² enumera (*enumeratio*) os pontos que pretende tratar, ou que ainda restam a ser tratados, de acordo com a recapitulação recém-efetuada (*Dla*, II.3.7),¹⁴³

Se te parece bem, investiguemos, então, por esta ordem: em primeiro lugar, [1] de que modo é evidente que Deus existe. Em seguida, [2] se todas as coisas, na medida em que são boas, provêm de Deus. Por último, [3] se a vontade livre deve ser contada entre os bens. Depois de ter descoberto estas coisas, tornar-se-á suficientemente claro, como julgo, saber se esta vontade foi dada ao homem com justiça.¹⁴⁴

¹⁴² “Usamos a enumeração quando anunciamos a quantidade de pontos que vamos tratar. Esse número não deve passar de três, pois corremos o risco de falar menos ou mais que o prometido e também de suscitar no ouvinte a suspeita de premeditação e artifício, o que subtrai a fé no discurso. Na exposição, mostramos brevemente, mas por completo, o que iremos tratar.” (*Enumerationem utemur, cum dicemus numero, quot de rebus dicturi sumus. Eam plus quam trium partium numero esse non oportet: nam et periculosum est, ne quando plus minusue dicamus; et suspicionem adfert auditori meditationis et artificii: quae res fidem abrogat orationi. Expositio est, cum res, quibus de rebus dicturi sumus, exponimus breuiter et absolute.*) (Tradução de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra in *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 70-71.)

¹⁴³ As traduções das citações referentes aos livros II e III, são de responsabilidade de Paula O. e Silva, in: AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio*: Edição bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001b.

¹⁴⁴ (*Dla*, II.3.7) *Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo manifestum est Deum esse; deinde utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo utrum in bonis numeranda sit uoluntas libera. Quibus compertis satis adparebit, ut opinor, utrum recte homini data sint.*

E a cada ponto resolvido, faz-se um breve resumo, uma breve rememoração acerca dos itens que se enumeraram (*enumeratio*) anteriormente, a fim de se verificar se os objetivos foram atingidos, mostrando uma evidente preocupação com a disposição do diálogo, com a ordem a ser seguida, como se pode perceber nesta passagem, em que o próprio Evódio é quem faz o apelo (*Dla*, II.18.47),

EVÓDIO — [...] Vejamos agora se a terceira questão já pode ser resolvida, a saber, se a vontade livre deve ser contada entre os bens [...].

AGOSTINHO — Recordaste bem aquilo que nos tínhamos proposto e observaste atentamente que a segunda questão já está resolvida. Mas devia ter visto que também esta terceira já está solucionada, pois é consequência daquilo que tinhas dito [...] ¹⁴⁵

Esta recapitulação, portanto, deixa entrever o cuidado que o futuro bispo de Hipona teve, no decorrer deste livro II, com a elaboração do texto e seu respectivo auditório, com o seu planejamento, ou seja, com a *dispositio* (*táxis*) da obra. Segue ele um projeto pré-determinado, não como quem debate algum assunto ao acaso, mas à maneira de quem traça um plano e coloca-o em execução. Todas as coisas prometidas no início são cumpridas, de modo paulatino, arquitetado, ainda que ao final Evódio mostre-se descontente com o resultado, o que demandaria esforços ingentes de composição de um terceiro livro, anos depois.

À parte todo este cuidado com a disposição (*táxis*), com o planejamento do “diálogo”, percebe-se, na elocução (*léxis*), uma característica igualmente importante, a qual decorre, sem equívoco, do próprio tema tratado, excessivamente “etéreo”, ou, para utilizar o termo da filosofia, *meta-físico*. De fato, sabemos que quanto mais “argumentável” for um tema, menos demonstrativo redundará; ou seja, quanto menos “científica” for a questão, mais retórico será seu “tratamento”. De fato, diz Meyer (1998, p. 17), a retórica trata de temas sobre os quais não há verdades absolutas, sobre os quais há somente opiniões, visto ser “um processo racional de decisão numa situação de incerteza, de verossimilhança, de probabilidade”; pois diante de verdades matemáticas, indiscutíveis, “quando existe um critério, o cálculo ou a experiência, para dirimir contendas, as discussões são supérfluas e a dialética não tem o seu lugar” (PERELMAN, 2004, p. 6). Portanto, “a única coisa que se pode fazer, na falta de uma de-

¹⁴⁵ *EVODIVS* — [...] *Nunc iam tertiam quaestionem uideamus, utrum expediri possit: inter bona esse numerandam liberam uoluntatem.* [...] *AVGVSTINVS* — *Bene meministi proposita et secundam quaestionem iam explicatam uigilanter animaduertisti. Sed uidere debuisti etiam istam tertiam iam solutam. Propterea quippe tibi uideri dixeris [...]*

monstração rigorosa, é confiar no debate contraditório”, diz Reboul (2000, p. 39), “em que cada orador se esforça por detectar tudo o que comporta de persuasivo”. Deste modo, fica patente, segue Reboul (2000, p. 41), que a filosofia, especialmente no seu aspecto metafísico, cujo limite com a teologia é amiúde diáfano, insere-se simultaneamente no âmbito da retórica como no da dialética. De fato, o próprio Agostinho, após ter empreendido sua célebre prova racional da existência de Deus (*Deum esse demonstratur*), reconhece, por fim, a fragilidade da argumentação, a qual designa *tenuissima* (*Dla*, II.15.39).

O livro II adentra o terreno da metafísica, do Uno, da *forma*, matriz universal das formas visíveis e ideais. Adentra, numa palavra, o mundo dos conceitos, ou “mundo das Idéias”, na metafísica platônica. Evidente que qualquer discussão neste terreno tende ao domínio da argumentação, não demonstração. Tanto Agostinho tinha ciência dessa verdade que reforça, logo no início do livro II, o pressuposto básico, extraído de Isaías (Is 7: 9), sobre a necessidade de crer para obter-se êxito nas buscas intelectuais; pressuposto esse sobre o qual havia assentado as discussões no livro antecedente, “se não credes, não compreendereis” (*nisi credideritis, non intellegetis*); deixando, com isso, transparecer que há de tratar assuntos que, se pelos testemunhos da fé são já cridos, contudo, deseja atingir pela força da razão (*Dla*, II.2.6),

AGOSTINHO — Também não podemos negar que estabelecemos isso mesmo no princípio da discussão anterior. Com efeito, em vão o profeta teria dito: “*Se não acreditardes, não compreendereis*” [Is 7:9 apud LXX], se “acreditar” não fosse uma coisa e “compreender”, outra, e que não se devesse acreditar, em primeiro lugar, nas coisas divinas e imensas que desejamos compreender. E nosso Senhor também exortou primeiro aqueles que chamou à salvação, por palavras e por obras, para que acreditassem. Mas depois [...] àqueles que já acreditavam, disse: “procurai e encontrareis” [Mt 7:7]; na verdade, não podemos dizer que encontramos aquilo em que acreditamos se não o conhecemos, e ninguém está preparado para encontrar Deus se não acreditar previamente naquilo que depois há de vir a conhecer. [...] ¹⁴⁶

¹⁴⁶ AVGVSTINVS — *Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere, et primo credendum esset, quod magnum et diuinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset, Nisi credideritis, non intellegetis. Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem uocauit. Sed [...] deinde iam credentibus dicit, Quærite et inuenietis: nam neque inuentum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inueniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus. [...]*

Todavia, nem todos os assuntos são compreensíveis a todas as pessoas, completa Agostinho, ficando seu entendimento, muitas vezes, reservado para os bons e piedosos (*bonis et piis*), depois desta vida (*post hanc uitam*) (*Dla*, II.2.6),

AGOSTINHO — [...] Efetivamente, aquilo que investigamos exortados por Ele próprio, havemos de o encontrar graças ao seu ensinamento, tanto quanto nos é possível nesta vida, para homens como nós. Na verdade, devemos acreditar que tal entendimento será alcançado pelos homens mais virtuosos, também enquanto moram neste mundo, e, certamente, depois desta vida, por todos os homens bons e piedosos, de modo mais perfeito e evidente.¹⁴⁷

Deste modo, ao tratar assuntos tão elevados, abstratos, Agostinho lança mão, de modo bem mais intenso, de todo seu talento retórico, intercalando estilos de elocução com muito mais frequência do que fez no livro I. Passagens há, nesta peregrinação neoplatônica, como II. 13.35, altamente “líricas”, nas quais o *rheto*r insere versos dos salmos,¹⁴⁸ apóstrofes (*exclamatio*), perguntas retóricas (*interrogatio*), metáforas (*translatio*), hipérboles (*auxese*), repetições (*epanáforas*), comparações, oxímoros, como “silêncio canoro e eloqüente da Verdade” (*canorum et facundum quoddam silentium ueritatis*) etc., elevando o gênero de elocução, do simples (*submissum*) ao temperado (*temperatum*). A idéia, pois, é destacar trechos significativos que, após a uma árida seqüência argumentativa, em gênero simples, culminam com a solução do problema. Na passagem reproduzida a seguir, o *poeta* Agostinho descreve, lançando mão dos recursos acima enumerados (e outros), *ad delectandum*, a própria Verdade, a que assevera ter chegado pela demonstração (*Dla*, II.13.35):

AGOSTINHO — Tinha-te prometido, se te recordas, que te haveria de demonstrar que existe uma realidade que é mais sublime do que a nossa mente e razão. Aqui a tens: é a própria Verdade. Abraça-a, se puderes, e desfruta dela. *Deleita-te no Senhor e Ele te dará o que te pede o coração* [Sl. 36:4].
Com efeito, que outra coisa pedes com mais intensidade do que ser feliz? E

¹⁴⁷ *AVGVSTINVS* — [...] *Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inueniemus, quantum haec in hac uita, et a nobis talibus inueniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc uitam, euidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est [...].*

¹⁴⁸ Este estilo, denominado “colagem” de citações, Agostinho o tornaria célebre nas *Confissões*, livro escrito numa espécie de prosa “lírica”, em que versos dos salmos são mesclados à narração (sem prejuízo algum ao fluxo narrativo, o qual, ao contrário, “flui” como um *psalmus*), de modo tal que o discurso se transforma numa “colagem”, em diversos níveis, a partir da qual não mais se sabe se é Agostinho ou o salmista que se dirige em prece a Deus.

quem é mais feliz do que aquele que frui da inconcussa, imutável e absolutamente excelsa Verdade? Realmente, os homens proclama-se felizes quando, com desejo ardente de cobiça, abraçam os corpos belos das suas esposas ou mesmo de meretrizes. E havemos nós de duvidar que somos felizes quando abraçamos a Verdade? Os homens proclamam-se felizes quando, a boca ressequida pelo calor, se aproximam de uma fonte abundante e pura, ou quando, famintos, encontram um repasto copioso e requintado. E havemos nós de negar que somos felizes quando a Verdade nos irriga e apascenta? Costumamos ouvir vozes dos que clamam ser felizes quando se deitam em leitos de rosas e outras flores, e também quando se perfumam com óleos de magníficos odores. Mas haverá maior fragrância e inspiração mais amável do que a da Verdade? E havemos nós de duvidar chamar-nos felizes quando somos inspirados por ela? Muitos colocam a felicidade da sua vida no canto das vozes, das cítaras e das flautas. Assim, quando estas coisas lhes faltam, sentem-se infelizes e, quando as possuem, exultam de alegria. E quando, sem qualquer estrépito, penetra nas nossas mentes o silêncio, por assim dizer canoro e eloqüente da Verdade, haveremos de procurar outra vida feliz e não desfrutar desta tão segura que temos no presente? Os homens, deliciados com a claridade e o gozo com que brilham o ouro e a prata, as pérolas e demais cores, ou com o brilho da própria luz que pertence aos olhos ou que encontram quer nos clarões da terra, quer nas estrelas, na lua ou no sol; tais homens consideram-se felizes quando esta alegria não é perturbada por nenhum incômodo, e querem viver para sempre, por causa destas coisas. E haveremos nós de temer colocar a felicidade na luz da Verdade?¹⁴⁹

¹⁴⁹ (Dla, II.13.35) AVGVSTINVS — *Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa ueritas: amplectere illam si potes, et fruire illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatus eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima ueritate? An uero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita, siue coniugum, siue etiam meretricum amplexantur; et nos in amplexu ueritatis beatos esse dubitabimus? Clamant homines se beatos esse, cum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perueniunt, aut esurientes prandium coenamue ornatam copiosamque reperiunt; et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque ueritate? Solemus audire uoces clamantium se beatos, si iaceant in rosa et aliis floribus, uel etiam unguentis odoratissimis perfruantur: quid fragrantius, quid iucundius inspiratione ueritatis? et dubitamus nos cum ab illa inspiramur, dicere beatos? Multi beatam uitam in cantu uocum et neruorum et tiliarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia: et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium ueritatis illabitur, aliam beatam uitam quaerimus, et tam certa et praesente non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, siue ipsius lucis quae ad hos oculos pertinet, siue in ignibus terrenis, siue in stellis uel luna uel sole, claritate et iucunditate delectati homines, cum ab ista laetitia nullis molestiis, nulla indigentia reuocantur, beati sibi uidentur, et propter haec semper uolunt uiuere: et nos in luce ueritatis beatam uitam collocare metuimus?*

Na verdade, essa “culminância” não é, como apontado acima, tão evidente assim, tão “demonstrativa”. Em verdade, não é nada “científica”. Por isso mesmo, não prescinde de todo o esforço retórico do jovem pensador africano. Platão, em situações como esta, recorreria a um mito, uma fábula que ilustrasse o que a razão, sozinha, não lograsse atingir. Agostinho, por sua vez, recorre ao que tem de melhor, à arte da palavra, para descrever a Verdade (se é que é possível “descrever” uma idéia tão abstrata).¹⁵⁰ Deste modo, para encurtar um assunto por demais alongado, diremos que a elocução, desta segunda parte do *De libero arbitrio*, é, se não diferente, ao menos muito mais elaborada, pelo assunto assim o demandar.¹⁵¹

2.2.2 Por que Deus deu ao homem o livre arbítrio?

O diálogo é retomado do mesmo modo como iniciou-se, *ex abrupto*. Não há nenhum discurso introdutório, nenhuma encenação; tampouco é informado o leitor quanto à mudança de endereço dos interlocutores (pois haviam deixado Roma e já estavam na África). Todavia, assim como o livro precedente, depreende-se, pelas intervenções dos interlocutores, um como que exórdio. Ou seja, cumprem-se as funções devidas ao exórdio: os temas do livro anterior são recapitulados (a partir de II.1.1), os pressupostos reassentados (II.2.5), e nem a *captatio benevolentiae* é deixada de parte (II.2.4). Por conseguinte, o leitor não fica às cegas e a discussão é retomada, na tentativa de resolver-se definitivamente a questão sobre a origem do mal (e a conseqüente não-participação de Deus, ao contrário do que aventavam os maniqueus).

De fato, a tarefa não estava concluída. Embora estabelecidos, no livro I, os princípios da ordem, assentados pela lei eterna, nos quais o homem ordenado se encontra inserido, quando prefere aos bens temporâneos os bens eternos e imutáveis; conquanto encontradas a defini-

¹⁵⁰ Na verdade, pelo trecho reproduzido, fica patente que o *rhetor* aplica-se antes a “ilustrar” a Verdade, por meio de um enorme contingente de figuras, uma vez que ela é praticamente “inefável”.

¹⁵¹ Outras passagens “líricas” (para não dizer em gênero de elocução temperado), por exemplo, só para citar duas, são, *Dia*, II.16.42, “Repara no céu, na terra, no mar e em tudo quanto brilha lá no alto [...]” (*Intuere coelum et terram et mare et quaecumque in eis uel desuper fulgent [...]*); e II.16.43; “Infelizes os que deixam de se guiar por ti e vagueiam entre as tuas pegadas! Amam os teus acenos, em vez de amarem a ti, e esquecem-se daquilo que significas, ó Sabedoria, luz suavíssima da mente purificada! [...] (*Vae qui derelinquunt te duces et oberrant in uestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliuiscuntur quid innuas, o suauiissima lux purgatae mentis sapientia!*)

ção do ato mau e a própria origem do mesmo, a saber, a vontade afastada do Bem eterno e dirigida aos bens temporais; ainda assim a tarefa não estava terminada, pois Deus não havia sido totalmente isentado de responsabilidade, uma vez que, como dispensador do livre arbítrio, sendo este a causa do mal, poderia ser acusado de participação no mesmo. Por que Deus daria ao homem, indaga Evódio, esta faculdade sem a qual não agiria em desconformidade com a reta ordem? Como se viu, argumenta Agostinho, a razão suprema estabelece (I.14.30) que o mérito está na vontade (*in uoluntate meritum sit*), tanto para o bem, como para o mal. Portanto, sem a participação da vontade não haveria, no ato humano, nem o bem, nem o mal. Sendo assim, não é a vontade que deve ser questionada, porque ela parece ser um bem, uma vez que ninguém pode agir corretamente a não ser por intermédio dela.

Agostinho está diante de um problema sério. Toda a causa pressupõe-se anterior a seu efeito. A causa da vontade humana, sendo Deus, é-lhe anterior. Contudo, a causa de Deus não existe, sob pena de ser-lhe anterior. Deus cria porque quer, não tem necessidade alguma de criar. Desta feita, como não imputar a Deus a causa do mal, sendo Ele o criador e dispensador de todos os bens, inclusive as faculdades dos seres, como o livre arbítrio da vontade, origem dos maus atos humanos? No entanto, pondera o futuro bispo de Hipona, é necessário, antes de mais nada, saber se o livre arbítrio origina-se realmente *de* Deus, como se supõe. Para tanto, diz Agostinho, é preciso (a) saber se Deus existe; e (b) verificar o pressuposto básico sobre o qual assentou-se a argumentação precedente (*Dla*, I.2.5), isto é, quais sejam os atributos divinos, uma vez que o Criador, por ser justo e bom, jamais poderia ter criado algo que fosse mal, ou levasse a ele.¹⁵² Inicia-se, portanto, a partir de II.3.7 (estendendo-se até II.15.40), a famosa demonstração racional da existência de Deus (*Deum esse demonstratur*), que tomará grande parte do livro segundo.

¹⁵² Sobre a natureza de Deus em Agostinho ver Macdonald (2005, p. 71-90), “The divine nature”.

2.2.3 Deum esse demonstratur

O objetivo de Agostinho é provar (a) que Deus existe, (b) que Ele, sendo bom, tudo o que cria é igualmente bom e, finalmente, (c) que o livre arbítrio, se foi realmente atribuído ao homem por Deus, é um bem, uma vez que de Deus só procedem bens. Fica patente a importância, como insiste Macdonald (2005, p. 75), de buscar-se a natureza de Deus, uma vez que, segundo os princípios estabelecidos no livro I, o mal não pode originar-se do bem, assim como não pode ser aprendido, uma vez que a aprendizagem (*disciplina*), sendo boa, não pode produzir o mal. Este raciocínio, como exposto em 2.1.6 *Mala non discuntur*, é um entimema, isto é, um silogismo retórico, sua premissa principal assenta-se sobre um tópico (e não sobre uma verdade demonstrável), a saber, “o bem não pode gerar o mal”; ou, de modo invertido, “o mal não pode ser engendrado pelo bem”, isto é, de uma causa boa não pode advir uma consequência má. Por conseguinte, se o bem não engendra o mal, a inteligência, por exemplo, que é um bem, pois é por meio dela que aprendemos,¹⁵³ não pode servir de instrumento para a inteligência (*intelligere*) do mal; e de modo generalizante, (pois o entimema é uma prova dedutiva), qualquer bem fica indisponível ao mal. Como todo bom silogismo retórico, circunscreve-se este ao âmbito da argumentação, deixando lacunas para refutação (se esta fosse possível num discurso, ou se o interlocutor, num evento dialético, fosse dotado de capacidade lógica para contra-argumentar; ou ainda, se isso lhe fosse permitido). De qualquer modo, Agostinho pretende distender os limites deste silogismo, utilizado no livro I, para descartar a aprendizagem do mal, e provar esta relação, que de um bem, como Deus *o* é, nada além de bens pode dimanar. Para tanto, porém, precisará provar, primeiramente, a própria existência de Deus. O que faz a partir de II.3.7, adotando, para isso, uma vez mais, a hierarquia ser, viver e existir (*esse, uiuere, intelligere*), conforme apresentada no livro I.

¹⁵³ Eis aqui outro entimema, assentado sobre o seguinte tópico, “o que engendra o bem é bom”. Deste modo, a inteligência (*intelligentia*), por meio da qual se dá a inteligência (*intelligere*), que é um bem, é também ela um bem. O raciocínio, com respeito ao entimema acima, é o seguinte: (P₁) se de um bem não pode derivar algo de mal; e (P₂) uma vez que Deus é bom (portanto, um *bem*); conclui-se que (C) de Deus não pode provir o mal; ou, noutras termos, Deus não cria o mal. Deste modo, a premissa principal P₁, assentada sobre o tópico acima, serve de sustentação ao silogismo, o qual, por isso mesmo, denomina-se “retórico”, uma vez que funda-se sobre um *tópos*, e não sobre algo demonstrável, um fato *científico* ou uma verdade matemática.

2.2.3.1 Esse, uiuere et intelligere

O primeiro passo é saber de Evódio se ele mesmo está certo de que existe. Para isso, adota Agostinho a fórmula (consagrada por Descartes, séculos mais tarde, de modo invertido) *si fallor, ergo sum*, ou seja, “se erro, é porque existo”, logo aceita por Evódio (*Dla*, II.3.7).¹⁵⁴ Constatada a existência, recorre novamente à hierarquia de valores utilizada no livro antecedente, a saber, “ser, viver e entender” (*esse, uiuere et intelligere*), que faz corresponder, na mesma seqüência, ao corpo, aos sentidos e à razão. Em sua dialética ascendente rumo a Deus, Agostinho remete-nos ao desvelamento plotiniano, uma vez que ainda é dada ao homem a capacidade de elevar-se, pela razão, ao divino, descobrindo-lhe os atributos.¹⁵⁵ Os objetos corporais, numa escala ascendente, como já vimos, os quais são percebidos pelos sentidos, correspondem ao primeiro grau desta escala, “existir” (*esse*). Do mesmo modo, os cinco sentidos comuns, adicionados a um certo sentido interior, comum aos homens e aos animais, responsável este por levar à razão a percepção dos objetos, correspondem ambos ao segundo grau, “viver” (*uiuere*). Acima destes, destaca-se o “compreender por meio da inteligência”, ou “entender” (*intelligere*), ou ainda a própria “inteligência” ou “razão”. Esta verdadeira hierarquia, estabelecida pela lei eterna (*summa ratio*), está fundada, como já visto, sobre a capacidade julgadora dos seus componentes. O princípio é o seguinte: quem julga é superior ao objeto que é julgado — e julgar (*iudicare*) é “avaliar”, ou “decidir sobre alguma coisa”, como o censor decide sobre a conduta dos civis. A ordem, ou hierarquia, portanto, estabelece-se sobre o princípio do “julgamento” (*Dla*, II.5.12-13),

AGOSTINHO — [...] Por conseguinte, vê lá por que motivo te pareceu que se deve preferir o sentido interior àquele pelo qual sentimos os corpos.

EVÓDIO — Porque reconheço, no sentido interior, uma certa atividade governadora e um juiz daquele outro. [...] Ora, ninguém duvida que aquele que julga é melhor do que aquilo acerca do qual julga.

AGOSTINHO — [...] Creio que já te deste conta do que quis dizer: seguramente é assim que aquele sentido interior julga acerca dos sentidos do corpo [...] tal como os próprios sentidos do corpo também julgam acerca dos cor-

¹⁵⁴ (*Dla*, II.3.7): AGOSTINHO — “Por isso antes de mais quero que me digas se tu próprio existes. Ou temes, talvez, responder, não vá ser que te enganes nesta questão, sendo certo que, se não existisses, não poderias em absoluto enganar-te?” (*AVGVSTINVS — Quare prius abs te quaero [...] utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?*)

¹⁵⁵ Acerca do “desvelamento”, nas *Enéadas* de Plotino, ver Brun (1988, p. 29-30).

pos [...] Do mesmo modo, também penso que já não é preciso investigar se a razão julga acerca deste sentido [interior].¹⁵⁶

Como já apontado brevemente, em 2.1.8, este princípio “julgador” assenta-se igualmente sobre um tópico (*tópos*), um lugar-comum, “o que julga é superior ao que por ele é julgado”. Deste modo, a hierarquia construída pelo filósofo tem, como fundamento, assim como grande parte das hierarquias,¹⁵⁷ a bem dizer, um princípio, ou antes, um silogismo retórico, o qual assenta-se sem dúvida sobre uma verossimilhança, não sobre algo demonstrável. Ou seja, assenta-se sobre algo provável, uma idéia geral (que bem pode ser contestada; e amiúde o é), pois nem tudo que julga é superior ao que por ele é julgado.¹⁵⁸

2.2.3.2 Quo nullus est superior

De qualquer modo, assentada sobre silogismos retóricos, ou não, o fato é que, consoante esta hierarquia de “valores”, ou substâncias (hipóstases, segundo Plotino), de molde platônico-socrático, a supremacia pertence à razão, terceira hipóstase (*intelligere*), superior a todas as outras, uma vez que ela “julga” as demais realidades, correspondentes a “viver” (*uiuere*) e “existir” (*esse*). Mas Agostinho quer ir mais longe, em busca da *summa ratio*, e sugere que provar a existência de alguma realidade acima da razão, seria provar a própria existência de Deus. Evódio, desta vez, ao contrário do que afirmara no livro I, discorda veementemente de Agostinho,¹⁵⁹ causando em seu mestre o que Scott MacDonald denomina “um constrangi-

¹⁵⁶ *AVGVSTINVS* — [...] *Quamobrem uide qua causa tibi uisum sit, sensum interiorem huic sensui quo sentimus corpora, esse praeferendum. EVODIVS* — *Quia moderatorem et iudicem quemdam huius illum esse cognosco [...] Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem. AVGVSTINVS* — [...] *iam enim, ut opinor, animaduertis quid uelim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare [...] quamquam ne id quidem iam quaerendum putem, utrum de isto sensu iudicet ratio.*

¹⁵⁷ Ver em Perelman e Tyteca (2002, p. 90-94) o §20, “As hierarquias”, no capítulo I, na segunda parte da obra, “O ponto de partida da argumentação”.

¹⁵⁸ O próprio Agostinho, em II.12.34, irá perceber isso, ao constatar que o homem, ao julgar acerca da verdade, não o faz porque lhe é superior. Na verdade, não julga a própria verdade, e sim “segundo as leis da verdade”; e deste modo não se rompe o princípio julgador, nem se desqualifica o entimema.

¹⁵⁹ Evódio parece ter esquecido, ou reformulado, o que havia dito em I.10.21, ao responder a Agostinho se acreditava haver algo acima da mente racional e sábia ([...] *utrum tibi uideatur rationali et sapienti mente quidquam esse praestantius.*); respondeu EVÓDIO: “Nada, exceto Deus, penso eu” (*Nihil praeter Deum arbitror*).

mento” (2005, p. 79): só admitiria que uma realidade qualquer fosse denominada “Deus” se sobre ela nada mais existisse (*Dla*, II.6.14),

AGOSTINHO — Que acontecerá, então, se pudermos descobrir algo cuja existência não só seja indubitável, mas que seja também mais excelente do que a nossa própria razão? Duvidarás chamar Deus a isso, seja lá o que for?

EVÓDIO — Se puder descobrir algo que seja melhor do que aquilo que, na minha natureza, é mais excelente, não diria de modo imediato que é Deus. Com efeito, não me agrada chamar Deus àquilo que a minha razão é inferior, mas àquilo a que nenhuma realidade é superior.¹⁶⁰

Esta realidade, por conseguinte, deve ser indubitavelmente imutável, como deve ser o Deus eterno, segundo os pressupostos assentados, ao contrário da razão, que comprovadamente é mutável. Assim, para que a existência de Deus seja efetivamente demonstrada, será preciso provar existir algo imutável acima da razão, algo sobre o qual nada mais exista (*quo nullus est superior*).¹⁶¹

2.2.3.3 Res priuatae aut publicae

Em II.7.15-19, ao recorrer às hipóstases definidas, “existir, viver e pensar”, relacionadas aos objetos corporais, isto é, aos sentidos, ao chamado *sentido interior*, e à razão, Agostinho estabelece mais um elemento indispensável em sua dialética pela busca da natureza divina, a saber, a distinção entre realidades próprias (*propria uel priuata*) e comuns (*communia uel publica*), isto é, realidades que, sofrendo ou não, qualquer corrupção ou subtração em sua natureza, podem ser percebidas por um ou mais sentidos simultaneamente, ou por uma ou mais pessoas concomitantemente. Ou seja, as realidades próprias, ou privadas, só podem ser desfrutadas individualmente, como o alimento, pois o que cada um come, não pode ser comi-

¹⁶⁰ AVGVSTINVS — *Quid si aliquid inuenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? EVODIVS — Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, inuenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior.*

¹⁶¹ Esta passagem (II.6.14), por outro lado, pode ser tida como um forte indício de que o diálogo, ao menos até ao final deste livro II, de fato ocorreu, não obstante as prováveis edições do *rhetor* africano.

do pelo outro. As realidades comuns, ou públicas, podem, por sua vez, ser desfrutadas por todos, simultaneamente, como a luz do sol, por exemplo, que para Agostinho é um objeto material, e que é sentida sem sofrer qualquer alteração em sua natureza (*Dla*, II.7.19),

AGOSTINHO — Portanto, deve entender-se por próprio e como que privado aquilo que cada um de nós toma para si mesmo e que só ele sente por si: aquilo que pertence propriamente à sua natureza. Por sua vez, é comum e como que público aquilo que pode ser sentido por todos sem sofrer em si nenhuma transformação ou alteração.¹⁶²

Este princípio, de modo ainda mais evidente, assenta-se igualmente sobre um tópico, que Perelman e Tyteca (2002, p. 96) qualificam como “lugar de quantidade”, a saber, aquilo que beneficia a um maior número de pessoas, ou que produz mais benefícios, é melhor do que o que beneficia um número menor, ou proporciona menor benefício. Neste sentido, os bens privados, ou próprios, como nos diz Agostinho, não podem ser desfrutados por todos (ou um grande número) ao mesmo tempo, ao contrário dos bens públicos, os quais, por esse mesmo motivo, são melhores. E não é porque um argumento, ou entimema, constrói-se sobre tópicos (como já destacamos umas tantas vezes), que é necessariamente falso, ou inútil. É apenas, como diz Aristóteles, em relação a toda argumentação retórica, assentado sobre o verossímil, que pode, ou não, ser comprovado e aceito por todos; enfim, que pode ou não ser verdadeiro.

¹⁶² *AVGVSTINVS — Proprium ergo et quasi priuatum intellegendum est, quod unus quisque nostrum sibi est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur.*

2.2.3.4 Ratio et ueritas numeri

Estabelecida então a diferença entre bens particulares e comuns, Agostinho indaga de Evódio se saberia ele da existência de algum princípio que fosse comum a todas as almas, sem que, no entanto, se corrompesse, isto é, sem que sofresse algum tipo de mudança ao ser desfrutado; ou, em outras palavras, se haveria alguma realidade imutável que fosse comum a todos. Evódio sugere então a realidade indefectível do número (*ratio et ueritas numeri*) (*Dla*, II.8.20). As operações matemáticas são eternas, isto é, não se alteram pela ação do tempo. Ora, sete e três perfazem dez, hoje e sempre. Do mesmo modo, essas realidades matemáticas são comuns, isto é, conhecidas por todos. Contudo, se aprendemos as noções numéricas e as operações aritméticas por meio dos sentidos,¹⁶³ a realidade última do número (*incompactibilis numeri ueritas*), isto é, as abstrações matemáticas, são compreendidas somente pela razão. Na verdade, diz Agostinho, nem mesmo, em última instância, qualquer noção numérica, isto é, algarísmica, é apreendida pelos sentidos, uma vez que a própria unidade não pode ser captada por qualquer sentido exterior. Esta unidade, sem dúvida, remete ao *Uno* platônico-plotiniano, essência última das coisas, substância indivisível e originária. Cada número, ou noção algarísmica, recebe seu nome, diz o filósofo, de acordo com o número de vezes que contém esta unidade (insétil e primordial), e esta não pode ser captada pelos sentidos, porque os sentidos são múltiplos (*Dla*, II.8.22),

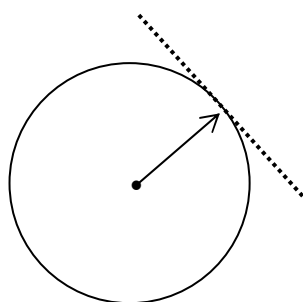
AGOSTINHO — Ora, quem reflete com toda a verdade acerca do Uno, descobre seguramente que ele não pode ser percebido pelos sentidos do corpo. De fato, tudo o que se alcança com aqueles sentidos logo se comprova que não é uno, mas múltiplo. Trata-se, efetivamente, de um corpo, e, por isso, possui inumeráveis partes.¹⁶⁴

¹⁶³ O número, desde as operações pitagóricas mais antigas, era representado por pedrinhas, *calculi*, ou pontos desenhados, sendo assim “objetos” percebidos pelos sentidos, como figuras sólidas, que ocupavam espaço e possuíam massa. Ver o capítulo “Passagem do número às coisas” em REALE, Giovanni. *História da Filosofia antiga*, vol. I: *Das origens a Sócrates*. São Paulo, 4.ed.: Loyola, 2002, p. 83-84.

¹⁶⁴ *AVGVSTINVS — Vnum uero quisquis uerissime cogitat, profecto inuenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse conuincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes.*

2.2.3.5 Vnum et corpus

Tudo o que se capta pelos sentidos não é unidade, mas pluralidade (*Dla*, II.8.22), “pois é corpo, e por isso mesmo possui partes incontáveis” (*corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes*). A matéria representa a pluralidade, oposição à unidade, ao divino, ao eterno; enfim, a Deus. Podemos remeter à imagem tão cara a Plotino, o círculo, utilizada para explicar sua noção de *Uno*, e a relação entre este e o múltiplo, ou seja, entre Deus, as almas e a matéria, como ilustra a figura a seguir.



Plotino faz ver que, assim como em um círculo, cujos raios todos têm origem no centro, ponto único, de modo análogo toda a pluralidade origina-se do Uno, princípio supremo, dotado de unidade.¹⁶⁵ A alma, segunda hipóstase, é una e múltipla. Una, porque ligada ao centro —e a ele podendo retornar—; e múltipla, porque como a circunferência, dele se afasta.

Os objetos materiais, por sua vez, só têm multiplicidade, pois jamais podem fazer parte da unidade primordial. Apesar de não admitir corpo algum que seja verdadeiramente uno, Agostinho, contudo, diz que suas partes inumeráveis, que são multiplicações desta unidade, só podem ser conhecidas mediante tal unidade. Ou seja, apesar desta unidade, primordial e insé-

¹⁶⁵ (*Enn.* IV.2.2): “[...] a alma encontra-se como o centro de um círculo em relação a cada objeto [distante na circunferência], e a massa total dos seres viventes permanece inanimada.” ([...] *soul will stand as circle-centre to every object [remote on the circumference], and the entire mass of a living being is soulless still.*) Ou, (*Enn.* III. 8.9): “[...] é como um Círculo [na Idéia] que em projeção transforma-se numa figura, ou superfície, ou circunferência, ou centro, ou um sistema de raios, de segmentos superiores e inferiores. O Centro [o ponto de origem] é superior; a Circunferência, inferior. O Centro não é o mesmo que o Centro-seguido-da-Circunferência; o Centro sozinho é superior a si mesmo acrescido da Circunferência.” ([...] *it is like a Circle [in the Idea] which in projection becomes a figure, a surface, a circumference, a centre, a system of radii, of upper and lower segments. The Whence is the better; the Whither is less good: the Whence is not the same as the Whence-followed-by-a-Whither; the Whence all alone is greater than with the Whither added to it.*) (PLOTINUS, 1952, p. 141, 133, a tradução do inglês para o português é de responsabilidade nossa). Sobre o tema da circunferência ver também Brun (1988, p. 38-40).

til, não se achar no corpo, o ser humano possui uma como que noção dela, ínsita em si mesmo; e é somente graças a essa noção, intuição da unidade, que conhecemos o múltiplo. Essa noção, sendo também ela absoluta e insétel, não se apreende por sentido algum do corpo (*corporalis sensus ignorat*), e sim mediante uma luz interior (*luce interiore conspicitur*) (*Dla*, II.8.23),

AGOSTINHO — [...] Por meio de que imagem, ou através de que ficção imaginária, se nos manifesta uma verdade tão certa do número, que se verifica numa série infinita de modo tão constante, a não ser na luz interior que os sentidos do corpo ignoram?¹⁶⁶

2.2.3.6 Sapientia et numerus

Portanto, a essência inteligível e verdade dos números (*a*) não pertence aos sentidos do corpo; (*b*) mantém-se inquebrantável e pura; e (*c*) é objeto comum de conhecimento para todos os que se utilizam da razão. Outras realidades comuns e imutáveis há que se podem apreender, não pelos sentidos, mas pela luz interior da razão; contudo, Agostinho recorre às Escrituras para fundamentar, agora pela fé, essa adoção platônico-pitagórica, referindo-se à passagem do Eclesiastes (VII, 26)¹⁶⁷ em que “número” está associado à sabedoria (*sapientia*): “Eu e meu coração andamos à volta para conhecer, examinar e buscar a sabedoria e o número” (*circuiui ego et cor meum, ut scirem, et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum*). Na verdade, o conhecimento racional das realidades numéricas, como explanado acima, é indissociável da sabedoria, uma vez que se refere, na escala de valores já apresentada, a realidades eternas e, por isso mesmo, apanágio do *sapiens* que vive a vida feliz. No entanto, a referência ao Eclesiastes funciona como argumento de autoridade, uma espécie de garantia de que não se está avançando muito em terreno pantanoso, sem o apoio da autoridade divina, isto é, o testemunho dos varões ilustres, profetas e apóstolos da fé. Esta citação demonstra o cuidado de Agostinho, mestre em retórica, para assegurar o apoio divino às suas especulações. Fun-

¹⁶⁶ *AVGVSTINVS* — [...] *unde ergo nouimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia uel phantasmate tam certa ueritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?*

¹⁶⁷ Ecl.VII, 26 (25), de acordo com a versão dos Setenta sábios judeus, a *Septuaginta* (LXX), de que dispunha Agostinho. Segundo a *Vulgata*, contudo, *numerus* é substituído por *ratio*: “Percorri todo o universo em meu espírito para conhecer, examinar e buscar a sabedoria e a razão” (*lustravi uniuersa animo meo ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et rationem*) (GRYSON, 1994, p. 992, os grifos e a tradução são de responsabilidade nossa.)

ciona como ponte entre seu pensamento, de influência marcadamente neoplatônica, e as verdades de sua fé. Como veremos, mais adiante, associar o número à sabedoria e à verdade é associá-lo a Cristo, visto o próprio Cristo ter-se denominado “caminho, verdade e vida”¹⁶⁸ e Paulo tê-lo chamado “sabedoria de Deus”.¹⁶⁹

2.2.3.7 Sapientia et ueritas

A sabedoria, definida como a verdade em que se contempla (discerne e possui) o sumo bem (*ueritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum*), é também imaterial, imutável e comum a todos. Aquele que a possui é sábio, pois está de posse da verdade (“pela qual se contempla o sumo bem”), e é igualmente feliz, pois ser feliz é possuir o sumo bem (*Dla*, II.9.26), “Com efeito, ninguém é feliz a não ser pelo supremo bem, que se contempla e se possui naquela verdade a que chamamos sabedoria” (*nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea ueritate, quam sapientiam uocamus, cernitur et tenetur*). E, conquanto existam vários bens supremos, um para cada homem, de acordo com seus interesses, ainda assim a sabedoria, em si mesma, pela qual se chega a esse bem, é una, como o número, ao qual está associada, ou como a luz do sol, que é única e no entanto ilumina objetos diferentes a cada um. Em II. 9.27-28, Agostinho estende às noções de ordem, felicidade, justiça, beleza, eternidade e imutabilidade os atributos relativos à sabedoria, ou seja, de serem acessíveis e comuns a todos os que pensam.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Io 14:6, “Disse-lhe Jesus, eu sou o caminho, a verdade e a vida [...] (*Dicit ei Iesus ego sum uia et ueritas et uita* [...]).

¹⁶⁹ I Cor 1: 22-24, “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto Judeus como gregos, é Cristo, virtude de Deus e sabedoria de Deus [...]” (*quoniam et Iudaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt nos autem praedicamus Christum crucifixum Iudaeis quidem scandalum gentibus autem stultitiam ipsis autem uocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam* [...]).

¹⁷⁰ Em II.11.32, Agostinho estabelece a consubstancialidade entre o número e a sabedoria, eternos, imutáveis e comuns a todos, como o calor e a luz, ambos emanados pelo fogo: AGOSTINHO — “[...] tal como num só fogo são consubstanciais o brilho e o calor, e não se podem separar um do outro — e, no entanto, o calor chega àquelas coisas que lhe estão próximas, enquanto o brilho se difunde mais ao longe e ao largo —, assim também, graças à força de discernimento que reside na sabedoria, se incendeiam os seres que estão mais próximos, como é o caso das almas racionais; e quanto às realidades mais afastadas, como é o caso dos corpos, elas não são atingidas pelo calor do saber, mas são banhadas pela luz dos números.” (*AVGVSTINVS — in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab inuicem possunt; tamen ad ea calor peruenit, quae prope admouentur, fulgor uero etiam longius latiusque diffunditur: sic intellegentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora feruescunt, sicuti sunt animae rationales; ea uero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum*).

AGOSTINHO — E não reconhecerás, igualmente, que se deve viver com justiça; que as realidades piores se devem submeter às melhores, que as semelhantes devem ser comparadas entre si, e que se deve dar a cada um aquilo que lhe é próprio; e que tudo isso é absolutamente verdadeiro, e está tanto à minha disposição como à tua, e à disposição de todos, na medida em que é comum? [...] E poderás negar que o incorruptível é melhor do que o corruptível, que o eterno é melhor do que o temporal, e que o inalterável é melhor do que aquilo que se pode alterar? [...] Portanto, poderá cada um dizer que esta Verdade é propriedade sua, quando ela está presente de modo imutável em todos os que são capazes de a contemplar? [...] ¹⁷¹

2.2.3.8 Veritas est . . .

Estabelecida, portanto, a existência de uma realidade imutável, ¹⁷² “que contém em si tudo o que é inmutavelmente verdadeiro”, isso implica dizer que, não sendo particular a ninguém, não faz parte da mente de ninguém, ou seja, é uma realidade independente, tem existência própria, assim como os objetos que são vistos pela luz e que de modo algum são parte dos olhos do observador. Logo, resta saber se esta realidade, a verdade imutável, está acima da mente racional, para então saber-se, conforme proposto anteriormente (II.6.13), se tal verdade é o próprio Deus. Utilizando-se novamente do princípio julgador, a saber, o que julga sobre algo é sempre melhor do que o que é julgado, Agostinho faz ver que a mente, apesar de julgar o que lhe é inferior, de modo algum julga a respeito da verdade, pois não lhe é superior. Isso porque a mente, quando julga, o faz segundo a luz que emana da verdade imutável (*secundum ueritatem*), do mesmo modo como os olhos vêem os objetos sensíveis por meio da luz do sol. Ora, ninguém diz que sete e três não deveriam somar dez, como quem corrige, apenas aceita esta verdade e efetua operações, por meio dela, como quem descobre uma verdade, porque ela simplesmente é (*Dla*, II.12.34),

¹⁷¹ (*Dla*, II.10.28): *AVGVSTINVS* — *Item, iuste esse uiuendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse uerissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id uidentibus praesto esse communiter? [...] Quid incorruptum melius esse corrupto, aeternum temporali, iniuiolabile uiolabili, poteris negare? [...] Hoc ergo uerum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus qui hoc contemplari ualent?*

¹⁷² (*Dla*, II.12.33): AGOSTINHO — “Por conseguinte, de modo algum hás de negar que existe a verdade imutável que contém em si tudo o que é imutavelmente verdadeiro.” (*AVGVSTINVS* — *Quapropter nullo modo negaueris esse incommutabilem ueritatem, haec omnia quae incommutabiliter uera sunt continentem*).

AGOSTINHO — [...] Com efeito, quando alguém diz que as realidades eternas são melhores do que as temporais, ou que sete e três são dez, ninguém diz que isto devia ser assim, mas tão-somente reconhece que assim é, não como um examinador que corrige, mas alegrando-se com a descoberta.¹⁷³

Segundo as verdades imutáveis, diz Agostinho, julgamos até a nossa própria mente, provando, efetivamente, que essas verdades são superiores a ela. Acima de tudo, a nossa mente é mutável, ao contrário das verdades supracitadas, eternas e irretocáveis. Ora, em II.13.35, ao lembrar a promessa de encontrar algo acima da razão, ou acima do qual nada mais existisse (*quo nullus est superior*), Agostinho finalmente afirma esta verdade ser o que há acima da razão, segundo a qual somos felizes e conhecemos o sumo bem. Diversamente dos bens que se perdem contra a vontade, objetos da *libido*, a verdade é um bem que se não pode perder contra a vontade, isto é, ninguém pode ser dela separado de modo involuntário. Demais, contrariamente a esses bens, inseguros, que podem ser-nos subtraídos a qualquer momento, a verdade pode ser desfrutada com liberdade, ou seja, com total segurança, sem o risco de que se esvaia ou se acabe, pela impermanência (*Dia*, II.14.37): “Com efeito, de nenhuma coisa desfruta a nossa alma com liberdade, a não ser que dela desfrute com segurança” (*Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate*).

2.2.3.9 . . . Deus ipse

Em II.14.38, ao contrário do que fizera em I.11.22 (cap. 2., §1.11), narrando as expiações a que estaria sujeita a mente escravizada pela *libido*, Agostinho eleva o tom, recorrendo ao gênero de elocução temperado (*temperate dicere*), apropriado não *ad mouendum*, *sed ad delectandum*, “para mostrar como” (*quales esse debeant*) (*Doc. Christ.*, IV.22.48),¹⁷⁴ ou seja,

¹⁷³ AVGVSTINVS — *Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinador corrigit, sed tantum laetatur inuenitor.*

¹⁷⁴ Ao analisar uma passagem de Ambrósio, sobre a virgindade, Agostinho explica as funções do estilo temperado (*temperate dicere*): “É também em estilo temperado e elegante que Ambrósio propõe [*De Virginibus*, II.2.78], sob forma de exemplo, às mulheres que fazem profissão de virgindade, o ideal a imitar, [isto é, Maria, mãe de Jesus] [...] Ambrósio, com efeito, não fala aí para chamar ao voto de virgindade as que ainda não o fizeram, mas para mostrar como devem praticá-lo as que já o pronunciaram. Porque para decidir o espírito a fazer voto tão magnífico e belo, é preciso excitar e inflamar em estilo sublime.” (*Doc. Christ.*, IV.22 (21).48) (*Ambrosius etiam genere dicendi temperato et ornato professis uirginibus proponit, tanquam sub exempli forma, quod moribus*

descrever (com sentido persuasivo, é claro) a beleza (*ueritatis et sapientiae pulchritudo*) desfrutada pela mente que teve a vontade perseverante para buscar e atingir o amor dessa verdade e dessa sabedoria. Esses como que prêmios, mais do que um hino de louvor a Deus, ou à verdade, são o penhor da superioridade desta verdade sobre a mente humana (*Dla*, II.14.38),

AGOSTINHO — [...] nem a Verdade transcorre através dos tempos, nem se desloca de um lugar para o outro, nem se deixa interceptar pela noite, nem se esconde nas sombras, nem está sujeita aos sentidos do corpo. Ela está perto de todos os que no mundo inteiro, convertendo-se-lhe, a amam. Ela é, para todos, eterna, sem estar em nenhum lugar e sem estar ausente de nenhum sítio. De fora, admoesta. De dentro, ensina. Transforma para melhor todos os que a contemplam e ninguém a transforma para pior. Ninguém julga acerca dela e ninguém, sem ela, julga bem.[...] ¹⁷⁵

Por tudo isso fica claro que a verdade é melhor do que nossas mentes (*sine dubitatione esse potioem mentibus nostris*). Embora reconhecendo, por fim, a fragilidade da argumentação (*tenuissima*), Agostinho afirma que esta verdade ou é Deus (*Deus ueritas est*) ¹⁷⁶ ou, quando muito, em havendo algo acima dela, este algo seria Deus. De um modo ou de outro, no entanto, provado está, afirma Agostinho, que Deus existe (*Dla*, II.15.39),

AGOSTINHO — Deus existe. Verdadeira e soberanamente, Ele é. Agora já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de conhecimento certo, ainda que muitíssimo tênue. ¹⁷⁷

imitetur [...] Haec autem propterea in exemplo huius temperati generis posui, quia non hic agit ut uirginitatem uoucant quae nondum uouerunt; sed quales esse debeant quae iam uotae sunt. Nam ut aggrediatur animus tantum ac tale propositum, grandi utique dicendi genere debet excitari et accendi.) E mais adiante complementa, “Com efeito, ele [o estilo temperado] é empregado para agradar os espíritos e não para os convencer.” (IV.24 (23).52) (*ad delectandos quippe animos [temperata dictio], non ad mouendos ipsa suscipitur.*)

¹⁷⁵ AVGVSTINVS — [...] *nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conuersis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene.*[...]

¹⁷⁶ “Dizia, pois, Jesus, aos Judeus que acreditavam nele, ‘Se vós permanecerdes no meu discurso sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’” (*Dicebat ergo Iesus ad eos qui crederunt ei Iudaeos: si uos manseritis in sermone meo uere discipuli mei eritis et cognoscetis ueritatem et ueritas liberabit uos.*) (Io 8: 31-32. A tradução é de responsabilidade nossa.)

¹⁷⁷ AVGVSTINVS — *Est enim Deus, et uere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamuis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus [...]*

Agostinho reconhece, sem dúvida, a fragilidade de sua prova racional de Deus; não tanto, porém, pela dificuldade demonstrativa dos silogismos de que se utiliza, ou pela debilidade da hierarquia de valores, assentados ambos sobre tópicos, mas sobretudo pela complexidade da matéria, etérea, diáfana, dificilmente apreensível pela mente humana sem o expediente irrecusável das imagens, e sem o recurso da fé, pois *nisi credideritis, non intellegitis*.

2.2.4 Ex Deo omnia bona

2.2.4.1 Quia numeros habent

Provada, pois, de modo racional, ainda que por argumentos “tenuíssimos” (*quamuis adhuc tenuissima*) (*Dla*, II.15.39), no dizer do próprio Agostinho, a existência de Deus, o qual é a própria verdade e sabedoria, resta agora demonstrar, conforme prometido no início da argumentação, (a) que todas as coisas, enquanto bens, provêm de Deus, isto é, que de Deus, o criador de tudo o que existe, só provêm bens, e finalmente, (b) que o livre arbítrio deve ser contado entre os bens (*Dla*, II.3.7),

AGOSTINHO — Se te parece bem, investiguemos, então, por esta ordem: em primeiro lugar [a], de que modo é evidente que Deus existe. Em seguida [b], se todas as coisas, na medida em que são boas, provêm de Deus. Por último [c], se a vontade livre deve ser contada entre os bens. Depois de ter descoberto estas coisas, tornar-se-á suficientemente claro, como julgo, saber se esta vontade foi dada ao homem com justiça.¹⁷⁸

Ora, tal problema resume-se em estabelecer a conexão entre o Uno e o múltiplo, entre a unidade divina, e a multiplicidade das criaturas, problema esse que também desafiou Platão e Plotino, cuja solução certamente inspirou Agostinho. De que modo, pois, a partir do Uno, a multiplicidade, em estreita ligação, veio a existir? Quais vestígios nos provam que as coisas criadas vêm, realmente, da fonte única da vida, isto é, do *Uno* ou Deus? É exatamente a partir

¹⁷⁸ AVGVSTINVS — *Quaeramus autem hoc ordine, si placet: [a] primum, quomodo manifestum est Deum esse; [b] deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; [c] postremo, utrum in bonis numeranda sit uoluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit.*

desses vestígios de Deus (*uestigia Dei*) que o hiponense parte para estabelecer esta conexão, isto é, a partir da obra chega-se ao artista; ou, em outros termos, das criaturas chega-se ao Criador. Uma vez descobriu-se Deus ser a verdade, e embora não sejamos sábios, ou felizes (*beati*), ainda assim podemos vislumbrá-lo, mediante os seus vestígios, nos diz Agostinho, se buscarmos os bens eternos, afastando a alma das seduções do tempo e do espaço. Entretanto, ainda que nos precipitássemos às coisas exteriores, ainda assim, neste estado de afastamento, poderíamos perceber esses vestígios divinos (*uestigia Dei*), porque tudo o que existe tem em si a perfeição divina, isto é, o número (II.16.41),

AGOSTINHO — [...] Efetivamente, para onde quer que te voltes, ela [a Providência divina] fala-te através dos vestígios que imprimiu nas suas obras; e, quando eles te fizerem cair nas realidades exteriores, ela volta a chamar-te para dentro, a partir da própria beleza das realidades exteriores, para veres que aquilo que te deleita nos corpos, e que, através dos corpos, te seduz os sentidos, possui números [...] ¹⁷⁹

A partir deste ponto (II.16.41-42), o *rhetor* supera o filósofo. Em momento de extrema beleza e poesia, Agostinho recorre a imagens de rara sensibilidade, as quais nos remetem ao mundo ideal, em que a essência da vida, como um molde divino, dá origem a tudo o que há neste mundo, como as essências puras de Platão, idéias-números, não as corriqueiras operações aritméticas, mas números metafísicos.¹⁸⁰ Nesta passagem (até 16.43), percebe-se, de novo, uma mudança na elocução, do gênero simples (*submisse dicere*) ao temperado (*temperatum*), conforme apontado em 2.2.1 (nota 10). Ao referir-se à beleza, como um vestígio de Deus na natureza, Agostinho explica que o que nos atrai nos belos corpos é o elemento numérico, o qual, a princípio, nos seduz pelos sentidos corporais, na forma de harmonia e perfeição das partes com o todo (*Dla*, II.16.41), “aquilo que te deleita nos corpos, e que, através dos corpos, te seduz os sentidos, possui números” (*quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, uideas esse numerosum*). Em última análise, no entanto, percebemos essa harmonia consoante a noção de número interior, ou a verdade imanente em nós, isto é, temos

¹⁷⁹ *AVGVSTINVS* — [...] *Quoquo enim te uerteris, uestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro reuocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, uideas esse numerosum* [...]

¹⁸⁰ Sobre os Números em Platão ver Reale (1994, p. 94).

as leis da beleza em nós, pelas quais julgamos a respeito da beleza, e essas leis da beleza (*pulchritudinis leges*) são parte da própria sabedoria (*Dla*, II.16.41),

AGOSTINHO — [...] e para investigares a sua origem, voltando-te para ti mesmo. Compreenderás, então, que não podes aprovar ou desaprovar aquilo que alcanças pelos sentidos corpóreos, a não ser porque possuis em ti certas leis da beleza, às quais podes referir todas as coisas belas que captas no mundo exterior.¹⁸¹

O céu, a terra, o mar e todos os seres, segue Agostinho, com tocante delicadeza, em sua forma (*forma*) particular nos agradam porque têm número (*formas habent quia numeros habent*), e foram criados pelo criador dos números, (*Dla*, II.16.42),

AGOSTINHO — Repara no céu, na terra, no mar e em tudo quanto brilha lá no alto, ou rasteja no solo, no que voa nos ares ou nada nas águas. Tudo tem formas porque tem números. Retira-lhas e nada serão. De onde retiram, portanto, a existência, a não ser Daquele a quem devem o número? E assim é, dado que, para eles, ser é o mesmo que possuir número.¹⁸²

O *Uno*, “criador dos números”, na ontologia agostiniana, confere existência aos seres, pois só existe aquilo que possui *forma*, e esta só possui aquele que é dotado de número. O escultor, possuindo em si a noção de número, ajusta suas obras segundo esse número interior que possui, imprimindo *formas* ao que não existia. Assim também o *Uno* confere existência, isto é, *forma*, através do número. Nesta passagem, do mesmo modo como Platão recorria aos mitos para socorrer seu *lógos*, Agostinho recorre a figuras, imagens poéticas, para retratar o modo como o *Uno* torna-se múltiplo. O número é o elemento que causa prazer estético nas obras de arte. Na dança, os movimentos ordenados são o número nos corpos, sucedendo-se no tempo (*Dla*, II.16.42),

AGOSTINHO — Certamente, os homens que se dedicam a alguma arte possuem, em relação a ela, os números de todas as formas corpóreas, aos quais

¹⁸¹ *AVGVSTINVS* — [...] *et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intellegas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.*

¹⁸² *AVGVSTINVS* — *Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis uel desuper fulgent, uel deorsum repunt uel uolant uel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?*

adequam [sic] suas obras. Ao fabricá-las, movem as suas mãos e os instrumentos, até que a realidade, que se forma externamente, transmita, tanto quanto possível, aquela que está por dentro e que se vê na luz dos números, para que, alcançando a sua completude, tal realidade agrade, por meio da interpretação dos sentidos, ao juízo interno, que contempla os números sempiternos. Procura, seguidamente, o que move os membros do próprio artista: encontrarás os números, pois também aqueles se movem de modo harmônico. E se retirares das mãos a obra, e do espírito a intenção de fabricar, e se aquele movimento dos membros se referir ao deleite, então chamar-se-á dança. Procura, portanto, qual a realidade que produz deleite na dança. Responder-te-á o número: “Eis-me aqui!” Examina agora a beleza da forma de um corpo: encontrarás os números estendendo-se no espaço. Examina a beleza do movimento no corpo: encontrarás os números espalhando-se pelo tempo. [...] ¹⁸³

Contudo, tanto no escultor, como na bailarina, há o número eterno (*numerus sempiternus*) a conferir-lhes beleza. Mas o homem, ao invés de louvar o Criador, ao contemplar seus vestígios, apega-se à criatura, preferindo mais os vestígios do que o próprio Artista da vida (*Dla*, II.16.43): “em vez de te amarem, amam aquilo que fazes” (*ea quae facis pro te amant*). Ao afastar-se mais e mais, acaba por esquecer-se de sua origem e perde-se de sua destinação. Ao invés de procurar o Autor, perde-se o homem na fruição da obra criada, e precipita-se na sombra, isto é, na matéria (*Dla*, II.16.43),

AGOSTINHO — Infelizes os que se afastam da tua luz e aderem docemente à sua própria obscuridade! De fato, como quem te volta as costas, fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra e, contudo, mesmo o que aí os deleita, ainda o recebem da irradiação da tua luz. Mas, enquanto se ama a sombra, o olhar do espírito torna-se mais fraco e mais incapaz de suportar a tua presença. É por isso que o ser humano se torna cada vez mais tenebroso, enquanto segue, de bom grado, o que lhe é mais tolerável e conserva o que é

¹⁸³ AVGUSTINVS — [...] *Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando mouent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moueat; numerus erit: nam mouentur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio uocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum. Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri uersantur in tempore.*

mais fraco. Como consequência, começa a não poder ver o que é em grau supremo [...]¹⁸⁴

Esse percurso descendente, isto é, afastar-se do *ser*, que é a existência suprema, em direção ao *não-ser*, é muito semelhante ao que traçou Plotino em sua quinta *Enéada* (*Enn. V.1.1*),

O que será que pode ter levado as almas a esquecer o pai, Deus, e, conquanto membros do Divino, pertencendo inteiramente àquele mundo, a ignorar de uma só vez a si próprias e a Ele? O mal que as tomou de assalto tem sua origem no amor-próprio, no ingressar a esfera do processo, e na diferenciação original do desejo de possuir-se a si mesmo. Elas conceberam o prazer nesta liberdade e em grande medida se entregaram a este movimento próprio. Conseqüentemente, precipitaram-se ladeira abaixo pelo caminho errado, e no fim, vagando mais e além, vieram a perder até mesmo a intuição de sua origem no Divino. Uma criança, arrebatada do lar ainda jovem, e criada por muitos anos a distância, será incapaz de conhecer-se a si mesma e a seu pai. As almas, do mesmo modo, não discernem mais nem a Divindade, nem sua própria natureza. A ignorância da própria condição conduz a uma depreciação de si mesmo. Elas dirigem de modo equivocado seu louvor, honrando todas as coisas mais do que a si mesmas; toda a sua reverência e admiração dirige-se ao que lhes é estranho, e, ao apegarem-se a isto, apartam-se tanto quanto à alma é possível apartar-se, e não dão importância ao que deserderam. Seu olhar em direção ao mundano e seu desprezo de si mesmas levam a uma completa ignorância do Divino. Prezar a busca das coisas exteriores é uma confissão de inferioridade. Ora, nada que se considere inferior aos objetos que surgem e desaparecem, nada que julgue a si mesmo menos digno de louvor e menos duradouro do que aquilo que admira poderia jamais formar uma noção sequer da natureza, ou do poder de Deus [...] (PLOTINUS, 1952, p. 208, a tradução do inglês é de responsabilidade nossa.)¹⁸⁵

¹⁸⁴ AVGVSTINVS — [...] *Vae qui se auertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere uelut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae. Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculum animi, et inuolidiorem ad perferendum conspectum tuum. Propterea magis magisque homo tenebratur, dum sectatur libentius quidquid infirmiore tolerabilius excipit. Ex quo incipit non posse uidere quod summe est [...]*

¹⁸⁵ (*Enn. V.1.1*): *What can it be that has brought the souls to forget the father, God, and, though members of the Divine and entirely of that world, to ignore at once themselves and It? The evil that has overtaken them has its source in self-will, in the entry into the sphere of process, and in the primal differentiation with the desire for self*

Toda realidade mutável deve ter uma *forma*, que só existe consoante o número. Há, pois, uma *forma* eterna e inmutável para cada realidade mutável. Como uma matriz metafísica, uma essência ideal, tudo o que existe precisa dessa *forma* para vir a existir. Essas realidades mutáveis, em sua *forma*, são portadoras do número original, consoante o qual põem em exercício os próprios números, no espaço e no tempo, os quais conferem a beleza que há em cada corpo. Esse número ideal não existe no tempo, nem no espaço; contudo, uma vez recebida a *forma*, ganham a existência e manifestam-se no tempo e no espaço, como realidades criadas, multiplicando o número ideal que receberam, expressando sua beleza. Destarte, todo ser mutável é também “formável” (*Dia*, II.17.45) (*omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est*), isto é, necessariamente passível de ter uma *forma*, ou existir.

Esta delicada operação metafísica fez-se necessária para que, em II.17.45, Agostinho estabelecesse, por exclusão, finalmente, a relação entre o *Uno* e o múltiplo. O argumento é o seguinte. Se as criaturas “formáveis” recebem *formas*, de si mesmas não as recebem, uma vez que ninguém pode atribuir-se o que não possui, muito menos a *forma* mutável pode atribuir a forma imutável. Assim, visto que realidade alguma pode atribuir *forma* a si mesma, e que a forma primeira é imutável, evidencia-se que esta forma imutável atribui a todas as coisas a sua essência, o seu *ser*, isto é, a sua *forma*. Ora, que seria essa forma imutável senão a própria Providência divina, o próprio *Uno*, que se desdobra em múltiplo?¹⁸⁶

ownership. They conceived a pelasure in this freedom and largely indulged their own motion; thus they were hurried down the wrong path, and in the end, drifting further and further, they came to lose even the thought of their origin in the Divine. A child wrenched young from home and brought up during many years at a distance will fail in knowledge of its father and of itself: the souls, in the same way, no longer discern either the divinity or their own nature; ignorance of their rank brings self-depreciation; they misplace their respect, honouring everything more than themselves; all their awe and admiration is for the alien, and, clinging to this, they have broken apart, as far as the soul may, and they make light of what they have deserted; their regard for mundane and their disregard of themselves bring about their utter ignoring of the divine. Admiring pursuit of the external is a confession of inferiority; and nothing thus holding itself inferior to things that rise and perish, nothing counting itself less honourable and less enduring than else it admires could ever form any notion of either the nature or the power of God. [...]

¹⁸⁶ Podemos igualmente identificar, nesta aparentemente complicadíssima operação metafísica, consoante o que vimos afirmando até aqui, alguns lugares, entre os quais, vale ressaltar apenas um, o mais importante, sobre o qual fixa-se a cúpula de toda a estrutura metafísica erigida pelo filósofo de Hipona, que podemos formular, de modo extremamente simplificado, da seguinte maneira, “ninguém pode atribuir-se o que não possui”; ou antes, “sem causa não pode haver efeito”. Se os seres, que não são causa de si mesmos, não podem engendrar *formas*, se as possuem, é porque as receberam de alguma outra fonte formadora. Posto de outro modo, encontramos na *Retórica* de Aristóteles, por exemplo (1364a), os seguintes modelos (tópicos), que lhes podem ser associados: “quando uma coisa não existe ou não pode existir sem a outra, mas esta outra pode existir sem aquela, a que não precisa da outra é mais auto-suficiente e, por conseguinte, parece ser um bem maior; e se uma coisa é princípio e

2.2.4.2 Omnia bona ex Deo

Após esta operação um tanto intrincada, Agostinho retoma a tríade hipostática *esse*, *uiuere* e *intelligere*, e a reduz a uma díade, que denomina “corpo” e “vida” (*Dla*, II.17.46), “De fato, estas três realidades também se podem enunciar com dois nomes, se lhes chamarmos corpo e vida” (*tria enim haec duobus etiam nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et uita*). Portanto, assim como os entes recebem *forma* da forma imutável, assim também essas realidades, *corpus et uita*, segundo o filósofo, são igualmente “formáveis”, do contrário nem existiriam. Isso vale dizer que tomam sua *forma* da forma imutável, sem a qual não viriam a *ser*. Deste modo, tudo o que *é*, *vive* e *pensa*, para existir precisa de *forma*. Na verdade, tudo o que tem existência ou *é*, ou *vive*, ou *pensa*. E com isso, segundo Agostinho, fica estabelecida a origem de todos os bens, a saber, Deus, uma vez que realidade alguma pode existir sem que tenha vindo dele; ou, em outras palavras, nada existe sem que tenha recebido *forma* da forma imutável. Por conseqüência, todo o ser que se afasta de Deus, o supremo *ser*, tende ao *não-ser*. No entanto, mesmo que esteja direcionado ao *não-ser*, enquanto ainda *é ser* possui algo dessa *forma*, oriunda da forma imutável. Logo, tudo o que existe, enquanto existe, *é bom*, porque possui *forma* e *numerus*, devendo, por esse mesmo motivo, louvar-se o Criador (*Dla*, II.17.46),

AGOSTINHO — Por conseguinte, qualquer espécie de bens — tão grande quanto se queira, ou ínfimo —, não pode existir a não ser a partir de Deus. Com efeito, que realidade pode ser maior nas criaturas do que a vida inteligente? E que haverá nelas de mais ínfimo do que o corpo? Mas por maior que seja o seu desvanecimento e, desse modo, a sua tendência para o nada, para existirem de algum modo, reside nelas algo de forma [...] Portanto, seja o que for que se encontre de louvável na natureza das coisas, quer o julgemos digno de exíguo louvor, quer de amplo, deve referir-se ao mais excelso e inefável louvor do Criador. [...]¹⁸⁷

outra não, ela é maior pela mesma razão; *pois sem uma causa ou princípio é impossível que uma coisa exista ou venha a existir*” etc.

¹⁸⁷ AVGVSTINVS — *Quamobrem quantacumque bona, quamuis magna, quamuis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim maius in creaturis quam uita intellegens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quantumlibet deficiant, et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. [...] Quidquid igitur laudabile aduertitur in rerum natura, siue exigua siue ampla laude dignum iudicetur, ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris.[...]*

Fica, por conseguinte, resolvida a segunda questão acerca da origem de todos os bens, a saber, se existem, são bens, porque possuem *forma* e *numerus*; e se são bens, só podem proceder de Deus, doador de toda as *formas*. Falta apenas estabelecer então se o livre arbítrio é também um bem, isto é, se tem origem em Deus, o que Agostinho faz a partir de II.18.47.

2.2.5 Livre arbítrio : bem médio

2.2.5.1 Etiam capillos numeratos

O que Agostinho pretende, em verdade, é provar o estatuto ontológico da vontade, uma vez que já se demonstrou, no livro I, que ninguém faz o bem senão por esta faculdade, a qual é, por esse mesmo motivo, um *bem*. Contudo, uma vez que o homem pode também praticar o mal por meio do livre arbítrio, sua origem fica comprometida, já que de Deus só provêm o que é bom. Agostinho não tem dificuldades para chegar à solução do problema; não precisa nem recorrer às concepções metafísicas usadas na argumentação anterior, limita-se apenas à argumentação retórica de que já lançara mão precedentemente. O argumento é o mesmo que já utilizara no final do primeiro livro,¹⁸⁸ em relação aos objetos materiais que podem ser utilizados tanto para o bem, como para o mal, sem que por isso devam ser recriminados. Analogamente, por que não poderia haver no espírito do homem certos bens que pudessem ser mal utilizados, ainda que, enquanto bens, não poderiam ter sido dados senão por Deus, o dispensador de todos os bens, como os olhos, as mãos e os pés? Quem ousaria afirmar não serem bens, indaga Agostinho. E contudo eles podem ser mal utilizados. O livre arbítrio da vontade é um bem, pois sem ele o homem não poderia agir corretamente, como se demonstrou antes; no entanto ele pode ser mal utilizado. Por essa razão, não é o bem que se deve condenar, ape-

¹⁸⁸ (*Dla*, I.15.33): AGOSTINHO — [...] Em sendo assim, acaso reputas que a prata ou o ouro devam ser acusados por causa do avaro, ou o alimento por causa dos glutões, ou o vinho por causa dos ébrios, ou ainda a formosura das mulheres por causa dos prostibulários e adúlteros, e deste modo as demais coisas, dado que observes, sobretudo, não só o fogo ser bem utilizado pelo médico, como também o pão, de modo criminoso, pelo envenenador? EVÓDIO — Está corretíssimo. Não são as próprias coisas, mas os homens, que se utilizam mal delas, que devem ser culpados. (AVGVSTINVS — [...] *cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter auaros accusandum putas, aut cibos propter uoraces, aut uinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim uideas et igne bene uti medicum, et pane scelerate ueneficum? EVODIVS — Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.*) Ver também a *Retórica* de Aristóteles (1355b): “[...] convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens exceto à virtude [...]].”

nas o seu mau uso. Mas Evódio não se satisfaz com a repetição do argumento já proposto e insiste numa explicação mais convincente (*Dla*, II.18.49),

EVÓDIO — Queria, portanto, que primeiro me provasses que a vontade livre é um bem. Então, hei-de admitir que Deus no-la tenha dado, porque reconheço que de Deus provêm todos os bens.¹⁸⁹

Demonstrando certa indignação, Agostinho recorre ainda uma vez às Escrituras para conferir autoridade a um argumento já utilizado, o qual Evódio parece recusar. Ora, defende o futuro bispo de Hipona, a própria Verdade (Cristo) ensinara nos Evangelhos (Mt 10:30) que até os nossos fios de cabelos estão contados (*nam et capillos nostros numeratos esse, ipsa in Euangelio loquitur Veritas*) (*Dla*, II. 18.49),

AGOSTINHO — Tamanho desvario é este, então, que se contem os nossos cabelos entre os bens, embora se coloquem entre bens exíguos e completamente abjetos, que não se encontre outro autor a quem eles se atribuam, a não ser Deus, Criador de todos os bens — porque tanto os grandes bens como os ínfimos provêm Dele, de quem procede todo o bem — e que se duvide que Dele provém a livre vontade, sem a qual, como também admitem os que vivem pessimamente, não se pode viver com retidão? Ao menos responde agora, por favor, qual destas realidades te parece ser melhor em nós: aquela sem a qual se pode viver com retidão ou aquela sem a qual não se pode viver com retidão?¹⁹⁰

Ao perceber que sua prova, deduzida de uma regra geral, não estava tendo efeito —porque Evódio recusava-se a admitir a ilação, já repetida, de que todos os bens podem ser mal ou bem utilizados—, o *rhetor* lança mão de argumento ainda mais potente, o *exemplum*. De um caso particular, induz-se uma regra geral. E que *exemplum* seria mais eficaz, a esta altura, do que algo oriundo do próprio Cristo? Existiria autoridade maior do que Ele? Se disse que até um fio de cabelo merece ser contado, enumerado como um bem, quem havia de contradizê-lo?

¹⁸⁹ *EVODIVS* — *Prius ergo uellem ut mihi probares aliquid bonum esse liberam uoluntatem, et ego concederem Deum illam dedisse nobis, quia fateor ex Deo omnia bona esse.*

¹⁹⁰ *AVGVSTINVS* — [...] *Quae igitur ista est tanta peruersitas, capillos nostros quamuis inter exigua et omnino abiectissima, tamen inter bona numerare, nec inuenire cui auctori tribuantur nisi bonorum omnium conditori Deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt, a quo est omne bonum; et dubitare de libera uoluntate, sine qua recte uiui non posse concedunt, etiam qui pessime uiuunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi esse melius uideatur in nobis, sine quo recte uiui potest an sine quo recte uiui non potest.*

2.2.5.2 Magna media et minima bona

Se até os cabelos são bens, ainda que ínfimos, quanto mais uma faculdade sem a qual não se pode agir bem. O *tópos* é o mesmo já exposto, a saber, de um bem não pode dimanar um mal.¹⁹¹ O livre arbítrio, sendo a condição para que uma ação seja boa ou má, disso decorre que ninguém faz o bem, nem o mal, exceto pela vontade livre. Como, então, não ser um bem aquilo por intermédio do qual opera-se o bem? Obrigado a negociar, Agostinho desdobra novamente sua ontologia, estabelecendo uma nova hierarquia, desta vez com três categorias de bens: grandes, pequenos e médios (*magna, media et minima bona*), todos eles tendo sua origem em Deus (*Dla*, II.18.50). Os grandes, como as virtudes justiça (*iustitia*), prudência (*prudentia*), temperança (*temperantia*) e fortaleza (*fortitudo*), são aquelas faculdades da alma pelas quais ninguém vive a não ser a vida reta e perfeita, isto é, são bens que ninguém pode perverter e usar mal (*male uti nemo potest*). Os bens pequenos (*minima bona*), como as perfeições dos corpos, são ínfimos e absolutamente prescindíveis para a vida reta (*recte uiuere*), pois até um cego pode viver na virtude. Os bens médios (*media bona*), por fim, são potencialidades do espírito sem as quais não se pode viver a vida digna e reta, mas que no entanto podem ser mal utilizados, isto é, pervertidos, como o livre arbítrio da vontade. Da virtude, bem grande (*magna bona*), ninguém usa mal, porque ela é o próprio bom uso das outras faculdades; e ninguém usa mal o bom uso, o que seria absurdo (*Dla*, II. 19.50),

AGOSTINHO —[...] Portanto, as virtudes, pelas quais se vive com retidão, são grandes bens. E todo o tipo de beleza corporal, sem a qual se pode viver com retidão, é um bem ínfimo. As faculdades do espírito, sem as quais não se pode viver com retidão, são, efetivamente, bens médios. Das virtudes, ninguém pode fazer mau uso. Dos demais bens, isto é, dos médios e dos ínfimos, cada um pode fazer não só bom uso, mas também mau. E da virtude ninguém pode fazer mau uso porque a obra da virtude é o bom uso das realidades que também podemos não usar bem. Ora, ninguém que usa bem faz mau uso.¹⁹²

¹⁹¹ Ver capítulo 2, §1.6, *Mala non discuntur*.

¹⁹² AVGVSTINVS — [...]. *Virtutes igitur quibus recte uiuitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte uiui potest, minima bona sunt: potentiae uero animi sine quibus recte uiui non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur: caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene,*

Destarte, fica estabelecido que a vontade é um bem médio, que pode ser bem ou mal utilizado. Evódio, a partir daí, questiona como a vontade, que se utiliza de outros bens, pode também ela ser um bem. Ao que Agostinho responde, lançando mão de mais uma série de *exempla*: assim como a memória, um bem, usa da própria memória, lembrando de si mesma, e a razão, excogitando sobre si mesma, além de ser um bem, é também utilizada por si mesma; assim também a vontade livre pode ser utilizada por meio da própria vontade (*Dla*, II.19.51) (*etiam ipsa libera uoluntate per eam ipsam uti nos posse*). Portanto, ela, a vontade, que é um bem médio, pode utilizar-se de si mesma, assim como a memória e a razão lançam mão de si mesmas, sendo bens.

2.2.5.3 Auersio ab incommutabili et conuersio ad mutabilia

Por fim, parece resolvida a questão, o livre arbítrio é um bem porque procede de Deus, de quem todos os bens procedem. Quando a vontade, que é um bem médio (cuja noção, para Agostinho, confunde-se com a de livre arbítrio),¹⁹³ adere (*inhaeret*) ao bem imutável, que é

sed etiam male quisque uti potest. Et ideo uirtute nemo male utitur, quia opus uirtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur.

¹⁹³ Estas duas noções, para o filósofo de Hipona, a saber, “vontade” (*uoluntas*) e “arbítrio” (*arbitrium*), se confundem, como bem aponta Gilson (1969, p. 204, a tradução é nossa), “[...] Ora, *querer*, aos olhos de Santo Agostinho, é utilizar-se do *livre arbítrio*, cuja definição se confunde sempre em seus escritos com a da *vontade*.” ([...] *or vouloir, aux yeux de saint Augustin, c'est user du libre arbitre, dont la définition se confond toujours chez lui avec celle de la volonté*.) Podemos confirmar esta afirmação de Gilson com algumas passagens do próprio *De libero arbitrio*, as quais analisamos a seguir.

a) No final do livro I (16.35), Evódio conclui, “Ora, se não me engano, conforme demonstrou o argumento tratado, nós o fazemos a partir do **livre arbítrio da vontade** (*ex libero uoluntatis arbitrio*). No entanto, pergunto se convinha que esse mesmo **livre arbítrio** (*ipsum liberum arbitrium*), pelo qual estamos convencidos de possuir a faculdade de pecar, nos tenha sido dado por aquele que nos fez.” Ou seja, Evódio (com o consentimento de Agostinho), ao enfeixar as discussões do livro I, utiliza-se do termo “livre arbítrio da vontade” para definir a origem do mal.

b) No início do livro II, ao retomar a discussão, em II.1.1, utilizando-se do mesmo termo, a saber, “livre arbítrio da vontade”, pergunta Evódio, “Se for possível, explica-me agora por que razão Deus deu ao homem o **livre arbítrio da vontade** (*liberum uoluntatis arbitrium*), pois seguramente se o não tivesse recebido não poderia pecar.” Ao que replica Agostinho, após algumas considerações, utilizando-se do termo “vontade livre”, em II.1.3, “Se de fato, o ser humano é um certo bem, e se não pode agir com retidão a não ser quando o quer fazer (*nisi cum uellet*), então deve ter **uma vontade livre** (*debit habere liberam uoluntatem*), sem a qual não pode atuar com retidão. Mas não é pelo fato de ser por meio dela (*per illam*) que também pecamos que se deve acreditar que Deus no-la tenha dado para isso.” Pois bem, fica claro que ambos referem-se à mesma coisa, utilizando-se, porém, de termos diferentes, fato que, por conseguinte, instala a sinonímia. Vejamos outros exemplos.

um bem comum a todos (*eique communi non proprio*), assim como é a verdade, então o homem, neste estado, está de posse da vida feliz (*beata uita*), que é um bem privativo (*proprium et primum est hominis bonum*). No entanto, nesse bem primordial, a vida feliz, operam todas as virtudes, bens grandes, dos quais ninguém pode usar mal. Estas virtudes, conquanto excelentes, são privativas no homem, e não comuns; ao passo que a verdade e a sabedoria são bens comuns. Quando os homens aderem a elas, tornam-se sábios. Ajustando seu espírito a estas regras da virtude, *prudentia, fortitudo, temperantia et iustitia*, que subsistem na verdade e na sabedoria, os homens tornam-se felizes, prudentes, fortes, justos e temperantes. E esse alcançar bens tão nobres dá-se pela vontade (*uoluntas*), bem médio, quando esta se aproxima da verdade imutável. Quando, por outro lado, a vontade afasta-se da verdade imutável, aproximando-se dos bens inferiores, conquanto sejam bens, leva o homem à infelicidade. Essa outra vida, longe da verdade, que é uma espécie de morte (*quae in comparatione superioris uitae mors est*) (Dla, II.19.53), é regida por aquela lei suprema, dentro dos princípios da ordem já vistos. Deste modo, cada um recebe o que lhe cabe, seja o prêmio, por aderir ao bem supremo, seja a expiação, por preferir os bens inferiores, os quais, como já se viu, têm a sua beleza e a sua utilidade na ordem universal, porque oriundos de Deus. E esta expiação é justa, uma vez que o mal consiste em afastar-se a vontade do bem imutável e dirigi-la aos bens temporais (II.19.53),

c) Em II.3.7, diz Agostinho, referindo-se ao “livre arbítrio”, se devia ter sido dado por Deus, “Se te parece bem, investiguemos, então, por esta ordem: em primeiro lugar, de que modo é evidente que Deus existe. Em seguida, se todas as coisas, na medida em que são boas, provêm de Deus. Por último, se a **vontade livre** (*uoluntas libera*) deve ser contada entre os bens.” Ainda uma vez Agostinho não faz diferença entre *liberum arbitrium* e *libera uoluntas*. Vejamos outro exemplo.

d) Em II.18.47, Evódio questiona acerca do terceiro objetivo da demonstração proposta por Agostinho, conforme o exemplo acima (II.3.7), em que o mestre de Hipona usa o termo *uoluntas libera*, “Vejamos agora se a terceira questão já pode ser resolvida, a saber, se a **vontade livre** (*liberam uoluntatem*) deve ser contada entre os bens. Quando já a tivermos demonstrado, hei-de conceder, sem hesitação, que Deus nos deu a livre vontade (*eam*), e que era necessário que no-la tivesse dado”. Com efeito, o mesmo Evódio, que preferira antes o termo *liberum uoluntatis arbitrium*, agora utiliza-se, sem qualquer diferenciação, do termo “vontade livre”, para referir sempre à mesma faculdade. A esta interpelação de seu interlocutor responde Agostinho, “[...] Mas devias ter visto que também esta terceira já está solucionada, pois é consequência daquilo que tinhas dito: que te parecia que não nos devia ter sido dado o **livre arbítrio da vontade** (*liberum uoluntatis arbitrium*), porque é por causa dele que cada um de nós peca. Como eu contrapus a esta tua afirmação o fato de que nada se poderia fazer com retidão a não ser por esse mesmo **livre arbítrio da vontade** (*libero uoluntatis arbitrio*), e afirmei que, antes de mais, foi para isso que Deus no-lo deu, tu respondeste que a **livre vontade** (*liberam uoluntatem*) nos deveria ter sido dada com nos foi dada a justiça, pois desta última ninguém pode usar a não ser com retidão. [...] E assim estas duas afirmações — ou seja, que Deus existe e que todos os bens Dele provêm —, embora já antes as sustentássemos com fé inconcussa, também ficaram tratadas, de modo que este terceiro problema — se a **livre vontade** (*liberam uoluntatem*) deve ser contada entre os bens — já se torna absolutamente evidente.” Enfim, por esta passagem fica absolutamente evidente que para Agostinho “livre arbítrio”, ou “livre arbítrio da vontade”, e “vontade livre”, constituem sinônimos, uma vez que o próprio autor, nesta última passagem, utiliza, de modo indiscriminado, ora uma, ora outra expressão.

AGOSTINHO — [...] E assim é que nem os bens que os pecadores desejam são de modo algum um mal, nem o é a própria vontade livre, que concluímos dever contar-se entre os bens médios. Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis. E 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.¹⁹⁴

2.2.6 Defectiuus motus

Qual teria sido a causa de o homem preferir os vestígios ao Criador? Ou, em outras palavras, qual teria sido o motivo do primeiro afastamento de Deus? Adotando uma idéia que é simultaneamente bíblica e neoplatônica, Agostinho refere-se a um exagerado apego a si mesmo, como causa original deste afastamento, ou queda (*Dla*, II.19.53),

AGOSTINHO — [...] Mas a vontade que se afasta do bem imutável e comum, e que se converte ao bem próprio, exterior ou inferior, peca. Converte-se ao bem próprio quando quer ser o seu próprio poder. Converte-se ao bem exterior quando se esforça por conhecer os bens próprios dos outros ou aqueles que lhe não pertencem, como se fossem próprios. Converte-se ao bem inferior quando ama o prazer do corpo [...] ¹⁹⁵

Todavia, uma grande dúvida permanece. Sendo o mal, esse movimento voluntário da vontade rumo aos bens inferiores, em detrimento dos superiores —ou seja, um exagerado apego a si mesmo, afastando-se de Deus—, qual seria, então, a sua origem inicial? A resposta vem nos estertores do livro II, em II.20.54, de modo avassalador. Uma vez que a vontade é um bem, como já se viu, e que de Deus não procedem senão bens, não nos resta uma terceira via, ou este impulso (*motus*) provém de Deus, e então não poderia ser mau, ou não provém de

¹⁹⁴ *AVGVSTINVS* — [...] *Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa uoluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus; sed malum sit auersio eius ab incommutabili bono, et conuersio ad mutabilia bona: quae tamen auersio atque conuersio, quoniam non cogitur, sed est uoluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.*

¹⁹⁵ *AVGVSTINVS*: [...] *Voluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono, et conuersa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium conuertitur, cum suae potestatis uult esse; ad exterius, cum aliorum propria, uel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum uoluptatem corporis diligit [...]*

Deus. Contudo, em não provindo, não pode existir, porque, como se demonstrou ao longo de todo o livro segundo, só existe o que recebe o *ser* do Ser imutável; ou seja, nada que não venha de Deus pode existir, uma vez que Ele é o criador de todas as coisas (*Dla*, II.20.54),

AGOSTINHO — [...] Este movimento não derivará, portanto, de Deus. Qual será, então, a sua origem? Quando me fizeres esta pergunta, se te responder que não sei, talvez te entristeças. No entanto, ter-te-ei respondido com a verdade. Com efeito, não se pode saber aquilo que nada é.¹⁹⁶

Nenhuma natureza há que não tenha sua procedência em Deus (*nulla ergo natura est quae non sit ex Deo*), afirma Agostinho (*Dla*, II.20.54). Esse movimento de aversão ao bem, pelo qual o homem se afasta das realidades eternas, não tem sua origem em Deus, portanto, não é, ou seja, não existe, é um movimento deficiente (*defectiuus motus*), o qual tem sua origem no nada, visto toda deficiência originar-se do nada (*omnis autem defectus ex nihilo est*). Contudo, embora deficiente, não deixa de ser voluntário, e por isso mesmo o homem, não Deus, é o responsável por ele (*Dla*, II.20.54),

AGOSTINHO — Ora, todo o bem provém de Deus. Portanto, não existe nenhuma natureza que não provenha Dele. Por conseguinte, aquele movimento de aversão, que reconhecemos ser o pecado, na medida em que é um movimento de defecção e que toda decadência provém do nada, repara bem naquilo a que ele se refere, e não duvides que não pertence a Deus. Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder.¹⁹⁷

Tudo o que é possui medida (*mensuram*), número (*numerus*) e ordem (*ordinem*), sem o que não há *forma* e, por conseguinte, não há existência (*Dla*, II.20.54). Esse movimento, sendo defectivo, não possui estas qualidades. Se a *forma* é um bem, o início da *forma*, ou um pouco de *forma*, será também um bem, assim como a pedra, da qual o escultor há de tirar a

¹⁹⁶ AVGVSTINVS — [...] *Non erit ergo iste motus ex Deo. Vnde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior: sed tamen uera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.*

¹⁹⁷ AVGVSTINVS — [...] *Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo. Motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est uoluntarius, in nostra est positus potestate. [...]*

sua obra, é também um bem. Todavia, retirado todo o bem, que sobra? O nada. Esse impulso (*motus*), por conseguinte, não é um bem. É, pois, um *nada*. Não existe. Deste modo, surpreendentemente, o mal, para Agostinho, não tem estatuto ontológico, isto é, não existe, não é. Deus fica assim liberto de qualquer responsabilidade (*ex Deo non est: in nostra est positus potestate*), ao contrário do que afirmavam as seitas gnósticas, como os maniqueus, os quais, como vimos, Agostinho intentava refutar. Se confrontarmos este final surpreendente com a primeira *Enéada* de Plotino, por exemplo, poderemos perceber, de modo inequívoco, a influência que o pensamento neoplatônico exercia no filósofo hiponense, apesar de toda a sua originalidade (*Enn. I.8.3*),

Se tal for a natureza dos Seres e Daquilo que transcende o reino do Ser, o Mal não pode ter lugar entre os Seres ou no Além-Ser, pois esses são bens. Resta, apenas, se existe de algum modo o Mal, que esteja situado no reino do Não-Ser, que seja algum modo, por assim dizer, de Não-Ser, que tenha seu lugar em algo que esteja em contato com o Não-Ser, ou que, até certo ponto, comunique-se com o Não-Ser. Por este Não-Ser, é claro, não devemos compreender algo que simplesmente não exista, mas apenas algo pertencente a uma ordem absolutamente diferente do Ser-Autêntico. Ora, não é uma questão de movimento ou posição em relação ao Ser. O Não-Ser de que pensamos é, antes, uma imagem do Ser, ou talvez algo ainda mais afastado do que até mesmo uma imagem.¹⁹⁸

¹⁹⁸ (*Enn. I.8.3*): *If such be the nature of Beings and of That which transcends all the realm of Being, Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being; these are good. There remains, only, if Evil exist at all, that it be situated in the realm of Non-Being, that it be some mode, as it were, of the Non-Being, that it have its seat in something in touch with Non-Being or to a certain degree communicate in Non-Being. By this Non-Being, of course, we are not to understand something that simply does not exist, but only something of an utterly different order from Authentic-Being: there is no question here of movement or position with regard to Being; the Non-Being we are thinking of is, rather, an image of Being or perhaps something still further removed than even an image.* (PLOTINUS, 1952, p. 28, a tradução do inglês é de responsabilidade nossa.)

2.2.7 Considerações finais sobre o livro II

Neste livro II, como se viu, a disposição em forma de diálogo é mantida, com intervenções importantes do interlocutor Evódio; a invenção dos conceitos, por sua vez, está em muitos pontos alicerçada em tópicos do platonismo, ou antes, do neoplatonismo; e a elocução, por fim, desenvolve-se com menções numerosas ao vocabulário técnico da filosofia antiga (especialmente a neoplatônica), como Uno, número, forma, unidade, multiplicidade, ser, não-ser etc. A obra, embora um diálogo, mescla os gêneros de elocução, intercalando passagens em estilo simples, que predominam ao longo da argumentação, e que são mais apropriadas ao discurso filosófico, a intervenções em estilo temperado, mais aptas ao elogio ou à crítica, a fim de que estas últimas se destaquem do corpo da obra. Muitas “falas” de Agostinho, de tão elaboradas, assemelham-se a pequenos discursos, em que seu talento retórico se faz ver de modo evidente.

Por outro lado, são poucas ainda as citações bíblicas que constam deste segundo volume. O nome “Cristo” é mencionado em apenas três oportunidades, II.2.6, II.15.39 e II.20.54, evidenciando que as mudanças, que se hão de patentear no último livro, ainda não se consubstanciaram, quais sejam, o homem clássico que cede lugar ao homem adâmico; o *sapiens*, de tipo socrático, que se transmuda no homem de tipo paulino, bem menos confiante em sua capacidade de auto-elevação; o *rhetor* que se sagra presbítero (futuro *episcopus*); a preexistência platônica da alma que se confronta com o *Gênesis* etc.¹⁹⁹ O pensamento do presbítero, a partir do livro III, abre-se a elementos novos —e até a novas criaturas, como os anjos, por exemplo. O filósofo torna-se também um teólogo; seu espírito mergulha definitivamente nas águas profundas e enigmáticas da Bíblia. O *liber* III torna-se então, em várias passagens, uma obra de teologia.

O primeiro indício, pois, desta metamorfose no discurso agostiniano (e em sua mundividência), percebe-se já nos estertores deste livro II, por meio de um simples advérbio, *non*, constante do último parágrafo (II.20.54), “[...] Mas, dado que o ser humano, tal como caiu espontaneamente, *não* se pode levantar também espontaneamente [...]” (*sed quoniam non si-*

¹⁹⁹ Esta questão foi abordada em detalhes por Brown (2005, p. 181-194). No capítulo 15, “O futuro perdido”, Brown recapitula os ideais de Agostinho à época de sua conversão “à filosofia”, desde Cassiciaco até a volta à África.

cut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest). Ora, se Agostinho não tivesse lançado mão deste advérbio, tal mudança não se daria, pelo menos neste momento. A vontade humana, absolutamente autônoma até II.20.54, isto é, dependente apenas de si mesma para querer e praticar o bem, para desejar e atingir a beatitude, a partir de agora dependerá de outros elementos para manifestar-se. Mas, cada coisa a seu tempo. Trataremos desta questão no final, após o exame do livro III.

2.3 LIBER TERTIVS

As filosofias contemporâneas [...] não só reconheceram a função da linguagem como instrumento indispensável de comunicação filosófica mas também compreenderam que a escolha de uma forma lingüística não é pura arbitrariedade nem mero decalque do real. As razões que nos fazem preferir uma conceituação da experiência, uma analogia a alguma outra, dependem de nossa visão de mundo. A forma não é separável do fundo, a linguagem não é um véu que basta afastar ou tornar transparente para perceber o real tal como é: ela é associada a um ponto de vista, a uma tomada de posição. Quando o autor não se exprime, à maneira de um matemático, por meio de uma linguagem artificial [...] mas utiliza a linguagem natural de uma comunidade de cultura, ele adota, em todos os pontos que não modificou explicitamente, as classificações e as avaliações que essa linguagem carrega consigo.

Chaim Perelman, *Retóricas*,
Parte III: Filosofia e argumentação²⁰⁰

2.3.1 Introdução : *oratio perpetua*

De acordo com as categorias retóricas adotadas até aqui, o *De libero arbitrio*, neste livro III, difere dos anteriores, em maior ou menor grau, em todas elas, *inuentio*, *dispositio* e *elocutio*. Em primeiro lugar, no que toca à *inuentio*, da metade para o final, a temática, afastando-se do estoicismo do primeiro livro e da metafísica neoplatônica do segundo, adentra o terreno palustre da teologia. Quanto à *dispositio*, a partir de III.16.46, Evódio, que tivera participação importante até então, desaparece do que deixa de ser um diálogo e transforma-se num longo discurso contínuo (*léxis katestramméne*), no qual Agostinho desfia suas teses, de modo proléptico, refutando uma a uma as possíveis objeções adversárias. Por fim, a elocução, como não podia ser diferente, porque “a forma não é separável do fundo” e “a linguagem não é um véu que basta afastar ou tornar transparente para perceber o real tal como é”, pois é sempre “associada a um ponto de vista, a uma tomada de posição” (PERELMAN, 2004, p. 180), transforma-se, ela também, a fim de acompanhar uma mudança muito mais profunda, a qual será abordada no último capítulo deste trabalho: mudança na concepção de mundo agos-

²⁰⁰ In: PERELMAN, Chaim. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 180, Cap. IV: “Retórica e filosofia”.

tiniana. A elocução deixa definitivamente o mundo da filosofia clássica para adentrar o universo das Escrituras sagradas. Os argumentos e seus tópicos, os *exempla*, as imagens, enfim, a partir de agora serão todos colhidos da boca de Deus e da de seus ministros, desde a origem dos tempos, isto é, serão recolhidos da Bíblia. Vejamos, então, antes de empreender o estudo do texto em si, as aparentes mudanças neste livro III, em relação aos antecedentes, de acordo com as três categorias, ou divisões principais, da arte retórica.

2.3.1.1 Inuentio : ecclesiasticum negotium

Se, por um lado, o *fim* da retórica é o “ouvinte”, como declara Aristóteles, (*Ret.*, 1358a-b), isto é, se o discurso constrói-se a tendo em vista o seu destinatário; ou como sustentam Perelman e Tyteca (2002, p. 22), ao definir o “auditório” como “o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com sua argumentação”; por outro lado, fazendo o percurso em sentido inverso, podemos inferir qual seja esse “ouvinte”, ao qual se dirige um discurso, por meio do próprio texto, isto é, a partir de sua própria argumentação (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 23),

[...] todo orador que quer persuadir um auditório particular tem de se adaptar a ele. Por isso a cultura própria de cada auditório transparece através dos discursos que lhe são destinados, de tal maneira que é, em larga medida, desses próprios discursos que nos julgamos autorizados a tirar alguma informação a respeito das civilizações passadas.

De fato, é pelo próprio texto do *De libero arbitrio* que chegamos a inferir o auditório que ele pretende atingir, ou persuadir. Do mesmo modo, é pelas características do discurso que podemos também apontar as dessemelhanças entre suas partes, que podemos inferir as supostas alterações neste auditório, caso seja único; ou uma suposta mudança de auditório, caso sejam de fato diferentes, entre os três livros. Portanto, assim como o auditório condiciona, de certo modo, “os processos argumentativos” (PERELMAN; TYTECA, 2002, p. 29), também pela própria argumentação depreende-se o auditório a que o discurso se refere. Olivier Reboul, por sua vez, vai até mais longe, ao afirmar que é regra de ouro da retórica “levar em conta o auditório”, pois sua competência determina não apenas o “nível da argumentação”, como afirmam os autores da “nova retórica”, mas até mesmo os “conhecimentos necessários” e o próprio “vocabulário” utilizado (2000, p. 142).

O auditório de Agostinho, como visto,²⁰¹ é eminentemente erudito; o que se depreende (a) tanto pela disposição da obra, um diálogo, elaborado de modo sofisticado, com desenvolvimentos intrincados, dificilmente assimiláveis pelo comum dos homens de seu tempo; (b) como pela invenção dos conceitos, oriundos do estoicismo e neoplatonismo, desenvolvidos, especialmente no livro II, até às últimas conseqüências; (c) e igualmente pela elocução, conquanto predominantemente em gênero simples (*submisse dicere*), porque voltada ao esclarecimento (*ad docendum*), embebida porém em vocabulário típico das escolas supracitadas, em conceitos sutis da metafísica plotiniana, além de mesclada com passagens em gêneros temperado e sublime. Tudo isso conjugado, como viu-se, faz dos livros I e II do *De libero arbitrio* uma obra requintada e elaborada; sem dúvida voltada a um público seleta, extremamente cultivado para a época. Público este, porém, que nos primeiros dois livros, ao menos aparentemente, atribuía grande valor às questões pertinentes à filosofia, em comparação com as questões de cunho exclusivamente religioso. No terceiro livro, contudo, uma mudança faz-se patente na invenção dos conceitos. À primeira vista, enquanto Evódio permanece presente, as alterações são quase que imperceptíveis. Todavia, após III.16.46 (“solvido” o conflito entre a presciência divina e a liberdade humana), além do sumiço de Evódio, os conceitos passam a ser extraídos das controvérsias religiosas, os modelos não são mais os tópicos clássicos, que haviam sido até então utilizados, mas as questões que se levantavam aos católicos, até culminar, como veremos adiante, com uma “nova solução” para a questão do mal, agora teológica, oculta nas terras baixas do Paraíso, e cujas personagens nos são já bem conhecidas.

Esta mudança (na *héuresis*) relaciona-se, sem dúvida, a uma mudança de auditório (ou *no* auditório) — e de perspectiva. Um exerce influência sobre a outra sem que se saiba, ou que se possa aferir, quem influiu primeiro sobre quem. Uma espécie de novo acordo tácito entre o agora presbítero (futuro bispo) de Hipona e seu auditório parece ter-se estabelecido, causado por alguns fatores. Primeiramente, o jovem filósofo, após abdicar do *cursus honorum*, ter-se convertido e feito batizar, ingressa na carreira eclesiástica, vendo-se apartado do sonho antigo de um *otium* filosófico. Tinha agora, muito além dos anseios de sua alma, inúmeras exigências pastorais. Demais, quem poderá negar a influência do meio, o povo humilde que lhe ouvia os *sermones* (e a necessidade de atingi-los, pela palavra), e dos seus pares, isto é, os eruditos cristãos com quem dialogava, como o próprio Jerônimo, por exemplo. Por fim, como ne-

²⁰¹ Ver capítulo 2, §1.1 et seq. “O auditório dos livros I e II”.

gligenciar a necessidade imperiosa de conformar seu discurso às Escrituras, suas idéias aos dogmas, à doutrina da Igreja, a qual, conquanto ainda não definitivamente fixada, em muitos pontos já definida. Era preciso lançar mão da Bíblia, da palavra de Deus, para, a partir de então, tecer as explicações necessárias, de acordo com a nova “cultura” em que havia de mergulhar.

Embora os temas se tenham originado de questões teológicas, não mais das polêmicas filosóficas, como nas partes anteriores, ainda assim o auditório mantém-se cultíssimo, o que se depreende, sem dúvida, pela profundidade dos assuntos tratados e pela própria disposição e elocução do discurso (agora contínuo). Os debates teológicos, assim como as disputas filosóficas que tomaram a *ágora*, e posteriormente o *forum*, por séculos, arrebatavam agora as paixões dos mais cultos, muitíssimo dos quais envolvidos nos assuntos da *Ecclesia*. Temas como a “ordem” (*ordo mundi*), abordados no primeiro livro, sob uma perspectiva filosófica (estóica), reaparecem de modo absolutamente diverso, sob nova roupagem, agora como a “ordem da criação divina”, que se reflete na própria hierarquia dos seres, dentre os quais os anjos. Outra questão, a origem das almas, relaciona-se agora à propagação da posteridade de Adão (*de posteritatis propagine*): por que Deus havia de criar seres sujeitos ao pecado, como os homens, ao contrário dos anjos, seres perfeitos, que jamais pecam? E o sofrimento das crianças, inocentes, que morrem antes de poder pecar, ou fazer o bem? E a dor dos animais? Como coaduná-los com a bondade e justiça divinas? Tópicos, enfim, “inventados” a partir de conceitos teológicos, saídos antes das páginas da Bíblia, não mais dos autores pagãos. Esta mudança na “invenção dos conceitos” aponta, sem dúvida, para um novo auditório, um auditório muito mais cristianizado, e para o cuidado do então presbítero com seus novos “ouvintes”, ou antes, leitores, eclesiásticos.

2.3.1.2 *Dispositio* : do diálogo ao discurso contínuo

O *De libero arbitrio*, que vinha mantendo, ao longo dos dois primeiros livros, a estrutura dialógica, a certa altura, mais especificamente em III.16.46, com a última intervenção de Evódio, deixa a disposição dialética e transforma-se, inopinadamente, numa *oratio perpetua*. Agostinho passa doravante suas teses, uma após outra, apenas por seu próprio crivo, rebatendo de modo proléptico todas as possíveis refutações que lhe podiam vir à mente. É possível que essas objeções representassem acusações dos maniqueus, ou de outros adversários; acusa-

ções por ele já sabidas. É possível. O que, no entanto, não se explica claramente, é a imprevista alteração estrutural, que confere à obra um caráter um tanto quanto desarmônico.

No diálogo *Contra Academicos* (III.7.14-15), da temporada de Cassiciaco, o mais antigo que nos restou do jovem filósofo (386 d.C.), após solicitação do debatedor e amigo Alípio, e com o consentimento de todos os participantes, Agostinho decide transformar o que era até então um debate, um jogo dialético, em um longo discurso ininterrupto,

ALÍPIO — Pois que o teu combate de hoje, como dizem, foi bem augurado, não impedirei a tua vitória plena, e, visto que mo impões, tomarei tranquilamente o seu partido; a não ser que prefiras e te seja cômodo mudar as questões em discurso seguido, para que eu, como adversário pertinaz, e já cativo, não sofra as flechazinhas que me atires, contra a tua humanidade.

AGOSTINHO — Como todos esperavam, comecei uma espécie de exórdio: Vou satisfazer-vos. Embora esperasse descansar, com leve armadura, depois do trabalho da escola de retórica, mais perguntando do que discorrendo, no entanto, como somos poucos e não preciso de molestar-me falando alto, e como o estilo, em favor da minha saúde, regula e modera o meu discurso, para evitar o entusiasmo, que me prejudicaria, ouvi então o meu parecer, em discurso seguido.²⁰²

No entanto, diferentemente do que ocorre no *De libero arbitrio*, há uma indicação, um aviso prévio de que a disputa (*interrogatio*), tendo sido previamente vencida por Agostinho, havia de transformar-se em um discurso contínuo, em uma *perpetua oratio*. Alípio solicitara-o; Agostinho aquiesceu. Há, portanto, uma preâmbulo, didático; uma alteração notificada previamente, ou seja, o leitor é informado de que a forma dialogada terá seu fim, será vertida em um

²⁰² (III.7.14) *ALYPIVS* — *Quoniam hodie, inquit [Alypius], auspicato, ut aiunt, processisti, non impediam plenissimam uictoriam tuam, et partes illas iam securius, quo abs te imponuntur, tentabo suscipere; si tamen hoc quod interrogationibus te acturum esse significas, in orationem perpetuam (si tibi commodum est) malis conuere; ne uere ut pertinax aduersarius, quod a tua humanitate longissimum est, minutis illis telis abs te iam captiuus excrucier.* (III.7.15) *AVGVSTINVS* — *Atque ego cum et illos hoc exspectare animaduerteterem, quasi aliud ingressus exordium: Morem, inquam, uobis geram. Et quamuis post illum laborem scholae rhetoricae in hac me leui armatura nonnihil requieturum esse praesumpseram, ut interrogando ista potius agerem quam dicendo; tamen quia et paucissimi sumus, ut clamare mihi contra ualeitudinem meam non sit necesse; et istum stilum causa eiusdem salutis quasi aurigam moderatoremque sermonis mei esse uolui, ne concitatius rapiar animo quam cura corporis poscit: perpetua, ut uultis, oratione audite quid sentiam.[...]* (A tradução em português é de Vieira de Almeida in: AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*. Coimbra: [s.n.], 1957.) Conforme destaca King (in: AUGUSTINE. *Against the Academicians and The Teacher*. Indianapolis: Hackett, 1995, p. 64, nota 132), Cícero, no *De finibus bonorum et malorum* (I.8.29), já havia lançado mão deste recurso: *Sed uti oratione perpetua malo quam interrogare aut interrogari.*

discurso contínuo, a pedidos. Agostinho, pois, justifica a mudança. No *De libero arbitrio*, contudo, isso não ocorre: o leitor não é informado de nada. Evódio faz uma pergunta; Agostinho responde-a e segue adiante, perguntando-se a si mesmo, por prolepses, ininterruptamente, até ao final.

Poderíamos, sem dúvida, aventar inúmeras possibilidades para justificar o fato do então presbítero de Hipona ter abdicado do diálogo em favor de um longo discurso contínuo, neste último livro, entre as quais, (1) uma provável ausência de Evódio e a necessidade, após alguns anos de interrupção, de concluir obra; (2) uma possível descrença nas possibilidades da dialética, por parte de Agostinho, para responder às questões formuladas, a partir do que se disse até ao final do livro II; (3) e uma conseqüente preferência pelo discurso contínuo, o qual, ao contrário das perguntas e respostas, ensejava mais liberdade ao filósofo, que não precisaria, a partir de então, do assentimento do interlocutor para seguir em frente com sua argumentação. Seja como for, o fato, todavia, é que com fim do diálogo a obra fecha-se em si mesma: o discurso contínuo não admite contestações. Para Reboul (2000, p. 102), uma argumentação é “honesta” quando não se fecha em si mesma, quando está aberta a críticas. Mas o discurso é sempre fechado, não aceita réplicas, sob pena de não ser efetivo.

O abandono da dialética, sob outra perspectiva, parece prefigurar o fim das certezas, das certezas de que o método dialético em si já não é tão adequado para desvendar essa Verdade, eterna e imutável. Travar um diálogo consigo mesmo, a partir de então, parece ser a única saída. Ante uma verdade tão complexa, como sustentar o método “professor e aluno”, do mestre que supostamente sabe as respostas, e do aluno, sequioso de descobrir tal verdade, embrionária em si mesmo? Talvez por esse mesmo motivo o diálogo se tenha dissolvido na forma de especulação, de monólogo, em que o mestre se pergunta, sem ser interrompido, sem ocupar-se de objeções, além das que ele mesmo é capaz de fazer-se. A busca de Deus, ao que parece, doravante não mais se poderia conduzir senão a partir do interior do próprio buscador.

No quarto livro do *De doctrina christiana* (IV.21.39), anos mais tarde, ao discorrer sobre a oratória cristã, diria Agostinho, como que a justificar o método que empreendeu no *De libero arbitrio*, a partir de III.16.46,

Por certo, acontece que ao se tratar uma questão, que se levantem outras e, quando se trata de resolver estas, novas surjam por sua vez. E então, a atenção estende-se a tal proporção de raciocínios que, a não ser que o orador

possua memória de vigor e fidelidade excepcional, não conseguirá voltar à questão inicial sobre a qual tratava. É excelente ir-se refutando todas as objeções refutáveis à medida que se apresentem, para que não aconteça que um opositor apareça onde não haja ninguém capaz de responder ou ainda no caso em que ele esteja presente, mas calado, e saia sem esclarecimento.²⁰³

Com efeito, refutar “todas as objeções refutáveis à medida que se apresentem” é o que decide fazer Agostinho, após o “sumiço” de Evódio, “para que não aconteça que um opositor apareça onde não haja ninguém capaz de responder”. Ao resolver as questões atacadas nos primeiros livros, mal sabia o jovem Agostinho, em seu otimismo filosófico, que outras surgiriam, demandando esforços especulativos ingentes (intermináveis); e estas, por sua vez, resolvidas, levantariam outras, e assim sucessivamente, até que se chegasse à origem de tudo. Pois bem, qual seria tal origem, de tudo? Impossível vislumbrar, para o filósofo dos dois primeiros livros. Impossível apreender algo de concreto, na metafísica plotiniana. Na teologia histórica judaico-cristã, contudo, isso se apresenta viável. A resposta não precisaria ir além do relatado no próprio Gênesis. Havia agora, pois, um princípio de tudo. Seria possível esquadrihar o primeiro “ato mau” praticado pela humanidade, suas causas —e devidas conseqüências. A este “percurso”, a estas constatações, ao que parece, não ficou imune o presbítero de Hipona, ao tentar pôr um fim às questões levantadas no *De libero arbitrio*. Os maniqueus, afinal, precisavam de uma resposta definitiva, irrefutável.

Plebe e Emanuele (1992, p. 19-20), por outro lado, oferecem uma possível justificativa para essa inopinada mudança, entre a dialética e o discurso contínuo. Recorrendo a Aristóteles (*Ret.*, 1409a), defendem a *perpetua oratio*, em contraste com a elocução quebrada da dialética, porque nela “os diferentes raciocínios voltam-se para uma meta final, e por isso prendem a atenção e estimulam a criatividade”, ao passo que a “elocução quebrada”, típica do método dialético platônico, “induz a um pensamento espasmódico, inevitavelmente mais estéril”,

No terceiro livro da *Retórica* Aristóteles caracteriza, com maior pertinência, os dois estilos opostos não como braquilogia e macrologia, mas como “elocução quebrada” (*léxis dieireméne*) e “elocução concatenada” (*léxis kates-*

²⁰³ *Fit autem ut cum incidentes quaestioni aliae quaestiones, et aliae rursus incidentibus incidentes pertractantur atque soluuntur, in eam longitudinem ratiocinationis extendatur intentio, ut nisi memoria plurimum ualeat atque uigeat, ad caput unde agebatur disputator redire non possit. Valde autem bonum est ut quidquid contradici potest, si occurrerit, refutetur; ne ibi occurrat, ubi non erit qui respondeat; aut praesenti quidem, sed tacenti occurrat, e minus sanatus abscedat.*

tramméne). Por causa de sua mentalidade dogmática, Platão tende a reduzir as questões filosóficas a uma série de alternativas que comportam apenas dizer sim ou dizer não: grande parte das respostas dos interlocutores dos seus diálogos se reduzem efetivamente a um sim ou a um não. [...] Inevitavelmente, a “elocução quebrada”, a braquilogia, age de maneira redutora sobre a riqueza dos problemas afrontados. [...] O reducionismo da “elocução quebrada” provoca uma queda análoga da tensão conceitual. Reconheceu-o bem Aristóteles, ao notar que na “elocução concatenada” os diferentes raciocínios voltam-se todos para uma meta final, e por isso prendem a atenção e estimulam a criatividade; enquanto a “elocução quebrada” induz a um pensamento espasmódico, inevitavelmente mais estéril.

De fato, não seria de todo absurdo aventar a possibilidade de uma mudança consciente, por parte de Agostinho, que talvez não tivesse mais Evódio por perto mesmo, uma vez que, de frontado com questões cada vez mais custosas, que pareciam não ter fim, precisasse de certa liberdade de raciocínio, ininterrupto (o que a dialética não permite), para poder, finalmente, terminar a obra. Seja como for, essa alteração do diálogo ao discurso contínuo acarretou consideráveis mudanças na disposição da obra, em sua parte final. E embora a última participação de Evódio se dera em III.16.46, todo o livro III é marcado por características semelhantes, a saber, intervenções cada vez mais longas, *excursus* intermináveis, ausência de *consummationes*, ou recapitulações, que dificultam sobremodo o acompanhamento, transições bruscas, de um assunto a outro, sem aviso prévio etc. Vejamos algumas destas características, que também marcarão a prosa agostiniana a partir de 395 d.C.

2.3.1.2.1 Henri Marrou : Agostinho compõe mal ?

Henri Irenée-Marrou, em um de seus célebres trabalhos, *Saint Augustin e la fin de la culture antique* (1949), ao esquadrihar os efeitos da retórica clássica na obra de Agostinho, refere a acusação, por alguns levantada à época, de que o pensador africano compõe mal. De acordo com o estudioso (1949, p. 61), quem se dedica a estudar as obras do bispo de Hipona com algum cuidado, acaba julgando que sua escrita é por demais relaxada (*beaucoup trop*

lâche) e que ele, enfim, compõe mal.²⁰⁴ Tal acusação, segue Marrou (1949, p. 61), baseia-se, sobretudo, na *dispositio* de suas obras. Com efeito, o que se espera de um plano de obra (*la conception générale d'un ouvrage*), é que, escolhido o tema, nele e somente nele se mantenha (*ne traher que lui*), sem deixar escapar-se o fio da meada. Parece-nos uma regra essencial; mas, para Agostinho, diz o estudioso, isso não era uma necessidade. O grande problema, sustenta Marrou, é a incontinência digressiva do *rhetor* africano, sua paixão pelos longuíssimos *excursus*.

Marrou dá vários exemplos (1949, p. 61 et seq.); citemos apenas um. A obra *De consensu euangelistarum*, segundo seu próprio exórdio, pretende discorrer sobre o consenso entre os quatro evangelhos, a despeito de sua aparente diversidade. Após uma rápida introdução, em que apresenta o tema, Agostinho lança-se, ainda no exórdio, em interminável *excursus*, a fim de combater opiniões pagãs correntes sobre a divindade de Cristo, para, apenas no livro II, iniciar o tratamento do tema. Marrou argumenta (1949, p. 62), não sem alguma razão, que esse *longissimus excursus* poderia muito bem ter sido publicado como um opúsculo e não precisava tomar todo o livro I de uma obra que não se propunha tratar de tal tema. O estudioso enumera várias outras obras, não excluindo nem mesmo as chamadas obras-primas, como as *Confissões*, a *Cidade de Deus* e a *Trindade*, em que aponta o mesmo “problema”. Os excessivos *excursus*, alega Marrou (1949, p. 69), não poucas vezes perdem o leitor, pois Agostinho parece ser incapaz de, apresentado um tema, conduzi-lo até ao final, sem se “deixar distrair” (*laisser distraire*); sem se deixar “desviar” (*excurrere*).

Demais, segue Marrou, Agostinho empreende tratar simultaneamente dois temas, entrelaçando-os, ao invés de separá-los: começa a tratar um assunto e logo em seguida o abandona, para depois, bem depois, retomar o fio condutor; pula, enfim, de um assunto a outro, quando não os distende, nas mais diversas direções. Muitas vezes não tem a mínima pressa em retomar o tema principal, permanecendo longa e demoradamente em suas “excursões”. Disso decorre uma morosidade, uma pachorra, um vagar tamanho que não poucas vezes o leitor se perde e esquece qual era o objeto, o tema fundamental da obra que está lendo

²⁰⁴ *Un commerce prolongé avec l'oeuvre augustiniennne met bien souvent à l'épreuve la patience d'un Français d'aujourd'hui : «Saint Augustin compose mal», «sa composition est beaucoup trop lâche », telle est la critique qui se formule spontanément. [...]*

(MARROU, 1949, p. 70).²⁰⁵ Agostinho peca frequentemente, conclui Marrou (1949, p. 69), por negligenciar os sinais de advertência [*signaux avertisseurs*] ao leitor, o qual, por isso mesmo, hesita sem saber ao certo se está no mesmo assunto ou se já pulou ao tema subsequente. São mudanças súbitas, as quais o estudioso denomina, com muita propriedade, *transition à plaque tournante*, transição brusca e repentina como “o desvio de um estrada de ferro” (MARROU, 1949, p. 65).²⁰⁶

Por outro lado, recorrendo a uma comparação um tanto quanto insólita, para não dizer temerariamente anacrônica, parece-nos que Agostinho lança mão, em sua *oratio perpetua* (de modo especial neste livro III), de um artifício, ou “esquema de composição” muito estimado pelos compositores do Romantismo alemão, de acordo com Plebe e Emanuele (1992, p. 69), a saber, o *durchkomponieren*, ou “compor à medida que se vai escrevendo”. No entanto, dizer que Agostinho teria adotado tal método, no *De libero arbitrio*, implica dizer que, bem ao contrário do que fizera nos livros precedentes, renunciou “a projetar um rígido esquema preventivo a ser seguido escrupulosamente” (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 69). Diz-se “temerariamente” anacrônica tal comparação, por ser notório que a um *rhetor* romano, ainda que do século IV, compor qualquer coisa sem recorrer a algum plano, alguma disposição prévia, conforme preceituava a arte retórica, havia séculos, soa quase como uma heresia. No entanto, por mais insólito possa parecer, é exatamente uma espécie de *durchkomponieren* (*avant la lettre*) que preceitua o já velho *rhetor*, bispo de Hipona, no último livro do *De doctrina christiana* (IV.21.39), como apontado anteriormente,

[...] acontece que ao se tratar uma questão, que se levantem outras e, quando se trata de resolver estas, novas surjam por sua vez. E então, a atenção estende-se a tal proporção de raciocínios que, a não ser que o orador possua memória de vigor e fidelidade excepcional, não conseguirá voltar à questão inicial sobre a qual tratava. É excelente ir-se refutando todas as objeções refutáveis à medida que se apresentem [...]²⁰⁷

²⁰⁵ [...] *ce goût, parfois vraiment pénible, pour la digression. [...] Il en résulte un tel ralentissement de la marche du développement que très souvent le lecteur perd pied et oublie ce qui faisait l'objet principal de l'étude entreprise.*

²⁰⁶ *Plaque tournante* era, ao tempo do *chemin de fer*, a placa circular que, afixada em uma haste, fazia a transposição dos trens de uma linha a outra, mudando a orientação das locomotivas.

²⁰⁷ Este aspecto, segundo o mesmo Marrou, entre outros, é o que confere ao pensamento de Agostinho, e seu estilo, um caráter absolutamente revolucionário, exatamente por romper, ao menos na teoria, segundo depreende-se dos preceitos dados por ele no *De doctrina christiana*, as amarras da retórica clássica. Ver o capítulo VI, *L'éloquence chrétienne*, da já citada obra de Marrou (1949).

Uma das justificativas para essa impressão, que fica ao leitor moderno, de uma obra sem planejamento, talvez seja a ausência, a partir da saída de Evódio, de *partitiones* explícitas (PLEBE e EMANUELE, 1992, p. 79), isto é, o cuidado em anunciar os objetivos da discussão e aonde se quer chegar, não se olvidando recapitular os pontos percorridos até então (*consummatio*), como fizera nos dois primeiros livros. Ou seja, talvez um dos problemas com a *dispositio* do livro III seja uma obscura ou ausente *partitio*. No entanto, a grande dificuldade da *oratio perpetua* agostiniana reside em seu amor pela digressão; digressão que Agostinho faz ao abordar o problema da presciência divina, por exemplo, pulando de um assunto a outro, de modo contínuo, sem recapitulações, sem conclusões, sem explicações. Neste sentido, a falta de um interlocutor prejudicou, e muito, a continuidade do diálogo, sob o ponto de vista da *dispositio*. Se nos primeiros livros o mestre de retórica recapitulava os assuntos tratados até então (*consummatio*), apresentava os próximos objetivos a serem seguidos, e não se dava a digressões intermináveis, no terceiro, no entanto, isso não ocorre. De fato, o *De libero arbitrio* perdeu, e muito, com a ausência da parte contraditória, o amigo e debatedor Evódio, no que tange, ao menos, à sua *dispositio*.

Não obstante as críticas que se teciam à *dispositio* agostiniana (que o historiador francês não se furta a comentar, e de certo modo a endossar), Marrou (1949, p. 71-2) obtempera que acusar Agostinho de “compor mal” é apenas reconhecer que ele não compõe como nós.²⁰⁸ O que “nos incomoda” em seu estilo é, antes de mais, característica da cultura (retórica) de toda uma era, ou antes, de toda a Antigüidade. O que para os modernos parece estranho, para letrados, do tempo de Agostinho, é uma virtude desejável (MARROU, 1949, p. 71).

O estudioso francês enumera, então, algumas razões que, segundo ele, justificariam o estilo prolixo, digressivo e moroso, de Agostinho (MARROU, 1949, p. 71-2). Primeiramente, o bispo de Hipona nem sempre tem em vista a composição de uma obra de arte, e sim o bem das almas; seu objetivo é antes pastoral;²⁰⁹ ele não se sente à vontade para deixar de lado as-

²⁰⁸ Dire en effet que saint Augustin compose « mal », ce n'est rien autre que constater qu'il ne compose pas comme nous.

²⁰⁹ Este, sem dúvida, não é o caso para os dois primeiros livros do *De libero arbitrio*; podendo aplicar-se, talvez, à parte final do livro III.

suntos que crê ser seu dever abordar e resolver; daí os longos *excursus*, justifica Marrou. De mais, há a exigência do gênero, como no caso da exegese, por exemplo. Comentários de textos, seja das Escrituras, ou uma refutação a adversários, requerem necessariamente uma fragmentação muito maior, em questões (*quaestiones*) autônomas, do que requereriam romances, por exemplo. Em seguida, as próprias condições em que trabalha o bispo de Hipona, abatido pelos encargos de seu ministério; como impressionar-se, questiona Marrou, se a composição de suas obras acabe sofrendo algum revés; tantas vezes obrigado a improvisar, sem tempo para pensar com vagar? Esse, ao menos, é o caso para os *sermones* e outras tantas obras polêmicas. Se quer empreender uma obra de fôlego, o problema é o mesmo: a obra sofrerá interrupções intermitentes, por longos períodos, ficando abandonada, anos a fio, até poder ser enfim concluída. As melhores obras, afiança Marrou, são as que são completadas em um fôlego só, de um só vez (1949, p. 72-73).²¹⁰

Agostinho parece compor mal, insiste ainda Marrou (1949, p. 73), porque possui muitas idéias, porque suas idéias não têm contorno bem definido, não são facilmente catalogadas, mas realidades vivas, tumultuosas, latejantes. Não haveria uma espécie de oposição irreduzível, indaga, entre uma “ordem meticulosa, a apresentação perfeita e um pensamento verdadeiramente inovador?”²¹¹ Ora, as idéias que são concebidas com mais clareza são as que já circulam há mais tempo na mente de muita gente, que tiveram tempo de maturar-se, de serem trabalhadas. É ao menos preciso reconhecer que há almas às quais criação e espírito de sistema são idéias que se opõem frontalmente; e Agostinho é uma delas, defende o historiador francês.²¹²

O que ressalta, no entanto, em suas obras, acrescenta Marrou (1949, p. 73), acima de qualquer dificuldade na composição, é o sentido de unidade (*le sens de l'unité*). No *Livre ar-*

²¹⁰ [...] *Or les oeuvres les mieux contruites sont celles que l'on conçoit dans une intuition unique et qu'on réalise d'un trait. Un travail qui se prolonge sur une longue période ne peut que refléter les indécisions, les repentirs et les progrès souvent complexes de la pensée, et cette méthode, qui ne le sait, conduit à un plan trop ample et à un style diffus.*

²¹¹ *N'y a-t-il pas une sorte d'opposition irréductible entre l'ordre méticuleux, la présentation parfaite et la pensée vraiment novatrice ?*

²¹² *L'idée que l'on conçoit le plus clairement n'est-ce pas une idée depuis longtemps en circulation, qui a eu le temps d'être maniée et retournée en tous sens? Vaste question que je soulève seulement. Il faut du moins accorder qu'il existe une famille d'esprits pour qui création et vue systématique s'opposent. L'esprit d'Augustin est de ceux-là.*

bítrio, por exemplo, esse sentido de unidade é *laudandus Deus*, uma vez que cada um é o autor de sua própria iniquidade (*quisque malus sui malefacti auctor est*) (*Dla*, I.1.1). O fio condutor mantém-se até ao final, apesar das constantes digressões. O desenvolvimento pode não parecer ordenado, por conta de seu estilo “prolixo”, pois Agostinho faz medrar ao extremo (às vezes de modo excessivo) as suas teses, e sua argumentação é costurada de modo tal que as idéias dependem umas das outras, estendendo-se em longos parágrafos, com explicações demoradas. Por isso, o esforço mental de retomada é grande, e custosa a leitura; o que faz com que seja difícil recuperar o fio condutor, o qual, contudo, está sempre presente.

Além do mais, completa o estudioso francês, ser “prolixo”, ao tempo de Agostinho, não tem valor pejorativo, como hoje. Muito ao contrário, *prolixus* significa, conforme o uso clássico, “longo, amplo, com um quê de plenitude” (MARROU, 1949, p. 70). Manter-se preso ao tema, sem digressões, como recomenda o gosto moderno, não era preocupação dos antigos; ao contrário, era até considerada a digressão uma atitude normal do espírito, parte do discurso (e das principais), para a qual se estabeleciam regras, como, por exemplo, para o exórdio e a peroração. Ser *prolixus*, obtempera Marrou (1949, p. 75), não é característica exclusiva de Agostinho, mas de toda a literatura antiga. A abundância, *copia uerborum*, relacionada à própria amplificação da causa, é preocupação constante do grande orador. Em seu ideal de eloquência, diz Marrou (1949, p. 70), Agostinho atribui um lugar privilegiado a esta abundância verbal, “um bom estilo não é apenas aquele que é ornado e bem composto, mas o que é fecundo, *uber*, em contraste com a segura da síntese, *ieiunus*, em latim”.²¹³

Por outro lado, a maior e mais profunda razão, a qual, enfim, pode dizer-se que verdadeiramente justifica este estilo *prolixus* de compor, assegura Marrou (1949, p. 74-5), é a educação retórica que Agostinho recebeu, proveniente da tradição literária que herdou. Tradição que remonta ao gosto imperial pelas *suasoriae* e *controuersiae* das salas de *recitationes*; tradição que se deleita com a digressão, com o trocadilho, com as abundantes *sententiae*. Ao tempo de Agostinho, lia-se ainda em alta voz; ouviam-se declamações de poemas, discursos, textos filosóficos. E, conquanto o *uolumen* não fosse tão utilizado como antes, pois já estava sendo progressivamente substituído pelo *codex*, este, no entanto, não facilitava tanto assim no princípio o manuseio, pois era enorme. Ademais, os hábitos mentais de leitura eram ainda os

²¹³ [...] *bien au contraire, il [prolixus] signifie, conformément à l'usage classique: long, ample, avec je ne sais quoi d'heureuse plénitude. [...] un beau style n'est pas seulement orné et bien composé, mais encore un style fécond, uber, et non pas sec, pauvre, ieiunus en latin.*

do tempo do *uolumen*: a estrutura de ambos dificultava voltar-se atrás, em busca de trechos já lidos. Destarte, não apenas o remanescente hábito mental da leitura em alta voz, mas também a própria dificuldade em manejar o livro, conjugadas, essas características concorriam para que, por um lado, as estruturas da composição fossem apreendidas apenas com muita dificuldade; e por outro, a que a *memoria* fosse muito exercitada, para que se pudesse acompanhar o desenvolvimento da leitura, ou melhor, da audição.²¹⁴ Os antigos trabalhavam muito esta faculdade, a *memoria*, que era, inclusive, uma das partes fundamentais da retórica, segundo o sistema romano, uma vez que os discursos eram ouvidos e gravados, de memória. Portanto, finaliza Marrou (1949, p. 75), esse hábito de composição não é particular a Agostinho, era característica de toda uma “civilização”.²¹⁵

2.3.1.2.2 A questão do gênero

A questão da mudança havida neste livro III, como viu-se, tanto na invenção dos conceitos, como na própria disposição da obra, sem mencionar a própria elocução, sobre a qual ainda não se discorreu, não pode ser dissociada de uma outra questão, mais penetrante e abrangente, e que, talvez por isso mesmo, seja mais explicativa, a questão dos gêneros literá-

²¹⁴ O próprio Agostinho, nas *Confissões*, relata sua surpresa, ao deparar Ambrósio em leitura silenciosa (*sic eum legentem uidimus tacite et aliter numquam*), deixando entrever que o costume, à época, era ainda o da leitura em alta voz. Eis a famosa passagem (*Conf. VI.3*): “Mas quando lia [Ambrósio], os olhos divagavam pelas páginas e o coração penetrava-lhes o sentido, enquanto a voz e a língua descansavam. Nas muitas vezes que me achei presente —porque a ninguém era proibida a entrada, nem havia o costume de lhe anunciarem quem vinha— sempre o via ler em silêncio e nunca de outro modo. Assentava-me e permanecia em longo silêncio —quem é que ousaria interrompê-lo no seu trabalho tão aplicado?— afastando-me finalmente. Imaginava que, nesse curto espaço de tempo, em que, livre do bulício dos cuidados alheios, se entregava a aliviar a sua inteligência, não se queria ocupar de mais nada. Lia em silêncio, para se precaver, talvez, contra a eventualidade de lhe ser necessário explicar a qualquer discípulo, suspenso e atento, alguma passagem que se oferecesse mais obscura no livro que lia. Vinha assim a gastar mais tempo neste trabalho e a ler menos tratados do que desejaria. Ainda que a razão mais provável de ler em silêncio pudesse ser para conservar a voz, que facilmente lhe enrouquecia. Mas fosse qual fosse a intenção com que o fazia, só podia ser boa, como feita por tal homem.” (Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina in: AGOSTINHO. *Confissões*. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2002d, p. 118.)

(*Conf. VI.3*): (*Sed cum legebat [Ambrosius], oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, uox autem et lingua quiescebant. Saepe, cum adessemus —non enim uetabatur quisquam ingredi aut ei uenientem nuntiari mos erat— sic eum legentem uidimus tacite et aliter numquam, sedentesque in diuturno silentio —quis enim tam intento esse oneri auderet?— discedebamus; et coniectabamus eum paruo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscebatur, feriatum ab strepitu causarum alienarum, nolle in aliud auocari; et cauere fortasse, ne auditore suspenso et intento, si qua obscurius posuisset ille quem legeret, etiam exponere esset necesse aut de aliquibus difficilioribus dissertare quaestionibus; atque huic operi temporibus impensis minus quam uellet uoluminum euolueret: quamquam et causa seruandae uocis, quae illi facillime obtundebatur, poterat esse iustior tacite legendi. Quolibet tamen animo id ageret, bono utique ille uir agebat.*)

²¹⁵ [...] *et ce n'est pas une génération en particulier qui est ici en cause, mais une civilization.*

rios. Adotar um novo gênero, diz Reboul (2000, p. 144), não é apenas firmar um acordo com o auditório, mas igualmente “ingressar numa visão de mundo”; não é apenas a escolha de um estilo e de uma argumentação, mas necessariamente uma escolha ideológica, que traz consigo certa maneira de compreender o mundo e o homem. Ora, as mudanças, apontadas até aqui, acarretam, sem dúvida, uma mudança no próprio gênero da obra. O diálogo filosófico, imerso nos conceitos da cultura greco-latina, adentra o universo cristão; o debate transforma-se em *oratio perpetua* e, por fim, o próprio conjunto dos signos lingüísticos, com seus significantes e significados que, de modo reducionista podemos apelidar “léxico”, transforma-se, insofismavelmente, a fim de expressar este novo contexto em que se insere. Sem recorrer a definições ou denominações, em relação ao *De libero arbitrio*, percebe-se, no entanto, pelas mudanças na invenção, disposição e conseqüente elocução, a inserção da obra em novo gênero literário.

Esta questão, entretanto, não é tão simples assim. O gênero, afirma Conte (1994b, p. 107), nem pode ser considerado uma “tipologia fundada exclusivamente sobre conteúdos recorrentes”, como “temas, motivos e situações repetidas”, isto é, um conjunto de lugares-comuns (*topoi*); nem, por outro lado, pode ser visto como uma fôrma de bolo, um molde, pronto, ao qual se adaptem conteúdos. Não limita-se à forma; nem apenas ao conteúdo. O perigo de vê-lo como um conjunto de lugares-comuns é de que se perca o limite entre o que seja geral, do próprio gênero, e o que seja particular, do próprio texto. Enfim, diz Conte, o gênero “não é uma receita de bolo” (*recipe*), mas uma “estratégia de composição literária”.²¹⁶ Demais, ao contrário dos chamados “empiristas”, que separam a realidade, isto é, os fatos (*naked facts*) que presumivelmente falam por si, de um lado, e o texto literário, que segundo eles dialoga com a realidade diretamente, sem intermediário, sem “interferências abstratas”, de outro; Conte (1994b, p. 107), por sua vez, defende que os fatos não podem ser separados de um sistema de interpretação que leve em conta os códigos lingüístico, perceptível e cultural; ou seja, “os fatos adquirem significado somente em conexão a outros fatos”, não isoladamente (CONTE, 1994b, p. 108). Uma mudança de gênero implica, diz Conte, uma mudança de código e de mundo (1994b, p. 109); mudança que é marcada pela diferença na constelação

²¹⁶ *But it is as dangerous, and more common in recent studies, to think of genre as a typology founded exclusively upon recurring contents: topoi, repeated themes and motifs, situations. A classification by contents runs the danger of never indicating the boundary between the general and the particular. [...] In this case genre functions as a recipe, as a mechanical handbook of production, and not as a strategy of literary composition. (In: CONTE, Gian Biagio. Genres and readers. Translated by Glenn W. Most. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994b, p. 107.)*

de elementos significativos (signos); ou seja, um novo mundo requer uma nova coleção de símbolos apropriados.²¹⁷ O gênero, pois, implica um conjunto, uma constelação de vários elementos, um código apropriado, que se insere, como uma ideologia, num universo todo próprio.

Por conseguinte, sendo os gêneros estratégias de composição, diz Conte (1994, p. 112), são também, procedimentos (*procedures*) que implicam uma resposta, um destinatário (*addressee*), como parte integral de seu próprio funcionamento. E uma vez que o autor se define quanto à sua intenção, ou melhor, define o mundo que pretende penetrar, a “retórica do gênero”, a retórica codificada em cada gênero específico, produz uma ideologia e uma língua próprias; isto é, reformula o mundo, extraindo dele apenas conteúdos específicos e constrói uma expressão apropriada para este mundo parcial. Esta língua nova é uma seleção, apenas, das possibilidades lingüísticas e, ao mesmo tempo, completa, coerente e satisfatória em si mesma. Deste modo, o gênero acaba sendo uma redução do mundo a uma visão parcial. E, ao contrário do que ocorre na poesia latina, objeto de análise de Conte, em sua obra *Genres and readers*, em que essa restrição da realidade, chamada gênero, é praticada de modo absolutamente consciente, como no caso dos poetas elegíacos, e de modo especial em Ovídio; na literatura cristã, por sua vez, isso não ocorre com vistas a um fim literário, com vistas a um fim em si mesmo, como um *ludus generis*, mas na forma de ideologia. Na verdade, o escritor cristão adentra de fato um mundo todo novo, não por motivos literários, mas como meio de vida. Agostinho não experimenta com os gêneros, seu objetivo não é literário, mas penetra um mundo todo novo, o mundo católico-cristão, diferente do mundo em que vivia. À parte todo o sistema de símbolos e seus respectivos valores, uma espécie de “pacote fechado” em que se encontram todos os aspectos deste novo mundo, muda-se a própria língua, mais especificamente, o que se pode denominar léxico. Neste sentido, portanto, cabe falar, igualmente (de par com a mudança de gênero), de uma mudança significativa de elocução.

²¹⁷ [...] *The task of changing the whole structure in this way is assigned to a difference in the constellation of the signifying elements. [...] Behind the unchanging objects and words emerges the power of the relations and systems of signs that are literary genres.*

O caráter (elocução) das obras de Agostinho, como é notório, varia grandemente entre cada obra, de acordo com o gênero em que se insere e, conseqüentemente, de acordo com o auditório a que se destina (FINAERT, 1938, p. 109):²¹⁸

[...] ele põe sua arte a serviço da Igreja católica, endereçando-se às diversas classes da sociedade. Se deseja atingir os meios letrados, emprega-lhes a língua, na qual imprime, porém, uma marca cristã. Se tem o povo em vista, toma de empréstimo a língua popular cristã, descendo de quando em vez ao estilo incorreto dos mais simples, como no salmo contra os donatistas [*Psalmus contra partem Donati*, PL 43]. [...] Além do mais, os sujeitos, sendo diferentes, as regras do gênero se impõem: o latim popular dos Comentários exegéticos receberá nos *Sermões* o esplendor das antíteses, dos paralelismos e das assonâncias; o latim erudito das *Confissões* perderá a exuberância de seu lirismo na *Cidade de Deus*. No decorrer mesmo destas obras Santo Agostinho varia seus efeitos com a ciência e a habilidade do retor.²¹⁹

Nas suas obras “mais bem cuidadas” (*les plus soignées*), como quer Marrou (1949, p. 77), que são dirigidas a um público culto, Agostinho permanece fiel ao uso clássico (*reste assez fidèle à l’usage classique*), e afasta-se menos da língua de Cícero que muitos escritores imperiais; e muito menos ainda do que a maior parte dos seus contemporâneos (MARROU, 1949, p. 77). O seu vocabulário permanece muito mais próximo do utilizado pelos clássicos, com pouquíssimos neologismos. Todavia, não se pode negar, diz Marrou (1949, p. 78), a influência do cristianismo, no que se refere à adoção de uma “língua técnica cristã” (*une langue technique*), com suas inúmeras palavras ligadas à liturgia, à teologia e à vida religiosa. Esse vocabulário,

²¹⁸ Ao longo dos quarenta anos de sua vida eclesiástica (391-430) Agostinho escreveria inumeráveis obras. Segundo Possídio (*Vita XVIII.9*), contemporâneo seu e biógrafo, “foram tantas as obras ditadas e publicadas” pelo bispo de Hipona, “tantas as proferidas na Igreja, anotadas e emendadas, seja contra os diversos hereges, seja nas exposições dos livros canônicos [...] que mal consegue algum estudioso lê-las e conhecê-las todas” (*Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt, tantaque in Ecclesia disputata, excepta atque emendata, uel aduersus diuersos haereticos, uel ex canonicis Libris exposita [...] ut ea omnia uix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat.* (POSÍDIO, 1950, p. 390, a tradução é de responsabilidade nossa.)

²¹⁹ [...] *il met son art au service de l’Église catholique et s’adresse aux diverses classes de la société. Rêve-t-il d’atteindre les milieux lettrés, il emploiera leur langage, lui imprimant pourtant la marque chrétienne; songe-t-il au peuple, il empruntera la langue populaire chrétienne, s’abaissant parfois au style incorret du bas peuple comme dans le psaume contre les donatistes. [...] En outre, les sujets eux-mêmes diffèrent et les règles du genre s’imposent: le latin populaire des Commentaires exégétiques recevra dans les Sermons l’éclat des antithèses, des parallélismes et des assonances; le latin savant des Confessions perdra l’exuberance de son lyrisme dans la Cité de Dieu; dans le cours même de ces oeuvres, saint Augustin varie ses effets avec la science et l’habileté du rhéteur.* (In : FINAERT, J. Un tournant dans l’oeuvre et le style de Saint Augustin. *Revue des Études Latines* (R.E.L.), Paris, v. 16, p. 109, 1938. A tradução é de responsabilidade nossa.)

praticamente ausente nos dois primeiros livros do *De libero arbitrio*, aparece de modo surpreendente neste livro III, como ver-se-á, em detalhes, no decorrer deste estudo.

2.3.1.2.3 Christiana uerba

Se as questões levantadas nos livros anteriores não tinham sido completamente esclarecidas, se haviam sido deixados nós a desatar; esses mesmos nós, contudo, neste livro III, são a pouco e pouco revestidos de nova roupagem, que se pode denominar teológica. Elementos até então estranhos são inseridos na *disputatio*, ausentes dos dois primeiros livros. São eles, de modo principal, (a) as personagens bíblicas “Adão” e “Eva”; (b) seu funesto “pecado original” (*peccatum primum*); (c) a “condenação” do primeiro homem e sua conseqüente queda (*damnatio*); (d) o diabo; (e) a serpente e sua tentação (*suggestio serpentis*); e finalmente, (f) os anjos, seres perfeitos da criação.

De fato, se o *De Libero arbitrio* for lido como um bloco único, insétil, pode-se argumentar que esta última parte é ilação natural das investigações, desaguadouro inevitável das questões levantadas. Contudo, esta visão panorâmica da obra não dá conta das diferenças na invenção (*héuresis*), disposição (*táxis*) e elocução (*léxis*) já apontadas. Estas dessemelhanças, que em alguns momentos expressam uma certa desarmonia, demonstram decerto as preocupações do recém-consagrado presbítero em readaptar seu discurso ao novo auditório e aos novos ideais de vida. Era preciso, numa palavra, estender as provas apresentadas sobre as causas do mal até ao ponto de origem, isto é, ao pecado do primeiro homem. Com efeito, descoberta a causa do pecado na vontade desordenada, ínsita no ser humano, far-se-ia necessário encontrar a razão desta mesma vontade. Onde? Sem dúvida nos movimentos do primeiro homem, Adão. A origem desta vontade desordenada, portanto, estaria na própria vontade do *primus homo*. Este, sabe-se pela narrativa bíblica, foi seduzido por alguma potência, a serpente, cuja vontade perversa teve igualmente sua origem.

Desta forma, percebe-se que as discussões neoplatônicas e estritamente filosóficas do livro II teriam, a partir de então, no âmbito eclesiástico, de receber um tratamento diferente, se quisessem ter um fim. Já não bastavam apenas os argumentos assentados na pura razão, adaptados das escolas filosóficas; era preciso agora coaduná-los com as verdades reveladas, sob pena de se inserirem, tais teorias, no repudiado rol das heresias.

Para tanto, Agostinho recorre à fonte primordial de todo orador cristão, a Bíblia. Doravante suas obras irão cada vez mais locupletar-se de citações bíblicas. Vejamos. Se no primeiro livro há apenas uma referência direta às Escrituras; no segundo há treze, das quais apenas quatro dizem respeito aos Evangelhos,²²⁰ e de modo muito sucinto. Já no livro III, por sua vez, além das referências serem bem mais numerosas, vinte e duas, doze delas dizem respeito ao Novo Testamento, das quais dez, mais especificamente, às epístolas paulinas, em especial a dirigida aos Romanos.²²¹ Não há, contudo, apenas diferenças, neste último livro. Os recursos retóricos empregados pelo *rhetor* hiponense são os mesmos adotados a mãos cheias nas partes antecedentes. Não vamos retomá-los. Retornemos, a partir de agora, ao texto do *De libero arbitrio*, para concluir este já prolixo estudo.

2.3.2 Ille motus defectiuus : uoluntarius

Após Agostinho ter demonstrado que a *vontade* devia ser contada entre os bens, que havia sido dada por Deus —e de modo conveniente (*darique oportuisse fateri cogimur*)—, e que o mal é um movimento defectivo, Evódio, após breve recapitulação (*Dla*, III.1.1), propõe então uma questão definitiva, quer saber enfim a origem deste mesmo movimento (*defectiuus motus*), que leva a vontade a preferir os bens menores em detrimento do Bem imutável (*Dla*, III.1.1),

EVÓDIO — [...] agora, se já consideras oportuno, 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.²²²

²²⁰ Evangelho segundo S. João, duas; segundo S. Mateus, duas.

²²¹ As referências neotestamentárias constantes do livro III são as seguintes: 1 Cor 6: 3; 1 Cor 3: 17; 1 Tim 6: 10; 1 Tim 1: 13; Rom 7: 19; Rom 7: 18; Gal 5: 17; Eph 2: 3; Rom 1: 22; e Rom 1: 21. As referências às cartas de Paulo, no livro III, ausentes dos anteriores, demonstram, no mínimo, as novas leituras de Agostinho e suas preocupações doutrinárias.

²²² *EVODIVS* — [...] *iam si opportunum existimas, cupio per te cognoscere unde ille motus existat, quo ipsa uoluntas auertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria uel aliena uel infima, atque omnia commutabilia conuertitur bona.*

Se este movimento é natural, argumenta Evódio, deve ser necessário. Sendo necessário, não pode haver culpa, nem expiação. Ao que parece, a argumentação precedente não havia sido suficiente para responder a questão do mal e refutar as teses maniqueístas de maneira definitiva. O ato mau, se tem uma causa, é esta, em última instância, que se deve buscar. Seja o que for, que leve o homem a agir mal e afastar-se de Deus, segundo o raciocínio de Evódio — e também dos maniqueus —, não pode ser inato, isto é, natural, sob pena de ser, como consequência, necessário, e por isso mesmo, inculpável. A pergunta repõe de maneira direta a discussão no âmbito da polêmica antimaniqueísta, ou seja, de que exista uma substância trevosa e anterior no homem que o leve a agir mal, independente de sua vontade, como uma segunda natureza, a qual o isenta de culpa pelo mal cometido, pois “onde dominam a natureza e a necessidade,” defende Evódio (*Dla*, III.1.1), “não se pode identificar nenhuma culpa” (*neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur*).

Ao retomar, de modo didático (*consummatio*), as idéias já expostas, como quem procura situar a discussão,²²³ Agostinho afasta qualquer possibilidade de responsabilidade divina no mal, ratificando que este movimento de aversão a Deus é culpável, e que sua origem está sim sediada na própria vontade, o que faz dele, portanto, algo voluntário, não natural (*Dla*, III.1.2), “Se afirmamos que este movimento é culpável — e pareceu-te ridículo que alguém duvidasse disso — não será, certamente, natural, mas voluntário” (*qui motus si culpae deputatur — unde qui dubitat, irrisione dignus tibi uisus est —, non est utique naturalis, sed uoluntarius*). Não há, pois, necessidade de investigar-se a sua origem, insiste o mestre de Hipona, posto que este movimento pertence ao espírito, é voluntário, e por consequência, culpável (*Dla*, III.1.2),

AGOSTINHO — [...] 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, é culpável?²²⁴

²²³ No início deste último livro, enquanto mantém-se um diálogo de fato, Agostinho lança mão de recapitulações para situar seu auditório. No entanto, essa preocupação se esvai progressivamente, de par com o também gradual emudecer de Evódio.

²²⁴ *AVGVSTINVS — [...] Propterea, quid opus est quaerere unde iste motus existat, quo uoluntas auertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum non nisi animi, et uoluntarium, et ob hoc culpabilem esse fateamur?*

Com efeito, se o mérito está na vontade, como ficou assente desde o livro I (*Dla*, I.14.30), “De fato, aquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo de retornar, firmou, com autoridade inexorável, que o mérito está na vontade” (*Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in uoluntate meritum sit*), nem se deveria, pois, louvar, nem condenar qualquer ato humano, diz Evódio, a não ser que fosse praticado por esta faculdade (*Dla*, III.1.2),

EVÓDIO — [...] Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira 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. E de nada valeria exortá-lo a aderir às realidades eternas, desprezando as inferiores, e a querer viver bem e a não querer viver mal.²²⁵

No entanto, ainda que este movimento seja voluntário e não natural, como conciliá-lo com a presciência de Deus, isto é, a própria Providência divina, que de antemão sabe tudo o que há de vir, quem há de pecar e quem há de agir bem, insiste Evódio, sem se dar por vencido, introduzindo um novo tópico às discussões (*Dla*, III.2.4),

EVÓDIO — [...] dado que [Deus] conhecia de antemão que ele haveria de pecar, era necessário que, tal como Deus havia previsto, isso viesse a acontecer.²²⁶

Esta questão já havia desafiado os estóicos, desde Cleanto. Como falar em liberdade, para agir bem ou mal, num universo regido pela Providência, organizado de modo inexorável pelas leis do destino? Viver de acordo com a natureza, para os estóicos, não era afinal deixar-se levar pelas determinações do destino, que nos arrastam “contra nossa vontade”? (BRUN, 1986, p. 66). Como assegurar um lugar para a liberdade humana dentro deste mundo marcado pelo determinismo? Este grande desafio enfrentaram os seguidores do Pórtico, não sem sofrer

²²⁵ *EVODIVS* — [...] *Motus autem quo huc aut illuc uoluntas conuertitur, nisi esset uoluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem uoluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna uellet adipisci, atque ut male nollet uiuere, uellet autem bene.*

²²⁶ *EVODIVS* — [...] *quoniam peccaturum esse praesciuerat, necesse erat id fieri, quod futurum esse praesciebat Deus.*

enormes críticas, e zombarias, por parte de seus adversários, de modo especial os epicuristas. Agora seria a vez de Agostinho. Como equacionar as teses defendidas nos livros anteriores, estoícas, neoplatônicas e cristãs, com a liberdade humana? Liberdade esta que era imprescindível se quisesse calar de vez os sequazes de Mani, isentando o seu Criador de qualquer participação na maldade existente no mundo.

2.3.3 Praescientia Diuina

Como, pois, conciliar a presciência divina com a livre vontade? Pois bem, se Deus é onisciente, ou seja, se está determinado que iremos cometer tal falha, pecamos então por necessidade, e não livremente, uma vez que onde há necessidade não pode haver liberdade, argumenta Evódio (*Dla*, III.2.4), “Por conseguinte, de que modo se pode dizer que a vontade humana é livre, quando se evidencia uma tão irrecusável necessidade?” (*Quomodo est igitur uoluntas libera ubi tam ineuitabilis apparet necessitas?*) Agostinho explica a dúvida de Evódio da seguinte maneira (*Dla*, III.3.6),

AGOSTINHO — Com efeito, o que te preocupa [...] é perceber de que modo não seja contrário e incompatível o fato de Deus conhecer de antemão todos os futuros e de não ser forçoso nós pecarmos, mas que o façamos voluntariamente. De fato, se Deus conheceu de antemão que o homem haveria de pecar —dizes tu—, então é necessário que ele peque; mas se é forçoso que o ser humano peque, então não existe livre arbítrio da vontade no ato de pecar. Neste modo de raciocinar, temes que se negue impiamente que Deus é presciente em relação a todos os acontecimentos futuros ou —se isto não se pode negar—, que reconheçamos que não se peca voluntariamente, mas inevitavelmente.²²⁷

Portanto, ou Deus não é presciente, ou então a sua providência, no domínio que exerce, não é absolutamente onipotente e onisciente. Se Deus não é presciente, os homens vivem

²²⁷ AVGVSTINVS — [...] *Certe enim hoc te mouet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed uoluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccaturum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando uoluntatis arbitrium, sed potius ineuitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc uidelicet ne conficiatur times, ut aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non uoluntate, sed necessitate peccari [...]*

ao sabor da fortuna, o que Agostinho imediatamente descarta como absurdo (*Dla*, III. 2.5), “[...] esta opinião, repleta de erros absolutamente absurdos e dementes” (*hanc opinionem plenam stultissimi et dementissimis erroris satis*). Por outro lado, embora aceite que Deus presida à vida humana, está igualmente descartada qualquer possibilidade de que ele não seja onipotente (sem o que não seria Deus!) (*Dla*, III. 2.5): “Outros, na realidade, embora não ousem negar que a providência de Deus preside à vida humana, contudo preferem acreditar, por um erro nefasto, que ela é impotente, injusta ou má [...]” (*Alii uero quamquam negare non audent praesidere humanae uitae prouidentiam Dei, malunt tamen eam uel infirmam, uel iniustam, uel malam nefario errore credere*).

Pois então, se a providência divina existe e é presciente, voltamos à pergunta inicial, à qual responde Agostinho, afirmando que a presciência divina de modo algum exclui a livre iniciativa, uma vez que (*Dla*, III.3.7) “nada está tanto em nosso poder como a própria vontade” (*nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est*). Embora Deus preveja nossas vontades futuras, não se pode daí concluir que possamos querer algo sem a vontade livre; ou antes, como pode alguém afirmar que se pode querer sem querer, isto é, sem vontade? (*Dla*, III.3.7)

AGOSTINHO — [...] Por isso, podemos dizer com acerto: “não envelhecemos voluntariamente, mas necessariamente”; ou “não ficamos doentes voluntariamente, mas necessariamente”; ou “não morremos voluntariamente, mas necessariamente”; e o mesmo acerca de outras realidades semelhantes. Mas quem ousará dizer, mesmo se for louco, que “não é pela vontade que queremos?”²²⁸

A presciência divina existe, reafirma Agostinho, mas ela não nos priva da vontade livre, seja da vontade para pecar, seja da vontade para agir bem (*Dla*, III.3.7),

AGOSTINHO — Mas tal como, quando começares a ser feliz, a vontade de felicidade te não será tirada pela presciência de Deus, que hoje está certa de tua felicidade futura, assim também a vontade culpável, se estiver em ti no

²²⁸ AVGVSTINVS — [...] *Et ideo recte possumus dicere, Non uoluntate senescimus, sed necessitate; aut, non uoluntate infirmamur, sed necessitate; aut, non uoluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non uoluntate autem uolumus, quis uel delirus audeat dicere?*

futuro, não deixará de ser voluntária pelo fato de Deus ter conhecido de antemão que ela existiria em ti.²²⁹

Se Deus sabe o que o homem há de querer, é porque esse mesmo querer existe, isto é, a vontade livre (*Dla*, III.3.8): “A nossa vontade, em suma, não seria nossa, a não ser que estivesse em nosso poder. Mas, precisamente porque está em nosso poder, ela está livre para nós” (*Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis*). E, por outro lado, se esse querer nos fosse subtraído, não quereríamos (*Dla*, III.3.8): “Mas se, quando queremos, nos falta a própria vontade, certamente não queremos” (*dum autem uolumus, si uoluntas ipsa deest nobis, non utique uolumus*). Impossível, portanto, querer sem a vontade; ela está, pois, à disposição, é livre. E a própria vontade existe porque Deus tem presciência dela. Portanto, conclui Agostinho, o livre arbítrio da vontade não exclui a presciência divina (*Dla*, III.3.8),

AGOSTINHO — Como Deus conhece de antemão a nossa vontade, existirá a própria vontade, que ele conhece de antemão. A vontade existirá, portanto, porque a presciência de Deus é de uma vontade. Mas não poderia tratar-se de uma vontade se não estivesse em nosso poder. Por conseguinte, Deus é também presciente deste poder. Assim, não é pela presciência de Deus que este poder me será arrebatado. Ele até me pertencerá com mais segurança, na medida em que Deus o conhece de antemão, pois Aquele cuja presciência não se engana conheceu de antemão que este poder me pertenceria.²³⁰

À insistência de Evódio, que indaga como fatos previstos poderiam não ser inevitáveis ou necessários, Agostinho objeta afirmando que a presciência divina não força ninguém a pecar (*Dla*, III.4.9): “Acaso negarás [...] que é por esta vontade que pecamos, e que não há nenhuma força que nos obrigue, nem superior, nem inferior, nem igual?” (*an forte [...] negabis nullo cogente, aut superiore, aut inferiore, aut aequali, sed ea nos uoluntate peccare?*) Deus sabe quem pecará por livre vontade (*Dla*, III.4.10), “Deus [...] conhece de antemão os

²²⁹ AVGVSTINVS — *Sicut autem uoluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam uoluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea uoluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praesciuit.*

²³⁰ AVGVSTINVS — *Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praesciuit.*

que hão-de pecar por própria vontade” (*Deus [...] praeuidet tamen eos qui peccabunt propria uoluntate*); ou seja, a Providência divina não força ninguém a pecar (*Dla*, III.4.10) (*ita Deus, neminem ad pecandum cogens*), apenas porque sabe que irão pecar. Do mesmo modo, nós não mudamos o passado pelo fato de recorrer a ele na memória, isto é, nem a memória dos fatos passados modifica o que já foi, nem a “memória”, ou visão do futuro, altera o que será, livremente. Portanto, Deus não é o autor de tudo o que prevê (*Dla*, III.4.11),

AGOSTINHO — [...] Assim como tu, com a tua memória, não obrigas a que tenham ocorrido os acontecimentos que pertencem ao passado, também Deus, com a sua presciência, não obriga a que sucedam os acontecimentos futuros. E tal como tu recordas certas coisas que fizeste, e no entanto, não fizeste tudo o que recordas, assim também Deus conhece de antemão tudo aquilo de que Ele próprio é autor e, no entanto, Ele não é autor de tudo aquilo que conhece de antemão. [...]²³¹

Se os silogismos retóricos, ou entimemas, a que Agostinho recorre, não pertencem ao âmbito da analítica, isto é, se não são demonstráveis, não se pode, no entanto, deixar de admirar-se pela sua engenhosidade, por sua criatividade. Talvez seja exigir demais, num assunto desta natureza, a adoção de provas irrefutáveis. Estamos no âmbito da argumentação, não no da lógica formal. De fato, as proposições sobre as quais os entimemas se apóiam são baseadas em opiniões, aceitas por todos, pela maioria, ou pelos sábios, como diria Aristóteles. E o estagirita não sobrepõe uma forma de raciocínio à outra. Com efeito, diz Michel Meyer,²³² “já não se trata mais de privilegiar a univocidade da linguagem [...] mas sim de aceitar o pluralismo, tanto nos valores morais como nas opiniões. A abertura para o múltiplo e não coercitivo torna-se, então, a palavra-mestra da racionalidade”. O universo da retórica é o do *eikós*. Não se argumenta contra a evidência, pois “a própria natureza da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência”, dizem Perelman e Tyteca (2002, p. 1). Deste modo, conquanto de modo argumentável, e não apodítico, Agostinho não se furtou a oferecer uma solu-

²³¹ *AVGVSTINVS* — [...] *Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est [...]*

²³² In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. xx. Prefácio.

ção, bem criativa, para esta polêmica que atravessara os séculos: conciliar a liberdade humana à idéia de Providência onisciente.

E não há nada de errado com a “solução” agostiniana, isto é, com uma solução apenas verossímil, argumentativa, numa palavra, com uma solução retórica; não há qualquer demérito nisso. O problema é a expectativa. Espera-se, equivocadamente, de todo discurso que se quer filosófico, que seja igualmente apodítico, não retórico; o que, segundo Reboul, é um grave engano. Se fosse assim, sempre apodítico o pensamento filosófico, argumenta Reboul (2000, P. 110), haveria então um único, não vários discursos, várias verdades e teorias, tantas quantos seus defensores. Todos os filósofos, completa, recorrem mais ou menos à argumentação; e nem as estruturas demonstrativas a que recorrem são as mesmas! De fato, o filósofo quer defender uma causa, quer “sustentar uma tese”; ora, “uma causa exige um juízo *hic et nunc*; uma tese visa a uma explicação de alcance universal” (REBOUL, 2000, p. 110); uma explicação, pois, retórica.

A partir deste ponto (III.4.12), o *De libero arbitrio*, que vinha mantendo a estrutura dialógica, uma seqüência argumentativa coerente e ordenada (apesar das intervenções neste livro III terem sido bem mais longas que nos anteriores), torna-se um tanto quanto obscuro. A leitura torna-se custosa, de difícil acompanhamento. Ao refutar ininterruptamente, por meio de prolepses,²³³ possíveis objeções, Agostinho confunde um pouco o leitor. Pode-se dizer também, que deste ponto em diante, a obra perde o seu caráter puramente filosófico e transforma-se numa obra de teologia. Os assuntos se sucedem, de maneira menos evidente, e não sem grande esforço o leitor consegue acompanhar a linha —por alguns momentos bem tênue—, que costura cada membro ao corpo da obra. Agostinho abdica das recapitulações, recurso bem utilizado até então, dá-se cada vez mais a longas digressões e, pela ausência de Evódio, que de certo modo regulava a prolixidade de seu mestre, refreando-lhe o ímpeto verbal, com suas questões, memórias, enumerações e *partitiones*, rende-se a um longo dis-

²³³ Veja-se, em III.6.19, um nítido exemplo de prolepse: “AGOSTINHO — Se alguém disser: ‘se eu não quero morrer, não é por preferir ser infeliz a não ser em absoluto, mas para não ser mais infeliz depois da morte’, responderei: ‘se isso é injusto, não serás infeliz. Mas se é justo, louvemos Aquele por cujas leis isso acontecerá’. E se disser: ‘Como ousarei pensar que, se isso for injusto, não me virá a acontecer?’, responderei: ‘A razão é esta: se estiveres em poder de ti próprio, ou não serás infeliz, ou tu próprio, ao conduzires-te injustamente, com justiça serás infeliz [...]’” (AVGVSTINVS — *Si dixerit, Non ideo mori nolo, quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim: respondebo, Si hoc iniustum est, non sic eris; si autem hoc iustum est, laudemus eum cuius legibus sic eris. Si dixerit, Vnde praesumam quod si hoc iniustum est, non sic ero? respondebo, Quia si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse te iniuste regendo, iuste eris miser [...]*)

curso ininterrupto, a uma *oratio perpetua*, da qual não mais necessita dar contas, para prosseguir. É como se tivesse esquecido de seu auditório, a quem não mais precisasse justificar-se (como ocorre em um diálogo); ou como se tivesse esquecido daquele princípio básico, ensinado pelo autor da *Retórica a Herênio* (I.7), *attentum auditorem habere uolumus*:

[...] Poderemos fazer dóceis os ouvintes *se expusermos brevemente a sùmula da causa* e se os tornarmos atentos, pois é dócil aquele que deseja ouvir atentamente. Teremos ouvintes atentos se prometermos falar de matéria importante, nova e extraordinária [...] se pedirmos que ouçam atentamente e *se enumerarmos o que vamos dizer*.²³⁴ (os grifos são nossos.)

2.3.4 Ordo diuinus : angeli

Como consequência inevitável da discussão anterior, acerca da presciência divina, haveria de ressurgir a questão da origem das criaturas. Se Deus, como criador de todos os seres, criou os homens, que sabia iriam pecar, haveria de ter criado igualmente seres que sabia não iriam pecar, como os anjos (*Dla*, III.5.14) (*Angeli, qui neque peccauerunt unquam, neque peccaturi sunt*). Por quê? Agostinho retoma, em seu grande otimismo, a noção de ordem, a que tanto recorrera nos livros iniciais. Desta feita, porém, sob nova perspectiva, teológica. Tudo, na ordem divina, se encaixa perfeitamente e tem o seu motivo de ser. Até os piores homens, que pecam sempre, ainda assim são superiores ao melhor dos corpos, a luz, porque têm vontade, o que os corpos não possuem (*Dla*, III.5.15): “[...] também é melhor a criatura que peca por livre vontade do que aquela que não peca por carecer de livre vontade.” (*ita est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem*). E sempre, retoma Agostinho, em todas as criaturas que existem, quer pequeno ou não, Deus, que tudo criou, deve ser louvado (*Dla*, III.5.16): “Por que razão, então, não se há-de louvar Deus — e louvá-lo com clamores inefáveis [...]?” (*Cur ergo non laudetur Deus et ineffabili praedicatione laudetur [...]*). Todas as coisas, segundo o mestre de Hipona, foram criadas dentro de sua ordem (*Dla*, III.5.16) (*omnia enim ordine suo creata sunt*). Desde a harmonia dos corpos celestes ao número de nossos cabelos, tudo pertence a

²³⁴ *Dociles auditores habere poterimus, si summam causae breuiter exponemus et si attentos eos faciemus; nam docilis est, qui attente uult audire. Attentos habebimus, si pollicebimur nos de rebus magnis, nouis, inusitatis uerba [...] et si rogabimus, ut attente audiant; et si numero exponemus res, quibus de rebus dicturi sumus.* In: [_____]. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005, p. 59.

este conjunto ordenado de realidades corpóreas. Contudo, a pior das almas ainda é melhor do que o melhor dos corpos, a luz, reverenciada pelos próprios maniqueus, segundo Agostinho, como parte integrante de Deus (*Dla*, III.5.16),

AGOSTINHO — Em suma, toda a alma é melhor do que qualquer corpo. E toda a alma pecadora, seja qual for a sua queda, por nenhuma mutação se torna corpo, nem de modo algum lhe é tirado aquilo que faz que ela seja alma. Por isso, de modo algum lhe é retirado aquilo que faz que ela seja melhor do que o corpo. Mas, entre os corpos, a luz ocupa o primeiro lugar. Por conseguinte, a última das almas é superior ao primeiro dos corpos. [...] No entanto, mesmo assim, estas almas são melhores do que o fulgor absolutamente esplendoroso dos corpos, que alguns, embora cometendo um grande erro, veneram como se fossem a própria substância de Deus.²³⁵

Como, então, argumenta o presbítero de Hipona, diante desta ordem perfeita e inefável não louvar a Deus por ter criado a alma, ainda que ela esteja sujeita ao pecado, se louvam-se corpos infinitamente inferiores a estas mesmas almas.²³⁶ O silogismo é evidente. Se Deus, pela criação das coisas menores, como a luz, merece nosso louvor; que dirá então pela criação das coisas superiores, como as almas, dotadas de vontade e razão, ainda que pecadoras? O pior dos celerados ainda é melhor do que a luz. Deste modo, se *laudandus est Deus* pelas coisas ínfimas, muito mais ainda pelas coisas melhores. A todo momento, portanto, como nos diz Marrou (1949, p. 73), apesar do seu aparente descaso com a *dispositio*, Agostinho nos faz lembrar o sentido de unidade (*le sens de l'unité*) que permeia suas obras. Cada novo argumento é motivo para relembrar, ainda uma vez, *laudandus est Deus*. Este é o fio condutor que às vezes nos escapa; a longarina que sustenta esse sentido de unidade de que fala Marrou. A despeito, portanto, dos devaneios do persa Mani e seus sequazes, *laudandus est Deus*, sustenta o presbítero de Hipona.

²³⁵ AVGVSTINVS — *Quia igitur omnis anima omni corpore est melior, omnisque peccatrix anima quocumque ceciderit, nulla commutatione corpus efficitur, nec omnino illi aufertur quod anima est, et ideo nullo pacto amittit quod corpore est melior, in corporibus autem lux tenet primum locum; consequens est ut primo corpori anima extrema praeponatur [...] Quae tamen adhuc etiam ipsae meliores sunt, quam corporum quorumlibet quamlibet splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi Dei substantia quidam, quamuis cum magno errore, uenerantur.*

²³⁶ Como faziam os maniqueus. Veja-se *Dla*, III.5.17.

2.3.5 O *ser* deve ser sempre preferido ao *não-ser*

Em III.6.19, como que a justificar a justiça divina pela existência do mal no ser humano, corroborando sua liberdade, o *rhetor* africano exercita todo seu furor argumentativo, lançando mão de proposições disjuntivas (*disiuncta*), ou alternadas, isto é, operações lógicas em que cada conjectura aceita apenas um contrário, para argumentar, de modo cabal, que está em poder de cada um sofrer ou ser feliz (III.6.19),²³⁷

AGOSTINHO — [...] se estiveres em poder de ti próprio, ou não serás infeliz, ou tu próprio, ao conduzires-te injustamente, com justiça serás infeliz; ou, então, se te queres conduzir com justiça e não és capaz, isso significa que não estás em poder de ti próprio. Nesse caso, ou não estás em poder de nenhum outro ou estás em poder de outrem. Se não estás em poder de ninguém, isso acontece ou contra a tua vontade ou porque tu queres. Mas tu nada podes ser contra a tua vontade, a não ser que haja alguma força que te domine. De fato, nenhuma força pode dominar quem não está em poder de ninguém. Mas se é por tua vontade que não estás em poder de ninguém, então isso quer dizer que estás em poder de ti próprio, e das duas uma: ou te conduzes injustamente e é justo que sejas infeliz, ou, na medida em que és aquilo que queres, ainda tens motivo para dar graças pela bondade do teu Criador. [...].²³⁸

²³⁷ As proposições disjuntivas (*disiuncta*), ou alternadas, são operações lógicas que levam à verdade quando ao menos um dos seus componentes é verdadeiro. Por exemplo, ou (*a*) é verdadeiro, ou (*b*) o é; se (*a*) é verdadeiro, ou (*a*₁) que decorre de (*a*) é verdadeiro, ou (*a*₂) o é; se (*a*) é falso, então (*b*) é verdadeiro, tendo igualmente os seus desdobramentos, e assim sucessivamente, até que todas as possibilidades se esgotem e chegue-se à conclusão desejada. Esta proposição lógica tem, como se viu, a conjunção “ou” (*aut*) como seu operador, a separar as alternativas. Essas *disiuncta* parecem agradar bastante a Agostinho, pois desde *Contra Academicos* (por ex. em III.10.23) vemo-lo utilizar-se delas, com certa freqüência: “Do mesmo modo sei que esse nosso mundo ou foi assim disposto pela natureza dos corpos, ou por alguma providência; e que ou sempre existiu e que há de existir, ou que teve seu início e de modo algum há de acabar; ou que não tem um começo no tempo, mas que há de ter um fim; ou que começou a existir e não há de permanecer para sempre. Ora, conheço inumeráveis realidades físicas deste modo. Com efeito, essas são proposições disjuntivas verdadeiras [...]” (*Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habitum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum: et innumerabilia physica hoc modo noui. Vera enim ista sunt disiuncta [...]*)

²³⁸ AVGVSTINVS — [...] si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse te iniuste regendo, iuste eris miser; aut uolendo et non ualendo te iuste regere, non eris in tua potestate, et aut in nullius eris, aut in alterius: si in nullius, aut inuitus, aut uolens: sed inuitus esse nihil potes, nisi te uis aliqua superauerit; porro nulla ui superari potest, qui est in nullius potestate: si autem uolens in nullius eris potestate, ad hoc ratio recurrit, ut sis in tua; et aut te iniuste regendo iuste miser sis; aut quoniam quodlibet uolens eris, habes adhuc unde gratias agas bonitati Conditoris tui. Quod si [...]

O problemas destas proposições alternadas, no entanto, é que aceitam apenas a alternativa contrária como resposta. E se uma das alternativas é falsa, toda a operação fica comprometida. Seja como for, o fato é que Agostinho empreende provar, por meio destas *disiuncta* que, Deus sendo justo, ninguém sofre o infortúnio injustamente, assim como ninguém é infeliz contra a vontade.²³⁹ O objetivo é isentar a vontade livre, como bem dado por Deus, pela qual o homem pode agir bem, ou mal. Ela também, a vontade, deve ser sempre louvada, assim como Deus, que a conferiu ao homem. Desta forma, não sendo infeliz senão por livre escolha, o homem deve amar o *existir*, jamais tentando fugir da vida, como quem foge da infelicidade, sob pena de dirigir-se ao nada.²⁴⁰ Ora, como o nada não existe, é um absurdo desejar o *não-ser* como alternativa ao não sofrer. A idéia ainda é a mesma, a saber, Deus, criador de tudo,

²³⁹ Pode-se resumir a argumentação de Agostinho, construída com proposições disjuntivas, no seguinte esquema :

(1) →	[ou] NÃO ESTÁ em poder de si mesmo	(1.1) →	(1.1.1) → ... então... [ou] está em poder de outrem	(1.1.1.1) → [ou] outrem é mais forte	Ora, é justo que um mais forte domine um mais fraco e não se deve censurar Deus por isto (a situação é justa e ordenada)
		(1.1.1.2) → [ou] outrem é mais fraco	Se é dominado por um mais fraco, sofre com justiça, pois ninguém submete-se a um mais fraco, a não ser pela vontade, pois o mais fraco não tem poder para dominar o mais forte		
		(1.1.2) → [ou] não está em poder de ninguém	(1.1.2.1) → [ou] de bom grado	Se de boa vontade, então não está em poder de ninguém, estando então em poder de si mesmo	
		(1.1.2.1) → [ou] contra a vontade	O que não pode ser, a não ser que uma força externa o subjogue (mas, como não está em poder de ninguém, isso não se dá)		
[se] , querendo, o homem não consegue ser feliz, é porque...	(1.2) → [ou] ESTÁ em poder de si mesmo	(1.2.1)	Ora, se está em poder de si mesmo e não é feliz, é porque procede contra a retidão e então merece, como castigo, não ser feliz. Deste modo, será feliz, ou infeliz, apenas e tão somente pela vontade livre.		

²⁴⁰ Esta argumentação, contra a idéia do suicídio ou busca pelo *não-ser* como alternativa ao sofrimento, estende-se até III.9.25.

deve ser sempre louvado. O universo é regido por uma ordem em que tudo tem o seu lugar apropriado. Nada é injusto ou inútil, visto tudo ter tido sua origem em Deus, tanto os seres perfeitos como os menos perfeitos, como havia sido demonstrado no livro precedente. E desta forma Agostinho ratifica ainda uma vez, agora a partir de novo argumento, o sentido de unidade da obra, *laudandus Deus*: “Com toda a verdade, portanto, se disse: ‘se isso é injusto, não serás infeliz; mas se é justo, louvemos Aquele por cujas leis assim o serás’” (*Verissime igitur dictum est: Si hoc iniustum est, non sic eris; si autem iustum, laudemus eum cuius legibus sic eris*) (*Dla*, III.6.19).

2.3.6 De ordine et necessitate peccatorum

Ao perceber que as teses levantadas, entre III.6.19 e III.9.25, poderiam suscitar objeções, Agostinho, a partir de III.9.26, antecipa-se e refuta a possível alegação, feita também pelos estóicos,²⁴¹ de que o mal, ou os pecados, seriam necessários à ordem universal, tanto porque deles poderiam surgir bens maiores, como aventavam os seguidores de Crisipo, como porque a própria punição destes pecados, por parte de Deus, se faria necessária, como força reequilibrante desta mesma ordem (III.9.26),

AGOSTINHO — Mas ainda parece que o meu interlocutor tem alguma coisa a opor, por ter compreendido mal aquilo que se disse. Com efeito, diz ele: “se a nossa infelicidade completa a perfeição do universo, faltaria alguma coisa a essa perfeição, se sempre tivéssemos sido felizes. Por conseguinte, se a alma não alcança a infelicidade senão quando peca, também os nossos pecados são necessários para a perfeição do universo que Deus criou. De que modo, portanto, Deus pune com justiça pecados que, a não existirem, tornariam a criação incompleta e imperfeita?”²⁴²

²⁴¹ Ver BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 60-61. (Biblioteca Básica de Filosofia, 29.)

²⁴² *AVGVSTINVS* : — *Sed adhuc uidetur minus intellegens quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim: Si uniuersitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non peruenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni uniuersitatis quam condidit Deus. Quomodo ergo iuste peccata punit, quae si defuissent, creatura eius plena et perfecta non esset? [...]*

Com efeito, diz Agostinho, se o pecado altera a ordem e a punição recoloca as coisas no lugar, nem por isso são ambos necessários, apenas as almas são necessárias, não o que elas cometem (*Dla*, III.9.26): “[...] não são os próprios pecados, ou a própria infelicidade, que são necessários para a perfeição do universo, mas as almas, enquanto são almas” (*non ipsa peccata uel ipsam miseriam perfectioni uniuersitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt*). Se existisse a expiação sem pecado, ou o pecado sem a correspondente expiação, aí sim a ordem estaria comprometida, o que não acontece. Nem os maus atos, nem as expiações deles decorrentes constituem-se seres à parte, apenas estados acidentais dos seres; os primeiros, voluntários; os segundos, penais (*Dla*, III.9.26): “De fato, o pecado e o castigo dos pecados não são naturezas determinadas, mas afecções das naturezas que, no caso do pecado, são voluntárias e, no caso do castigo, são penais” (*Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed affectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis*). Se não houvesse desordem, não haveria necessidade de reordenação, isto é, de correção. Portanto, nem os maus atos, nem a conseqüente reparação são elementos necessários à ordem universal, apenas as almas; e se essas não se desviassem, nem os primeiros, nem a segunda existiriam. Para a manutenção da beleza do universo, o pecado, que é torpe e a desfigura, precisa seguir-se da punição, a fim de que esta restabeleça o desequilíbrio (III.9.26),

AGOSTINHO — [...] Mas a afecção voluntária que se dá no pecado é disforme. Por conseguinte, acrescentam-se-lhe as afecções penais, para que aquela se ordene e se coloque num lugar onde tal modo de ser não seja disforme. Assim, ela é obrigada a adequar-se à beleza do universo, de modo que a pena retifique a disformidade do pecado.²⁴³

Esse princípio ordenador, pois, além de nortear as deliberações da Providência, provendo expiações para que o equilíbrio perturbado seja restabelecido, é garantia da própria justiça divina, atribuindo a cada qual o que lhe cabe. Sem esta reordenação, e com a perturbação do equilíbrio, a própria idéia de Deus estaria em risco, em todos os seus atributos e, por conseguinte, a sustentação de toda estrutura argumentativa da obra, *semper est Deus laudandus*. Deste modo, faz-se mister defender tanto a idéia de Deus, soberanamente justo e bom, e

²⁴³ *AVGVSTINVS* — [...] *Sed uoluntaria quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori uniuersitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati.*

que, por isso mesmo, deve ser sempre louvado, como a própria ordem do universo, simultaneamente obra e penhor deste mesmo Criador, em toda a sua perfeição.

2.3.7 De ordine et peccato primo

Portanto, uma vez que não é a existência das almas que se deve incriminar, decorre que a origem do mal não deve ser imputada, de modo direto, à sua existência, enquanto almas (*in quantum animae*), isto é, enquanto naturezas (ou substâncias); e nem, de modo indireto, a Deus, como seu criador, uma vez que elas, as almas, são elementos importantes para a perfeição do próprio universo, e o pecado não se constitui uma natureza à parte, apenas um estado acidental dos seres. Na verdade, o que se deve investigar é esse estado acidental dos seres, isto é, essa “afecção” (*affectio*), sempre voluntária, das almas; ou melhor, da primeira alma, Adão.

Sendo assim, Agostinho, agora cabalmente inserto no âmbito da teologia, a partir de III.10.29, perscruta a primeira alteração da ordem, ou seja, o afastar-se de Deus do primeiro homem, Adão. Ao especular sobre esse rompimento inicial, desdobra o filósofo o que denomina “origens” do pecado, ou causas do mal. Na origem dos tempos, os atos maus puderam ser cometidos de dois modos distintos, ambos porém voluntários, a saber, (1) de modo espontâneo, e (2) pela persuasão (*Dla*, III.10.29),

AGOSTINHO — De fato, os pecados têm duas origens: uma, no pensamento espontâneo, outra, na sugestão de outrem. [...] É certo que ambos são voluntários. Na verdade, tal como por pensamento próprio não se peca sem querer, assim também, na medida em que se consente numa sugestão para o mal, seguramente não se consente a não ser pela vontade [...] ²⁴⁴

Adão, tendo sido persuadido, pecou, como pecam os que se deixam persuadir pelo mal. Cristo, no entanto, não tendo pecado, sofreu condenação injusta. No primeiro caso, houve uma perturbação da ordem, com a falha de Adão. No segundo, uma correção, pela conde-

²⁴⁴ *AVGVSTINVS — Cum enim duae sint origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius [...] utrumque uoluntarium est quidem. Nam sicut propria cogitatione non peccat inuitus, ita dum consentit male suadenti, non utique nisi uoluntate consentit [...]*

nação injusta de Cristo. Deste modo, a ordem perturbada no início foi por Cristo restabelecida (*Dla*, III. 10.31),

AGOSTINHO — [...] Assim, também é absolutamente justo que o diabo seja forçado a abandonar os que crêem Naquele que ele matou com absoluta injustiça, de tal modo que, morrendo temporalmente, saldem a sua dívida, e, vivendo para sempre, vivam Naquele que, por eles, saldou uma dívida que não contraíra.²⁴⁵

Sem, de modo algum, pretender adentrar o paul teológico em que se aventura o presbítero de Hipona, perseguindo-lhe o rasto, cremos imprescindível, todavia, para os fins deste estudo, destacar agora as alterações léxicas já apontadas,²⁴⁶ as quais evidenciam uma mudança inequívoca na elocução deste livro III. Vamos a elas.

2.3.7.1 Metamorphoses

Entre III.10.29 e 11.31 pode-se perceber, de modo insofismável, uma mudança na elocução do *De libero arbitrio*. O filósofo e *rhetor* clássico deixou definitivamente de existir, ao menos como antes. Em verdade, jamais deixamos de ser o que somos, e o que incorporamos permanece conosco. Agostinho será até o último dia um filósofo e um *rhetor*; diferente, porém. Conquanto percebam-se em seus escritos ecos clássicos, reminiscências de Cícero, Vergílio, Plotino *et alii*, esses *uestigia* não de sofrer profunda alteração. O que puder adaptar-se e coadunar-se com as Escrituras e com a nova fé sobreviverá. O resto será descartado. Esse processo cultural, é indubitável, deu-se por toda a vida de Agostinho, e prosseguiu depois, pela Idade Média afora. Não foi, portanto, um movimento repentino, inesperado. No entanto, esse desenvolvimento não nos interessa em sua extensão, nem em suas conseqüências póstumas. O que nos cabe, neste estudo, é verificar em que medida ele se dá entre a passagem dos livros I e II, e o livro III.

²⁴⁵ *AVGVSTINVS* — [...] *Iustissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem iniustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsoluant, et quod semper uiuunt, in illo uiuant, qui pro eis quod non debebat exsoluit.*

²⁴⁶ Ver 2.3.1.2.1 “H.M.: Agostinho compõe mal?” até 2.3.1.2.3 “Christiana uerba”

Essa mudança, conforme o que se disse antes, não é apenas na elocução (*léxis*), mas também na invenção dos conceitos (*héuresis*) e na própria disposição (*táxis*) da obra. Não são apenas alterações de léxico que se verificam, o discurso filosófico mistura-se de modo irreversível ao teológico. No pensamento de Agostinho, como é notório, filosofia e teologia não se separam; constituem, ao contrário, um mesmo todo, inextricável. Todavia, o que se pretende demonstrar aqui é exatamente o momento —se é que é possível percebê-lo—, da transição que se deu entre o jovem pensador e o bispo de Hipona, entre o filósofo neoplatônico e o teólogo. É irreal, estamos bem cientes disso, pretender reduzir uma tamanha “metamorfose” a um ponto único, convergente, a um momento apenas, como se tudo houvesse ocorrido em um único dia. De modo algum. Entretanto, é imperioso lembrar que o *De libero arbitrio* foi escrito não de um só golpe, mas ao longo de alguns anos, entre 388 e 395 d.C; exatamente os anos em que esta mudança ocorreu. Portanto, o *De libero arbitrio* situa-se exatamente neste *turning point* —e representa-o!—; conforme se percebe claramente pela “metamorfose” havida entre os dois primeiros livros e o final, em sua invenção, disposição e elocução. Doravante, muito mais do que procurar demonstrar a fé pela razão, agora é a própria *fé* que busca, na razão, a sua justificação. O mundo em que opera o homem, abusando do seu livre arbítrio, já não é mais o mundo comum em que vivemos todos, mas o mundo do Gênesis, anterior à queda. Se somos descendentes do primeiro homem, as causas dos nossos erros remetem aos feitos de quem descendemos, Adão. Mas, vamos por partes.

2.3.7.1.1 Metamorphosis elocutoria

No que tange exclusivamente ao léxico, podemos perceber a inserção de termos inéditos até então, ao menos no *De libero arbitrio*, quais sejam, (a) “carne” e “carne mortal” (em sentido teológico, isto é, em sentido “paulino”);²⁴⁷ (b) “Adão” ou “primeiro homem”; (c) “diabo”; (d) “serpente”, “tentação” ou “sugestão da serpente”; (e) “paraíso”; (f) “misericórdia”

²⁴⁷ Veja-se, por exemplo, a *Epístula aos Romanos* (Rm 7: 14-25): ¹⁴ Pois sabemos que a lei é espiritual; eu, contudo, sou carnal. [...] ¹⁸ Sei que o bem não habita em mim, isto é, na minha carne [...] ²⁰ Porém, se faço o que não quero, não sou eu que o pratico, mas o pecado que habita em mim [...] ²² Regozijo-me na lei de Deus segundo o homem interior. [...] ²⁴ Homem infeliz que sou! Quem me libertará deste corpo de morte? ²⁵ [...] portanto eu mesmo sirvo à lei de Deus pelo espírito, porém, pela carne, sirvo à lei do pecado.” (¹⁴ *scimus enim quod lex spiritualis est ego autem carnalis sum* [...] ¹⁸ *scio enim quia non habitat in me habitatio in carne mea bonum* [...] ²⁰ *si autem quod nolo illud facio non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum* [...] ²² *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* [...] ²⁴ *infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius* ²⁵ [...] *igitur ego ipse mente seruo legi Dei carne autem legi peccati*). (A tradução é de responsabilidade nossa.)

(ou “misericórdia de Deus”); (g) “condenação”, ou *damnatio* (em sentido teológico); (h) “Verbo” (na acepção evangélica, isto é, Cristo); (i) “anjos” (e “pão dos anjos”); e por fim, (j) “ignorância” e “dificuldade”, termos que recebem um sentido todo especial no final do livro III, os quais significam o estado do homem condenado, isto é, após o pecado original. Vejamos estes termos e sua localização.

(a) **Caro e carnalis.** No livro II, o termo “carnal”, ausente até então da obra, aparece uma única vez, em acepção não muito distante do neoplatônico “material”, isto é, aquilo ou aquelas ações apartadas da luz, ou do Uno, em *Dla*, II.16.43: “Infelizes os que se afastam da tua luz e aderem docemente à sua própria obscuridade! De fato, como quem te volta as costas, fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra e, contudo, mesmo o que aí os deleita, ainda o recebem da irradiação da tua luz” (*Vae qui se auertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere uelut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae*). No livro III, contudo, os termos *caro* e *carnalis* aparecem quinze vezes, onze das quais a partir de III.10.29. Vejamos. (1) Em III.5.17, “[...] no entanto, entre os homens carnis, quem não preferirá que faltem muitos astros no céu antes que lhe falte uma árvore no campo ou uma vaca na manada? (*quis tamen carnalium hominum non mallet, uel plura deesse in coelo sidera, quam unam arbusculam in agro suo, aut uaccam in armento?*). (2) Ainda em III.5.17, “[...] nas criaturas inferiores, às quais aderem por serem mais acomodadas aos seus sentidos carnis [...]” ([...] *in creaturis minoribus, qui eas carnalibus suis sensibus accommodatius adhibent* [...]). (3) Em III.9.27, “Na verdade, que há de mais ínfimo nas coisas do que qualquer corpo mortal? Contudo, a alma pecadora ornamenta a tal ponto esta carne corruptível [...]” (*Quid itaque tam infimum in rebus quam corpus omne terrenum? Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat* [...]). (4) Em III.9.28, “[...] esta carne mortal foi embelezada quer pelo primeiro homem [...]” ([...] *mortalitatem carnis huius et primum hominem ornasse* [...]). (5) Em III.10.29, “[...] uma parcela da realidade, a saber, a mortal e ínfima, e, até, a mortalidade da carne” ([...] *partis rerum scilicet huius mortalis atque infimae, [...] usque ad mortalitatem carnis* [...]). (6) Em III.10.30, “[...] o Verbo far-se-ia carne e habitaria em nós” ([...] *et Verbum caro fieret, et habitaret in nobis*). (7) e (8) Em III.18.51, duas vezes, ao citar Paulo (Gal 5:17), “A carne tem desejos contrários aos do espírito, e o espírito desejos contrários à carne; de fato, uma e outro estão em conflito [...]” (*Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem: haec enim inuicem aduersantur* [...]). (9) Em III.18.52, “[...] pelo costume que a carne tem de resistir, o qual de algum modo se enraizou na

natureza pela violência da herança de mortalidade [...]” ([...] *resistente carnali consuetudine, quae uiolentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inoleuit* [...]). (10) Ainda em III.18.52, “[...] pela dor que lhe inflige o vínculo da carne [...]” ([...] *et resistente atque torquente dolore carnalis uinculi*). (11) Em III.18.53, “[...] porque estamos apanhados em não sei que laço de concupiscência carnal” ([...] *et retinente carnalis concupiscentiae nescio qua* [...]). (12) Em III.19.54, “[...] a partir daquela condenação e castigo —nos faz nascer mortais, ignorantes e sujeitos à carne” ([...] *in qua ex illius damnati poena, et mortales et ignari et carni subditi nascimur*). (13) Em III.20.55, “[...] com efeito, sua descendência, embora carnal e mortal [...]” ([...] *et de prole eius, quamuis carnali et mortali* [...]). (14) Em III.20.57, “[...] a não ser porque a carne, procedendo da descendência de um pecador [...]” ([...] *nisi quia caro de propagine ueniens peccatoris* [...]). (15) E, finalmente, em III.22.65, “[...] mas há uma certa parte carnal [na alma] que é mais lenta e não se deixa conduzir segundo aquele juízo [...]” ([...] *sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter in sententiam ducitur* [...]).

(b) **Adam** ou **primus homo**. A palavra indeclinável *Adam*, e sua expressão sinônima, *primus homo*, aparecem doze vezes, conquanto ausentes dos livros I e II. Eis as referências, todas no livro III: (19.53), “[...] se Adão e Eva pecaram [...]” (*Si Adam et Eua peccauerunt* [...]); (9.28; 20.57), *primum hominem*; (20.57), *primo homine*; (10.31; 20.57), *primi hominis*; (24.71, duas vezes; 24.72; 24.73, duas vezes cada), *primus homo*; (20.55), *primo homini*.

(c) **Diabolus**. Do grego bíblico διάβολος, o termo aparece dozes vezes, exclusivamente no livro III. Eis as referências. De modo indireto, em 9.28, ao citar o Evangelho segundo Mateus (Mt 25:41),²⁴⁸ “E, por terem vivido sem misericórdia e no orgulho, ser-lhes-á dito: ‘Ide para o fogo eterno que está preparado para o diabo e os seus anjos’” ([...] *et immisericorditer superbeque uixerunt, dicetur, Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius*). E, de modo direto, nos mais diversos casos (*diabolus*, *-i*, *-o*, *-o*, *-um*): 10.29, duas vezes; 10.31, duas vezes; 20.57 e 25.75, três vezes; e, por fim, 25.76, três vezes.

(d) **Serpens** (ou **suggestio serpentis**). Outra palavra, ou “personagem”, ausente dos livros I e II, e estritamente bíblica, é a serpente. Aparece três vezes, quase no fim da obra, no vigésimo quinto capítulo, parágrafos 74 e 75, a saber, (i) (25.74), “De igual modo, no paraíso

²⁴⁸ Mt 25:41, “Então dirá também a estes que estarão à sua esquerda: — ‘Apartai-vos de mim, malditos; [ide] para o fogo eterno, que está preparado para o diabo e seus anjos’” (⁴¹ [...] *tunc dicet et his qui a sinistris erunt discedite a me maledicti in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius*). (A tradução é nossa.)

existia, como representação superior, o mandato de Deus, e como representação inferior, a sugestão da serpente” (*Velut in paradiso uisum ex superioribus, praeceptum Dei; uisum ex inferioribus, suggestio serpentis*); (ii) logo em seguida (25.74), “Na verdade, não estava em poder do ser humano nem aquilo que lhe seria mandado pelo Senhor, nem aquilo que lhe seria sugerido pela serpente” (*Nam neque quid sibi praeciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate*); e finalmente, (iii) (25.75) “Mas aqui ainda se pode colocar esta questão: se, diante do ser humano, foram colocadas duas formas de representação, cada uma delas vindas de seu lado, uma por ordem de Deus, outra por sugestão da serpente [...]” (*Quaeri autem hoc loco potest, si homini praesto fuerunt ex utraque parte uisa, unum ex praecepto Dei, alterum ex suggestione serpentis [...]*).

(e) **Paradisus.** Outro termo exclusivamente bíblico é Paraíso. Apesar de constar apenas uma única vez neste livro III, indica, porém, de modo inequívoco, esta alteração léxica que queremos apontar. Nos livros I e II, repletos de termos pertencentes à filosofia, a vida feliz ou bem-aventurada, a que visavam Agostinho e Evódio (e com eles, de um modo ou outro, todas as correntes filosóficas da Antigüidade) denominava-se *uita beata* ou *beate uiuere*. Este viver feliz, *beate*, por vezes, especialmente no livro I, é conseqüência direta de *recte uiuere*, isto é, viver de acordo com as quatro virtudes cardeais, o que bem demonstra que esta vida devia, ou podia realizar-se neste mundo, ou quando não, a partir dele, dependendo exclusivamente do esforço humano. No livro I, *uita beata* (ou *beata uita*) aparece dez vezes (6.15; 11.23; 12.25; 13.28; 13.29; 14.30, quatro vezes; e 15.31), o advérbio *beate*, acompanhado de *uiuere*, duas vezes, em I.13.29 e I.14.30. No livro II, *beate* não consta, no entanto, *beata uita* surge sete vezes (9.26; 13.35, três vezes; 16.41; e 19.52, duas vezes). No livro III, ao contrário, *beate* não aparece, e *beata uita* aparece apenas duas vezes, em III.21.59, e em III.22.64. Em compensação, o termo *paradisus*, de conotação restritamente bíblica, ausente dos livros iniciais, aparece em III.25.74, no seguinte contexto, “De igual modo, no paraíso existia, como representação superior, o mandato de Deus, e como representação inferior, a sugestão da serpente” (*Velut in paradiso uisum ex superioribus, praeceptum Dei; uisum ex inferioribus, suggestio serpentis*). Não cabe a este trabalho estabelecer a relação direta (caso exista alguma) entre *beata uita* e *paradisus*, apenas apontar a pertinência de cada termo no contexto em que se insere. Ou seja, *uita beata* é o objetivo dos filósofos desde Sócrates, a vida reta dentro das virtudes que cada escola mais valorizava; realiza-se na terra. Esta expressão representa claramente o pensador dos livros I e II, como já exposto. *Paradisus*, ao contrário, é termo próprio da teologia judaico-cristã, o qual se encaixa perfeitamente no contexto teológico apresentado

a partir da metade do livro III. No que tange à nossa discussão, esses dois termos apontam apenas a modificação lexical que queremos destacar.

(f) **Misericórdia.** Conquanto não seja termo exclusivamente bíblico, *misericórdia* adquire força nova com o Cristianismo. Absolutamente ausente dos livros I e II, aparece quatorze vezes ao longo do livro III, o que expressa, de modo patente, a nova mentalidade do pensador africano. Se nos livros I e II espera-se do *sapiens* que ascenda, pela razão, à Verdade, isto é, ao Uno-Deus; no livro III, ao contrário, essa vontade humana titubeante (especialmente após a queda do primeiro homem) é despertada pela “misericórdia divina”. Vejamos. (1) Em III.2.4, “[...] criou-o para que ele manifestasse a bondade do Criador naquilo que fizesse, a qual se manifesta também pela sua justiça, que castiga, e pela sua misericórdia, que liberta” ([...] *imo in quo faciendo bonitatem suam ostenderit, ostendit etiam in puniendo iustitiam, et liberando misericordiam*). (2) Em III.2.5, “Bateste com força à porta da misericórdia de Deus. Assim ela se apresente e venha abrir àqueles que batem” (*Pulsasti uehementer misericordiam Dei. Adsit, aperiatque pulsantibus*). (3) Ainda em III.2.5, “A misericórdia divina conduzi-los-ia, assim, por caminhos seguros, até à Sabedoria [...]” (*ita certis itineribus diuinae misericordiae in sapientiam ducerentur*). (4) Em III.9.28, “[...] por nosso Senhor, libertando-nos do pecado, pela misericórdia” (*et Dominum nostrum, ut a peccato misericordia liberaret*). (5) Ainda em III.9.28, por meio de um advérbio, *in-misericorditer*, “E, por terem vivido sem misericórdia e no orgulho, ser-lhes-á dito [...]” (*et immisericorditer superbeque uixerunt, dicetur*). (6-8) Em III.10.29, três vezes, “Foi esse único vício que o fez rejeitar a medicina da misericórdia. Com efeito, quem mais necessita da misericórdia do que o miserável? E quem é mais indigno dela [da misericórdia] do que o miserável soberbo?” ([...] *et quo uno uitio misericordiae medicina respuitur, frangere consuevit. Quid enim tam opus habens misericordia quam miser? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?*). (9) Em III.18.51, ao citar Paulo (1Tim I:13),²⁴⁹ “De fato, diz o Apóstolo: ‘Obtive misericórdia porque atuei por ignorância’” ([...] *ait enim Apostolus, Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*). (10) Em III.20.55, “[...] logo na origem, quando surgiu o ser humano, se manifestasse a justiça que pune, e que, na maturidade, se deixasse ver a misericórdia do libertador” ([...] *ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis, et in prouectu misericordia liberantis*). (11) Em III.21.60, “E para que este ensinamento da fé se imponha pela sua própria autoridade, é

²⁴⁹ (1Tim 1:13): “Mas alcancei a misericórdia porque agi ignorando [...]” (*sed misericordiam consecutus sum quia ignorans feci*). (A tradução é nossa.)

governado pela misericórdia divina” (*Quae fidei disciplina, ut auctoritate praepolleat, diuina misericordia gubernatur*). (12) Em III.21.61, “[...] mas antes oriento meus passos para aquilo que hei-de vir a ser, conduzido pela misericórdia do meu Criador” ([...] *sed in id quod futurus sum, cursum dirigo duce misericordia Conditoris mei*). (13) Em III.22.65, “[...] pois não é pelas suas forças, mas pela misericórdia Daquele por cuja bondade ela existe, que ela é elevada ao ponto de ser feliz”. E aqui, pode-se nitidamente perceber que *misericordia* é prenúncio, quando não sinônimo, de “graça” divina (*gratia Dei*), uma vez que a alma, agora, apenas pela misericórdia divina eleva-se à felicidade ([...] *non suis uiribus, sed cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia subleuatur ut beata sit*). (14) E, finalmente, como “compaixão”, qualidade moral do homem, aparece em III.23.68, “Todavia, quem poderá saber o que acontece a estas crianças, cujos duros padecimentos esmagam os mais velhos, exercitando-lhes a fé ou pondo à prova a sua compaixão?” (*Quis autem nouit quid paruulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur [...]*).

(g) **Damnatio.** O termo *damnatio* aparece três vezes no livro I, em acepção que se pode denominar “jurídica”, não teológica. Vejamos. Em I.3.6, “Pois bem, e se alguém nos provocar, exagerando os deleites do adultério, e querendo saber de nós por que o consideramos um mal e digno de condenação, por acaso julgas que os homens, que já não desejam apenas crer, mas também compreender, devam refugiar-se na autoridade da lei?” (*Quid, si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii, et quaerens a nobis cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus; num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, iam non tantum credere, sed intellegere cupientibus?*). E duas vezes em I.3.7, “[...] se aprovamos que a condenação é um indício inequívoco de ato mau, visto que todos eles tenham sido julgados merecedores de condenação por causa de seu testemunho [...]” (*si placet nobis damnationem certum indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sunt [...]*). No livro II o termo *damnatio* não é utilizado. No III, contudo, reaparece cinco vezes, em nova roupagem. Em III.10.31, em sentido escatológico, “Mas será justo que o diabo tenha por companheiros de condenação eterna aqueles que persuadiu a perseverar na infidelidade” (*Quibus autem infidelitatis perseuerantiam persuasisset, iuste secum haberet in perpetua damnatione consortes*). Em III.18.51, duas vezes, como punição pelo pecado original: (i) “Mas tudo isto pertence aos seres humanos em consequência da morte, que lhes sobreveio em condenação” (*Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione uenientium*); (ii) “Resta, portanto, que esta pena justa decorra da condenação do ser humano” (*Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis ueniat*). Em III.22.65,

como punição por não querer melhorar-se, “[...] a coloca na ordem de acordo com seus méritos, por meio de uma justíssima condenação” ([...] *iustissima damnatione pro meritis ordinat*). E finalmente, em III.25.76, também em sentido escatológico, “De resto, se alguma dessas realidades se apresentasse como sugestão à tensão interior do nosso espírito, a condenação e o eterno tormento do diabo seriam um novo apelo para nos afastarmos do desejo das realidades inferiores” (*quamquam et si aliquid huic intentioni nostrae suggereretur ab appetitu inferiorum, sempiterna nos diaboli damnatio cruciatusque reuocarent*).

(h) **Verbum Dei.** O termo *uerbum*, em sua acepção mais vulgar, isto é, palavra, expressão, discurso, lógos, e inúmeros correlatos, aparece, como não poderia ser diferente, por toda a obra. No entanto, é exatamente entre os parágrafos 10.29 a 10.31, neste livro III, que recebe um sentido novo, a saber, Cristo (referimo-nos, obviamente, ao *De libero arbitrio*); sentido cuja origem remete, no Cristianismo, ao Evangelho de João (1:1) “No princípio era o Verbo [...]” et seq. (*In principio erat Verbum [...]*). As passagens são as seguintes. Em (III) 10.30, “Daí que aquele Verbo de Deus, pelo qual foram feitas todas as coisas e do qual toda a felicidade angélica desfrutava, haveria de estender a sua clemência até à nossa miséria: o Verbo far-se-ia carne e habitaria em nós” (*Ex quo factum est ut illud Dei Verbum per quod facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret, et habitaret in nobis*); e mais adiante, “[...] De fato, a criatura racional alimenta-se daquele Verbo como de um alimento excelente” (*Quia enim rationalis creatura Verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur*). E, por fim, em III.10.31, “E o Verbo de Deus, Filho único de Deus, que sempre teve e terá o diabo sob suas leis, revestindo-se de humanidade, subjugou também o diabo ao ser humano, nada lhe arrebatando por um domínio violento, mas superando-o por uma lei de justiça” (*Atque Verbum Dei unicus Dei Filius, diabolum quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subiugavit: nihil ei extorquens uiolento dominatu, sed superans eum lege iustitiae*).

(i) **Angelus e angelicus.** Ausente nas discussões dos livros I e II, *angelus* aparece dezenove vezes no livro III. As referências ocorrem em III.5.14, uma vez; III.9.28, oito vezes; III.10.30, cinco vezes; III.12.35, quatro vezes; e por fim, em III.25.75, uma vez, referindo-se ao diabo, como anjo caído.²⁵⁰ Vejamos apenas algumas destas passagens. Em III.9.28,

²⁵⁰ Todas as referências dizem respeito ao livro III: (5.14) *angeli*; (9.28) *angelorum, angelos, angelicam, angelis, angelorum, angelis, angelis, angelis*; (10.30) *angelica beatitudo, angelorum, angelis, angelorum, angelica potestate*; (12.35) *angelica natura, angelica naturae, angeli, angelorum*; (25.75) *ex bono angelo diabolus*.

AGOSTINHO — [...] Mas assim como o justo pode possuir um corpo mortal permanecendo na própria justiça, o homem iníquo não pode, enquanto iníquo, alcançar a imortalidade dos santos, a saber, a sublime e angélica — não a daqueles anjos dos quais o Apóstolo diz: “Não sabeis que havemos de julgar os anjos”,²⁵¹ mas a daqueles dos quais o Senhor diz: “Serão iguais aos anjos²⁵² de Deus”.²⁵³

Em III.10.30, “Assim, de fato, o ser humano poderia comer o pão dos anjos, sem se ter ainda tornado semelhante aos anjos, se o próprio pão dos anjos se dignasse ser semelhante aos homens” (*Sic enim posset panem Angelorum homo manducare, nondum Angelis adaequatus, si panis ipse Angelorum hominibus dignaretur aequari*). E, por fim, em III.25.75, “De onde lhe veio, portanto, à mente seja lá o que foi que o fez congeminar algo capaz de o transformar de anjo bom em diabo?” (*Vnde igitur uenit in mentem, quidquid illud est quod uenit in mentem, ut ea moliretur quibus ex bono angelo diabolus fieret?*).

(j) **Ignorantia et difficultas.** Conseqüências da queda do homem, devida ao *peccatum primum*, estas duas punições, a ignorância do bem e a dificuldade em fazer o certo, embora se queira fazê-lo, não fazem parte da realidade do homem nos livros I e II, como se viu. Estes termos não são utilizados nos dois primeiros livros; aparecem, no entanto, diversas vezes ao longo do livro III. Agostinho utiliza-se 26 vezes de *difficultas*;²⁵⁴ uma vez em 12.35; as restantes vinte e cinco — que são as que nos interessam — a partir de 18.52. Quanto a *ignorantia*,²⁵⁵ usa-a vinte e três vezes, todas a partir de III.18.51. A passagem, em III.18.51-52, é extremamente significativa, uma vez que nela Agostinho define “ignorância” e “dificuldade” como justificativas da situação “penal” do homem adâmico, o qual tem extrema dificuldade

²⁵¹ Paulo, em 1 Cor 6:3.

²⁵² Lc 20:36; Mt 22:30.

²⁵³ *AVGVSTINVS* — [...] *Non autem sicut iustus potuit in ipsa iustitia permanens corpus habere mortale; ita iniquus potest, dum iniquus est, ad immortalitatem peruenire sanctorum, scilicet sublimem et angelicam; non eorum angelorum, de quibus Apostolus ait, Nescitis quia angelos sumus iudicaturi; sed eorum de quibus Dominus ait, Et erunt aequales Angelis Dei.*

²⁵⁴ *Difficultas*: livro III, 12.35, uma vez; 18.52, quatro vezes; 19.53, uma vez; 20.55, uma vez; 20.56, cinco vezes; 20.57, três vezes; 20.58, quatro vezes; 22.64, quatro vezes; 22.65, 23.70 e 25.74 uma vez cada.

²⁵⁵ *Ignorantia*: livro III, 18.51, três vezes; 18.52, duas vezes; 19.53 e 20.55, uma vez cada; 20.56, quatro vezes; 20.57, duas vezes; 20.58, quatro vezes; 22.64, quatro vezes; 23.70 e 24.71, uma vez cada.

em voltar a seu status original, anterior à queda, ainda que tenha vontade para tanto, conforme explica (*Dla*, III.22.65),

AGOSTINHO — [...] de tal modo que a alma, advertida por esta mesma *difficuldade*, deve implorar, para a sua perfeição, o socorro Daquele que ela sabe que é o Autor do seu começo. Assim, Ele [Deus] deve tornar-se ainda mais querido para ela [a alma], pois não é pelas suas forças, mas pela misericórdia Daquele por cuja bondade ela existe, que ele é elevada ao ponto de ser feliz. (O grifo é nosso.)²⁵⁶

Este status, como se pode depreender facilmente, foge ao mundo clássico apresentado nos livros I e II. O homem posterior ao pecado original nasce numa condição em que ou não sabe discernir o bem do mal, ou então, se sabe, não consegue colocá-lo em prática. Esta situação é uma situação penal, herança do pecado do homem primordial. Eis a referida passagem (*Dla*, III.18.51-52),

AGOSTINHO — E, no entanto, mesmo certas ações feitas por ignorância são reprovadas e consideradas dignas de correção [...] Na verdade, de onde provêm estas palavras: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que odeio?”²⁵⁷ E estas outras: “Querer está ao meu alcance, mas não encontro maneira de realizar o bem”²⁵⁸ [...] Mas tudo isto pertence aos seres humanos em consequência da morte, que lhes sobreveio em condenação [...] Se o ser humano fosse bom, seria de outra forma. Mas agora, uma vez que ele é assim, não é bom, nem está em seu poder ser bom, quer porque não vê de que modo deve ser, quer porque vê como é que deve ser, mas não é capaz de ser como vê que deve. Quem duvidará que isto é um castigo? Ora, todo castigo, se é justo, é castigo do pecado e chama-se punição [...] Resta, portanto, que esta pena justa decorra da condenação do ser humano. Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que —pelo costume que a carne tem de resistir, o qual de algum modo se enraizou na natureza pela violência da

²⁵⁶ *AVGVSTINVS* — [...] *ut ex ipsa difficultate admoneatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae, quem inchoationis sentit auctorem; ut ex hoc ei fiat carior, dum non suis uiribus, sed cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia subleuatur ut beata sit.*

²⁵⁷ S. Paulo, Rom 7: 19.

²⁵⁸ S. Paulo, Rom 7: 18.

herança de mortalidade— veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo fazê-lo, não seja capaz de o levar a cabo. [...] Na verdade, em toda a alma que peca há dois castigos irrecusáveis: a *ignorância e a dificuldade*. Pela *ignorância*, ela degrada-se com o erro; pela *dificuldade* é provada com tormentos [...]. (Os grifos são nossos.)²⁵⁹

2.3.7.1.2 Metamorphosis inuentionis

Descritas algumas alterações lexicais, analisemos agora o que se pode denominar, adotando as categorias retóricas que vimos utilizando até aqui, alteração na “invenção dos conceitos”, decorrente sobremodo de uma nova “concepção de mundo” agostiniana. Para tanto, neste ponto, além das passagens destacadas no item anterior, que por si só evidenciam uma mudança considerável, basta deter a atenção em III.10.30, comparando seu conteúdo ao que já discorremos em relação ao livro II. De fato, vimos como, para Agostinho, no livro II, a subida a Deus se fazia muito semelhante à proposta por Plotino, em seu “desvelamento” do Uno. Ou seja, o homem, tanto para o neoplatônico como para o jovem filósofo recém converso, era convidado a elevar-se, pela ascese, exercitando seu *lógos* (*ratio* ou *intellectus*), e pela prática das virtudes cardeais (cf. livro I), o que dependia tão somente, como vimos, da vontade, bem médio, dada ao homem por Deus. Em III.10.30, o Verbo divino, Cristo, ao contrário do que pretendia Plotino, não “espera” por nossa elevação, como o centro do círculo pelos raios da circunferência (isto é, as almas), Ele desce até nós, por acréscimo de sua misericórdia,

AGOSTINHO — Daí que aquele Verbo de Deus, pelo qual foram feitas todas as coisas e do qual toda a felicidade angélica desfruta, haveria de esten-

²⁵⁹ AVGVSTINVS — [...] *Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur [...] nam unde sunt illae uoces, Non enim quod uolo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago; et illud, Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio [...] Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione uenientium [...] Si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, siue non uidendo qualis esse debeat, siue uidendo et non ualendo esse, qualem debere esse se uidet: poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si iusta est, peccati poena est, et supplicium nominatur [...] Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis ueniat. [...] Nec mirandum est quod uel ignorando non habet arbitrium liberum uoluntatis ad eligendum quid recte faciat: uel resistente carnali consuetudine, quae uiolentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inoleuit, uideat quid recte faciendum sit, et uelit, nec possit implere [...] Nam sunt reuera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit [...]*

der a sua clemência até à nossa miséria: o Verbo far-se-ia carne e habitaria em nós. [...] ²⁶⁰

Portanto, ao “esvaziar-se”, o Verbo possibilita que desfrutemos por um pouco da situação dos anjos, mesmo sem ter atingido a sua condição, isto é, a “elevação” à qual se referia Plotino. O Verbo desce até nós, toma a forma humana, sem contudo deixar de ser Verbo (*Dla*, III.10.30),

AGOSTINHO — [...] Assim, de fato, o ser humano poderia comer o pão dos anjos, sem se ter ainda tornado semelhante aos anjos [...] E Ele não desce até nós de tal modo que abandone os anjos, mas permanece, ao mesmo tempo, inteiro para eles e íntegro para nós, nutrindo os anjos intrinsecamente, através daquilo que Deus é, e advertindo os homens externamente, através daquilo que nós somos. ²⁶¹

O homem, por meio de sua fé nesta “descida” (*Kenosis*), ²⁶² isto é, nesta vinda e encarnação do Verbo entre nós, pode perceber Deus, não porque elevou-se até Ele, mas porque Ele veio até nós (*Dla*, III.10.30): “Assim, pela fé, torna-nos capazes de ser alimentados igualmente pela visão. De fato, a criatura racional alimenta-se daquele Verbo como de um alimento excelente” (*idoneos facit per fidem, quos per speciem pascit aequaliter. Quia enim rationalis creatura Verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur*). E veio até nós por uma razão bem simples, porque é misericordioso e bom, uma vez que nós, ínfimas criaturas carnis, condenados que estamos agora ao estado penal de ignorância e de dificuldade, conquanto queiramos, não temos mais condição de ir até Ele. Ele veio, numa palavra, nos buscar, diz Agostinho (*Dla*, III.10.30),

²⁶⁰ AVGVSTINVS — *Ex quo factum est ut illud Dei Verbum per quod facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret, et habitaret in nobis [...]*

²⁶¹ AVGVSTINVS — [...] *Sic enim posset panem Angelorum homo manducare, nondum Angelis adaequatus [...]* *Nec sic descendit ad nos, ut illos desereret; sed simul integer illis, integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus [...]*

²⁶² (Phi 2: 7-8): “⁷mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo; fez-se à semelhança dos homens e foi na aparência reconhecido como homem; ⁸humilhou-se a si mesmo, feito obediente até a morte, e morte de cruz” (*sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo* ⁸*humiliauit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem autem crucis*). (A tradução é nossa.) O termo grego ao qual corresponde *exinanire* é *Kenosis* de *Κενόω*, esvaziar.

AGOSTINHO — Mas a alma humana —que, pelo castigo dos pecados, estava presa nas cadeias da morte, tendo sido reduzida a uma forma tão diminuta que se deveria esforçar por chegar, através dos simulacros das realidades visíveis, à compreensão das invisíveis— é racional. Por isso, o alimento da criatura racional tornou-se visível, não transformando a sua natureza, mas revestindo-se da nossa, para voltar a chamar para ele, que é invisível, os que iam em busca de realidades visíveis. [...] ²⁶³

Percebe-se, portanto, que o discurso filosófico do livro II torna-se, agora, no livro III, irreversivelmente teológico, ao procurar justificar-se nas águas profundas da Escritura. E, ao contrário da fuga platônica ao mito, as palavras dos textos sagrados não são tidas por “raciocínios verossímeis”, “narrações prováveis”, um narrar em parábolas, visto que “pensamos não só por conceitos, mas também por imagens” (REALE, 1994, p. 43). Não. As palavras da Escritura são divinamente inspiradas; para o filósofo de Hipona, são a Verdade. Deste modo, a partir de agora, na economia da fé em que se insere, o pensamento de Agostinho, conquanto racional, navega conduzido pelo Verbo divino, apoiado nas Escrituras. Mudança e tanto, sem dúvida, que se dá, como temos apontado, ao longo do livro III, a partir de III.4.12. Todavia, avancemos.

2.3.8 *Ornaturae uniuersum : omnis natura bona*

Todos os seres, prossegue Agostinho, descrevendo a natureza e as atribuições dos anjos, os quais Deus sabia jamais haviam de pecar, e dos homens, seres falíveis e condenados a habitar essa massa, denominada corpo, pecadores ou não, foram criados para que ornassem o universo (III.11.32): “Deus criou, portanto, todas as naturezas [...] Não as fez para que pecassem, mas para que contribuíssem para tornar belo o universo, quer quisessem pecar, quer não” (*Naturas igitur omnes Deus fecit [...] non ut peccarent, sed ut essent ornaturae uniuersum, siue peccare, siue non peccare uoluissent*). Todos têm sua função na ordem divina, e estão a esta ordem subordinados. As almas, colocadas em corpos inferiores e mortais, depois do pe-

²⁶³ *AVGVSTINVS* — [...] *humana autem anima rationalis est, quae mortalibus uinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per coniecturas rerum uisibilium ad intellegenda inuisibilia niteretur: cibus rationalis creaturae factus est uisibilis, non commutatione naturae suae, sed habitu nostrae, ut uisibilia sectantes, ad se inuisibilem reuocaret [...]*

cado, segundo a lei da ordem, regem o próprio corpo dentro dos ditames desta mesma ordem (*Dla*, III.11.34): “Mas depois do pecado, tendo a alma sido ordenada entre os corpos inferiores e mortais, ela rege o seu corpo não totalmente ao seu arbítrio, mas do modo como lhe permitem as leis do universo” (*In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum ordinata, regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio, sed sicut leges uniuersitatis sinunt*).

Portanto, uma vez que todos os seres, bons ou não, existem para ornar o universo, isto é, têm uma função na ordem divina, faz-se necessário retomar as teses expostas no livro II, a fim de ratificar que toda natureza (substância) ou é Deus, ou dele procede.²⁶⁴ Com efeito, se toda natureza ou é Deus, ou dele emana, só pode ser boa, uma vez que, como ficou provado desde o livro II, de Deus só provém coisas boas (*Dla*, II.3.7) —e de um bem, nenhum mal pode provir. Desta forma, tudo o que existe, ao receber sua existência de Deus, só pode ser bom, inclusive as naturezas —ou substâncias— que se denominam más (*Dla*, III.13.36),

AGOSTINHO — [...] Por conseguinte —o que se diz com toda a verdade—, toda a natureza, enquanto natureza, é boa, porque, se é incorruptível, é melhor do que a corruptível, e, se é corruptível, uma vez que, quando se corrompe, se torna menos boa, indubitavelmente é boa. Mas toda a natureza ou é corruptível ou é incorruptível. Portanto, toda a natureza é boa. [...] Por conseguinte, toda substância ou é Deus ou provém de Deus, porque todo o bem é Deus ou provém de Deus.²⁶⁵

Com isso, Agostinho pretende, ainda uma vez, justificar a existência, na criação divina, de seres menos perfeitos, como os homens, os quais, apesar de sua condição inferior, são igualmente bens, porque naturezas dimanadas de Deus. Não fosse assim, como justificar a ordem reinante no universo, a própria justiça e a bondade de Deus? E, deste modo, contrariamente ao que aventavam os seguidores de Mani, dever-se-ia louvar a Deus até mesmo pelas criaturas ditas “imperfeitas”, porque elas também, como tudo o que Deus cria, participam da natureza divina, isto é, são partícipes do Bem eterno.

²⁶⁴ Agostinho apresenta o vocábulo “substância” como sinônimo de *natura* (*Dla*, III.13.36): “Chamo natureza àquilo que também se costuma designar por substância” (*naturam uoco quae et substantia dici solet*).

²⁶⁵ *AVGVSTINVS* — [...] *Quapropter quod uerissime dicitur, omnis natura in quantum natura est, bona est: quia si incorruptibilis est, melior est quam corruptibilis; si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est [...] Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo.*

Com efeito, conforme demonstrou no livro II, só o que é bom existe (*est*), isto é, tem “medida, número e ordem” (*Dla*, II.20.54), “Assim, efectivamente, não se pode encontrar nenhuma natureza que não derive de Deus. De fato, não hesites atribuir à autoria de Deus toda a realidade onde vejas medida, número e ordem (*Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, Deo artificii tribuere ne cuncteris*). Como, então, censurar o artífice por obra que não é má? O argumento de Agostinho é simples, mas engenhoso. Quando se vitupera algo, na verdade é a perfeição deste algo que se está louvando, uma vez que aquilo que é desaprovado, em sua imperfeição, representa o que falta daquela perfeição vislumbrada e desejada pelo observador. Em outros termos, o defeito repugna em razão de deformar algo que, em princípio, apreciamos (*Dla*, III.13.38),

AGOSTINHO — [...] Por isso, uma vez que, em toda realidade, nada há a censurar a não ser o vício, e que o vício existe precisamente por ser contrário à natureza daquela realidade de que é vício, não se censura com razão o vício de nenhuma realidade, a não ser o daquela natureza que se louva. De fato, com razão outra coisa não te desagrade no vício, a não ser o fato de que ele vicia aquilo que te agrada na natureza.²⁶⁶

Quando algum comportamento é censurado, na verdade é a virtude oposta que se está louvando; virtude que falta no comportamento em questão. Desta forma, quando se censura um defeito, na verdade louva-se a perfeição que havia antes desta corrupção ocorrer. Isso só é possível pelo que se disse antes, a saber, que toda natureza, ou é Deus, ou dele procede. Se o mal existisse, isso não se daria desta forma. Do mesmo modo, nenhuma natureza menos perfeita pode corromper uma mais perfeita; e nem toda corrupção é má, uma vez que tudo se harmoniza na lei eterna, isto é, nas leis “perfeitamente ajustadas” da ordem divina (*leges congruentissimas*) (*Dla*, III.14.40). Ora, de modo diverso, isto é, em nova linguagem, Agostinho retoma a tese apresentada no livro II, de que o mal é uma *auersio a bono* (*Dla*, II.19.53), “Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e sua conversão aos bens mutáveis” (*sed malum sit auersio eius [uoluntatis liberae] ab incommutabili bono, et conuersio ad mu-*

²⁶⁶ AVGVSTINVS — [...] *Quapropter, quoniam in quacumque re non uituperatur nisi uitium, ideo autem uitium est, quia contra naturam eius rei est cuius est uitium, nullius rei recte uituperatur uitium, nisi cuius natura laudatur. Non enim tibi recte in uitio displicet, nisi quia uitiat quod in natura placet.*

tabilia bona). Ou seja, o tornar-se mau significa corromper-se, deixar de ser. No entanto, ser “mau” implica, igualmente, ter sido bom, porque o que não é bom, não se torna o seu oposto, isto é, mau. A teologia de Agostinho, percebe-se, é portadora de intenso otimismo, ao contrário da visão trevosa e pessimista de Mani, que concebia como maus o homem e todas as coisas deste mundo, perfeitos filhos das sombras, órfãos de Deus e do bem, que a Ele só retornariam após extenso e exaustivo programa purificador.

Portanto, defende o presbítero de Hipona, toda natureza é boa, pois até sua corrupção indica isso. Natureza alguma pode ser totalmente corrompida, sob pena de não mais existir, de não *ser*. Deus, criador de todas as naturezas, mais ou menos perfeitas, por isso mesmo deve ser sempre louvado. Os homens, que recebem uma natureza de Deus, ao afastar-se dele, por sua livre vontade, corromperam-se e tornaram-se defeituosos. A alma que percebe essa corrupção, ao censurá-la, na verdade está louvando o modelo divino, do qual jamais se deveria ter afastado, isto é, a própria existência suprema. Desta forma, ficam justificadas todas as naturezas, uma vez que atestam a bondade de Deus; tanto as perfeitas, porque expressam a própria perfeição do Criador; como as menos perfeitas, por cuja corrupção, ou natureza viciosa, Deus, naquilo que lhes falta, será louvado. E, por conseguinte, a doutrina dos maniqueus queda-se invalidada; torna-se infundada, falsa.

Se havia, no primeiro livro, determinado a origem do mal na psicologia volitiva do próprio homem; no segundo, comprovado a existência de Deus, estabelecido a ontologia da vontade livre, como bem, conquanto médio, oriundo do próprio Deus, e provado, com teorias neoplatônicas, a inexistência do mal; agora Agostinho corrobora as mesmas teses, em outros termos, fazendo ver a impossibilidade da existência do mal, uma vez que Deus é o criador de todas as naturezas; e fazendo ver que só existe o que Ele efetivamente criou. Lança mão, primeiramente, de um simples lugar, o *tópos* do mais e do menos: se há o mais, há igualmente o menos.²⁶⁷ Se tudo o que há é bom (*mais*); o que se vitupera, isto é, o que não parece bom (eis a verossimilhança novamente!) não é mau, apenas algo bom, em menor grau (*menos*).

Todavia, por trás deste argumento subjaz, ainda que de modo sutilíssimo, a teoria platônica das idéias, em seu otimismo ínsito. O que nos desgosta em algo, é exatamente o quê de

²⁶⁷ Ver Aristóteles, *Retórica*, 1397b, “Se de fato uma afirmação não se aplica ao que seria mais aplicável, é óbvio que também não se aplica ao que seria menos [...] Se há o menos, também há o mais.”

bem que lhe está ausente; o que vale dizer que a imagem ideal de tal objeto, ou comportamento, é o parâmetro contra o qual há de avaliar-se as “cópias” que nos caem às mãos, imperfeitas, neste mundo distante da perfeição das Idéias. O modelo divino, portanto, como saiu das mãos de Deus, é perfeito. Se não nos parece assim, nem por isso deixa de ser algum bem, ainda que este bem só seja realizável, de modo absoluto, no próprio molde divino.

2.3.9 Radix omnium malorum avaritia

Depois desta como que digressão, deste imenso desvio (*excursus*), tomado a fim de que nenhuma pergunta ficasse sem resposta, nenhuma objeção fosse esquecida, em III.16.46, finalmente, Evódio, que desde III.4.10 não se manifestava,²⁶⁸ intervém pela derradeira vez na obra, ao questionar Agostinho, de modo definitivo, sobre a causa última da vontade, isto é, a origem da própria vontade, que faz com que anjos não queiram jamais pecar, alguns homens ora queiram, ora não, e os maus sempre queiram (III.17.47),

EVÓDIO — [...] Mas não quero que se me responda: “é por causa da vontade”. Com efeito, o que eu procuro é a causa da própria vontade. De fato, não é sem alguma causa que uma criatura nunca quer pecar, outra nunca quer não pecar, e outra, realmente, umas vezes quer, outras não, tendo em conta que elas pertencem ao mesmo gênero.²⁶⁹

²⁶⁸ A penúltima intervenção de Evódio, em III.4.10, acerca da possibilidade de coadunar-se a presciência divina à vontade livre, obteve de Agostinho uma resposta em 35 parágrafos, cerca de 7.500 palavras. Eis a passagem (*Dla*, III.4.10), “EVÓDIO — De fato, a minha presciência não existiria, a não ser que conhecesse de antemão coisas certas. AGOSTINHO — Por conseguinte, não é por ser presciência de Deus que é necessário que aconteça o que ela conhece de antemão, mas tão somente por ser presciência, a qual seguramente não existe se não conhecer coisas certas. EVÓDIO — Admito. Mas onde é que isso nos leva?” (*EVODIVS* — [...] *Non enim aliter esset praescientia mea, nisi certa praescirem. AVGVSTINVS* — *Non igitur quia Dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit, sed tantummodo quia praescientia est; quae si non certa praenoscit, utique nulla est. EVODIVS* — *Consentio: sed quorsum ista?*)

²⁶⁹ Eis a última intervenção completa de Evódio (*Dla*, III.17.46-47): “De bom grado te presto em absoluto o meu assentimento e aprovo o teu raciocínio. Concordo que é absolutamente verdadeiro que de modo algum se possam atribuir com justiça os nossos pecados ao nosso Criador. No entanto, ainda queria saber, se fosse possível, por que razão não peca aquela natureza que Deus conheceu de antemão que não havia de pecar, e por que razão peca esta outra, que Deus previu que havia de pecar. De fato, agora já não acho que a própria presciência de Deus obrigue aquela a não pecar, ou esta a pecar. Todavia, se não houvesse nenhuma causa, as criaturas não estariam divididas de modo que uma nunca pecasse, outra perseverasse no pecado e outra estivesse como que a meio entre ambas, pecando umas vezes, outras convertendo-se e agindo retamente. Por que motivo elas se dividem nestes três grupos? Mas não quero que se me responda: “é por causa da vontade”. Com efeito, o que eu procuro é a causa da própria vontade. De fato, não é sem alguma causa que uma criatura nunca quer pecar, outra nunca quer não pecar, e outra, realmente, umas vezes quer, outras não, tendo em conta que elas pertencem ao mesmo gênero. Na verdade, a única coisa que me parece evidente é que esta tripartição da vontade da criatura racional não pode existir sem uma causa, mas ignoro qual seja.”

Ao que parece, Evódio não se contentara com a explicação dada anteriormente por Agostinho (II.20.54), a saber, que o que leva o homem a preferir os bens mutáveis, isto é, pecar, ao invés de buscar a Deus, é aquele movimento defectivo (*defectiuus motus*), voluntário (*uoluntarius*), o qual, não obstante nada ser (*nihil est*), reside na própria vontade (*in nostra est positus potestate*). Por conseguinte, neste novo contexto, teológico, seria previsível que Agostinho buscasse, agora no apóstolo Paulo, uma nova explicação para a questão —ou apenas uma nova roupagem, para uma explicação já formulada. A raiz de todo mal, responde a Evódio, recorrendo à epístola a Timóteo²⁷⁰, é a *auaritia*, ou seja, querer mais do que o necessário (*Dla*, III.17.48),

AGOSTINHO — Livra-te, com efeito, de julgar que se pode dizer algo mais verdadeiro do que aquilo que está dito: “a raiz de todos os males é a avareza”, ou seja, querer mais do que aquilo que basta. Ora o que basta é a medida que cada natureza reclama para si, dentro do seu gênero, para se conservar. Com efeito, a avareza —que em grego se diz *φιλαργυρία*— não retumba só na prata ou nas grandes moedas, de onde tira o seu nome. De fato, os antigos faziam as moedas em prata ou, mais freqüentemente, em liga de prata. A avareza deve ser entendida também no que se refere a tudo o que se deseje sem moderação, e sempre onde quer que alguém queira mais do que aquilo que é suficiente.²⁷¹

(*Dla*, III.17.46-47): (*Accipio ista libentissime ac probó; et omnino uerum esse consentio, nullo modo fieri posse ut Creatori nostro recte peccata nostra tribuantur. Sed tamen scire uellem, si fieri posset, quare illa natura non peccet, quam non peccaturam praesciuit Deus, et quare ista peccet, quae ab illo peccatura praeuisa est. Non enim iam puto, ipsa Dei praescientia uel istam peccare, uel illam non peccare cogi. Sed tamen si nulla causa esset, non ita dispertiretur creatura rationalis, ut alia nunquam peccet, alia in peccando perseueret, alia quasi media inter utramque aliquando peccet, aliquando ad recte faciendum conuertatur. Quae causa in has tres partes eam distribuit? Sed nolo mihi respondeatur, Voluntas: ego enim causam quaero ipsius uoluntatis. Non enim sine causa nunquam uult illa peccare, nunquam ista non uult, quaedam uero aliquando uult, aliquando non uult, cum eiusdem generis omnes sint. Hoc solum enim mihi uidere uideor, non sine causa esse istam tripartitam uoluntatem rationalis creaturae; sed quae causa sit, nescio.*)

²⁷⁰ (1Tim 6:10): De acordo com a *Vulgata*, no entanto, o termo *auaritia* é substituído por *cupiditas*: “pois a raiz de todos os males é o desejo desmedido (*radix enim omnium malorum est cupiditas*). (A tradução é nossa.)

²⁷¹ *AVGVSTINVS* — *Caue enim putes quidquam potuisse dici uerius quam id quod dictum est, radicem omnium malorum esse auaritiam, hoc est, plus uelle quam sat est. Tantum autem sat est, quantum sibi exigit naturae in suo genere conseruandae modus. Auaritia enim, quae graece φιλαργυρία dicitur, non in solo argento uel in nummis, unde magis nomen duxisse resonat; argento enim nummi uel mixto argento frequentius apud ueteres fiebant: sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intellegenda est, ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est.*

Essa *avaritia*, isto é, desejar mais do que é adequado à natureza de cada um para a sua conservação, é o próprio desejo desordenado, diz Agostinho, uma *mala cupiditas*, ou seja, a vontade desregrada (*improba uoluntas*). Numa palavra, a causa de todos os males é a própria vontade mal dirigida (III.17.48): “Essa avareza é o desejo desenfreado; e o desejo desenfreado, enfim, é a vontade perversa. Por conseguinte a vontade perversa é a causa de todos os males.” (*Haec autem avaritia cupiditas est; cupiditas porro improba uoluntas est. Ergo improba uoluntas, malorum omnium causa est*). E se a vontade permanecesse de acordo com a natureza, não seria nunca levada ao mal (III.17.48),

AGOSTINHO — [...] Se ela [a vontade] estivesse de acordo com a natureza, certamente conservaria, ainda, a natureza, e não lhe seria pernicioso. Portanto, não seria perversa. Donde se deduz que a raiz de todos os males não está de acordo com a natureza. Isto basta para refutar todos os que querem acusar as naturezas.²⁷²

E estar em desacordo com a natureza é estar em desacordo com a própria ordem divina.²⁷³ Desta forma, o desvirtuamento da vontade, como se disse ao longo de todo o *De libero arbitrio*, é uma desordem, isto é, uma alteração nos princípios da ordem divina. Buscar a causa dessa causa, ou seja, buscar as causas da vontade, diz Agostinho, querendo dar a questão por encerrada, seria investigar algo sem fim, uma vez que a causa da vontade reside sempre na própria vontade (*Dla*, III.17.48),

AGOSTINHO — Mas se tu interrogares acerca da causa desta raiz, de que modo será ela a raiz de todos os males? Com efeito, sê-lo-á aquela que é causa desta. Ora, quando tu a encontrares, como eu te disse, ainda irás em busca da causa dela, e a tua investigação não terá nenhum limite.²⁷⁴

²⁷² AVGVSTINVS — [...] *Quae si secundum naturam esset, conseruaret utique naturam, nec ei pernicioso esset, et ideo non esset improba. Vnde colligitur radicem omnium malorum non esse secundum naturam; quod sufficit aduersus omnes qui uolunt accusare naturas.*

²⁷³ Veja-se que tanto nesta passagem, “de acordo com a natureza” (*secundum naturam*), como na precedente, referente, de algum modo, à teoria das Idéias, Agostinho, presbítero, retém conceitos que lhe eram caros. Mais do que teorias adotadas conscientemente dos estóicos, platônicos ou pitagóricos, esses, e outros pensamentos análogos, haviam sido parte de sua formação como homem, haviam permeado toda a sua juventude; eram já lugares da própria filosofia antiga, por ele sempre admirada. E por mais que nos transformamos, ao longo do tempo, alguns valores, ou conceitos, que adotamos ao longo da vida, permanecem sempre conosco, porque formadores de nosso próprio caráter, norteadores de nosso pensamento, de nosso próprio modo de ser.

²⁷⁴ AVGVSTINVS — *Tu autem si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit quae causa huius est, quam cum inueneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum.*

Portanto, se a causa dessa vontade, que se diz *avaritia*, é também vontade, a causa do pecado continua sendo a própria vontade. Por outro lado, se não é vontade alguma, então não há pecado, uma vez que o ato mau, como se viu, só é mau porque praticado pela vontade (*Dla*, II.1.3), “Com efeito, não existe nem pecado nem ação reta que não se faça voluntariamente” (*Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret uoluntate*);²⁷⁵ por conseguinte, se não existe o ato mau, tampouco existe o pecado, e então não se deve buscar a sua origem (*Dla*, III.17.49),

AGOSTINHO — Mas, afinal, qual poderá ser a causa da vontade, anterior à própria vontade? Com efeito, ou tal causa é, ela própria, vontade, e não estaremos a retroceder em busca da raiz desta vontade, ou ela 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. [...] Mas ignoro por que razão te agrada procurar outra causa.²⁷⁶

Se, ao contrário, a causa desta *avaritia* é sim vontade, isto é, a própria vontade deturpada, basta não lhe obedecer para que não haja mal. Seja qual seja, pois, esta causa anterior da vontade, se é virtuosa, não há mal; se não é, basta tão somente afastar-se dela, diz Agostinho.

2.3.10 Ignorantia et difficultas

2.3.10.1 Damnatione mortis

No entanto, se o mérito das ações situa-se na vontade (*Dla*, II.1.3), como interpretar o que diz Paulo em sua carta a Timóteo (1Tim 1:13), a saber, “mas alcancei a misericórdia por-

²⁷⁵ Veja-se igualmente I.14.30: “AGOSTINHO — De fato, aquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo de retornar, firmou, com autoridade inexorável, que o mérito está na vontade.” (*Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in uoluntate meritum sit.*)

²⁷⁶ AVGVSTINVS — *Sed quae tandem esse poterit ante uoluntatem causa uoluntatis? Aut enim et ipsa uoluntas est; et a radice ista uoluntatis non recedetur: aut non est uoluntas; et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa uoluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. [...] sed nescio cur aliud te quaerere libeat.*

que agi ignorando [...]” (*sed misericordiam consecutus sum quia ignorans feci*), ou o salmista (Ps 24:7) apud (*Dla*, III.18.51), quando canta “não te lembres dos delitos da minha juventude e da minha ignorância” (*delicta iuuentutis et ignorantiae meae ne memineris*)?²⁷⁷ Ora, se não existe nem pecado, nem ação correta, a não ser as praticadas pela vontade (*quod non fieret uoluntate*) (*Dla*, II.1.3), como explicar, segundo os testemunhos da fé, que até mesmo algumas ações praticadas por ignorância, ou por necessidade, são passíveis de condenação, ocasiões nas quais o homem quer proceder bem, mas não consegue?

Esta situação, argumenta Agostinho, é proveniente da condição humana que sucedeu ao pecado original (*Dla*, III.18.51): “Mas tudo isto pertence aos seres humanos em consequência da morte, que lhes sobreveio em condenação” (*Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione uenientium*). O homem, neste estado, não vê o bem que deve fazer, ou então, conquanto veja, não o consegue praticar. É um estado de penalidade, segue o presbítero de Hipona, porque se fosse natural, não seria pecado (*Dla*, III.18.51): “Na verdade, se a morte não é um castigo do ser humano, mas lhe pertence por natureza, nenhuma destas coisas é pecado” (*nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt*). Se este estado de penalidade, isto é, em que se quer fazer o bem e não se consegue, é justo, só pode ser uma expiação por falta anteriormente cometida. Se injusto, foi imposto por algum dominador injusto. Como já se sabe que Deus é justo, esta penalidade, portanto, é igualmente justa, imposta por algum mau ato cometido. Ora, como potência alguma pode arrebatar o homem de Deus, sem que Ele o permita, resta que tal penalidade derive de uma condenação primitiva, a condenação oriunda do primeiro homem (*Dla*, III.18.51): “Resta, portanto, que esta pena justa decorra da condenação do ser humano” (*Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis ueniat*).

2.3.10.2 Non habet arbitrium liberum uoluntatis

Nem é de se admirar, segue o hiponense, que o homem, neste estado punitivo de ignorância, não tenha o livre arbítrio da vontade para escolher o certo, ou que pelo hábito nele arraigado, como parte de sua natureza, não consiga cumprir o que deseja (*Dla*, III.15.52),

²⁷⁷ O texto latino da tradução de Jerônimo, a partir da *Septuaginta*, é um pouco diferente (Ps 24:7), *delicta iuuentutis meae et ignorantias meas ne memineris*.

AGOSTINHO — Nem é para admirar que o ser humano, por ignorância, não possua o livre arbítrio da vontade para escolher o modo reto de agir, ou que —pelo costume que a carne tem de resistir, o qual de algum modo se enraizou na natureza pela violência da herança de mortalidade— veja o que deve fazer para agir com retidão e, querendo, não seja capaz de o levar a cabo.²⁷⁸

O homem, pois, permanece num estado em que vê o que deve fazer, e não consegue colocá-lo em prática. Ora, esta condição, *post peccatum primum*, é absolutamente diversa da condição do homem de tipo socrático, dominante nos livros I e II; condição em que prevalece a capacidade humana de seguir o que determina a reta razão, conforme podemos perceber, por exemplo, neste fragmento do *Górgias*, de Platão (491d-e),

SÓCRATES — Eu explico: cada um deles é senhor de si próprio, ou o que interessa não é governar-se a si próprio mas aos outros?

CÁLICLES — Que entendes tu por governar-se a si próprio?

SÓCRATES — Nada de especial, apenas aquilo que toda gente entende: ser temperante, ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e as paixões.²⁷⁹

A conseqüência desta condenação, diz Agostinho, é a própria incapacidade de seguir o que determina a reta razão, devido a um estado de ignorância (*ignorantia*) e dificuldade (*difficultas*) em que o homem *post peccatum primum* se encontra (*Dla*, III.18.52),

AGOSTINHO — Na verdade, em toda a alma que peca há dois castigos irrecusáveis: a ignorância e a dificuldade. Pela ignorância, ela degrada-se com o erro; pela dificuldade, ela é provada com tormentos.²⁸⁰

²⁷⁸ AVGVSTINVS — *Nec mirandum est quod uel ignorando non habet arbitrium liberum uoluntatis ad eligendum quid recte faciat; uel resistente carnali consuetudine, quae uiolentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inoleuit, uideat quid recte faciendum sit, et uelit, nec possit implere.*

²⁷⁹ (PLATÃO, 2000b, p. 132-133.) Veja-se também o *Timeu* (86e), “Ninguém é mau por deliberação própria; os homens só se tornam ruins por educação mal dirigida ou alguma disposição viciosa do organismo, duas condições desagradáveis para toda a gente, que ninguém aceita de bom grado”. (PLATÃO, 2001b, p. 39.)

²⁸⁰ AVGVSTINVS — *Nam sunt reuera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit.*

Ou seja, em conseqüência do pecado original o ser humano entra num estado mortal, isto é, num estado de *ignorantia e difficultas*, no qual quer o bem, desejando-o sinceramente, mas não consegue forças para transformá-lo em ato, como punição pela situação de pecado em que se encontra, até que lhe chegue o socorro divino. Neste mundo, pois, a vontade humana situa-se num âmbito de difícil penetração, em um universo de pressupostos quase impenetráveis, recebidos e aceitos pela autoridade dos testemunhos, no qual fé e razão não se podem opor, devendo caminhar lado a lado, aceitando-se, pacificamente, sob pena de mútua exclusão.

2.3.10.3 Non natura hominis, sed poena damnati

Esta condição de ignorância e dificuldade, em que o homem não consegue agir bem, embora o deseje, não é, porém, a condição originária da alma, como foi criada por Deus, mas a expiação de um condenado, diz Agostinho (*Dla*, III.18.52),

AGOSTINHO — Mas quando alguém erra contra a vontade, admitindo coisas falsas como se fossem verdadeiras, ou quando, pela resistência e pela dor que lhe inflige o vínculo da carne, não consegue dominar, pela temperança, os impulsos das paixões, não se manifesta a natureza do ser humano tal como ela foi criada, mas antes um castigo que é conseqüência da condenação.²⁸¹

E, de modo inusitado, Agostinho afirma que quando se discute a condição de vontade humana livre para agir retamente, ou seja, quando se discorre sobre o livre arbítrio da vontade, refere-se à condição do homem na qual foi criado, isto é, à condição anterior à queda no estado de *ignorantia e difficultas* (*Dla*, III.18.52), “Visto que estamos a falar da livre vontade de agir com retidão, falamos evidentemente daquela em que o ser humano foi criado” (*cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur*). Isto, se bem entendido, situa toda a argumentação precedente, a saber, dos livros I e II, em novo contexto, ao retirar o homem daquele universo, dito clássico, e inseri-lo no mundo bíblico, isto é, no mundo do Gênesis. Tudo o que se disse, então, justifica Agostinho, acerca do livre arbítrio da vontade, parece não se referir a nós, neste mundo e nesta condição, e sim a

²⁸¹ *AVGVSTINVS — Sed approbare falsa pro ueris, ut erret inuitus, et resistente atque torquente dolore carnalis uinculi, non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati.*

Adão, ou ao homem que ele representa. Isto é sobretudo surpreendente, uma vez que, em momento algum, nos livros I e II, há indicação de que a discussão se refira ao homem adâmico, anterior à queda. Muito ao contrário, o próprio autor, como se viu, ressalta, em muitas passagens, a autonomia da vontade e da razão na busca da *uita beata*. O que existe, antes, é uma mudança radical de discurso, de visão de mundo. O filósofo de Hipona parte de uma concepção mais clássica do ser humano, muito próxima da visão intelectualista socrática,²⁸² de acordo com a qual o homem, desde que tivesse conhecimento (*episthème*), era senhor de si para agir conformemente à reta razão; parte, enfim, rumo a uma nova percepção do homem, evidentemente cristã, influenciada sobretudo pelos escritos de São Paulo —e também por suas próprias experiências vivenciais, como fica claro, por exemplo, na leituras das *Confissões*.

2.3.10.4 Quid nos miseri fecimus?

Desta teoria, como é manifesto, dimana uma aporia, que o próprio Agostinho levanta e tenta refutar. De fato, se Adão pecou, que culpa temos nós? (*Dla*, III.19.53),

²⁸² A comparação se faz com Sócrates, mais do que com os estóicos, visto que para estes últimos a própria sabedoria, *sapientem esse*, parecia algo quase inatingível, o que levava o próprio Sêneca, quando sentia-se censurado, a afirmar, defendendo-se (*De uita beata*, XVIII.1), *de uirtute, non de me, loquor [...] cum potuero uiuam quomodo oportet*. (Ver SÉNÈQUE. *Dialogues: De la vie heureuse; De la brièveté de la vie*. Paris: Les Belles Lettres, 1955, p. 22.) Sócrates, pelo contrário —assim acusava Aristóteles (*N.E.*, VII. 1145b25)— negava o fenômeno da *akrasia* (descontrole ou fraqueza da vontade), não acreditava possível que alguém, com conhecimento [*episthème*], pudesse agir contrariamente à reta razão. Para o mestre de Platão, ninguém agia mal senão pela ignorância. Bastava conhecer o bem para praticá-lo; bastava, numa palavra, *episthème*. Essa visão “intelectualista” de Sócrates seria contestada, já por Aristóteles, em sua *Ética a Nicômacos* (VII. 1145b20-25),

“Mas alguém pode levantar o problema: em que sentido uma pessoa possui a compreensão correta (*correct grasp*) quando age de modo descontrolado (por *akrasia*)? Bem, alguns negam que é possível agir assim se se possui conhecimento [*episthème*]: seria surpreendente se, quando possuímos conhecimento em nós —esse era o pensamento de Sócrates—, alguma outra coisa o subjuga [o conhecimento] e o arraste aqui e ali como a um escravo. Ora, Sócrates costumava resistir completamente à idéia, porque para ele não havia tal coisa como agir descontroladamente (por *akrasia*); ninguém, ele [Sócrates] diria, age contrariamente ao que pensa ser melhor enquanto possui compreensão do que faz, mas somente por ignorância.” (*N.E.*, 1145b20-1145b25) (A tradução, a partir do inglês, é de responsabilidade nossa.)

(*But one might raise the problem: in what sense does a person have a correct grasp when he behaves uncontrolledly? Well, some deny that it is possible to do so if one has knowledge [episthème]: it would be an astonishing thing if, when knowledge is in us —this was Socrates’ thought— something else overpowers it and drags it about like a slave. For Socrates used completely to resist the idea, on the grounds that there was no such thing as behaving uncontrolledly; no one, he would say, acts contrary to what is best while grasping that he is doing so, but only because of ignorance.*) In: ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translation (with historical introduction) by Christopher Rowe; philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 190-191.)

AGOSTINHO — É aqui que surge aquela questão que costumam ruminar entre si homens em murmúrio, sempre preparados para acusar outros de pecado, que não eles próprios. Dizem eles: “se Adão e Eva pecaram, o que é que nós fizemos, coitados, para ter nascido cegos pela ignorância e atormentados pela dificuldade, e para andar desorientados, primeiro sem saber o que devemos fazer, e depois, quando os mandamentos da justiça começarem a ser claros para nós, para os quisermos cumprir e não sermos capazes, porque estamos apanhados em não sei que laço de concupiscência carnal?”²⁸³

Esta questão, no entanto, não parece incomodar Agostinho. Seu pensamento é o seguinte. Ainda que não tenhamos condições de agir, mergulhados que estamos neste estado de ignorância e dificuldade, ainda assim não estamos desprovidos da capacidade de indagar, perguntar e procurar saber, menos ainda da capacidade de orar e suplicar pelo auxílio divino. Portanto, o pecado do homem neste mundo não é ignorar o bem e ter dificuldade em agir retamente, e sim desprezar o remédio para a cura, isto é, desprezar a busca do que nos pode curar, Cristo.

Percebe-se, conquanto de modo incipiente, que à liberdade de agir associa-se uma outra, a de orar a Deus, implorando por seu auxílio. Essa nova liberdade se dá em contexto muito diferente da liberdade socrática, do homem clássico do livro I, liberdade para viver de acordo com as quatro virtudes cardeais (*iustitia, sapientia, fortitudo, temperantia*) e atingir a *uita beata*, (*Dla*, I.14.30), o que é possível apenas e tão somente com o auxílio da vontade. A liberdade deste novo homem vincula-se a uma outra virtude, particularmente cristã, a saber, a “humildade” (*humilitas*), por meio da qual há de suplicar o auxílio divino, reconhecendo-se pequenino diante do Senhor, seu Criador. Na verdade, trata-se de uma virtude nova, exclusivamente cristã, uma vez que não constava do rol das virtudes antigas.²⁸⁴ Foi com essa mesma “humildade” que Cristo, conforme nos diz Paulo (Phi 2:7-8), “[...] esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo e [...] humilhou-se a si mesmo, feito obediente até a morte” (*sed*

²⁸³ *AVGVSTINVS — Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consuerunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: Si Adam et Eua peccauerunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum; deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, uellemus ea facere, et retinente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non ualeremus?*

²⁸⁴ Ser *humilis*, para os antigos, era participar da condição do escravo, do homem de condição inferior, desprezível, numa palavra, ser “baixo”, isto é, estar próximo ao *humus*, em ambos os sentidos, moral e físico. O homem antigo, no caso específico o Romano, buscava antes *gloria* e *honor*, virtudes que podemos classificar como antíteses da *humilitas* cristã. Para comentários sobre *gloria*, *honor* e outras idéias morais dos Romanos, cf. Pereira (2002, p. 343-350).

semet ipsum exinanivit formam serui accipiens et [...] humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem). Este homem agostiniano, conforme descrito em III.19.53, apesar de imerso num estado de ignorância e dificuldade, é ainda capaz, ou livre, para, pelo menos, pedir ajuda,

AGOSTINHO — Mas na realidade, estando presente em toda a parte Aquele que, de imensos modos, através da criação, chama a Si, enquanto Senhor, o servo que Dele se afastou —ensina quem acredita, consola quem espera, exorta diligentemente, ajuda quem se esforça, escuta quem implora—, não se te há de imputar o fato de ignorares algo contra a tua vontade, mas sim o fato de desprezares a procura daquilo que ignoras; nem se te há de inculpar o fato de não tratares as feridas de teu corpo, mas o de desprezares quem te quer curar. Com efeito, nenhum ser humano foi privado de saber que é útil investigar aquilo que inutilmente se ignora, e que deve confessar humildemente a sua debilidade, para que aquele que procura o que ignora, e que se reconhece débil, seja socorrido por Aquele que, quando auxilia, não padece de erro nem fadiga.²⁸⁵ (O grifo é nosso.)

2.3.11 De posteritatis propagine

2.3.11.1 Praecedens meruit ista sequentia

No entanto, apesar da pronta resposta, Agostinho enfrenta uma dificuldade crucial para estabelecer a relação, isto é, o vínculo causal entre o pecado original, “antecedente”, e a nossa condição atual, de ignorância e dificuldade. Diz ele que os maus atos de quem não atua com retidão, levado pela ignorância do bem, e daqueles que, apesar de possuírem uma vontade reta, não conseguem agir de acordo com ela, dizem-se pecados apenas porque derivados do primeiro pecado, praticado por livre vontade, ou seja, o pecado “antecedente” mereceu estas conseqüências, a ignorância e a dificuldade do homem carnal (*Dla*, III.19.54),

²⁸⁵ AVGUSTINVS — [...] *cum uero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino seruientem auersum uocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuuet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam quod inuitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod uulnerata membra non colligis, sed quod uolentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitentem esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subueniat, qui nec errat dum subuenit, nec laborat.*

AGOSTINHO — Na verdade, as ações de quem não atua com retidão, por ignorância, e de quem, apesar de ter uma vontade reta, não é capaz de agir com retidão, dizem-se pecados porque tiram a sua origem daquele pecado da livre vontade. De fato, aquele antecedente mereceu estas conseqüências.²⁸⁶

Com efeito, ao dizer que o antecedente mereceu estas conseqüências, Agostinho confirma o que havia dito antes, a saber, que toda a discussão acerca da vontade livre respeitava à condição original do homem, não a atual. Desta forma, o homem que originariamente foi criado bom, depois da queda nasce numa condição mortal, já condenado pelo pecado, ignorante e sujeito à carne (III.19.54), “[...] a partir daquela condenação e castigo —nos faz nascer mortais, ignorantes e sujeitos à carne” (*ex illius damnati poena, et mortales et ignari et carni subditi nascimur*). Nesta condição condenatória (*damnatio*), portanto, não é somente pecado o que se comete por livre vontade, mas também se chama pecado a condição em que nascemos, decorrente do primeiro erro. A partir disso, em III.20.55, como conseqüência natural, o presbítero, agora teólogo Agostinho, sente a necessidade de reexaminar, ainda que superficialmente, a questão da origem das almas, tendo por objetivo, sem dúvida, estabelecer como, da primeira alma, transmitiu-se tal condenação.

2.3.11.2 De animarum origine

Do rol das hipóteses elencadas (*Dla*, III.21.59), a saber, (1) as almas são oriundas da reprodução da primeira alma (*de propagine ueniunt*); (2) são criadas cada qual individualmente nos que nascem (*in singulis quibusque nascentibus nouae fiunt*); (3) preexistindo, em alguma parte, por Deus são enviadas (*alicubi existentes uel mittantur diuinitus*); (4) preexistindo, descem aos corpos por conta própria (*sua sponte labantur*); Agostinho, no entanto, sustenta que nenhuma delas se deve defender temerariamente (*nullam temere affirmare oportebit*). Contudo, escapa elegantemente da questão, ao afirmar que, em verdade, a origem das almas não é importante, e sim o seu destino, isto é, o próprio Criador. A respeito de Deus, com fé, deve-se buscar saber o possível, pela demonstração racional. Acerca dos homens e sua ori-

²⁸⁶ (*Dla*, III.19.54): *AVGVSTINVS — Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte uolens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae uoluntatis originem ducunt: illud enim praecedens meruit ista sequentia.*

gem, contudo, deve-se fiar nos testemunhos da fé, isto é, nos fatos narrados nas Escrituras divinas e nas palavras daqueles varões ilustres, que foram incumbidos de propagar a doutrina cristã. Desta feita, afiança o hiponense, importa o destino, não a origem das almas (*Dla*, III.21.61), “Com efeito, não é para as realidades passadas que eu dirijo a minha atenção [...] mas oriento os meus passos para aquilo que hei-de vir a ser, conduzido pela misericórdia do meu Criador” (*Non enim in praeterita me attendo [...] sed in id quod futurus sum, cursum dirigo duce misericordia Conditoris mei*).

2.3.11.3 Ignorantia et difficultas si naturalis

Conheça-se ou não a origem das almas, diz Agostinho, sabe-se, ao menos, que (a) Deus, justo e bom, repreende os pecados humanos; (b) a responsabilidade por esses pecados não se deve atribuir senão aos homens, por intermédio de sua vontade; e, finalmente, (c) não há necessidade de indagar-se a respeito de causa alguma ulterior do mal, além da própria vontade (*Dla*, III.22.63) (*nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda*). No entanto, a partir de III.22.64, o filósofo como que aventa uma situação nova, que se pode denominar quinta hipótese para a origem das almas, segundo a qual seriam elas ignorantes por natureza, partindo desse estado, numa ascensão evolucionista rumo ao progresso e à elevação, por meio do conhecimento, até chegar à vida feliz (*Dla*, III.22.64),

AGOSTINHO — Na realidade, *se* o estado de ignorância e dificuldade é natural, é a partir dele que a alma deve progredir em direção ao conhecimento e ao repouso, até que nela se realize plenamente a vida feliz [...].²⁸⁷

Se este fosse, enfim, o estado original das almas, ainda neste caso Deus não poderia ser culpado pelo mal que praticassem, porque, embora ignorantes por natureza, tinham a capacidade para progredir, esforçando-se, se o quisessem. Destarte, não se imputa à alma a ignorância e dificuldade em agir bem, e sim a má vontade em buscar sair desse estado. Vê-se, por conseguinte, que a criança não é culpada de não saber falar, uma vez que sua ignorância é natural (*Dla*, III.22.64), “[...] o fato de não saber nem poder falar é natural, nas crianças, e esta

²⁸⁷ *AVGVSTINVS — Ignorantia uero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur uita beata, promoueri. [...]*

dificuldade e ignorância da linguagem não só é inculpável à luz das leis da gramática, como inclusivamente é suave e grata para o coração dos homens” (*Loqui enim non nosse atque non posse, infanti naturale est: quae ignorantia difficultasque sermonis non modo inculpabilis sub grammaticorum legibus, sed etiam humanis affectibus blanda et grata est*). Do mesmo modo, não se acusa o homem de ter nascido na ignorância, e sim sua má vontade em buscar a ascensão (*Dla*, III. 22.64),

AGOSTINHO — [...] De igual modo agora, se a ignorância do verdadeiro e a dificuldade de agir com retidão são naturais no ser humano, e é daí que ele parte para alcançar a sabedoria e o repouso, em que consiste a felicidade, ninguém tem razão para lhe poder pedir contas deste ponto de partida natural. Mas se o ser humano não quiser progredir, ou se quiser desandar o caminho já conquistado, depois de ter progredido, sofrerá com toda a justiça as penas devidas.²⁸⁸

O homem, recebida a capacidade de buscar seu aperfeiçoamento, se não o fizer, será culpado de negligência. Contudo, se não consegue realizar tal progresso, ou seja, se não tem tal capacidade, é porque ainda não a recebeu (*Dla*, III.22.65), “E se, sabendo o que deve fazer, não o pode cumprir de modo imediato, é porque ainda não recebeu essa capacidade” (*Et quod agnoscens quid sibi agendum sit, non continuo ualet implere, hoc quoque nondum accepit*). Desta feita, a alma é exortada a implorar pelo auxílio do seu Criador para conseguir vencer-se e aperfeiçoar-se (*Dla*, III.22.65), “[...] de tal modo que a alma, advertida por esta mesma dificuldade, deve implorar, para a sua perfeição, o socorro Daquele que ela sabe que é o Autor do seu começo” ([...] *ut ex ipsa difficultate admoneatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae, quem inchoationis sentit auctorem*).

2.3.11.4 Bonitas auxiliumque Dei

Percebe-se, portanto, e de modo bem nítido, um elemento novo a impregnar, progressivamente, o discurso agostiniano. É o que se há de denominar *gratia Dei*. O valor do homem,

²⁸⁸ AVGVSTINVS — [...] Sic etiam nunc, si ignorantia ueri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit: sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi uoluerit, iure meritoque poenas luet.

a partir de agora, não se assenta apenas em sua capacidade de buscar saber, ou antes, ter ciência (*episthème*), como queria Sócrates. Muito além de esforçar-se por saber, se for capaz, o homem precisa ter a humildade, seguida da piedade, de orar e pedir a Deus, na condição de criatura, a sua ajuda para subir (*Dla*, III.22.65), “Ora, ela [a alma] recebeu a capacidade de procurar com diligência e piedade, se quiser” (*Acceptit autem ut pie et diligenter quaerat, si uolet*). Deus concede ao homem a graça de elevar-se ao seu estágio natural de antes do pecado, bastando, para isso, que o queira. Ou seja, o auxílio divino faria o que a vontade humana sozinha não logra alcançar, isto é, alcançar a *enkrateia* ou *continentia*. Portanto, novamente Deus deve ser louvado (*est semper Deus laudandus*), pois, por sua bondade, não apenas concede ao homem um início tal que pelo estudo e pelo aperfeiçoamento venha a participar da mesa da sabedoria e da felicidade, como também proporciona-lhe meios de atingir tal estado, dado que o queira (*Dla*, III.22.65): “[...] Ele lhe dá o tempo para se preparar, pelo estudo e pelo progresso, para alcançar os frutos da sabedoria e da justiça, e [...] lhe outorga a tão sublime dignidade de tender para a felicidade, se ela [a alma] quiser” (*ei tale tribuit exordium, ut studendo ac proficiendo ad frugem sapientiae iustitiaeque perueniat, tantumque illi praestitit dignitatis, ut in eius etiam potestate poneret, si uellet ad beatitudinem tendere*).

2.3.12 Todas as coisas proclamam a unidade do Criador

2.3.12.1 De paruulorum cruciatibus

A possibilidade de elevar-se, com a ajuda divina, fugindo de seu estado de ignorância, por meio do estudo e do progresso, como toda tese acerca da origem da alma, enseja igualmente uma grave questão —da qual Agostinho, como pensador arguto, não se esquivou—, a saber, se atingimos o estado ideal de sabedoria e felicidade pelo esforço, saindo da ignorância, de que modo justificar a situação das crianças que morrem cedo, sem poder levar a efeito sua ascensão? Agostinho, sem se abater, justifica-lhes o sofrimento como uma prova aos próprios pais (*Dla*, III.23.68),²⁸⁹

²⁸⁹ Percebem-se, ainda aqui, ecos do estoicismo de Crisipo, como apontado antes: “[...] o mal pode ter a sua utilidade na medida em que seja necessário para o aparecimento de um bem maior.” In: BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 60-61. (Biblioteca Básica de Filosofia, 29.)

AGOSTINHO — Mas como Deus pode fazer alguma coisa para corrigir os mais velhos, quando vêm as suas crianças, que tanto amam, assoladas pela dor e pela morte, por que razão não o há de fazer? [...] se hão de tornar melhores, se, uma vez corrigidos pelas tribulações desta vida, se decidirem a viver com mais retidão.²⁹⁰

Ao apelar novamente para a ordem e a bondade divinas, Agostinho argumenta que se as crianças nada fizeram para merecer a expiação, tampouco merecem algum prêmio por ações boas, as quais ainda não puderam praticar (*Dla*, III.23.68): “Como se pudesse haver algum mérito pela inocência, antes de se poder praticar algum mal!” (*Quasi possit esse innocentiae meritum, antequam quisque aliquid nocere possit*). Deste modo, o sofrimento destes pequeninos é, no mínimo, uma oportunidade educativa aos pais. Quanto a eles, os recém-nascidos, que não cometeram nenhum pecado, admitindo-se que suas almas não viveram antes de habitar este corpo (*Dla*, III.23.68), “[...]se as almas que lhes dão vida não começaram a existir antes dos próprios seres humanos” (*si animae quibus animantur, non prius quam ipsi homines esse coeperunt*), resta a esperança na bondade divina (*Dla*, III.23.68), pois “quem poderá saber que compensação de bondade reserva Deus para estas crianças, no segredo dos seus juízos [...]?” (*quis ergo nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reseruet Deus*), uma vez que nada, ser algum na criação divina, nem mesmo uma folha de árvore, deixa de ter a sua função e o seu lugar na ordem (*Dla*, III.23.66),

AGOSTINHO — [...] para a estrutura do universo e para a conexão de todas as criaturas, perfeitamente ordenadas através do espaço e do tempo, não pode ser supérflua a criação de nenhum ser humano, quando não é supérflua a criação de nenhuma folha de árvore.²⁹¹

Podem perceber-se, sem muito esforço de análise, os recursos utilizados pelo *rhetor* africano, nesta passagem, como no decorrer de todo o *De libero arbitrio*, como vimos apon-

²⁹⁰ AVGVSTINVS — *Cum autem boni aliquid operatur Deus in emendatione maiorum, cum paruulorum suorum qui eis cari sunt, doloribus ac mortibus flagellantur; cur ista non fiant [...] propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus incommodis emendati, rectius elegerint uiuere [...]*

²⁹¹ AVGVSTINVS — [...] *ad uniuersitatis complexum, et totius creaturae uel per locos uel per tempora ordinatissimam connexionem, non posse superfluum creari qualemcumque hominem, ubi folium arboris nullum superfluo crearetur [...]*

tando. Na invenção dos conceitos, por exemplo, a partir de um lugar estóico, “de um mal podem surgir bens maiores”, desenvolve seu entimema, como fizera Crisipo. Se a Providência tudo rege, essa aparente anomalia tem também a sua explicação, algum bem daí deve sair. No caso, é uma lição aos progenitores, o bem mais visível e imediato que se pode disso extrair. Demais, busca nos *exempla*, tirados das Escrituras, a força que talvez tenha faltado ao silogismo estóico, a saber, assim como nossos fios de cabelo estão todos contados (Mt 10:30),²⁹² *dixit Dominus*, do mesmo modo não germina uma única folha de árvore sem que Deus o saiba e permita (*Dla*, III.23.66). Tudo tem alguma utilidade! Quem teria *ethos* mais apropriado a estabelecer-lhe a *fides* ao discurso, além do próprio Cristo? Que argumento teria mais autoridade? E por fim, lança mão de uma pergunta retórica (*interrogatio*), em que invoca a própria fé, que vem defendendo até aqui, fé na bondade e justiça divinas, para pôr fim à questão: quem poderia saber (*quis ergo nouit*) —e quem havia de pôr em dúvida— “que compensação de bondade reserva Deus para estas crianças, no segredo dos seus juízos?” (*in secreto iudiciorum suorum.*) (*Dla*, III. 23.68.)

2.3.12.2 De pecorum doloribus

Se não há nada inútil na criação, e se até mesmo o sofrimento dos pequeninos tem o seu motivo de ser, o mesmo se pode dizer dos animais, prossegue Agostinho, ao antecipar possíveis objeções, cujo sofrimento apenas expressa sua aspiração por unidade e integridade. Ora, que é a dor, pergunta o mestre de Hipona, senão a incapacidade de suportar a corrupção e a divisão. (*Dla*, III.23.70.) (*Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus diuisionis uel corruptionis impatiens?*) Até mesmo o sofrimento dos animais é digno de louvor, sustenta ele, porque demonstra a ordem reinante no universo, a qual reserva para cada ser uma função específica (*Dla*, III.23.69): “[...] a dor que os animais sentem dá conta, também, de uma certa força dos animais, admirável e digna de louvor no seu gênero” (*Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam bestialium uim quamdam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat*). E, numa passagem de grande sensibilidade poética, Agostinho deixa de parte, por alguns instantes, a dissertação teológica, adotando o gênero de elocução temperado (*temperate dicere*), mais apropriado ao louvor e à exaltação, para então retomar as teses expostas no livro II (16.41-42), ainda que de modo insuficiente, de como se dá essa aspiração à unidade

²⁹² Ver *Dla*, II.18.49.

e integridade, apontada nos animais. O *rhetor* promove, a partir de então, o percurso inverso, a saber, do múltiplo ao Uno. Tudo na natureza, proclama ele, dos seres à própria beleza, nos convida a conhecer o Criador (*Dla*, III.23.70),

AGOSTINHO — Na realidade, se, com piedade e diligência, prestares atenção, verás como toda a beleza e movimento da criatura, que recai sob a consideração do espírito humano, fala, para nos instruir. Estes diversos movimentos e afecções são como que diversas línguas que clamam por toda a parte e nos incitam ao dever de conhecer o Criador. Na verdade, entre as realidades que não sentem dor ou prazer, não existe nenhuma que não alcance alguma beleza, pela unidade própria do seu gênero [...].²⁹³

Nenhuma criatura há que não exprima, em seu desejo de unidade, ao evitar a dor ou buscar o prazer, a unidade do Criador. Assim também a alma racional, quando procura conhecer, evita a ambigüidade, porque tudo o que é ambigüo é incômodo, visto faltar em si, de modo análogo, esta mesma unidade a que tudo se destina (*Dla*, III.23.70), “Ora, de onde deriva o mal-estar provocado por toda a ambigüidade, a não ser do fato de ela não ter assegurada a unidade?” (*omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem?*) Portanto, todos os seres, sejam as crianças que morrem ainda pequeninas, sejam os animais que sofrem na ignorância, sejam os homens, luminares da criação, todos proclamam a unidade do Criador (*Dla*, III. 23.70), “Assim, torna-se evidente que todas as coisas [...] evocam e proclamam a unidade do Criador” (*Ex quo apparet omnia [...] unitatem insinuare atque praedicare Creatoris*).

2.3.13 A condição do primeiro homem e a origem do mal

2.3.13.1 Nec stultus, nec sapiens

²⁹³ AVGVSTINVS — *Et reuera si pie ac diligenter attendas, omnis creaturae species et motus qui in animi humani considerationem cadit, eruditionem nostram loquitur, diuersis motibus et affectionibus, quasi quadam uarietate linguarum, undique clamans atque increpans cognoscendum esse Creatorem. Nulla enim res est earum quae nec dolorem nec uoluptatem sentiunt, quae non aliqua unitate decus proprii generis assequitur [...]*

No entanto, se a condição de ignorância e dificuldade, na qual esta vida se inicia, não é natural, ao contrário do que se aventou em III.22.64, ou seja, se o ser humano não é criado ignorante, a fim de que busque sua ascese, pelo estudo e pela fé, resta que seja uma prova, determinada por Deus, ou uma expiação, ambas aceitas pela alma (*Dla*, III.23.70),

AGOSTINHO — [...] Mas se o estado de ignorância e dificuldade, no qual necessariamente esta vida se inicia, não é natural nas almas, resta considerar que seja aceite como tarefa ou que seja infligido como punição. Penso que já se discutiram suficientemente estas hipóteses.²⁹⁴

Todavia, se assim é, mais importante do que saber ao certo a própria origem da alma, é saber-se o estado em que Deus a criou, uma vez que nasce ignorante e dificultada —o que, ao menos, parece ser um fato (*Dla*, III.24.71), “Por isso, mais do que o modo como foi propagada a descendência do primeiro homem, deve investigar-se antes o estado em que o ser humano foi criado” (*Quapropter ipse primus homo qualis factus sit, magis quaerendum est, quam quomodo eius posteritas propagata sit*). Diante desta constatação, empreende o presbítero de Hipona uma última tarefa, a saber, examinar o estado em que foi criado o primeiro homem. Ora, se ele era sábio, como deixou-se enganar? Se, por outro lado, ignorante, como não é Deus o responsável por sua queda, visto que o criou neste estado de obscuridade mental e permitiu, sendo assim impotente, que fosse enganado por um ser mais esperto do que ele?

Ora, apesar de Agostinho ter abdicado das recapitulações, enumerações e partições freqüentes, enquanto Evódio se fazia presente na obra, com algum esforço é possível lembrar, em meio a este longo discurso, ininterrupto, o objetivo inicial, e principal, da *disputatio*, ainda vivo e palpitante, a origem do mal. De fato, se o mal foi situado na vontade e esta, originariamente um bem dado por Deus, corrompeu-se, afastando o homem de seu Criador, restava ainda perquirir a origem desta mesma corrupção. Na verdade, busca o filósofo, agora neste contexto bíblico, coadunar suas teses sobre a origem do mal com o testemunho das Escrituras sagradas. Se a discussão foi transposta do neoplatonismo para o terreno da fé, como apontado anteriormente, seria lógico tentar adaptá-la a este novo contexto. Com efeito, se, como disse o filósofo em III.18.52, quando se fala do livre arbítrio da vontade humana, na

²⁹⁴ *AVGVSTINVS* — [...] *Si autem ignorantia et difficultas, a quibus istam uitam necesse est incipere, non sunt animis naturales; restat ut aut officio susceptae sint, aut irrogatae supplicio. De quibus iam satis esse arbitror disputatum.*

verdade está-se referindo ao homem no estado em que foi criado, é preciso, pois, investigá-lo nesta condição. É exatamente o que faz, não obstante a dificuldade da tarefa.

Agostinho nos diz que pode haver, além da sabedoria e da ignorância, um estado médio, em que não se é nem ainda sábio, nem absolutamente ignorante (*Dla*, III.24.71), “[...] se torna evidente que a natureza humana admite uma situação intermédia, à qual não se chamará com acerto nem estultícia, nem sabedoria” (*ex quo apparet naturam hominis recipere aliquid medium, quod neque stultitiam, neque sapientiam recte uocaueris*). O pensador, aparentemente, rejeita a possibilidade de o primeiro homem ter sido um total estulto, incapaz de receber um preceito ou de defender-se contra a sedução da serpente. De fato, se o homem primordial foi criado neste estado médio, entre a sabedoria e a ignorância; estado no qual podia, sem dúvida, receber um preceito e segui-lo, se não o fez, preferindo a sedução, foi precipitado de modo merecido na expiação (*Dla*, III.24.72), “[...] se o ser humano foi criado de modo que, sem ser ainda sábio, podia, no entanto, receber uma ordem, à qual, certamente, deveria obedecer [...] não é injusto que, não tendo obedecido ao mandato, tenha sido castigado” (*Si ergo ita factus est homo, ut quamuis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere, cui utique obtemperare deberet [...] nec illud iniustum, quod praecepto non obtemperans poenas luit*). Pois desde que seja capaz de receber um preceito, é também capaz de pecar (*incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare*) (*Dla*, III.24.72). Se, por outro lado, foi criado sábio, deixou-se seduzir por livre escolha, e por isso mesmo torna-se culpado e passível de justa condenação (*quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iustam diuina lege poenam consecutam*) (*Dla*, III.24.72). Em suma, se o primeiro homem foi criado sábio, é culpado por ter-se deixado seduzir, por livre e espontânea vontade, uma vez que tinha condições de defender-se da sugestão da serpente. Se, ao contrário, foi criado num estado intermediário, em que ainda não era sábio, embora não fosse ignorante, e podia, sim, receber e seguir um preceito, é culpado por ter-se deixado seduzir, ao desobedecer o mandato divino.

2.3.13.2 Vnde mali consilium primum?

Contudo, o problema ainda não está resolvido. Se o mal é proveniente, em última instância, de algum “movimento” do primeiro homem, faz-se mister investigar a sua origem, uma vez que toda conseqüência deve ter a sua causa. Esse movimento deve ter tido por impulso algum objeto de conhecimento, pelo qual o homem foi impressionado (*Dla*, III.25.74),

AGOSTINHO — Mas a vontade não é atraída para fazer seja o que for a não ser através de alguma representação. E como aquilo que consentimos ou rejeitamos está em nosso poder, mas não temos qualquer poder sobre aquilo que nos atinge através da representação, deve reconhecer-se que o espírito é afetado por representações quer de caráter superior, quer inferior, para que a substância racional assuma, de entre ambas, aquela que quiser.²⁹⁵

Com efeito, no Paraíso (*in Paradiso*), o homem esteve sujeito a dois tipos de “representação”, ou objetos de conhecimento, ambos exteriores. Um deles, superior, o preceito divino. O outro, inferior, a sugestão da serpente. Por serem exteriores, no entanto, não estavam em seu poder; apenas a aceitação ou a recusa, de um ou outro (*Dla*, III.25.74), “[...] não estava no poder do ser humano nem aquilo que lhe seria mandado pelo Senhor, nem aquilo que lhe seria sugerido pela serpente” (*neque quid sibi praeciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate*). Portanto, o movimento original, se veio de fora, veio de quem o seduziu, no caso, o diabo.

Mas de onde veio então à mente do próprio diabo, em última instância, a sugestão do mal, com a qual fez cair o homem? (*Dla*, III.25.75)

AGOSTINHO — Mas aqui ainda se pode colocar esta questão: se, diante do ser humano, foram colocadas duas formas de representação, cada uma delas vinda de seu lado, uma por ordem de Deus, outra por sugestão da serpente, resta saber de onde veio ao próprio diabo a sugestão do desejo de impiedade que o faria cair do lugar sublime que ocupava. Com efeito, se nenhuma representação o afetava, não teria escolhido fazer o que fez, pois se não lhe tivesse vindo algo à mente, de modo algum converteria a sua atenção àquilo que é contrário à lei divina. De onde lhe veio, portanto, à mente seja lá o que foi que o fez congeminar algo capaz de o transformar de anjo bom em diabo?²⁹⁶

²⁹⁵ AVGUSTINVS — *Sed quia uoluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod uisum; quid autem quisque uel sumat uel respuat, est in potestate, sed quo uiso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus uisis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod uoluerit [...].*

²⁹⁶ AVGUSTINVS — *Quaeri autem hoc loco potest, si homini praesto fuerunt ex utraque parte uisa, unum ex praecepto Dei, alterum ex suggestione serpentis; unde ipsi diabolo suggestum sit appetendae impietatis consilium, quo de sublimibus sedibus laberetur. Si enim nullo uiso tangeretur, non eligeret facere quod fecit: nam si non ei aliquid uenisset in mentem, nullo modo intentionem conuertisset in nefas. Vnde igitur uenit in mentem, quidquid illud est quod uenit in mentem, ut ea moliretur quibus ex bono angelo diabolus fieret?*

A origem desta sugestão coincide com a própria origem do mal, buscada desde o princípio do *De libero arbitrio*. De onde, pois, veio o desejo torpe que lhe transformou de anjo bom em mau? Ora, diz Agostinho (*Dla*, III.25.75), “[...] todo aquele que quer, quer seguramente alguma coisa” (*Qui enim uult, profecto aliquid uult*), e ninguém pode querer, a não ser que tenha sido exposto a algum estímulo exterior, por meio de um sentido corpóreo, ou então, de modo misterioso, a algum estímulo interior, por intermédio da própria mente (*Dla*, III.25.75), “E se não for advertido de modo extrínseco através de um sentido corpóreo, ou se algo lhe não vier à mente por algum meio secreto, não pode querer” (*nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem ueniat, uelle non potest*).

Portanto, devem-se distinguir dois tipos de “objetos de conhecimento”, isto é, estímulos, a saber, ou os desejos provêm da vontade de quem sugere, ou provêm de algo que se submete à “tensão do espírito”, ou à “tensão dos sentidos corpóreos” (*Dla*, III.25.75) (*a subiacentibus rebus uel intentioni animi, uel sensibus corporis*). Mas então o que estaria sujeito a esta tensão do espírito, afora Deus, que não está sujeito a nada, a não ser o próprio espírito? (*Dla*, III.25.75) “[...] subjaz, portanto, à tensão interior do espírito, antes de mais, o próprio espírito —e, por isso, também conhecemos que vivemos— e depois o corpo, que o espírito governa” (*subiacet ergo intentioni animi prius ipse animus, unde nos etiam uiuere sentimus: deinde corpus quod administrat*). Portanto o espírito, que é mutável, ao contrário da Sabedoria suprema, imutável, também se contempla a si mesmo, tendo-se presente na própria mente. E isso ocorre porque o espírito, conquanto não seja perfeito como o Criador, é de algum modo agradável a si mesmo (*Dla*, III.25.76),

AGOSTINHO — Mas se o próprio espírito, que é mutável, ao contemplar a Sabedoria suprema —que certamente não se identifica com o espírito, pois ela é imutável—, também se contempla a si mesmo e, de algum modo, ele próprio se torna presente à mente, isto deve-se apenas ao fato de ele não ser o que Deus é, e, no entanto, de ser algo capaz de agradar à própria mente, depois de Deus.²⁹⁷

□ AVGVSTINVS — *Vt autem in contemplatione summae sapientiae (quae utique animus non est; nam incommutabilis est), etiam seipsum, qui est commutabilis, animus intueatur, et sibi ipse quodammodo ueniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod Deus, et tamen aliquid est quod possit placere post Deum.*

Portanto, o movimento inicial que levou o diabo a afastar-se de Deus estava em si mesmo, em seu espírito, isto é, no fato de ser ele mesmo algo digno de contemplação, depois do próprio Criador. Ao enamorar-se de si mesmo, como Narciso, desviou sua atenção do Criador, e dele se apartou, arrastando consigo, por inveja, o ser humano.

2.3.13.3 Superbia initium omnis peccati

Logo, ao contemplar-se a si mesmo, preferindo-se ao Criador, o espírito se afasta de sua origem, e da felicidade. Melhor seria, diz Agostinho, se de si mesmo se esquecesse e preferisse a caridade imutável de Deus (*Dla*, III.25.76): “Ora ele é melhor quando se esquece de si mesmo em função da caridade imutável de Deus, ou quando, ao comparar-se com Deus, se despreza em absoluto a si mesmo” (*Melior est autem cum obliuiscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, uel seipsum penitus in illius comparatione contemnit*).

Esta solução, como seria de se esperar, encontra seu estuário nas Escrituras sagradas, cuja autoridade, a partir de agora, é mais do que um artifício retórico, é penhor da própria Verdade. Diz o Eclesiastes, segundo a versão de que dispunha Agostinho (Ecl 10:15): “O início de todo o pecado é a soberba” (*Initium omnis peccati superbia*); e a causa da soberba é próprio afastamento de Deus (*Initium superbiae hominis apostatare a Deo*) (Ecl 10:14). Deste modo, Agostinho repete, de maneira absolutamente diversa, a solução “neoplatônica” dada para o problema, no livro II (19.53), a saber, o mal é a conversão da vontade a partir do Bem imutável (*auersio a Deo*) em direção aos bens inferiores (*conuersio ad creaturam*). Ou seja, o diabo, e aqueles que ele arrastou consigo, afastaram-se de Deus (o Bem supremo), e voltaram-se em direção a si mesmos e aos bens inferiores. E assim, após algumas breves palavras de louvor a Deus e a Cristo, termina Agostinho de Hipona o *De libero arbitrio libri tres*.

3 EPISCOPVS HIPPONENSIS, DOCTOR GRATIAE

3.1 DE ISÓCRATES A PAULO

Os três livros do *De libero arbitrio*, como visto anteriormente, foram escritos em lugares, épocas e circunstâncias bem distintos. Em Roma (388 d.C.), quando deu início aos debates que originaram a obra, enquanto aguardava a liberação do porto de Óstia para poder enfim retornar à sua África natal, Agostinho, recém-converso, guardava ainda o ideal clássico da busca da sabedoria, ao acalantar a possibilidade de um cristianismo de cunho erudito, de uma vida apartada de quaisquer atividades públicas, voltada inteiramente à fruição do seu *otium* filosófico. A esta época, pois, o jovem filósofo permanecia ainda fortemente ligado às tradições culturais do “velho mundo”, conforme aponta Peter Brown (2005, p. 181),

[...] de 386 a 391, na Itália e em Tagaste, Agostinho ainda estava solidamente enraizado no velho mundo. O ideal em que baseava sua vida ainda pertencia à tradição platônica do mundo antigo. Ele pretendia ser um *sapiens*, um sábio, levando uma vida de contemplação e decidido, tal como seus contemporâneos pagãos de tradição idêntica, a ‘deificar-se no ócio’. Encontramos tais filósofos em alguns sarcófagos da época: figuras austeras e tranqüilas, sentadas num pequeno círculo de discípulos enlevados, com um livro aberto sobre os joelhos: o mais elevado tipo humano que a cultura clássica da baixa Antigüidade julgava-se capaz de produzir.

Podemos até mesmo afirmar, com Henri Marrou (1949, p. 543), que neste mesmo período, entre sua estadia em Roma e os primeiros anos na Numídia, em Tagaste e Hipona (até 391), antes de sagrar-se *presbyter*, Agostinho era ainda um verdadeiro representante do mundo antigo, de todo o legado clássico, conforme recolhido e teorizado por Cícero e ensinado nas escolas de gramática e retórica desde sua época,

[...] a cultura de Agostinho permanece bem antiga, não apenas no que tange ao conteúdo, como por seus métodos. Eu demonstrei haver nela a herança de uma velha tradição, notável por sua continuidade, seu caráter homogêneo, sua fixação. Agostinho é um erudito antigo, um discípulo de Cícero, um afastado seguidor de Isócrates, isto é, um gramático, um *rhetor*, um erudito de tipo bem definido, muito comum a todos os intelectuais do Império. Enquanto filósofo, liga-se a uma tradição não menos marcada, a de todas as filosofi-

as racionalistas da época helenística e romana; tradição em que os elementos platônicos sem dúvida preponderam, mas que é rica de elementos de todas as outras correntes.²⁹⁸

O primeiro dos três livros do *De libero arbitrio*, portanto, está impregnado deste velho mundo, deste mundo clássico; ou, por assim dizer, até representa-o. Em raras passagens nos lembramos de que estamos no limiar de uma nova era —de uma nova civilização—, profundamente diferente em suas estruturas, em suas concepções, ou seja, de uma era predominantemente cristã. O latim utilizado pelo *rhetor* africano é elegante e sóbrio, muito próximo da língua que aprendera a amar, desde a mais tenra juventude, língua de Terêncio, Vergílio e Cícero. Na invenção dos conceitos (*héuresis*), sobejam *topoi* da filosofia platônica e, sobretudo, da escola do Pórtico. A disposição (*táxis*) segue o modelo difundido por Platão, e adotado igualmente por Cícero em suas obras filosóficas, a forma dialogada. A dialética do jovem filósofo, conquanto direta, sem rodeios, é extremamente elaborada, cheia de sutilezas retóricas. A elocução, (*léxis*), por sua vez, em estilo predominantemente simples (*submisse dicere*), mais apropriado às especulações filosóficas (*ad docendum*), é entremeada de passagens em gênero temperado (*temperate*), adaptado às descrições e arroubos poéticos, bem ao gosto do jovem *rhetor*; e de passagens em gênero sublime (*granditer*), voltado a dar um maior dinamismo ao discurso, torná-lo menos monótono, menos cansativo; torná-lo, enfim, mais persuasivo. O léxico adotado, por sua vez, como não podia ser diferente em obra de tal gênero, é permeado de termos da filosofia antiga, procedentes de praticamente todas as escolas, como era comum na Antigüidade tardia. Numa palavra, o *De libero arbitrio*, assim como os outros diálogos filosóficos da temporada de Cassiciaco, era uma obra sem dúvida voltada ao público erudito, como bem aponta Joseph Finaert (1938, p. 103):

Desde o outono de 386, pouco após sua conversão à Igreja católica, o retor Agostinho se defrontou, em diversos escritos, contra os erros dos maniqueus que o haviam por muito tempo seduzido. Estes escritos possuíam um estilo

²⁹⁸ [...] *la culture de saint Augustin reste bien antique et par ses matériaux et par ses méthodes. J'ai montré en elle l'héritage d'une vieille tradition, remarquable par sa continuité, son caractère homogène, sa fixité. Saint Augustin est un lettré antique, un disciple de Cicéron, un lointain élève d'Isocrate; c'est un grammairien, un rhéteur, un érudit, d'un type bien défini: celui qui est commun à tous les intellectuels de l'Empire. En tant que philosophe, il s'apparente à une tradition non moins déterminée, celle de toutes les philosophies rationalistes de l'époque hellénistique et romaine; tradition où sans doute les éléments platoniciens ont un relief particulier, mais qui est riche de tout l'apport positif des différentes sectes.* (In: MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1949, p. 543. A tradução é de responsabilidade nossa.)

erudito, a seiva cristã ainda não os havia penetrado. A língua pura, os ornamentos empregados com discrição, a dialética hábil, o movimento variado, ágil, destes diálogos, ou tratados, agradavam aos círculos literários, mas o grande público quase não compreendia mais os termos envelhecidos e esquecidos da língua clássica e nem, sobretudo, os amplos períodos com passagens de efeito [...].²⁹⁹

Neste primeiro livro, por outro lado, ainda não se percebem, de modo explícito, as enormes mudanças, já em curso, que haveriam de fazer uma releitura de todo o patrimônio clássico. O livro II, por sua vez, em todos os aspectos muitíssimo mais elaborado, privilegia uma seqüência argumentativa extraordinariamente complexa, em que teorias neoplatônicas são adotadas, de modo explícito, para explicar a origem do mal. A invenção dos conceitos, agora, deve muito a Plotino e suas *Enéadas*. A *táxis*, embora mantendo a estrutura dialógica, deixa perceber um extremo cuidado com a disposição das idéias, sua ordenação, enfim, com a elaboração de uma seqüência lógica para a argumentação, devido aos recursos de recapitulação, enumeração e partição amiúde empregados. Foi a parte sem dúvida mais elaborada e planejada de antemão pelo *rhetor*, que a esta altura encontrava-se entre Tagaste e Hipona. Este cuidado todo na preparação e no planejamento leva-nos a crer que o jovem converso ainda não se havia consagrado presbítero, permanecendo em seu ideal contemplativo, na recém-fundada comunidade ascético-filosófica. A *léxis*, por fim, mantém o estilo simples (*submisse*), porém variado (*uaria dictio*), do livro precedente, em que a argumentação filosófica, em gênero de elocução mais ameno, é entremeada de passagens em gênero temperado e sublime, para dar mais dinamismo ao texto. O léxico, contudo, enriquece-se sobremodo com o vocabulário neoplatônico e aristotélico. São utilizados termos como *forma*, número, Uno, unidade, e metáforas, como a adotada por Plotino, das esferas, ou circunferências, concêntricas, representando os seres em sua escala de aproximação, ou afastamento, do divino; termos e imagens, enfim, que se mesclam a conceitos típicos da metafísica, como matéria, substância, não-ser, idéia etc.

²⁹⁹ *Dès l'automne de 386, peu après sa conversion à l'Église catholique, le rhéteur Augustin s'était attaqué dans divers écrits aux erreurs des manichéens qui l'avaient longtemps séduit. Ces écrits adoptaient le style des lettrés; la sève chrétienne ne les pénétrait pas encore. La langue pure, les ornements employés avec discrétion, l'habile dialectique et le mouvement varié, allègre, de ces dialogues ou traités plaisaient aux cercles littéraires, mais le grand public ne comprenait presque plus les termes vieillis et oubliés de la langue classique ni surtout les amples périodes des morceaux à effet.* (In: FINAERT, Joseph. Un tournant dans l'oeuvre et le style de Saint Augustin. *Revue des Études Latines*, (R.E.L.) Paris, v. 16, 1938, p. 103. A tradução é de responsabilidade nossa.)

Tudo isso, conjugado, dá ao livro II do *De libero arbitrio* uma característica toda própria, diáfana, quase etérea; bem distante da parênese estoíca, adotada no livro I, que privilegiava a prática das virtudes cardeais, exortando ao *recte uiuere*. O filósofo Agostinho, neoplatônico, ao libertar-se dos vapores pesados da corte, em Milão, e desobrigar-se do jugo, outrora tão cobiçado, do *cursus honorum*, ganha, enfim, o éter, em sua onírica Tagaste natal. O livro II do *De libero arbitrio* é como que um segundo êxtase para jovem idealista. O primeiro se dera em Óstia, ao lado de Mônica, sua mãe. Este, não obstante a presença de Evódio, e dos amigos em retiro, deu-se, sobretudo, em companhia da própria razão: um êxtase intelectual; uma viagem da *intelligentia*.

No que concerne ao livro III, Agostinho não nos diz nem a época exata, nem o local de sua composição. No entanto, parece não ter sido o filósofo neoplatônico, e sim o presbítero, a escrever a parte final da obra. Se as duas primeiras partes distinguem-se por sua tópica estoíca e neoplatônica, e sua conseqüente inserção, ou antes, permanência no mundo antigo, pela disposição das idéias em estrutura dialógica bem elaborada e pela elocução variegada, entremeada com vocabulário dito clássico, típico das escolas filosóficas; a última parte, por sua vez, deixa entrever os indícios (*uestigia*) de uma nova era, de uma nova maneira de conceber o mundo, característica desta nova civilização que estava emergindo, a civilização cristã. Poderíamos até falar em estética *nouissima*, edificada a partir da fusão dos valores judaico-cristãos com a cultura greco-latina, se não fosse distender, e muito, os limites deste estudo. Agostinho abdica da dialética platônico-socrática em prol de uma *oratio perpetua*, descarta-se da disposição de suas idéias, conquanto, como vimos, as longarinas —*laudandus est Deus e unde malum*— que mantêm o sentido de unidade da obra deixam-se entrever, aqui e ali, até ao final. Mas é na invenção dos conceitos e na elocução, embebidas na tópica e no léxico cristãos, que as mais evidentes e fundamentais alterações discursivas se percebem. O *De libero arbitrio* transpassa a sebe da filosofia para aventurar-se nos paus profundos e enigmáticos da teologia.

No entanto, a despeito destas metamorfoses, que podemos denominar discursivas, uma outra *alomorfa*, muitíssimo mais penetrante, faz-se entrever, de modo incipiente, já nos estertores do livro II, e de modo explícito, ao longo de todo o livro III. O homem clássico do primeiro livro, o *sapiens* socrático, autônomo e auto-suficiente para perseguir sua elevação, isto é, sua *sapientia* ou *uita beata*, e o extático neoplatônico do segundo livro, competente para desvelar o Uno por meio de suas perquirições metafísicas, de par com seu ascetismo racional,

cedem ambos lugar a um novo homem, bem mais ciente de suas fraquezas e agora absolutamente dependente do auxílio divino para atingir sua elevação, ou melhor, sua “salvação”, o homem paulino. Esta transformação, ou alomorfia, com a devida licença da palavra, expressa uma mudança, em curso havia décadas (ou séculos), muitíssimo mais profunda. Prenuncia, em última instância, *mutatis mutandis*, o início mesmo da civilização medieval, com a derrocada dos valores antigos.

3.2 FIM DO MUNDO ANTIGO E PRENÚNCIO DA IDADE MÉDIA

3.2.1 Fim da visão clássica de mundo

Alguns estudiosos estabelecem um marco, ou seja, uma data-limite, para o fim da Antigüidade, a saber, o Concílio de Cartago (418 d.C.), quando o Papa Zózimo (417-418) dá a vitória à doutrina da Graça (*gratia Dei*), do bispo Agostinho, sobre as doutrinas de Pelágio acerca da liberdade humana. A partir daí, inicia-se, segundo esses historiadores, a Idade Média, quando o pensamento clássico é substituído, de modo “oficial”, pelo pensamento cristão, conforme destaca Brown (2005, p. 610.),

A controvérsia pelagiana pode ser apresentada como a fase final e conclusiva do longo debate entre o cristianismo e a cultura clássica. Há ainda uma ampla convicção de que a vitória da idéia agostiniana da graça sobre a idéia pelagiana da liberdade (com suas raízes no pensamento estóico clássico) marcou o fim do mundo antigo na Europa Ocidental [...].

À parte datas e limites, sempre arbitrários e controversos, e fixando exclusivamente no *De libero arbitrio*, pode-se perceber, de modo inequívoco, entre as duas primeiras e a última parte da obra, uma profunda transformação no pensamento do presbítero de Hipona, a qual expressa duas visões de mundo bem distintas, duas concepções, acerca do homem e de seu papel no mundo, quase que antagônicas; mudanças sem dúvida em curso na mentalidade da época (BROWN, 2005, p. 620),

[...] Agostinho não foi o único a viver essa mudança. Muitos teólogos do século IV constataram que o tema que os tomava de profunda excitação religiosa e intelectual já não era o modo como os seres humanos poderiam elevar-se a Deus, galgando os degraus de um *mundus* hierarquicamente ordenado, porém o modo como Deus, em Cristo, inclinara-se até a parte mais baixa do *mundus* para reerguer uma raça humana decaída.

O homem clássico agostiniano, dos livros I e II, é substituído pelo homem cristão, no livro III, de forte influência paulina (BROWN, 2005, p. 610),

Pareceu-me que Agostinho, ao se comprometer com a sombria visão da natureza humana que passou a ver nos ensinamentos de São Paulo sobre a graça e a eleição divina, deslocou-se imperceptivelmente para um novo mundo no decorrer da década de 390. Para ele, a apropriação de São Paulo marcou o fim de uma visão distintiva e mais clássica da condição humana, com a qual ele mesmo estivera comprometido na época da sua conversão.

3.2.2 **Ignorantia difficultasque : damnatus**

Esta metamorfose, bem mais aparente quando se atém a um estudo comparado do conjunto da obra agostiniana, incluindo, de modo especial, um exame apurado dos treze livros das *Confissões*, é igualmente perceptível no transcorrer do próprio *De libero arbitrio*. A mudança não é desprezível: do discurso filosófico (estóico e neoplatônico) ao teológico; da dialética à *oratio perpetua*; de Plotino à Bíblia. Alomorfias estas que se evidenciam não apenas por diferenças na invenção, disposição e elocução da obra, apontadas por este trabalho, mas também, e principalmente, pelas transformações em seu conteúdo, isto é, em sua mundividência, que se estende da ampla liberdade socrática à *gratia Dei*.

Se nos dois primeiros livros o filósofo constrói sua argumentação, passo a passo, de modo a privilegiar a razão, a fim de buscar entender aquilo em que se acreditava (*nisi creditis non intellegitis*), sobre a base teórica das hierarquias que vai estabelecendo, num todo ordenado, até culminar com as provas metafísicas da inexistência do mal como substância; no livro III, ao contrário, esforça-se para justificar as teses apresentadas nos livros precedentes não mais com o auxílio exclusivo, e primordial, da razão, e sim com o sustentáculo irrefragável da fé. Agostinho persegue, a partir de então, as justificativas para sua argumentação pre-

cedente na autoridade das Escrituras sagradas e na doutrina de sua *Ecclesia*. Penetra-se o âmbito da teologia. O que se quer legitimar não mais prescinde dos *exempla* extraídos dos textos sacros, das personagens bíblicas, especialmente as neotestamentárias, cujos ditos e máximas tornam-se argumentos de autoridade, inquestionáveis, e cujos feitos são modelo de comportamento para a própria vida, muitíssimo mais do que simples provas persuasivas.

E muito além disso, o homem clássico, constante dos livros I e II, capaz pela própria vontade de almejar e de alcançar a *uita beata*, de chegar a um conhecimento racional acerca de Deus, começa a ser substituído por um outro tipo humano, um homem bem menos seguro de suas possibilidades, cuja liberdade fundamental —e conseqüente responsabilidade— reside em seu poder de orar a Deus, de “buscar e bater”, para que os portais do auxílio divino se lhe abram.³⁰⁰ Este novo homem, diferentemente do homem clássico anterior, é filho de Adão, condenado (*damnatus*) a viver em um estado de ignorância e dificuldade (*ignorantia et difficultas*); estado no qual permanece como que submerso, a debater-se sofregamente. Ele quer salvar-se, agindo bem; ele deseja o bem; mas, assim como o homem paulino, não o consegue.³⁰¹

Torchia (1999, p. 818-819), por sua vez, aponta algumas destas mudanças, as quais, segundo ele, se fixaram definitivamente a partir do ano 400 d.C., quando do término das *Confissões*. Metamorfoses, portanto, que se iniciaram anos antes —e que o *De libero arbitrio* torna perceptíveis (a obra concluiu-se em 395). Para ele, a esta época, Agostinho já salientava, de modo crescente, “a dependência radical da natureza humana decaída, em relação ao Criador, com respeito a tudo que venha a possuir e conquistar”.³⁰² O próprio conceito de vida reta (*recte uiuere*) nas quatro virtudes cardeais, transparente no livro I, conforme apontado anteriormente, seria profundamente modificado pelo bispo já maduro. A verdadeira força moral viria a depender, a partir de então, diz Torchia (1999, p. 819), de um amor a Deus e da prática

³⁰⁰ Ver Mt 7: 7-11: “Pedi e dar-se-vos-á, buscai e achareis; batei e abrir-se-vos-á; todo o que pede recebe e o que busca acha e ao que bate abrir-se-lhe-á” (*Petite et dabitur uobis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis; omnis qui petit accipit et qui quaerit inuenit et pulsanti aperietur* [...])

³⁰¹ “Pois não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero” ([...] *non enim quod uolo bonum hoc ago sed quod nolo malum hoc ago*). (Rm 7: 19.)

³⁰² [...] *he increasingly stressed the radical dependence of fallen human nature on God for any good it possesses*. (In: TORCHIA, Joseph N. Stoics, Stoicism. In: FITZGERALD, Allan D. *Augustine through the Ages, an encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 818-819. A tradução é responsabilidade nossa.)

das virtudes; não apenas das virtudes clássicas (*iustitia, temperantia, prudentia et fortitudo*), mas agora também das chamadas virtudes teológicas, “fé, esperança e caridade” (*fides, spes et caritas*).³⁰³ Demais, acrescenta Torchia, “a sempre crescente ênfase na caridade e na necessidade da graça divina”, levou Agostinho a “reavaliar a noção de *apatheia* e o papel das paixões na existência humana” (1999, p. 819). Ao sustentar, nas obras juvenis, diz ele, a idéia estoica da auto-suficiência moral, Agostinho, argumentava que o sábio era plenamente capaz de fruir de uma indiferença às paixões. Posteriormente, contudo, havia de reinterpretar esta idéia estoica de *apatheia* em termos exclusivamente cristãos, rejeitando a autarquia e enfatizando a “incerteza da condição humana” (TORCHIA, 1999, p. 819),

Por conta de nossa impermanência e de nossa condição pecadora, a verdadeira *apatheia* (isto é, a independência em relação àquelas emoções contrárias à razão) só pode ser atingida no estado de beatitude, onde não há pecado (*Ciu. Dei*, XIV, 7-10). No presente, contudo, podemos ao menos, com a ajuda da graça divina, atingir um estado de tranqüilidade mental e espírito de desapego, os quais nos estimulam a impulsão rumo a Deus. Mas, uma liberdade completa das paixões, nesta vida, é impossível, e mesmo indesejável. De fato, alguém incapaz de temer os perigos reais, ou de sentir a dor, não pode ser considerado saudável, nem no aspecto físico, nem no psicológico.³⁰⁴

Esta “dependência radical da natureza humana em seu Criador”, segundo Torchia, já se faz entrever, como temos visto, na terceira e última parte do *De libero arbítrio*. Havia, pois, uma nuvem diferente na atmosfera. Mancha turva a obnubilar a visão do Uno, diria Plotino. Para o cristão, todavia, sinal venturoso a pressagiar o estabelecimento de um novo mundo, a fundação da *ciuitas Dei*, um *mundus* em que havia de imperar o *amor*. E esta nuvem havia de pairar no céu dos séculos vindouros, demarcando a novíssima *aetas*, e o conseqüente fim de

³⁰³ Cf. São Paulo, I Cor 13: 1-13: “[...] agora, pois, permanece a fé, a esperança e a caridade (amor); estas três; a maior destas, porém, é a caridade.” (*nunc autem manet fides, spes, caritas; tria haec; maior autem his est caritas.*)

³⁰⁴ *Because of our finitude and sinful condition, true apatheia (i.e., a freedom from those emotions which are contrary to reason) can only be attained in the state of beatitude, when there is no sin (Ciu. Dei, 14.7-10). At present, however, we can at least attain (with the assistance of grace) a mental tranquility and spirit of detachment which abets our movement to God. But a complete freedom from the passions in this life is neither possible nor desirable. Indeed, someone unable to fear real dangers or to feel pain could not be considered healthy in physical or psychological terms. (A tradução é responsabilidade nossa.)*

toda uma civilização, denominada clássica. Nuvem, por fim, que havia também de caracterizar o que se convencionava chamar pensamento medieval. O homem já não era tão senhor de si quanto Sócrates imaginara.

3.2.3 The turning point

Pode sem dúvida justificar-se tal metamorfose pela própria mudança na vida de Agostinho. O professor de retórica e filósofo, admirador de Cícero, Vergílio e Plotino, cujos ideais de vida conformavam-se com os do homem clássico, cede lugar ao presbítero atarefado, cujas preocupações pastorais e contato direto com o rebanho menos esclarecido exerceriam influência direta em seu pensamento e ideais de vida. Mudam o auditório, o meio, a língua, as atividades cotidianas, as necessidades, enfim, os próprios objetivos de vida; como, então, não mudaria o homem, indaga Lancel (2002, p. 181),

Consagrado padre em Hipona, e nos últimos dias de seu sacerdócio, havia recommençado aquele trabalho interrompido. Suas perspectivas tinham mudado, assim como seu estado de espírito. Se a palavra não fosse tão grosseiramente secular, poderia falar-se de desencanto; mas o admirável otimismo do recém-convertido, nos anos 380, se havia tornado um pouco sombrio, ao entrar em contato com criaturas, ao invés de Escrituras. Como poderia ele permanecer o mesmo, quando a preocupação onerosa pela salvação dos outros dominou a busca por sua própria salvação?³⁰⁵

E esta metamorfose no pensamento do *rhetor* se dá exatamente no interregno entre sua estadia em Roma, em 388, quando da escritura do primeiro livro, e sua consagração episcopal, em 395, já em Hipona. Este intervalo, verdadeiro *turning point*, marcará definitivamente, na mundividência de Agostinho, a passagem do mundo antigo, com sua “cidade dos homens”, para o mundo novo, em sua *ciuitas Dei*.

³⁰⁵ *Having become a priest at Hippo, and in the final days of his priesthood, he had resumed that interrupted work. His perspectives had changed, as had his state of mind. If the word were not so baldly secular, one might speak of disenchantment; but the fine optimism of the new convert in the 380s had become a little gloomy, upon contact with creatures rather than Scriptures. How could he stay the same, when onerous concern for the salvation of others overtook the quest for his own salvation?* (In: LANCEL, Serge. *St Augustine*. Translated by Antonia Nevill. London: SCM Press, 2002, p. 181. A tradução do inglês é de responsabilidade nossa.)

Todavia, estabelecer os motivos que levaram a esta mudança não é fácil. O próprio Agostinho empreendeu tratar disso em suas *Confissões* e, seguindo sua esteira, um número incontável de historiadores e biógrafos. Nenhuma mudança desta magnitude se faz inopinadamente. Sem dúvida. E nenhuma consequência se dá sem causas, para lançar mão de um tópico bem antigo. No entanto, não deliberamos empreender qualquer tentativa de análise psicológica ou leitura empírico-biografista do *De libero arbitrio*. Muito ao contrário. Objetivamos tão somente apontar, no próprio texto, as transformações que reputamos inequívocas, entre as três partes de que se constitui esta obra única. Metamorfozes que, do ponto de vista retórico-discursivo, no capítulo anterior, tentamos indicar; e que agora visamos ressaltar, sob um prisma diferente. E conquanto possamos estar incorrendo em possível truísmo, ao ressaltar com tanta veemência esta mudança havida no pensamento do *rhetor* de Hipona, por muitos historiadores já destacada, objetivamos, no entanto, acrescer-lhe o que cremos constituir uma nova contribuição, a saber, sua enunciação no corpo de uma obra que é única, por ser ímpar e una. Obra que se situa, por isso mesmo, no que bem podemos denominar *turning point*, entre o novo e o velho mundo; entre o pensamento denominado clássico e o medieval.

De fato, esta inquestionável *alomorfia* apresenta-se redimensionada, concentrada, e enunciada, não apenas no intervalo histórico demarcado, entre 388 e 395 d.C., ou entre a Itália e a província da Numídia; mas, e sobretudo —e é isto o que mais nos interessou até aqui!—, na invenção dos conceitos, na disposição e elocução do próprio discurso do *De libero arbitrio*, fatores textuais que, conjugados, apontam para esta nova mundividência. Não são as mudanças no homem Agostinho que visamos especificamente demonstrar, e sim as mudanças havidas nesta sua obra ímpar. Ímpar não porque escrita em lugares e épocas distintos, mas porque enuncia, no que se depreende do próprio texto, estas mesmas mudanças que vimos apontando até aqui.

Portanto, esta metamorfose, entre o *sapiens* de tipo socrático e o homem paulino, se dá neste intervalo, entre os dois primeiros e o terceiro livro do *De libero arbitrio*. E seja pela experiência pessoal de Agostinho, como presbítero, e suas inerentes atividades, ou seja em virtude de uma tentativa de adequar seu pensamento à autoridade das Escrituras; ou que seja ainda por ambos os motivos, ou por qualquer outro, o que se faz evidente, contudo, é que o projeto de ascensão à Verdade pelas artes liberais, pelo estudo e pela filosofia, do jovem filósofo inspirado em Cícero, ao tempo de sua estada em Milão, dá lugar a um novo ideal de vida, uma nova concepção de mundo, a qual se fortalecerá com o tempo, como provam as obras

subseqüentes. Vejamos, então, como se configura, em algumas passagens do *De libero arbitrio*, esta “perda de autonomia” da vontade humana, que caracteriza a passagem do mundo antigo ao medieval, que temos denominado metamorfose ou alomorfia.

3.2.4 Non sponte surgere potest

Na conclusão do livro II, duas passagens chamam a atenção. São, pois, o primeiro indício desta metamorfose na mundividência agostiniana. Na primeira, Agostinho reafirma a autonomia da vontade, encorajando Evódio a não temer o mal, pois não praticá-lo ainda depende apenas do querer (*Dla*, II.20.54): “[...] de fato, se a temes [*defectus*], é necessário que a não queiras. Mas se a não quiseres, ela não existirá” ([...] *si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit*). E remata, decisivamente, dizendo não haver nada “mais seguro” (*securius*) do que estar em uma vida em que não acontece aquilo que se não deseja (*Dla*, II.20.54): “Portanto, que há de mais seguro do que estar num modo de vida onde não te pode acontecer aquilo que não queres?” (*Quid ergo securius quam esse in ea uita, ubi non possit tibi euenire quod non uis?*). Entretanto, logo a seguir (na segunda passagem), Agostinho surpreende ao afirmar, pela primeira vez na obra, a incapacidade do homem de levantar-se, por sua própria vontade, como caiu (*Dla*, II.20.54),

AGOSTINHO — [...] Mas, dado que o ser humano, tal como caiu espontaneamente, não se pode levantar também espontaneamente, foi-nos estendida desde o alto a direita de Deus, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo: agarremo-la com fé firme, depositemos nela uma esperança certa, desejemo-la com ardente caridade.³⁰⁶

Esta afirmação, que consta das últimas linhas do livro II, é quase um paradoxo em relação a todo o esforço intelectual empreendido até este ponto, em virtude da própria ousadia argumentativa de Agostinho rumo ao “desvelamento”, ou antes demonstração racional da existência de Deus (*Deum esse demonstratur*), a Verdade ou Uno. Desde o princípio da obra, Agostinho sustentou a autonomia da vontade humana, não só como causa do mal, mas tam-

³⁰⁶ *AVGVSTINVS* — [...] *Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et expectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus.*

bém como possibilidade de elevação rumo a Deus e conquista da sabedoria. Embora recomendasse, logo no início, a devoção e a humildade no percurso a seguir, isto é, “ter o melhor conceito possível a respeito de Deus” (*optime namque de Deo existimare*) (*Dla*, I.2.5); conquanto valorizasse a fé como pressuposto da razão, utilizando-se da fórmula (*Dla*, I.2.4) “se não crerdes não entendereis” (*nisi credideritis non intellegetis*); embora, por fim, se socorresse do auxílio divino em várias passagens, como sinal de devoção, humildade, submissão a Deus e até mesmo como *captatio benevolentiae*, ainda assim, em momento algum o homem agostiniano, conforme os livros I e II, deixou de ter a possibilidade, desde que quisesse, de elevar-se a Deus, de conquistar a tão sonhada *uita beata*, isto é, de viver de modo reto (*recte uiuere*), consoante as quatro virtudes cardeais. Em suma, até este momento, para o neoplatônico Agostinho, o homem possuía a liberdade de querer e de vencer-se a si mesmo, retornando ao *Uno-Deus*, ou Verdade, pela autonomia de sua vontade, como atestam as seguintes passagens do primeiro livro:

AGOSTINHO — [A vontade boa] É a vontade pela qual procuramos viver reta e honestamente, e atingir a suprema sabedoria. (*Dla*, I.12.25) Portanto agora vês, presumo eu, que em nossa vontade foi posto que desfrutemos ou careçamos de tão grande e verdadeiro bem. De fato, que coisa está tão assentada na vontade como a própria vontade? Quando alguém a possui boa, certamente possui aquilo que, de longe, deva ser anteposto a todos os reinos terrenos e a todas as volúpias do corpo. Todavia, aquele que não a possui está completamente privado daquilo que —mais excelente do que todos os bens não constituídos em nosso poder— somente a vontade, por si mesma, lhe daria. [...] a boa vontade [...] conquanto seja um bem tão grande, para possuí-la basta querer (*Dla*, I.12.26). Mas diz-me, eu te peço: amar a sua boa vontade e ter por ela tão grande estima, como foi dito, não é também a própria boa vontade? [...] Que motivo há, portanto, para que reputemos duvidoso [...] que pela vontade nós merecemos e vivemos a vida louvável e feliz, e pela vontade a vida torpe e infeliz? (*Dla*, I.13.28). Pois bem, creio que tu tens na memória o que dissemos ser a vontade boa; de fato, acho que se disse que ela é aquela pela qual procuramos viver reta e honestamente. [...] Portanto, esta vontade, se com boa vontade igualmente a amarmos e abraçarmos [...] aquelas virtudes, como nos deu a conhecer a razão, habitarão em nosso espírito [...] Daí, conclui-se que, seja quem for que queira viver reta e honestamente, se deseje querer isto de preferência aos bens transitórios, consegue tão grande bem, com tamanha facilidade, que possuir aquilo que quis não lhe seja nada além do que o próprio querer. [...] E contudo, esta mesma alegria,

que é gerada pela aquisição deste bem, quando eleva o espírito de modo tranqüilo, sereno e contínuo, chama-se vida feliz; a não ser que tu consideres que viver na felicidade seja algo diferente de comprazer-se nos bens verdadeiros e seguros. (*Dla*, I.13.29) [...] e a essa única vontade [de viver nas quatro virtudes] deve-se a vida feliz [...] (*Dla*, I.13.30). E, por outro lado, porque estabeleceu-se ainda que aquilo, que cada um escolhe seguir e amar, está colocado na vontade; e que, por realidade nenhuma, a não ser pela vontade, pode a mente ser deposta da cidadela do domínio, e da sua ordenação correta [...] (*Dla*, I.16.34).³⁰⁷

De fato, esta passagem, “[...] dado que o ser humano, tal como caiu espontaneamente, não se pode levantar também espontaneamente [...]” (*quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest*), que se destaca por um simples advérbio, *non*, é, pois, no *De libero arbitrio*, o primeiro sinal, que será confirmado no livro III, da transformação na mundividência agostiniana, isto é, da perda da autonomia da vontade humana. Se este advérbio não estivesse aí, esta mudança absolutamente não se daria —ao menos até ao final do livro II. A vontade humana, até então, era livre, absolutamente autônoma, isto é, dependente apenas de si mesma para agir no bem, ou no mal. A partir deste ponto, todavia, cuja datação é provavelmente posterior a 390 d.C., Agostinho não mais afirmará com tanta convicção a capacidade humana de soerguer-se (conquanto não apareçam ainda menções explícitas das teorias a respeito da “Graça”, provavelmente ainda em germinação), ao modo do sábio socrático, ou do extático plotiniano, rumo à vida feliz, ou à iluminação.

³⁰⁷ *AVGVSTINVS* — (*Dla*, I.12.25): *Voluntas qua appetimus recte honesteque uiuere, et ad summam sapientiam peruenire. (Dla, I.12.26): Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono. Quid enim tam in uoluntate, quam ipsa uoluntas sita est? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, uoluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiores omnibus bonis in potestate nostra non constitutis, sola illi uoluntas per seipsam daret.[...] bona uoluntate [...], et cum sit tam magnum bonum, uelle solum opus est, ut habeatur (Dla, I.13.28): [...] sed dic, quaeso, nonne bonam uoluntatem suam diligere, et tam magni aestimare quam dictum est, etiam ipsa bona uoluntas est? [...] Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi nunquam antea sapientes fuimus, uoluntate nos tamen laudabilem et beatam uitam, uoluntate turpem ac miseram mereri ac degere? (Dla, I.13.29): [...] nam credo te memoria tenere quam diximus esse bonam uoluntatem: opinor enim, ea dicta est qua recte atque honeste uiuere appetimus [...] Hanc igitur uoluntatem, si bona itidem uoluntate diligamus atque amplectamur [...] consequenter illae uirtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent [...] Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque uult uiuere, si id se uelle prae fugacibus bonis uelit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit [...] Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur: nisi tu putas aliud esse beate uiuere, quam ueris bonis certisque gaudere. (Dla, I.13.30): [...] cui uni uoluntati uita beata debetur [...]. (Dla, I.16.34): quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in uoluntate esse positum constitit; nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi uoluntate [...].*

3.2.5 Opitulante Deo

Se o sábio socrático ou extático plotiniano podem, tanto pela prática das virtudes cardeais, *recte uiuere*, quanto pela purificação ascético-intelectual, elevar-se a Deus, ou desvelá-lo, conforme se pode depreender das duas primeiras partes do *De libero arbitrio*, o homem “medieval”, por sua vez, como apresentado no livro III (e no final do II), já não pode mais ascender apenas e tão somente com o poder de sua vontade (*sponte sua*), prescindindo da ajuda de Deus (*Dla*, III. 20.55),

AGOSTINHO — Mas para realizar a conversão a Deus, com a qual cada um haveria de vencer a punição que, pela aversão, merecera em função de sua origem, era preciso não só que tal conversão não fosse inviabilizada a quem a quisesse realizar, como também que fosse auxiliada [...] ³⁰⁸

O homem agostiniano, a partir de agora, não pode mais elevar-se à *uita beata* por suas próprias forças (*suis uiribus*), apenas pela misericórdia de seu Criador; misericórdia pela qual deve implorar humildemente, se quiser ser auxiliado (*Dla*, III.22.65),

AGOSTINHO — Realmente, em qualquer caso, o Criador da alma é digno de louvor, por ter disposto na alma, desde a origem, a capacidade de aderir ao Bem Supremo, por a ajudar nesse progresso, por aperfeiçoar e levar a bom termo aquela que progride [...] de tal modo que a alma, advertida por esta mesma dificuldade, deve implorar, para a sua perfeição, o socorro Daquele que ela sabe que é o Autor do seu começo [...] *pois não é pelas suas forças, mas pela misericórdia Daquele por cuja bondade ela existe, que ela é elevada ao ponto de ser feliz.* (O grifo é nosso.) ³⁰⁹

³⁰⁸ AVGVSTINVS — *sed ex conuersione ad Deum, ut uinceret quisque supplicium quod origo eius ex auersione meruerat, non solum uolentem non prohiberi, sed etiam adiuuari oportebat [...]*

³⁰⁹ AVGVSTINVS — *Creator uero eius ubique laudatur, uel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoauerit, uel quod eius profectum adiuuet, uel quod impleat proficientem atque perficiat. [...] ut ex ipsa difficultate admoneatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae, quem inchoationis sentit auctorem; [...] dum non suis uiribus, sed cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia subleuatur ut beata sit.*

O ser humano, como criatura de Deus, *ex nihilo factus*, não parece mais senhor de si; depende agora, para ser feliz, da bondade daquele que o fez. Mudança sem dúvida considerável, em contraste com a visão antiga da liberdade humana; visão intelectualista, como a concebiam Sócrates, de acordo com a qual o homem que possuísse conhecimento, ou ciência (*episthème*), jamais agiria em desconformidade com a reta razão, pois era senhor de suas próprias possibilidades —escravo apenas da própria ignorância. Aristóteles, entretanto, menos otimista que o mestre de Platão, já deixava entrever, na sua *Ética a Nicômacos* (VII.1.1145a15),³¹⁰ a possibilidade de o homem não ser assim tão senhor de si, ao admitir o fenômeno da *akrasía*, o qual Sócrates rejeitava.

O apóstolo Paulo, por sua vez, séculos mais tarde, apontava igualmente para uma “fraqueza da vontade”, que o levava a “praticar o mal que não queria”, em detrimento do “bem que desejava” (Rm 7:19) (*non enim quod uolo bonum hoc facio sed quod nolo*). E esta visão paulina, de um homem em luta com sua parte inferior, carnal, ciente de suas imperfeições, da distância que ainda teria de percorrer até a felicidade, e necessitado, depois da queda do primeiro homem, do misericordioso socorro divino para soerguer-se; por fim, foi a visão de mundo que prevaleceu no pensamento de Agostinho de Hipona, conforme se pôde constatar pela leitura do *De libero arbitrio*.

³¹⁰ O acrático aristotélico, quando afasta-se do que delibera sua reta razão, é movido por alguma afecção da alma, a ponto de ser como que arrebatado, vencido mesmo por este estado “emotivo”, não conseguindo, a partir daí, agir de acordo com a prescrição de sua reta razão. Aristóteles, no entanto, chega a questionar se o conhecimento que se possui, ao agir de modo acrático, é ou não verdadeiro conhecimento (*episthème*), uma vez que Sócrates afirmara ser impossível agir mal sob o domínio da ciência. Demais, afirma o estagirita, muitos possuem “conhecimento” superficial, enganoso, como um ébrio, ao recitar os versos de Empédocles. Se para o mestre de Platão o fenômeno da *akrasía* nem é possível, para Aristóteles, não só a opinião socrática está contrária ao que se observa empiricamente, como também se pode situá-lo num universo novo, que leva em consideração, além da própria razão, o estado emotivo (*páthos*) do agente. Por outro lado, se aquilo a que o acrático age contrariamente é conhecimento verdadeiro (*episthème*), ou apenas uma opinião (*doxa*), para Aristóteles é irrelevante, pois algumas pessoas têm tanta convicção, diz ele, ou até mais, sobre suas próprias opiniões do que as têm com relação aos seus conhecimentos; assemelhando-se, nestes casos, crer a saber.

Vale ressaltar, porém, que no universo grego no qual situa-se Aristóteles, e no que tange ao problema da *akrasía*, sendo, ou não, a razão por si só insuficiente, diferentemente do que cria Sócrates, para levar o indivíduo à excelência moral, contudo está ainda nas mãos da própria pessoa, quer por meio do hábito (prática da própria virtude), quer por meio do próprio querer humano dirigido pela razão, fazer as transformações necessárias ao seu aprimoramento ético. E nem o acrático é um vicioso incorrigível, pois sua melhor parte, diz Aristóteles, o que de melhor há nele, a *ratio*, não está corrompida. Veja-se o livro VII da *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, especialmente 1151a21-1151a27.

3.2.6 Graça e liberdade

No entanto, ao contrário do que se possa conceber, esta ajuda divina não se opõe frontalmente à liberdade, eliminando-a; apenas a modifica, tornando-a dependente de si mesma, isto é, dependente da graça divina. O querer humano submete-se agora, humildemente, ao querer divino, à vontade de Deus. Numa palavra, é preciso ainda e sempre “querer”: querer ser ajudado, querer pedir e fazer-se apto a receber o socorro divino. Deus só auxilia o homem que quer ser auxiliado, que se coloca na posição humilde de suplicante, porque o reconhece como seu Criador; e porque a Ele quer retornar.

Esta necessidade de humilhar-se e pedir pelo auxílio divino —procedente da livre iniciativa humana—, conforme explica Étienne Gilson (1969, p. 206-207), não se opõe ao livre arbítrio da vontade, antes o associa à ajuda de Deus. Se o homem não tem em si uma vontade forte o bastante, como *o* reconhecia Paulo, para praticar o bem que sua reta razão deliberou, há de receber esta força de fora, uma vez que não se pode dar a si mesmo o que se não possui (GILSON, 1969, p. 207-208),

[...] enquanto uma vontade confie somente em si mesma para fazer o bem será impotente. A solução do enigma, aqui e além, diz que é preciso receber aquilo que se quer ter, quando se é incapaz de dá-lo a si mesmo. Graças ao sacrifício do Cristo, há, doravante, um socorro divino, sobrenatural, pelo qual a fé torna realizável por intermédio da vontade humana. [...] Inicialmente, imitando o próprio Agostinho, lembremos que a exaltação da graça deixa absolutamente intacto o livre arbítrio [...] seria impossível eliminá-lo sem fazer desaparecer a vontade, e por conseguinte, também a graça, a qual não teria então sujeito algum em que se aplicar.³¹¹

Por outro lado, segue Gilson (1969, p. 207), ao invés de eliminar o livre arbítrio da vontade, o auxílio divino garante que este tenha sucesso em levar o homem a fazer o bem. A graça de Deus, portanto, apenas garante que o homem desejoso de fazer o bem o consiga, ao contrário

³¹¹ [...] *aussi longtemps qu'une volonté compte sur soi seule pour faire le bien, elle reste impuissante; la solution de l'énigme, c'est qu'ici comme ailleurs, il faut recevoir ce que l'on veut avoir lorsqu'on est incapable de se le donner. Grâce au sacrifice du Christ, il y a désormais un secours divin, surnaturel, par quoi la loi devient réalisable pour la volonté humaine [...] || p. 208: D'abord, imitant Augustin lui-même, rappelons que l'exaltation de la grâce laisse absolument intact le libre arbitre [...] il serait impossible de l'exclure sans faire évanouir la volonté, et par conséquent aussi la grâce, qui n'aurait plus alors de sujet où s'appliquer.* (In: GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p. 207-208. A tradução é de responsabilidade nossa.)

daquele que o quer, mas que por alguma *akrasía*, como apontava Aristóteles, ou Paulo, em sua *Epístola aos Romanos* (Rm 7:14-25), não o consegue,

[...] A diferença entre o homem que possui a graça e o que não a possui não está, de forma alguma, na posse ou não de seu livre arbítrio, mas em sua eficácia. Os que não possuem a graça se reconhecem porque seu livre arbítrio não se emprega a desejar o bem ou, se o desejam, são incapazes de o praticar. Os que possuem a graça, ao contrário, querem fazer o bem, e conseguem. A graça, portanto, pode ser definida como aquilo que confere à vontade seja a força de desejar o bem, seja a de o praticar. (GILSON, 1969, p. 207.)³¹²

Em suma, o homem, doravante, é elevado à *uita beata* não apenas por suas forças, mas também, e principalmente, pela misericórdia divina (*Dla*, III.22.65), uma vez que, embora dotado da liberdade de querer, a bondade de Deus preside à sua felicidade, pois sua vontade sozinha é impotente. E essa ajuda, fique bem claro, de modo algum elimina a necessidade da vontade e do esforço humanos. Na realidade, na economia da salvação, em que agora o homem se insere, o pecado alterou a ordem reinante no universo. A esta alteração da ordem, como se viu, segue a punição, como fator de reequilíbrio. No entanto, para que o homem possa voltar a ser feliz, inserto nesta ordem e liberto do lastro da punição, faz-se mister que se desprenda dos bens inferiores e retorne a Deus, de onde saiu. Mas para isso precisa da própria ajuda de Deus, uma vez que, conforme explica Gilson (1969, p. 213), o homem, por sua exclusiva vontade, é incapaz de restaurar a ordem, e promover o reequilíbrio divino,

Quando nos perguntamos se o livre arbítrio é doravante capaz de amar a Deus por suas próprias forças, nós nos perguntamos, em verdade, se a vontade humana é suficiente para restabelecer a ordem criada pela potência divina [a qual foi quebrada pelo pecado]. [...] para restabelecê-la, seria necessário uma nova criação; ora, o recriador [de tal ordem] só pode ser um criador, isto é, o próprio Deus. (GILSON, 1969, p. 213.)³¹³

³¹² [...] *La différence entre l'homme qui a la grâce et celui qui ne l'a pas n'est aucunement dans la possession ou non possession de leur libre arbitre, mais dans son efficacité. Ceux qui n'ont pas la grâce se reconnaissent à ce que leur libre arbitre ne s'emploie pas à vouloir le bien ou, s'ils le veulent, à ce qu'ils sont incapables de l'accomplir; ceux qui ont la grâce, au contraire, veulent bien faire et y réussissent. La grâce peut donc se définir: ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l'accomplir.* (A tradução do francês é de responsabilidade nossa.)

³¹³ [...] *Quand donc nous demandons si le libre arbitre est désormais capable d'aimer Dieu par ses propres forces, nous nous demandons si la volonté de l'homme suffit à rétablir l'ordre créé par la toute puissance divine.*

A humana *uoluntas*, portanto, não pode restabelecer, por seu exclusivo querer, o que se denomina *ordo diuinus*. Nós podemos sempre nos afastar de Deus, por vontade própria, tornando-nos *inordinati*, mas não podemos voltar a Ele, restaurando a perturbação da ordem, a não ser com a sua ajuda —também por vontade própria. A bondade de Deus, por fim, recupera em nós a vontade de querer retornar a Ele.

[...] *pour le rétablir, il faut donc une création nouvelle; or le recréateur ne peut être qu'un créateur, c'est-à-dire Dieu lui-même.* (A tradução é de responsabilidade nossa.)

CONCLUSÃO

Este trabalho de pesquisa teve por objetivos, além de propor uma tradução do livro I do *De libero arbitrio*, de Agostinho de Hipona, empreender um estudo das três partes, ou livros, de que se constitui esta obra, destacando, para tanto, além dos aspectos retórico-discursivos mais significativos, o *iter*, ou percurso, por assim dizer, filosófico, traçado pelo autor; isso, porém, no intuito de destacar as alomorfias existentes entre suas três partes, estuário inevitável ao qual o fluxo das investigações e da análise tendeu.

O exame dos aspectos retórico-discursivos, em cada um dos três livros, foi empreendido segundo as categorias que adotamos, invenção (*héuresis*), disposição (*táxis*) e elocução (*léxis*), as três principais partes da arte retórica, conforme o sistema proposto por Aristóteles; sistema este abraçado e incrementado, posteriormente, pelas tradições helenística e romana. E a esta última, inclusive, a tradição romana, que teve em Cícero e na *Retórica a Herênio* seus principais alicerces, deveram-se quase que integralmente as concepções sobre a *ars rhetorica* que Agostinho apresenta, e defende, no seu *De doctrina christiana*, como bem se viu. Todavia, de par com a tradição herdada da Antigüidade, não se furtou a levar em conta, quando julgou-se pertinente (o que não ocorreu poucas vezes), as preciosas pesquisas de estudiosos contemporâneos, como Perelman, Plebe, Meyer, entre outros, sobre a *tékhne rhetoriké* dos antigos. Ademais, para cumprir-se o objetivo proposto, não se pôde esquivar igualmente de um esforço, conquanto limitado, de contextualização, tanto do autor como de sua obra.

Neste estudo, porém, conforme apontado anteriormente, apesar do destaque dado aos aspectos discursivos julgados mais significativos, em cada um dos três livros, evitou-se adrede empreender uma análise retórica um tanto mais detalhada, a passo e passo, em proveito de um exame mais elaborado dos aspectos filosóficos e, quando necessário, teológicos, relativos ao itinerário intelectual, percorrido pelo pensador hiponense, ao longo da obra. E assim se deu, em virtude do que se reputou indispensável para ilustrar as mudanças havidas tanto nos aspectos discursivos, como no pensamento do *rhetor* e filósofo de Hipona. Ou seja, limitamos a análise retórica a alguns aspectos e exemplos mais significativos, de par com a análise filosófica, no intuito de melhor realçar as diferenças entre os três livros, e seus desdobramentos,

questão medular a este trabalho, conforme destacado anteriormente. Não fosse assim, caso restringíssemos a análise aos aspectos retórico-discursivos, ou se os privilegiássemos, em detrimento dos desenvolvimentos filosófico-teológicos, dificilmente lograríamos êxito em ilustrar as metamorfoses havidas entre os três livros.

Por fim, no último capítulo deste esforço de pesquisa, após exame demorado (*temere dicitur prolixus*) dos três livros do *De libero arbitrio*, tentamos demonstrar esse *turning point* havido na passagem do livro II ao III, e como é representativo do próprio fim da Antigüidade e princípio da Idade Média; devido, antes de mais, e principalmente, a uma como que *perda*, ou, quando menos, *diminuição* da autonomia moral humana, com a derrocada dos valores ditos clássicos, herdeiros sobretudo do intelectualismo socrático-estóico, e a conseqüente adoção de uma nova mundividência, cristã, pendida da misericórdia divina.

Leitura tripartida

Optou-se, como método de abordagem, perceptível ao longo de todo este trabalho, por uma análise tripartida desta obra, que é, simultaneamente, única e desigual. Única, porque constitui-se um todo, até certo ponto ordenado, uma vez que os objetivos das três partes mantêm-se mais ou menos evidentes, ao longo de toda a obra, a saber: (1) Deus não é autor do mal; (2) cada um é autor de seu próprio malfeito; (3) o livre arbítrio, doado ao homem por Deus, seu Criador, quando desviado do Bem (*aversio a bono*) é a causa do mal; (4) mal que, por sua vez, não tem estatuto ontológico (*non est*); e por tudo isso, como conseqüência natural e imperiosa, (5) Deus deve ser sempre louvado (*est semper laudandus Deus*). Esse sentido de unidade, *le sens de l'unité*, no dizer de Marrou, expressa, como se viu, antimodelos maniqueístas, isto é, enuncia, na própria invenção dos conceitos, a posição contrária do texto às doutrinas do persa Mani. Neste sentido, pois, faz-se “una” a argumentação, uma vez que parte, ao adotar a técnica do antimodelo, *contra Manichaeos*. É desigual, por outro lado, porque escrita em três impulsos, três tempos, três endereços, enfim, porque foi escrita de três modos bem diferentes, segundo as partições, ou categorias retóricas, *inuentio*, *dispositio* e *elocutio*, conforme já se expôs em detalhes.

Não obstante a inquestionável importância do *De libero arbitrio* nas discussões teóricas da filosofia, quer medieval, no contexto do agostinismo ou do tomismo; quer da chamada

Spätantike, e até mesmo do pensamento filosófico clássico, com desdobramentos importantes em várias áreas do estudo acadêmico, em vários segmentos; enfim, afora este inquestionável interesse, despertou-nos a atenção, quando da leitura desta obra, pela primeira vez, a inusitada metamorfose havida entre as suas três partes, em especial na última. Para o principiante que se aventure nos estudos agostinianos, iniciando sua jornada pelas obras ditas juvenis (do período de Cassiciaco e um pouco posteriores), e deliberando acompanhar a seqüência de sua composição, ao deparar o *De libero arbitrio*, talvez fique, assim como nós ficamos, estupefato, e intrigado, com esta considerável desigualdade entre as partes; esta transparente desarmonia. Seja como for, e parecer, a cada um, dentro de seu universo de interesses, e de seu conseqüente campo de pesquisas, esta nossa percepção —este recorte que propusemos— é, por conseguinte, a idiosincrasia deste trabalho, ou seja, sua possível colaboração para os estudos agostinianos, uma leitura tripartida do *De libero arbitrio*, salientando sobremodo as diferenças existentes entre os três universos, de que se constituem respectivamente seus três livros. Por outro lado, no que toca à língua e à literatura latinas, mais especificamente ao estudo das letras clássicas, [cremos que] este trabalho igualmente oferece a sua contribuição, por meio do esforço de análise, retórico-discursiva (se bem que também filosófica), que propõe e empreende, acerca desse livro ímpar e significativo para o conjunto da obra deste importante autor, Aurélio Agostinho —filósofo, *rhetor* e teólogo—, que é a um só tempo representante dos mundos clássico e medieval latinos.

Libri tres . . .

O *De libero arbitrio*, portanto, conforme supomos ter-se demonstrado ao longo de todo este trabalho, apesar de seu sentido de unidade, tem características específicas em cada uma de suas três partes. O *liber primus*, de forte influência estoíca, apresenta-se na forma de um diálogo, bem estruturado, cujos objetivos são propostos, e alcançados —ainda que Agostinho tenha optado por abrir mão de qualquer esforço de contextualização e de ambientação, e não haja nenhum *exordium* aparente. Este, assim como os restantes livros, foram escritos em gênero de elocução baixo (*submisse dicere*), porque mais apropriado ao ensino e à aprendizagem, ou seja, ao debate das questões filosóficas. No entanto, conforme apontado, Agostinho mescla os gêneros de elocução, intercalando ao estilo simples o temperado (*temperate*) e o sublime (*granditer*), em passagens voltadas ao elogio ou à censura, e à comoção do auditório; isso, a fim de tornar o discurso mais dinâmico e, conseqüentemente, mais persuasivo, ao tor-

nar o auditório mais dócil, atento e benevolente à sua causa. O *liber secundus*, por sua vez, dá seqüência às discussões, uma vez que o interlocutor Evódio ainda não ficara satisfeito ao término do primeiro livro e levantara uma importante objeção. Mantém-se, pois, a mesma estrutura dialógica, apresentando, porém, evidentes características neoplatônicas, ao contrário do fundo estóico transparente no livro antecedente. Percebe-se, deste modo, na invenção dos conceitos nítida influência de tópicos oriundos da metafísica platônica, ou antes neoplatônica, em contraste com o predomínio anterior da parênese estóica. E esta influência faz-se perceber tanto nas metáforas utilizadas por Agostinho, como a famosa imagem das circunferências concêntricas, quanto em sua solução não-ontológica para a questão do mal, ambas devedoras das *Enéadas* de Plotino.

No entanto, esses conceitos neoplatônicos de modo algum encerram alguma aporia em relação à solução proposta no livro antecedente, de cunho predominantemente ético, do mal como afastamento de Deus, pela prática de uma vida distante das quatro virtudes cardeais, típica do *stultus*, ou seja, do homem desordenado (*inordinatus*) cuja melhor parte, a razão, não governa sobre as demais partes de que é constituído, deixando-se, antes, arrastar pelas paixões, no caso, a *libido*. Se no primeiro livro o mal é explicado em seu âmbito ético, no seguinte a preocupação é ontológica, é buscar a essência desse distanciamento de Deus (*aversio a Deo*), fosse como substância, como aventavam os maniqueus, ou como não-ser, como explicara Plotino. Não bastava, portanto, reconhecer a existência do ato mau e oferecer um antídoto moral, preceptivo; era preciso ir muito além, indagar de sua própria essência, de sua origem, o que a parênese estóica não dera conta de abarcar. Essa necessidade nasce, como viu-se, do antimodelo maniqueísta, uma vez que as doutrinas do persa Mani traziam consigo sérias implicações, as quais colocavam em risco a própria fé cristã, em seus principais fundamentos, tais como a unicidade e a bondade de Deus, Pai e Criador de tudo o que existe.

E se os dois primeiros livros podem dizer-se dialéticos, o livro III, contudo, sofre grave mudança, tanto em sua *dispositio*, quando o *rhetor* cristão decide então abdicar da forma dialogada para empreender um longo discurso ininterrupto (*oratio perpetua*), como em sua *elocutio*, ao lançar mão de uma linguagem que, de modo inequívoco, evidencia uma mudança não só de auditório, como de pensamento. O *De libero arbitrio*, em seu livro III, transmuda-se em uma obra de teologia, na qual a mundividência platônico-socrática do jovem filósofo, dos livros antecedentes, é substituída por uma mundividência quase que exclusivamente cristã, influenciada sobretudo pela teologia do apóstolo Paulo. À autarquia moral do homem sobre-

põe-se uma visão menos ingênua, talvez menos otimista até, porque mais dorida, mais marcada pelos sulcos profundos, e indeléveis, da própria experiência. O combate mais amargo e difícil, pois, é o que se trava consigo mesmo, aprenderia o então maduro presbítero de Hipona; e este sim, é que seria o “bom combate”, *bonum certamen certavi, cursum consummaui, fidem seruaui* (II Tim 4:7). Deixadas para trás as utopias estóicas e neoplatônicas, a *sapientia* inatingível de Sócrates, a impassibilidade quimérica de Zenão, o número diáfano de Plotino e seu desvelamento do Uno, Agostinho agora sabia —a duras penas— quanto era difícil mudar-se a si mesmo e seguir a vida reta, nas quatro virtudes, atingindo a *uita beata*, imune a qualquer paixão, deixando-se reger apenas pela razão. A própria vida se encarregara de ensinar-lhe quão ingênua era a posição socrática. Só a ciência já não bastava para conduzir a humanidade a Deus. O homem agostiniano, como apresentado a partir do livro III, não é mais o homem de tipo clássico, confiante em sua ciência, em sua capacidade de soerguer-se, rumo à felicidade, com o auxílio exclusivo da razão. O ser humano, doravante, depois da queda (*post peccatum primum*), deve acima de tudo render graças a Deus, humildemente, e implorar-lhe auxílio para reerguer-se, se quiser voltar a ser feliz. E essa mudança conceitual considerável, por fim, que transparece já no final do livro II, ao afirmar Agostinho a incapacidade humana de soerguer-se pela própria vontade (*sponte sua*), como havia caído, sem a ajuda do Criador, deixa entrever uma mudança muito mais profunda, uma espécie de *turning point*, de eixo-limite, que havia de “demarcar” o fim da civilização antiga, na derrocada dos valores ditos clássicos, e o princípio da era medieval.

Pro Ecclesia matre

A partir de então, homem da Igreja, *seruus Christi*, conquanto jamais tenha deixado de ser um filósofo e um *rhetor*, o bispo Agostinho iria imprimir um sentido novo, uma missão divina —ao mesmo tempo sublime e pastoral—, a suas obras, cada qual merecendo um estilo diferente, de acordo com a audiência à qual se destinava. E no entanto, apesar das mudanças apontadas no decorrer deste estudo, as idéias essenciais, expostas nos livros I e II, embebidas na filosofia antiga, principalmente nas estóica e neoplatônica, ainda se farão presentes no último livro, conquanto numa roupagem absolutamente nova. Não que Agostinho buscasse encontrar nas Escrituras, por sua autoridade sobrenatural, a confirmação das teorias humanas que desde sua juventude desposara; muito ao contrário, talvez tentasse demonstrar que as teorias dos pensadores pagãos já se fizessem presentes, bem antes, nas palavras divinamente re-

veladas da Bíblia. Ou seja, os filósofos teriam apenas descoberto, com muito empenho da razão —e com a devida permissão—, a Verdade que Deus já havia revelado, de modo profético, aos simples e pequeninos, desde o princípio dos tempos (*Doc.Christ.*, II.19.28): “Bem ao contrário, todo bom e verdadeiro cristão há de saber que a Verdade, em qualquer parte onde se encontre, é propriedade do Senhor” (*imo uero quisquis bonus uerusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque inuenerit ueritatem*).

Tome-se, como exemplo disso, a solução agostiniana para a origem do mal como *auersio a Deo e conuersio ad creaturam*, apontada no final do livro II e confirmada no livro III, como fruto, em última instância, do orgulho humano, isto é, do amar-se mais a si mesmo do que a Deus, e veja-se, enfim, como se coaduna com o pensamento neoplatônico (*Enéada* V.1.1). Ou então, note-se como a idéia de unidade, presente em tudo o que existe, por meio do Uno, apresentado, no livro II, como o princípio último, número metafísico indivisível e matriz de todas as coisas, é retomada, no livro III, na forma de *aversão* de todas as criaturas à corrupção e anseio pela unidade do Criador, que justificam, de modo poético, o sofrimento dos animais. Ou seja, a dor nas criaturas seria a sua intolerância à divisão (*impatiens diuisionis*), (*Dla*, III.23.69) pois “eles procuram a unidade, ao governar e dar vida aos seus corpos” (*in regendis animandisque suis corporibus, quam sint appetentes unitatis*). E assim, diz Agostinho (*Dla*, III.23.69), “sem a dor dos animais, não seria evidente até que ponto o apetite de unidade existe nas criaturas inferiores e dotadas de vida” (*Non ergo appareret quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis, nisi dolore bestiarum*). “E se isso não fosse evidente” (*quod si non appareret*) conclui, não seríamos “tão advertidos quanto é necessário para o fato de todas estas realidades terem sido constituídas pela unidade sublime, suprema e inefável do Criador.” ([...] *minus quam opus esset admoneremur ab illa summa et sublimi et ineffabili unitate Creatoris esse omnia ista constituta*.)

Terminumque iam desiderat

É evidente, para concluir —*nam haec sermocinatio modum terminumque iam desiderat* (*Dla*, I.16.35)—, que esta como que “nova mundividência” agostiniana, que vimos denominando e apontando ao longo de todo este estudo, é claramente perceptível entre os chamados tratados juvenis e as grandes obras-primas, posteriores, quando, já bispo, defrontou-se o pensador africano com outras condições e exigências. No entanto, quis-se apenas demonstrar

que tais metamorfoses, aparentes no confronto entre obras de épocas distintas, e sobre temas diversos, poderiam perceber-se ao longo desta obra peculiar, o *De libero arbitrio*, escrita em lugares, contextos e épocas igualmente distintos. O “jovem” do livro I, às vezes ingênuo, cede lugar ao filósofo absolutamente metódico, neoplatônico, do livro II, o qual, contudo, já deixa antever, nos últimos parágrafos, o pensador cristão, do livro III. Deste modo, embora circunscritos tão somente aos elementos textuais de que dispomos —e sem a pretensão de fazer quaisquer ilações históricas de maior profundidade—, pudemos vislumbrar, de modo inequívoco, ao longo deste estudo sobre os três livros do *De libero arbitrio*, uma significativa evolução no pensamento desta genial figura, Agostinho de Hipona.

Agostinho de Hipona
O LIVRE ARBÍTRIO

LIVRO
PRIMEIRO

AGOSTINHO DE HIPONA
O LIVRE ARBÍTRIO

LIVRO PRIMEIRO

1.1 EVÓDIO — Diz-me, eu te peço, se não é Deus o autor do mal?

AGOSTINHO — Direi, se tu me explicares de que mal queres saber. Ora, costumamos designar o mal de dois modos: num, quando dizemos que alguém agiu mal; noutro, quando sofreu algum mal.

EVÓDIO — De ambos desejo saber.

AGOSTINHO — Porém, se sabes, ou crês,³¹⁴ que Deus é bom, e nem é lícito pensar de outro modo, Ele não faz o mal. Por outro lado, se reconhecemos que Deus é justo, pois negá-lo é também um sacrilégio, tanto concede recompensas aos bons, como expiações aos maus, e essas expiações são sempre males aos que as padecem. Eis porque, se ninguém sofre expiações injustamente, o que é necessário crer, já que acreditamos que este universo é regido pela divina Providência, daquele primeiro gênero de males, de modo nenhum, deste segundo, porém, o autor é Deus.

EVÓDIO — Existe, portanto, um outro autor daquele mal, do qual constatou-se não o ser Deus?

³¹⁴ *Si nosti uel credis*. Agostinho estabelece aqui uma contraposição importante entre dois tipos de conhecimento, a saber, *nosco*, “conhecer, reconhecer ou admitir como certo”, e *credo*, “crer, confiar, dar crédito a, depositar confiança em”. O primeiro é atributo da razão, ou seja, é atividade do pensamento humano. O segundo, por sua vez, é atributo da confiança na autoridade das Escrituras, isto é, na autoridade dos testemunhos.

AGOSTINHO — Há, certamente, pois ele não seria possível sem nenhum autor. No entanto, se buscas saber quem seja esse, não se pode dizer, pois não há um único, mas cada malfeitor é o autor do seu próprio malfeito. Ora, se tens dúvida, atende ao que se disse acima, que as más ações são punidas pela justiça de Deus. De fato, não seriam punidas com justiça se não fossem praticadas pela vontade.³¹⁵

1.2 EVÓDIO — Desconheço se alguém peque sem ter aprendido; o que, se é verdade, pergunto quem seja aquele de quem aprendemos a pecar.

AGOSTINHO — Consideras a aprendizagem ser algum bem?³¹⁶

EVÓDIO — Quem ousaria dizer que a aprendizagem é um mal?

AGOSTINHO — Pois quê? E se não é nem um bem, nem um mal?

EVÓDIO — A mim me parece um bem.

AGOSTINHO — Sem dúvida, pois que a ciência é produzida, ou suscitada, por meio dela, e ninguém, a não ser por meio da aprendizagem, aprende alguma coisa.³¹⁷ Ou pensas diferentemente?

³¹⁵ *Voluntate*. Agostinho opõe-se aqui frontalmente aos maniqueus, estabelecendo a liberdade e a voluntariedade da ação.

³¹⁶ Segundo Labriolle (in : AUGUSTIN. *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues Philosophiques. Traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle*. Paris: Desclée, de Brouwer et cie., 1948, p. 403), *disciplina* (derivada de *disco*, “aprender”), em Agostinho, pode significar: (1) o ensinamento pelo qual se transmite a ciência (cf. *Dla*, I.12: *scientia per illam [disciplinam] datur aut excitatur, nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit*); (2) a própria ciência, ou uma tal ciência particular; (3) regra de fé ou de vida; (4) disciplina eclesiástica; castigo, correção. Em nosso caso, a primeira acepção seria a única possível.

³¹⁷ *Scientiam per disciplinam datur... nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit*. Se a ciência, isto é, o saber, o conhecimento das coisas, é dado ou produzido pela *disciplina*; e se *disciplina* vem de *disco*, “aprender”, o termo não pode furtar-se a denotar uma ação, um esforço no sentido de aprender, sendo mais o meio pelo qual se aprende do que o fruto de tal aprendizagem, o que as palavras “instrução” e “ensino”, por exemplo, representam. É, destarte, o esforço educativo empreendido pelo sujeito; muito mais “estudo” do que “ensino”, mais “educar-se” do que “ser educado”. Assim, cremos justificada a escolha do termo “aprendizagem”, como esforço na aquisição de um saber, de uma ciência.

EVÓDIO — Julgo eu que nada se aprende, a não ser coisas boas, por meio da aprendizagem.

AGOSTINHO — Logo, cuida que não sejam aprendidas coisas más, pois não se diz “aprendizagem” senão de “aprender”.

EVÓDIO — De onde, então, são praticadas pelo homem se não se aprendem?

AGOSTINHO — Talvez porque ele se desvia e se afasta da aprendizagem, isto é, de aprender. Contudo, seja por isso, ou algum outro motivo, o que se disse, ao menos, fica demonstrado, a saber, visto que a aprendizagem é um bem, e “aprendizagem” vem de “aprender”, os males de modo algum podem ser aprendidos. Pois se são aprendidos, são contidos pela aprendizagem, e assim a aprendizagem não será um bem. No entanto, ela é um bem, como tu mesmo o admites. Logo, os males não se aprendem e é em vão que buscas aquele de quem aprendemos a cometer o mal. Ou então, se são aprendidas as más ações, são aprendidas para serem evitadas e não praticadas. Disso resulta que o malfazer nada é, senão desviar-se da aprendizagem.³¹⁸

1.3 EVÓDIO — Sendo assim, reputo haver duas aprendizagens: uma, por meio da qual aprendemos a fazer o bem, e outra, pela qual aprendemos a fazer o mal. Mas quando me perguntaste se a aprendizagem era um bem, o amor do próprio bem arrebatou-me a atenção a fim de que considerasse aquela aprendizagem, que é própria a praticar o bem; por isso é que respondi que é um bem. Agora, porém, reparo que existe outra, a qual sem dúvida confirmo ser um mal, e de cujo autor novamente indago.

³¹⁸ [...] *ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deuiare*: Agostinho, de certo modo, antecipa as conclusões a que chegará no livro II, sobre a natureza do mal. Se o mal é desviar-se da aprendizagem, e a aprendizagem é um bem (*quoniam disciplina bonum est*); segue-se que o mal nada mais é do que desviar-se do próprio bem.

AGOSTINHO — Ao menos reconheces que a inteligência não é senão um bem?

EVÓDIO — Decerto, considero-a tão boa, que não vejo no homem o que possa ser mais excelente; nem de modo algum diria que qualquer inteligência pode ser má.

AGOSTINHO — Pois bem, e quando se ensina a alguém, se este não compreende por meio da inteligência, poderá ser considerado por ti como instruído?

EVÓDIO — Não poderá, de modo algum.

AGOSTINHO — Portanto, se toda inteligência é boa, e se aquele que não se utiliza da inteligência não aprende, todo o que aprende age de acordo com o bem. De fato, todo aquele que aprende, utiliza-se da inteligência; e todo aquele que se utiliza da inteligência, age bem. Portanto, quem quer que procure o autor por cujo intermédio aprendemos alguma coisa, certamente procura o autor pelo qual fazemos o bem. Por isso, desiste de querer investigar não sei que mau professor; pois se é mau, não é professor; se é professor, mau não é.³¹⁹

2.4 EVÓDIO — Pois bem, já que muito me constanges a reconhecer que nós não aprendemos a fazer o mal, diz-me então de onde é que o fazemos.

AGOSTINHO — Revolves uma questão que, quando jovem, consumiu-me sobremodo e impeliu-me, exaurido, aos heréticos, tendo-me prosternado.³²⁰ Nesta desventura, afligi-me de tal modo, e afogado em tamanho acervo de fábulas inanes, que se o amor de encontrar a verdade não me tivesse obtido o auxílio divino, não teria podido emergir dali e respirar naquela liberdade que é a principal, a liberdade de investigar. E porque foi feito comigo adrede,

³¹⁹ Agostinho insiste na tese de que o mal não se pode ensinar ou aprender, porque a aprendizagem dá-se por meio da inteligência, a qual, sendo um bem, não pode servir de instrumento para o mal, do mesmo modo como ninguém usará da virtude para praticar um malfeito. Esse pressuposto, a saber, de que de um bem não pode dimanar qualquer mal (cf. diálogo *Contra Academicos*, III.3.5), será de suma importância na lógica argumentativa do filósofo até ao final do livro II, especialmente na arquitetura de sua famosa demonstração racional da existência de Deus (*Deum esse demonstratur*).

³²⁰ Refere-se o autor aos nove anos que passou como maniqueu.

para que me desvencilhasse desta questão, conduzir-te-ei na mesma ordem que segui, e escapei. Deus certamente estará presente e nos fará compreender aquilo em que acreditamos. Com efeito, estamos cômnicos de seguir corretamente a seqüência prescrita pelo profeta, que diz, *se não crederdes, não compreenderéis*. Ora, acreditamos que todas as coisas que existem, existem a partir de um único Deus, e que Deus, no entanto, não é o autor dos pecados. Por outro lado, isso perturba a mente: se os pecados originam-se das almas, as quais Deus criou —almas que existem, pois, a partir de Deus—, como, nesta estreita relação, não se refiram a Deus os pecados.

2.5 EVÓDIO — Agora enunciaste com clareza aquilo que, quando penso, me aflige por demais, e que me forçou e arrastou a esta investigação.

AGOSTINHO — Tem coragem e acredita naquilo em que acreditas, pois nada é mais digno de se acreditar, ainda que se oculte a causa por que assim seja. Com efeito, ter o melhor conceito possível a respeito de Deus é o princípio mais legítimo da piedade; e ninguém tem o melhor conceito a respeito dele, que não acredita que ele é onipotente e em partícula nenhuma sujeito a mudança, que é o criador de todos os bens, aos quais ele mesmo é superior, e o governante justíssimo de todas as coisas que criou, e que acredita que, ao criar, tenha sido ajudado por alguma natureza, como alguém que se não bastasse a si mesmo. Disso decorre que tenha criado todas as coisas a partir do nada. Aquele, porém, que dizemos ser o Filho Único de Deus, não o criou a partir de si, mas o gerou, porque era semelhante a si, o qual, quando empreendemos enunciar mais claramente, denominamos Virtude de Deus e Sabedoria de Deus,³²¹ pela qual fez todas as coisas, as quais foram feitas a partir do nada. Tendo estabeleci-

³²¹ Ver 1 Cor 1: 22-24: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto Judeus como gregos, é Cristo, Virtude de Deus e Sabedoria de Deus [...]” (*quoniam et Iudaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt nos autem praedicamus Christum crucifixum Iudaeis quidem scandalum gentibus autem stultitiam ipsis autem uocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam.*)

do isso, com a ajuda de Deus, esforcemo-nos, por este método, para levar à inteligência aquele assunto que desejas saber.

3.6 Perguntas, decerto, por que praticamos o mal. No entanto, deve-se examinar primeiramente o que é fazer o mal. Expõe-me a respeito do tema o que te pareça. Se não podes em breves palavras dar conta de tudo, ao menos, recordando em partes as próprias más ações, dá-me a conhecer a tua opinião.

EVÓDIO — Adulterios, homicídios e sacrilégios, deixando de parte os restantes, que nem o tempo nem a memória seriam suficientes para enumerar, quem é que não os considera más ações? ³²²

AGOSTINHO — Pois bem, diz-me primeiramente por que julgas que o adultério é considerado um mal; porventura porque a lei proíbe praticá-lo?

EVÓDIO — Seguramente que não é um mal por isso, ou seja, porque é proibido pela lei; mas é proibido pela lei exatamente porque é um mal.

AGOSTINHO — Pois bem, e se alguém nos provocar, exagerando os deleites do adultério, e querendo saber de nós por que o consideramos um mal e digno de condenação, por acaso julgas que os homens, que já não desejam apenas crer, mas também compreender, devam refugiar-se na autoridade da lei? Pois também eu mesmo creio contigo, e creio de modo inconcusso, e proclamo a todos os povos e nações que se deve crer que o adultério é um mal. No entanto, neste momento estamos empenhados em compreender, também por meio da inteligência, e reter com a maior firmeza possível o que acolhemos na fé. Examina, então, o quanto possas, e dá-me a conhecer por que razão te tenhas convencido de que o adultério é um mal.

³²² De acordo com Bihlmeyer e Herman (1963, p. 128-129), são esses os *peccata capitalia mortalia*, segundo a Igreja (idolatria, homicídio e adultério). O *sacrilegium*, contudo, que jamais será abordado por Agostinho neste diálogo, refere-se à idolatria, ao delito dos que apostatassem, por medo das perseguições ou outro motivo, prestando culto (*sacrum facere*) aos deuses ou ao Imperador.

EVÓDIO — Sei que é um mal porque eu mesmo não gostaria de sofrê-lo na minha esposa. Portanto, quem faz ao outro o que não deseja feito a si, sempre age mal.

AGOSTINHO — Pois bem, e se a concupiscência [*libido*]³²³ de alguém for tal que ofereça ao outro sua esposa, e de boa vontade consinta que seja corrompida por ele, para com cuja esposa, por sua vez, deseja ter semelhante licença, nada de mal te parece fazer?

EVÓDIO — Muitíssimo pelo contrário.

AGOSTINHO — Mas esse pecca não por aquela regra, pois não faz o que não quer sofrer. Por isso, debes procurar outro argumento para convencer de que o adultério é um mal.

3.7 EVÓDIO — Parece-me um mal porque vi freqüentemente os homens serem condenados por esse crime.

AGOSTINHO — Quê! Não foram os homens condenados tantas vezes por causa de atos praticados com justiça? Para que te não remeta a outros livros, perscruta a história, aquela mesma que se sobreleva pela autoridade divina, então depararás quão injustamente acerca dos apóstolos e de todos os mártires pensamos, se aprovamos que a condenação é um indício ine-

³²³ O termo *libido* aparece 39 vezes ao longo do diálogo, 33 no livro I, apenas uma, no livro II, e as demais cinco, no livro III. Em sua acepção original, significa “desejo intenso”, “desenfreado”, “paixão”, “avidez”, “lascívia” etc. No *De libero arbitrio*, porém, é também um desejo que está em desacordo com a ordem divina, isto é, um “desejo desordenado”, o qual se pode referir tanto aos prazeres dos sentidos, como à posse de bens inferiores, ou transitórios. Pode-se dizer que é um “termo técnico”, ou seja, um termo que foge à sua acepção vulgar, recebendo uma definição específica, muito além do sentido comum. Numa palavra, é um termo que, por ter sido “explícado” ou “ampliado” pelo autor, adquire um “uso” novo, ou específico, na obra. Outros termos “técnicos” no *Dla* são: a) *disciplina* (I.1.2); b) *ordo* (I.8.18); c) *ordinatissimus [homo]* (I.8.18); d) *uita beata* (II.9.26); e) *scire* (I.7.16); f) *auaritia* (III. 17.48); g) *temperantia, sapientia, fortitudo, iustitia [quattuor uirtutes cardinales]* (I.13.27); h) *lex aeterna uel summa ratio e lex temporalis* (I.6.14); i) *sapiens* e o seu contrário, *stultus* (I.9.19) etc. A fim de tentar preservar essa “tecnicidade” que vimos ressaltar, adotamos uma tradução mais rígida, limitando-nos, não sem muita hesitação, ao termo vernáculo “concupiscência”, conquanto não fosse, em algumas passagens, a opção mais “canora”. Agostinho utiliza-se de inúmeros termos para expressar algum tipo de desejo, a saber, *affectatio, appetitus, uoluptas, amor, desiderium* e *ardor*. Todos eles, porém, diferem de *libido* e *cupiditas*, que têm sentido específico e importante no decorrer do diálogo. “Concupiscência”, portanto, no *De libero arbitrio*, é o desejo mau, desordenado, pelos bens inferiores, ou transitórios (em contraste com os bens eternos e imutáveis). E o próprio Agostinho nos dá a definição de *libido*, oferecendo um substituto, *cupiditas* (I.4.9), *Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari? [...]*; (I.4.10), *quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere*. Ou seja, *libido*, que se denomina igualmente “desejo”, ou “desejo mau”, é o “amor daquelas coisas que se podem perder contra a vontade”. Rejeitamos, por fim, outras opções para traduzir *libido*, tendo por base exaustivo estudo de todas as ocorrências do termo no *De libero arbitrio* (veja-se o APÊNDICE A - Ocorrências do termo *libido* no *De libero arbitrio*).

quívoco de ato mau, visto que todos eles tenham sido julgados merecedores de condenação por causa de seu testemunho. Ora, se tudo o que se condena é um mal, mal também era naquele tempo crer em Cristo e confessar a própria fé. Por outro lado, se nem tudo o que se condena é mau, procura outro motivo pelo qual dê a conhecer que o adultério é um mal.

EVÓDIO — Não acho o que te responder.

3.8 AGOSTINHO — Talvez, então, o mal no adultério seja a concupiscência. Contudo, enquanto buscas exteriormente o mal, que pode ser percebido no próprio ato, tu te angustias. Pois bem, para que compreendas que a concupiscência é o mal [que há] no adultério, [considere o seguinte:] mesmo que não se consume para alguém a possibilidade de deitar-se com o cônjuge alheio, não obstante seja evidente, de algum modo, que ele deseja ardentemente isso, e se a possibilidade lhe fosse dada havia de fazê-lo, esse não é menos réu, do que se fosse surpreendido no próprio ato.

EVÓDIO — Nada, absolutamente, é mais evidente. Já não vejo também ser necessária uma longa conversação para que se me convença com respeito ao homicídio, ao sacrilégio e, em suma, a todos os pecados. Pois agora está claro que nada além da concupiscência predomina em todo gênero de malfazer.

4.9 AGOSTINHO — Sabes ainda que essa concupiscência é também chamada por outro nome, a saber, desejo [*cupiditas*]?³²⁴

³²⁴ O termo *cupiditas*, utilizado 21 vezes no *De libero arbitrio* (quinze, só no livro I), é apresentado por Agostinho como sinônimo de *libido*, ou seja, um desejo “mau”, “reprovável”, daquilo que se pode perder contra a vontade. É, portanto, assim como *libido*, um termo cuja acepção, definida pelo autor, se expande de modo “técnico”, além do sentido vulgar. Contudo, não obstante ser um “mau” desejo, Agostinho o faz geralmente acompanhar por um adjetivo “negativo”, como *malae cupiditatis* (I.4.9 e I.4.10), *culpabili cupiditate* (I.4.10), *malitiosa cupiditate* (III.10.31), *prava cupiditate* (III.10.31), ou de uma definição, como em III.17.48, *haec auaritia cupiditas est; cupiditas porro improba uoluntas est*, abrindo-lhe a possibilidade de merecer, algumas vezes, uma acepção moralmente “positiva”, como a de um simples “desejo”, o que ocorre em I.4.9, por exemplo, “[...] pois quem deseja uma vida livre do medo, certamente deseja o bem, e por isso tal desejo não deve ser condenado” ([...] *certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est*). Disso, porém, decorre uma dificuldade. Ora, o termo *cupiditas* poderia muito bem ser traduzido por “cobiça”, isto é, “desejo

EVÓDIO — Sei.

AGOSTINHO — Pois bem, e entre este [desejo] e o medo, pensas que existe alguma diferença, ou não há nada?

EVÓDIO — Muito pelo contrário, julgo distarem um do outro.

AGOSTINHO — Creio que assim julgas porque o desejo procura obter, e o medo evita.

EVÓDIO — É assim mesmo como dizes.

AGOSTINHO — Pois bem, e se alguém matar um homem, não pelo desejo de alcançar alguma coisa, mas temendo que algo de mal lhe aconteça, não será esse homem porventura um homicida?

EVÓDIO — Certamente será, mas não porque este fato careça do domínio do desejo, pois quem, temendo, mata um homem, deseja sempre viver sem medo.

AGOSTINHO — E viver sem medo te parece um bem pequeno?

EVÓDIO — É um grande bem, mas este não pode de modo algum sobrevir ao homicida por meio de seu crime.

AGOSTINHO — Não estou perguntando o que lhe possa sobrevir, mas o que ele mesmo deseja, pois quem deseja uma vida livre do medo, certamente deseja o bem, e por isso tal desejo não deve ser condenado; de outro modo, condenaremos todos os amantes do bem. Portanto, somos forçados a reconhecer que existe um homicídio em que não se pode encontrar o domínio daquele mau desejo; e além disso, será falso que em todos os pecados, para que

intenso, desgovernado, de bens transitórios” etc. Contudo, “cobiça” não se encaixaria na passagem supracitada, pois tem acepção, de modo geral, moralmente “negativa”; e “cobiçar o bem”, na parênese agostiniana, seria, no mínimo, um oxímoro. Destarte, como o próprio Agostinho autoriza a compreensão de que *cupiditas* pode também ser moralmente “positiva”, isto é, apenas um “desejo”, ao fazer o termo acompanhar-se de adjetivos “negativos”, e porque o autor utiliza-se de inúmeros termos para expressar algum tipo de querer (cf. nota 10), adotamos então a tradução “desejo”, fazendo igualmente, como no caso de *libido*, a ressalva de que é uma opção “técnica”, a ser mantida em todas as vinte e uma ocorrências da palavra na obra. (Veja o APÊNDICE B - Ocorrências do termo *cupiditas* no *De libero arbitrio*.)

sejam males, a concupiscência deve dominar, ou então haverá um outro homicídio que possa não ser um pecado.

EVÓDIO — Se o homicídio é matar um homem, pode acontecer algumas vezes sem pecado. Com efeito, não me parecem pecar, quando matam um homem, nem o soldado, ao matar o inimigo, nem o juiz ou o seu ministro, ao executar um criminoso, e nem aquele a quem, por acaso, escapa da mão um dardo contra a vontade, ou por imprudência.

AGOSTINHO — Concordo, mas esses não costumam ser chamados homicidas. Portanto, responde se acaso pensas que aquele que mata o seu senhor, de quem temia para si pesados suplícios, deva ser considerado no número daqueles que matam um homem de tal forma que nem sequer sejam merecedores do nome de homicidas.³²⁵

EVÓDIO — Vejo que esse distingue-se muito dos outros. Ora, aqueles agem conforme a lei, ou então não contrariam as leis; o crime desse, contudo, nenhuma lei aprova.

4.10 AGOSTINHO — Outra vez me remetes à autoridade [da lei]; no entanto, convém que te recordes o que então foi acolhido por nós, a saber, que compreendêssemos aquilo em que acreditamos. Ora, acreditamos nas leis; portanto deve-se intentar, se de algum modo pudermos, compreender se acaso a lei que pune este ato não o puna incorretamente.

EVÓDIO — De modo nenhum pune incorretamente, visto que pune aquele que voluntária e conscientemente mata o seu senhor, o que nenhum dos outros faz.

AGOSTINHO — Pois bem, tu te recordas de que agora há pouco disseste que a concupiscência domina em todo ato mau, e que por isso mesmo ele é mau?

EVÓDIO — Recordo, sem dúvida.

³²⁵ Agostinho quer saber se o escravo que mata o seu senhor, por temer sofrer algum suplício, pode ser colocado no mesmo grupo dos que matam por dever do ofício, como o soldado e o juiz e seu ministro; ou no grupo dos que matam por acidente ou imprudência, como o imperito que deixou a flecha escapulir das mãos.

AGOSTINHO — E então, não concedeste tu igualmente que aquele que deseja viver sem medo não possui um desejo mau?

EVÓDIO — Também me recordo disso.

AGOSTINHO — Portanto, quando o senhor é morto pelo escravo por causa desse desejo,³²⁶ não é morto por aquele outro desejo culpável.³²⁷ Sendo assim, ainda não descobrimos por que motivo este crime é mau. Ora, concertou-se entre nós que todas as más ações não são más por outro motivo, senão porque são praticadas pela concupiscência, isto é, pelo desejo reprovável.³²⁸

EVÓDIO — Agora já me parece que esse escravo é condenado injustamente, o que certamente não ousaria dizer, se tivesse outra coisa a dizer.

AGOSTINHO — Então é assim? Primeiro te convenceste de que tamanho crime devia ficar impune, antes mesmo que considerasses se acaso o tal escravo tenha desejado livrar-se do medo do seu senhor no intuito de saciar a sua concupiscência? E de fato, desejar viver sem medo não é natural apenas dos bons, mas também de todos os maus. Em verdade, a diferença é que os bons o procuram afastando o seu amor daquelas coisas que não se podem possuir sem o perigo de as perder. Os maus, por sua vez, a fim de se atirarem ao gozo dessas coisas com tranqüilidade, esforçam-se por remover os impedimentos. Por essa razão é que levam vida criminosa e perversa, que melhor se denomina morte.

EVÓDIO — Agora me dou conta, e muito me alegro de ter conhecido tão nitidamente o que é aquele desejo culpável, que se denomina concupiscência. Agora está evidente que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade.

³²⁶ Pelo desejo de viver sem medo.

³²⁷ *Culpabili cupiditate*, isto é, o mau desejo em que predomina a concupiscência [*libido*].

³²⁸ *Improbanda cupiditate*. Cf. nota 11.

5.11 Pois bem, investiguemos agora, se é do teu agrado, se a concupiscência domina também no caso dos sacrilégios, que cada vez mais vemos ser cometidos por superstição.

AGOSTINHO — Vê lá se não é precipitado, pois me parece que antes se deve examinar se sem nenhuma concupiscência mata-se a um inimigo que ataca, ou a um assassino que arma ciladas, seja em defesa da vida, da liberdade, ou da castidade.

EVÓDIO — Como posso julgar que carecem de concupiscência esses que se digladiam por coisas que podem perder contra a própria vontade? Ou então, se não podem, que necessidade há, por elas, de ir até ao homicídio de um homem?

AGOSTINHO — Portanto, não é justa a lei que dá poder ao viajante para matar o salteador, a fim de que não seja morto por ele; ou que dá poder a algum homem ou mulher para, se puder, tirar a vida do estuprador que avança sobre si, antes de cometido o estupro. Com efeito, pela lei também ao soldado ordena-se a matar o inimigo e, caso se abstenha da carnificina, é castigado pelo comandante. Porventura ousaremos dizer que essas leis são injustas, ou antes, nulas? De fato, não me parece que seja lei aquela que não for justa.

5.12 EVÓDIO — Em verdade, vejo que a lei que consentiu infrações menores a fim de que não se cometessem maiores, no povo que governa, foi bastante munida contra acusações desta natureza. Ora, é muito mais aceitável que seja morto o que arma ciladas contra a vida alheia, do que aquele que defende a sua. E é muito mais desumano um homem sofrer um estupro contra a própria vontade, do que aquele, que infligiu tal violência, ser assassinado por aquele contra quem tentou-se a violência. Agora, o soldado, ao matar o inimigo, é sem dúvida ministro da lei, e por isso cumpriu naturalmente o seu dever, sem nenhuma concupiscência. Além disso, a própria lei, que foi promulgada para defender o povo, não pode ser acusada de nenhuma concupiscência. Com efeito, aquele que a promulgou, se a promulgou por ordem de Deus, isto é, pelo que determinou a eterna Justiça, pôde fazê-lo inteiramente desprovido de

concupiscência. Todavia, se ele estatuiu a lei com concupiscência, disso não decorre que seja necessário obedecer-lhe com concupiscência, porque uma boa lei pode também ser promulgada por alguém que não é bom. Assim, por exemplo, se alguém, tendo conseguido o poder tirânico, aceite uma quantia de um outro, a quem isto interessa, para que decrete não ser permitido a ninguém tomar à força uma mulher, ainda que para o matrimônio, nem mesmo por causa disso será má essa lei, porque um corrupto e desonesto a promulgou.

Pode-se, portanto, sem concupiscência obedecer àquela lei que, para defender os cidadãos, prescreve repelir-se a força hostil com igual força; e pode-se dizer o mesmo com relação a todos os ministros que, segundo a justiça e a ordem, foram submetidos a alguma autoridade. Mas esses homens, ainda que se tenha inocentado a lei, não vejo de que modo possam ser inocentados, pois a lei não os constringe a matar, apenas deixa-o em seu poder. Ora, não se lhes dá a liberdade para matar a ninguém por causa de coisas que podem perder contra a própria vontade, e que por isso mesmo não devem amar.

E com respeito à vida, talvez alguém tenha dúvida se acaso seja subtraída de algum modo à alma quando morre-se o corpo. Ora, se pode ser subtraída, deve ser desprezada; se não pode, nada se deve temer.

Quanto à pudicícia, na realidade, quem duvidará que ela esteja situada no próprio espírito, uma vez que é uma virtude? Daí que nem mesmo ela pode ser tomada à força pelo esturpador violento. Seja o que for que havia de tomar à força, aquele que foi morto, isso não está de todo em nosso poder; e por isso não compreendo como possa ser chamado nosso. Sendo assim, certamente não condeno a lei que permite que se matem tais homens; mas a esses que matam, não descubro como defendê-los.

5.13 AGOSTINHO — Muito menos eu posso descobrir por que queres defender homens que nenhuma lei tem como réus.

EVÓDIO — Talvez nenhuma, mas daquelas leis que se vêem e que são lidas pelos homens; pois não sei se não são tidos por réus por alguma lei mais severa e bem mais secreta, se não há nada que a Providência divina não administre. Por conseguinte, diante dela, como estariam livres de pecado esses, que se sujaram com o sangue humano por aquelas coisas que convém desprezar? Ora, a mim me parece que não só essa lei, que foi escrita para reger o povo, permite com justiça essas coisas, como também a divina Providência as corrige. Pois essa lei do povo assume para si a punição dessas faltas, que devem ser corrigidas de modo satisfatório para chegar-se à paz entre homens ignorantes, e tudo quanto possa ser governado pelo homem.³²⁹ Na verdade, aquelas faltas têm outros castigos convenientes, dos quais só a Sabedoria,³³⁰ ao que me parece, pode libertar.

AGOSTINHO — Louvo e aprovo essa tua distinção, embora apenas delineada, e menos perfeita, mas confiante e voltada para as realidades superiores. Logo, parece-te que essa lei, que é promulgada para reger os cidadãos, permite muitas faltas, deixando-as impunes; faltas essas, porém, que são punidas pela divina Providência, e com justiça. E não é pelo fato de [esta lei] não dar conta de tudo, que o que faz se deve censurar.

6.14 Mas, se é do teu agrado, examinemos cuidadosamente até onde as más ações devam ser castigadas por esta lei, que refreia os povos nesta vida. Em seguida, vejamos o que resta para ser punido pela divina Providência, de modo mais inexorável e misterioso.

EVÓDIO — Eu bem quero, desde que seja possível chegar ao termo de tamanha questão, pois eu mesmo a considero infinita.

³²⁹ A lei feita para governar o povo toma para si a responsabilidade de punir o que deve ser punido, apenas de modo suficiente para manter a paz entre homens inábeis, e assume também para si tudo aquilo que estiver na alçada do governo humano; isto é, a lei humana tratará das coisas que estão ao alcance do homem governar e compreender, mas a lei divina não deixa impune o que a lei humana não considera crime.

³³⁰ Veja-se nota 8.

AGOSTINHO — Ora vamos, anima-te e penetra os caminhos da razão escorado na piedade, pois nada é tão árduo e difícil que com a ajuda de Deus não se torne absolutamente claro e expedito. E então, amparados nele e implorando-lhe o auxílio, busquemos aquilo que deliberamos saber. Em primeiro lugar, responde-me se uma lei, que se promulga por escrito,³³¹ assiste aos homens que vivem esta vida.

EVÓDIO — É evidente, pois os povos e os Estados sem dúvida constituem-se a partir destes homens.

AGOSTINHO — Pois bem, os próprios homens e os povos, pertencem eles ao mesmo gênero dos seres que não podem perecer ou transformar-se, sendo absolutamente eternos? Ou pelo contrário, são mutáveis e sujeitos ao tempo?

EVÓDIO — Quem tem dúvidas de que este gênero é nitidamente mutável e subordinado ao tempo?

AGOSTINHO — Portanto, se acaso exista um povo, bem moderado e rígido nos costumes, guardião extremamente diligente do bem comum; e se nesse povo cada qual pese menos o interesse privado do que o público; não é com justiça que se promulga uma lei que permita a este mesmo povo eleger para si magistrados, através dos quais os seus interesses, isto é, o interesse público, seja administrado?

EVÓDIO — Com muita justiça.

AGOSTINHO — Pois bem, se o mesmo povo, tendo-se paulatinamente degenerado, venha a preferir o interesse privado ao interesse público e, corrompido por aqueles que amam os cargos públicos, tenha vendido seu próprio sufrágio, confiando o governo, contra si, a criminosos e corruptos; sendo assim, não é também com justiça que, se algum varão virtuoso, de

³³¹ *Litteris promulgatur*. Há, segundo Agostinho, dois tipos de leis, a saber, a lei humana e a lei eterna. A primeira, a humana, que se diz também “temporal”, é mutável e serve exclusivamente para governar os homens neste mundo. Esta é a lei que se promulga por escrito. A outra, a eterna, também chamada de *summa ratio*, é a lei da Providência divina, que governa todo o universo, inclusive a própria lei humana. Essa lei eterna, por sua vez, foi promulgada no coração homem, encontra-se “impressa em nós” (*Dla*, I.6.15) (*quae impressa nobis est*).

grande capacidade, que venha então a distinguir-se, retire deste povo a faculdade de atribuir cargos públicos, confiando tal poder ao arbítrio de uns poucos bons, ou até de um só homem?

EVÓDIO — Também isso é justo.

AGOSTINHO — Portanto, visto que essas duas leis pareçam ser contrárias entre si, de tal forma que uma delas conceda ao povo a faculdade de conceder cargos públicos, a outra o retire; e visto que essa segunda tenha sido promulgada de tal forma que ambas jamais possam coexistir numa única sociedade simultaneamente; diante disso, acaso diremos que alguma delas é injusta, e que nunca deveriam ter sido promulgadas?

EVÓDIO — De modo nenhum.

AGOSTINHO — Logo, se te agrada, chamemos de temporal a essa lei, a qual, embora seja legítima, pode, com justiça, mudar ao longo dos tempos.

EVÓDIO — Chamemos.

6.15 AGOSTINHO — Pois bem, aquela lei, que é denominada Razão suprema, a que se deve sempre obedecer, e por meio da qual os maus merecem uma vida infeliz, e os bons a vida feliz; e pela qual, enfim, a outra lei, que dissemos dever chamar-se temporal, com justiça se promulga, e também com justiça se transforma; pode, a alguém, que seja dotado de inteligência, essa lei não ser tida por imutável e eterna? E pode jamais ser injusto que os maus sejam infelizes e os bons felizes? Ou que próprio povo, comedido e rigoroso, eleja para si magistrados, e o dissoluto e corrompido, por sua vez, não tenha essa permissão?

EVÓDIO — Vejo que esta lei é eterna e imutável.

AGOSTINHO — Creio, também, que tu entendes que naquela lei temporal nada há de justo e de legítimo que não tenham os homens derivado para si desta lei eterna. Com efeito, se aquele povo, por algum tempo, concedeu cargos públicos com justiça; noutro, ao contrário, não o concedeu justamente, esta instabilidade temporal, para que fosse justa, foi tirada daque-

la eternidade, segundo a qual é sempre justo que um povo austero conceda cargos, e que o lasso não conceda. Ou te parece de outro modo?

EVÓDIO — Concordo.

AGOSTINHO — Pois bem, a fim de explicar de modo breve, e por palavras, o quanto me seja possível, a noção de lei eterna que foi impressa em nós, direi que é aquela por meio da qual é justo que todas as coisas estejam na mais perfeita ordem. Se tu pensas de outro modo, dá-me a conhecê-lo.

EVÓDIO — Dizes a verdade. Não tenho o que te contradizer.

AGOSTINHO — Portanto, visto ser única esta lei, a partir da qual todas as leis temporais são modificadas para governar os homens, pode, acaso, esta mesma lei modificar-se de algum modo?

EVÓDIO — Reconheço que não pode de modo nenhum. Com efeito, nem força alguma, nem acaso algum, ou alguma catástrofe generalizada jamais fará com que não seja justo que todas as coisas estejam na mais perfeita ordem.³³²

7. 16 AGOSTINHO — Vejamos, agora, de que modo seja o próprio homem, em si mesmo, perfeitamente ordenado.³³³ De fato, um povo é constituído a partir de homens associados por uma única lei, que, como se disse, é temporal. Diz-me, então, se é absolutamente certo para ti que tu vives.

EVÓDIO — Que há, pois, mais certo do que isso para responder?

AGOSTINHO — Pois bem, podes distinguir que uma coisa é viver, outra saber que se vive?

³³² A lei eterna e imutável (*summa ratio*) mantém todas as coisas na mais perfeita ordem (*ordinatissima*). E é esta mesma ordem divina (*ordo diuinus*) que estabelece a hierarquia sobre a qual Agostinho irá assentar a sua ontologia.

³³³ *Ordinatissimus*: de acordo com a mais perfeita ordem, isto é, em conformidade com a lei eterna.

EVÓDIO — Sei, por certo, que ninguém sabe que vive a não ser o vivente; mas ignoro se todo o vivente sabe que vive.

AGOSTINHO — Como gostaria de que, assim como crês, igualmente compreendes-
ses que os animais carecem de razão. Nossa investigação deixaria rapidamente essa questão
para trás. Mas, já que afirmas não saber, provocas uma longa conversação. Com efeito, o as-
sunto não é tal que, tendo sido deixado de parte, nos seja permitido prosseguir naquilo que
tencionamos com a conexão de raciocínio que sinto ser necessária. Pois bem, uma vez que
temos visto com freqüência as feras serem dominadas pelos homens, isto é, não apenas o cor-
po do animal, mas também a sua alma,³³⁴ de tal modo submetida ao homem que se sujeite, por
meio de um certo sentido, e pelo hábito, à sua vontade; diz-me, então, em vista disso, se te
parece acaso que poderia de algum modo ocorrer que uma fera qualquer, terrível por sua fero-
cidade ou pelo porte, ou ainda extremamente astuciosa, por algum sentido qualquer, intente
por sua vez subjugar o homem a si, ainda que muitas sejam capazes de destruir-lhe o corpo,
seja pela força, seja pela surpresa [do ataque].

EVÓDIO — De modo algum consinto que isso possa ocorrer.

AGOSTINHO — Muito bem, mas diz-me ainda, porquanto seja manifesto que o ho-
mem é facilmente superado pela força e demais funções do corpo por muitos animais ferozes,
que coisa é essa pela qual o homem é superior, de tal forma que nenhum dos animais ferozes
predomine sobre ele, ao passo que ele o possa sobre muitos. Seria, talvez, aquilo a que se cos-
tuma chamar de razão ou inteligência?

EVÓDIO — Não acho outra coisa, porquanto no espírito está aquilo por que supera-
mos os animais, os quais, se fossem inanimados,³³⁵ diria que nós os superamos porque possu-

³³⁴ Para os vocábulos *anima*, *animus* e *mens*, mantivemos, respectivamente, “alma”, “espírito” e “mente”, con-
quanto Agostinho nem sempre faça essa distinção, utilizando-os de modo arbitrário. Com relação aos animais, o
vocábulo *anima* significa antes “vida”, isto é, o sopro vital que dá vida aos corpos, e não algum princípio pen-
sante, como ocorre no caso de *animus* ou *mens*.

³³⁵ *Exanimés*, privados de alma, inanimados, exânimes.

ímos um espírito.³³⁶ Ora, uma vez que eles também sejam animados, aquilo que não se encontra nas almas deles, de forma que se nos submetam, encontra-se, todavia, nas nossas, de forma que sejamos melhores do que eles. Porque é evidente a qualquer um isso não ser um nada, nem coisa diminuta, de que outro modo com mais correção poderia chamá-lo, além de razão?

AGOSTINHO — Vê quão fácil se torna, com a ajuda de Deus, aquilo que os homens reputam difícilíssimo. Pois eu mesmo te confesso ter pensado que essa questão, que, como entendendo, está terminada, nos haveria de reter por tanto tempo quanto talvez tudo o que foi dito desde o princípio mesmo da nossa discussão. Por isso aceita, agora, para que depois a razão seja conectada,³³⁷ pois creio não ignorares que aquilo que dizemos saber nada mais é do que possuir o que se percebe pela razão.

EVÓDIO — Assim é.

AGOSTINHO — Portanto, quem sabe que está vivo não está privado da razão.

EVÓDIO — É o que se segue.

AGOSTINHO — No entanto, as feras vivem, mas como já se ressaltou, são desprovidas de razão.

EVÓDIO — É evidente.

AGOSTINHO — Eis, portanto, que agora sabes aquilo que tinhas respondido ignorar, que nem todo que vive sabe que vive, embora todo aquele que saiba estar vivo, necessariamente viva.

³³⁶ Percebe-se aqui claramente a falta de uniformidade na terminologia adotada por Agostinho, em que *animus* e *anima* se misturam, ora significando alma, isto é, princípio vital, sopro vital ou vida; ora espírito, isto é, princípio pensante, mente, aquilo que sobrevive à morte do corpo. Evódio não se refere à alma como sendo o diferencial entre o homem e o animal, porque ambos a possuem, mas sim ao que está sito nela, a razão.

³³⁷ *Accipe iam, ut deinde ratio connectatur*. “Consente, agora, para que depois o raciocínio seja encadeado”, isto é, para que seja posteriormente estabelecida a coerência racional. Segundo Agostinho é preciso estar aberto, de boa mente, para que a razão possa compreender as questões mais difíceis.

7.17 EVÓDIO — Não tenho mais dúvidas. Prossegue ao que tinhas planejado, pois aprendi suficientemente que uma coisa é viver, outra saber que se vive.

AGOSTINHO — Logo, qual destas duas te parece ser a mais excelente?

EVÓDIO — Que supões, senão a ciência da vida?

AGOSTINHO — Parece-te a ciência da vida melhor do que a própria vida? Ou talvez entendes que a ciência é uma certa vida mais elevada e pura, porque ninguém pode ter ciência a não ser aquele que compreende com a inteligência? E contudo, que é compreender, senão viver de modo mais iluminado e perfeito pela própria luz da mente? Assim sendo, se não me engano, tu me antepuseste à vida não algo qualquer, mas a uma certa vida, uma vida melhor.

EVÓDIO — Excelente. Não apenas entendeste como também explicaste inteiramente o meu pensamento; contudo, desde que a ciência jamais possa ser má.

AGOSTINHO — Penso que de modo nenhum, a não ser quando, ao empregar esta palavra com outro sentido, dizemos ciência no lugar de experiência. Com efeito, experimentar nem sempre é um bem, como, por exemplo, experimentar suplícios. Na verdade, aquela que de modo apropriado e genuíno denomina-se ciência, porque é alcançada pela razão e pela inteligência, como pode ser má?

EVÓDIO — Percebo também essa diferença. Prossegue ao que resta.

8.18 AGOSTINHO — O que quero dizer é o seguinte: seja o que for isso, pelo que o homem é preferido aos animais, denomine-se mente, ou espírito, ou mais corretamente os dois termos (pois encontramos um e outro nos Livros divinos), se dominar e prevalecer sobre todo o restante de que o homem é constituído, então esse homem estará perfeitamente ordenado.³³⁸

De fato, vemos que nós possuímos muito em comum não apenas com os animais, mas tam-

³³⁸ *Ordinatissimus*, isto é, de acordo com a mais perfeita ordem universal, resultante da *summa ratio*. Essa ordem determina que as realidades superiores devam reger as inferiores. Pois bem, sendo a mente o que há de mais elevado no homem, se governar todas as outras realidades de que este homem se constitui, então ele estará de acordo com esta ordem universal.

bém com as árvores e as plantas, pois vemos que sorver o alimento do corpo, crescer, reproduzir-se e fortalecer-se foi atribuído também às árvores, que são contidas numa certa vida inferior. Além disso, sabemos e reconhecemos que os animais podem ver e ouvir, e também perceber os objetos corporais pelo olfato, gosto e tato; e a maior parte deles de maneira mais penetrante do que nós. Acrescenta a força, o vigor e a consistência dos membros, a rapidez e os movimentos extremamente flexíveis do corpo; e em todas essas faculdades, a alguns superamos, a outros nos igualamos, e por alguns também somos superados. Ora, esse mesmo gênero de atributos, sem dúvida, temos em comum com os animais; pois na verdade toda a atividade da vida dos animais constitui-se em buscar os prazeres do corpo e evitar os incômodos. Alguns outros [atributos] há, os quais certamente não se vêm referir-se aos animais; não obstante, no próprio homem não são os mais elevados, como escarnecer e rir, os quais, quem quer que julgue com a máxima correção a respeito da natureza humana, considera-os, de fato, humanos, mas dos mais ínfimos atributos do homem. Depois, o amor do louvor e da glória, e a paixão de dominar, os quais, embora não sejam próprios dos animais, contudo não se deve pensar que nós somos melhores do que eles pela concupiscência [que sentimos] por essas coisas. Com efeito, também esse tipo de apetite, quando não é submetido à razão, faz dos homens miseráveis.³³⁹ E ninguém jamais achou que devia ser colocado à frente de quem quer que fosse por causa da sua infelicidade. Portanto, quando a razão exerce domínio sobre estes movimentos da alma,³⁴⁰ deve-se dizer que o homem está ordenado. De fato, não se deve dizer

³³⁹ Agostinho utiliza-se, somente neste trecho, de três vocábulos diferentes para expressar como que sinônimos do termo *libido*, isto é, o desejo imoderado por bens inferiores, a saber, *amor (laudis et gloriae)*, *affectatio (dominandi)* e *appetitus*. Portanto, tanto o desejo de glória como o de dominação estão no âmbito da *libido*, isto é, são tidos por negativos, quando exagerados e não sujeitos ao domínio da razão.

³⁴⁰ Pela primeira vez no diálogo Agostinho define o desejo como sendo um movimento, uma moção da alma, *motibus animae*.

ordem reta, ou mesmo ordem, quando o que é melhor é submetido ao que é pior.³⁴¹ Ou não te parece?

EVÓDIO — Está claro.

AGOSTINHO — Conseqüentemente, essa razão, ou mente, ou espírito, quando rege os movimentos irracionais da alma,³⁴² sem dúvida domina no homem aquilo a que se deve o domínio, segundo aquela lei que soubemos ser eterna.

EVÓDIO — Compreendo e acompanho.

9.19 AGOSTINHO — Logo, quando o homem está assim constituído e ordenado, não te parece ser ele sábio?

EVÓDIO — Não sei de outro que me possa parecer um homem sábio, se este não o parece.

AGOSTINHO — Creio também que tu sabes que os homens, na maior parte, são estultos.³⁴³

EVÓDIO — Também isto é bastante evidente.

AGOSTINHO — Pois bem, se o estulto é o contrário do sábio, desde que descobrimos o sábio, sem dúvida já compreendes também quem seja o estulto.

EVÓDIO — A quem não está evidente que o estulto é aquele no qual a mente não tem o poder supremo?

³⁴¹ *Ordo* define-se, então, como o domínio do superior sobre o inferior, numa hierarquia estabelecida pela lei universal. Quando tal ordem é quebrada, surge, no âmbito humano, o sofrimento.

³⁴² Agostinho sustenta aqui a dicotomia entre “razão” e “emoção” (λόγος e πάθος), isto é, entre os movimentos racionais do espírito (*ratio*) e as “paixões”, definidas por ele como “movimentos irracionais da alma” (*irrationales animi motus*).

³⁴³ O adjetivo substantivado *stultus* não significa propriamente tolo, imbecil; é, antes, o termo técnico da filosofia antiga, sobretudo a estóica, que representa a antítese do *sapiens*. Essa dicotomia, *stultus-sapiens*, como já apontado (ver 2.12.2 e 2.1.9, especialmente a nota 43), tem, sem dúvida, precedente ilustre na obra de Sêneca, o filósofo (ver, p. ex., *Cartas a Lucílio*, VI.59, 8-9). *Stultus*, portanto, é o homem *non ordinatissimus*, ou seja, aquele indivíduo cuja razão não domina sobre as paixões, ou movimentos alógicos da alma.

AGOSTINHO — Então, que se deve dizer quando o homem está assim nesse estado,³⁴⁴ que a mente lhe falta, ou, conquanto esteja presente, que ela não tem o domínio?

EVÓDIO — É preferível isto que enunciaste por último.

AGOSTINHO — Desejaria muito ouvir de ti por que evidências sustentas a percepção de que a mente, que não exerce a sua supremacia, está presente neste homem.

EVÓDIO — Tomara quisesses assumir como tua essa parte, pois não me é fácil tomar a cargo isso que me impões.

AGOSTINHO — Pelo menos te é fácil recordar o que há pouco dissemos sobre como as feras, amansadas e domadas pelos homens, se lhes sujeitam; porque por parte delas também padeceriam os homens, como demonstrou a razão, se não as superassem em algo. Isso, contudo, não encontrávamos no corpo. E assim, como fosse evidente situar-se no espírito, não encontramos outro nome com que denominar-lhe além de razão. Esta, recordamos depois ser chamada não apenas mente, mas também espírito. Porém, se uma coisa é a razão, outra a mente, fica sem dúvida evidente que nada, exceto a mente, pode utilizar-se da razão. Disso resulta que aquele que possui a razão não pode estar privado da mente.

EVÓDIO — Lembro-me disso perfeitamente bem e o compreendo.

AGOSTINHO — Pois bem, crês que os domadores de animais não podem ser senão sábios? Ora, denomino sábios àqueles que a verdade determina sejam denominados, isto é, àqueles que foram pacificados por uma total subjugação da concupiscência ao reino da mente.³⁴⁵

³⁴⁴ No estado (*affectus*) de alma em que a paixão domina a razão, ou seja, no estado em que os movimentos irracionais da alma exercem o império sobre a parte racional do homem.

³⁴⁵ Vê-se, por esta definição, que o *sapiens* agostiniano é o próprio sábio socrático-estóico, aquele homem, racional, cuja mente domina sobre as paixões, isto é, o *homo ordinatissimus*, cuja parte superior, a razão, exerce o domínio sobre a *libido*, ou seja, sobre os movimentos alógicos da alma.

EVÓDIO — É ridículo reputá-los assim, esses que se chamam vulgarmente amansadores, ou ainda pastores, boieiros ou aurigas;³⁴⁶ todos aos quais vemos o rebanho amansado ser submetido, e por cuja atividade o indomado é domesticado.

AGOSTINHO — Ora, eis que tens uma prova certíssima, por meio da qual torna-se evidente estar presente no homem uma mente sem domínio. Nestes, sem dúvida, ela está presente, pois desenvolvem tais atividades, que não podem ser desenvolvidas sem a mente. Todavia ela não reina, pois são estultos; e já se esclareceu perfeitamente que o reino da mente não pertence senão aos sábios.

EVÓDIO — É incrível que isso já tenha sido concluído por nós antes e não me tenha podido vir à mente o que responder.

10.20 Mas tratemos outros temas. Com efeito, já se comprovou não apenas que a sabedoria humana é o reinado da mente humana, como também que ela pode, por outro lado, não reinar.

AGOSTINHO — Consideras que a concupiscência é mais potente do que essa mente, à qual sabemos ter sido concedido, pela lei eterna, o reinado sobre a própria concupiscência? Eu mesmo de maneira nenhuma o considero. De fato, nem seria perfeitamente ordenado que o menos potente prevalecesse sobre o mais potente. Por isso julgo ser necessário que a mente possa mais do que o desejo, pelo próprio fato de dominar de maneira reta, e justa, sobre o desejo.

EVÓDIO — Eu também sinto ser assim.

AGOSTINHO — Pois bem, acaso duvidamos que toda a virtude deva antepor-se a todo vício, de tal forma que a virtude, quanto melhor e mais sublime, seja tanto mais firme e invencível?

EVÓDIO — Quem duvidaria?

³⁴⁶ *Auriga*, entre os antigos, era o cocheiro, isto é, o que conduzia os carros puxados por cavalos.

AGOSTINHO — Portanto, espírito nenhum vicioso supera o espírito armado de virtude.

EVÓDIO — Plenamente verdadeiro.

AGOSTINHO — Então suponho que tu não hás de negar que qualquer espírito é melhor e mais potente do que todo corpo.

EVÓDIO — Ninguém que o vê (o que é fácil), nega que a substância vivente deve ser preferida à não-vivente, ou que aquela que dá a vida deve preferir-se àquela que a recebe.

AGOSTINHO — Logo, muito menos o corpo, qualquer que seja ele, vence o espírito provido de virtude.

EVÓDIO — É mais do que evidente.

AGOSTINHO — Pois bem, o espírito justo, ou a mente que conserva o direito e a própria autoridade, pode acaso derribar de sua cidadela uma outra mente, que reina com igual eqüidade e virtude, e submetê-la à concupiscência?

EVÓDIO — De modo nenhum. Não apenas por causa da mesma excelência existente em ambas, mas também porque aquela que tentar fazer descer a outra, decairá primeiro da justiça, e tornar-se-á uma mente viciosa, e por isso mesmo será mais fraca.

10.21 AGOSTINHO — Compreendes bem. Por isso, resta que respondas, se puderes, se te parece existir algo mais elevado do que a mente racional e sábia.

EVÓDIO — Nada, exceto Deus, penso eu.

AGOSTINHO — Esse também é meu parecer. Mas, porque o assunto é árduo, não seria investigado neste momento com proveito. Para que venha a ser compreendido pela razão, conquanto seja sustentado por uma fé inabalável, o tratamento completo desta questão nos deve ser diligente e cuidadoso.³⁴⁷

³⁴⁷ Percebe-se, novamente, o contraste importante que Agostinho estabelece entre fé e razão: [...] *ut ad intelligentiam uenit, quamquam robustissima teneatur fide* [...]. O assunto deve “chegar à inteligência”, isto é, até ao

11.21 Com efeito, por ora podemos saber que aquela natureza, seja o que for, à qual é permitido que supere a mente que reina na virtude,³⁴⁸ de modo nenhum pode ser contrária à justiça. Pelo que, nem sequer essa, embora tenha capacidade, constrange a mente a sujeitar-se à concupiscência.

EVÓDIO — Ninguém há que não o reconheça inteiramente sem qualquer hesitação.

AGOSTINHO — Portanto, resta apenas que, seja o que for aquilo, semelhante ou superior à mente que reina e está na posse da virtude, não a faz sujeitar-se à concupiscência por causa da justiça. Por outro lado, seja o que for que lhe seja inferior, segue-se que não possa fazê-lo por causa de sua fraqueza, conforme ensina tudo aquilo que entre nós se estabeleceu. Visto isso, segue-se que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo, a não ser a própria vontade [*uoluntas*] e o livre arbítrio [*liberum arbitrium*].³⁴⁹

EVÓDIO — Nada vejo restar tão inevitável.

11. 22. AGOSTINHO — Segue-se, então, que te parece justo que a mente padeça expiações por tamanho pecado.

EVÓDIO — Não o posso negar.

conhecimento racional, em contraste com o que já se aceita pela fé nos testemunhos. O tratamento completo desta questão, a saber, se existe algo acima da mente racional, e se este algo é Deus, foi destinado ao livro II.

³⁴⁸ Agostinho utiliza-se de inúmeras perífrases, contendo a palavra *uirtus*, para expressar “virtuoso”, a saber, (I.11.21) *menti uirtute pollenti*; (I.10.20) *aliam mentem pari aequitate ac uirtute regnantem*; (I.10.20) *animum uirtute praeditum*; (I.10.20) *uirtute armatum animum*; (I.11.21) *regnanti menti compotique uirtutis*.

³⁴⁹ O filósofo chega, por exclusão, ao livre-arbítrio como causa última do mal, isto é, da subserviência da mente à concupiscência (*libido*) ou ao desejo (*cupiditas*) pelos bens inferiores. Portanto, se o mal é o “desejo” de tudo o que se pode subtrair involuntariamente, a sua causa, que não pode estar em realidade alguma que lhe seja superior, nem inferior, está irremediavelmente dentro do próprio praticante, isto é, em alguma faculdade do espírito, a saber, no “livre arbítrio da vontade”.

AGOSTINHO — Pois bem, acaso deve-se considerar pequena essa mesma expiação, a saber, que a concupiscência domine sobre a mente, que a arraste por todos os lados, necessitada e indigente, despojada da opulência da virtude, ora aprovando falsidades em lugar das verdades, ora defendendo-as também com veemência, ora reprovando o que antes houvesse recomendado, e não obstante precipitando-se em outras falsidades, ora confirmando seu assentimento, e a maior parte do tempo receando os raciocínios evidentes, ora desesperando de toda descoberta da verdade e aderindo até ao fundo às trevas da estultícia, ora tentando a luz da compreensão e, retrocedendo, que se deixe sucumbir pela fadiga?

E, visto que neste intervalo de tempo esse reinado dos desejos seviciasse, por várias e contrárias tempestades, de modo tirânico, o espírito todo do homem, e perturbasse sua vida, de um lado pelo temor, de outro pelo desejo, de um lado pela ansiedade, do outro pela vã e falsa alegria, de um lado pelo tormento de ter perdido algo que era amado, de outro pelo ardor de adquirir o que se não possuía, de um lado pelo sofrimento pela ofensa recebida, de outro pela fúria de vingá-la; enfim, por todos os lados pode coagir a avareza, dissipar a luxúria, escravizar a ambição, inflar a soberba, retorcer a inveja, e a desídia pode sepultar, a pertinácia instigar, a sujeição afligir; e sejam quais forem outras inumeráveis procelas que freqüentam e fomentam o reinado dessa concupiscência; ora, visto isso, podemos então considerar nula essa expiação, a qual, como vês, é inevitável que padeçam todos aqueles que não aderem à sabedoria?

11.23 EVÓDIO — Julgo, por certo, essa expiação ser grande e absolutamente justa, se alguém, então colocado na sublimidade da sabedoria, tenha escolhido rebaixar-se dali e sujeitar-se à concupiscência. No entanto, é duvidoso que possa existir alguém que queira ou tenha querido fazê-lo. Com efeito, conquanto acreditemos que o homem tenha sido concebido por Deus de modo tão perfeito, e constituído na vida feliz, de forma que ele mesmo tenha, pela

própria vontade, despenhado dali em direção às provações da vida mortal —embora eu sus-
tente isso com uma fé inabalável—, ainda não o alcancei com a inteligência. Agora, se consi-
deras que uma investigação cuidadosa deste assunto deva ser protelada, é contra a minha von-
tade que o fazes.

12.24 Na verdade, o que muitíssimo me perturba é o motivo por que padecemos deste modo
expições tão amargas, nós que certamente somos estultos, e que jamais fomos sábios, de
forma que se diga padeceremos estas coisas merecidamente, por causa da deserção da cidadela
da virtude e pela escolha de servir sob a concupiscência. Se tens condição, de modo nenhum
hei de conceder-te que proteles e não esclareças isso, argumentando.

AGOSTINHO — Dizes isto assim, como se tivesses o conhecimento líquido e certo de
que nós nunca fomos sábios, pois levas em conta o tempo a partir do qual nascemos para esta
vida. Porém, visto que a sabedoria esteja no espírito, se acaso, antes do consórcio com este
corpo, em alguma outra vida, tenha vivido o espírito, e se outrora tenha vivido com sabedoria,
isso é uma grande questão, um grande enigma, e deve ser considerado no seu devido lugar.
Contudo, nem por isso o que temos nas mãos está impedido de ser esclarecido como se pos-
sa.³⁵⁰

12.25 Pois bem, quero saber de ti se possuímos alguma vontade.

EVÓDIO — Não sei.

AGOSTINHO — E queres sabê-lo?

EVÓDIO — Também não sei.

AGOSTINHO — Então não me perguntes mais nada.

³⁵⁰ Agostinho, sob evidente influência do platonismo, admite a possibilidade da preexistência da alma antes da
união com o corpo, nesta vida, apesar de considerar a questão um grande mistério (*magnum secretum*).

EVÓDIO — Por quê?

AGOSTINHO — Porque não te devo responder o que me perguntas, a não ser que queiras saber o que indagas. E além disso, a não ser que queiras atingir a sabedoria, não se deve ter contigo uma conversa sobre tais assuntos. E por fim, não poderás ser meu amigo a não ser que desejes que eu possua o bem. Ora, tu mesmo já podes constatar, a teu respeito, se não tens vontade nenhuma da tua vida feliz.

EVÓDIO — Admito, não se pode negar que há em nós uma vontade. Prossegue, então. Vejamos o que concluis a partir disso.

AGOSTINHO — Farei, mas primeiro diz-me ainda se sentes que possuis também uma boa vontade.

EVÓDIO — Que é uma boa vontade?

AGOSTINHO — É a vontade pela qual procuramos viver reta e honestamente e atingir a suprema sabedoria. Vê agora mesmo se acaso tu não procuras a vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente ser sábio, ou ainda se ousas negar que certamente possuímos uma vontade boa, quando desejamos estes bens.

EVÓDIO — Nada disso nego, e por isso mesmo já admito possuir não somente uma vontade, mas também uma vontade boa.

AGOSTINHO — Qual valor, eu te pergunto, atribuis a esta vontade? Julgas, acaso, que lhe devam de algum modo ser comparadas as riquezas, ou as honrarias, ou os prazeres do corpo, ou mesmo tudo isso junto?

EVÓDIO — Deus nos livre desta abominanda demência!

AGOSTINHO — Ora, devemos nos alegrar pouco de possuir algo no espírito, digo, esta mesma boa vontade, em comparação com a qual são extremamente desprezíveis as coisas que acabamos de rememorar, as quais para adquirir vemos uma multidão de homens não recusar perigo nenhum?

EVÓDIO — Devemos, sem dúvida, nos alegrar, e muito.

AGOSTINHO — Pois bem, consideras tu que os que não desfrutam desta alegria são atingidos por uma perda pequena, de tão grande bem?

EVÓDIO — Pelo contrário, perda muito grande.

12.26 AGOSTINHO — Portanto agora vês, presumo eu, que em nossa vontade foi posto que desfrutemos ou careçamos de tão grande e verdadeiro bem. De fato, que coisa está tão assentada na vontade como a própria vontade? Quando alguém a possui boa, certamente possui aquilo que, de longe, deva ser anteposto a todos os reinos terrenos e a todas as volúpias do corpo. Todavia, aquele que não a possui está completamente privado daquilo que —mais excelente do que todos os bens não constituídos em nosso poder— somente a vontade, por si mesma, lhe daria. E assim, posto que [esse homem] julgue-se a si próprio extremamente infeliz, se vier a perder a fama gloriosa, a enorme riqueza e quaisquer outros bens do corpo, não o julgarás tu, por tua vez, extremamente infeliz, ainda que ele tenha em abundância todos esses bens, quando prende-se a eles, os quais muito facilmente pode perder, e nem possui quando quer, mas não tem a boa vontade, a qual nem se deve comparar com esses, e conquanto seja um bem tão grande, para possuí-la basta querer?

EVÓDIO — É a mais perfeita verdade.

AGOSTINHO — Com justiça e merecimento, portanto, os homens estultos, ainda que nunca tenham sido sábios (pois isto é duvidoso e por demais misterioso!), são afligidos por tal infortúnio.

EVÓDIO — Estou de acordo.

13.27 AGOSTINHO — Examina agora se te parece que a prudência é a ciência do que se deve desejar e evitar.³⁵¹

EVÓDIO — Parece.

AGOSTINHO — Pois bem, não é a fortaleza aquela disposição da alma pela qual desdenhamos todos os incômodos e perdas das coisas que não estão sob o nosso poder?

EVÓDIO — Assim o considero.

AGOSTINHO — E a temperança, por sua vez, não é a disposição que reprime e refreia o apetite daquilo que é cobiçado de modo torpe, ou tu pensas diferentemente?

EVÓDIO — Pelo contrário, sinto ser assim como dizes.

AGOSTINHO — Da justiça, agora, que diremos, senão que é a virtude pela qual atribui-se a cada um o que é seu?

EVÓDIO — Não concebo nenhuma outra noção de justiça.

AGOSTINHO — Portanto, seja quem for, possuidor da sua boa vontade, sobre cuja excelência por muito tempo já discorremos, que a esta única abraça com dileção, que entretentes nada melhor possua; que nela, por fim, deleite-se, alegre-se e rejubile-se, ao considerar e ajuizar o quanto ela é sublime e como não lhe pode ser tomada à força, ou às escondidas, contra a própria vontade; acaso poderemos duvidar que esse homem seja adverso àquelas coisas que são inimigas deste bem único?

EVÓDIO — É absolutamente inevitável que lhes seja adverso.

AGOSTINHO — E consideramos que este indivíduo não é dotado de nenhuma prudência, ele que reconhece que este bem deve ser perseguido, e evitadas as realidades que lhe são contrárias?

EVÓDIO — De modo nenhum me parece que alguém pode isso sem prudência.

³⁵¹ Agostinho recorre, a partir de agora, às quatro virtudes cardeais, tão caras à Antigüidade, a saber, *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* e *iustitia*, para definir o modo de vida “reto” que conduz à felicidade, isto é, à *uita beata*.

AGOSTINHO — Correto; mas por que não lhe atribuamos também a fortaleza? De fato, ele não pode amar e estimar grandemente todas aquelas coisas que não estão em nosso poder, pois elas são amadas pela vontade má, à qual é necessário opor resistência, como a uma inimiga do seu mais caro bem. No entanto, como não as ama, não lamenta a sua perda, desdenhando-as completamente; para o que é preciso ter-se a fortaleza, como foi dito e consentido.

EVÓDIO — Atribuamos, sem dúvida. De fato, não sei a quem possa chamar mais verdadeiramente de forte³⁵² do que àquele que, com o espírito equânime e tranqüilo, está privado daquelas realidades, as quais não foi posto em nós nem que as busquemos, nem que as guardemos. E isso, como se evidenciou, esse indivíduo necessariamente faz.

AGOSTINHO — Agora vê, então, se acaso podemos afastar dele a temperança, visto ser ela a virtude que reprime a concupiscência. Depois, que é tão inimigo da boa vontade como a concupiscência? Daí, sem dúvida compreendes que esse indivíduo, amante da sua boa vontade, de todas as maneiras resiste e opõe-se à concupiscência; e por isso mesmo, com justiça, é chamado de temperante.

EVÓDIO — Prossegue. Estou de acordo.

AGOSTINHO — Resta a justiça, a qual não vejo absolutamente de que modo falte a este homem. Pois aquele que possui e ama a boa vontade, e opõe-se às realidades que, como foi dito, são inimigas dela, não pode desejar mal a quem quer que seja. Segue-se, portanto, que a ninguém cause prejuízo; o que de modo nenhum pode fazê-lo, a não ser aquele que atribuir a cada um o que é seu. Mas, como penso, tu te recordas que isso pertence à justiça, como já havia dito, e tu o aprovaste.

³⁵² Se designamos para o substantivo *fortitudo* o correspondente “fortaleza”, isto é, “força moral”, melhor é manter, para o adjetivo *fortis*, a tradução “forte”, ressaltando-se, todavia, a sua conotação moral.

EVÓDIO — Recordo-me, sem dúvida, e reconheço que neste homem, que atribui grande valor a sua boa vontade, e a ama, foram encontradas todas as quatro virtudes que há pouco, com o meu assentimento, foram por ti descritas.

13.28 AGOSTINHO — Logo, que nos impede de reconhecer que a vida deste indivíduo seja louvável?

EVÓDIO — Decerto nada. Pelo contrário, todos os argumentos nos induzem ou até nos constroem a fazê-lo.

AGOSTINHO — Pois bem, podes de algum modo não julgar que se deve evitar a vida infeliz?

EVÓDIO — Certamente que o julgo, e muito; creio também que nada além disso deva ser feito.

AGOSTINHO — Mas certamente consideras que a vida louvável não deve ser evitada?

EVÓDIO — Penso até que deva ser procurada com zelo.

AGOSTINHO — Portanto, a vida que é louvável não é infeliz.

EVÓDIO — É o que se segue, sem dúvida.

AGOSTINHO — Quanto me parece, não te resta agora nenhuma dificuldade para concordar que a vida, que não é infeliz, sem dúvida é feliz.

EVÓDIO — É perfeitamente evidente.

AGOSTINHO — Portanto, é do teu agrado que seja feliz o homem que ama a sua boa vontade, e que, por causa dela, despreza qualquer outra coisa que se diz um bem, cuja privação pode sobrevir-lhe, ainda quando a vontade de possuir permanece.

EVÓDIO — Por que não seria do meu agrado [esta conclusão], a que as considerações anteriores, que admitimos, inevitavelmente nos arrastam?

AGOSTINHO — Bem o compreendes. Mas diz-me, eu te peço, amar a sua boa vontade e ter por ela tão grande estima, como foi dito, não é também a própria boa vontade?

EVÓDIO — Dizes a verdade.

AGOSTINHO — Mas, se julgamos com retidão que este é feliz, não é com retidão também que julgamos infeliz o que é da vontade contrária?

EVÓDIO — Com absoluta retidão.

AGOSTINHO — Que motivo há, portanto, para que reputeamos duvidoso (ainda que nunca antes tenhamos sido sábios) que pela vontade nós merecemos e vivemos a vida louvável e feliz, e pela vontade a vida torpe e infeliz?

EVÓDIO — Admito ter-se chegado a isso por meio de argumentos certos e irrefutáveis.

13.29 AGOSTINHO — E agora considera outra coisa. Pois bem, creio que tu tens na memória o que dissemos ser a boa vontade. De fato, acho que se disse que ela é aquela pela qual procuramos viver reta e honestamente.

EVÓDIO — Assim me lembro.

AGOSTINHO — Portanto, esta vontade, se com boa vontade igualmente a amarmos e abraçarmos, e se a preferirmos a todas as realidades que não podemos reter, apenas porque queremos; conseqüentemente, aquelas virtudes, como nos deu a conhecer a razão, habitarão em nosso espírito — e possuí-las é o mesmo que viver reta e honestamente. Daí, conclui-se que, seja quem for que queira viver reta e honestamente, se deseje querer isto de preferência aos bens transitórios, consegue tão grande bem, com tamanha facilidade, que possuir aquilo que quis não lhe seja nada além do que o próprio querer.³⁵³

³⁵³ Portanto, para possuir-se a boa vontade, condição para atingir a tão sonhada *uita beata*, nada mais é necessário, segundo Agostinho, do que a própria *boa vontade*. Ora, se é assim, o homem não precisará de nada, além da própria *boa vontade*, para viver de acordo com as quatro virtudes cardeais e, conseqüentemente, ser feliz. Vemos, então, como o homem só depende de si, neste livro I, para atingir a beatitude do sábio.

EVÓDIO — Na verdade te digo, a custo me contendo que não exclame de alegria, ao ver surgir, subitamente, tão grande bem, e tão facilmente constituído.

AGOSTINHO — E contudo, esta mesma alegria, que é gerada pela aquisição deste bem, quando eleva o espírito de modo tranqüilo, sereno e contínuo, chama-se vida feliz [*beata uita*]; a não ser que tu consideres que viver na felicidade [*beate*] seja algo diferente de com-
prazer-se nos bens verdadeiros e seguros.

EVÓDIO — Eu penso assim.

14.30 AGOSTINHO — Exato. No entanto, pensas tu que algum homem não deseje e escolha por todos os meios a vida feliz?

EVÓDIO — Quem duvida de que todo homem a deseje?

AGOSTINHO — Então, por que todos não a atingem? Ora, tínhamos dito, e entre nós se tinha acordado, que pela vontade os homens merecem a vida feliz, e pela vontade também a vida infeliz; e assim como a merecem, a recebem. Agora, na verdade, surge não sei que incompatibilidade, e a não ser que a examinemos com cuidado, pode vir a perturbar o nosso raciocínio anterior, tão elaborado e consistente. Pois então de que modo, por vontade [*própria*], padece alguém a vida infeliz, visto que absolutamente ninguém deseje viver de modo infeliz? Ou então como, pela [*própria*] vontade, alcança o homem a vida feliz, uma vez que são tão numerosos os infelizes, e todos desejam ser felizes? Acaso resulta disso que uma coisa é desejar bem ou mal, outra é merecer algo pela boa ou má vontade? Pois aqueles que são felizes —e que devem igualmente ser bons—, não são felizes porque desejaram viver a vida feliz, pois isto também desejam os maus; mas porque desejaram viver retamente, o que os maus não desejam. Eis porque não é nada surpreendente que os homens infelizes não alcancem o que desejam, isto é, a vida feliz. Com efeito, aquilo que lhe está associado, sem o que ninguém é digno dela, e ninguém a obtém, ou seja, viver de modo reto, isto não querem eles

igualmente. De fato, aquela lei eterna, a cuja consideração já é tempo de retornar, firmou com autoridade inexorável que o mérito está na vontade. Por outro lado, na felicidade e na infelicidade, estão a recompensa e a expiação. E assim, quando dizemos que os homens são infelizes pela [própria] vontade, não dizemos isso porque queiram ser infelizes, mas porque possuem aquela vontade que inevitavelmente é seguida pela infelicidade, ainda que não o queiram. Por esse motivo, não é incompatível com o raciocínio anterior, que diz que todos desejam ser felizes, e não podem; pois nem todos desejam viver retamente, e a essa única vontade deve-se a vida feliz; a não ser que tenhas o que dizer contra isso.

EVÓDIO — Eu, nada, verdadeiramente.

15.31 Mas vejamos agora de que modo isso tudo se refere àquela questão proposta sobre as duas leis.

AGOSTINHO — Que seja. Mas diz-me antes se alguém, que ama viver com retidão, e nisso mesmo se compraz, de forma que esse viver não lhe seja somente correto, mas também doce e agradável, enfim, diz-me se acaso tal pessoa ama esta lei e a tenha por muitíssimo querida; lei pela qual vê atribuir-se a vida feliz à boa vontade, e a infeliz à má.

EVÓDIO — Ama-a completamente, e com intensidade, pois é seguindo essa mesma lei que ele vive deste modo.

AGOSTINHO — Pois bem, quando a ama, ama algo mutável e temporal, ou estável e sempiterno?

EVÓDIO — Eterno, sem dúvida, e imutável.

AGOSTINHO — Ora, aqueles que perseveram na má vontade, e que desejam, não obstante, ser felizes, podem estes tais amar essa lei, pela qual se lhes retribui, de modo merecido, a infelicidade?

EVÓDIO — Julgo que de modo nenhum.

AGOSTINHO — Não amam nenhuma outra coisa?

EVÓDIO — Pelo contrário, muitas coisas; sem dúvida aquelas mesmas nas quais a má vontade persevera a fim de conseguir e manter.

AGOSTINHO — Imagino que tu te refiras às riquezas, às honras, aos prazeres, à beleza do corpo, e a todo o restante que eles podem não conseguir quando desejam, como também perder contra a própria vontade.

EVÓDIO — São essas mesmas.

AGOSTINHO — Acaso as consideras eternas, embora as vejas sujeitas à volubilidade do tempo?

EVÓDIO — Quem, mesmo o mais demente, haveria de pensá-lo?

AGOSTINHO — Portanto, visto seja manifesto que uns homens são amantes das realidades eternas, outros das temporais, e visto que se admitiu haver duas leis, uma eterna, outra temporal, se tens algum sentido de equidade, quais desses julgas devam ser colocados sob a lei eterna, quais sob a temporal?

EVÓDIO — Acho que é evidente o que queres saber. Presumo que os felizes, por causa do amor das próprias realidades eternas, agem sob a lei eterna. Aos infelizes, todavia, aplica-se a lei temporal.

AGOSTINHO — Julgas com acerto, desde que retenhas de modo inabalável o que a razão já claramente demonstrou, a saber, que os que se sujeitam à lei temporal não podem estar desobrigados da eterna, de onde dizemos derivar tudo o que é justo e que se modifica com justeza. Por outro lado, os que aderem à lei eterna por meio da boa vontade não têm necessidade da lei temporal. Isso, como parece, tu compreendes bem.

EVÓDIO — Entendo o que dizes.

15.32 AGOSTINHO — Portanto, a lei eterna ordena que o amor seja afastado dos bens temporais e seja convertido, purificado, aos eternos.

EVÓDIO — Ordena, é verdade.

AGOSTINHO — Demais, que pensas a lei temporal ordenar, senão que estes bens, que por algum tempo se podem dizer nossos, quando os homens, pelo desejo, lhes aderem, que os possuam com este direito, pelo qual se preservam a paz e a sociedade humana, tanto quanto podem nestas coisas preservar-se? Pois bem, são elas: primeiro, este corpo, e dele o que se denominam bens, como a saúde perfeita, a acuidade dos sentidos, a força, a beleza, e conquanto existam outras, algumas são necessárias às boas artes, e por isso devem ter mais peso; outras são de menor valor. Em seguida, a liberdade —e nenhuma, seguramente, é verdadeira, a não ser a dos que são felizes e aderem à lei eterna. Mas agora faço menção daquela outra liberdade, segundo a qual reputam-se livres os que não têm homens por donos, e a qual ambicionam os que desejam ser manumitidos pelos seus donos homens. E depois os pais, os irmãos, o cônjuge, os filhos, os parentes, os afins, os domésticos, e todos os que estão ligados a nós por algum vínculo. E por fim, a própria pátria, que costuma ser tida no lugar de uma mãe; além das honrarias, do louvor, e daquilo que se diz glória popular. Na extremidade de tudo, o dinheiro, porque neste único termo está contido tudo de que por direito somos donos, e que parecemos possuir o poder para vender ou dar.

De que modo aquela lei confere a cada um o que lhe cabe de tudo isso, é difícil e demorado de explicar, e sem dúvida desnecessário àquilo a que nos propusemos. De fato, basta ver que o poder de punir desta lei não vai além de privar e despojar aquele, que ela pune, destes bens, ou de algum deles. Ela reprime, pois, pelo medo, e para atingir o que deseja torce e retorce os espíritos dos infelizes, os quais foi adaptada a governar. Na verdade, enquanto temem perder estes bens, conservam, ao utilizá-los, um certo comedimento, adequado ao vínculo da sociedade, à medida que esta pode ser constituída por este gênero de homens. Não se

castiga o pecado, porém, quando se amam esses bens, mas quando são subtraídos aos outros pela desonestidade. Vê, então, se porventura já se chegou àquilo que reputavas infinito, pois tínhamos determinado saber até que ponto tem o direito de punir aquela lei, segundo a qual os povos da terra e as cidades são governados.

EVÓDIO — Vejo que se chegou.

15.33 AGOSTINHO — Logo, vês também que se os homens não amassem aqueles bens, que lhes podem ser arrebatados contra a vontade, não haveria expiação, seja por alguma injúria, ou por alguma punição legal levada a efeito contra eles.

EVÓDIO — Vejo-o, igualmente.

AGOSTINHO — Portanto, das mesmas coisas uns se utilizam mal, outros bem. De um lado, aquele que delas se utiliza mal, certamente adere-lhes com amor e a elas está enredado, evidentemente sujeito ao que era forçoso estar a ele submetido, e a si mesmo estabelece estas coisas como bens, às quais, para que sejam ordenadas e tratadas de forma correta, ele mesmo deveria ser sempre um bem. Por outro lado, aquele que se utiliza delas corretamente, sem dúvida demonstra serem bens, mas não para si, pois não o tornam nem bom nem melhor, pelo contrário, elas é que por ele se fazem melhores. Por isso não está apegado a elas com amor, e nem as torna como que membros do seu espírito —o que acontece ao amá-las—, para que não o desfigurem com o sofrimento e o definhamento, quando começarem a ser-lhe suprimidas; mas para que lhes seja completamente superior, e esteja preparado a possuí-las e governá-las, quando se fizer necessário, e mais preparado ainda a perdê-las e não possuí-las. Em sendo assim, acaso reputas que a prata ou o ouro devam ser acusados por causa do avaro, ou o alimento por causa dos glutões, ou o vinho por causa dos ébrios, ou ainda a formosura das mulheres por causa dos prostibulários e adúlteros, e deste modo as demais coisas, dado

que observes, sobretudo, não só o fogo ser bem utilizado pelo médico, como também o pão, de modo criminoso, pelo envenenador?

EVÓDIO — Está corretíssimo. Não são as próprias coisas, mas os homens que se utilizam mal delas que devem ser culpados.

16.34 AGOSTINHO — Correto. Pois bem, já se descobriu não só do que é capaz a lei eterna —como suponho e já começamos a ver—, mas também quanto pode a lei temporal avançar em punir. Do mesmo modo, distinguiu-se bastante e abertamente os dois gêneros de realidades, eternas e temporais, e depois de homens, a saber, os que seguem e amam os bens eternos, e os que o fazem aos bens temporais. Por outro lado, estabeleceu-se ainda que aquilo que cada um escolhe seguir e amar está colocado na vontade, e que por realidade nenhuma, a não ser pela vontade, pode a mente ser deposta da cidadela do domínio e da sua ordenação correta. Por fim, ficou também manifesto que quando alguém se utiliza mal de algum bem, não é o bem que deve ser repreendido, mas aquele mesmo que dele se utiliza mal. Diante disso, reportemo-nos, se é do teu agrado, à questão proposta no início desta conversa, e vejamos se acaso tenha sido solucionada.

Na verdade, havíamos estipulado buscar entender o que seria fazer o mal, e por causa disso dissemos tudo o que foi dito. Portanto, é-nos permitido agora voltar a atenção e examinar se acaso fazer o mal seja algo diferente de desprezar os bens eternos, dos quais a mente desfruta por si mesma, e por si mesma percebe, e que quando ama não pode perder, e perseguir os bens temporais, e aquilo que se percebe por intermédio do corpo (a parte do homem de menor valor), como se fossem bens elevados e admiráveis, e que jamais podem estar seguros. De fato, segundo me parece, devem ser incluídas, neste único gênero, todas as más ações, isto é, os pecados. Todavia, espero saber o que te parece.

16.35 EVÓDIO — É assim mesmo como dizes. Concordo também que todos os pecados estão contidos neste único gênero, quando alguém se afasta dos bens divinos e permanentes, e converte-se para os mutáveis e incertos. E, conquanto tais bens estejam retamente estabelecidos na sua ordem, e realizem uma certa beleza particular, sujeitar-se a persegui-los contudo é próprio do espírito pervertido e desordenado —que foi colocado à frente desses bens, pela ordem e justiça divinas, para conduzi-los consoante a sua vontade. Parece-me, igualmente, que vejo agora estar concluído e conhecido aquilo que, depois da questão sobre o que seria fazer o mal, em seguida havíamos estabelecido buscar saber, ou seja, por que [*unde*] fazemos o mal.³⁵⁴ Ora, se não me engano, conforme demonstrou o argumento tratado, nós o fazemos a partir do livre arbítrio da vontade. No entanto, pergunto se convinha que esse mesmo livre arbítrio, pelo qual estamos convencidos de possuir a faculdade de pecar, nos tenha sido dado por aquele que nos fez. Pois ao que nos parece, não pecaríamos se estivéssemos privados dele. E deste modo, é de se temer ainda que Deus seja considerado o autor das nossas más ações.

AGOSTINHO — De maneira nenhuma temas isso. Deve-se entretanto reservar uma outra ocasião para que este assunto seja investigado com mais cuidado. De fato, esta conversa já demanda uma medida e um fim. E nela, gostaria de que acreditasses terem sido como que batidas as portas de grandes e desconhecidos temas, que ainda precisam ser investigados. E esses mistérios, quando começarmos a penetrá-los, tendo Deus por comandante, julgarás, sem dúvida, quanto há entre esta discussão e as que se seguem, e quanto lhe excedem, não apenas na sutileza da investigação, mas também na majestade dos temas e na claríssima luz da verdade. Que a piedade tão somente nos favoreça, a fim de que a divina Providência nos permita manter e concluir o percurso que estabelecemos.

³⁵⁴ *Vnde male faciamus*. Se o mal é afastar-se dos bens eternos e imutáveis e buscar as coisas que se podem perder contra a vontade, isto é, preferir o que tem menor valor em detrimento do que tem maior, pode-se dizer então que nada mais é do que uma subversão da ordem divina, ditada pela lei eterna, em que os bens superiores devem antepor-se aos que lhes são inferiores.

EVÓDIO — Cedo à tua vontade, e com muitíssimo prazer lhe associo a minha — consoante o meu discernimento e escolha.

* * *

APÊNDICE “A” - Ocorrências do termo *libido* no “De libero arbitrio”

Livro I (33 de 39)³⁵⁵

- (I.3.6) AGOSTINHO — Pois bem, e se a *concupiscência* de alguém for tal que ofereça ao outro sua esposa, e de boa vontade consinta que seja corrompida por ele, para com cuja esposa, por sua vez, deseja ter semelhante licença, nada de mal te parece fazer? (*Quid, si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiatur, in cuius uxorem uicissim parem cupit habere licentiam? nihilne male facere tibi uidetur?*)
- (I.3.8) AGOSTINHO — Talvez, então, o mal no adultério seja a *concupiscência*. (*Fortassis ergo libido in adulterio malum est.*)
- (I.3.8) AGOSTINHO — [...] Pois bem, para que compreendas que a *concupiscência* é o mal [que há] no adultério [...]. (*Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse [...]*)
- (I.3.8) EVÓDIO — Pois agora está claro que nada além da *concupiscência* predomina em todo gênero de malfazer. (*Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.*)
- (I.4.9) AGOSTINHO — Sabes ainda que essa *concupiscência* é também chamada por outro nome, a saber, desejo? (*Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?*)

³⁵⁵ As traduções dos excertos relativos ao livro I são de responsabilidade nossa, assim como os respectivos grafos.

- (I.4.9) AGOSTINHO — [...] e além disso, será falso que em todos os pecados, para que sejam males, a *concupiscência* deve dominar. ([...] *falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur.*)
- (I.4.10) AGOSTINHO — Pois bem, tu te recordas de que agora há pouco disseste que a *concupiscência* domina em todo ato mau, e que por isso mesmo ele é mau? (*Et quid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse?*)
- (I.4.10) AGOSTINHO — [...] Ora, concertou-se entre nós que todas as más ações não são más por outro motivo, senão porque são praticadas pela *concupiscência*, isto é, pelo desejo reprovável. (*Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.*)
- (I.4.10) AGOSTINHO — [...] se acaso o tal escravo tenha desejado livrar-se do medo do seu senhor no intuito de saciar a sua *concupiscência*? (*utrum ille seruus propter satiandas libidines suas metu domini carere cupiuerit?*)
- (I.4.10) EVÓDIO — Agora me dou conta, e muito me alegre de ter conhecido tão nitidamente o que é aquele desejo culpável, que se chama *concupiscência*. Agora está evidente que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade. (*Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognouisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.*)
- (I.5.11) EVÓDIO — Pois bem, investiguemos agora, se te agrada, se a *concupiscência* domina também no caso dos sacrilégios, que cada vez mais vemos ser cometidos por superstição. (*Quare nunc, age, quaeramus, si placet, utrum etiam in sacrilegiis libido dominetur, quae uidemus plura superstitione committi.*)

- (I.5.11) AGOSTINHO — Vê lá se não é precipitado, pois me parece que antes se deve examinar se sem nenhuma *concupiscência* mata-se a um inimigo que ataca, ou a um assassino que arma ciladas, seja em defesa da vida, da liberdade, ou da castidade. (*Vide ne praeproperum sit: prius enim mihi discutendum uidetur utrum uel hostis irruens, uel insidiator sicarius, siue pro uita, siue pro libertate, siue pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine.*)
- (I.5.11) EVÓDIO — Como posso julgar que carecem de *concupiscência* esses que se digladiam por aquelas coisas que podem perder contra a própria vontade? (*Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro his rebus digladiantur, quas possunt amittere [...]*?)
- (I.5.12) EVÓDIO — [...] Agora, o soldado, ao matar o inimigo, é sem dúvida ministro da lei, e por isso cumpriu facilmente o seu dever, sem nenhuma *concupiscência*. ([...] *uero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine impleuit [...]*)
- (I.5.12) EVÓDIO — [...] Além disso, a própria lei, que foi promulgada para defender o povo, não pode ser acusada de nenhuma *concupiscência*. ([...] *Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest.*)
- (I.5.12) EVÓDIO — [...] Com efeito, aquele que a promulgou, se a promulgou por ordem de Deus, isto é, pelo que determinou a eterna justiça, pôde fazê-lo inteiramente desprovido de *concupiscência*. ([...] *Siquidem ille qui tulit, si Dei iussu tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit [...]*)
- (I.5.15) EVÓDIO — [...] Todavia, se ele estatuiu a lei com *concupiscência*, disso não decorre que seja necessário obedecer-lhe com *concupiscência*, porque uma boa lei pode também ser promulgada por alguém que não é bom. ([...] *...*)

si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit ut ei legi cum libidine obtemperare necesse sit; quia bona lex et a non bono ferri potest [...]

- (I.5.15) EVÓDIO — [...] Pode-se, portanto, sem *concupiscência* obedecer àquela lei que, para defender os cidadãos, prescreve repelir-se a força hostil com igual força [...] ([...] *Potest ergo illi legi quae tuendorum ciuium causa uim hostilem eadem ui repelli iubet, sine libidine obtemperari [...]*)
- (I.8.18) AGOSTINHO — [...] Depois, o amor do louvor e da glória, e a paixão de dominar, os quais, embora não sejam próprios dos animais, contudo não se deve pensar que nós somos melhores do que eles pela *concupiscência* [que sentimos] por essas coisas. [...] (*Deinde amor laudis et gloriae, et affectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est.*)
- (I.9.19) AGOSTINHO — [...] Ora, denomino sábios àqueles que a verdade determina sejam denominados, isto é, àqueles que foram pacificados por uma total subjugação da *concupiscência* ao reino da mente. (*Eos enim sapientes uoco, quos ueritas uocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt.*)
- (I.10.20) AGOSTINHO — Consideras que a *concupiscência* é mais potente do que essa mente, à qual sabemos ter sido concedido, pela lei eterna, o reinado sobre a própria *concupiscência*? (*Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiozem esse libidinem?*)
- (I.10.20) AGOSTINHO — [...] Pois bem, o espírito justo, ou a mente que conserva o direito e a própria autoridade, pode acaso derribar de sua cidadela uma outra mente, que reina com igual equidade e virtude, e submetê-la à *concupiscência*? ([...] *animus iustus, mensque ius proprium imperiumque custodiens,*

num potest aliam mentem pari aequitate ac uirtute regnantem, ex arce deicere, atque libidini subiugare?)

- (I.11.21) AGOSTINHO — Pelo que, nem sequer essa, embora tenha capacidade, constrange a mente a sujeitar-se à *concupiscência*. (*Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem seruire libidini.*)
- (I.11.21) AGOSTINHO — [...] Portanto, resta apenas que, seja o que for aquilo, semelhante ou superior à mente que reina e está na posse da virtude, não a faz sujeitar-se à *concupiscência* por causa da justiça. (*Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique uirtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit seruam libidinis propter iustitiam.*)
- (I.11.22) AGOSTINHO — Pois bem, acaso deve-se considerar pequena essa mesma expiação, a saber, que a *concupiscência* domine sobre a mente, que a arraste por todos os lados, necessitada e indigente, despojada da opulência da virtude (*Quid ergo? Num ista ipsa poena parua existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliataque uirtutis opulentia, per diuersa inopem atque indigentem trahit.*)
- (I.11.22) AGOSTINHO — [...] e sejam quais forem outras inumeráveis procelas que freqüentam e fomentam o reinado dessa *concupiscência*. ([...] *et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent?*)
- (I.11.23) EVÓDIO — Julgo, por certo, essa expiação ser grande e absolutamente justa, se alguém, então colocado na sublimidade da sabedoria, tenha escolhido rebaixar-se dali e sujeitar-se à *concupiscência*. (*Magnam quidem istam poenam esse iudico, et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae collocatus, inde descendere ac libidini seruire delegerit.*)
- (I.12.24) EVÓDIO — [...] de forma que se diga padecermos estas coisas merecidamente, por causa da deserção da cidadela da virtude e pela escolha de servir

sob a *concupiscência*. (*ut merito haec dicamur perpeti propter desertam uirtutis arcem, et electam sub libidine seruitutem*)

- (I.13.27) AGOSTINHO — Agora vê, então, se acaso podemos afastar dele a temperança, visto ser ela a virtude que reprime a *concupiscência*. (*Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit uirtus quae libidines cohibet.*)
- (I.13.27) AGOSTINHO — [...] Depois, que é tão inimigo da boa vontade como a *concupiscência*? (*Quid autem tam inimicum bonae uoluntati est quam libido?*)
- (I.13.27) AGOSTINHO — [...] Daí, sem dúvida compreendes que esse indivíduo, amante da sua boa vontade, de todas as maneiras resiste e opõe-se à *concupiscência*; e por isso mesmo, com justiça, é chamado de temperante. (*Ex quo profecto intellegis istum bonae uoluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque aduersari libidinibus, et ideo iure temperantem uocari.*)

Livro II (1 de 39)³⁵⁶

- (II.18.48) AGOSTINHO — [...] e, por outro lado, o uso dos olhos diz respeito à salvaguarda da nossa saúde e a muitos outros benefícios da vida. Contudo, são tantos e tantas os que fazem uso deles para praticar acções vergonhosas, obrigando-os a prestar serviço à *paixão* [*concupiscência*]! ([...] *et ad salutem tuendam, multaque alia uitae commoda refert usus oculorum: oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini.*)

³⁵⁶ As traduções dos excertos referentes aos livros II e III são de responsabilidade de Paula O. e Silva in AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. (Os grifos, no entanto, são nossos.)

Livro III (5 de 39)

- (III.1.2) AGOSTINHO — Creio que recordas, portanto, que na primeira discussão ficou suficientemente patente que nenhuma realidade torna a mente serva da *paixão* [*concupiscência*], a não ser a própria vontade. (*Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria uoluntate.*)
- (III.2.5) AGOSTINHO — Com efeito, tais homens opinam, de bom grado, que nenhuma providência divina preside às realidades humanas, enquanto confiam aos caprichos do acaso os seus espíritos e corpos, e se entregam às investidas e golpes das *paixões* [*concupiscência*]. (*Aut enim nullam diuinam prouidentiam praeesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt se feriendos et dilaniandos libidinibus.*)
- (III.10.31) AGOSTINHO — [...] mas também porque nasceu sem estar sujeito à *paixão* [*concupiscência*] [...]. ([...] *sed etiam quia sine libidine natus* [...])
- (III.18.52) AGOSTINHO — Mas quando alguém erra contra a vontade, [...] não consegue dominar, pela temperança, os impulsos das *paixões* [*concupiscência*][...] (*Sed [...] ut erret inuitus [...] non posse a libidinis operibus temperare* [...])
- (III.19.53) AGOSTINHO — [...] Com efeito, talvez tivessem razão para se queixar, se nenhum homem tivesse vencido o erro e as *paixões* [*concupiscência*]. (*Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum uictor existeret.*)

APÊNDICE “B” - Ocorrências do termo *cupiditas* no “De libero arbitrio”

Livro I (15 de 21)

- (I.4.9) AGOSTINHO — Sabes ainda que essa concupiscência é também chamada por outro nome, a saber, *desejo*? (*Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?*)
- (I.4.9) AGOSTINHO — Creio que assim julgas porque o *desejo* procura obter, e o medo evita. (*Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit.*)
- (I.4.9) AGOSTINHO — Pois bem, e se alguém matar um homem, não pelo *desejo* de alcançar alguma coisa, mas temendo que algo de mal lhe aconteça: não será esse homem porventura um homicida? (*Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?*)
- (I.4.9) EVÓDIO — Certamente será, mas não porque este fato careça do domínio do *desejo*, pois quem, temendo, mata um homem, deseja sempre viver sem medo. (*Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu uiuere.*)
- (I.4.9) AGOSTINHO — Não estou perguntando o que lhe possa sobrevir, mas o que ele mesmo deseja, pois quem deseja uma vida livre do medo, certamente deseja o bem, e por isso tal *desejo* não deve ser condenado [...] (*Non quaero quid ei prouenire possit, sed quid ipse cupiat. certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est.*)
- (I.4.9) AGOSTINHO — Portanto, somos forçados a reconhecer que existe um homicídio em que não se pode encontrar o domínio daquele mau *desejo* [...]

(*Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperiri[...]*)

- (I.4.10) AGOSTINHO — E então, não concedeste tu igualmente que aquele que deseja viver sem medo não possui um *desejo* mau? (*Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu uiuere, non habere malam cupiditatem?*)
- (I.4.10) AGOSTINHO — Portanto, quando o senhor é morto pelo escravo por meio desse *desejo*, não é morto por aquele outro *desejo* culpável (*Cum ergo ista cupiditate a seruo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur.*)
- (I.4.10) AGOSTINHO — [...] Ora, concertou-se entre nós que todas as más ações não são más por outro motivo, senão porque são praticadas pela concupiscência, isto é, pelo *desejo* reprovável. ([...] *Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.*)
- (I.4.10) EVÓDIO — Agora me dou conta, e muito me alegro de ter conhecido tão nitidamente o que é aquele *desejo* culpável, que se denomina concupiscência. Agora está evidente que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade. (*Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognouisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.*)
- (I.10.20) AGOSTINHO — Por isso julgo ser necessário que a mente possa mais do que o *desejo*, pelo próprio fato de dominar de maneira reta, e justa, sobre o *desejo*. (*Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iustequé dominatur.*)

- (I.11.21) AGOSTINHO — Visto isso, segue-se que nenhuma outra realidade torne a mente companheira do *desejo*, a não ser a própria vontade e o livre arbítrio. (*nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria uoluntas et liberum arbitrium.*)
- (I.11.22) AGOSTINHO — E visto que, neste intervalo de tempo, esse reinado dos *desejos* seviciasse, por várias e contrárias tempestades, de modo tirânico, o espírito todo do homem, e perturbasse sua vida [...]. (*cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeuat, et uariis contrariisque tempestatibus totum hominis animum uitamque perturbet [...]*)
- (I.15.32) AGOSTINHO — Demais, que pensas a lei temporal ordenar, senão que estes bens, que por algum tempo se podem dizer nossos, quando os homens, pelo *desejo*, lhes aderem [...] (*Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent [...]*)

Livro II (não há ocorrências)

Livro III (5 de 21)

- (III.8.23) AGOSTINHO — Portanto, quando alguém, acreditando que, depois da morte, deixará de existir, mas, por não suportar os sofrimentos, se entrega completamente ao *desejo* de morrer e, deixando-se tomar por ele, põe termo à vida [...] (*Cum ergo quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem [...]*)

- (III.10.31) AGOSTINHO — É certo que o fez por um *desejo* malévolo de matar [...] (*malitiosa quidem nocendi cupiditate* [...])
- (III.10.31) AGOSTINHO — [...] de tal modo que todo o que dela nascesse, qual fruto da sua árvore, certamente estaria sujeito a um *desejo* desregrado; [...] (*ut quidquid inde nasceretur, tamquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate* [...])
- (III.14.39) AGOSTINHO — Mas é verdade que, se uma natureza mais potente corrompe outra mais fraca, isso sucede ou por vício de ambas, porque o *desejo* de depravação é de ambas, ou por vício da mais forte [...] (*Si uero potentior inualidiorem corrumpit, aut utriusque uitio fit, si utriusque prava cupiditate fit; aut uitio potentioris* [...])
- (III.17.48) AGOSTINHO — [...] e sempre onde quer que alguém queira mais do que aquilo que é suficiente. Esta avareza é o *desejo* desenfreado, e o *desejo* desenfreado, enfim, é a vontade perversa. ([...] *ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est. Haec autem auaritia cupiditas est; cupiditas porro improba uoluntas est.*)

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>C. Acad.</i>	Contra Academicos libri III
<i>Ciu. Dei</i>	De ciuitate Dei contra paganos libri XXII
<i>Conf.</i>	Confessionum libri XIII
<i>Dla</i>	De libero arbitrio libri III
<i>Doc. Christ.</i>	De doctrina christiana libri IV
<i>Enn.</i>	The six Enneads of Plotinus
<i>Ep.</i>	Epistulae Augustini
<i>Inst. Or.</i>	Institutiones Oratoriae
<i>N.E.</i>	Nichomachean Ethics
<i>Ord.</i>	De ordine libri II
<i>PL</i>	Patrologiae Latinae cursus completus (J.P. Migne)
<i>Ret.</i>	Retractationes
<i>Ret. Her.</i>	De ratione dicendi ad C. Herennium (<i>Retórica a Herênio</i>)
<i>Serm.</i>	Sermones Augustini
<i>Vita</i>	Vita Augustini scripta a Possidio episcopo

BIBLIOGRAFIA PESQUISADA

EDIÇÕES EM LATIM DA OBRA AGOSTINIANA

AGOSTINO. *Dialoghi I: La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*. Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili. Roma: Città Nuova Editrice, 1970. (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana. Parte I: Libri - Opere filosofico-didattiche, Volume III/1.)

_____. *Dialoghi II: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*. Introduzione generale di Agostino Trapè; introduzioni, traduzione e note a cura di Domenico Gentili. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana. Parte I: Libri - Opere filosofico-didattiche, Volume III/2.)

_____. *Le ritrattazioni*. Introduzione generale di Gouven Madec; traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani. Roma: Città Nuova Editrice, 1992b. (Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana.)

AGUSTÍN. *Obras filosóficas: en edición bilingüe: Contra los académicos; Del libre albedrío; De la cantidad del alma; Del maestro; Del alma y su origen; De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Versión, introducciones y notas de Evaristo Seijas, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. (BAC: Obras de San Agustín, tomo III.)

_____. *Tratados morales: en edición bilingüe: Del bien del matrimonio; Sobre la santa virginidad; Del bien de la viudez; De la continentia; Sobre la paciencia; El combate cristiano; Sobre la mentira; Contra la mentira; Del trabajo de los monjes; El sermón de la montaña*. Versión, introducciones y notas de Lope Cilleruelo, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. (BAC: Obras de San Agustín, tomo XII.)

AUGUSTIN. *Confessions: Livres I-VIII*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. 5^{ème}.éd. Paris: Les Belles Lettres, 1950. (Tome I.)

_____. *Confessions: Livres IX-XIII*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. 3^{ème}.éd. Paris: Les Belles Lettres, 1947. (Tome II.)

_____. *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues philosophiques: Soliloques; De immortalitate animae; De quantitate animae*. Traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle. Paris: Desclée de Brouwer, 1948. (1^{re} Série: V. Dialogues Philosophiques; II. Dieu et L'ame.)

AUGUSTINE. *Confessions: Books I-VIII*. Translated by W. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 2002. (LOEB Classical Library, 26.)

_____. *Confessions: Books IX-XIII*. Translated by W. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 2000. (LOEB Classical Library, 27.)

_____. *Selected Letters*. Translated by James Houston Baxter. Cambridge: Harvard University Press, 1998. (LOEB Classical Library, 239.)

AVGVSTINVS, Aurelius. *Opera Omnia: De libero arbitrio libri tres*. Parisiis, Apud Gaume Fratres, Bibliopolas, 1836. (Opera et Studio Monachorum Ordinis S. Benedicti E Congregatione S. Mauri, Tom. I, 930-1040.)

_____. *Opera omnia: De libero arbitrio libri III*. Parisiis: Garnier Fratres, Editores et J.P. Migne successores, 1877. (J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Uniuersae: Patrologiae Cursus Completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, siue Latinorum, siue Graecorum, Tomus XXXII (PL 32), 1221-1310.)

_____. *Opera omnia: De doctrina christiana libri IV*. Parisiis: Garnier Fratres, Editores et J.P. Migne successores, 1877. (J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Uniuersae: Patrologiae Cursus Completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, siue Latinorum, siue Graecorum, Tomus XXXII (PL 34), 15-122.)

EDIÇÕES TRADUZIDAS DA OBRA AGOSTINIANA

AGOSTINHO. *A cidade de Deus (contra os pagãos): Parte I*. Tradução de Oscar Paes Leme. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A cidade de Deus (contra os pagãos): Parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *A cidade de Deus: Volume I*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *A cidade de Deus: Volume II*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. *A cidade de Deus: Volume III*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000b.

_____. *Contra Acadêmicos*. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida. Coimbra: [s.n.], 1957.

_____. *A doutrina cristã*. Tradução de Nair A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002b. (Série Patrística, 17.)

_____. *A graça I: O espírito e a letra* (De spiritu et littera); *A natureza e a graça* (De natura et gratia). Tradução de Agostinho Belmonte. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998. (Série Patrística, 12.)

_____. *A graça II: A graça e a liberdade* (De gratia et libero arbitrio). Tradução de Agostinho Belmonte. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998b. (Série Patrística, 12.)

_____. *A natureza do bem* (De natura boni): Edição bilíngüe. Tradução de Carlos A. Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *A Trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1994. (Série Patrística, 7.)

_____. *A verdadeira religião*. Tradução de Nair A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002c. (Série Patrística, 19)

_____. *Comentário aos salmos: 1-50*. Trad. Monjas Benedictinas (Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu, MG). Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. (Série Patrística, 9/1.)

_____. *Comentário aos salmos: 51-100*. Trad. Monjas Benedictinas (Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu, MG). Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997b. (Série Patrística, 9/2.)

_____. *Comentário aos salmos: 101-150*. Trad. Monjas Benedictinas (Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu, MG). Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998c. (Série Patrística, 9/3.)

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2002d.

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante e revisão de Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade.)

_____. *Contra os acadêmicos*: Diálogo em três livros. Tradução de Vieira de Almeida. Coimbra: 1958.

_____. *Diálogo sobre a felicidade: Edição bilíngüe*. Tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2000c.

_____. *Diálogo sobre a ordem: Edição bilíngüe*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000d.

_____. *Diálogo sobre o livre arbítrio: Edição bilíngüe*. Tradução, introdução e notas de Paula O. e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001b.

_____. *O livre arbítrio*. Tradução de António S. Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1986.

_____. *O livre arbítrio*. Tradução de Nair A. Oliveira. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Série Patrística, 8.)

_____. *O mestre*. Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier; tradução de António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995b. (Coleção Filosofia, 8.)

_____. *Sobre a potencialidade da alma* (De quantitate animae). Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Sobre o sermão do Senhor na montanha*. Tradução de Carlos A. Nougué. Campo Grande: Ed. Santo Tomás, 2003.

_____. *Solilóquios e Vida Feliz*. Tradução de Aduary Fiorotti (Soliloquia) e Nair A. Oliveira (De beata uita). 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998d. (Série Patrística, 11.)

AUGUSTIN. *Les confessions précédées de Dialogues philosophiques: Contre les académiciens; La musique; La vie heureuse, L'ordre, Les soliloques, L'immortalité de l'âme, La dimension de l'âme, Le maître; Le libre arbitre; Le mensonge*. Traduits par Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle et Jean-Yves Boriaud. Paris: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de la Pléiade, Oeuvres, I.)

_____. *La cité de Dieu*. Livres traduits par Lucien Jerphagnon (I à III; VIII à X); Jean-Louis Dumas (IV à V et XVIII); Catherine Salles (VI à VII et XI à XVII); Jean-Yves Boriaud (XIX à XXII). Paris: Gallimard, 2000. (Bibliothèque de la Pléiade, Oeuvres, II.)

AUGUSTINE. *Against the Academicians and The teacher*. Translated by Peter King. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995.

_____. *Earlier writings: Soliloques* (Soliloquia), *The teacher* (De magistro), *Of true religion* (De uera religione), *The usefulness of belief* (De utilitate credendi), *The nature of the good* (De natura boni), *To Simplician - on various questions* (Ad Simp. de diuersis quaestionibus). Translated by John H.S. Burleigh. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. (The Library of Christian Classics: Ichtus Edition.)

_____. *Enchiridion on faith, hope and love*. Translated by J.B. Shaw with a new introduction by Thomas S. Hibbs. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2001.

_____. *Later Works: The Trinity, The spirit and the letter, Ten homilies on the first epistle general of St. John*. Selected, introduced and translated by John Burnaby. Philadelphia: The Westminster Press, 1955. (The Library of Christian Classics: Ichtus Edition.)

_____. *On Christian Doctrine*. Translated by D.W. Robertson. New Jersey: Prentice Hall, 1997. (The Library of Liberal Arts.)

_____. *On free choice of the will*. Translated by Anna S. Benjamin and L.H. Hackstaff. New Jersey: Prentice Hall, 1964. (The Library of Liberal Arts.)

_____. *On Genesis: The book on Genesis against the Manichees, On the literal interpretation of Genesis: an unfinished book*. Translated by Roland J. Teske. Washington, D.C.: CUA Press, 2001b. (The fathers of the church, 84.)

_____. *On Genesis: A refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The literal meaning of Genesis*. Translated by Edmund Hill. New York: New City Press, 2002. (The Works of Saint Augustine: A translation for the 21st Century, I/13.)

_____. *Sermons: Newly discovered sermons*. Translation and notes by Edmund Hill. New York: New City Press, 1997b. (The Works of St. Augustine: A translation for the 21st Century, III/11.)

_____. *Sermons to the people*. Translated and edited by William Griffin. New York: Image, 2002b.

_____. *The problem of free choice*. Translated by Dom Mark Pontifex. New York: Newman Press, 1955b.

_____. *The retractations*. Translated by M. Inez Bogan. Washington, D.C.: CUA Press, 1999. (The fathers of the church, 60.)

_____. *Tractates on the gospel of John, 1-10*. Translated by John W. Rettig. Washington, D.C.: CUA Press, 1988. (The fathers of the church, 78.)

_____. *Tractates on the gospel of John, 28-54*. Translated by John W. Rettig. Washington, D.C.: CUA Press, 1993. (The fathers of the church, 88.)

_____. *Tractates on the gospel of John, 55-111*. Translated by John W. Rettig. Washington, D.C.: CUA Press, 1994. (The fathers of the church, 90)

_____. *Tractates on the gospel of John, 112-124*. Translated by John W. Rettig. Washington, D.C.: CUA Press, 1995. (The fathers of the church, 92)

FONTES ANTIGAS

AMBROSIO. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*: Edición bilingüe. Trad. Manuel Garrido Bonaño. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966. (BAC: Obras de San Ambrosio, tomo I.)

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Jr. e tradução de Manuel A. Jr., Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translation (with historical introduction) by Christopher Rowe; philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Seleção, tradução e introdução de Willian Li. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Iluminuras, 1995.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999. (The LOEB Classical Library, XVII.)

_____. *De natura deorum; Academica*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999. (The LOEB Classical Library, XIX.)

_____. *De re publica and De legibus*. Translation by Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1988. (The LOEB Classical Library, XVI.)

CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Sobre o destino*: Edição bilíngüe. Tradução e notas de J. Rodrigues Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

[_____]. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

ÉPICTÈTE. *Entretiens: Livre I*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Belles Lettres, 1962. Introduction, p. I-LXXXVI.

_____. *Entretiens: Livres I à IV*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Gallimard, 1993.

EUSÉBIO (de Cesaréia). *História eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Série Patrística, 15.)

_____. *História eclesiástica*. Tradução Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FELIX, Minucius. *Octavius*. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu. 2.ed. Paris: Belles Lettres, 1974.

JUSTINO (de Roma). *Apologias I e II; Diálogos com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancini. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Série Patrística, 3.)

MARCELLINUS, Ammianus. *The later Roman empire: (AD 354-378)*. Selected and translated by Walter Hamilton. New York: Penguin Books, 2004. (Penguin Classics Series.)

PLATÃO. *Diálogos: A república (ou: sobre a justiça)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Coord. Benedito Nunes, 3.ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.

_____. *Diálogos: Fédon, Sofista, Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, [1980].

_____. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Coord. Benedito Nunes. 3.ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001a.

_____. *Diálogos: Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Coordenação de Benedito Nunes, 3.ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001b.

_____. *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. 4.ed. Lisboa: Edições 70, 2000b.

_____. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Ana Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógia D'água Editores, 1999. (Humanitas: Autores Gregos e Latinos.)

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

PLOTINUS. *The six Enneads*. Translated by Stephen Mackenna and B.S. Page. Chicago: William Benton Editor, 1952. (Encyclopaedia Britannica: Great Books of the Western World, vol. 17.)

POSIDIO. *Vida de San Agustín (Vita Sancti Augustini): en edición bilingüe*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, p. 349-450. (Obras de San Agustín, Tomo I.)

SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SÊNECA. *A vida feliz*. Tradução de André Bartolomeu. Campinas: Pontes Editores, 1991.

_____. *Sobre a brevidade da vida: Edição bilíngüe*. Tradução de William Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. *Sobre a providência divina, Sobre a firmeza do homem sábio: Edição bilíngüe*. Tradução de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

SÉNÈQUE. *Dialogues: De la vie heureuse; De la brièveté de la vie*. Texte établi et traduit par A. Bourgery. 4.ème ed. Paris: Les Belles Lettres, 1955. (Tome II.)

ESTUDOS RECENTES

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: Vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- AUSKI, Peter. *Christian plain style: the evolution of a spiritual ideal*. Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1995.
- BAGUETTE, Ch. Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* (REAug), Paris, v. XVI, N° 1-2, p. 47-77, 1970.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998. (Série Bíblica Loyola, 23.)
- BERNARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia cristã*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BONNER, Gerald. *St Augustine of Hippo: life and controversies*. 3.ed. Norwich, Canterbury Press, 2002.
- BRACHTENDORF, Johannes. Cicero and Augustine on the passions. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 43, p. 289-308, 1997.
- BROWN, Peter. Christianity and local culture in Roman Africa. *The Journal of Roman Studies*, [s.l.], v. 58, parts 1 and 2, p. 85-95, 1968.
- _____. *Santo Agostinho: Uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *The body and society*. New York: Columbia University Press, 1988.
- _____. *The cult of saints: its rise and function in Latin christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. *The Journal of Roman Studies*, [s.l.], v. 59, p. 92-103, 1969.
- _____. The Later Roman Empire. *The Economic History Review*, [s.l.], v. 20, n. 2., p. 327-343, Aug. 1967.
- _____. *The world of late antiquity: AD 150-750*. London: Thames & Hudson Ltd., 1971.
- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986. (Biblioteca Básica de Filosofia, 29.)
- _____. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988. (Biblioteca Básica de Filosofia, 40.)
- BURY, J.B. *History of the later Roman empire: from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. Volume 1. New York: Dover Publications, Inc, 1958.
- CHADWICK, Henry. *Augustine: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. *The early church: Vol. I: The story of emergent christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West*. London: Penguin, 1993. (The Penguin History of the Church, 1.)

CHAPPELL, T.D.J. *Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom, voluntary action and akrasia*. New York: St. Martin' Press, Inc., 1995.

CLARKE, M. L. *Rhetoric at Rome*. London: Routledge, 1996.

CONTE, Gian Biagio. *Latin Literature: a history*. Translated by Joseph B. Solodow. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.

_____. *Genres and readers*. Translated by Glenn W. Most. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994b.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. São Paulo: Hucitec, 1996.

DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Edições 70, 1980.

DÖRRIES, Hermann. *Constantine, the great*. New York: Harper Torchbooks, 1972.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

FINAERT, Joseph. *L'évolution littéraire de Saint Augustin*. Paris: Belles Lettres, 1939.

_____. *Saint Augustin rhéteur*. Paris: Belles Lettres, 1939b.

_____. Un tournant dans l'oeuvre et le style de Saint Augustin. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 16, p. 103-110, 1938.

FOLEY, Michael P. Cicero, Augustine, and the philosophical roots of the Cassiciacum dialogues. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 45, p. 51-77, 1999.

FONTANIER, Jean-Michel. Les *Confessions* d'Augustin: confession, conscience, conversion. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 77, p. 276-292, 1999.

FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH/USP, 1976.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império romano (ed. abreviada)*. 6.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

GRANDGEORGE, L. *Saint Agustin et le néoplatonisme*. Frankfurt: Minerva, 1967.

GRYSON, Roger (Ed.). *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Editionem quartam emendatam. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

_____. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos, 95-197*. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrologia.)

HENRIQUES, Mendo Castro. Ordem e Século nas *Confissões* de Aurélio Agostinho. In: AS *CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO 1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ATUALIDADE*, 2000, Lisboa. *Actas do Congresso Internacional*. Lisboa: Verbo, 2002. p. 597-612.

HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e paganismo, 350-750*. São Paulo: Madras, 2004.

FONSECA, Ísis Borges B. A retórica na Grécia antiga. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 99-117.

GUIMARÃES, Elisa. Figuras de retórica e argumentação. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 145-160.

JAEGAR, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.

JASPERS, Karl. *Plato and Augustine: from 'The great philosophers: Vol. I'*. New York: Harvest Book, s.d.

JONES, A.H.M. *The later Roman empire: 284-602: A social, economic, and administrative survey): Volume I*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

_____. *The later Roman empire: 284-602: A social, economic, and administrative survey: Volume II*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986b.

KARL, Bihlmeyer; HERMAN Tuechle. *História da Igreja: Vol. I, Antiguidade Cristã*. S.Paulo: Paulinas, 1963.

KIERKEGAARD, Søren. The Socratic definition of sin. In: _____. *The sickness unto death*. Princeton: Princeton University Press, 1983. Part II, chapter 2, p. 87-96.

KING, Peter. Introduction. In: AUGUSTINE. *Against the Academicians and The teacher*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995, p. vi-xxiv.

KLINKENBERG, Jean-Marie. Prefácio. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 11-15.

- KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 1998.
- LABRIOLLE, Pierre de. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. 3^{ème}. ed. Paris: Belles Lettres, 1947.
- LAFFERTY, Maura K. Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 11, n. 1, p. 21-62, 2003.
- LANCEL, Serge. *St Augustine*. Translated by Antonia Nevill. London: SCM Press, 2002.
- LIÉBART, Jacques. *Os padres da Igreja: Vol. I: séculos I-IV*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MACDONALD, Scott. The divine nature. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (Editors). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 71-90.
- MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman empire: AD 100-400*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MADEC, Goulven. Thématique de la Providence. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 41, p. 291-308, 1995.
- _____. “Vie hereuse” et perfection: Variantes philosophiques dans l’unisson d’Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 41, p. 309-314, 1995b.
- MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. 1998. 215f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.
- MANN, William E. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (Editors). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 40-48.
- MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARROU, Henri-Irenée. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir editora, 1957.
- _____. *Décadence romaine ou antiquité tardive? III^e-VI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- _____. *História da Educação na Antigüidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- _____. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1949.

- MAZZARINO, Santo. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MAZZEO, Joseph Anthony. St. Augustine's Rhetoric os Silence. *Journal of the History of Ideas*, Pensylvania, v. 23, n. 2, p. 175-196, Apr.-Jun. 1962.
- MCCABE, Joseph. The conversion of St. Augustine. *International Journal of Ethics*, Chicago, v. 12, p. 450-459, jul. 1902.
- MEYER, Michel. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70, 1998. (Séria Nova Biblioteca 70.)
- MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura cristã antiga, grega e latina: Vol. II - Tomo I: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *História da Literatura cristã antiga, grega e latina: Vol. II - Tomo 2: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000b.
- _____. *História da Literatura cristã antiga, grega e latina: Vol. I: De Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Da retórica*. Prefácio de Tito Cardoso e Cunha. 2.ed. Lisboa: Vega, 1999.
- _____. Curso de retórica (Trad. Maria Cecília Miranda Coelho). In: GÓRGIAS. *Tratado do Não-ente; Elogio de Helena*. São Paulo: Depto. de Filosofia/USP, 1999b, p. 29-69.
- _____. *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- NOVAES, Moacyr Ayres. *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*. 1997. 70f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.
- O'DONNELL, James J. Augustine: his times and lives. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (Editors). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 8-25.
- _____. *Augustine: a new biography*. 1st. ed. New York: Harper Collins Publishers Inc., 2005.
- _____. Augustine's Classical Readings. *Recherches Augustiniennes*, Paris, v. 15, p. 144-175, 1980.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica, II Vol. — Cultura romana*. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PETERLINI, Ariovaldo. A retórica na tradição latina. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 119-144.

PETIT, Paul. *Histoire générale de l'Empire romain: Vol. 1. Le Haut-Empire (27 av. J.C.-161 apr. J.C.)*. Paris: Ed. du Seuil, 1974.

_____. *Histoire générale de l'Empire romain: Vol. 2. La crise de l'Empire (161-284)*. Paris: Ed. du Seuil, 1974b.

_____. *Histoire générale de l'Empire romain: Vol. 3. Le Bas-Empire (284-395)*. Paris: Ed. du Seuil, 1974c.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU, 1978.

_____; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PRATT, James Bissett. The ethics of St. Augustine. *International Journal of Ethics*, Chicago, v. 13, p. 222-235, jan. 1903.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia, Vol. I: Antigüidade e Idade Média*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia antiga, vol. I: Das origens a Sócrates*. São Paulo, 4.ed.: Loyola, 2002.

_____. *História da Filosofia antiga, vol. II: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *História da Filosofia antiga, vol. III: Os sistemas da Era Helenística*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. *História da Filosofia antiga, vol. IV: As escolas da Era Imperial*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIMÃO, Cassiano. Função do *desejo* no itinerário da Existência para a Transcendência, nas *Confissões* de Santo Agostinho. In: AS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO 1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE, 2000, Lisboa. *Actas do Congresso Internacional*. Lisboa: Verbo, 2002. p. 463-473.

RENAUD, Michel. Pecado, desejo e amor. Breves considerações acerca do pensamento de Santo Agostinho. In: AS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO 1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE, 2000, Lisboa. *Actas do Congresso Internacional*. Lisboa: Verbo, 2002. p. 627-633.

RICOEUR, Paul. Entre retórica e poética: Aristóteles. In: _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, s.d., p. 17-75.

_____. *Fallible man*. New York: Fordham University Press, 2002.

_____. *O mal: um desafio à Filosofia e à Teologia*. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. A linguagem como discurso. In: _____. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 13-35.

RIST, John M. *Augustine, ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. Faith and reason. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman (Editors). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 26-39.

RUCH, Michel. *L'Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution*. Paris: Belles Lettres, 1958.

SARTORELLI, Elaine C. *Estratégias de construção e legitimação do ethos na Causa Veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI*. 2005. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) — Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 2005.

SCHILLING, Robert. Ce que le Christianisme doit à la Rome antique. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 62, p. 301-325, 1984.

SPANNEUT, Michel. *Os padres da Igreja: Vol. II, séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002.

SPENCER, W. Wylie. St. Augustine and the Influence of Religion on Philosophy. *International Journal of Ethics*, Chicago, v. 41, n. 4, p. 461-479, Jul. 1931.

STOCK, Brian. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

STUMP, Eleonore. Augustine on free will. In: _____. KRETZMAN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 124-147.

TESTARD, Maurice. Observations sur la pensée de Cicerón, orateur et philosophe: consonances avec la tradition judéo-chrétienne: III. L'Hortensius. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 79, p. 54-69, 2001.

_____. Observations sur la pensée de Cicerón, orateur et philosophe: consonances avec la tradition judéo-chrétienne: I. *Amplificatio et contemplatio* jusqu'au *De re publica*. *Reveu des Études Latines*, Paris, v. 77, p. 50-71, 1999.

TOUBOULIC, Anne-Isabelle. Les Valeurs d'*ordo* chez Saint Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, n. 45, p. 295-334, 1999.

TORCHIA, Joseph N. Stoics, Stoicism. In: FITZGERALD, Allan D. *Augustine through the Ages, an encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 816-820.

TRAPÉ, Agostino. *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*. Paris: Fayard,

VESSEY, Mark. The demise of the Christian writer and the remaking of "Late Antiquity": From H.-I. Marrou's *Saint Augustine* (1938) to Peter Brown's *Holy Man* (1983). *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 6, n. 3, p. 377-411, 1998.

WILLIS, Garry. *St Augustine*. London: Phoenix Press, 2000.

Aurelii Augustini

De libero arbitrio

Liber primus

1.1 EVODIVS — Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?

AVGVSTINVS — Dicam, si planum feceris de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum.

EVODIVS — De utroque scire cupio.

AVGVSTINVS — At si Deum bonum esse nosti uel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem diuina prouidentia hoc uniuersum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus.

EVODIVS — Est ergo alius auctor illius mali, cuius Deum non esse comper-
tum est?

AVGVSTINVS — Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Vnde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Dei uindicari. Non enim iuste uindicarentur, nisi fierent uoluntate.

1.2 EVODIVS — Nescio utrum quisquam peccet, qui non didicerit: quod si uerum est, quisnam ille sit a quo peccare didicerimus, inquiero.

AVGVSTINVS — Aliquid boni existimas esse disciplinam?

EVODIVS — Quis audeat dicere malum esse disciplinam?

AVGVSTINVS — Quid, si nec bonum nec malum est?

EVODIVS — Mihi bonum uidetur.

AVGVSTINVS — Bene sane; siquidem scientia per illam datur aut excitatur, nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit: an tu aliter putas?

EVODIVS — Ego per disciplinam non nisi bona disci arbitror.

AVGVSTINVS — Vide ergo ne non discantur mala: nam disciplina, nisi a discendo non dicta est.

EVODIVS — Vnde ergo ab homine fiunt si non discuntur?

AVGVSTINVS — Eo fortasse quod se a disciplina, id est a discendo auertit atque abalienat: sed siue hoc, siue aliud aliquid sit, illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. Si enim discuntur, disciplina continentur, atque ita disciplina non erit bonum; bonum est autem, ut ipse concedis: non igitur discuntur mala, et frustra illum a quo male facere discimus, quaeris; aut si discuntur mala, uitanda non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est, nisi a disciplina deuiare.

1.3 EVODIVS — Prorsus ego duas disciplinas esse puto; unam per quam bene facere, aliam per quam male facere discimus. Sed cum quaereres utrum disciplina bonum esset, ipsius boni amor intentionem meam rapuit, ut illam disciplinam intuerer, quae bene faciendi est, ex quo bonum esse respondi: nunc autem ad-

moneor esse aliam, quam procul dubio malum esse confirmo, et cuius auctorem requiro.

AVGVSTINVS — Saltem intellegentiam non nisi bonum putas?

EVODIVS — Istam plane ita bonam puto, ut non uideam quid in homine possit esse praestantius; nec ullo modo dixerim aliquam intellegentiam malam esse posse.

AVGVSTINVS — Quid? cum docetur quisque, si non intellegat, poteritne tibi doctus uideri?

EVODIVS — Omnino non poterit.

AVGVSTINVS — Si ergo omnis intellegentia bona est, nec quisquam qui non intellegit, discit; omnis qui discit, bene facit: omnis enim qui discit, intellegit; et omnis qui intellegit, bene facit: quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene facimus, quaerit. Quapropter desine uelle inuestigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est: si doctor est, malus non est.

2.4 EVODIVS — Age iam, quoniam satis cogis ut fatear non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus.

AVGVSTINVS — Eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem uehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflicto, et tantis obrutus aceruis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inueniendi ueri opem diuinam impetrauisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus euasi. Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi credideritis, non intellegetis, tenere nos, bene nobis conscii sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Mouet autem animum, si

peccata ex his animabus sunt quas Deus creauit, illae autem animae ex Deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in Deum.

2.5 EVODIUS — Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat, et quod ad istam inquisitionem coegit et traxit.

AVGVSTINVS — Virili animo esto, et crede quod credis: nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit. Optime namque de Deo existimare uerissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creauit; nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creauerit omnia; de se autem non crearit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt. Quibus constitutis, ad intelligentiam eius rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo.

3.6 Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere; qua de re tibi quid uideatur exprome. Quod si non potes totum simul breuiter uerbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando, sententiam tuam notam fac mihi.

EVODIUS — Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam caetera, quibus enumerandis uel tempus uel memoria non suppetit, quis est cui non male facta uideantur?

AVGVSTINVS — Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex uetat?

EVODIUS — Non sane ideo malum est, quia uetatur lege; sed ideo uetatur lege, quia malum est.

AVGVSTINVS — Quid, si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii, et quaerens a nobis cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus; num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, iam non tantum credere, sed intellegere cupientibus? Nam et ego tecum credo, et inconcusse credo, omnibusque populis atque gentibus credendum esse clamo, malum esse adulterium: sed nunc molimur id quod in fidem recepimus, etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum. Considera itaque quantum potes, et renuntia mihi, quam ratione adulterium malum esse cognoueris.

EVODIVS — Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem: quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non uult, male utique facit.

AVGVSTINVS — Quid, si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiat, in cuius uxorem uicissim parem cupit habere licentiam? nihilne male facere tibi uidetur?

EVODIVS — Imo plurimum.

AVGVSTINVS — At iste non illa regula peccat: non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde malum esse adulterium conuincas.

3.7 EVODIVS — Eo mihi uidetur malum, quod huius criminis homines uidi saepe damnari.

AVGVSTINVS — Quid, propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae diuina auctoritate praecellit; iam inuenies quam male de Apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sunt. Quamobrem si quidquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum, et ipsam confiteri fidem: si autem non omne malum est quod damnatur, quaere aliud unde adulterium malum esse doceas.

EVODIVS — Quid tibi respondeam non inuenio.

- 3.8 AVGVSTINVS — Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod iam uideri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.

EVODIVS — Nihil est omnino manifestius, et iam uideo non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio, ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.

- 4.9 AVGVSTINVS — Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?

EVODIVS — Scio.

AVGVSTINVS — Quid? inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas?

EVODIVS — Imo plurimum haec ab inuicem distare arbitror.

AVGVSTINVS — Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit.

EVODIVS — Est ita ut dicis.

AVGVSTINVS — Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?

EVODIVS — Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu uiuere.

AVGVSTINVS — Et paruum tibi uidetur bonum sine metu uiuere?

EVODIVS — Magnum bonum est, sed hoc illi homicidae per facinus suum prouenire nullo modo potest.

AVGVSTINVS — Non quaero quid ei prouenire possit, sed quid ipse cupiat. Certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperi-ri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum.

EVODIVS — Si homicidium est hominem occidere, potest accidere aliquando sine peccato: nam et miles hostem, et iudex uel minister eius nocentem, et cui forte inuito atque imprudenti telum manu fugit, non mihi uidentur peccare, cum hominem occidunt.

AVGVSTINVS — Assentior: sed homicidae isti appellari non solent. Responde itaque, utrum illum qui dominum occidit, a quo sibi metuebat cruciatus graues, in eorum numero habendum existimes, qui sic hominem occidunt, ut ne homicidarum quidem nomine digni sint?

EVODIVS — Longe ab eis istum differre uideo: nam illi uel ex legibus faciunt, uel non contra leges; huius autem facinus nulla lex approbat.

4.10

AVGVSTINVS — Rursus me ad auctoritatem reuocas: sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus; legibus autem credimus: tentandum itaque est, si quo modo possumus id ipsum intellegere, utrum lex quae punit hoc factum, non perperam puniat.

EVODIVS — Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum qui uolens et sciens dominum necat, quod nullus illorum.

AVGVSTINVS — Et quid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse?

EVODIVS — Recordor sane.

AVGVSTINVS — Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu uiuere, non habere malam cupiditatem?

EVODIVS — Et hoc recordor.

AVGVSTINVS — Cum ergo ista cupiditate a seruo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.

EVODIVS — Iam mihi uidetur iniuria iste damnari: quod quidem non auderem dicere, si aliud haberem quod dicerem.

AVGVSTINVS — Itane est. Prius tibi persuasisti tantum scelus impunitum esse oportere, quam considerares utrum ille seruus propter satiandas libidines suas metu domini carere cupiuerit? Cupere namque sine metu uiuere, non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est: uerum hoc interest, quod id boni appetunt auertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, remouere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque uitam, quae mors melius uocatur, gerunt.

EVODIVS — Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognouisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.

5.11 Quare nunc, age, quaeramus, si placet, utrum etiam in sacrilegiis libido dominetur, quae uidemus plura superstitione committi.

AVGVSTINVS — Vide ne praeproperum sit: prius enim mihi discutiendum uidetur utrum uel hostis irruens, uel insidiator sicarius, siue pro uita, siue pro libertate, siue pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine.

EVODIUS — Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro his rebus digladiantur, quas possunt amittere inuiti: aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?

AVGVSTINVS — Non ergo lex iusta est, quae dat potestatem uel uiatori ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat; uel cuiquam uiro aut feminae ut uiolenter sibi stupratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit, interimat. Nam militi etiam iubetur lege, ut hostem necet: a qua caede si temperauerit, ab imperatore poenas luit. Num istas leges iniustas, uel potius nullas dicere audebimus? Nam mihi lex esse non uidetur, quae iusta non fuerit.

5.12 EVODIUS — Legem quidem satis uideo esse munitam contra huiuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit, minoribus malefactis ne maiora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum qui alienae uitae insidiatur, quam eum qui suam tuetur, occidi. Et multo est immanius inuitum hominem stuprum perpeti, quam eum a quo uis illa infertur, ab eo cui inferre conatur, interimi. Iam uero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine impleuit. Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest. Siquidem ille qui tulit, si Dei iussu tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit: si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit ut ei legi cum libidine obtemperare necesse sit; quia bona lex et a non bono ferri potest. Non enim si quis, uerbi causa, tyrannicam potestatem nactus, ab aliquo cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuatur nulli licere uel ad coniugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille iniustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi quae tuendorum ciuium causa uim hostilem eadem ui repelli iubet, sine libidine obtemperari: et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus

quibusque subiecti sunt, id dici potest. Sed illi homines lege inculpata, quomodo inculpati queant esse, non uideo: non enim lex eos cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum eis itaque est neminem necare pro his rebus quas inuirti possunt amittere, et ob hoc amare non debent. De uita enim fortasse cuiquam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur: sed si auferri potest, contemnenda est; si non potest, nihil metuendum. De pudicitia uero quis dubitauerit, quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem uirtus est? unde a uiolento stupratore eripi nec ipsa potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in potestate nostra non est: quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intellego. Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici; sed quo pacto istos defendam qui interficiunt, non inuenio.

5.13 AVGVSTINVS — Multo minus ego inuenire possum, cur hominibus defensionem quaeras, quos reos nulla lex tenet.

EVODIUS — Nulla fortasse, sed earum legum quae apparent, et ab hominibus leguntur: nam nescio utrum non aliqua uehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est quod non administret diuina prouidentia. Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sint? Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et diuinam prouidentiam uindicare. Ea enim uindicanda sibi haec assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi. Illae uero culpaee alias poenas aptas habent, a quibus sola mihi uidetur posse liberare sapientia.

AVGVSTINVS — Laudo et probo istam, quamuis inchoatam minusque perfectam, tamen fidentem et sublimia quaedam petentem distinctionem tuam. Videtur enim tibi lex ista, quae regendis ciuitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per diuinam tamen prouidentiam uindicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt.

6.14 Sed dispiciamus diligenter, si placet, quo usque per legem istam quae populos in hac uita cohibet, malefacta ulciscenda sint: deinde quid restet, quod per diuinam prouidentiam ineuitabilius secretoque puniatur.

EVODIUS — Cupio, si modo perueniri possit ad tantae rei terminos: nam hoc ego infinitum puto.

AVGVSTINVS — Imo adesto animo, et rationis uias pietate fretus ingredi. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non Deo adiuuante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus. Et prius responde mihi, utrum ista lex quae litteris promulgatur, hominibus hanc uitam uiuentibus opituletur.

EVODIUS — Manifestum est: nam ex his hominibus utique populi ciuitatesque consistunt.

AVGVSTINVS — Quid? ipsi homines et populi, eiusdemne generis rerum sunt, ut interire mutariue non possint, aeternique omnino sint? an uero mutabiles temporibusque subiecti sunt?

EVODIUS — Mutabile plane atque tempori obnoxium hoc genus esse quis dubitet?

AVGVSTINVS — Ergo, si populus sit bene moderatus et grauis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem priuatam quam publicam pendat; nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur?

EVODIUS — Recte prorsus.

AVGVSTINVS — Porro si paulatim deprauatus idem populus rem priuatam rei publicae praeferat, atque habeat uenale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat; nonne item recte, si quis tunc exstiterit uir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo

potestatem dandi honores, et in paucorum bonorum, uel etiam unius redigat arbitrium?

EVODIUS — Et id recte.

AVGVSTINVS — Cum ergo duae istae leges ita sibi uideantur esse contrariae, ut una earum honorum dandorum populo tribuat potestatem, auferat altera; et cum ista secunda ita lata sit, ut nullo modo ambae in una ciuitate simul esse possint; num dicemus aliquam earum iniustam esse, et ferri minime debuisse?

EVODIUS — Nullo modo.

AVGVSTINVS — Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.

EVODIUS — Appellemus.

6.15 AVGVSTINVS — Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam uitam merentur, per quam denique illa quam temporalem uocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque uideri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut ut modestus et grauis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus uero et nequam ista licentia careat?

EVODIUS — Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem.

AVGVSTINVS — Simul etiam te uidere arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines deriuauerint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit; haec uicissitudo temporalis ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est grauem populum honores dare, leuem non dare: an tibi aliter uidetur?

EVODIVS — Assentior.

AVGVSTINVS — Vt igitur breuiter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum ualeo uerbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome.

EVODIVS — Quid tibi uera dicenti contradicam non habeo.

AVGVSTINVS — Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos uariantur, num ideo ipsa uariari ullo modo potest?

EVODIVS — Intellego omnino non posse: neque enim ulla uis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.

7.16

AVGVSTINVS — Age nunc, uideamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus: nam ex hominibus una lege sociatis, populus constat; quae lex, ut dictum est, temporalis est. Et dic mihi utrum certissimum sit tibi uiuere te.

EVODIVS — Hoc uero quid certius responderim?

AVGVSTINVS — Quid? illud potesne dignoscere, aliud esse uiuere, aliud nosse se uiuere?

EVODIVS — Scio quidem neminem se nosse uiuere, nisi uiuentem; sed utrum omnis uiuens nouerit se uiuere, ignoro.

AVGVSTINVS — Quam uellem ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione; cito nostra disputatio ab ista quaestione transiret: sed quoniam nescire te dicis, longam sermocinationem moues. Neque enim talis res est, qua praetermissa pergere in ea quae intendimus, tanta connexionione rationis, quanta opus esse sentio, sinamur. Dic itaque mihi, cum saepe uiderimus bestias ab hominibus domitas, id est, non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subiugatam, ut uoluntati eius sensu quodam et consuetudine seruiat; utrum tibi ullo modo fieri posse uideatur ut bestia quaelibet immanis uel feritate uel corpore, uel etiam

sensu quolibet acerrima, pari uice sibi hominem subiugare conetur, cum corpus eius seu ui seu clam multae interimere ualeant.

EVODIUS — Nullo modo istuc fieri posse consentio.

AVGVSTINVS — Bene sane: sed item dic mihi, cum manifestum sit, uiribus caeterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quae nam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio uel intellegentia dici solet?

EVODIUS — Non inuenio aliud, quandoquidem in animo est id quod belluis antecellimus: quae si exanimes essent, dicerem nos eo praestare, quod animum habemus. Nunc uero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil, neque paruum aliquid esse cuiuis apparet; quid aliud rectius, quam rationem uocauerim?

AVGVSTINVS — Vide quam facile fiat Deo adiuuante, quod homines difficilimum putant. Nam ego, fateor tibi, quaestionem istam, quae, ut intellego, terminata est, tamdiu nos retenturam putaueram, quam fortasse omnia quae dicta sunt ab ipso nostrae disputationis exordio. Quare accipe iam, ut deinde ratio connectatur: nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum.

EVODIUS — Ita est.

AVGVSTINVS — Qui ergo scit se uiuere, ratione non caret.

EVODIUS — Consequens est.

AVGVSTINVS — Viuunt autem bestiae, et sicut iam eminuit, rationis expertes sunt.

EVODIUS — Manifestum est.

AVGVSTINVS — Ecce igitur iam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod uiuit scire se uiuere, quamquam omne quod se uiuere sciat, uiuat necessario.

7.17 EVODIVS — Non mihi est iam dubium; perge quo intenderas: aliud enim esse uiuere, aliud scire se uiuere, satis didici.

AVGVSTINVS — Quid ergo tibi horum duorum uidetur esse praestantius?

EVODIVS — Quid putas, nisi scientiam uitae?

AVGVSTINVS — Meliorne tibi uidetur uitae scientia quam ipsa uita? an forte intellegis superiorem quamdam et sinceriozem uitam esse scientiam, quoniam scire nemo potest, nisi qui intellegit? Intellegere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque uiuere? Quare tu mihi, nisi fallor, non uitae aliud aliquid, sed cuidam uitae meliorem uitam praeosuisti.

EVODIVS — Optime omnino et cognouisti et explicasti sententiam meam: si tamen scientia mala esse nunquam potest.

AVGVSTINVS — Nullo modo arbitror, nisi cum translato uerbo scientiam pro experientia dicimus: experiri enim non semper bonum est; sicut experiri supplicia: illa uero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest?

EVODIVS — Teneo et istam differentiam: persequere caetera.

8.18 AVGVSTINVS — Illud est quod uolo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, siue mens, siue spiritus, siue utrumque rectius appellatur (nam utrumque in diuinis Libris inuenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia: namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, uige-

re, arboribus quoque tributum uidemus, quae infima quadam uita continentur; uidere autem atque audire, et olfactu, gustatu, tactu corporalia sentire posse bestias, et acrius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde uires et ualentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam uincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: iam uero appetere uoluptates corporis, et uitare molestias, ferinae uitae omnis actio est. Sunt alia quaedam, quae iam cadere in feras non uidentur, nec tamen in homine ipso summa sunt, ut iocari et ridere: quod humanum quidem, sed infimum hominis iudicat, quisquis de natura humana rectissime iudicat. Deinde amor laudis et gloriae, et affectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est. Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putauit. Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur: an tibi non uidetur?

EVODIUS — Manifestum est.

AVGVSTINVS — Ratio ista ergo, uel mens, uel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.

EVODIUS — Intellego ac sequor.

9.19 AVGVSTINVS — Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens uidetur?

EVODIUS — Nescio alius quis mihi sapiens homo uideri possit, si hic non uidetur.

AVGVSTINVS — Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse.

EVODIUS — Hoc quoque satis constat.

AVGVSTINVS — At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intellegis.

EVODIVS — Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?

AVGVSTINVS — Quid igitur dicendum, cum homo ita est affectus? deesse illi mentem; an, quamuis insit, eam carere dominatu?

EVODIVS — Hoc potius quod ultimum subiecisti.

AVGVSTINVS — Peruellem abs te audire, quibus documentis perceptum habeas, mentem inesse homini, quae suum non exserat principatum.

EVODIVS — Vtinam tuas istas partes facere uelles: nam non mihi facile est sustinere quod ingeris.

AVGVSTINVS — Illud saltem facile est tibi recordari, quod paulo ante diximus, quemadmodum bestiae mansuefactae ab hominibus ac domitae seruiant: quod ab eis uicissim homines, ut demonstraui ratio, paterentur nisi aliquo excellerent. Id autem non inueniebamus in corpore: ita cum in animo esse apparet, quid aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus; quam postea et mentem et spiritum uocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe non nisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur, eum qui rationem habet, mente carere non posse.

EVODIVS — Probe ista reminiscor ac teneo.

AVGVSTINVS — Quid? illud credisne, domitores belluarum nisi sapientes esse non posse? Eos enim sapientes uoco, quos ueritas uocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt.

EVODIVS — Ridiculum est tales putare istos, quos uulgo mansuetarios nuncupant, uel etiam pastores aut bubulcos, aut aurigas, quibus omnibus domitum pecus subiectum uidemus, et quorum industria indomitum subici.

AVGVSTINVS — En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt enim talia, quae agi sine mente non possent: non tamen regnat; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est.

EVODIVS — Mirum est hoc iam fuisse a nobis in superioribus confectum, et mihi quid responderem, non potuisse in mentem uenire.

10.20 Sed alia contexamus. Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam, et eam posse etiam non regnare, compertum est.

AVGVSTINVS — Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur.

EVODIVS — Ego quoque ita sentio.

AVGVSTINVS — Quid? uirtutem omnem num dubitabimus omni uitio sic antepone, ut uirtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior inuictiorque sit?

EVODIVS — Quis dubitauerit?

AVGVSTINVS — Nullus igitur uitiosus animus uirtute armatum animum superat.

EVODIVS — Verissimum est.

AVGVSTINVS — Iam corpore omni qualemlibet animum meliorem potentiorumque esse, non te arbitror negaturum.

EVODIVS — Nemo id negat, qui (quod facile est) uidet aut substantiam uiuentem non uiuenti, aut eam quae uitam dat ei quae accipit, esse praefendam.

AVGVSTINVS — Multo minus igitur corpus, qualecumque id sit, animum uirtute praeditum uincit.

EVODIVS — Euidetissimum est.

AVGVSTINVS — Quid? animus iustus, mensque ius proprium imperiumque custodiens, num potest aliam mentem pari aequitate ac uirtute regnantem, ex arce deicere, atque libidini subiugare?

EVODIVS — Nullo modo; non solum propter eandem in utraque excellentiam, sed etiam quod a iustitia prior decidet, fietque uitiosa mens, quae aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior.

10.21 AVGVSTINVS — Bene intellegis; quare illud restat ut respondeas, si potest, utrum tibi uideatur rationali et sapienti mente quidquam esse praestantius.

EVODIVS — Nihil praeter Deum arbitror.

AVGVSTINVS — Et mea ista sententia est. Sed quoniam res ardua est, neque nunc opportune quaeritur, ut ad intellegentiam ueniat, quamquam robustissima teneatur fide, integra nobis sit huius quaestionis, diligens et cauta tractatio.

11.21 In praesentia enim scire possumus quaecumque illa natura sit, quam menti uirtute pollenti fas est excellere, iniustam esse nullo modo posse. Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem seruire libidini.

EVODIVS — Istuc prorsus nemo est qui non sine ulla cunctatione fateatur.

AVGVSTINVS — Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique uirtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit seruam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria uoluntas et liberum arbitrium.

EVODIVS — Nihil tam necessarium restare uideo.

11.22 AVGVSTINVS — Sequitur iam ut tibi uideatur iuste illam pro peccato tanto poenas pendere.

EVODIVS — Negare non possum.

AVGVSTINVS — Quid ergo? Num ista ipsa poena parua existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliataque uirtutis opulentia, per diuersa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro ueris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probauisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de tota inuentione ueritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerentem; nunc conantem in lucem intellegendi, rursusque fatigatione decidentem: cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeuat, et uariis contrariisque tempestatibus totum hominis animum uitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus uindicandae: quaquauersum potest coarctare auaritia dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere inuidia, desidia sepelire, peruicacia concitare, affilettare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent? possumusne tandem nullam istam poenam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhaerent sapientiae, necesse est perpeti?

11.23 EVODIVS — Magnam quidem istam poenam esse iudico, et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae collocatus, inde descendere ac libidini seruire delegerit: sed utrum esse quisquam possit incertum est, qui haec aut uoluerit fa-

cere, aut uelit. Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intellegentia nondum assecutus sum: cuius rei diligentem inquisitionem, si nunc differendam putas, me inuito facis.

12.24 Verum illud quod me maxime mouet, cur huiuscemodi acerbissimas poenas patiamur nos, qui certe stulti sumus, nec sapientes unquam fuimus, ut merito haec dicamur perpeti propter desertam uirtutis arcem, et electam sub libidine seruitutem, quin aperias disputando, si uales, nullo modo tibi differendum esse concesserim.

AVGVSTINVS — Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas nunquam nos fuisse sapientes: attendis enim tempus ex quo in hanc uitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam uita uixerit animus, et an aliquando sapienter uixerit, magna quaestio est, magnum secretum, et suo considerandum loco: neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur, quominus aperiatur ut potest.

12.25 Nam quaero abs te, sitne aliqua nobis uoluntas.

EVODIUS — Nescio.

AVGVSTINVS — Visne hoc scire?

EVODIUS — Et hoc nescio.

AVGVSTINVS — Nihil ergo deinceps me interroges.

EVODIUS — Quare?

AVGVSTINVS — Quia roganti tibi respondere non debeo, nisi uolenti scire quod rogas. Deinde nisi uelis ad sapientiam peruenire, sermo tecum de huiusmodi rebus non est habendus. Postremo meus amicus esse non poteris, nisi uelis

ut bene sit mihi. Iam uero de te tu ipse uideris, utrum tibi uoluntas nulla sit beatae uitae tuae.

EVODIUS — Fateor, negari non potest habere nos uoluntatem: perge iam, uideamus quid hinc conficias.

AVGVSTINVS — Faciam: sed dic etiam prius, utrum et bonam uoluntatem te habere sentias.

EVODIUS — Quid est bona uoluntas?

AVGVSTINVS — Voluntas qua appetimus recte honesteque uiuere, et ad summam sapientiam peruenire. Modo tu uide utrum rectam honestamque non appetas uitam, aut esse sapiens non uehementer uelis, aut certe negare audeas, cum haec uolumus, nos habere uoluntatem bonam.

EVODIUS — Nihil horum nego, et propterea me non solum uoluntatem, sed etiam bonam uoluntatem iam habere confiteor.

AVGVSTINVS — Quanti pendis, oro te, hanc uoluntatem? Numquidnam ei ulla ex parte diuitias, aut honores, aut uoluptates corporis, aut haec simul omnia conferenda arbitraris?

EVODIUS — Auerterit Deus istam sceleratam dementiam.

AVGVSTINVS — Parumne ergo gaudendum est habere nos quiddam in animo, hanc ipsam dico bonam uoluntatem, in cuius comparatione abiectissima sint ea quae commemorauimus, pro quibus adipiscendis multitudinem uidemus hominum nullos labores, nulla pericula recusare?

EVODIUS — Gaudendum uero, ac plurimum.

AVGVSTINVS — Quid? hoc gaudio qui non fruuntur, paruo damno eos affectos putas tanti boni?

EVODIVS — Imo maximo.

- 12.26 AVGVSTINVS — Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono. Quid enim tam in uoluntate, quam ipsa uoluntas sita est? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, uoluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non constitutis, sola illi uoluntas per seipsam daret. Itaque cum se ipse miserrimum iudicet, si amiserit gloriosam famam, ingentes opes, et quaelibet corporis bona; tu eum non miserrimum iudicabis, etiamsi talibus abundet omnibus, cum iis inhaeret quae amittere facillime potest, neque dum uult habet, caret autem bona uoluntate, quae nec comparanda est cum istis, et cum sit tam magnum bonum, uelle solum opus est, ut habeatur?

EVODIVS — Verissimum est.

AVGVSTINVS — Iure igitur ac merito stulti homines, tametsi nunquam fuerunt sapientes (hoc enim dubium et occultissimum est), huiuscemodi afficiuntur miseria.

EVODIVS — Assentior.

- 13.27 AVGVSTINVS — Considera nunc utrum tibi uideatur esse prudentia appetendarum et uitandarum rerum scientia.

EVODIVS — Videtur.

AVGVSTINVS — Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?

EVODIVS — Ita existimo.

AVGVSTINVS — Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas?

EVODIVS — Imo ita ut dicis sentio.

AVGVSTINVS — Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi uirtutem qua sua cuique tribuuntur?

EVODIVS — Nulla mihi alia iustitiae notio est.

AVGVSTINVS — Quisquis ergo bonam habens uoluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur, qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans quanta sit, quamque inuito illi eripi uel surripi nequeat; num dubitare poterimus istum aduersari rebus omnibus, quae huic uni bono inimicae sunt?

EVODIVS — Necessesse est omnino ut aduersetur.

AVGVSTINVS — Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum appetendum, et uitanda ea quae huic inimica sunt uidet?

EVODIVS — Nullo modo mihi uidetur hoc posse quisquam sine prudentia.

AVGVSTINVS — Recte: sed cur non huic etiam fortitudinem tribuimus? Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. Mala enim uoluntate amantur, cui tamquam inimicae carissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat haec, non dolet amissa, et omnino contemnit; quod opus esse fortitudinis, dictum atque concessum est.

EVODIVS — Tribuamus sane: non enim intellego quem fortem uerius appellare possim, quam eum qui rebus iis quas neque ut adipiscamur, neque ut obtineamus in nobis situm est, aequo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est.

AVGVSTINVS — Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit uirtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum bonae uoluntati est quam libido? Ex quo profecto intellegis istum bonae uoluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque aduersari libidinibus, et ideo iure temperantem uocari.

EVODIUS — Perge; assentior.

AVGVSTINVS — Iustitia restat, quae quomodo desit huic homini, non sane uideo. Qui enim habet et diligit uoluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam uelle non potest. Sequetur ergo ut nemini faciat iniuriam; quod nullo pacto potest, nisi qui sua cuique tribuerit: hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem, approbasse te, ut puto, meministi.

EVODIUS — Ego uero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam uoluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor uirtutes quae abs te paulo ante, me assentiente, descriptae sunt, esse compertas.

13.28 AVGVSTINVS — Quid igitur impedit cur huius uitam non concedamus esse laudabilem?

EVODIUS — Nihil prorsus; imo hortantur uel etiam cogunt omnia.

AVGVSTINVS — Quid? uitam miseram potesne ullo modo non iudicare fugiendam?

EVODIUS — Et magnopere quidem iudico, nihilque aliud agendum existimo.

AVGVSTINVS — At laudabilem non fugiendam profecto putas.

EVODIUS — Quin etiam appetendam sedulo existimo.

AVGVSTINVS — Non ergo misera est quae laudabilis uita est.

EVODIVS — Hoc utique sequitur.

AVGVSTINVS — Nihil iam, quantum opinor, difficile tibi ut assentiaris relinquatur, eam scilicet quae misera non est, beatam esse uitam.

EVODIVS — Manifestissimum est.

AVGVSTINVS — Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae uoluntatis suae, et prae illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum uoluntas tenendi manet.

EVODIVS — Quidni placeat, quo superiora quae concessimus, necessario trahunt?

AVGVSTINVS — Bene intellegis: sed dic, quaeso, nonne bonam uoluntatem suam diligere, et tam magni aestimare quam dictum est, etiam ipsa bona uoluntas est?

EVODIVS — Verum dicis.

AVGVSTINVS — Ac si hunc beatum recte iudicamus, nonne recte miserum, qui contrariae uoluntatis est?

EVODIVS — Rectissime.

AVGVSTINVS — Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi nunquam antea sapientes fuimus, uoluntate nos tamen laudabilem et beatam uitam, uoluntate turpem ac miseram mereri ac degere?

EVODIVS — Fateor huc certis et minime negandis rebus esse peruentum.

13.29 AVGVSTINVS — Vide etiam aliud: nam credo te memoria tenere quam dixerimus esse bonam uoluntatem: opinor enim, ea dicta est qua recte atque honeste uiuere appetimus.

EVODIVS — Ita memini.

AVGVSTINVS — Hanc igitur uoluntatem, si bona itidem uoluntate diligamus atque amplectamur, rebusque omnibus quas retinere non quia uolumus possumus, anteponamus; consequenter illae uirtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere idipsum est recte honesteque uiuere. Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque uult uiuere, si id se uelle prae fugacibus bonis uelit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit.

EVODIVS — Vere tibi dico, uix me contineo quin exclamem laetitia, repente mihi oborto tam magno, et tam in facili constituto bono.

AVGVSTINVS — Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur: nisi tu putas aliud esse beate uiuere, quam ueris bonis certisque gaudere.

EVODIVS — Ita sentio.

14.30 AVGVSTINVS — Recte: sed censesne quemquam hominum non omnibus modis uelle atque optare uitam beatam?

EVODIVS — Quis dubitat omnem hominem uelle?

AVGVSTINVS — Cur igitur eam non adipiscuntur omnes? Dixeramus enim atque conuenerat inter nos, uoluntate illam mereri homines, uoluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant: nunc uero existit nescio qua repugnantia, et nisi diligenter dispiciamus, perturbare nititur superiorem tam euigilatam firmamque rationem. Quomodo enim uoluntate quisque miseram uitam patitur, cum omnino nemo uelit misere uiuere? Aut quomodo uoluntate beatam uitam con-

sequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse uelint? An eo euenit, quod aliud est uelle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam uel malam uoluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate uiuere uoluerunt; nam hoc uolunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod uolunt, id est, beatam uitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet uiuere, non itidem uolunt. Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmauit, ut in uoluntate meritum sit; in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium. Itaque cum dicimus uoluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse uelint, sed quod in ea uoluntate sunt, quam etiam eis inuitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod uolunt omnes beati esse, nec possunt; non enim uolunt omnes recte uiuere, cui uni uoluntati uita beata debetur: nisi quid habes aduersus haec dicere.

EVODIUS — Ego uero nihil.

15.31 Sed uideamus iam quomodo haec ad propositam illam quaestionem de duabus legibus referantur.

AVGVSTINVS — Fiat: sed dic mihi prius, utrum qui recte uiuere diligit, eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque iucundum, amet hanc legem, habeatque carissimam, qua uidet tributam esse bonae uoluntati beatam uitam, malae miseram?

EVODIUS — Amat omnino ac uehementer: nam istam ipsam sequens ita uiuit.

AVGVSTINVS — Quid? cum hanc amat, mutabile aliquid amat ac temporale, an stabile ac sempiternum?

EVODIUS — Aeternum sane atque incommutabile.

AVGVSTINVS — Quid illi qui in mala uoluntate perseuerantes, nihilominus beati esse cupiunt? possuntne amare istam legem, qua talibus hominibus miseria merito reperatur?

EVODIVS — Nullo modo, arbitror.

AVGVSTINVS — Nihilne amant aliud?

EVODIVS — Imo plurima; ea scilicet in quibus adipiscendis uel retinendis mala uoluntas illa persistit.

AVGVSTINVS — Opinor te dicere diuitias, honores, uoluptates, et pulchritudinem corporis, caeteraque omnia quae possunt et uolentes non adipisci, et amittere inuiti.

EVODIVS — Ista ipsa sunt.

AVGVSTINVS — Num haec aeterna esse censes, cum temporis uolubilitati uideas obnoxia?

EVODIVS — Quis hoc uel dementissimus senserit?

AVGVSTINVS — Cum igitur manifestum sit alios esse homines amatores rerum aeternarum, alios temporalium, cumque duas leges esse conuenerit, unam aeternam, aliam temporalem; si quid aequitatis sapis, quos istorum iudicas aeternae legi, quos temporali esse subdendos?

EVODIVS — Puto in promptu esse quod quaeris: nam beatos illos ob amorem ipsorum aeternorum sub aeterna lege agere existimo; miseris uero temporalis imponitur.

AVGVSTINVS — Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstrauit, eos qui temporali legi seruiunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae iusta sunt, iusteque uariantur, expri-

mi diximus: eos uero qui legi aeternae per bonam uoluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intellegis.

EVODIUS — Teneo quod dicis.

15.32 AVGVSTINVS — Iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus, et eum mundatum conuertere ad aeterna.

EVODIUS — Iubet uero.

AVGVSTINVS — Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo iure possideant, quo pax et societas humana seruetur, quanta in his rebus seruari potest? Ea sunt autem: primo, hoc corpus, et eius quae uocantur bona, ut integra ualetudo, acumen sensuum, uires, pulchritudo, et si qua sunt caetera, partim necessaria bonis artibus, et ideo pluris pensanda, partim uiliora. Deinde libertas, quae quidem nulla uera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium: sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti uolunt. Deinde parentes, fratres, coniux, liberi, propinqui, affines, familiares, et quicumque nobis aliqua necessitudine adiuncti sunt. Ipsa denique ciuitas, quae parentis loco haberi solet; honores etiam et laus, et ea quae dicitur gloria popularis. Ad extremum pecunia, quo uno nomine continentur omnia quorum iure domini sumus, et quorum uendendorum aut donandorum habere potestatem uidemur. Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, difficile et longum est explicare, et plane ad id quod proposuimus non necessarium. Satis est enim uidere non ultra porrigi huius legis potestatem in uindicando, quam ut haec uel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo, et ad id quod uult, torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quemdam modum aptum uinculo ciuitatis, qualis ex huiusmodi hominibus constitui potest. Non autem ulciscitur peccatum cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur. Quamobrem uide utrum iam peruentum sit ad id quod

infinitem putabas. Institueramus enim quaerere, quatenus habeat ius ulciscendi ea lex qua populi terreni ciuitatesque gubernantur.

EVODIUS — Video peruentum.

- 15.33 AVGVSTINVS — Vides ergo etiam illud, quod poena non esset, siue quae per iniuriam, siue quae per talem uindictam infertur hominibus, si eas res quae inuito auferri possunt, non amarent?

EVODIUS — Id quoque uideo.

AVGVSTINVS — Cum igitur eisdem rebus alius male, alius bene utatur; et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens, quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum: ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi; non enim eum bonum meliorem faciant, sed ab eo potius fiunt: et ideo non eis amore agglutinetur, neque uelut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum resecari coeperint, eum cruciatu ac tabe foedent; sed eis totus superferatur, et habere illa atque regere, cum opus est, paratus, et amittere ac non habere paratior: cum ergo haec ita sint, num aut argentum et aurum propter auaros accusandum putas, aut cibos propter uoraces, aut uinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim uideas et igne bene uti medicum, et pane scelerate ueneficum?

EVODIUS — Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.

- 16.34 AVGVSTINVS — Recte: sed quoniam et quid ualeat aeterna lex, ut opinor, uidere iam coepimus, et quantum lex temporalis in uindicando progredi possit, inuentum est; et rerum duo genera, aeternarum et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum aeternas, aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt: quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in uoluntate esse positum constitit; nullaque re de arce dominandi, recto-

que ordine mentem deponi, nisi uoluntate: et est manifestum, non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum: referamus nos, si placet, ad quaestionem in exordio huius sermonis propositam, et uideamus utrum soluta sit; nam quaerere institueramus quid sit male facere, et propter hoc omnia quae dicta sunt, diximus. Quocirca licet nunc animaduertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruitur, et per seipsam percipit, et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus hominis partem uilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi uidentur includi. Tibi autem quid uideatur, exspecto cognoscere.

16.35 EVODIUS — Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque auertitur a diuinis uereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta conuertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant; peruersi tamen animi est et inordinati, eis sequendis subici, quibus ad nutum suum ducendis potius diuino ordine ac iure praelatus est. Et illud simul mihi uidere iam uideor absolutum atque comperitum, quod post illam quaestionem, quid sit male facere, deinceps quaerere institueramus, unde male facimus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero uoluntatis arbitrio. Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere conuincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus; et metuentum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.

AVGVSTINVS — Nullo modo istuc timueris: sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam haec sermocinatio modum terminumque iam desiderat; qua uelim credas magnarum abditarumque rerum inquirendarum quasi fores esse pulsatas. In quarum penetralia cum Deo duce uenire coeperimus, iudicabis profecto quantum inter hanc disputationem, et eas quae sequuntur intersit, quantumque illae praestent, non modo inuestigationis sagacitate, sed etiam maiestate rerum, et clarissima luce ueritatis: pietas tantum adsit, ut nos diuina prouidentia cursum quem instituimus, tenere et perficere permittat.

EVODIVS — Cedo uoluntati tuae, et ei meam iudicio et uoto libentissime adiungo.

* * *

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)