

# A Realidade dos Dois Mundos e Dois Cidadãos em Agostinho: Uma Análise Ético-Político-Soteriológica a Partir da Relação entre Livre-Arbítrio e Liberdade

The Reality of two Worlds and two Citizens in Augustine:  
An Ethico-political-soteriological Analysis from the  
Relationship Between Free Will and Liberty

Gerson Francisco de Arruda Júnior  
(Universidade Católica de Pernambuco, Brasil)  
Marcone Felipe Bezerra de Lima  
(Universidade Católica de Pernambuco, Brasil)

## Resumo

O conceito de livre-arbítrio e liberdade a partir de Agostinho tornou-se imo desde a Antiguidade Tardia e o Período Medieval, tornando-se um alvitre na contemporaneidade. A estrutura lógico-argumentativa do pensamento agostiniano acerca do *arbitrium* fundamenta-se na ontologia do homem, especificamente na sua constituente metafísica - a alma (*animus*). Em sua argumentação, o Hiponense considera a liberdade humana como elemento vinculado à razão, o que diferencia o homem dos demais seres, para os animais, *anima* e para aquele, *animus*. Portanto, considerando esse conceito ontológico, foram analisados os dois estados metafísicos do homem e assim seus dois mundos. Dessa forma, Agostinho conceitua o livre-arbítrio como elemento necessário que direciona a vontade para os bens superiores (eternos) ou para os inferiores (temporais), o que permite classificar os dois mundos e seus respectivos cidadãos.

**Palavras-chave:** Livre-arbítrio. Liberdade. Cidadãos. Agostinho.

## Abstract

The concept of free will and freedom from Augustine has become imo since the Late Antiquity and the Medieval Period, becoming a contemporary propensity. The logical-argumentative structure of Augustinian thinking concerning of arbitrium is based on the ontology of man, specifically in his metaphysical constituent - the soul (*animus*). In his argument, the Hyponese considers human freedom as an element linked to reason, which differentiates man from other beings, for animals, animates and for that, *animus*. Thus, considering this ontology, the two metaphysical states of man were analyzed and thus his two worlds. In this way, Augustine defines free will as a necessary element that directs the will to the higher (eternal) or inferior (temporal) goods, which allows to classify the two worlds and their respective citizens.

**Keywords:** Free will. Freedom. Citizens. Augustine.

## 1 Introdução

O termo grego *Cosmos* carrega uma diversidade semântica na relação com o universo em seu todo – conjunto de tudo que existe, do microcosmo ao macrocosmo; beleza, ordem, organização, harmonia; tudo aquilo que constitui a realidade; planeta Terra e tudo o que nele existe; lugar onde vive o homem; conjunto de indivíduos que formam um agrupamento humano determinado; designação da espécie humana; [figurado] organização, companhia, instituição, sistema. Segundo Mary T. Clark (2018, p. 682)

Agostinho não faz uma distinção rígida entre *mundus* e *saeculum*, embora utilize, na maior parte das vezes, o primeiro termo como referência ao universo espacial, e também para designar as pessoas que, no mundo, opõem-se ao Cristo. Tende a usar *saeculum* em referência ao tempo e à história. Como emprega também a palavra *mundus* para aquilo que é objeto de uso e não de gozo, pode-se ver aí uma coincidência com o desprezo platônico pelo universo temporal. Por exemplo, em *doctr. chr.*, diz: se “desejamos voltar para nossa pátria, somente lá podemos ser verdadeiramente felizes, devemos usar deste mundo, não ter nossa fruição” (1,4). Deduziu-se daí que Agostinho desvalorizava o mundo. Mas, na mesma obra, explica que queria dizer que não se deve viver para “este mundo”, para fazer do seu gozo o objetivo principal na vida (2,3).

Sendo assim, Agostinho valoriza o sentido figurado de *mundo*, pois entende que o mundo físico, por ser temporal, é um bem inferior, entretanto não o desprezando. Agostinho parte da análise judaico-cristão defendendo que Deus criou todas as coisas, organizando e sistematizando um comportamento (ética), um sistema

(política), ou seja, um lugar de ordem e perfeição, não havendo outra coisa além do bem. Todo mal físico existente no universo parte, segundo Agostinho, da ausência desse bem. Ao introduzir os dois males após a Queda, pelo mau uso do livre-arbítrio, o homem desorganiza todo o padrão sistemático estabelecido por Deus para uma vivência harmônica e verdadeiramente feliz. Entretanto, sabendo antecipadamente que a desobediência humana aconteceria, não por vontade/determinação divina, mas por onisciência, Deus providenciou um “remédio” para curar essa “enfermidade” (soteriologia).

Segundo Agostinho, Deus criou todas as coisas a partir do nada, por um ato livre de amor<sup>1</sup>. O universo não é autônomo em si, sendo ele necessitado de um criador, pois o universo não é matéria eterna e independente de Deus como argumentava os filósofos pré-socráticos e ulteriores na patrologia. Para Agostinho, ao criar o homem, Deus organizou e implantou nele toda sabedoria, pois foi implantada sua imagem – *imago Dei* – que se desfigurou pela soberba humana – o pecado. Isso significa que ao criar o homem, Deus o fez ético-político-perfeito caracterizando o *Primeiro Cidadão*, todavia, o homem tornou-se imperfeito pela enfermidade do pecado, logo identificando o *Segundo Cidadão* e seus respectivos *Mundos*. Portanto, será abordada essa análise ético-

---

<sup>1</sup> Conforme Ayoub (2011, p. 36): “Agostinho distingue dois momentos lógicos na feitura das criaturas, embora cronologicamente simultâneos. Primeiro Deus cria a matéria a partir do nada (*de nihilo*); na segunda etapa, ocorre sua formação (*formatio*), ou recepção das formas segundo a sabedoria divina, e ordenação (*ordinatio*), ou posicionamento na ordem geral da criação conforme a vontade de Deus, e as criaturas são especificadas e tornam-se singulares. Ora, isso só é possível porque o Deus de Agostinho não tem a necessidade de se servir de algo para realizar sua vontade de criar; Deus é todo-poderoso e não cria como um artesão cujo trabalho se aplica a uma matéria-prima existente da qual ele mesmo não é o criador”.

político-soteriológica em textos agostinianos e seus comentadores.

## 2 O livre-arbítrio e o conceito do bem e do mal em Agostinho – Os dois Mundos e os dois Cidadãos

A estrutura lógico-argumentativa do pensamento de Agostinho acerca do livre-arbítrio fundamenta-se na ontologia do homem, especificamente na sua constituinte metafísica – a alma (Gilson, 2010; Mondin, 1980; Costa, 2001); ao contrário dos pré-socráticos, que discutiam temáticas relacionadas à natureza – *physis*, os socráticos e ulteriores buscavam analisar as questões humanas, seus valores, verdades e fundamentos a partir de uma antropologia racional (Mondin, 1981; Mckirahan, 2013; Natali, 2016; Novaes, 2009; Zingano, 2009). Em sua argumentação, Agostinho considera a liberdade humana como elemento vinculado à razão, o que diferencia o homem dos demais seres – *anima*, para os animais; e *animus*, para aquele, também chamada de razão superior (*ratio superior* ou *mens*) a qual é composta pela memória inteligível (*memoria intellegibilis*), da inteligência (*intelligentia*) e da vontade (*voluntas*) (Dixsaut, 2017; Gracioso, 2010; Vargas, 2014). Dessa forma, Agostinho conceitua o livre-arbítrio como elemento necessário que direciona a vontade para os bens superiores (eternos) – prudência (*prudentia*), força (*fortitudo*), temperança (*temperantia*) e a justiça (*justitia*) ou para os inferiores (temporais) – são aqueles que estão abaixo da razão (*De libero arbitrio*, I, 14, 15, 16, 27; II, 9, 19, 50-54). Agostinho deixa claro que nada pode forçar o livre-arbítrio e a razão, pois contrariaria o próprio conceito de liberdade, ou seja, se o mal fosse uma determinação, ausentaria o homem de sua responsabilidade, anularia a contingência e assim a

moral.

Na obra *O livre-arbítrio, I,1*, Agostinho dialoga com Evódio acerca da autoria do mal:

*Evódio* Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?

*Agostinho* Dir-te-ei, se antes me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo "mal" em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal.

*Ev.* Quero saber a respeito de um e de outro.

*Ag.* Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom — e não nos é permitido pensar de outro modo —, Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo — e negá-lo seria blasfêmia —, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente — como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo —, Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo.

*Ev.* Haverá então algum outro autor do primeiro gênero de mal, uma vez estar claro não ser Deus?

*Ag.* Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário. (Agostinho, 1995, p. 25, 26)

Assim, após o entendimento da liberdade no

diálogo entre Agostinho e Evódio, fica claro que o homem possui – o *Primeiro Cidadão*, diante do querer livre da vontade, em face da tensão entre o bem e o mal, uma decisão, um *arbitrium* que se relaciona ao poder de decisão entre aproximar-se ou afastar-se do Bem imutável – Deus. Dotado da capacidade de arbitrar, ou seja, decidir, escolher, o homem torna-se responsável perante os outros e diante de Deus pelas suas ações morais. O que o Hiponense quer salientar é que tudo foi criado de uma forma perfeita, organizada e que a partir do uso inadequado da capacidade de escolha do homem, houve a desordem em todas as esferas: ética, antropológica, cosmológica etc. Logo, o conceito de mal é dividido em Agostinho – “Pois, habitualmente, tomamos o termo “mal” em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal”, ou seja, o mal como autoria humana – desobediência a Deus pelo livre-arbítrio; e também como punição divina pela ação da Queda. Observa-se que o segundo mal só surgiu como consequência do primeiro.

Na obra *Confissões*, a qual narra o itinerário de seu conhecimento chegando à conversão, Agostinho dá duas explicações sobre o motivo do pecado:

Existe certo atrativo num corpo belo, no ouro, na prata, e em todas as coisas; entre o tato e os objetos existe uma sorte de harmonia de grande importância; e os outros sentidos encontram também nos corpos um estímulo adequado. As honras do mundo, o poder de comandar e dominar têm sedução, e deles nasce o desejo de vingança. Todavia, para conseguir tais bens, não deve o homem afastar-se de ti, Senhor, nem se desviar de tua lei. A vida neste mundo seduz por sua própria beleza e pela harmonia que mantém com todas as pequenas coisas belas que nos cercam.

Também a amizade entre os homens torna-se querida pelo vínculo suave que une muitas almas numa só. *Mas se desejamos todos esses bens imoderadamente e por eles mesmos, bens inferiores que são, e abandonamos os bens superiores como és tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei, então cometemos pecado.* Na verdade, esses bens inferiores também satisfazem, mas não como satisfaz o meu Deus, que tudo criou, pois nele o justo encontra a sua alegria, e ele é a alegria dos homens de coração reto. (Agostinho, 1997, p. 56, grifo nosso)

Por consequência da sedução e desejos imoderados, troca-se o superior (bem maior – vontade de Deus) pelo inferior (bens inferiores), desse modo, o pecado. Agostinho deixa claro que o pecado não está no desejado, mas na ordem dos desejos, visto que o “coração reto” e “justo” prioriza o Criador em detrimento de suas criações, e assim, o homem encontra a verdadeira felicidade.

No mesmo contexto do livro II, o hiponense revela outro significado para a causa do pecado que vai além da sedução:

Eu, miserável, o que foi que amei em ti, furto meu, noturno delito dos meus dezesseis anos? Não eras belo, pois eras roubo! Mas, realmente és alguma coisa, para que eu possa dirigir-me a ti? As peras que roubamos, sim, eram belas, por serem criaturas tuas, ó Deus bom, criador de toda beleza, sumo bem e meu verdadeiro bem. Sim, eram belas aquelas frutas, mas não era a elas que minha alma infeliz cobijava, eu as possuía em abundância e melhores. *Eu as colhi somente para roubar, e uma vez colhidas atirei-as fora saciar-me apenas com a minha maldade*, saboreada com alegria. Se alguma tocou meus lábios, foi o meu crime que me deu sabor.

E agora, Senhor meu Deus, procuro o que me seduziu nesse furto. Não possuí beleza alguma. E não falo da beleza que reside na justiça ou na sabedoria, nem da beleza da inteligência humana, da memória, dos sentidos e de toda a vida vegetativa, nem da beleza das estrelas na harmonia do firmamento, nem da beleza da terra e do mar, cheios de vidas que nascendo tomam o lugar dos mortos. E tampouco falo da beleza limitada e ilusória dos vícios sedutores. *A soberba quer imitar a grandeza*, enquanto somente tu és o Deus altíssimo que estás sobre todas as coisas. (Agostinho, 1997, p. 57, 58, grifo nosso)

Nesse trecho, Agostinho narra o roubo das peras aos dezesseis anos, porém revela que agora não o fez pela beleza (sedução) e nem por necessidade, pois diz “eu as possuía em abundância e melhores”, logo pergunta-se: o que o motivou, então? Ele responde: “a soberba”. Essa palavra provém do latim *superbia*, que significa elevar-se, presunção, manifestação de orgulho, de pretensão, de superioridade de uma pessoa sobre as outras, altivez, arrogância ou autoconfiança exagerada, sendo um antônimo de humildade. Sendo assim, não só a sedução pode causar o pecado, mas, principalmente, a soberba humana.

Vejam-se as três explicações, segundo Vargas, da compreensão de soberba em Agostinho:

Seguindo o esquema da tripartição da filosofia em três áreas, que Agostinho utilizou em diálogo com a filosofia neoplatônica, a soberba deve ser entendida, com referência ao primeiro elemento das tríades, o ser, como uma usurpação. Para o desenvolvimento deste tema Agostinho encontrou no texto de Filipenses 2,6-11, como já vimos, um referencial bíblico fundamental: assim como Cristo



não se apegou ao seu ser Deus, que ele possuía por ter a mesma natureza de Deus, enquanto Verbo, Adão, ao contrário, quis usurpar o ser de Deus, que não lhe pertencia por natureza. A usurpação significa, portanto, um ato de roubo, um querer extorquir o que pertence a outro, um apropriar-se de algo que não lhe é próprio. Em sua origem, com efeito, no pecado de Adão, a soberba é apresentada como um “apetecer, como *algo devido*, e reivindicar para si o que *propriamente* se deve unicamente a Deus”. Adão, sendo homem, não se contenta com aquilo que lhe é próprio e pretende extorquir o que é alheio, que pertence a outro, a divindade. Confirmando essa imagem do roubo, Agostinho fala, no De *Sancta Virginitate*, do “ladrão da soberba”, que pretende arrombar a casa da virgem para roubar-lhe o precioso dom da virgindade, que, por sua vez, só pode ser custodiado pela caridade, por meio do dom da humildade. Da mesma forma, no livro II das *Confessionum* apresenta o relato do roubo de algumas peras em sua própria experiência de adolescente como uma metáfora do pecado original. (Vargas, 2014, p. 128, 129)

Conforme Vargas menciona, o primeiro dos significados de soberba em Agostinho seria roubo, usurpação, ou seja, apossar-se de algo que não é lícito, não pertencente. Isso é representado em Adão que deseja algo não permitido por Deus, diferentemente de Jesus que deixou tudo o que era seu por meio da subserviência conforme a carta de Paulo (Filipenses); depois pelo ladrão que tenta roubar o dom virginal e, posteriormente, destaca o furto das peras, confirmando, assim, esse sentido de soberba. A semântica do termo não se estanca:

Indo além do conceito de roubo, Agostinho refere-se ainda à soberba como um assassinato, pois, segundo ele, por meio da soberba, se não de

maneira explícita e formal, pelo menos por meio das intenções e da prática, a vontade e os interesses de Deus são eliminados, para que os interesses próprios da pessoa tomada de soberba os substituam. Agostinho interpreta, por exemplo, no relato do dilúvio e da arca de Noé, o corvo e a pomba que saem da arca à procura de algum sinal de fim do dilúvio (cf. Gn 8,6-12) como expressão da soberba e da humildade, respectivamente. O corvo representa aqueles que buscam os próprios interesses, pois, além de não voltar à arca com algum sinal de vida, alimenta-se da morte de outros animais, expressando assim a situação daqueles que matam os interesses de Deus em nome dos próprios. A pomba, por outro lado, representa os que humildemente renunciam aos próprios interesses em vista dos interesses de Deus: ela volta à arca trazendo um sinal de vida e, mais que isso, alimenta-se dos frutos da terra, e não da morte dos outros. Conclui Agostinho: “como se mostrou a humildade senão por meio da ave simples e gemente, e não pela ave soberba, que se exalta como o corvo?”. (Vargas, p. 129, 130)

O segundo significado para soberba é “assassinato” que vem do verbo italiano *assassiner*, matar, destruir a vida de outro. Na conotação, quando se tira os desejos da pessoa, tira-se a vida, uma vez que só pode desejar quem está com vida. Assim, a soberba humana mata o desejo divino “a vontade e os interesses de Deus são eliminados, para que os interesses próprios da pessoa tomada de soberba os substituam”. A figura do corvo também assemelha-se ao assassinato por ser uma ave que se nutre pela morte de seres; no entanto a pomba representa o oposto ao voltar, representando, assim, preocupação – humildade – com os demais, avisando-os da situação exterior. Agora, Vargas mostra o terceiro sentido:

Agostinho refere-se ainda à soberba como “imitação”. A soberba tem uma pretensão de imitação de Deus naquilo que lhe é mais próprio, o bastar-se a si mesmo, de maneira autônoma e independente. “*A soberba imita a altura*”, pretende ocupar o lugar mais alto na ordem dos seres, o lugar de Deus. Especificamente, ela imita o Pai, na busca de autonomia e independência, no possuir um poder absoluto, não originado; imita o Filho, na busca de semelhança total com o Pai, no ser reflexo perfeito dele e na pretensão de ser a fonte de justiça; imita o Espírito, na pretensão de direcionamento autônomo do desejo. É importante lembrar que, como foi dito no capítulo anterior, a soberba é a única entre as três concupiscências descritas em 1 João 2,16 (*voluptas, curiositas e superbia*) a ter como característica própria uma busca de imitação de Deus, o que lhe dá um lugar de preeminência entre elas por seu caráter de raiz e causa das outras.

Seja qual for a imagem utilizada, roubo, assassinato ou imitação, o que é comum à dinâmica própria da soberba é uma substituição de Deus pelo homem, um amor do homem por si mesmo “em vez” do amor a Deus. (Vargas, 2014, p. 130,131)

O vocábulo imitar vem do latim *imitari*, que significa copiar ou reproduzir alguma coisa. Refere-se à criação de alguma coisa na semelhança de outra; copiar no sentido pejorativo. Esse termo vincula-se a outro latino – *imago* (imagem) que significa literalmente “copiar ou reproduzir a imagem de alguma coisa”. Consoante à definição de imitar, Vargas explica a soberba como a tentativa de copiar Deus no pensamento de autossuficiência. Se somente Deus possui esse atributo, a soberba caracteriza-se como uma substituição por meio da imitação.

Em referência à “raiz” do roubo das peras, o Mestre

do Ocidente declara:

Eu, miserável, que frutos colhi das ações que cometi então e que agora recordo envergonhado, especialmente daquele furto que me satisfiz pelo furto em si e nada mais? De fato, ele em si nada valia, e por isso me tornei ainda mais miserável! No entanto, eu não o teria praticado, se estivesse sozinho. Lembro-me bem do meu estado de alma: sozinho não o teria feito absolutamente. Portanto, amei também no furto a companhia daqueles com quem o cometi; daí não ser verdade ter amado apenas o furto em si. Não, não amei mais nada, pois a cumplicidade não é mais um nada. O que será ela na realidade? Quem me pode responder senão aquele que me ilumina o coração e lhe dissipa as trevas? Por que me ocorreu indagar, discutir, analisar estes fatos? Se eu tivesse na ocasião desejado de fato aqueles frutos que roubei, e com eles me tivesse regalado, poderia tê-los roubado sozinho. Poderia ter cometido a iniquidade, satisfazendo o meu desejo, sem necessidade de estimular, por outras companhias, o prurido de minha cobiça. O fato é que não eram os frutos que me atraíam, mas a ação má que eu cometia em companhia de amigos que comigo pecavam. (Agostinho, 1997, p. 61)

Agostinho explica que ao lembrar desse furto, surge a vergonha “Eu, miserável, que frutos colhi das ações que cometi então e que agora recordo envergonhado”, do latim *verecundia* sentimento de humilhação pelo fato de cometer, racionalmente, alguma falta – o pecado. É racional por ser uma ação responsiva do próprio homem. Pela constituição do homem, antropologia, entende-se as funções ou faculdades da parte imaterial – a alma.

Assim define Pereira Júnior (2018, p. 18):

A separação destas duas substâncias (corpo/alma),

implica a descaracterização conceitual da estrutura ontológica que qualifica o Ser-Homem. Dessa forma, a matéria separada da alma assume o *status* de corpo sem vida, cadáver e, portanto, não mais caracterizado como homem, uma vez que este só pode ser concebido como tal, se estiver composto por estas duas partes juntas.

Tal concepção, faz do homem um ser composto (*conjunctum*), formado por dois elementos distintos – o corpo, a substância material e a alma, substância espiritual – porém, ambas unidas e completando-se mutuamente, numa relação em que o corpo serve de habitação para a alma e esta, por sua vez, lhes concede a vida, daí a ideia de que o homem nada mais é que uma "*alma racional que habita em um corpo material*".

O trecho acima contraria o princípio maniqueísta que afirma a presença do mal no homem ter sido um ato de um ser ontológico de natureza má e eterna, uma vez que a alma é racional e por isso pode ser responsabilizada. Não se coaduna com o pensamento filosófico-cristão de Agostinho a ausência de culpa do homem, pois se há vergonha, a razão assim revela o seu estado de culpa diante de Deus. Esse problema conceitual do mal está intrínseco à compreensão da criação, visto que o entendimento da origem justifica a natureza da fonte e, assim, sua vontade:

Eu procurava descobrir as outras verdades, assim como já tinha descoberto que ser incorruptível é melhor que ser corruptível. Por isso eu confessava que tu, o que quer que fosses, devias ser incorruptível. De fato, nenhum espírito pôde ou poderá jamais imaginar algo melhor que tu — supremo e perfeito bem. Sendo absolutamente certo e verdadeiro que o incorruptível é preferível ao corruptível (como eu já admitia), eu poderia, caso

não fosses incorruptível, atingir com o pensamento algo mais perfeito do que o meu Deus. Portanto, logo que percebi que o incorruptível é preferível ao corruptível, eu deveria ter buscado a ti imediatamente e, daí, partir para ver onde está o mal, isto é, de onde provém a própria corrupção, que de modo algum pode afetar tua substância. De modo algum pode a corrupção afetar o nosso Deus, seja por uma vontade, seja por qualquer necessidade ou seja por qualquer acontecimento imprevisto, porque ele é o próprio Deus, e tudo o que quer para si é bom, e ele próprio é o bem; porém estar sujeito à corrupção não é um bem. Tu não podes ser obrigado a alguma coisa contra a tua vontade, pois tua vontade não é maior que o teu poder; e somente seria maior, se fosses maior que tu mesmo. O poder e a vontade de Deus são o próprio Deus. Para ti, que tudo conheces, existe acaso algo imprevisto? Enfim, nenhum ser existe, senão enquanto o conheces. Mas por que gastar tantas palavras para demonstrar que Deus não é substância corruptível, quando, se o fosse, já não seria Deus? (Agostinho, 1997, p. 178)

Quando Agostinho diz que “cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação”, deixa nítido de quem seria a responsabilidade dessa ação – o homem. Continuando seu argumento, mostra o princípio da justiça divina “Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário”. A faculdade da razão é a distinção entre o homem e os animais, fazendo dele um ser responsável, portanto, se houve punição, há evidência de culpa.

Para Agostinho, Deus é o criador do universo e por ser perfeito em tudo, e o mal ser uma imperfeição, descarta-se a autoria divina do mal. Sua concepção é que o mal não é natural na criação, mas resultado da decisão

do primeiro homem pelo uso errôneo do livre-arbítrio. Na continuação desse diálogo, Evódio questiona Agostinho sobre quem ensinou o homem a pecar, uma vez que não conhecia o mal:

*Ev.* Ignoro se existe alguém que chegue a pecar, sem antes o ter aprendido. Mas caso isso seja verdade, pergunto: De quem aprendemos a pecar?

*Ag.* Julgas a instrução (disciplinam) ser algo de bom?

*Ev.* Quem se atreveria a dizer que a instrução é um mal?

*Ag.* E caso não for nem um bem nem um mal?

*Ev.* A mim, parece-me que é um bem.

*Ag.* Por certo! Com efeito, a instrução comunica-nos ou desperta em nós a ciência, e ninguém aprende algo se não for por meio da instrução. Acaso tens outra opinião?

*Ev.* Penso que por meio da instrução não se pode aprender a não ser coisas boas.

*Ag.* Vês, então, que as coisas más não se aprendem, posto que o termo "instrução" deriva precisamente do fato de alguém se instruir.

*Ev.* De onde hão de vir, então, as más ações praticadas pelos homens, se elas não são aprendidas?

*Ag.* Talvez, porque as pessoas se desinteressam e se afastam do verdadeiro ensino, isto é, dos meios de instrução. Mas isso vem a ser outra questão. O que, porém, mostra-se evidente é que a instrução sempre é um bem, visto que tal termo deriva do verbo "instruir". Assim, será impossível o mal ser objeto de instrução. Caso fosse ensinado, estaria contido no ensino e, desse modo, a instrução não seria um bem. Ora, a instrução é um bem, como tu mesmo já o reconheceste. Logo, o mal não se aprende. E em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será paia nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a cometê-lo. De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar

à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem.). (Agostinho, 1995, p. 26, 27)

Evódio pergunta a Agostinho “De quem aprendemos a pecar?” e a explicação é que por ser o ensino verdadeiro algo para o bem, o pecado não pode ser ensinado, Deus não ensinou a pecar, mas como não pecar: “Talvez, porque as pessoas se desinteressam e se afastam do verdadeiro ensino, isto é, dos meios de instrução”, ou seja, deixar de conhecer o bem constitui-se pecado. Portanto, na argumentação agostiniana, fica nítido que Deus criou tudo perfeito, organizado e que a desordem foi originada pelo homem no uso do seu livre-arbítrio, ou seja, o *Primeiro Cidadão* era perfeito, pois toda a criação divina era perfeita; já o *Segundo Cidadão*, ao pecar, manchou essa perfeição.

### **3 O remédio soteriológico - a restauração ética na *Imago Dei***

Por ser um estudo sistemático no que se refere à compreensão dos pensamentos em contextos diversos, períodos e situados saberes na história, a filosofia tenta buscar, em um de seus propósitos, as causas, os fundamentos dos valores éticos da existência humana. Para Marcondes (2007, p. 09), a ética desperta o interesse atual devido à reflexão dos valores que adotamos, decisões e responsabilidades diárias. Em caráter contínuo, o “amor ao saber” requer um dimensionamento do já conhecido a fim de entender o pensamento filosófico como racional e científico. O vocábulo latino *substantia* compreende “estar debaixo de”, nesse sentido, todo ser possui uma substância que o define como tal. Para Aristóteles, toda existência secundária é assim chamada



por vir de uma primária, porém o fato de um ser ter sua derivação de outro não implica, logicamente, estar no mesmo sujeito, mas com essência/substância interdependente. Além disso, cogita sobre as causas da existência dos seres: material (do que são feitos), formal (o formato), eficiente (de onde são originados) e final (sua finalidade).

Segundo Costa (2002, p. 140), a partir do conceito de “substância espiritual” ensinado por Ambrósio, Agostinho foi despertado para conversão. Após passar pela consubstancialização, a imagem de Deus no homem é restaurada, fazendo com que o ser humano externe o bem de uma forma racional, que é o princípio ético do amor em Agostinho, pois quando se ama, assemelha-se a Deus, pois Ele é amor em essência.

Acerca do conceito de *imagem de Deus*, Ayoub explica que Agostinho compara a semelhança que há entre Deus e a alma humana, pois Deus é espírito e não matéria (2011, p. 66, grifo nosso)

O modo da participação humana do Deus-Semelhança é pormenorizado quando Agostinho define, pela primeira vez em sua obra, o homem como imagem de Deus. Longe de ser em conceito facilmente inserido na obra agostiniana, a imagem recebe um desenvolvimento longo e cauteloso: Agostinho parte da recusa da interpretação que antropomorfiza a imagem divina, notadamente maniqueísta, para definir-se finalmente como um vínculo especial de *semelhança entre Deus e a alma humana*, manifesto nas tríades psicológicas que reproduzem imperfeitamente as relações íntimas com a Trindade. [...]

Ainda conforme Ayoub (2011, p. 70), o homem é privilegiado por ser feito exclusivamente de uma

substância racional *ad similitudinem-imaginem*, ou seja, não só se assemelha a Deus no seu interior, mas é o mais próximo dentre a criação.

Dessa forma, Agostinho, que recebeu influência tanto do pensamento filosófico grego, quanto do conceito cristão, estruturou seu pensar também desses conceitos, e assim, desenvolveu sua ética e soteriologia. Nela, toda ação humana deve visar ao bem do próximo como imitação de Cristo, e para isso, é necessária uma experiência com aquele que o proporcionou para isso: Deus, o Criador das substâncias. Para o Bispo de Hipona, enquanto o ser humano não se transformar consubstancialmente, ou seja, restaurar a natureza contaminada herdada, não poderá externar esse bem. Entender a ontologia humana é sinônimo de compreender e modular o comportamento para o fim ético. Esse entendimento origina-se da Imagem de Deus no ato criacional, a qual é uma derivação da essência divina no homem. Em *A Trindade*, Agostinho entende:

Considerando o precedente, com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem, e assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e não retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência. Assim não poderão afirmar, por assim dizer, que enganamos os adversários com nossas pretensões. Mas que se convençam pela própria experiência de que existe aquele sumo Bem, só visível às mentes muito puras. E se eles não podem compreender, é porque o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé (Agostinho, 1995b, p. 27).

Com esse pensamento, Agostinho mostra uma organização para se chegar ao seu cogito de ética. Primeiro o convencimento de uma substância pessoal originadora: o Bem, que é Deus; depois a purificação da mente, a consubstanciação, e por fim ser iluminado, direcionado, para refletir a justiça para a prática do bem – o sentido de ética. A filosofia para o Hiponense tenta inicialmente conhecer a si mesmo, ou seja, sua estrutura, a fim de categorizar o que é essencial e fundamental em determinada entidade real, histórica. As suas investigações têm como centro as próprias características morais e intelectuais, e para esse saber, é necessário passar pelo conhecimento de Deus por meio da graça e iluminação. A busca pelas respostas dos questionamentos internos, que são geradas pela fé e o pensar, é uma exigência para o fundamento das suas inquisições. Logo, perceber a relação de dependência entre a criatura e seu Criador, que estabelece os princípios do comportamento humano, introduz seu pensar filosófico.

Outro conceito usado em Agostinho é o termo consubstancial, do latim *consubstantialis*, correspondente, em sua raiz, ao do grego *homoousios*, refere-se à própria essência ou natureza no sentido indivisível, inseparável. Segundo Costa (2002, p. 166), as três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo formam uma só substância ou essência. Nesse sentido de inseparabilidade da *essentia* (essência), ou seja, propriedades constitutivas imutáveis, Agostinho relaciona a substância original – a própria Trindade, com a do homem. Com essa relação, desenvolve sua filosofia explicando o que significa as consubstancialidades: em Deus, a substância perfeita; no homem, que depende da de Deus para assim externar o amor que é a concepção de ética em sua obra.

A epistemologia em Agostinho parte de uma mística filosófico-teológica onde ele tenta mostrar seu pensamento sobre a realidade humana partindo de questões consideradas inferiores (materiais – natureza humana) para alcançar as superiores (espirituais – imagem de Deus). Como toda realidade visual à sua volta deve ter uma origem, tenta explicá-la partindo do princípio que toda criação provém de um criador e este é consubstancial:

Aqueles que afirmaram que nosso Senhor Jesus Cristo não é Deus, ou que não é verdadeiro Deus, ou que não é um só Deus com o Pai, ou que não é imortal por ser mutável sejam convencidos de seu erro pelo claríssimo testemunho e pela afirmação unânime dos Livros santos, dos quais são estas palavras: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o verbo era Deus. Está claro que nós reconhecemos o Verbo de Deus como o Filho único do Pai, do qual se diz depois: E o Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,1-14), em referência ao nascimento pela sua encarnação, ocorrida no tempo, tendo a Virgem como mãe. Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consubstancial ao pai, pois, após dizer: *E o Verbo era Deus, acrescenta: No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito do que existe* (Jo 1,2-3). Diz tudo, de modo a incluir tudo o que foi criado, ou seja, todas as criaturas. Consta aí claramente que não foi criado aquele por quem tudo foi criado. E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consubstancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus (Agostinho, 1995b, p. 33, 34).

Nesse trecho do livro I, Agostinho defende sua tese a respeito da consubstancialidade que há entre o *Verbo* e

*Deus*, termos utilizados para mostrar a diferença pessoal, não essencial, pois o fato de o Verbo ter criado todas as coisas mostra sua coigualdade na criação, uma vez que só pode ser criador ou criatura, possuindo a mesma substância. Como criador, o Verbo não possui começo, pelo contrário, é o princípio da existência. Esse princípio de eternidade também encontra-se no Espírito Santo:

Sobre o Espírito Santo, recolheram-se também testemunhos abundantes dos quais fizeram uso todos os autores que antes de nós escreveram acerca destas matérias, nos quais se prova que o Espírito Santo é Deus e não criatura. E se não é criatura, é não somente Deus – pois os homens foram também chamados deuses (Sl 81,6) – mas Deus verdadeiro. É, portanto, igual em tudo ao Pai e ao Filho, consubstancialmente e coeterno na unidade da Trindade [...]. (Agostinho, 1995b, p. 37).

Conforme Agostinho, a consubstancialidade trinitária reside na conclusão que em ambas as pessoas, características idênticas são encontradas como criador e eternidade. Isso mostra que a consubstanciação na divindade significa a união das três pessoas da Trindade numa mesma natureza. Essa unidade faz com que o Pai, o Filho e Espírito Santo possuam uma só mente, um único pensamento, logo uma concordância nas ações.

Ao olhar para o interior de si, Agostinho começa a entender pela Imagem de Deus que há nele, o propósito de seu viver – a felicidade do amor. Esse olhar interno (consciência/razão) centraliza a ideia da essência humana. Quando se ama Deus, sua imagem é restaurada, uma vez que no amar há a garantia de Sua presença no homem: “[...] respondeu Jesus: Se alguém me ama, guardará minha palavra e a ele viremos e nele estabeleceremos morada (Jo

14, 22-23)” (Agostinho, 1995b, p. 48). A Imagem de Deus significa refletir o amor e isso se processa na conjunção da substância divina com a humana que é a “morada divina”. A imagem de Deus no homem antes da queda evidenciava a substância divina em sua estrutura, pois ao “soprar o fôlego de vida”, Deus compartilhou de si – a imagem, a fim de que ela fosse refletida. Como o ser humano estava puro, sem pecado original, o reflexo era perfeito. Entretanto, com o distanciamento de Deus, sua essência foi alterada. Ao entrar no homem, a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, ocorre a consubstancialização, ou seja, a natureza divina restaura a humana. Logo, para Agostinho, depois desse processo, o ser humano passa a comportar-se eticamente, uma vez que a mente da criatura é transformada e assim direcionada pela do Criador.

A soteriologia do pensamento agostiniano está relacionada à Graça divina:

Nós, pelo contrário, asseveramos que a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão. Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e aneie vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser. [...] (Agostinho, 1998, p. 20)

Para Agostinho, a graça condiciona a “prática da justiça” que é sinônimo da ação ética, pois ser justo é ser

complacente e amoroso, e isso antecede a felicidade. Dessa forma, como a Filosofia se esforça por conhecer de forma clara e racional a natureza, o ser humano, o universo que o rodeia e a metamorfose que neles estruturam-se, não entender o *Modus operandi* da criação divina e sua organização e funcionamento seria destoante para o aspecto filosófico em Agostinho. Destarte, a temática do livre-arbítrio descreve aquilo que pertence à própria essência ou natureza de algo ou alguém para elucidar a procedência do mundo e das coisas à sua volta, representado pela *physis* (natureza). Portanto, a ética em Agostinho configura-se a partir do conhecimento essencial do homem – derivação, e da divina – primitiva, e sua inseparabilidade – consubstancialidade.

#### **4 Iluminação e a Liberdade Humana**

Agostinho define iluminação como uma relação instantânea entre Deus e o intelecto humano, ou seja, a presença de Deus no nosso ato de pensar. A potência última do intelecto. De acordo com Ayoub (2011, p. 40, 41), Agostinho extrai três significados para luz – iluminação:

A associação da luz com o Filho é reafirmada por Agostinho também no contexto da salvação. Ele atribui três sentidos para “luz”: a luz sensível, a luz na qual Deus habita e a luz que provém desta. Com efeito, “luz” comumente significa a luz que vemos mediante os olhos corporais; porém há outra luz, “na qual Deus estava antes de fazer aquela luz” (“*in qua Deus erat antequam faceret istam lucem*” – Gn. c. *Man.*, I, iii, 6). Dessa luz primordial “na qual Deus habita” (“*in qua Deus habitat*” – *idem*) provém uma outra de natureza não sensível, acerca da qual o Evangelho afirma: “Era a luz verdadeira, pois ilumina todo o homem que vem a este mundo” (“*Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in*

*hunc mundum*” – Jo 1,9). Que luz é esta? A luz solar não ilumina o homem todo, apenas seus olhos e seu corpo; ademais, não se trata de uma luz especialmente direcionada ao homem, pois as águias superam-no na habilidade de vê-la. Portanto, a menção à luz que ilumina todo o homem não se restringe àquela percebida pelos sentidos corporais, comuns a todos os animais, racionais ou não. A luz referida em João 1,9 ilumina a razão de todos os homens e nutre os corações puros dos que acreditam em Deus e são convertidos, afastando-se do amor pelas coisas corporais e temporais para cumprirem preceitos divinos. Tal luz incide sobre a razão, é própria para o conhecimento, e ilumina o coração, direcionando a vontade e tornando-a o amor do que deve ser amado. Neste sentido, o Verbo se fez carne e converteu os homens, que se deformavam afastando-se de Deus e se prendiam ao amor dos seres corporais. A partir da intervenção do Filho-Verbo, fazendo-se carne, os homens podem se converter para formar-se para formar-se perfeitamente de acordo com as prescrições divinas. [...] a intervenção divina na criação do homem e, em particular, do Filho em sua formação como uma iluminação de ordem cognosciva e moral.

Dos três sentidos acerca da iluminação, o que relaciona à interioridade é o terceiro – “A luz referida em João 1,9 ilumina a razão de todos os homens”, a qual é introduzida na alma humana pela mediação da encarnação do Verbo Divino – Jesus. Para Agostinho, a razão sozinha não consegue chegar à Verdade:

Ag. Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão (cf. 11,6,14). Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo! "Põe



tuas delícias no Senhor e ele concederá o que teu coração deseja!" (Sl 36,4). Pois o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade? Por certo, os homens dizem-se felizes quando abraçam belos corpos, objetos de seus ardentes desejos, sejam os de suas esposas, sejam os de suas amantes. E duvidaríamos nós de nossa felicidade, quando abraçamos a Verdade? Proclamam-se felizes os homens quando, para refrescar a garganta ressequida pelo calor, chegam até uma fonte abundante e pura. Ou quando famintos, encontram para saciar a fome a refeição do meio-dia ou a da noite, abundante e esmerada. E negaríamos nós que somos felizes, quando a mesma Verdade sacia nossa sede e nossa fome? Muitas vezes, ouvimos a voz daqueles que se dizem felizes, porque descansam em leito de rosas e flores variadas. Ou ainda, deleitam-se com os mais delicados perfumes. Mas existe algo mais perfumado, algo mais agradável do que o sopro da Verdade? E duvidaríamos nós de nos dizer felizes quando a aspiramos? Muitos põem a felicidade de sua vida em ouvir cantos de vozes humanas e o som de instrumentos musicais. Se lhes faltam tais prazeres, consideram-se infelizes. Mas caso lhes sejam devolvidos, transbordam de alegria. E nós? Quando certo silêncio eloquente e harmonioso da Verdade penetra, por assim dizer, sem qualquer ruído em nossa mente, haveríamos de procurar outra vida feliz, em vez de gozarmos desta tão presente e segura em nós? Os homens creem-se felizes quando — deleitados com o brilho do ouro ou da prata, com o brilho das pedras preciosas ou de outros objetos coloridos ou com o esplendor e encanto da própria lua destinada a iluminar nossos olhos corporais, venha ela do fogo da terra, das estrelas, da luz ou do sol — não são afastados desse deleite, por desgosto nem necessidade alguma;

sentem-se deveras felizes e desejariam viver para sempre desse modo, a fim de gozar de tais prazeres. E nós, temeríamos pôr a felicidade de nossa vida na contemplação da luz da Verdade? (Agostinho, 1995, p. 119, 120)

Dessa forma, Agostinho considera a Verdade do Evangelho como a luz que elucida a mente para a verdadeira felicidade. Sobre a Verdade divina em Agostinho, Ayoub (2011, p. 50, 51) comenta:

A Verdade divina impõe-se como ordenadora. Assim, o homem recebe o comando divino segundo o qual poderá comer de todas as árvores, exceto da árvore do conhecimento do bem e do mal, plantada no centro do Paraíso; do contrário, sofrerá a morte. Esse imperativo é, uma vez mais, solidário do princípio de hierarquia, ao qual o homem deve naturalmente se submeter. Portanto, acatar o comando divino é aceitar a perfeição consumada pelo Verbo divino. Em contraposição, quando Adão comeu o fruto proibido, transgrediu o comando divino – ou seja, sua ordem interior – e inverteu artificialmente sua atenção para a exterioridade. O pecado é, por isso, um movimento que exila a alma de sua própria intimidade (cf. *Gn c. Man*, II, v, 6). [...]

O que fica claro em Agostinho<sup>2</sup> é que após a

---

<sup>2</sup> Agostinho (1995, p. 120, 121) ainda relaciona a felicidade ao sumo Bem: “Ag. Muito pelo contrário, já que é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem! Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo. Ora, há homens que à luz do sol fixam com agrado seus olhos sobre certo objeto para o contemplar com deleite. Talvez haja entre esses homens alguns cujos olhos sejam mais vigorosos, mais sadios e potentes. Esses nada olham com maior prazer do que o próprio sol pelo qual são iluminados todos os outros objetos. E é justamente nesses objetos que os olhos dos mais fracos encontram o seu deleite. A mesma coisa acontece quanto a uma inteligência mais vigorosa e forte, depois de ter considerado, com certeza racional, um bom número de verdades imutáveis, seu olhar dirige-se para a Verdade

iluminação da razão pela luz de Cristo, o homem agora pode ser liberto (1995, p. 121, 122 – grifo nosso):

*Ag. Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado.* Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: "Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança. Ora, ninguém pode viver com segurança no meio de bens que pode vir a perder contra a sua vontade. A verdade e a sabedoria ninguém as pode perder contra a própria vontade. Pois ninguém pode ficar separado delas por distâncias de lugar. O que se pode entender por ficar separado da verdade e da sabedoria será o amor dos bens inferiores. Aliás, ninguém quer alguma coisa sem de fato o querer. Logo, nós possuímos na verdade um bem do qual todos podemos gozar igualmente e em comum. Nesse gozo não existe estreiteza alguma, nem defeito nenhum. A Verdade acolhe todos aqueles que a amam, sem suscitar qualquer inveja. Ela dá-se a todos do mesmo modo e permanece pura em relação a cada um. Nunca alguém virá a dizer a um outro que está junto da verdade: "Retira-te para que eu possa também me aproximar dela. Afasta teus braços, para que eu também a abrace!" Não! Todos lhe estão estreitamente unidos, todos a retêm ao mesmo tempo. Oferece-se em alimento a todos sem ter de se repartir em diversas partes. Tu nada bebes dela sem que eu não possa também beber. Pois nada que dela recebes torna-se tua

---

mesma, da qual toda verdade recebe sua luz. Aderindo a ela, eles como que esquecem tudo mais, gozando nela só, e ao mesmo tempo de todas as outras coisas. Pois tudo o que agrada nas verdades particulares tira evidentemente o seu encanto da própria Verdade".

propriedade exclusiva. Pelo contrário, o que dela recebes permanece também para mim em toda sua integridade. O que dela inspiras não espero que o tenhas exalado para que venha a inspirar por minha vez. Pois nada da verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos.

Logo, para Agostinho, somente a Verdade pode libertar o homem. O conceito de liberdade em Agostinho associa-se ao de salvação que é a restauração do *Segundo Cidadão* (Ayoub, 2011, p. 32, 33):

Princípio e Verbo, o Filho é o auxílio necessário à feitura de todas as criaturas e à salvação dos homens; é Deus voltado para as criaturas. Vem ao mundo como Jesus Cristo, redentor dos pecados humanos e mediador, e se oferece como via única de retorno para a felicidade eterna, verdadeira e plena, Deus. Dirigindo-se aos homens, o Verbo não muda de lugar, porque, como Deus não é limitado espacialmente, não há um afastamento local do Filho com respeito ao Pai; tampouco se trata de um distanciamento moral, dado que a bondade suprema caracteriza Deus e cada uma das pessoas da Trindade; enfim, o Filho-Verbo sequer muda de natureza, como se ele se transformasse em homem, embora tenha se submetido ao peso da inferioridade humana. O Filho permanece imutável e caracteriza-se por ser um constante voltar-se de Deus para as criaturas. [...]

Ora, para conhecer a vontade divina é preciso tornar-se seu amigo, já que seria risível buscar conhecer a vontade do inimigo. Nesse sentido, são indispensáveis costumes muito puros e o “fim do preceito”, acerca do qual é dito: “O fim do preceito é a caridade vinda de um coração puro, a boa consciência e a fé não dissimulada” (Tm 1,5).

Portanto, para Agostinho o conhecimento em questão envolve um processo cuja meta é alcançada na purificação e beatificação do espírito. Conhecer Deus depende da pureza da alma. Enquanto permanece ímpio, o homem é incapaz de compreender a vontade de Deus. Em suma, o Espírito é a vontade divina, sublime e alcançável para aqueles que se tornam amigos de Deus, cumprindo alguns preceitos morais: pureza de coração, consciência e fé.

Segundo Cristiane Ayoub, só se pode conhecer a vontade divina quando se está em amizade com Deus – “Ora, para conhecer a vontade divina é preciso tornar-se seu amigo, já que seria risível buscar conhecer a vontade do inimigo”, e assim alcançar a purificação. Para Agostinho, uma vez tornando-se amigo de Deus, o homem alcança a cura:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação. Se agora somos nova criatura em Cristo, contudo *éramos por natureza, como os demais, filhos da ira. Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou com Cristo — pela graça fostes salvos!* (Ef 2,3-5). (Agostinho, 1998, p. 114)

Para Agostinho, o pecado escureceu a visão do homem, deixou-o cego, fazendo-se necessária a iluminação – “O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma”.

Conforme Mary T. Clark (2018, p. 683) acerca da história dos dois mundos:

Assim, *saeculum* pertence à história do mundo, que compreende a história bíblica e secular. A história secular se distingue da história bíblica, que é uma história da salvação, assim como os atos feitos humanos são distintos dos atos feitos de Deus. Uma expressão utilizada para distinguir a história secular da história bíblica é *temporalis vita* (civ. 19,17). Muitas vezes se fala em história secular quando se trata daqueles que agem apenas em vista da paz terrestre. Já as Escrituras recolhem os atos de Deus: isso é a história sagrada, que narra as únicas ações que podem salvar os pecadores da danação eterna e restituí-los à comunhão de amor com Deus e o próximo, à cidade de Deus. Todo o resto é história secular e nenhum dos acontecimentos, ações ou instituições que ela produz pode fazer progredir os homens rumo a seu destino eterno. Estes podem produzir condições favoráveis, mas não podem estabelecer a verdadeira “ordem do amor”. Somente Cristo é o Caminho (conf. 7,26)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Agostinho, 1997, p. 199, 200. – (Confissões 7,26): “Depois de ter lido os livros dos platônicos, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir teus atributos invisíveis através das coisas criadas, e compreendi, à custa de derrotas, qual a verdade que eu, imerso nas trevas, não tinha conseguido contemplar. Eu estava certo de que existes e de que és infinito, sem no entanto te estenderes por espaços finitos ou infinitos; de que existes realmente, porque és sempre igual a ti mesmo, sem te tornares jamais diferente ou de algum modo mudares; de que todas as coisas provêm de ti, como prova o único e irrefutável fato de existirem. Eu estava certo de tudo isso, mas era ainda muito fraco para saber gozar de ti. Eu tagarelava como se fosse competente, mas, se não tivesse procurado

Para Mary T. Clark, pela mediação de Cristo e sua comunhão, o homem tem acesso ao mundo restaurado (a Cidade de Deus) – “Já as Escrituras recolhem os atos de Deus: isso é a história sagrada, que narra as únicas ações que podem salvar os pecadores da danação eterna e restituí-los à comunhão de amor com Deus e o próximo, à cidade de Deus”. Clark ainda comenta:

O mundo ordinário, no qual os cidadãos das duas cidades trabalham juntos para satisfazer suas necessidades pessoais e sociais, não é necessariamente sagrado ou profano. É um mundo marcado pelo pecado e por seus efeitos. Mas o mundo encerra também pessoas e coisas boas. Na leitura que faz do livro do Gn, Agostinho está seguro da bondade do mundo. A Palavra, assumindo um corpo humano, só podia reforçar essa segurança. A ressurreição corporal de Jesus faz Agostinho compreender que o ser humano por inteiro fora salvo, como fora por inteiro assumido.

Diferentemente dos maniqueus e de Porfírio, Agostinho não considera a matéria como sinônimo do mal, e não rejeita o corpo, que é parte integrante

---

o teu caminho em Cristo nosso Salvador, não teria sido perito e sim teria perecido. Interiormente cheio do meu castigo, comecei a desejar que me considerassem como sábio. Eu não chorava: ao contrário, estava orgulhoso da minha ciência. Onde estava aquela caridade que edifica quando fundada sobre a humildade, isto é, sobre Jesus Cristo? Poderia acaso tê-la aprendido naqueles livros? No entanto, creio que tenhas desejado que eles viessem cair em minhas mãos, antes de aplicar-me à meditação de tuas Escrituras, para que se imprimissem na minha memória os sentimentos que nelas experimentei. Desse modo, quando teus Livros me tivessem tornado humilde e as feridas me fossem curadas por tuas mãos benfazejas, eu conseguiria finalmente notar e distinguir a diferença entre confiar em mim mesmo e confessar meus próprios limites entre aqueles que veem a meta a atingir, mas não enxergam o caminho que dá a ela acesso nem o caminho que leva à pátria bem-aventurada, que precisa ser não apenas contemplada, mas também habitada. Com efeito, se me tivesse antes formado pelas tuas Escrituras, e, através da familiaridade com elas, eu tivesse gozado da tua doçura, e se mais tarde eu me tivesse deparado com aqueles volumes, talvez eles me tivessem afastado do fundamento da piedade. E ainda que eu tivesse persistido nos salutares sentimentos nelas hauridos, teria certamente imaginado que é possível chegar aos mesmos sentimentos mediante apenas o estudo daqueles livros”.

da natureza humana (*Gn. litt. 3,24,36; civ. 11,23; en. Ps. 145,3*). Ele ensina que o corpo e a alma estão naturalmente unidos (*civ. 21,10; 13,24*), embora admitisse que o corpo corruptível pudesse ser um peso. De São Paulo aprendera que Deus podia libertar o corpo das consequências do pecado (1Cor 15) e que “a própria criação será libertada da escravidão da corrupção” (Rm 8,21). Este mundo, que é destinado à eternidade, é transformado por aqueles que participam da vida de amor de Deus pela graça. (Clark, 2018, p. 683)

Assim Agostinho acredita na restauração da matéria, pois a considera como criação divina e tudo que foi afetado pelo pecado, será restaurado, conforme seu entendimento dos escritos do Apóstolo Paulo. Na obra *Confissões*, Agostinho deixa nítida a importância da leitura dos textos paulinos, os quais contribuíram para o entendimento da interioridade da iluminação:

Lancei-me avidamente à venerável Escritura inspirada por ti, especialmente à do apóstolo Paulo. Desvaneceram-se em mim as dificuldades, segundo as quais parecia-me, algumas vezes, haver contradição na Bíblia e incongruência entre o texto dos discursos dele e os testemunhos da Lei e dos Profetas. Compreendi o aspecto único de sua fisionomia e aprendi a exultar com tremor. Começando a leitura, descobri que tudo o que de verdadeiro tinha encontrado nos livros platônicos, aqui é dito com a garantia da tua graça, para que não se ensoberbeça quem consegue ver, como se não tivesse recebido, não só aquilo que vê, mas até a própria faculdade de ver. De fato, que possui o homem que não tenha recebido? Além disso, ele não só é induzido a ver-te, a ti que és sempre o mesmo, mas também a curar-se para poder possuir-te. Quem se encontra muito afastado, e por isso não consegue ver-te, coloque-se no caminho



que leva a ti, para que te possa ver e possuir. Porque se o homem se compraz na lei de Deus segundo o homem interior, que fará ele da outra lei que em seus membros luta contra a lei da sua razão e que o acorrenta à lei do pecado, lei esta que existe em seus membros? Senhor, tu és justo. Nós, porém, pecamos, cometemos a iniquidade, procedemos impiamente, e tua mão pesou sobre nós. Fomos entregues com justiça ao pecador antigo, ao príncipe da morte, já que persuadiu nossa vontade a conformar-se com a dele, a qual não permaneceu na tua vontade. Que fará este homem de miséria? Quem o libertará deste corpo de morte, senão a tua graça, por meio de Jesus Cristo Senhor nosso, que geraste coeterno e criaste desde “o princípio dos teus caminhos? O príncipe deste mundo” nada encontrou nele que merecesse a morte; no entanto o matou, e foi assim apagado o “título de dívida que existia contra nós”. Nada disso é mencionado nos livros platônicos. Suas páginas não contêm a imagem de um amor tão grande, as lágrimas da confissão, o teu sacrifício, “a alma abatida, o coração contrito e humilhado”, a salvação do povo, a cidade desposada, o penhor do Espírito Santo, o cálice da nossa redenção. Lá ninguém canta: “Não estará a minha alma submissa a Deus? É dele que me vem a salvação. Pois ele é o meu Deus e a minha salvação, o meu apoio: não vacilarei nunca mais”. Naqueles livros ninguém ouve o convite: “Vinde a mim todos os que trabalhais”. Desdenham aprender dele, porque “é manso e humilde de coração”. E isso, porque “ocultaste essas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos”. Uma coisa é contemplar do alto de um píncaro agreste a pátria da paz, sem encontrar o caminho para alcançá-la, e tentá-lo em vão por lugares inacessíveis, entre as insídias e assaltos de fugitivos e desertores chefiados pelo leão e o dragão. Outra coisa, pelo contrário, é conhecer o caminho que

leva até lá, protegido pelo Soberano celeste, livre da rapina dos desertores do exército celeste, estes fogem dela como de um suplício. Essas reflexões penetravam-me de modo admirável até as entranhas, quando eu lia o menor de teus apóstolos. E me enchia de temor ao contemplar as tuas obras. (Agostinho, 1997, p. 200, 201)

Agostinho deixa claro que a filosofia não explicava determinados assuntos – “Nada disso é mencionado nos livros platônicos. Suas páginas não contêm a imagem de um amor tão grande, as lágrimas da confissão, o teu sacrifício, “a alma abatida, o coração contrito e humilhado”, a salvação do povo, a cidade desposada, o penhor do Espírito Santo, o cálice da nossa redenção”, logo a importância paulina para o pensamento agostiniano.

### **Considerações finais**

O livre-arbítrio configura-se como ponto central na argumentação agostiniana por ser uma potência necessária para responsabilização moral do agente. É importante, para a filosofia agostiniana como início do medievo, entender como Agostinho define o livre-arbítrio da vontade, estrutura e suas etapas, além de sua relação com a origem do mal. Falar sobre a liberdade das ações é abordá-la como elemento indispensável no contexto das ações morais do homem. Portanto, o livre-arbítrio é mais um atributo que descreve o poder e a importância do conceito de vontade para a partir da antropologia filosófica, entender os Dois Cidadãos (o homem antes e depois da Queda) e assim os dois mundos figurativos em Agostinho:

Segundo Agostinho, o poder civil existe para

promover a paz terrestre. E pode até mesmo ajudar a eliminar alguns efeitos do pecado (*ep.* 153,6; Gn. litt. 9,9,14). Se a humanidade não fosse inclinada ao egoísmo, à disputa, à hostilidade e à violência, não haveria necessidade de governantes. Os cristãos são naturalmente animais sociais (*civ.* 12,28). Têm, pois, responsabilidades sociais. O amor ao próximo os leva a participar do governo e de diversas associações para promover a paz terrestre. Os governantes têm a obrigação de buscar, ao mesmo tempo, a segurança (*civ.* 19,17; *ep.* 154,6). O amor a Deus se manifesta no cuidado com todas as criaturas. As necessidades e as preocupações que compartilham as duas “cidades” formam a comunidade humana (*civ.* 19,26). (Clark, 2018, p. 683)

Assim, considera-se que a liberdade é fundamental para a realização da responsabilidade do homem e da justiça de Deus. O ser humano não foi programado (obrigado) para fazer o bem ou o mal, mas amar a Deus de uma forma a agradecê-lo por todos os dons e principalmente o da salvação – a vida eterna na Cidade de Deus.

## Referências

- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad., org., int., e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad., org., int., e notas Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, S. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995b.
- AGOSTINHO, Santo. **A graça (I)** – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original.

Trad., introd. e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

COSTA, Marcos R. N. Estrutura lógico-argumentativa do problema do mal em Santo Agostinho. **Dissertatio**. Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, nº 13 – 14. Pelotas: UFPel, pp. 153-168, Inverno – Verão, 2001.

COSTA, Marcos R. N. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

GILSON, Étienne. **Introdução as estudo de santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

Mary T. Clark. Mundo. *In*: Fitzgerald, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Trad. e coord. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.

MONDIM, Battista. **Curso de Filosofia**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1981.

MONDIM, Battista. **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras**. Trad. J. Renard. São Paulo: Paulus, 1980.

MCKIRAHAN, Richard D. **A filosofia antes de Sócrates**:

uma introdução com textos e comentário. Trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

NATALI, Carlo. **Aristóteles**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

PEREIRA JÚNIOR, A. Pressupostos para uma “teoria do conhecimento” em Santo Agostinho. *In*: SILVA, Nilo César Batista da (org.). **Lectiones philosophiae**: conhecimento, linguagem e estética. Curitiba, PR; CRV, 2018, p. 18.

VARGAS, W. J. **Soberba e humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

Gerson Francisco de Arruda Júnior

Doutor em Filosofia. Atualmente, é professor da graduação e do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

E-mail: gerson.arruda@unicap.br

Marcone Felipe

Mestrando em filosofia no programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. Bolsista CAPES.

E-mail: marcone.2020609140@unicap.br

*Submetido: 10/08/2021*

*Aprovado: 15/09/2021*