

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE EM AGOSTINHO – UMA REFLEXÃO SOBRE A VONTADE LIVRE NO HORIZONTE DA TEORIA DA GRAÇA

*CONSIDERATIONS ON THE CONCEPT OF LIBERTY IN AGOSTINHO - A
REFLECTION ON THE FREE WILL IN THE HORIZON OF THE THEORY OF
GRACE*

Matheus JeskeVahl¹

Resumo: Agostinho concebe o conceito de liberdade a partir de uma teoria da vontade livre, elaborada sobre forte influência do pensamento estóico e neoplatônico, na qual ele extraiu um significativo horizonte de autonomia e responsabilidade moral para o homem. Todavia, o autor percebe que o exercício desta vontade é limitado por uma diversidade de condicionantes, vários deles que não pertencem à natureza humana em seu estado puro. Na teoria da Graça, o autor apresenta a visão de uma liberdade que precisa ser recuperada para que nela o homem possa produzir virtude, porém, tal recuperação não é possível para o homem na solidão de seu ser, precisando de uma ajuda externa que cure sua natureza e restaure a integridade de sua condição enquanto ser moral.

Palavras chave: Liberdade, vontade, responsabilidade, pecado e graça.

Abstract: Augustine conceives the concept of freedom from a theory of free will, elaborated on the strong influence of Stoic and Neoplatonic thought, in which he drew a significant horizon of autonomy and moral responsibility for man. However, the author realizes that the exercise of this will is limited by a diversity of constraints, several of which do not belong to human nature in its pure state. In the theory of Grace, the author presents the vision of a freedom that needs to be recovered so that man can produce virtue in it, but such a recovery is not possible for man in the solitude of his being, in need of external help that heals his nature and restore the integrity of your condition as a moral being.

Keywords: Freedom, will, responsibility, sin and grace.

1. Introdução

O tema da liberdade no pensamento de Agostinho é tratado com referência à responsabilidade humana pela origem e propagação do “mal moral” na realidade. Liberdade e responsabilidade são dois conceitos intimamente imbricados em seu pensamento, compreendidos sob a égide do funcionamento da vontade, faculdade de

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – matheusjeskevahl@gmail.com.

ação desde a qual se determina tudo o que é produzido no mundo pelo sujeito. A qualidade de tais ações depende essencialmente do modo como a liberdade é exercida em cada tomada de decisão do sujeito moral. Em visão agostiniana, a autonomia do sujeito ao tomar decisões ocorre em um horizonte relativo às condições em que a vontade livre se configura. Estes condicionamentos podem ser de caráter (1) ontológico, dada a constituição que o ser humano possui dentro de uma Ordem²; (2) natural, em razão da defectibilidade de sua natureza; (3) jurídica, de acordo com os códigos legais a que precisa se submeter e (4) espiritual, que diz respeito à sua condição moral perante o ser divino.

No contexto da reflexão sobre a Graça, ação divina sobre a natureza humana com vistas a restaurar sua integridademoral, Agostinho compreende que a liberdade é limitada por outras circunstâncias e condicionantes pressupostos como uma fraqueza inerente à natureza em razão do pecado original do qual somos herdeiros. Neste ponto, ainda que reconheça a liberdade da vontade humana, o autor não admite que o sujeito moral possa tomar decisões virtuosas por si mesmo, dada a defectibilidade de sua vontade. Portanto, se não for predestinado pelo ser divino a receber a Graça que restaura sua vontade, o homem não possui capacidade de agir virtuosamente. Diante desse quadro, duas questões se colocam: a primeira questão que se levanta é até que ponto o homem pode ser considerado livre e responsável por seus atos diante da presença do criador, um ser supostamente exterior que influencia em suas tomadas de decisões? A segunda questão, no tocante à natureza humana propriamente dita, porque o homem deve ser condenado por atos maus se nasceu em uma realidade que está marcada pela presença do mal na figura do pecado?

A resposta de Agostinho levanta sérias interrogações quando pensamos a “pureza” da liberdade e da natureza humana. Ele chega a chamar atenção para uma diversidade de condicionantes que até em nível inconsciente interferem em nossas decisões morais³, e para o quanto é relativo e complexo o domínio que julgamos ter sobre nossa vontade.

²O Conceito de Ordem no pensamento de Agostinho deve seu conteúdo de duas influências filosóficas o estoicismo e o neoplatonismo com os quais ele debate em *De Ordine*. Neste diálogo ele insere uma visão cristã sobre este conceito que designa: a correta disposição dos seres em seu modo de ser na realidade criada tal como Deus a pensou, do que decorre que o exercício da liberdade humana para ser justo em seu conteúdo deve respeitar a coerência com esta Ordem. Este tema é amplamente comentado e desenvolvido em suas diversas nuances no pensamento de Agostinho por Oliveira e Silva (2007).

³MacDonald (1999, p. 120-121) comenta que em *Confissões* VII-VIII, quando Agostinho trata dos impedimentos que percebe em sua vontade e de uma ação que escapa de sua intenção real acerca das suas decisões morais, temos a preconização do que modernamente será entendido como motivações

Ainda que liberdade e predestinação sejam temáticas tratadas em vários de seus escritos, a questão é tocada com maior evidência em dois grupos de textos relativamente distintos entre si, a saber, as obras dos debates contra o maniqueísmo e as que traduzem o embate do autor frente ao pelagianismo. Do primeiro grupo, destacaremos “*De libero arbitrio*” e do segundo o opúsculo “*De predestinatione sanctorum*”. Estes textos não apenas demonstram as diferenças apresentadas pelo pensamento de Agostinho ao tocar o tema da liberdade da vontade e sua relatividade, mas marcam decisivamente o debate em torno do tema desde a Idade Média até nossos dias.

2. Liberdade e vontade no “primeiro” Agostinho

A questão em torno da origem e natureza do mal é o fio condutor sob o qual se desenvolvem as obras de Agostinho, principalmente por conta da polêmica com o maniqueísmo nos primeiros anos da década de 390. Ela ganha maior envergadura para Agostinho em função da necessidade de explicar sua presença em uma realidade essencialmente boa, criada e sustentada por um ser que é o Sumo Bem, conforme pregava o cristianismo. Neste horizonte, o maniqueísmo, ao compreender que o mal consistia em uma substância metafísica em permanente embate contra o bem, e ao entender que esta substância se tornava manifesta na auto degradação natural da matéria, entra em rota de colisão com a metafísica da criação que estava na base do cristianismo⁴. Assim, em “*O livre arbitrio*”, o autor possui a seguinte perspectiva: demonstrar que Deus é o Sumo Bem e, por isso, não poderia ser autor do mal e que em decorrência disso, as criaturas criadas por ele são essencialmente boas. Mais ainda, encontrar sentido para o conceito de “responsabilidade”, ausente no gnosticismo maniqueu.

O autor passa então a procurar pela origem do que chama de “mal moral”, aquele que nós mesmos cometemos. Esta origem não pode remeter a um ente metafísico, pois isto feriria a onipotência de Deus, não pode remeter a Deus, já que comprometeria sua bondade, e pelo mesmo motivo o mal não pode estar no corpo e nos demais seres criados. Agostinho afirma então, que cada pessoa ao cometer o mal é o

inconscientes do agir humano, isto é, que estão além do que a razão pode compreender e deliberar em um nível imediato.

⁴ O conceito “metafísica da criação” é cunhado por Oliveira e Silva (2007, p. 16-30) para tratar da mundividência cristã na perspectiva agostiniana e ressaltar suas diferenças para o neoplatonismo e o estoicismo romano.

próprio autor de sua má ação, portanto, ele não provém de nenhum ser externo, nem pode ser ensinado, é, portanto, de responsabilidade unicamente do homem o mal que sentimos e fazemos. Observa que “ao procurarmos o mal num ato ou ser exterior caímos em impasse [...]. Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina na alma do homem (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 3,8).

Ainda que existam leis que ao proibirem certas práticas qualifiquem-nas como más, Agostinho entende que elas são assim qualificadas e ocorrem, porque sob elas há um sujeito que age movido primariamente por suas paixões, logo, “todas as ações más unicamente são más por causa da paixão pela qual são praticadas, isto é, por desejo culpável” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 4, 10). Este desejo consiste em um amor desordenado por coisas terrenas que podem ser perdidas rapidamente contra a própria vontade do homem⁵. A questão é encontrar o elemento que provoca esta projeção desordenada da alma humana sobre o mundo.

Olhando para a constituição da natureza humana, Agostinho a vislumbra como perfeitamente ordenada, tendo no princípio racional seu aspecto distintivo. Para ele, os outros seres que possuem vida agem por uma espécie de instinto ou hábito, apresentando inclusive certa forma de inteligência, contudo, não de maneira tão complexa e desenvolvida como a alma humana. Assim, Agostinho analisa as operações mentais do homem sob o ângulo de diversas faculdades que podem ser entendidas, em sentido estrito, a partir de dois elementos básicos que formam a alma do homem: o passional (paixões) e o mental (inteligência e a vontade)⁶.

Ele entende que é ontologicamente superior um ser que não apenas vive, mas compreende que existe e vive, e ainda tem a capacidade de transformar esta existência. Disto decorre que o elemento racional contido na natureza humana é superior ao que apenas expressa vida em sua alma. Daí que “quando este elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se perfeitamente ordenado” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 8, 18). A beleza do homem na Ordem, que o autor entende como manifestação mais próxima à Verdade, consiste no fato de sua vida estar pacificada pela submissão dos elementos volitivos aos princípios verdadeiros da razão. Esta sabedoria fruto da relação com a Verdade, enquanto

⁵Sobre este ponto ver o que fala sobre a transitoriedade dos bens no tempo em (AGOSTINHO, *De Vera Rel.* XL, 76).

⁶Há uma controvérsia forte nos estudos sobre a *anima* agostiniana, no que compete à “divisão” das operações mentais humanas, sobretudo, quanto ao estatuto da vontade, respectivamente, se ela pertenceria à *mens*, à dimensão volitiva ou teria uma categoria diferenciada. Sobre este ponto ver: Meagher (1998, p. 100-104) e Hankey (2001, p. 890).

elemento transcendental, própria da razão, Gilson define como “uma regra prática referente à maneira pela qual o homem deve usar sua faculdade de conhecer: o que ele deve saber, como e por quê” (GILSON, 2010, p. 223).

Destá feita, se a mente é um elemento superior e se não há nenhum Ser externo a coagir as paixões humanas a agirem desordenadamente, “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio”(AGOSTINHO, *De lib. arb.*, I, 11a, 21c). Disto decorre a ideia básica da vida como “um processo de autodeterminação, de identificação do mundo interior, que está “em nosso poder”, e de distanciamento do que não está em nosso controle [...], quem retorna ao mundo interior dele dispõe em sua intocabilidade” (PICH, 2005, 182).

Destá constatação emerge sua mais básica definição acerca do pecado: que o mesmo consiste basicamente na “tirania do império das paixões que perturba todo o espírito e a vida” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 11, 22). Em função dele, o homem padece toda sorte de desordens e infortúnios, porém, estes possuem uma única raiz – a “má escolha” da vontade humana. Nada está mais no poder da alma humana do que sua vontade, portanto, “depende basicamente dela gozarmos ou sermos privados de verdadeiros bens” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 12, 26). Para que a vontade projete a alma para uma vida feliz (desejo natural de todo homem), ela deve orientar-se pelas virtudes, cuja posse garante a retidão e a honestidade da ação. Os homens que escolherem não viver retamente sofrerão o castigo, e terão de forma justa uma vida de infortúnios, unicamente por sua responsabilidade⁷. Não há neste ponto da obra de Agostinho, qualquer espaço para a presença de uma realidade cósmica como o destino, a fortuna ou algum tipo de determinismo natural do caráter e da vontade. A única ação externa que ele concebe aqui é da Providência, responsável por garantir que mesmo sofrendo com a presença do pecado, o homem e o restante da criação permaneçam vivendo na Ordem.

Existem, portanto, duas classes de homens, uns que seguem e amam as coisas eternas e duradouras, outros as coisas temporais e passageiras, ou seja, fruem dos bens de menor escala, por isso, “é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas a pessoa que dele se serviu” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 16, 34). Todas as

⁷O conceito de justiça no pensamento de Agostinho é um problema moral em primeira ordem. Diz respeito à capacidade do homem de “ser justo”, o que está comprometido em razão do pecado e de suas consequências. Esta questão é que torna a justiça um problema ontológico, pois diz respeito à relação do homem com Deus que foi comprometida pelo mal cometido livremente. Sobre este ponto ver Dodaro (2001, p. 785).

más ações do homem estão incluídas em uma mesma categoria, que tem origem e fundamento no livre-arbítrio da vontade. A partir deste ponto, o problema do mal passa a ser uma questão eminentemente de fundo antropológico e, sobretudo, moral. Na medida em que reporta a origem do mal a vontade humana e coloca sob sua manifestação o destino histórico do homem, Agostinho redefine os pressupostos metafísicos acerca da discussão sobre o tema, a saber, dá ao elemento ético-antropológico um peso maior do que ao elemento espiritual, uma situação que não se repetirá em seus escritos derradeiros.

Herdeiro de uma tradição voluntarista que reporta ao estoicismo de Cícero⁸, Agostinho cunha um conceito de vontade, formatado em bases teológicas, que será a base para a noção de responsabilidade a predominar no ocidente até a era moderna. Estabelece que toda ação humana tem um móbil imanente que está sob absoluto controle do homem enquanto ser racional, que o elemento qualificativo desta ação é uma realidade transcendental cuja Ordem se impõe ao homem não no modo de um destino, mas com a força de um dever, cuja culpa por não cumpri-lo somente ao homem pode ser engendrada. Portanto, “a qualificação depende apenas do estado do desejo na estrutura interna do sujeito” (PICH, 2005, p. 191). Não há para Agostinho compreensão da liberdade dissociada da ideia de responsabilidade moral.

O problema para Agostinho passa a ser o seguinte: se a causa do pecado está na vontade livre, o homem não erra em função de um tipo de força natural que lhe impele a cometer más escolhas. Todavia, se é assim, como pode a vontade livre ser tomada como um bem criado por Deus? Para o autor, a vontade é umbem, aliás, o bem mais próximo de nós, porém, o que faz com que semelhante bem realize um movimento de queda aos bens mutáveis e inferiores de modo a comprometer toda a realidade humana?

A resposta passa pela elaboração de dois de seus mais complexos conceitos o de *pecado original* e a *presciência divina*. Em “*O livre arbítrio*”, o segundo é mais amplamente debatido do que o primeiro, mais elaborado a partir de suas interpretações dos textos bíblicos. Em linhas gerais, por presciência divina, Agostinho entende a capacidade que tem Deus em tomar conhecimento das ações históricas do homem para além dos limites do espaço e do tempo. Segundo Agostinho, “a vontade culpável não deixará de ser vontade livre, pelo fato de Deus ter previsto a existência futura dela em sua criação” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 3, 8), isto porque seu movimento não é

⁸ A respeito da evolução do conceito de auto deliberação e vontade na antiguidade, e como Agostinho se situa neste plano histórico, ver Kahn (1988, p. 240-245).

natural, ou seja, não está submetido à causalidade necessária da natureza, portanto, ainda que Deus, por estar em uma dimensão escatológica diversa, a eternidade, possa vislumbrar suas ações, isto não significa que ela seja determinada. Logo, o que Deus vê, mas sobre o que não age “é um ato de vontade livre” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 3, 8).

A única ação divina sobre a vontade humana que Agostinho admite neste ponto de sua obra é a justiça, isto é, a pena e o castigo decorrentes das más escolhas e a benevolência decorrente das boas. A presciência indica Deus como um justo juiz que vê as ações humanas e age em função delas, porém, não para impedi-las, mas para realizar sobre elas um determinado juízo de valor. Assim, “Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, ele é justo punidor” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 4, 10). Neste mesmo sentido está o conceito de Providência pelo qual Deus preserva os bens de sua criação (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 5, 12 - 6, 18a), mantendo a Ordem na qual todos os seres foram racionalmente dispostos, mesmo que o homem venha a estar fora dela “tudo se realiza de tal forma que sempre fica intacta a vontade livre do pecador” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 6, 18).

A Providência atua de modo a manter justamente a Ordem dos seres para preservar sua existência, a fim de que a busca pelo “não ser” realizada voluntariamente por algumas almas pecadoras, não comprometa o modo de ser de todas as outras criaturas. Assim, nem as almas, nem sua liberdade podem ser eliminadas da Ordem do ser, pois,

não são os pecados mesmos, nem as desgraças mesmas, que são necessários à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas [...], e caso cometam pecados, mas não exista a pena, a Ordem do ser ficaria abalada pela injustiça [...], porque nem o pecado ou o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais dos seres, ao qual se segue o estado penal, precisamente para colocá-lo no lugar que lhe corresponde (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 9, 26).

Contudo, permanece em aberto a questão a respeito do que faz com que a vontade delibere de forma corruptível. Agostinho (*De lib. arb.* III, 10, 29) diz que são duas as fontes básicas do pecado: o pensamento espontâneo e a persuasão de outrem. Exatamente esta segunda que lhe reporta para o obscuro e complexo conceito do pecado original. Pouco debatido neste momento de sua obra, o pecado original é tomado como

a “má escolha” feita por Adão que teria gerado uma espécie de contaminação sobre todo o gênero humano. O primeiro homem teria querido colocar-se no lugar do ser divino e, por soberba, mereceu o castigo. Este “arquétipo” influencia de duas formas na história da espécie humana: (1) com a contaminação da concupiscência de Adão e com (2) os efeitos do justo castigo infringido sobre a natureza de todo o homem, respectivamente, a ignorância e a dificuldade. O mal não é, pois, um ser, ou um estado natural de ser, mas uma forma de corrupção do ser criado bom, corrupção que afeta todo o gênero humano numa espécie de culpa coletiva.

A ignorância e a dificuldade, tratadas com especial destaque em (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 10, 29) e (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* I-II) dizem respeito à capacidade da razão humana de discernir entre o bem e o mal, melhor dizendo, em qualificar devidamente os bens com que vive e orientar suas escolhas. É a perda de sintonia da inteligência com a Sabedoria (AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 41) que impede a razão de orientar devidamente a vontade ao dever ser, e a dificuldade da vontade em direcionar e resistir ao forte apelo das paixões, que lhe assaltam em forte sedução sem qualquer direção referida ao que seria o dever consonante com a Verdade. São elas as consequências trágicas do castigo infligido ao homem por causa do pecado original.

A vontade desregrada é uma condição pela qual a alma humana perde sua harmonia natural com a realidade criada. Mesmo que Deus integre o mal produzido por ela à Ordem, ainda assim, em função da preservação da justiça, que inclui a não violação da liberdade humana, as consequências das más escolhas afetam não apenas as naturezas individuais em que se produziram, mas a todo gênero humano. Em “*O livre arbítrio*”, Agostinho insiste que o movimento da vontade só pode derivar dela mesma, seja de forma positiva ou negativa. O pecado original se configura, portanto, como uma disposição negativa presente na própria vontade, perceptível primeiro na *ignorância* e depois na *dificuldade* de assumir a virtude positivamente.

Se diante da violência de seus maus hábitos carnis tornado, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem, contudo, poder realizá-lo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma [...]. Essa não é a natureza primitiva do homem, mas seu castigo depois de condenado (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 18, 52).

A partir daqui a teoria agostiniana da vontade livre sofre uma espécie de “viravolta” muitas vezes negligenciada por seus interlocutores⁹ e leitores. Se restringida ao que está exposto nos dois primeiros livros de “*O livre arbítrio*” e a outros escritos que seguem esta problemática¹⁰, a questão da liberdade em Agostinho é respondida unicamente a partir do elemento imanente da vontade e de seus condicionantes ontológicos. A questão levantada no Lº III da mencionada obra diz que tal vontade não se encontra em seu estado “puro”, ao contrário, está “doente”, o que significa que as escolhas realizadas pelo homem em sua condição temporal, ainda que livres, não gozam da plenitude de suas faculdades. Agostinho reconhece aqui que há sobre a vontade humana, criada livre, porém, pecadora e castigada, uma limitação para a virtude que só pode ser suprida pela ação sobre ela de um ser externo ao mundo criado.

3. A liberdade na perspectiva da doutrina da Graça

Na dinâmica engendrada nos dois primeiros livros de “*O livre arbítrio*”, a Graça é ainda um elemento *en passant*. A perspectiva agostiniana está mais focada na capacidade da razão humana em superar o mal, evitando-o e ultrapassando seu sofrimento através do cultivo das virtudes e da profundidade no desenvolvimento da sabedoria. O auxílio divino está muito mais expresso na manifestação da lei eterna e da revelação à inteligência humana¹¹ do que propriamente em uma ação efetiva do próprio Deus no interior da alma culpada e doente. Para o Agostinho desta época a razão poderia, compreendendo a revelação e a lei eterna, orientar a vontade e superar as consequências do castigo do pecado original. A Graça é mencionada, mas não problematizada por ele como posteriormente.

O claro predomínio do “elemento filosófico”, de influência especialmente neoplatônica, nesta primeira fase de sua obra, acontece não apenas em razão de um possível “fraco” aprofundamento teórico da revelação cristã, até mesmo porque no auge de seu embate com os maniqueus, Agostinho já era presbítero da Igreja e um intelectual

⁹ Estes interlocutores são os pelagianos que compreendiam a graça não como uma ação de Deus sanante da “doença” do pecado, mas como uma ajuda de Deus para que seguissemos o “exemplo” de Jesus Cristo. Trata-se da mais forte polêmica enfrentada por Agostinho, cujos registros encontram numa variedade de escritos desde os anos 400.

¹⁰ Tratam-se dos escritos contra os maniqueus produzidos entre 387 e 398, quando Agostinho ainda não exercia a função de bispo.

¹¹ A respeito da formação da Sabedoria que alimenta a mente racional com os pressupostos necessário para “bem viver” em Agostinho ver o que diz Gilson (2010, p. 223-242).

de amplo conhecimento das principais verdades da fé a que se convertera¹², mas especialmente em razão das tensões que a realidade lhe suscitava. A Graça só será um problema mais agudo a Agostinho quando em torno do ano 400 ele precisar afirmar suas posições diante do pelagianismo. A doutrina de Pelágio consistia basicamente na negação do pecado original tal como Agostinho o entendia, os homens pecariam pela imitação do pecado de Adão e não por uma concupiscência presente em suas almas. Em decorrência disto, a salvação viria unicamente pelo cultivo das virtudes na alma e pela imitação da excelência moral de Jesus, bastaria ao homem desenvolver bem a fé e orientar por ela sua mente.

Contra este esvaziamento acerca da condição pecadora da natureza humana, mas, sobretudo, do sentido da encarnação de Cristo e de seu caráter mediador entre o homem pecador e Deus, que o autor acentua a problemática teológica entre pecado original e Graça já figurada no L^o III de “*O livre arbítrio*”. Agostinho entendia que o pecado original era inerente ao homem desde seu nascimento, não por natureza, mas em virtude da queda adâmica e das consequências deixadas por ela e por seu castigo no gênero humano. Assim, ainda que o homem seja o maior bem da criação, ele é igualmente a “abertura” pela qual o mal entra na criação e compromete sua perfeita Ordem¹³.

Em visão agostiniana, o pecado original não é simplesmente algo que vai se construindo historicamente em decorrência das escolhas errôneas realizadas pelos homens como dava a entender o pelagianismo, ele é uma espécie de “doença”, uma culpa hereditária que presente na história, influencia o “modo de ser” do homem desde seu nascimento. Na análise que Agostinho realiza da queda de Adão, há a busca pela compreensão de um fator decisivo e concreto da realidade humana que marca negativamente nossa ação moral, por vezes, até a revelia da “intenção” de nossa

¹² É nesta fase, por exemplo, que Agostinho escreve um sistemático curso sobre o credo apostólico, inicia diversos comentários às cartas de Paulo e João, assim como seu primeiro tratado sobre o Gênesis. Sobre este ponto ver Brown (2011, p. 180-194) e Vigni (2015, p. 93-104).

¹³ Um dos pontos polêmicos desta questão está em (AGOSTINHO, *De Gen. ad lit.* XI, 23) quando trata da origem do mal na queda do diabo. A queda de Adão não é, portanto, a origem do mal, mas a submissão da realidade humana a ele. A controvérsia que se gera a partir daí é que com a queda do diabo, Agostinho assume a existência do mal para além da realidade humana, algo a que declina fortemente em “*O Livre arbítrio*”, porém, ainda que remetida a outro ser, esta queda originária do mal está ainda dentro da criação, nos anjos, e não fora dela em um poder paralelo a Deus o que o aproximaria do maniqueísmo. Este tema será posteriormente tratado de modo mais sistemático por Anselmo em “*De causa diaboli*” e “*Cur Deus Uomo*”.

vontade, como ele deixa transparecer em “*Confissões*”¹⁴. Naquele mito, o autor não vê apenas uma evidência histórica, mas para além dela, a expressão nítida de um “arquetipo” que se sobressai no gênero humano e que define a identidade moral do homem na história.

Adão é o tipo de homem do futuro, porque nele está estabelecida a forma de condenação que havia de passar a seus descendentes, oriundos de sua estirpe, de modo que todos nascessem de um homem, destinados à condenação, de que somente livra a Graça do Salvador (AGOSTINHO, *Pec. et rem.* I, 12, 13).

Ou seja,

Adão em quem todos morrem não somente deu exemplo de imitação aos transgressores voluntários, senão contagiou com a oculta gangrena de sua concupiscência carnal a todos os que nascem de sua estirpe [...]. Trata-se aqui de uma propagação, não de uma imitação [...], a morte passou a todos os homens por hereditariedade (AGOSTINHO, *Pec. et rem.* I, 9, 10).

A figura de Adão no texto bíblico representa antes de tudo o homem que possui o livre arbítrio em sua pureza, isto é, numa integridade que lhe possibilitava a realização unicamente de escolhas justas que edificariam seu ser e, ao mesmo tempo, contribuiriam para a preservação da beleza de todo mundo criado. Porém, a mesma faculdade que lhe dava a possibilidade da mais correta escolha e a abertura do mais belo horizonte, também lhe possibilitou o torpe posicionamento de querer colocar-se na condição do supremo Ser, atitude que o conduziu à queda, e lhe tornou um ser “doente” na criação. O ponto nevrálgico, é que para o Agostinho dos anos 400, tal doença não poderia ser sanada unicamente pela potencialidade sobressalente da razão humana, necessitava de uma ação externa, mais poderosa que sua fraqueza e que a concupiscência que agia nele.

O livre-arbítrio basta por si mesmo para operar o mal, mas é fraco para operar o bem sem o auxílio prestado pelo onipotente. E se o homem não houvesse renunciado livremente, haveria de ter sido

¹⁴Uma questão decisiva para a “viravolta” do pensamento de Agostinho é a leitura de Rm 7, em que o Apóstolo dos gentios se pergunta por que realiza o mal que não quer e não o bem que quer. Horn (2005, p. 123) comenta que aqui Agostinho constata definitivamente a presença de impedimentos poderosos a agirem sobre a vontade, aos quais a razão humana não conseguia compreender em nível imediato. Este é ponto a partir do qual ele muda radicalmente sua visão acerca da vontade. Sobre este comenta Rigby (2001, p. 1020).

sempre bom, mas o abandonou e ficou também abandonado (AGOSTINHO, *De cor. et gratia* XI, 31).

A graça é, portanto, ação divina, ou seja, movimento do Ser absoluto que, traído na disposição de sua Ordem, vem em socorro da humanidade que sofre por seus próprios erros. Estes erros têm tamanha força e consequência que não tiram apenas a beleza ordenada do homem entre os outros seres, mas, também, sua capacidade de realizar ações que edifiquem seu ser e inibam que sua vida tenda à “nadificação”.

Para o pensamento agostiniano que se desenvolve após o opúsculo “*Ad Simplicianum*”¹⁵, a natureza humana está contaminada em decorrência do pecado original, a vontade está enfraquecida e o discernimento racional comprometido pela ignorância, sem a graça, a vontade deixada a si mesma não consegue mover-se em direção à virtude. A partir deste ponto, o pensamento de Agostinho passa a se sedimentar sobre o seguinte pressuposto: de que “a graça de Deus se antecipa às vontades humanas e que ninguém tem a capacidade de começar ou terminar uma boa obra por suas próprias forças” (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* I, 2).

A Graça não é um princípio racional, nem mesmo uma virtude natural que possa ser assumida pela alma humana no desenvolvimento de sua sabedoria, ela é antes de mais nada uma realidade “sobrenatural”, uma proteção e uma capacitação que vem de Deus e que dá ao homem a capacidade de consumir boas obras, realizando escolhas que edifiquem seu ser e que não o corrompam, é uma realidade da fé, que “não é concedida de acordo com os méritos, mas é causa de todos os bons méritos” (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* II, 5).

No espírito humano, a Graça é geradora das condições de possibilidade para que o homem possa realizar boas escolhas. Para que recupere sua capacidade de realizar boas escolhas, de agir virtuosamente por uma boa vontade, o homem precisa de um tripé, a saber, a graça, o assentimento da vontade e a fé.

Pesquisara com diligência o que fosse a eleição da graça [...]. Esta não é graça, se a precede qualquer mérito, e o que se concebe não como graça, mas como dívida, concede-se como recompensa aos méritos e não é concessão [...]. A própria fé se encontra entre os dons de Deus outorgados no mesmo Espírito. Portanto, ambas as coisas as realizamos pelo assentimento da liberdade, e ambas, no entanto, são

¹⁵ Segundo Dodaro (2014, p. 115), esta obra marca a “viravolta” do pensamento de Agostinho. Ele ainda acredita que a vontade humana pode ser redirecionada da tendência ao mal (concupiscência) para o bem, porém, isto é muito mais obra divina do que possibilidade humana.

concedidas pelo Espírito da fé e da caridade [...], ambas são dele porque prepara a vontade, e ambas são nossas, porque não se realizam sem o nosso assentimento. Não podemos nem querer, se não somos chamados e, ao quisermos após sermos chamados, não bastam a nossa vontade e a nossa corrida, se Deus não der forças aos que correm e os leve aonde os chama [...]. Pela misericórdia de Deus que somos chamados para ser fiéis e, sendo fiéis, é concedida pra praticarmos o bem, esta misericórdia não se há de negar aos pagãos (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* III, 7).

Agostinho entende que a Graça não tolhe a liberdade humana pelo simples fato de que ela já está tolhida pelo pecado. Uma vez contaminada e sofrendo com seu castigo, a natureza do homem já está escravizada em uma condição que não é sua natureza originária. Com o pecado perdemos a plenitude da liberdade de que gozava Adão, o que a Graça opera na natureza humana é o restabelecimento desta liberdade, ou seja, a condição para que nossa vontade possa escolher virtuosamente, pois, “no homem que pecou, insere-se a dura necessidade de haver pecado dentro de si, até que se cure toda enfermidade e se restabeleça a liberdade por si mesma” (AGOSTINHO, *Perf.Iust.* IV, 9)

O que se evidencia a partir daí é a necessidade de Agostinho em distinguir a natureza da graça divina e sua afecção sobre a realidade humana. A primeira aceção é a própria criação, o dom da vida, a liberdade como um bem é o maior dom divino ao ser humano, a capacidade de crer e amar são dimensões que compoem a natureza do homem podem levá-lo a transcender-se e estabelecer relações ontológicas não determinadas na natureza, podem inclusive transformá-lo, edificá-lo, aprofundar sua beleza e harmonia. Todavia, a natureza da graça que Agostinho apresenta em seus últimos opúsculos é mais ampla do que isto, porque é acima de tudo “restauradora” de uma natureza que sofreu a queda,

por conseguinte, o ser capaz de ter fé, assim como o ser capaz de ter caridade, é próprio da natureza humana. Mas ter fé, assim como ter caridade, é próprio da graça nos que creem. A natureza que nos dá a possibilidade de ter fé, não distingue um ser humano do outro, mas a fé distingue um crente de um não crente (AGOSTINHO, *De Pred. Sanct.* V, 10).

Este é o ponto mais crítico da teoria da graça agostiniana, o que remete a uma espécie de “eleição prévia”, a predestinação dos santos. Não se trata de uma destinação entre os que serão bons ou ruins, mas de uma eleição dos que serão ou não salvos pela

graça divina. Por suposto, todos estamos condenados porque comungamos da natureza pecadora de Adão. Deus predestina os que serão salvos dentre esta *massa damnata* que é a humanidade. Este é um dos pontos mais sensíveis do pensamento de Agostinho: a ideia de uma culpabilidade por natureza (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIV, 10-26), sustentada numa ligação ontogenética da humanidade na qual um indivíduo é partícipe da pena de seus antepassados antes mesmo de uma realizar uma ação voluntária que justifique uma imputação de culpa. Sobre o que diz Ricoeur:

Para toda consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal já está aí. Ao transferir a origem do mal para um antepassado longínquo, o mito descobre a situação de todo homem: eu não conheço o mal, eu continuo-o; eu estou implicado no mal (RICOEUR, 1988, p. 279).

O que deixa o texto agostiniano imbricado num paradoxo é o estatuto da vontade livre nesta situação, sua correspondência à graça e seu papel ativo no processo de salvação, quando ele diz:

Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram acreditar, acreditaram; os que não quiseram acreditar, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificaram-se nas próprias vontades. Pois esta eleição é obra da graça, não dos méritos [...]. Da parte deles não a precedeu nenhum mérito que pudesse ser apresentado antes e a eleição significasse uma retribuição. Salvou-os à custa de nada [...]. São impenetráveis a misericórdia pela qual liberta gratuitamente e a verdade pela qual julga com justiça (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* VII, 12).

A tentativa agostiniana é encontrar uma conciliação entre as duas matrizes básicas de sua filosofia moral, a saber, a vontade em que se garante a responsabilidade dos indivíduos e a graça pela qual se entende a manifestação de Deus nas almas. Em outras obras, ele apresenta a Graça como ação de Deus acolhida deliberadamente pelos homens (AGOSTINHO, *Perf. Iust.* IV, 10), contudo, em “*Predestinationes actorum*” sua posição acerca da graça parece possuir um tom bem mais “determinista”. Agostinho a entende como uma ação oculta de Deus que, em tese, não poderia ser rejeitada por nenhum coração humano, uma vez que sua magnitude se designa a destruir a dureza do coração pecador dos homens. A questão principal que emerge nas interpretações da “teoria da predestinação” é o motivo pelo qual a graça parece não ser concedida da

mesma forma a todos os homens. Neste ponto, a resposta agostiniana tende a imergir em um “salto na fé”:

O motivo pelo qual não é concedido a todos, não deve inquietar aquele que crê que todos incorremos na condenação por um só homem, uma condenação muito justa, de sorte que nenhuma reprovação contra Deus seria justa, mesmo que ninguém alcançasse a libertação. Assim, fica evidente que é uma grande graça o fato de muitos se libertarem; eles percebem nos que não são libertados o que lhes era devido [...]. A razão pela qual este é libertado de preferência àquele, tenha-se em conta que insondáveis são seus juízos e impenetráveis são seus caminhos (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* VIII, 16).

Comenta Capañaga que neste ponto da obra se Agostinho:

se vislumbra uma difícil relação entre ordem sobrenatural e ordem natural [...]. Em primeiro lugar se põe um cimento para uma construção de Deus; a saber, se realçam para sempre a transcendência, a gratuidade, sobrenaturalidade e liberdade [...], por outro lado, deve-se admitir a possibilidade e o fato de uma colaboração entre Deus e o homem, a saber, uma bondade radical da natureza humana e a permanência da imagem de Deus (CAPAÑAGA, 1952, p. 15).

A partir deste ponto, Agostinho passa a enfatizar que a condição para que o homem seja salvo não tem sua raiz na vontade e em sua capacidade de escolher devidamente a melhor perspectiva, a fonte primordial está na Graça. Para ele, é absolutamente im procedente qualquer tipo de afirmação sobre méritos prévios à Graça de Deus. A predestinação tem seu fundamento na presciência. Deus conhece de antemão aqueles que poderão se tornar bons, se salvar – a estes, predestina segundo desígnio inalcançável a nossa inteligência. Agostinho vê a Graça como uma experiência de perdão e misericórdia, não é uma relação de troca nem de compensação, é uma manifestação de Amor por parte daquele que foi rejeitado pela liberdade humana na ação voluntária que gerou a “queda”. Assim, diz o autor:

Procuremos entender a vocação própria dos eleitos, os quais não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer [...]. Isso porque a misericórdia se lhes antecipou segundo a Graça, não segundo uma dívida [...]. Consequentemente, foram escolhidos antes da criação do mundo mediante a predestinação na qual Deus sabia de antemão todas as suas futuras obras, mas são retirados do mundo com a vocação com que Deus cumpriu o que predestinou (AGOSTINHO, *De Pred. Sanct.* XVIII, 35).

Desde esta perspectiva Agostinho entende que a vontade humana só pôde manifestar novamente a bondade de sua essência em função da Graça de Deus, sem este socorro ela seria incapaz de superar o pecado original que se implantou como um parasita na natureza após a queda. Desta feita, “conforme esta decisão de sua vontade efetua-se a vocação dos eleitos, para os quais tudo coopera para o bem, porque foram chamados segundo o seu desígnio, os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento” (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* XVIII, 37).

Neste momento derradeiro de sua obra, Agostinho mesmo se esforçando em manter um protagonismo da vontade na ação ética, quando toca no tema da salvação do homem pecador, não renuncia a uma forte tendência de atribuir seu mérito unicamente à ação divina em seu beneplácito. Agostinho entende que a Graça é como uma ação curativa de Deus sobre a natureza humana, Cristo é o grande médico, que não pelo exemplo, mas em sua dimensão vicária, dá aos eleitos de Deus a condição de uma vontade que pode ser qualificada como “livre”. “Se temos pés e mãos quebrados, mesmo querendo não podemos andar, do mesmo modo, se está viciada nossa natureza imploramos por um médico” (AGOSTINHO, *De Nat. et Gracia* XLIX, 57).

Assim, a Graça dada aos predestinados, não apenas não é contrária a liberdade, mas é a garantia de que a mesma possa vir a existir, diz ele que “quando Deus quer realizar o que é mister tenha a colaboração voluntária dos homens, inclina seus corações para que anuem à sua vontade, inclinando-os ele que em nós opera também o querer de um modo admirável e inefável” (AGOSTINHO *De Pred. Sanct.* XX, 42).

A graça atua diretamente não apenas na vontade, mas, também, na consciência do homem e em seu processo de formação. Ela tem o caráter de um corretivo cujo fim é purificar as instâncias fundamentais da alma humana a fim de que esta tenha condições de tomar decisões justas e boas, isto é, ela recria as condições de possibilidade para que o indivíduo exerça a liberdade como na origem.

Em visão agostiniana, Deus não é apenas uma referência, um juiz, um postulado que metafisicamente sustenta a vida humana, mas um ser que age decisivamente no “destino moral” dos homens. Neste sentido, podemos encontrar o núcleo da diferença entre as duas fases do pensamento agostiniano. Enquanto em “*O livre arbítrio*” vemos um homem que pela efetivação histórica de sua vontade, afasta-se ou aproxima-se de Deus como seu princípio e *télos*, em “*A predestinação dos santos*”, vemos Deus se dirigindo ao homem pecador e restaurando sua natureza. Portanto, se no

primeiro texto vemos um homem entregue à sua liberdade como “senhor de seu destino” seja ele positivo ou negativo, no segundo vemos um Ser misericordioso que toma para si a responsabilidade de cuidar da vontade cindida e garantir a reconstrução de sua perspectiva originária.

É preciso ressaltar que juntamente com o pelagianismo como adversário histórico, na última fase de sua obra, Agostinho está diante de uma realidade em que saltam aos olhos os limites de uma humanidade marcada pelo mal na intimidade de sua alma¹⁶. Tanto a intensa busca pela excelência na sabedoria racional de seus primeiros textos, quanto a forte emergência da doutrina da graça nos anos 400, tem no horizonte a busca por uma forma de ser da natureza humana que Agostinho crê ser possível reconquistar.

A variação de sua teoria neste aspecto coincide com sua percepção acerca da capacidade humana, especialmente enquanto marcada pela experiência da queda, em conseguir alcançar este desejo fundamental por sua própria força e a necessidade de receber um auxílio externo a este itinerário. Com a teoria da Graça e com a predestinação, Agostinho não nega a liberdade da vontade exposta na primeira fase de seu pensamento, apenas a coloca em outra moldura construída a partir de uma concepção mais profunda e abrangente acerca da própria natureza de Deus, em ampla medida, motivado pela percepção da realidade humana que seu contexto histórico lhe obrigava a ter.

4. Considerações finais

Quando olhamos para os escritos da primeira fase do pensamento de Agostinho, especialmente para “*O livre arbítrio*”, vemos a clara construção de uma teoria da vontade livre em que o autor situa a responsabilidade moral do mal sofrido pela humanidade em um plano no qual somente o próprio homem pode ser responsabilizado. Para tanto, ele apresenta a vontade humana como colocada em um amplo horizonte de ação a que corresponde sua liberdade, ainda que submetida a limites próprios da natureza criada, ou seja, a vontade humana, mesmo sem experimentar as conseqüências do pecado original, em visão agostiniana, é livre num horizonte limitado. Só pode existir dentro da Ordem criada e a projeção de seu ser deve respeitar o que está

¹⁶ A respeito do contexto da crise pelagiana e da queda de Roma que fomentam a última fase de seu pensamento, ver Brown (2011, p. 441-509).

inscrito nela, foi exatamente o que não fez Adão, por isso, sua queda. Ao desobedecer a lei eterna ele sofre as conseqüências de se sobrepor a ela, que foi exatamente a perda do nível de liberdade que tinha.

Assim, consideramos que a mudança ocorrida dos primeiros a seus últimos escritos, que arbitramos chamar aqui de “viravolta”, é resultado não de um abandono da teoria da vontade apresentada no debate contra os maniqueus, mas um aprofundamento desta em um horizonte aberto por sua compreensão dos textos bíblicos e das circunstâncias suscitadas pelo contexto histórico.

Quando acrescenta o elemento da Graça na compreensão da vontade, Agostinho zela em garantir que a atuação do ser divino tem como fim exatamente recuperar a liberdade, entendida como a situação em que o homem possui as condições necessárias para a escolha virtuosa. O pecado, ainda que seja uma decisão tomada em condição de liberdade, tem como consequência o imediato comprometimento da mesma, o que coloca a natureza humana na condição enferma sobre a qual atua a Graça. Portanto, a ação divina, quando ocorre, acontece sobre uma natureza cuja liberdade já está comprometida, corrompida pela vontade e só pode ser condenada em definitivo ou salva, o que depende da misericórdia que Deus vem a ter em relação ao homem, e da resposta que este dá a ela. A restauração da vontade nunca é um ato que dependa unicamente da intenção humana, precisa de uma participação direta do ser divino.

O ponto mais sensível desta teoria é, de fato, a predestinação, justificada pelo autor recorrendo ao passo da fé que confia nos desígnios de Deus explicados no horizonte da presciência do Ser eterno, o que suscitou na história do pensamento ocidental, amplos debates, especialmente no âmbito teológico¹⁷. Nesta questão um ponto há que ser destacado da teoria de Agostinho: *predestinação* não é sinônimo de *predeterminação*, ou seja, o fato de alguém ser eleito para receber um dom não determina como ele irá agir diante dele e com ele. A Graça em Agostinho não é uma virtude pré-fixada, é ação que restaura uma condição de liberdade, que para produzir uma virtude, requer um assentimento e uma ação voluntariosa que permanece um ato de liberdade. Disto conseguimos concluir que na teoria da Graça, Agostinho não tolhe a liberdade, apenas a repensa em uma dinâmica que leva em conta de forma mais nítida

¹⁷ Nos referimos às controvérsias em torno do tema ainda na Idade Média e, sobretudo, à vasta polêmica entre católicos, luteranos e calvinistas desde o século XVI, cuja compreensão este artigo pretende ajudar, mas não tem como objeto abordar.

os limites da natureza humana a serem superados, do que suas potências a serem realizadas.

Referências

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- _____. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.
- _____. De la Predestinación de los Santos. In: *Obras completas de Saint Agustín*. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 463-570.
- _____. De la Naturaleza y de la Gracia. In: *Obras completas de Saint Agustín*. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 815-953.
- _____. De los méritos y perdón de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 187-456.
- _____. De la Predestinación de los Santos. In: *Obras completas de Saint Agustín*. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 463-570.
- _____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- _____. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- _____. De la Verdadera Religión. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 3-236.
- _____. De la Corrección y de la Gracia. In: *Obras completas de Saint Agustín*. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 121-224.
- _____. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 61-186.
- _____. *La perfezione della giustizia dell'uomo*. In: augustinus.it/versione italiana.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- CAPAÑAGA, V. Introducción a los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: *Obras Completas de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 03-60.
- DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. Curitiba: Scripta Publicações, 2014.
- _____. Justicia. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 783-787.

- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane NegreirosAbbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010.
- HANKEY, W. J. Mente. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 886-892.
- HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. Roberto HofmeisterPich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008.
- KAHN, C.H. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. In: DILLON, J.M. e LONG, A.A. (orgs.). *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University California Press, 1988, p. 234-259.
- MACDONALD, S. Primal Sin. In: MATTHEWS, G. (org.). *The Augustian Tradition*. California: University California Press, 1999, p. 110-139.
- MEAGHER, R. *Augustine: on the inner life of the mind*. Indianópolis: HackettDublisingCompany, 1998.
- OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005.
- RICOUER, P. *O Conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Trad. M. F. de Sá Correia. Porto: RES Editora, 1988.
- RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1018-1029.
- VIGINI, G. *Santo Agostinho: A aventura da graça e da caridade*. 2ª ed. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2015.

Recebido em: 27/03/2018

Aprovado em: 06/10/2018