

AGOSTINHO E A “DESCOBERTA” DA VONTADE: PRIMEIRO ESTUDO

Roberto Hofmeister Pich*

SÍNTESE – Este é um estudo sobre o conceito de vontade na história da filosofia. O centro de interesse está na obra *De libero arbitrio*, de Agostinho. Tanto se procura descrever a suposta “descoberta” da vontade por Agostinho quanto analisar a coerência do conceito obtido. Trata-se do primeiro de dois estudos sobre a vontade e a liberdade em *De libero arbitrio I*.

PALAVRAS-CHAVE – Vontade, *liberum arbitrium*. Liberdade. Razão. Desejo. Ação. Psicologia da ação moral. Assentimento. Juízo. Erro. Teodicéia.

ABSTRACT – This is a study on the concept of will in the history of philosophy. Its main concern is a work of the young Augustine, namely *De libero arbitrio*. Aim of the investigation is both to describe the alleged “discovery” of the will through Augustine and to examine the coherence of such a concept. This is the first of two studies on will and freedom according to Augustine in *De libero arbitrio I*.

KEY WORDS – Will. *Liberum arbitrium*. Freedom. Reason. Action. Psychology of moral action. Assent. Judgement. Error. Theodicy.

Introdução

É aparente que o tema filosófico da liberdade da vontade recebe hoje acento maior na primeira parte da expressão, a saber, a *liberdade*. A filosofia testemunha grandes esforços intelectuais para definir e provar a *liberdade* da vontade. É sabido que a liberdade da vontade diz respeito a pelo menos duas perguntas filosóficas inevitáveis e de grande significado, isto é, perguntas que decidem a realidade humana: (a) o que significa que o ser humano *age* de modo livre? E ainda: (b) o que significa que o ser humano *é responsável* por suas ações? Se a primeira pergunta pressupõe a necessidade de uma determinação metafísica da constituição humana, fica não menos evidente que ela traz consigo, simultaneamente, a pergunta decisiva da filosofia moral, na medida em que alguma forma de liberdade de ação é uma condição necessária para a ação e a responsabilidade morais.¹

* PUCRS, Porto Alegre.

¹ Cf. Galen STRAWSON, Free will, in: Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 743. Isso seria certamente aceito também por filósofos que rejeitam a relação entre “princípio de possibilidades alternativas” e responsabilidade moral. Cf. Harry G. FRANKFURT, *Alternate*

Na história da filosofia, podem ser descritas famílias de argumentos as quais delimitam posições filosóficas que, hoje, com maior ou menor enquadramento, situar-se-iam no que se chama de debate entre compatibilismo e incompatibilismo. Essas concepções, em primeira instância, afirmam ambas as questões acima, mas propõem para tanto justificativas muito distintas.² Assim, pois, compatibilistas *aceitam* o determinismo, isto é, crêem que a liberdade (da vontade) é *compatível* com o determinismo dos fatos, onde, por "determinismo", entende-se, de início, simplesmente uma teoria segundo a qual tudo o que acontece – em especial "eventos mentais" e ações – é, *como um efeito, causado* necessariamente por aquilo que já aconteceu, de modo que nada pode realmente acontecer no mundo de modo diferente do que é o caso.³ "Liberdade", aqui, ganha definição própria, significando basicamente o fato de que ninguém é coagido ou decisivamente prejudicado, quando age ou decide. Assim o fazem, em geral, adultos, ainda que não possam agir sem causalidade física e predisposição psicológica de caráter determinadas, pois isso não está "em nosso poder", como não estão "em nosso poder" a determinação genética, as inclinações sedimentadas pela educação desde a tenra infância, a formação cultural e social, etc.⁴

Por "incompatibilismo", entende-se em geral uma posição filosófica que também afirma ambas as perguntas postas, mas com a exigência séria de que a liberdade *não é compatível* com o determinismo. Isso parece significar que, no que tange às ações e à responsabilidade humana, alguma forma de indeterminismo tem de ser verdadeira. Não parece ser o caso que incompatibilistas simplesmente dizem que, se o determinismo é verdadeiro, então não há ação de um agente que não seja determinada desde o seu nascimento – o que parece significar que procuram mostrar que as condições suficientes, segundo os deterministas, para a liberdade e a responsabilidade não são na verdade suficientes. Ou seja, incompatibilistas não procuram mostrar somente que a concepção determinista da ação livre é falsa. Antes, um grupo significativo dos mesmos, os incompatibilistas "libertaristas", afirma também que a liberdade e a responsabilidade podem ser mostradas na base de *provas* do indeterminismo.⁵ Se argumentos para as condições necessárias e suficientes do indeterminismo são realizáveis, provas reconhecíveis para a realidade do indeterminismo no mundo – em especial diante de teorias

possibilities and moral responsibility, in: Harry G. FRANKFURT, *The importance of what we care about*, p. 1-11.

² Ambas as posições são condicionadas pelas relações possíveis entre liberdade e determinismo. Cf. o *status quaestionis* em James E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical perspectives*, 14, *Action and freedom*, 2000, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

³ Cf. Galen STRAWSON, *Free will*, in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., Vol. 3, p. 743s.; Daniel C. DENNETT, *La libertad de acción*, p. 13-9; Ted HONDERICH, *How free are you? The determinism problem*, p. 1-54.

⁴ Cf. Galen STRAWSON, *Free will*, in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., Vol. 3, p. 743s.

⁵ Cf. Robert KANE. Introduction: the contours of contemporary free will debates, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, p. 22-3.

atuais sobre o comportamento humano – são difíceis.⁶ Libertaristas recorrem facilmente ao mundo da experiência interior como fonte de convencimento da verdade do incompatibilismo.⁷

Também Aurélio Agostinho (354-430) é hoje tomado, via de regra, por um incompatibilista.⁸ Ele apresenta argumentos *importantes* para a liberdade da vontade, em que, dito de modo mais preciso, trata-se do *liberum arbitrium* da vontade. Ainda de modo mais preciso: do *liberum arbitrium* da *voluntas*.⁹ Nesse caso, acentuar-se-ia ainda sempre de novo a primeira parte da expressão: a liberdade da vontade, o “*liberum arbitrium*” da *voluntas*. Mas, exatamente ali se encontra a vontade. Parece óbvio que, quando se fala da liberdade, fala-se da vontade. O mesmo faz Agostinho. O fenômeno do *liberum arbitrium* e da *libertas* pertencem ao fenômeno da *voluntas*. A idéia da liberdade deve, primeiramente, ser entendida a partir de um conceito claro de vontade. Antes de Agostinho, havia conceitos semelhantes para conteúdos semelhantes,¹⁰ o que é de significado decisivo para o surgimento da concepção moderna de vontade. Mas, que a relação explícita entre liberdade e vontade – a existência explícita de uma vontade – é ausente na filosofia pré-agostiniana, este é um dado básico da pesquisa conhecida e *muito* controversa de Albrecht Dihle.¹¹ A existência da vontade e o entendimento da liberdade

⁶ Cf. também V.V.A.A., Part VI. Libertarian perspectives on free agency and free will, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, p. 335-437.

⁷ Cf. Galen STRAWSON, Free will, in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., Vol. 3, p. 743-4. Há, é claro, outros tipos de incompatibilismo filosófico, mas podem ficar de fora de momento.

⁸ Recentemente, isso foi defendido de modo muito convincente, em termos de “libertarismo comum” e “libertarismo modificado”, com base na obra *De libero arbitrio*, por Eleonore STUMP, Augustine on free will, in: Eleonore STUMP and Norman KRETZMANN (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, p. 130-5; cf. também Roberto Hofmeister PICH, Agostinho e o enigma da liberdade, in: *Cult – Revista de Ciências Humanas*, p. 45-47.

⁹ Que o lugar definitivo da liberdade e do “eu” não mais redutível, na concepção madura de Agostinho, reside no *liberum arbitrium*, e não na *voluntas*, e que esta diferenciação é decisiva para a preservação da liberdade humana também sob o estado teológico do pecado, isso foi explicado, nos últimos anos, de modo bastante adequado por diversos autores; cf., entre outros, Christopher KIRWAN, *Augustine*, p. 85-8; Christoph HORN, Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, p. 127-8; Siegbert PEETZ, Augustin über menschliche Freiheit (Buch V), in: Christoph HORN (Hrsg.), *Augustinus – De civitate Dei*, p. 83-4.

¹⁰ A pesquisa sobre o conceito de vontade na filosofia ocidental, particularmente a partir da filosofia moral de Aristóteles e com consideração crescente pela filosofia estoica, se desenvolveu grandemente. Cf., por exemplo, Charles H. KAHN, Discovering the will: from Aristotle to Augustine, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), *The question of “eclecticism” – Studies in later Greek philosophy*, p. 234-59; Terence IRWIN, Who discovered the will?, in: *Philosophical Perspectives*, p. 453-73; Christoph HORN, Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, op. cit., p. 119-26; Marco ZINGANO, Deliberação e vontade em Aristóteles, in: *Filosofia Política – Nova Série*, p. 68-98.

¹¹ Cf. Albrecht DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, 1985, Capítulo 6 (“A teoria da vontade de Agostinho”), p. 138-63 (cf. o original inglês *The theory of will in classical antiquity*, 1982). Talvez A. Dihle aceitaria a crítica de que Agostinho começa a definir o conceito de vontade, mas não desenvolve uma teoria da vontade, dado que não oferece uma teoria sistemática da ação. Para o desenvolvimento pleno daquele conceito seria preciso integrá-lo a um modelo de *psyche*, como na síntese tomasiana de vontade agostiniana e teoria da ação aristotélica; cf. Charles H. KAHN, Discovering the will: from Aristotle to Augustine, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op.

da vontade segundo Agostinho, no seu primeiro tratamento desses conceitos, são os temas de dois estudos, que eu inicio com o presente ensaio. Em primeiro plano estão, pois, a pergunta por um conceito suficiente e coerente de vontade em Agostinho e a pergunta por razões *por que* e *como* o tratamento da vontade para ele – em especial para a psicologia da ação moral e para a concepção da natureza humana em si e na relação com Deus – obteve tal importância.

O centro da investigação será, assim, o ponto de partida que o próprio Agostinho estabeleceu. O desenvolvimento teórico dos seus conceitos de vontade e liberdade começa com a obra *De libero arbitrio*. Por razões que ficarão mais claras, ao longo da exposição, começa-se este estudo resumindo paradigmas histórico-filosóficos do conceito de vontade, que parecem ter resolução em Agostinho (1.). A seguir, exponho motivos para focar o início do estudo da origem da noção de vontade no Livro I do mesmo tratado *De libero arbitrio* (2.).¹² Na dependência disso, analiso o conceito agostiniano de ação má e de desejo, sem os quais o *locus* do sentido metafísico e moral da concepção de vontade é perdido (3.). Depois, uma vez que Agostinho só conclui a vontade a partir da descrição da psicologia da ação moral, será preciso analisar a ordem do ser humano interior e a função da razão na mesma (4.), em que o objetivo de Agostinho é conectar o fato da desordem psicológico-moral com a potência da vontade, isto é, Agostinho *prova a existência da vontade* como condição necessária do mecanismo do erro moral (5.). Acredito que, neste ponto, uma *primeira* – e em certos aspectos *nova* – fundamentação agostiniana do conceito de vontade ficará evidente, embora não apresentada de modo pleno (Conclusão).

1 Sobre o conceito de vontade, antes dele mesmo

Caso se queira averiguar a novidade da parte de Agostinho, no que tange ao conceito de vontade, deve-se, primeiramente, saber se há possibilidades de identificar na filosofia antiga – sobretudo na filosofia aristotélica e na estoica – tal potência. Naturalmente, podem surgir, aqui, obstáculos para a pesquisa, dado que parecem ser pressupostas de antemão, quase inevitavelmente, características de um conceito agostiniano preconcebido, ou ao menos traços de um assim chamado “nosso conceito moderno” de vontade. Contudo, sem um conceito mínimo de vontade, as condições para o seu surgimento na ou após a filosofia antiga não podem sequer ser descritas. Assim, tanto para o sentido quanto para o histórico do conceito de vontade, apropriar-me-ei de resultados da pesquisa de Charles H.

cit., p. 237-8. 241-5. Sobre a tese de um conceito pleno de vontade em Aristóteles, cf. Anthony KENNY, *Aristotle's theory of the will*, 1979; sobre uma teoria “intelectualista” da vontade em Aristóteles, cf. Terence IRWIN, *Who discovered the will?*, op. cit., p. 453-73. Para críticas ao conceito de vontade em Agostinho, segundo o trabalho de A. Dihle, cf. Christoph HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, op. cit., p. 113-5.

¹² Uma pesquisa específica sobre a *voluntas* nos três Livros de *De libero arbitrio* foi realizada por Martin J. McKEEVER, *The cardinal desiderative power of the self-ordering subject. An ethical exegesis of Voluntas in Augustine's De Libero Arbitrio*, 1995. As minhas conclusões sobre esse conceito em *De libero arbitrio* I são, porém, bastante diferentes.

Kahn – que, como se verá, se mostram bastante convenientes.¹³ Consciente do “labirinto de dificuldades” que o conceito de vontade traz consigo, Kahn diferenciou quatro aspectos filosóficos para a análise do conceito, a partir dos quais se pode apontar para um entendimento geral da vontade na história da filosofia: (a) a concepção teológica do conceito de vontade; (b) a volição como causa mental sob a dicotomia cartesiana entre o mental e o físico; (c) o paradigma kantiano da vontade como autolegislação; (d) o tópico da vontade livre *versus* o determinismo.¹⁴ A definição sugerida *por mim* deve valer, então, somente como uma definição *geral*, porque contém aspectos que são *em geral* aceitos, e como *frequentemente constável* na filosofia, uma vez que ela, *essencialmente*, pode ser verificada em todos os períodos importantes da história da filosofia após Agostinho. Toma-se que o conceito de vontade ocorre pela primeira vez no pensamento filosófico exatamente ali onde (a) há uma potência ativa cognitivo-desiderativa, cujas ações são caracterizadas por duas propriedades: (b) autodeterminação, que contém a idéia da espontaneidade e do personalismo, e/ou (c) indeterminismo causal, em que, na verdade, debates antigos e novos sobre o problema do determinismo são contemplados. Essa potência é um elemento da *psyche* humana e se diferencia da faculdade do desejo e do intelecto. Eu creio que essa definição geral inclui também os critérios propostos por Christoph HORN em seu ensaio acerca do conceito de vontade agostiniano, a saber, o critério de consciência e o critério de espontaneidade.¹⁵ Sobre esses eu me pronunciarei na conclusão do estudo.

O grande mérito da investigação de KAHN foi mostrar que e como, sem pressuposições pós-aristotélicas – tanto no pensamento grego quanto no romano – a vontade identificada em Agostinho e as ações livres atribuídas a ela não podem ser entendidas.¹⁶ Kahn fez lembrar que a teoria aristotélica *da ação humana* admite a relação de duas potências da alma, em que uma é racional e a outra é irracional. Dito de outra forma: encontram-se, ali, o entendimento e três tipos de desejo, *epithymia*, *thymos* e *boulesis*, em que *boulesis*, embora seja uma parte do *orektikon* (a faculdade do desejo), é também racional por causa do seu caráter de direcionamento ao fim, isto é, à *eudaimonia*. O importante aqui é que a ação, segundo Aristóteles, contém, além da “razão” ou “*nous*”, quatro aspectos fundamentais: (a) ela é uma ação que “depende de nós”, está “em nosso poder”, ou seja, ela é “*eph’ hemin*”; (b) ela é “voluntária” ou “intencional”; ela é realizada “espontaneamente” ou “*hekousion*”, sem coação e sem desconhecimento.¹⁷ (c) A ação moral é também

¹³ Cf. abaixo sob 2, 3, 4 e 5.

¹⁴ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), *op. cit.*, p. 235-6.

¹⁵ Cf. Christoph HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), *op. cit.*, p. 245-59.

¹⁷ Cf. D. J. FURLEY, *Aristotle on the voluntary*, in: Jonathan BARNES; Malcolm SCHOFIELD and Richard SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 2. Ethics & Politics*, p. 47-53; cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, III, caps. 1-5. Sobre igualdade e diferença entre “*eph’ hemin*” e “*hekousion*”, cf. Christoph JEDIN, *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, p. 132s.

o resultado de uma *prohairesis* ou o princípio da ação como razão desiderativa; (d) ela contém sempre a *boulesis* ou o desejo dirigido ao fim, que é conforme à razão. Nisso, porém, não há uma "vontade": as quatro concepções são conceitualmente diferentes e independentes uma da outra. E não há, em Aristóteles, um conceito único que ligue (a), (b), (c) e (d). Isso teria sido obtido, pela primeira vez, na síntese de Tomás de Aquino.¹⁸

Entre Aristóteles e o começo da teologia cristã há, no entanto, quatro etapas no desenvolvimento do conceito de vontade que, segundo Kahn, são de significado decisivo. Ali, a "vontade" será tomada como uma potência que controla as decisões.

(1) Primeiro, deve-se mencionar a teoria estoica da ação, em que, com Crisippo (III a.C.), o "assentimento" ou a *synkatathesis* desempenha o papel central, que mais tarde reverbera na *volitio* da alma, na doutrina cristã, e no *consensus voluntatis*, segundo Tomás de Aquino. Três fatores da teoria estoica são destacados: "phantasia" ou a "representação sensível", *synkatathesis* ou o "assentimento" da alma racional e "horme", a "pulsão" ou o "impulso". *Horme* é, como o movimento interno da alma-pneuma, a causa imediata de uma ação externa ou de um movimento "voluntário" do corpo:¹⁹ trata-se de um impulso de ação, "que, por sua vez, é novamente dependente do ato de reconhecimento de um objeto representado na "phantasia hormetike"²⁰. No entanto, liberdade e responsabilidade se encontram já antes, ali onde o impulso é determinado: no assentimento.²¹ Em seres humanos, o que ocorre é que entre uma *phantasia hormetike*, que dita em

¹⁸ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 239-41.

¹⁹ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 246.

²⁰ Cf. T. TRAPPE, *Streben*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, p. 271.

²¹ Num artigo conhecido, A. A. LONG, *Freedom and determinism in the Stoic theory of human action*, in: A. A. LONG (ed.), *Problems in stoicism*, p. 174-5, defendeu duas teses sobre a liberdade no estoicismo: (a) o determinismo estoico não exclui uma teoria coerente da ação humana voluntária; (b) o conceito estoico de responsabilidade moral, embora insatisfatório, avança em relação a Aristóteles, ao levantar questões sobre hereditariedade e ambiente. O aspecto esquecido pela pesquisa é a análise da disposição interna do sábio. Ele é livre porque se sente livre, forma de si a sua mente, de dentro para fora, onde a ação é controlada pelo assentimento, com base em valores prescritos pela reta razão. No interior do ser humano, cf. *ibidem*, p. 182-7, a necessidade é evitada por se fazer a causa interna "principal e perfeita" algo referível ao agente somente. É verdade que juízos não são de todo incausados, pois é um axioma da psicologia estoica que o ambiente e o caráter determinam atos de escolha conscientes. Contudo, uma ação não é determinada independentemente da volição ou do ato de assentir. Ela é um evento *codeterminado*. Fonte decisiva é o texto de Crisippo anotado por Aulus Gellius, cf. *Stoicorum veterum fragmenta* II, 1000, segundo o qual o caráter determina a ação. A seqüência causal que causa finalmente um ato da vontade pode ser traçado para trás tanto em relação ao ambiente quanto à natureza dada no nascimento. Isso não significa que o ser humano não quer genuinamente as suas ações, mas sim que um ato da vontade não é independente do caráter e das causas que cooperam para formar o mesmo. Resulta disso e do exercício da vontade ou do assentimento um ser humano bom ou mau: seres humanos que, deliberadamente, em consequência do caráter, escolhem ações que merecem louvor ou não. Cf. também Susan Sauvè MEYER, *Moral responsibility: Aristotle and after*, in: Stephen EVERSON (ed.), *Ethics - Companions to ancient thought* 4, p. 230-3.

seu conteúdo, sob predicação avaliativa, uma determinada ação,²² e o impulso há sempre um assentimento. Este é, no ser humano, precisamente o *locus* da liberdade. Com respeito às *phantasiai*, que, como representações sensíveis, dependem naturalmente de impressões de percepção, a partir do mundo exterior e/ou de estados do corpo, os seres humanos não são livres. Porém, a *synkathesis* é uma ação racional que “reside em nós”. Assim, a ação toda está “em nosso poder”. Em cada ação “voluntária” ou “intencional”, está implícito um assentimento. Ali, o ser humano pode criticar racionalmente sugestões e motivos de reação, que são dados juntamente através das *phantasiai*, de modo que todo impulso sugerido é controlado e todo impulso humano efetivado traz consigo um ato de assentimento. “Deliberação” e “*prohairesis*” não têm, no primeiro estoicismo, nenhuma função importante.²³

(2) O segundo momento importante para o surgimento do conceito de vontade foi a tradução da filosofia grega para a língua latina. A “*voluntas*” desempenha no latim um papel que não se encontra em nenhuma palavra grega específica. É também verdade que a língua latina tinha determinadas possibilidades de explicitar propriedades da “vontade” que seriam impensáveis no grego filosófico. Assim, por exemplo, Cícero traduz – conceitualmente de modo errôneo – “*boulesis*” como “*voluntas*” e “*hekousios*” como “*voluntarius*”, tal que, a partir disso, as propriedades da “vontade” em latim podem ser pensadas em sentido específico. “*Voluntas*” aparece no latim filosófico, pela primeira vez, em Lucrécio,²⁴ onde (a) é utilizada sem uma comparação direta com uma palavra grega e (b) é caracterizada simultaneamente com o adjetivo “*liber*”. Mas, no tocante à (a) utilização de “*voluntas*” por Lucrécio, deve ser dito que ela, ali, não caracteriza nenhuma potência específica, mas sim o fato, já acentuado por Epicuro e Chrysippo, por meio de formulações de “*to eph' hemin*”, de que o ser humano não age com arbitrariedade ou com necessidade, mas sim com liberdade e com responsabilidade. Cícero, mais uma vez, cunhou de modo bastante claro tal expressão em latim: “*in nostra potestate*”. Ainda com respeito à (b) “*libera voluntas*”, cabe dizer que se teria de esperar um longo tempo para uma nova utilização articulada dessa expressão. Em Agostinho, ela é talvez um sinônimo para a expressão “*liberum arbitrium voluntatis*”,²⁵ o que também indica que talvez não seja em todo sentido correto caracterizar uma “*voluntas*” como “*libera*”, mas sim que a liberdade e a responsabilidade moral residem no “*liberum arbitrium [na “livre decisão”] voluntatis*”.²⁶ Além disso, somente no

²² Cf. Ted BRENNAN, Stoic moral psychology, in: Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 266.

²³ Cf. Charles H. KAHN, Discovering the will: from Aristotle to Augustine, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 245-7.

²⁴ Cf. LUCRÉTIUS, *De rerum natura* II,257, p. 248-9.

²⁵ Cf. *De libero arbitrio* I,16,35 e II,1,1, as primeiras ocorrências da expressão.

²⁶ “*Liberum arbitrium*” não pode ser traduzido como “liberdade da vontade”, dado que, na expressão, a palavra “vontade” sequer está contida. Foi uma questão debatida na Idade Média se o “*liberum arbitrium*” designa a “vontade” mesma ou uma outra faculdade, a ser entendida como o sujeito da vontade através do “*liberum arbitrium*”. Com John KOROLEC, Free will and free choice, in: Norman

latim de Agostinho – tese sob revisão – a “*voluntas*” é utilizada para a potência humana de livre escolha e de responsabilidade pelas ações.²⁷

(3) No terceiro momento de desenvolvimento do conceito de vontade, são ligadas as duas primeiras abordagens, na filosofia do estóico grego Epicteto (c. 50-130) e do estóico latino Sêneca (1 a.C-65 d.C.). Epicteto desenvolve o conceito clássico de *synkatathesis* de modo bastante próprio. (a) Primeiro, ele se refere à “utilização racional das *phantasion*”, a saber, mais uma vez ao teste racional das impressões de percepção antes do *assensus* a um impulso. (b) Em segundo lugar, a *prohairesis*, expressão usada cerca de 60 vezes por Epicteto, volta a ser o conceito central da ética. “*Prohairesis*” é utilizada para uma nova idéia. Com ela, o conceito de assentimento é expandido para a idéia mais ampla de caráter moral e de compromisso pessoal quanto a decisões diárias, no modo como se tem de lidar com afecções internas e relações externas.²⁸ *Prohairesis* é apresentada como o verdadeiro “eu” da identidade pessoal! Ela, e não o “*nous*”, é o ser humano interior. Ela diz respeito não à razão *como tal*, mas ao seu uso prático na escolha de compromissos. Ela diz respeito ao modo como alguém controla as suas obrigações internas.²⁹ Isso não deixa de significar que Epicteto faz do uso correto das “representações do entendimento” ou “*dogmata*”, através do *logos*, decidindo o comportamento humano face a representações sensíveis, uma função central da *prohairesis*. É assim que ela possibilita ao ser humano a autonomia diante do mundo exterior.³⁰ A ênfase, porém, está em que a vida é, com isso, um processo de autodeterminação, de identificação do mundo interior, que está “em nosso poder”, e de distanciamento daquilo que não está “em nosso controle”.³¹ Daí que o fundamento da ética é a divisão daquelas coisas que estão – em “todas as circunstâncias possíveis e com absoluta certeza”³² – “em nosso poder”, das quais dispomos (“*ta eph’ hemin*”, “*ta ema*”), e daquelas que não estão em nosso poder.³³ Quem deseja somente o que está em seu poder, este obtém a tranquilidade interna (“*ataraksia*”), a saúde permanente da alma (“*eustatheia*”) e o bom seguimento da vida (“*eudaimonia*”). Quem retorna ao mundo interior, dele dispõe e, consciente da sua intocabilidade, apesar dos acontecimentos externos não influenciáveis, o deseja somente,

KRETMANN; Anthony KENNY and Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 630, utilizo “livre decisão” (“free decision”) para “*liberum arbitrium*”.

²⁷ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 247-51.

²⁸ *Ibidem*, p. 252.

²⁹ *Ibidem*, p. 253.

³⁰ Cf. Kurt STEINMANN, *Nachwort*, in: EPIKTET, *Handbüchlein der Moral*, p. 100-1.

³¹ Cf. Charles H. KAHN, *Discovering the will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 253.

³² Cf. Suzanne BOBZIEN, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, p. 332: “Thus for Epictetus the modality of the expression ‘depending on us’ has changed and he singles out as things that depend on us only those types of things which are in our power under all possible circumstances and with absolute certainty”.

³³ *Ibidem*, p. 332-3. Embora admita o sentido de “*to eph’ hemin*”, isto é, “o que depende de nós”, mais importante para Epicteto foi a determinação das “*ta eph’ hemin*”, isto é, “das coisas que dependem de nós”.

este é verdadeiramente livre,³⁴ alcança uma segurança incondicionada³⁵ e simultaneamente a consistência dentro do sistema de crenças e entre crenças e ações.³⁶ A liberdade, assim Steinmann, consiste num estado da alma, ela não é um estado de direito ou uma qualidade da ação no mundo.³⁷

Sendo uma pré-decisão clara e compreensiva do que se toma como bom para si ou não,³⁸ sendo um pressuposto para toda ação isolada, não como ato isolado, mas como posição espiritual firme da qual parte o fazer prático particular,³⁹ a *prohairesis* está por demais conectada a uma atitude racional do caráter para ser chamada de “vontade” e por demais próxima à ação para ser igualada à liberdade da vontade.⁴⁰ Central é que ela apresenta o cerne da personalidade moral e *dispõe de todas as capacidades humanas*.⁴¹ Internamente, ela tudo *domina*, e, graças à sua invulnerabilidade,⁴² o ser humano permanece *indisponível para todo mal exterior*. Nada pode acrescentar, de fora, o mal a alguém; antes, cada um acrescenta a si, pelas próprias ações, o mal ou o bem.⁴³ A intocabilidade da pessoa é afirmada por essa consideração da *prohairesis*.⁴⁴ Por sua vez, o interesse na e o controle da vida interior foram chamados por Sêneca de “*voluntas*”, que mantém, junto com demais usos de termos volitivos latinos, semelhanças marcantes com a *prohairesis* de Epicteto. Assim, há uma comparação inevitável entre *prohairesis* e *voluntas*, a instância de escolha, disponibilidade do interior e de autoconsciência introspectiva, de intocabilidade e, com isso, liberdade e responsabilidade, através de “atos da vontade”. A expressão de Sêneca seria, no futuro, aquela que prevaleceria: “*voluntas*”, a “vontade”.⁴⁵

Naturalmente, o (4) quarto momento no desenvolvimento do conceito de vontade é a recepção desses muitos aspectos da psicologia moral e realidade humana no pensamento de Agostinho. Reconhecidamente, a sua teoria da vontade e da livre decisão une teses neoplatônicas e cristãs⁴⁶ – a dimensão interior da realidade como na vida do entendimento e da vontade, que se relaciona com especulações

³⁴ Cf. M. SPANNEUT, Epiktet, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band V, p. 606.

³⁵ Cf. Adolf BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, p. 18-9.

³⁶ Cf. Christopher GILL, The school in the Roman imperial period, in: Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 42-3.

³⁷ As palavras “livre” (“*eleutheros*”) e “liberdade” (“*eleutheria*”) aparecem cerca de 130 vezes nos escritos de Epicteto; cf. Kurt STEINMANN, Nachwort, in: EPIKTET, op. cit., p. 94-5.

³⁸ Cf. M. SPANNEUT, Epiktet, op. cit., Band V, p. 606.

³⁹ Cf. Kurt STEINMANN, Nachwort, in: EPIKTET, op. cit., p. 100-2.

⁴⁰ Cf. M. SPANNEUT, Epiktet, op. cit., Band V, p. 606s.

⁴¹ Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books III and IV, The Manual, and Fragments*, III,1,40, p. 18-9; IV,5,11-12, p. 334-5; IV,7,31-32, p. 370-3.

⁴² Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books I and II*, I,17,21-25, p. 118-9.

⁴³ Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books I and II*, I,9,34, p. 72-3; I,28,10-11, p. 178-81; II,10,24-26, p. 280-1.

⁴⁴ Cf. M. SPANNEUT, Epiktet, op. cit., Band V, p. 606-8.

⁴⁵ Cf. Charles H. KAHN, Discovering the will: from Aristotle to Augustine, in: John M. DILLON and A. A. LONG (eds.), op. cit., p. 251-5.

⁴⁶ Sobre a liberdade no pensamento cristão, cf. Emerich CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, p. 34-42.

trinitárias dos Pais da Igreja da tradição grega⁴⁷ – com concepções filosófico-morais romano-estóicas. Elemento decisivo é o modo como Agostinho, em seguimento ao apóstolo Paulo (Rm 7.15s.),⁴⁸ descreve e fundamenta a experiência de sua conversão e do seu “eu” dividido – como a experiência *da vontade toda e da pessoa toda* em resposta a Deus e aos seus mandamentos.⁴⁹ Se, porém, a partir disso, Agostinho de fato descobriu o conceito de vontade, com a coerência requisitada, isso não se deixa responder tão rapidamente.

2 O Livro I de *De libero arbitrio*

A obra *De libero arbitrio* não é apenas a primeira *análise* da vontade e da escolha livre feita por Agostinho.⁵⁰ É, ao que tudo indica, a primeira obra em absoluto na filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada ainda hoje (cf. acima): *como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão*, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia claramente da faculdade da razão e da faculdade do desejo. Naturalmente, esta definição será mantida aqui *sub iudice*, pois *se quer decidir acerca dela* somente após a investigação.

O *De libero arbitrio* consiste em três Livros que, a cada vez num diferente período e para diferentes objetivos, abordam um mesmo tema.⁵¹ Em *De libero arbitrio* Livros I e II, de modo mais direto e menos direto, a vontade e a decisão livre da vontade são analisadas no contexto da pergunta *pela origem do mal* – tema, a propósito, ao qual Agostinho se dedica incessantemente ao menos desde o escrito *De ordine* (386) até as *Confessiones* (396-398).⁵² Daí se entende que a tese do Livro

⁴⁷ Cf. Albrecht DIHLE, op. cit., p. 110-37. A “descoberta” do ser humano interior na Antiguidade Tardia – em cumprimento ao imperativo “conhece-te a si mesmo!” – é tema recorrente, tanto da filosofia helenística quanto daquela identificável nos Pais da Igreja da tradição grega. Nesses, destacam-se motivos socrático-platônicos, o neoplatonismo e o estoicismo, bem como o gnosticismo. Cf., por exemplo, Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA, Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor, in: Heinrich DÖRRIE, Margarete ALTENBURGER und Uta SCHRAMM (Hrsg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 43-60. Sobre diferenças fundamentais entre a *prohairesis* em Gregório de Nyssa e a *voluntas* em Agostinho (sobretudo a *voluntas* dividida em *Confessiones* VIII), cf. John F. CALLAHAN, *Augustine and the Greek philosophers*, p. 56-73.

⁴⁸ Cf., entre outros, James WETZEL, Snares of truth – Augustine on free will and predestination, in: Robert DODARO and George LAWLESS (eds.), *Augustine and his critics*, p. 130-7; Bonnie KENT, Augustine’s ethics, in: Eleonore STUMP and Norman KRETZMANN (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, p. 220-3.

⁴⁹ Cf. Albrecht DIHLE, op. cit., p. 90-9.

⁵⁰ Além disso, Thomas WILLIAMS, Introduction, in: AUGUSTINE, *On free choice of the will*, p. xi, tem razão ao afirmar que, na obra em apreço, cada aspecto distintivo da filosofia de Agostinho, a saber, a essência da sua ética, a sua teoria do conhecimento e as suas concepções de Deus e da natureza humana, pode ser encontrado.

⁵¹ Cf. L. H. HACKSTAFF, Introduction to *Saint Augustine – On free choice of the will*, in: Saint AUGUSTINE, *On free choice of the will*, p. ix-x. Para uma bibliografia acerca da obra *De libero arbitrio*, em especial oriunda de periódicos, cf. Wilhelm GEERLINGS, *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, p. 53-4.

⁵² Cf. Kurt FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, p. 92-6. A pergunta pela origem do mal caracteriza, na verdade, o período de escritos (filosóficos e teológicos) antimaniqueístas de Agosti-

I reside em que a *vontade livre* é a causa do mal.⁵³ Definição e prova da liberdade da vontade são elementos de uma teodicéia.⁵⁴ A teodicéia obtém uma nova dimensão no Livro II, onde se pergunta se Deus não seria *então* responsável pelo mal, uma vez que ele *criou* a vontade. A isso Agostinho responde que a vontade livre, como tudo o que Deus criou, é um *"bonum"*. Por fim, prova-se no Livro III a idéia da vontade com respeito à relação entre presciência de Deus e liberdade (não-necessidade) da vontade. Para o presente estudo, a seguinte informação é também muito importante: a composição do *De libero arbitrio* começa com o Livro I em 387-388, menos de dois anos após a conversão de Agostinho à fé católica, cerca de um ano após o seu batismo por Ambrósio de Milão. A obra permaneceu incompleta até 395, quando Agostinho, já sacerdote, acrescentou os Livros II e III (391-395). Os Livros II e III apresentam mudanças significativas quanto às pressuposições teóricas. O Livro II e em especial o Livro III pressupõem para a argumentação premissas teológicas, em que a exposição e a interpretação das Escrituras Sagradas ocupam um papel central.⁵⁵

O meu intuito é dar início à investigação da descoberta da vontade por Agostinho, com o estudo da *primeira versão* de tal teoria, no Livro I do *De libero arbitrio*.⁵⁶ Quando necessário, os Livros II e III do mesmo tratado e passagens de demais obras serão utilizados. O *objetivo* de investigar a *"descoberta"* da vontade por Agostinho não é original, mas a *maneira específica* como será perseguido é *incomum* e *subestimada* pela pesquisa.⁵⁷ Via de regra, a pesquisa sobre as teorias da vontade e da liberdade agostinianas não é feita de modo rigorosamente *genético*. Ademais, a vontade e a livre decisão costumam ser interpretadas em conjunto com outras fontes agostinianas, mesmo quando o objeto de investigação é, em princípio, o *De libero arbitrio*. Contra ambos os procedimentos, deve-se acentuar que as teorias da vontade e da liberdade apresentadas em *De libero arbitrio* I têm de ser entendidas dentro de uma perspectiva diferente daquela em *De trinitate* IX-XV⁵⁸ e mesmo *De libero arbitrio* II e III,⁵⁹ *Confessiones* VIII⁶⁰ e *De civitate Dei* V e

nho, ao qual pertencem também textos importantes como *De quantitate animae* (388) e *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388-389); cf. também Carl Johann PERL, Vorwort, in: Aurelius AUGUSTINUS, *Der freie Wille*, p. vii-xvi.

⁵³ Cf., p. ex., Rudolph BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, p. 135-6.

⁵⁴ Cf. Johan BOUMAN, *Augustinus – Lebensweg und Theologie*, p. 264. Cf. também Mariana Palozzi SÉRVULO DA CUNHA, *O movimento da alma. A invenção por Agostinho do conceito de vontade*, p. 60-79.

⁵⁵ Cf. L. H. HACKSTAFF, Introduction to *Saint Augustine – On free choice of the will*, in: Saint AUGUSTINE, op. cit., p. ix-x.

⁵⁶ Uma análise exegética da *voluntas* em *De libero arbitrio*, também especificamente em *De libero arbitrio* I e com pressuposições de pesquisa semelhantes, encontra-se em Martin J. McKEEVER, op. cit., p. 35-90.

⁵⁷ Essa afirmação tem realmente validade geral, cf. Referências Bibliográficas. As exceções serão mencionadas no texto principal e/ou nas notas de rodapé.

⁵⁸ Em que a vontade é, predominantemente, um elemento da teoria do conhecimento e da filosofia da atividade mental agostinianas. Cf. também, entre outros, Johannes BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, p. 159-62.

⁵⁹ Cf. os parágrafos acima.

XII⁶¹ – textos fundamentais, cuja exposição reflete maior originalidade filosófica e preserva, mesmo em casos de paralelismo cronológico, certa independência face aos escritos da controvérsia teológica contra o pelagianismo. Os instrumentos filosóficos de Agostinho em *De libero arbitrio* I são quase exclusivamente teorias estoicas, de modo que, neste Livro, como afirmou com correção O'Connell, num trabalho original, a força da filosofia estoica para a solução da pergunta pela origem do mal é testada.⁶² Agostinho parece argumentar, *para tanto*, nos limites das possibilidades filosóficas que conhecia *a partir de um estoicismo eclético*.⁶³ Além disso, somente em *De libero arbitrio* I Agostinho apresenta uma prova original da existência da vontade e uma descrição de suas propriedades *de maneira inteiramente filosófica*. Os resultados desta primeira investigação⁶⁴ serão pressupostos em fontes textuais posteriores, nas quais o problema do mal e da natureza da vontade estarão sempre circunscritos por premissas teológicas, como a concepção bíblica de pecado. Na verdade, a doutrina da vontade e da liberdade que Agostinho alcança no *De libero arbitrio* não será jamais estritamente abandonada por ele.⁶⁵ Desse modo, a *primeira* concepção de uma teoria da vontade e da liberdade na filosofia ocidental é rigorosamente filosófica. Cronológica e tematicamente, ela é o seguimento da história da origem filosófica da “vontade” que Charles H. Kahn procurou descrever (cf. acima): como se verá, *cada uma das caracterizações pré-*

⁶⁰ O Livro VIII das *Confessiones* é a interpretação decisiva da cisão entre a tendência positiva e/ou negativa de ação (disposição desiderativo-cognitiva que existe faticamente, voltada a um objeto) e o ato de decisão livre (capacidade de auto-avaliação ou de volição reflexiva), isto é, da cisão entre *voluntas* e *liberum arbitrium*. Ao mesmo tempo, é testemunho do conflito entre volições de primeira e de segunda ordem e, assim, da perda de uma vontade unitária ou não-dividida; cf. Christoph HORN, Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, op. cit., p. 127-8; cf. Siegbert PEETZ, Augustin über menschliche Freiheit (Buch V), in: Christoph HORN (Hrsg.), op. cit., p. 66.

⁶¹ *De civitate Dei* V e XII pressupõem os esboços do lugar da vontade na estrutura do ser humano interior e na causalidade da má ação apresentados na obra *De libero arbitrio*; foco central, porém, do Livro V é o problema da liberdade humana e da presciência divina diante de argumentos deterministas. Cf. Siegbert PEETZ, Augustin über menschliche Freiheit (Buch V), in: Christoph HORN (Hrsg.), op. cit., p. 64-71. Sobre a vontade e a origem da má ação em *De civitate Dei* XII,6-7, cf. Maria BETTETINI, Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit (Buch XI-XII), in: Christoph HORN (Hrsg.), *Augustinus – De civitate Dei*, p. 147-50. Cf. também William S. BABCOCK, Introduction, in: William S. BABCOCK (ed.), *The ethics of St. Augustine*, p. 5-10.

⁶² Cf. Robert O'CONNELL, *De libero arbitrio* I: stoicism revisited, in: *Augustinian Studies*, p. 50. Cf. também James WETZEL, *Augustine and the limits of virtue*, p. 50: “Augustine’s sensibilities in ethics are fundamentally Stoic”. Cf. *ibidem*, p. 56s. Sobre o estoicismo em Agostinho, a obra referencial é Marcia L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages – II. Stoicism in Christian Latin thought through the Sixth Century*, p. 142-238.

⁶³ Marcia L. COLISH, op. cit., p. 209. 235-7, conclui que a ética é a subdivisão da filosofia estoica em cujo uso Agostinho mostra maior crítica e independência.

⁶⁴ Cf. Martin J. McKEEVER, op. cit., p. 35-90.

⁶⁵ Embora Agostinho *desenvolva* tais idéias posteriormente, quando, depois, pensa a relação entre vontade e graça, ele diz nas *Retractationes* I,9 (426/427), concernentemente à liberdade da vontade no *De libero arbitrio*, que as suas concepções *sobre a graça* não estavam suficientemente presentes, não que a sua concepção sobre a liberdade da vontade fosse falsa. Tampouco nega, na controvérsia contra Pelágio, as suas concepções de vontade e livre decisão no *De libero arbitrio*. Cf. Eleonore STUMP, Augustine on free will, in: Eleonore STUMP and Norman KRETMANN (eds.), op. cit., p. 130-1.

agostinianas do surgimento da vontade, segundo Charles H. Kahn, aparece em *De libero arbitrio* I e serve Agostinho na nova formulação do antigo problema.

Assim, a "descoberta" da vontade, por Agostinho, no Livro I do *De libero arbitrio*, está inserida dentro de uma controvérsia contra argumentos maniqueístas. Uma vez que Agostinho rejeita o dualismo maniqueísta – segundo o qual há duas fontes metafísicas de realidade, uma do bem e outra do mal –, ele tem de considerar o argumento de que, consoante essa premissa, e sob a acepção *prima facie* da realidade fáctica do mal, Deus – o princípio unificador da realidade – deve ser tomado como a sua causa primeira. Por isso mesmo, a discussão sobre a origem do mal é apresentada na forma de uma teodicéia: quer-se justificar Deus do mal agir humano.⁶⁶ Parece evidente que, sob um certo aspecto, há *um autor do mal que se faz*. Possivelmente, os seres humanos são a causa do mal das suas ações. Isso pode ser dito porque, a não ser que o seu mal agir seja voluntário – *seja feito ou causado pela sua vontade* ("voluntate"), tal que o mal agir é o seu mal agir –, seres humanos não seriam condenáveis e objeto de "punição justa", julgada pela justiça divina.⁶⁷ Dadas certas premissas, a pergunta que Agostinho quer responder é naturalmente a pergunta *pele fundamento* por que o ser humano age mal ("*unde male faciamus*").⁶⁸

Agostinho pouco se preocupa com uma prova de que Deus não pode causar o mal. Para tanto, já existem premissas teológicas suficientes.⁶⁹ O mal não vem de

⁶⁶ Cf. *De lib. arb.* I,1,1: "A. At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit; rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegium est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum modo, huius autem secundi auctor est Deus".

⁶⁷ Cf. *De lib. arb.* I,1,1: "A. Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Deo vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate".

⁶⁸ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: "E. Age iam, quoniam satis cogis ut fateor non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus". Em contraste com o mal que há e que é feito está o mal que é sofrido, assim como uma punição que o ser humano padece. O mal que é sofrido, ou a punição julgada, pode ter Deus como causa. Para determinar ambos, será preciso esperar até o final do Livro I. Cf. *De lib. arb.* I,1,1: "A. [...] Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum". A tradição agostiniana interpreta a pergunta pela origem do mal por meio de dois mecanismos conceituais, um ontológico e outro antropológico. Ontologicamente, em termos do estatuto do mal no universo, o mal nada mais é que a *privação* de ser e bem (carência ontológica). Antropológicamente, em termos do efeito do mal sobre o ser humano, a maldade humana está enraizada na *perversão pecaminosa* da boa natureza humana (da boa e verdadeira vontade humana). Cf. Charles T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian tradition*, p. 6-7. Uma solução geral ao problema do mal é certamente que o mal – como corrupção ou carência de ser na criação – não possui nenhuma substância ou natureza que seja ou criada ou de alguma maneira acrescentada à natureza dos entes existentes. Ao mesmo tempo, todas as criaturas são boas porque elas participam no ser, e o mal pode, no sentido dado, infectar o mundo, sem que Deus o tenha criado. Cf. Scott MacDONALD, *Primal sin*, in: Gareth B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian tradition*, p. 114-5.

⁶⁹ Cf. *De lib. arb.* I,2,5: "A. [...] nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit; nec ulla adiutum esse na-

Deus – primeiro nível de teodicéia –,⁷⁰ mas das criaturas que Deus criou – segundo nível de teodicéia.⁷¹ A primeira teodicéia segue esta formulação:

O Deus único é a causa única de todo existente;

Há, porém, o mal;

O Deus único é a causa única da realidade do mal.

A segunda teodicéia segue esta formulação:

O Deus único é a causa única de todos os entes que causam o mal voluntariamente;

Os seres humanos causam o mal voluntariamente;

O Deus único é a causa única do fato de que os seres humanos causam o mal voluntariamente.

No Livro I do *De libero arbitrio*, Agostinho mostra que a conclusão do primeiro argumento é falsa. Em outros contextos, ele mostra que a segunda premissa é falsa ou ao menos tem um outro significado.⁷² No Livro II do *De libero arbitrio*, Agostinho mostra semelhantemente que a conclusão do segundo argumento é falsa. A seguir, cabe investigar de que modo, para provar a falsidade da conclusão do primeiro argumento, é necessário primeiro estabelecer a existência de uma potência da vontade. Por isso mesmo, o presente trabalho se limita à primeira parte do Livro I, isto é, *De libero arbitrio* I,1-11.

3 Ação má e desejo

O primeiro passo para a resposta à pergunta pela origem do mal consiste em defini-lo, ou melhor, em definir – segundo a razão – o que é uma má ação.⁷³ “Peccado” e “má ação” parecem significar o mesmo, a saber, “uma ação moral má”. Com isso, começa-se a descrever o *ser humano interior*. Desde o início, a hipótese para a causa do mal é a estrutura do ser humano interior. A definição é acompanhada da descrição de uma suposta má ação, a saber, o adultério. Segundo a lei e a opinião geral, o adultério é uma má ação e, portanto, condenável. Importa, porém, buscar os motivos por que uma lei deve proibir e por que a opinião geral deve condenar algo, dado que também coisas boas podem ser proibidas e condenadas: qual é o *quid* do mal, tal que, quem entende esse *quid*, sabe que tal ação é realmente condenável?⁷⁴

tura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non creavit, [...]”.

⁷⁰ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: “A. [...] Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum”.

⁷¹ Cf. *De lib. arb.* I,2,4: “A. [...] Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum”.

⁷² Cf., por exemplo, *Confessiones* VII; sobre o tema, cf., entre outros, G. R. EVANS, *Augustine on evil*, 1982.

⁷³ Cf. *De lib. arb.* I,3,6: “A. Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere; [...]”.

⁷⁴ Cf. *De lib. arb.* I,3,6: “A. Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat?”; cf. ibidem: “At iste non illa regula peccat: non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde malum esse adulterium convincas”. Cf. *De lib. arb.* I,3,7: “E. Eo mihi

O que faz de uma ação como o adultério uma ação má é um elemento que lhe é intrínseco (a natureza do desejo presente *na ação* em função de uma potência do agente como causa) e que é interno ao agente (a natureza do desejo *no sujeito* em função de uma potência do agente como causa): a “paixão” (“*libido*”) ou o “desejo” (“*cupiditas*”) é o mal no adultério.⁷⁵ Na verdade, parece ser o caso que a *libido domina* em todo tipo de más ações.⁷⁶ Aqui, a precisão terminológica é recomendável, uma vez que Agostinho procura descrever um componente-chave da estrutura interna das ações. Opto por traduzir “*libido*” por “paixão”, no sentido de “desejo inadequado” ou mesmo de um “*pathos*”, na acepção deste termo tipificada pela filosofia moral estoica,⁷⁷ e “*cupiditas*” simplesmente por “desejo”, embora essa expressão possa parecer muito fraca para um termo latino que, em si, pode corresponder a “desejo apaixonado”, “cobiça” ou “cupidez”, em resumo àquilo contido sob o termo grego “*epithymia*”.⁷⁸ O fato, porém, é que Agostinho (cf. abaixo) admite também um uso moralmente neutro de “*cupiditas*”, o que permite a sua interpretação como um “desejo” indiferente. Em alguns casos, ademais, as expressões “*libido*” e “*cupiditas*” chegam a ser usadas de modo intercambiável, mas em outros a diferença entre as duas formas de desejo, que tais palavras expressam, é indispensável.⁷⁹

Agostinho está consciente da ambigüidade do ato expresso pelo verbo “*cupere*”, dado que se pode dizer que também há boas ações de *cupere*, como, por exemplo, desejar “viver sem temor”. Aquilo que vem a ser expresso por “*cupere*” não pode, pois, ser tomado como intrinsecamente ruim,⁸⁰ e isso pareceria conotado, caso “*cupere*” fosse traduzido por “cobiçar”. Mesmo que o desejo *que se tem* esteja sempre qualificado pela disposição *atual* da estrutura psicológica do sujeito

videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe damnari. A. Quid, propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt?”. Cf. *De lib. arb.* I,4,10: “A. Rursus me ad auctoritatem revocas: sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus; legibus autem credimus: tentandum itaque est, si quo modo possumus id ipsum intelligere, utrum lex quae punit hoc factum, non perperam puniat”. Cf. também Martin J. McKEEVER, op. cit., p. 46s.

⁷⁵ Cf. *De lib. arb.* I,3,8: “A. Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod iam videri potest malum quaeris”. Cf. *De lib. arb.* I,4,9: “A. Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?”.

⁷⁶ Cf. *De lib. arb.* I,3,8: “E. [...] Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari”.

⁷⁷ Cf. abaixo sob 4 e 5.

⁷⁸ Cf. Paul WILPERT, Begierde, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band II, p. 62-78.

⁷⁹ Falta no estudo de Robert J. O’CONNELL, *De libero arbitrio I: stoicism revisited*, op. cit., p. 55s., uma análise cuidadosa destas expressões.

⁸⁰ Ainda se está distante da idéia geralmente aceita por Agostinho de que “desejo” conota um “*viti-um*”, a fraqueza característica da humanidade caída, deficiência com respeito à plenitude do ser pela qual o demônio é responsável. Aqui, “desejo” seria precipuamente “*concupiscentia*”, em particular no ambiente da controvérsia entre Agostinho e Juliano de Eclano sobre a natureza da sexualidade; cf. Mathijs LAMBERIGTS, A critical evaluation of critiques of Augustine’s view of sexuality, in: Robert DODARO and George LAWLESS (eds.), *Augustine and his critics*, p. 176-9. Cf. também Paul WILPERT, Begierde, op. cit., Band II, p. 70-1. A utilização negativa específica de “*cupiditas*” como “*carnalis cupiditas*” ou “desejo mundano”, o contrário mesmo da “*caritas*” cristã, foi exposta em detalhes por Joseph MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus – Erster Band: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen*, p. 222-62.

moral, ele é, de si, indiferente a uma qualificação. Daí que Agostinho faz referência, com a mesma expressão “*cupiditas*”,⁸¹ ao “desejo culpável” (“*culpabilis cupiditas*”) ou mesmo à “*libido sive improbanda cupiditas*”.⁸² Nesse sentido, há, para Agostinho, um elemento qualificante e sempre presente no desejar (“*cupere*”), tal que há “bons” e “maus” que desejam. Sabe-se que os “bons” agentes e os “maus” agentes são o que são por causa *do modo como desejam*. E isso depende do ser humano interior.

Os “bons” não desejam com um desejo condenável. Eles desejam de um modo, como, por exemplo, “viver sem temor”, que abandonam o amor às coisas que não podem ser possuídas, sem que se as possa também perder: um amor às coisas passageiras.⁸³ No desejar está, por isso mesmo, um amor a determinadas “coisas”. Os “maus” desejam, porém, com um desejo condenável; eles desejam “viver sem temor”, com o intuito de fruir – o verbo é “*fruo*”⁸⁴ – plena e seguramente daquelas coisas que não podem ser possuídas, sem o risco de que possam ser perdidas.⁸⁵ Novamente, reside no desejar um amor a determinadas “coisas”. E a sua presença ajuda a definir o *desejo condenável* (“*culpabilis cupiditas*”), que é chamado de “*paixão*” (“*libido*”): um amor inadequado às coisas passageiras que podem ser perdidas, sem que se possa evitá-lo e sem que se o deseje (“*invitus*”). É claro, aqui, que o “amor” (“*amor*”) não é um *elemento da culpabilis cupiditas*; esta *cupiditas* é um amor, um amor que é *libido*.⁸⁶

O parágrafo acima exige ainda alguns comentários. Primeiro, “bons” e “maus” designam, nesse contexto, “agentes morais”. São classificações *filosóficas*, o que

⁸¹ Cf. Mathijs LAMBERIGTS, A critical evaluation of critiques of Augustine's view of sexuality, in: Robert DODARO and George LAWLESS (eds.), op. cit., p. 179-80. As obras centrais da controvérsia com Juliano de Eclano tornam evidente que o conceito de “*concupiscentia*” é, semelhantemente, equívoco. Nesse contexto, também “*concupiscere*” pode semelhantemente ser entendido como “desejar”; cf. *ibidem*, p. 185.

⁸² Cf. *De lib. arb.* I,4,10: “A. Quid? Illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu vivere, non habere malam cupiditatem?”. Cf. *ibidem*: “A. Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabilis cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt”.

⁸³ Cf. *De lib. arb.* I,4,10: “A. [...] Cupere namque sine metu vivere, non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; [...]”.

⁸⁴ “*Fruo*” e “*uti*” caracterizam, mais tarde, precisamente a direção e a medida em que a vontade deve buscar a posse de determinadas coisas – em resumo, Deus e o mundo. Tais expressões serão utilizadas como categorias para a observação do mandamento do amor nos âmbitos político e cultural; cf. *De doctrina christiana* I,3-4.

⁸⁵ Cf. *De lib. arb.* I,4,10: “A. [...] mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt”.

⁸⁶ Cf. *De lib. arb.* I,4,10: “E. Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognovisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitatus amittere”. Certamente, também a vontade pode ser descrita como “*amor*”; cf. R. A. MARKUS, Marius Victorinus and Augustine, in: A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 383: “‘Love’, therefore, in Augustine's vocabulary, stands for any of the diverse forces which ‘carry’ man in his activity in whatever direction he is moving”. Cf. também John M. RIST, *Augustine*, p. 186-8.

fica evidente, a partir da idéia de que a qualificação moral depende apenas do estado do desejo na estrutura interna do sujeito. Em segundo lugar, há uma fórmula clara de reconhecimento do estado do desejo: o amor ou não às coisas passageiras. Essa fórmula permanece *inteiramente filosófica*, apesar de parecer conotar oposições como "imutável-mutável" e "divino-mundano". "Passageiro", ali, significa "pode ser possuído e pode também ser perdido independentemente do agente possuidor". Agostinho mantém essa fórmula sob uma definição genérica. Ela é uma fórmula de liberdade: somente na medida em que o agente não ama (não deseja inadequadamente) coisas "passageiras", ele experimenta liberdade. O desejo pelo que pode ser perdido encaminha uma constituição interna *que depende* de algo que se pode perder. Caso se introduza ainda uma outra definição genérica para o conteúdo de "passageiro", ficará clara a sua determinação final: tudo o que não é a vontade ordenada-livre do sujeito é "passageiro".⁸⁷ Na verdade, a vontade é tudo o que, segundo a vontade mesma, pode sempre ser possuído e não pode ser perdido independentemente do querer do sujeito. Aqui, o amor à *vontade ordenada mesma*, a liberdade, seria então visível.

No texto como tal, há dois pontos que precisam ser detalhados. O primeiro consiste em que, se Agostinho procura o *quid* que explica uma má ação, é notório que todo ser humano *sabe* (ou *pode saber*) que isso vale como motivo suficiente para tomar uma ação como boa ou como má *inequivocamente*. De novo isso significa examinar o ser humano interior. O ser humano sabe (e pode sempre saber) de si mesmo num nível mais profundo e decisivo. O segundo ponto consiste em acentuar o contraste entre "passageiro" e "não-passageiro" (ou "o que só pode ser perdido dependentemente do amor do agente possuidor"). Com isso, Agostinho segue analisando e descrevendo dois tipos de ser humano interior. O conteúdo desses dois pontos pode ser resumido após a análise de duas situações posteriores, a saber, a relação de lei e assassinato⁸⁸ e o exemplo da violação do corpo.⁸⁹

Com base na psicologia da ação estruturada até aqui, a posição que Agostinho defende sobre o fundamento desiderativo de um mal agir é forte o bastante para rejeitar a igualdade entre a natureza intrínseca ou a qualidade moral das ações e as prescrições externas no âmbito da lei civil-positiva. Leis civis-positivas prescrevem, por exemplo, como e quando determinados tipos de ações são morais-legais ou não. Mas, com isso não se alcança nenhuma igualdade entre o moral em sentido legal e o moral segundo a natureza da ação. A lei – que sempre tem de ser justa – permite, por exemplo, que alguém cometa um assassinato por causa

⁸⁷ A definição, com isso, não contém nenhum vínculo necessário com Deus como sumo bem ou ente supremo.

⁸⁸ Rigorosamente, há diferentes casos de assassinato (direto e indireto) no texto em questão: o escravo insubordinado reage e mata o seu senhor por medo de ser maltratado; o juiz e os seus servidores matam em cumprimento à lei; o soldado mata em obediência à lei civil de sua pátria, etc. Cf. *De lib. arb.* I,5-6,11-15.

⁸⁹ Cf. *De lib. arb.* I,5,11: "A. Vide ne praeproperum sit. Prius enim mihi discutiendum videtur utrum vel hostis inruens vel insidiatur sicarius, sive pro vita sive pro libertate sive pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine".

de autodefesa ou em caso de guerra.⁹⁰ Significa isso que tal ação se torna, segundo a natureza, moral ou de imediato cometida sem *libido*? Não. Porque é feita segundo a lei, não significa que foi feita sem paixão – embora seja possível, sim, obedecer à lei sem a presença do elemento da paixão, e a lei mesma não esteja em si ligada à paixão.⁹¹ De qualquer modo, a lei civil não precisa dessa propriedade para preservar o caráter legal de uma ação.⁹² Não há, pois, uma identificação possível entre moral segundo a natureza e moral segundo a legalidade, ainda que possa haver ação moral por natureza e segundo a lei, e vice-versa. Em concordância com isso, embora Agostinho insista no elemento da “paixão” como dominante, por natureza, o mal das ações, nada indica que o “desejo” não possa estar presente naquelas ações, sem que isso implique um mal agir: ações morais sempre possuem um elemento desiderativo, mas ele nem sempre é condenável.

Aqui, aspectos da relação e da diferenciação de lei civil e divina têm de ser desenvolvidos. Relaciona-se a *lei civil* às possibilidades de agora, então a *lei divina* se relaciona primariamente à qualidade da ação, embora inclua secundariamente a lei civil. A lei civil não impede que a lei divina seja observada: a lei positiva não impede que a lei interior seja cumprida, segundo a qual o caráter moral da ação se decide na qualidade do desejo. Critério para a não-oposição da lei *positiva* diante da lei *natural* é que a aquela não força (e não pode mesmo forçar, ao menos no que tange ao interior) ninguém a matar (ninguém a romper a lei divina): ela deixa apenas a possibilidade de que alguém o faça. Os seres humanos permanecem (ao menos no interior) livres para não matar ninguém. Dito de outra forma: os seres humanos permanecem livres *para não tomar um desejo em uma paixão!* Isso terá de significar poder preservar uma certa estrutura do ser humano interior. Por ora, isso significa apenas que há na ação de matar um amor a coisas que, contra o meu intento, podem ser perdidas. Essa é a razão por que elas não devem ser amadas com paixão. Ao final, Agostinho parece condenar, metafisicamente, toda forma de assassinato (*neste caso*, o amor à autopreservação sem restrições, no caso de combate ou em própria defesa).⁹³

⁹⁰ Cf. *De lib. arb.* I,5,11: “A. Non ergo lex iusta est, quae dat potestatem vel viatori, ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat; vel cuiuspiam viro aut feminae ut violenter sibi stupratorem iruentem ante illatum stuprum, si possit, interimat. Nam militi etiam iubetur lege, ut hostem necet: a qua caede si temperavit, ab imperatore poenas luit. Num istas leges iniustas, vel potius nullas dicere audebimus? Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta fuerit”.

⁹¹ Cf. *De lib. arb.* I,5,12: “E. [...] Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest. [...] si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit ut ei legi cum libidine obtemperare necesse sit; quia bona lex et a non bono ferri potest. [...] Potest ergo illi legi quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari: et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest”.

⁹² Cf. *De lib. arb.* I,5,12: “E. Legem quidem satis video esse munitam contra huiuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit, minoribus malefactoris ne maiora committerentur, dedit licentiam”.

⁹³ Cf. *De lib. arb.* I,5,12: “E. [...] Sed illi homines lege inculcata, quomodo inculpati queant esse, non video: non enim lex eos cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum eis itaque est neminem necare pro his rebus quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare non debent. De vita enim fortasse cuiuspiam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur; sed si auferri potest, contemnenda est, si non potest, nihil metuendum. De pudicitia vero quis dubitaverit

Pela primeira vez no texto (cf. *De lib. arb.* I,5,12), Agostinho menciona explicitamente a relação entre “coisas que podemos perder” e bens que não estão “em nosso poder”. Se a *libido* é o elemento intrínseco na ação que implica o amor ao que pode ser perdido, ainda assim “reside em nós” agir, a ação está “em poder” (“*in potestate*”) do ser humano. Em seguida: “é-lhes livre” (“*liberum eis*”) evitar uma determinada ação. O primeiro contraste é importante, uma vez que “em nosso poder” “*in potestate*” e “*in potestate nostra*” – presumivelmente, expressões de Cícero, cunhadas para o grego “*to eph’ hemin*” – não é uma expressão inocente no contexto. Por enquanto, diz-se que a posse de coisas “perdíveis” está em contraste com o que “não é perdível (independentemente do sujeito)” ou ainda “pode não ser perdido (dependentemente do sujeito)”. Por ora, “em nosso poder” estão as ações mesmas, ao menos no sentido implícito ações como o resultado ou o acontecimento específico na e pela estrutura interna do sujeito *diante de um caso externo*. A ação como o que parte da estrutura interna do sujeito *está em seu poder*.⁹⁴

Para confirmar essa leitura daquilo que está “em nosso poder”, convém atentar, também em *De lib. arb.* I,5,12, para o exemplo do estupro, de uma terrível agressão exterior. Determina ela o ser humano, tal que, a partir dela, seguir-se-á uma determinada reação, de modo que o ser humano perderá a si mesmo? Não, quando na *psyche* se encontra presente uma determinada constituição, como a virtude do pudor (“*pudicitia*”), em que se verá, mais tarde no texto, que uma virtude é uma posse da vontade. A posse dessa virtude está de tal modo constituída no poder do ser humano (“*in ipso animo constituta*”) que o ser humano não pode perdê-la, sem que ele o queira, isto é, ele pode sempre não perdê-la: ela, por conseguinte o ser humano, permanece, nesse sentido, *intocável*. Essa instância não é tocada, ela não é determinada de fora (para dentro), ela não é perdida, quando o ser humano não o quer. Ela é uma instância de intocabilidade. *O pudor não pode ser retirado por meio de violação exterior e involuntária do corpo, porque uma virtude possui a si mesma!*⁹⁵

Os resultados da análise da ação má e do desejo serão agora resumidos: (1) Agostinho apresenta uma concepção de desejo que, em diferentes modalidades – condenável, adequado e neutro –, explica o papel de uma função desiderativa na psicologia da ação moral. Rigorosamente, o desejo *que se tem*, e que apresenta um ser humano ou mesmo um caráter, é ou bem condenável ou adequado. Dizer que é neutro significa que não é necessariamente nem condenável nem adequado. Além disso, *o desejo na ação* não parece ser equivalente à *potência do desejo*, mas sim ao amor ao objeto representado, que dirige o sujeito imediatamente a uma determinada ação. (2) “Passageiro” e “não-passageiro” designam objetos de

quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem virtus est? Unde a violento stuprator nec ipsa eripi potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in potestate nostra non est: quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intelligo. Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici; sed quo pacto istos defendam qui interficiunt, non invenio”.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

amor, cujo conteúdo deve ser entendido filosoficamente; mais precisamente, aquelas expressões significam “perdível independentemente de mim” e “não-perdível independentemente de mim”. (3) O tema da lei eterna é introduzido para afirmar que o ser humano possui um conhecimento profundo de si mesmo. Aquela lei revela ao ser humano, em cujo espírito ela está impressa, os motivos de todas as determinações morais – os diferentes *amores*.⁹⁶ A partir disso, torna-se claro ao ser humano *o que* bondade e recompensa, maldade e punição significam, e aparentemente também *quando* um determinado *amor* está presente. A lei divina evita que o ser humano *não saiba da natureza do mal* e também que *não veja o motivo de sua ação atual*.⁹⁷ (4) A lei eterna tange também a dicotomia “passageiro”-“não-passageiro”, na medida em que reside no ser humano interior a observação ou a não-observação da fórmula de liberdade “em nosso poder”, ou seja, a lei manifesta também a intocabilidade do ser humano e de suas ações, de fora para dentro. A lei mostra *o que* significa observá-la e *que e como* ela de fato pode ser observada.⁹⁸ Essa última idéia é comparável aos princípios éticos de Epicteto e Sêneca.⁹⁹ Quem, segundo Agostinho, é intocável de fora para dentro, possui certamente a potência de decisão que, como a *prohairesis* de Epicteto, se limita a determinadas coisas não-perdíveis que estão “em nosso poder”, as “*prohairesktika*”. *Prohairesktika* são aquelas coisas cuja posse “reside em nós” (“*ta en hemin*”): “algumas coisas estão em nosso poder, enquanto outras não estão em nosso poder. Em nosso poder estão concepção, decisão [“*horme*”], desejo, aversão e, numa

⁹⁶ Cf. *De lib. arb.* I,5,13: “E. Nulla fortasse, sed earum legum quae apparent, et ab hominibus leguntur: nam nescio utrum non aliqua vehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est quod non administret divina providentia. Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?”. Cf. *De lib. arb.* I,6,14: “Sed dispiciamus diligenter; si placet, quo usque per legem istam quae populos in hac vita cohibet, malefacta ulciscenda sint: deinde quid restet, quod per divinam providentiam inevitabilius quicquid puniatur”. Sobre a definição de “lei temporal”, cf. *ibidem*.

⁹⁷ Com referência a Emerich CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, p. 44, deve ser dito que a *lex aeterna* em *De libero arbitrio* I não é unicamente a lei do *recte agere*. Certamente, Agostinho invoca o conceito de lei do pensamento grego e o jogo entre antiga e nova lei do pensamento bíblico. É igualmente correto dizer que há *lex aeterna* e *veritas aeterna* no âmbito prático-moral, não só no teórico. Isso, porém, embora Coreth não advogue significar uma lei natural já formulada ou codificada no ser humano, tampouco significa apenas a capacidade de reconhecer o correto, capacidade que seria a *ratio* ou *intelligentia*, pelas quais participa-se da lei eterna de Deus. A lei eterna, aqui, é metafísica nos seguintes termos: é o conhecimento da própria interioridade, do sentido da ordem que realiza a própria natureza, que é adequada, racional e preservadora do ser humano senhor de si, em conhecimento e liberdade. Daí ser ela uma lei sobre as motivações das ações, segundo a qual somente uma motivação que começa na liberdade estrutural da vontade-razão pode gerar ações moralmente boas e desenvolver a virtude. Desse modo, se o si mesmo é preservado, a ação será moralmente legítima.

⁹⁸ Sobre a função da lei eterna para o conhecimento da ordem metafísico-moral no ser humano interior, cf. Anton-Hermann CHROUST, The fundamental ideas in St. Augustine's philosophy of law, in: *The American Journal of Jurisprudence*, p. 57-67 (com remissões a *De libero arbitrio* I). Sobre o *De libero arbitrio* I,5-6,11-15 como fonte para a concepção agostiniana do sentido de orientação da lei natural e dos motivos de obrigatoriedade no direito civil, com base na sua relação com a lei divina, cf. Gerhard KRIEGER und Ralf WINGENDORF, Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts (Buch XIX), in: Christoph HORN (Hrsg.), *Augustinus – De civitate Dei*, p. 248-50.

⁹⁹ Cf. acima sob 2.

palavra, tudo o que é o nosso próprio fazer; não estão em nosso poder o nosso corpo, a nossa propriedade, a reputação, o dever político e, numa palavra, tudo o que não é o nosso fazer".¹⁰⁰ Coisas que estão no âmbito de nossa decisão (ou o "auteksousion") podem, fundamentalmente, dizer respeito ao comportamento moral.¹⁰¹

Com isso, Agostinho começa a tratar o motivo estoíco da constituição racional-cosmológico-divina do ser humano. A idéia de uma lei racional divina e suprema, em virtude da qual é revelado que e como tudo no ser humano tem de estar numa perfeita ordem natural,¹⁰² será agora desenvolvida com mais detalhes.

4 Ordem e razão

A consideração do desejo é relativa a apenas um primeiro elemento da estrutura da ação no "ser humano interior". É evidente que Agostinho tem de explicar ainda o "desejo condenável" – o *quid* do mal nas ações internas – com outros aspectos da sua psicologia. Tais aspectos são apresentados como constituindo, desde o início, uma determinada *ordem interna* no ser humano.¹⁰³ Estritamente, "ordo" significa, para Agostinho, "ordem" *simpliciter*. Ele não utiliza nenhuma palavra para o contrário de uma ordem, como, por exemplo, "desordem". No ser humano interior, reside uma ordem ou não.

Para descrever a estrutura das potências internas da alma, Agostinho utiliza, mais uma vez, um exemplo, a saber, a comparação entre seres humanos e animais ("*bestia*"). É importante observar que, se Agostinho quer mostrar que o ser humano é superior aos animais por causa da razão, propósito concomitante da comparação entre seres humanos e *bestia* – mais relevante para o entendimento da psicologia da ação moral – consiste em apontar para o fato de que *os animais podem ser dominados pela vontade humana* em virtude "de uma determinada sensibilidade" e de "um certo adestramento" ("*sensu quodam et consuetudine*"). Em oposição a isso, apesar do fato de o ser humano, quanto ao corpo, poder ser mais fraco que os animais, nada da sensibilidade destes pode capacitá-los a dominar o ser humano no mesmo sentido.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books III and IV, The Manual, and Fragments, Ench.* I,1, p. 482-3.

¹⁰¹ Cf. M. SPANNEUT, Epiktet, op. cit., Band V, p. 608-9. Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books III and IV, The Manual, and Fragments*, IV,1,56, p. 262-3: "– And does freedom [eleutheria] seem to you to be something independent [auteksousion] and self-governing [autonomon]? – Of course. – When, therefore, it is another's power to put hindrances in a man's way and subject him to compulsion, say confidently that this man is not free [eleutheron]". Cf. *ibidem*, IV,1,62-71, p. 264-7.

¹⁰² Cf. *De lib. arb.* I,6,15: "A. Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome".

¹⁰³ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: "A. Age nunc, videamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus: [...]".

¹⁰⁴ Física e organicamente, há entre estes semelhanças, e, nesse sentido, os seres humanos experimentam tanto superioridade quanto igualdade e inferioridade. Cf. *De lib. arb.* I,7,16: "A. [...] Dic itaque mihi, cum saepe viderimus bestias ab hominibus domitas, id est, non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subiugatam, ut voluntati eius sensu quodam et consuetudine serviat;

É evidente que seres humanos são superiores aos animais por causa da racionalidade e da capacidade de saber.¹⁰⁵ Superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano *internamente* não se deixa dominar de fora, ainda que possa ser dominado *corporalmente de fora*. Naquele primeiro sentido, ele pode dominar *de dentro para fora* e não pode ser dominado *de fora para dentro*. As *bestia* são inferiores: elas não podem dominar *de dentro para fora* e podem ser dominadas *de fora para dentro*, independentemente de que possam fazer algo contra isso. É exatamente nesse sentido, de poder dominar *de dentro para fora* e de não poder ser dominado *de fora para dentro*, que a superioridade do ser humano, por meio da "razão" ("*ratio*") ou do "entendimento" ("*intelligentia*"),¹⁰⁶ elementos especiais do *animus* humano, pode ser garantida.¹⁰⁷ A distinção "de dentro para fora" e "de fora para dentro" não aparece no texto, mas ela parece explicar a oposição "poder dominar" e "não poder ser dominado" – sobretudo quando é remetida, mais uma vez, a premissas da psicologia moral de Epiceto e de Sêneca.¹⁰⁸ Afinal, o "poder dominar" e o "não poder ser dominado" só servem para a explicação da superioridade, se implicam a idéia de uma *estrutura* superior. A racionalidade sozinha não é uma caracterização superior – mesmo porque, sozinha, não mostra *ordem natural* alguma (cf. abaixo). Se ela não estivesse, no ser humano, numa estrutura *adequada* ao seu maior valor, a saber, numa estrutura em que *a razão controla as forças desiderativas*, ela não traria consigo superioridade nenhuma. Os seres humanos são superiores, porque a sua estrutura psicológica mesma é superior. *A partir disso*, nada externo à alma pode dominar o ser humano, dado que o controle do ser humano já tem de ser, *por natureza*, interno – mesmo que uma instância interna se deixe persuadir ou admita a interferência externa. Fosse a estrutura humana tal que predominassem os instintos naturais desiderativos, então o que é externo poderia dominar um ser humano inteiramente. O que é externo ao ser humano opera no nível dos sentidos, e os sentidos vinculam-se aos desejos inferiores. Dado que o que é externo é absolutamente independente do que o ser humano interior intenta, o ser humano poderia, então, *sempre* ser dominado. Porém, a lei interior não é essa. Para não poder ser dominado, é preciso que exista uma estrutura interna em que *ao menos a razão* é dominadora, na medida em que tal estrutura preserva a sua ordem natural.

utrum tibi ullo modo fieri posse videatur. Ut bestia quaelibet immanis vel feritate vel corpore, vel atiam sensu quolibet acerrima, pari vice sibi hominem subiugare conetur, cum corpus eius seu vi seu clam multae interimere valeant".

¹⁰⁵ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: "A. Quam vellem ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione; cito nostra disputatio ab ista quaestione transiret: sed quoniam nescire te dicis, longam sermocinationem moves".

¹⁰⁶ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: "A. Bene sane: sed item dic mihi, cum manifestum sit, viribus caeterisque officis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quatenus res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio vel intelligentia dici sollet?".

¹⁰⁷ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: "E. [...]. Nunc vero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil, neque parvum aliquid esse cuius apparet; quid aliud rectius, quam rationem vocaverim?".

¹⁰⁸ Cf. acima sob 1.

Eu introduzi, neste contexto, diversas idéias extratextuais. A argumentação de Agostinho não é gratuita. Ela se mostra implacavelmente remissiva a motivos do pensamento de Epicteto-Sêneca e a um elemento central da filosofia moral estoíca. É inevitável, nisso, pensar na *synkathesis* estoíca, a saber, o assentimento a uma impressão sensória exterior representada proposicionalmente, como um bem (ou um mal) para o ser humano, através da *phantasia*. Isso é confirmado por meio de uma outra forma determinada – uma forma performativo-fenomenológica – de identificação da razão no ser humano, a qual, para Agostinho, deve ser entendida como uma forma de “consciência da vida”. Aquele que tem uma *ratio* não apenas vive (=não apenas “tem percepção”): ele sabe que vive, por isso mesmo vive necessariamente (=é necessariamente vivente). Isso significa: ele liga necessariamente a ação da *ratio* à percepção. Quem não sabe que vive não tem nenhuma razão, embora possa viver sem saber dessa privação.¹⁰⁹ Aqui, “saber” (“*scire*”) significaria exatamente “perceber por meio da [ou: com a] razão”, isto é, “*ratione habere perceptum*”.¹¹⁰ Não vejo nenhuma objeção por que não se deveria comparar isso ao assentimento estoíco. Agostinho diz mesmo que o “saber” (“*scientia*”) da vida garante uma vida mais elevada, onde viver com consciência é superior a meramente “viver”. O ser humano interior possui exatamente essa característica diferencial. E ninguém pode saber (“*scire*”), sem que “entenda”, sem que realize atos de entendimento. “Entender” (“*intelligere*”) significa viver com a perfeição mais elevada da luz da *mens*.¹¹¹

O objetivo de Agostinho com o tratamento da “razão” e da “inteligência” é, assim, caracterizar o *locus* da *ratio* na constituição humana. É o caso que a característica diferencial humana, isto é, a “razão” (“*mēns*”)¹¹² ou o “espírito” (“*spiritus*”),

¹⁰⁹ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: “A. Qui ergo scit se vivere, ratione non caret”; cf. ibidem: “A. Ecce igitur iam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario”.

¹¹⁰ Cf. *De lib. arb.* I,7,16: “A. [...] nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum”.

¹¹¹ Cf. *De lib. arb.* I,7,17: “A. Meliorme tibi videtur vitae scientia quam ipsa vita? an forte intellegis superiorem quamdam et sincerioem vitam esse scientiam, quoniam scire nemo potest, nisi qui intellegit? Intellegere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere?”. E por certo todo saber que é pura e simplesmente chamado de conhecimento, quando é obtido por *ratio* e *intelligentia*, é um bem pura e simplesmente. Cf. ibidem: “A. [...] illa vero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest?”.

¹¹² Cf. Eckard KÖNIG, *Augustinus philosophus*, p. 68-72. A diferença entre seres humanos e animais é estabelecida, assim, com o auxílio de uma terceira e superior parte da alma humana, a *anima rationalis*, sendo as demais a *vita corporis* e o *sensus*. De fato, a distinção aproxima Agostinho de uma divisão conhecida na filosofia desde Aristóteles entre três *dynamis* da alma: *threptikon*, *aisthetikon* e *dianoetikon*. Em *De lib. arb.* II,3,7, Agostinho menciona a tríade *esse-vivere-intelligere*. Para a *anima rationalis*, Agostinho utiliza a expressão “*mens*”. “*Ratio*” e “*mens*” são usadas, em muitos contextos, como sinônimos, havendo porém também casos em que “*ratio*” é “*motio mentis*” (cf. *De ordine* II,11,30) ou “*mentis aspectus*” (*De quantitate animae* XXVII,53), diferenciando-se assim de “*mens*”. O jovem Agostinho é inexato na utilização das palavras para precisar a natureza da alma. Para a diferença buscada aqui, ele utiliza, mais comumente, com terminologia filosófica, o termo “*ratio*”, depois o termo “*mens*” e, quando se remete a um uso bíblico, também “*spiritus*”, com o mesmo significado. Cf. também Esa RANNIKKO, *Liberum arbitrium and necessitas*, p. 35, nota 1. É ademais evidente que, também em *De libero arbitrio* I, Agostinho afirma a idéia de que a alma é

domina e dirige todos os outros elementos da sua constituição, *então o ser humano se encontra em perfeita ordem, ele está bem ordenado*.¹¹³ Sub *contraria specie*, Agostinho utiliza novamente a relação “impressão sensível e impulso reagente”, para acentuar o contraste de uma ordem humana e uma animal. Toda ação (“*actio*”) da vida animal consiste em apeterer (“*appetere*”) os instintos (“*voluptates*”) e evitar os desagradados (“*molestias*”) do corpo.¹¹⁴ É o caso que os animais possuem inteligência, então ela ali se encontra *numa tal constituição* que a faculdade desiderativa domina. E a constituição interna e a estrutura da ação, no ser humano e nos animais, são assim *por natureza* tão diferentes, que até mesmo ações humanas que não são as mais elevadas, como rir-se e brincar tolamente, a busca da fama e da honra, bem como a exigência de domínio (“*affectatio dominandi*”), fazem do ser humano e dos animais necessariamente diferentes por causa de um traço característico que está fora do âmbito do animal: uma ação cujo conteúdo tem realidade somente quando ele é intermediado e originado, internamente, através de um juízo da razão. Ao mesmo tempo, dá-se nesse ponto (cf. *De lib. arb.* I,8-9,18-19) uma mudança retórica: essas ações inferiores mostram também *amores* inadequados – subtipos de *libido* – a coisas inadequadas.¹¹⁵ Com isso, Agostinho começa a descrever a *desordem* no ser humano – uma estrutura interna de potência do desejo e razão comparável à dos animais, mas inadequada ao ser humano.¹¹⁶

Demais conclusões podem ser tiradas agora. (1) Agostinho parece ter identificado na constituição do ser humano *as duas potências* “razão” e “desejo”. (2) A *relação* de razão e desejo também recebeu uma primeira determinação: quando o “apetite” (“*appetitus*”) não está subordinado à razão, ele torna o ser humano miserável como um animal. É o caso que, internamente, o entendimento domina – Agostinho menciona uma “*dominatio*” – as “afecções” ou os “movimentos da alma” (“*motibus animae*”), ou ainda as “afecções” ou os “movimentos irracionais da alma” (“*irrationales animi motus*”), então o ser humano está “ordenado” (“*ordinatus*”). A “reta ordem” ou “ordem” (“*ordo*”)¹¹⁷ significa também que “as melhores

superior ao corpo, tal que esse dualismo permite uma superioridade exatamente por causa dos graus de modo de vida (cf. *De lib. arb.* II,3-6,7-13); cf. William E. MANN, Inner-life ethics, in: Gareth B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian tradition*, p. 141-6.

¹¹³ Cf. *De lib. arb.* I,8,18: “A. Illud est quod volo dicere: hoc quiddam est, quo pecoribus homo praepunitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum”.

¹¹⁴ Cf. *De lib. arb.* I,8,18: “A. [...] Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: iam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est”.

¹¹⁵ Cf. *De lib. arb.* I,8,18: “A. [...], ut iocari et ridere: [...]. Deinde amor laudis et gloriae, et affectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est”.

¹¹⁶ Cf. abaixo sob 5.

¹¹⁷ A idéia da “ordem” é inerente à teoria ética de Agostinho, em que há intrínseca relação entre ordem dada por Deus e moralidade da ação; cf. Francisco Benjamin de Souza NETTO, Agostinho: a ética, in: Luis Alberto DE BONI (org.), *Idade Média: Ética e Política*, p. 55: “Ora, o que tudo o que aqui se disse permite que se afirme é que o agostinismo originário, para o distinguir de suas leituras medievais e mesmo antigas, divisa na ética a ordem a impor-se à ação humana em vista do

coisas" ("meliora"), a razão e o entendimento, não estão subordinadas às "coisas inferiores" ou "piores" ("deteriora"), mas exatamente o oposto.¹¹⁸ (3) A "razão" – "ratio" ou "mens" –,¹¹⁹ até aqui (!) semelhante à *prohairesis* de Epicteto e à *voluntas* de Sêneca, é também vinculada à idéia de que o ser humano se determina *internamente* ou *de dentro para fora*, e isso ele faz por intermédio de um assentimento anterior à ação externa. (4) Mais adiante, no texto,¹²⁰ Agostinho confirma a doutrina implícita no exemplo da comparação seres humanos-animais de que a relação de domínio entre razão e desejo, no ser humano, corresponde a uma lei natural eterna,¹²¹ que existe e é conhecível a todos.¹²² Para o ser humano, estar bem-ordenado é, ao mesmo tempo, observar, pela razão, uma lei natural. Dessa forma vive o *sapiens*. O sábio apresenta uma constituição singular: (a) ele segue à verdade; (b) ele permanece sereno através do domínio da razão diante do "desejo inadequado". É o caso que a *mens* não exerce a relação de domínio, então é ca-

sumo bem, ordem esta a ser inferida deste e dele enquanto instaurou com o homem uma precisa relação". Obra referencial sobre o conceito de "ordo" agostiniano é Josef RIEF, *Der Ordo begriff des jungen Augustins*, 1962.

¹¹⁸ Cf. *De lib. arb.* I,8,18: "A. [...] Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseros facit. [...] Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur: [...]".

¹¹⁹ Cf. *De lib. arb.* I,9,19: "A. [...] Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe non nisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur, eum qui rationem habet, mente carere non posse".

¹²⁰ Cf. *De lib. arb.* I,8-9,18-19.

¹²¹ Cf. *De lib. arb.* I,8,18: "A. Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus". A idéia de uma lei divina e eterna tem, aqui, o peso de uma lei que, ao ser humano, pode ser entendida como absoluta e sumamente natural. Afinal, a lei divina é aquela que mostra qual é a natureza do ser humano, indicando assim o que é e que se deve permanecer próximo ao que é mais natural. Assim, a lei divina se associa, no estoicismo, à razão cósmica, à ordem da *physis*; em cada um, a lei é mantida pela razão, a razão cósmica em cada um. A lei divina parece se associar à idéia de um microcosmo em cada ser humano, conhecido pela razão e semelhante ao *logos* universal. Cf., por exemplo, Gerard WATSON, *The natural law and stoicism*, in: A. A. LONG (ed.), *Problems in stoicism*, p. 216-38. Daí que o que é descritivo da natureza humana deve ser prescritivo das suas ações; cf. *ibidem*, p. 221s. Viver de acordo com a natureza implica o reconhecimento racional desta lei, isto é, da ordem racional do ser humano; cf. *ibidem*, p. 226s. No caso do ser humano, cf. *ibidem*, p. 228s., "natureza" significa "razão". Também a virtude moral tem definição racional, isto é, ao menos uma de suas propriedades implica a habilidade de controlar as paixões e tornar os apetites sujeitos à razão; cf. *ibidem*, p. 236. Cf. Malcolm SCHOFIELD, *Stoic ethics*, in: Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 244-6. Cf. também A. A. LONG, *Freedom and determinism in the Stoic theory of human action*, in: A. A. LONG (ed.), *op. cit.*, p. 178-9: a relação entre o *logos* individual e aquele do mundo é expressa num *telos*, explicado como "vida em harmonia com a própria natureza, e com aquela do universo". A concepção positiva de liberdade dos estóicos se adequa a isso: ela é o estado da mente gozado pelo bom ser humano. Ele e só ele é capaz de "agir assim como ele quer", na medida em que a liberdade é "a possibilidade de determinar as próprias ações", ou ainda "é o conhecimento do que é permitido e do que não é". Cf., *ibidem*, p. 189.

¹²² Cf. *De lib. arb.* I,8,18: "A. Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus". Também Epicteto afirma que a ordem interna e a delimitação daquilo que está no poder de ação do agente dizem respeito à premissa de que o agente de decisões conhece "a si mesmo" ou o seu "autos", a sua natureza. Cf. EPICLETUS, *Discourses – Books I and II*, I,18,17, p. 126-7; cf. *ibidem*, II,14,20, p. 312-3.

racterizado o *stultus*.¹²³ A *mens* tem não apenas de conhecer a lei¹²⁴ que foi imposta à natureza – e que é a natureza mesma:¹²⁵ a *mens* tem de segui-la.¹²⁶ (5) Ademais, Agostinho já relaciona a concepção de uma ordem e de uma “desordem” à pergunta pela origem da má ação.

(6) De qualquer modo, as recém-citadas expressões “*appetitus*” e “*irrationales animi motus*”¹²⁷ exigem uma última reflexão. Com base nela, não apenas é possível, no texto em questão, apontar para “desejo” e “razão” como potências que *estruturam* a psicologia humana. Antes, pode-se afirmar que (a) Agostinho não identifica, no poder desiderativo da alma, nenhum desejo racional como a *boulesis* aristotélica.¹²⁸ A potência do desejo é tomada como irracional. (b) Além disso, se Agostinho foi, em absoluto, no presente contexto, influenciado pela teoria da ação estoíca, com respeito à divisão e à disposição das potências da alma, ele o foi segundo uma tradição tardia. Embora o significado de “*appetitus*” em *De lib. arb.* I,8,18 seja o de “desejo” ou “afeção”, o termo revela, conectado aos “*irrationales animi motus*”, um conteúdo mais importante. Por meio de Cícero, “*appetitus*” era a palavra latina para “*horme*” – talvez mesmo para a força desiderativa que estava na base de um impulso atual. Se “*horme*” foi usada, em princípio, para o impulso na alma, imediatamente anterior à ação externa, em Cícero a mesma expressão

¹²³ Cf. *De lib. arb.* I,9,19: “A. [...] Eos enim sapientes voco, quos veritas vocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt”. Cf. ibidem: “A. Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens videtur?”. Cf. ibidem: “E. Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet? A. Quid igitur dicendum, cum homo ita est affectus? deesse illi mentem; an, quamvis insit, eam carere dominatu?”. Sobre o tema da “*apatheia*” ou “*tranquillitas animi*” da parte do sábio, cf. também *De diversis quaestionibus* XXXIV,2.

¹²⁴ Cf. Georges LEROUX, *Human freedom in the thought of Plotinus*, in: Lloyd P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, p. 299-302. Também a Plotino é comum a idéia de que a liberdade se associa ao que cada um deve ser. O problema da liberdade encontra resolução nesse ponto, de dois modos: (a) como tendência para o Bem, (b) como resistência e controle das paixões. O mal reside no poder momentâneo ou permanente das paixões e da imaginação, como resultado de fraqueza do entendimento. Essencialmente, a concepção plotiniana do mal moral e da liberdade é intelectualista. Ademais, mesmo admitindo a possibilidade de oposição entre razão e desejo, isto é, entre um poder racional e um irracional na alma, Plotino não desenvolve claramente a idéia de um terceiro poder distinto e autônomo.

¹²⁵ Cf. também *De ord.* II,19,50-51.

¹²⁶ Cf. *De lib. arb.* I,9,19: “A. En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt enim talia, quae agi sine mente non possent: non tamen regnat; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est”. Cf. também Étienne GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, p. 169-71.

¹²⁷ Cf. *De lib. arb.* I,8,18.

¹²⁸ Cf. John P. CAVARNOS, *The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa*, in: Heinrich DÖRRIE, Margarete ALTENBURGER und Uta SCHRAMM (Hrsg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 70-1. Constitui um item particular de interesse o modo como a noção de desejo evolui, desde Platão e Aristóteles, através dos Pais da Igreja da tradição grega, até Agostinho. Assim, por exemplo, Gregório de Nyssa – ao que parece com inspiração platônica (cf. o diálogo *Fedro*) – afirma que a alma possui três partes, a racional (*logikon*) ou *nous*, consistindo de intelecto e vontade, a faculdade da ira ou *thymoeides* e a apetitiva ou *epithymetikon*. As últimas duas são faculdades irracionais. Chamam atenção não só duas divisões desiderativas, mas também que *thymos* e *epithymia*, as inclinações mais baixas da alma, são prejudiciais ou boas na dependência do serviço ao qual são aplicadas. Chegam a ser designadas de *kinemata* e *hormai*, mas não são reduzidas a instintos. O acento reside na sua força dinâmica como bons ou maus instrumentos da razão.

(traduzida) se refere a uma potência.¹²⁹ Os estoícos antigos – como Chrysippo – não entendiam “*horme*” como uma potência irracional da alma, em que, na verdade, todas as afecções eram entendidas como atos intelectuais, como tipos de juízos.¹³⁰ Neste primeiro caso, uma ação má seria o resultado de uma decisão insuficientemente refletida, a partir da qual se provoca um desvio de racionalidade.¹³¹ Mesmo Epicteto e Sêneca, filósofos estoícos tardios, assumem essa posição. Segundo Epicteto, o erro moral é um ato de “loucura” e ignorância daquilo que é o verdadeiro, na medida em que o ser humano, pela *aparência* do bem, constrói juízos falsos. E todo erro moral é, ao final, uma contradição, pois o que erra não quer “pecar”, mas agir corretamente. Assim, errar ou “pecar” é enganar-se quanto ao vantajoso, quanto ao ser feliz. Nesses termos, todo erro moral só pode ser involuntário e uma auto-ilusão.¹³² A ignorância que gera o juízo falso provém (a) de hábitos corrompidos e da má educação,¹³³ e ainda assim as falsas representações oferecidas ali provêm (b) dos estímulos sensórios, das aparências das coisas mesmas, a partir das quais, então, os juízos e, mediatemente, os erros morais são produzidos. Os estímulos sensórios dos objetos e dos fatos do mundo são, assim, o último motivo que se consegue oferecer para o erro moral, em que se notaria, como nos “sófismas” dos céticos, um certo encanto ou uma certa aparência ilusória, razão pela qual aparecem como algo bom ou mau, quando na verdade não o são.¹³⁴ Desse modo, a causa do mal não é a inclinação inata do indivíduo, mas sim, ao menos a partir do momento em que uma pessoa “adulta” pode representar conceitos ou “*prolepseis*”, o auto-engano oriundo do próprio ser humano.¹³⁵

Além disso, parece correto afirmar que, paradigmaticamente, o *hegemonikon* da alma, que decide os cursos de ação, já era visto por Chrysippo como sendo mais que uma faculdade racional; na verdade, assumia a função de caráter ou de personalidade. Ao se assentir à representação (sob avaliação moral) X, escolhe-se, como um *caráter* ou uma *pessoa*, X, determinando-se intencionalmente a perse-

¹²⁹ Cf. CICERO, *De officiis*, I,101, p. 102-3: “Duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est, quae est *horme* Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet”. Cf. *ibidem*, I,131-132, p. 132-5.

¹³⁰ Cf. T. TRAPPE, *Streben*, op. cit., Band 10, p. 272.

¹³¹ Em que medida, aqui, não há somente desvio de racionalidade, mas também certa “perversidade da razão”, cf. John M. COOPER, Posidonius on emotions, in: John M. COOPER, *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, p. 461s.

¹³² Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books III and IV, The Manual, and Fragments*, III,23,24, p. 178-9; cf. SENECA, *Seneca ad Lucilium epistulae morales*, Vol. I, *Epistula* 50,6, p. 332-5. Cf. Adolf BONHÖFFER, op. cit., p. 132-5.

¹³³ Cf., por exemplo, SENECA, *Seneca ad Lucilium epistulae morales*, Vol. III, *Epistula* 98,8, p. 122-3.

¹³⁴ Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books III and IV, The Manual, and Fragments*, III,7,22-23, p. 54-7; III,8,1, p. 60-1.

¹³⁵ Cf. EPICTETUS, *Discourses – Books I and II*, II,11,6, p. 284-5. Antes da possibilidade da formação de *prolepseis*, o erro moral seria inevitável. Daí que o erro moral pressupõe a razão, ele é um *logikon*, um equívoco da razão, só podendo se dar em quem já tem razão; cf. Adolf BONHÖFFER, op. cit., p. 135-6. Cf. também Paul VEYNE, *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas*, p. 75-6. 80-1. 86. Em Sêneca, a tendência básica é ainda admitir que paixões existem apenas como equívocos teóricos, não sendo possível eleger o mal (o falso) por causa dele mesmo.

guir um curso particular de ação.¹³⁸ Sempre que as ações morais conseguem preservar a razão de fim das ações, isto é, que elas sejam, sem exceção, *ta kata physin*, a racionalidade é mantida. Nisso, é possível admitir que os estóicos entendiam que ser racional na escolha de *X* significava, tanto *fazer uma escolha intelectual*, num caso particular, quanto *tentar agir* num modo particular, numa maneira em que o primeiro *implica* o segundo.¹³⁷ A partir disso, não havia necessidade de pensar em duas potências e numa dicotomia na alma envolvida na estrutura da ação. Por essa razão, assim expõe RIST, *logos* e *horme* podiam ser, como concebeu Chrysippo, apenas funções da personalidade, e não duas faculdades: a intenção moral é explicada em termos de esforço motivado propriamente, e o tipo de esforço que se faz depende do tipo de pessoa que se é.¹³⁸ Intenção como uma "vontade" é um momento de *dianoia* – de atividade racional –, mostrando mesmo o caráter de uma *dianoia*, em que tipos de juízos são como que tipos de pessoas. Dentro de um "monismo psíquico" semelhante, Sêneca entenderá os juízos de personalidade como o "querer" ("*velle*"), como determinações de uma *voluntas*, como tipos de intenções ou de caráter de intenções. A pessoa, ao mostrar nos juízos práticos um caráter moral, mostra que é uma *voluntas*, um ser que se determina de um modo característico a partir de si. Por isso mesmo, a "boa vontade" é a "boa intenção": é em parte *dianoia* e *horme*.¹³⁹ Dessa maneira, é compreensível que se possa insistir em que o *hegemonikon*, como o caráter que se é, se assemelhe à *prohairesis* em Epicteto e à *voluntas* em Sêneca, em que as duas últimas expressões designam a personalidade moral.¹⁴⁰ Se esse mesmo caráter pode ser comparado à "ordem" ou à "estrutura interna" que se é, então se poderia dizer que

¹³⁸ Cf. John RIST, *Stoic philosophy*, p. 220s.

¹³⁷ Cf. também A. C. LLOYD, *Emotion and decision in Stoic psychology*, in: John M. RIST (ed.), *The Stoics*, p. 245-6.

¹³⁸ Cf. John RIST, *Stoic philosophy*, p. 120-2. 222-3.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 227-8.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 228-31. Cf. também Brad INWOOD, Epictetus, in: Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 338-9. Mesmo em Cícero, "*mens*" e "*voluntas*" parecem estar para a mesma idéia. Sêneca insiste em que, para mover à ação, uma mera argumentação lógica não tem valor, princípios não levam sempre às ações retas: eles o fazem somente quando o caráter está bem predisposto. O conhecimento do que é o bem e do que é o mal para o ser humano é diferente dos hábitos da alma: destes últimos, ao fim, depende a realização dos "*decreta*". Quando crenças distorcidas ocupam o espírito, princípios podem ser invocados em vão; cf. SENECA, *Seneca ad Lucilium epistulae morales, Epistula* 95,4-5, p. 60-1: "Non semper ad actiones rectas praecepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est; aliquando frustra admoventur, si animum opiniones obsident pravae. Deinde etiam si recte faciunt, nesciunt facere se recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnes exequi numeros, ut sciat, quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare". A vontade, em Sêneca, "é a pura força psíquica que domina toda a vida do eu"; cf. José Luis GARCÍA RÚA, *El sentido de la interioridad en Seneca*, p. 122-3. A partir disso, pode-se dizer que a ação é reta, se a *voluntas* é reta; a *voluntas* é reta, se os seus hábitos são retos – se as suas disposições são retas; cf. SENECA, *Seneca ad Lucilium epistulae morales, Epistula* 95,57, p. 92-3: "Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas, ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit, ab hoc enim est voluntas". Cf. também Pierre BOYANCÉ, *Die Stoa in Rom*, in: Gregor MAURACH (Hrsg.), *Seneca als Philosoph*, p. 50-2; Paul VEYNE, *op. cit.*, p. 91-2: "querer" ("*velle*") significa, para Sêneca, basicamente, "decidir" e "fazer".

Agostinho – antes de introduzir a potência da vontade – talvez reserve o uso da expressão “*mens*” para designar provisoriamente a mesma idéia (cf. acima).

Que na base de um impulso desiderativo está uma potência desiderativa irracional e independente foi, contudo, a interpretação de Panécio e Posidônio, que, sucedendo-se na liderança da escola estoica, desde meados do século 2 a.C., reintegraram a herança platônica – e mesmo a peripatética – ao estoicismo.¹⁴¹ O resultado disso foi um “sincretismo” filosófico singular,¹⁴² sobretudo no que tange à psicologia da ação, em crítica direta a Chrysippo.¹⁴³ Trata-se, aqui, da “acusação de intelectualismo” levantada contra Chrysippo, em que se procurava explicar os *hormai* e os *pathe* em termos de um poder da alma autônomo face à razão.¹⁴⁴ Em seguimento a Panécio e Cícero, *appetitus* e *ratio* devem ser tomados – com base em meticulosa *descrição psicológica* e conseqüente *prescrição do dever* segundo a natureza¹⁴⁵ – como dois poderes da alma,¹⁴⁶ e esta parece ser, como divisão básica de poder racional e irracional, uma concepção aceita por Agostinho – também em função do seu maior potencial explicativo para fenômenos morais (cf. abaixo).¹⁴⁷ Quando impulsos desiderativos não são cuidados pela razão, ultrapassando, nas ações, a medida de conformidade à lei natural, a desordem antinatural da alma, adicionada de paixões antinaturais, se estabelece como uma disposição carente de virtude.¹⁴⁸ Assim, a novidade de Panécio dentro do estoicismo, que parece ter ingressado na moral de Cícero e Agostinho, consiste em que, mesmo preservando a dignidade da natureza humana, não se entende mais a *physis* como mera natureza racional comum a todos os seres humanos: a *physis* designa ao mesmo tempo a disposição específica *do indivíduo*, para o qual advém a tarefa de combinar a particularidade racional-desiderativa com a legalidade universal encerrada em todo ser humano.¹⁴⁹ A *ars vivendi* não é mais o saber que repousa na concordância dos

¹⁴¹ Cf. David SEDLEY, The school, from Zeno to Arius Didymus, in: Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 20-1. Cf. também P. MERLAN, Greek Part I – Greek philosophy from Plato to Plotinus, in: A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 126s.

¹⁴² Cf. David SEDLEY, The school, from Zeno to Arius Didymus, in: Brad INWOOD (ed.), op. cit., p. 22-4.

¹⁴³ Cf., por exemplo, Margaret E. REESOR, *The nature of man in early Stoic philosophy*, p. 142-3. Definitivamente, não se encontra nos primeiros estoicos a admissão de poderes irracionais na alma. Se Posidônio tentou reconhecer poder desiderativo, animado e racional em Cleanthes, mais certo é que buscou, na tradição, uma base à sua divisão tripartida da alma. Cf. I. G. KIDD, Stoic intermediates and the end of man, in: A. A. LONG (ed.), *Problems in stoicism*, p. 153.

¹⁴⁴ Cf. T. TRAPPE, Streben, op. cit., Band 10, p. 272-3. O modo como Agostinho trata “*appetitus*”, “*cupiditas*” e “*libido*” não se opõe a um outro âmbito de significado de “*horme*”. No contexto da doutrina da *oikeiosis*, aparece a idéia de uma “*logike horme*”, desejo conduzido pela razão, entendido como tendência natural fundamental à preservação da vida (“*prote horme*”). Este desejo, assim Diógenes Laércio e Cícero, se volta à preservação e ao desenvolvimento do próprio ser.

¹⁴⁵ Cf. Lotte LABOWSKI, *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des decorum bei Cicero und Horaz*, p. 23s.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ A divisão das potências da alma será ainda discutida por Agostinho no texto; cf. abaixo sob 5 e Conclusão.

¹⁴⁸ Cf. Lotte LABOWSKI, op. cit., p. 25-6.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

conteúdos da consciência, mas o equilíbrio, regrado pela consciência da natureza e que se realiza na ação, entre as potências da alma.¹⁵⁰

Finalmente, a discussão incluía, em especial segundo Posidônio, a correta interpretação dos *pathe* ("afecções condenáveis"), que, segundo ele, não poderiam ser meramente entendidos como juízos equivocados. A sua explicação exigia a existência de potências irracionais na alma, junto com um tipo de faculdade racional.¹⁵¹ *Pathe* existem, na medida em que a fonte irracional de tais emoções, a alma irracional como espírito de vida ou como apetite, é assumida pela razão no impulso que ela mesma, na ação, faz surgir. Posidônio, como mostrou o estudo lúcido de John M. COOPER, não abandona a idéia estoíca de que todos os estados motivacionais de ação (em adultos) dependem de e expressam juízos obtidos pela faculdade racional. Estados motivacionais *não são de todo independentes* da razão.¹⁵² Mesmo em Chrysippo, um *pathos* é um movimento *completo* para a ação, que, no impulso, representa inteiramente o agente. Contudo, a "perversidade da razão", segundo Chrysippo, não pareceu a Posidônio estrutura suficiente para explicar todos os casos relevantes de erro moral e emoções da alma. Há, ali, dificuldade básica em explicar de que modo a razão dá ocasião ao "impulso excessivo", ao sentimento de agitação ou excitação típico da paixão. Por que (e como) a razão ocasiona isso, quando em "estado de perversão"? Em princípio, o que a razão mesma produz não poderia exceder os seus próprios ditames. Nada na natureza da razão explica por que a sua "perversidade" produziria tais excessos. A causa do impulso emocional excessivo precisa, em adição à razão, residir num poder independente e não-racional.¹⁵³ Assim, Posidônio inova, ao invocar, para a teoria das paixões, (a) a existência de um outro tipo de energia psíquica além daquela que a razão produz, ao decidir por juízos práticos, capaz de ser unida ao impulso, a partir da razão, aumentando a força daquele no modo requerido para a geração de emoções. O impulso excessivo resulta de ação da razão sobre tais energias independentes, aceitando-se ser apropriado senti-las na dada ocasião, unindo-se a elas para o impulso numa ação. (b) Porque são independentes da razão, o ser humano não controla tais energias psíquicas "voluntariamente": o quanto delas sente, quando e por quanto tempo.¹⁵⁴

Desse modo, a explanação dos impulsos emocionais excessivos exige a distinção entre a paixão e a energia psíquica não-racional que a envolve. A paixão é um impulso, e impulsos são produzidos pelo fato de o agente manter uma visão judicativa prática. Nenhum movimento psíquico pode ser um impulso ou *horme*, a causa psíquica direta do movimento corporal voluntário, a menos que envolva e dependa da atividade da razão. A energia subjacente não é, em si, *horme*. Experimentar essa energia psíquica em si não é ser movido a uma ação, mas estar

¹⁵⁰ Ibidem, p. 120-2.

¹⁵¹ Cf. I. G. KIDD, Posidonius on emotions, in: A. A. LONG (ed.), *Problems in stoicism*, p. 203s.

¹⁵² Cf. John M. COOPER, Posidonius on emotions, in: John M. COOPER, op. cit., p. 451-2.

¹⁵³ Ibidem, p. 462.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 467.

inclinado a agir de certo modo:¹⁵⁵ é ter certa percepção interna dos “*pathetikai kineseis*”, os “*irracionales animi motus*” conhecidos por Agostinho (cf. acima), movimentos afetivos e subimpulsivos da alma, que derivam diretamente das potências psíquicas apetitiva (“*epithymetikon*”) e animada (“*thymoeides*”).¹⁵⁶ Esses movimentos, em si, não são *hormai*.¹⁵⁷ Os movimentos afetivos não são experimentados em níveis iguais, mas diferentemente em cada indivíduo. Dessa forma, contando com duas fontes não-rationais independentes de energias psíquicas, os fenômenos morais – sobretudo o do erro moral – se explicariam mais facilmente: a força das impressões advindas dos objetos externos, a sujeição à solitação prática de tais impressões na imaginação, a maior ou menor aptidão individual a tal sujeição, as diferentes intensidades das paixões experimentadas, a diferente vividez com que se concebe algo exterior como bom ou ruim, o desequilíbrio possível – habitual – de não se poderem mais sentir impulsos que se crêem adequados.¹⁵⁸ Se, nisso, o domínio das faculdades irracionais se ancora na educação e nas disposições obtidas antes da “idade da razão” (14 anos!), em última análise nos estímulos externos, que propõem representações falsas no *logistikon*, e estímulos irracionais internos combinados, a tarefa da filosofia é educar, cuidar e purificar o ser humano, com o intuito de que o estatuto natural seja obtido: que a razão domine e o irracional seja subordinado.¹⁵⁹

A filiação filosófica *exata* de Agostinho, no que tange à estrutura das potências da alma, não pode ser buscada aqui. Mais tarde, a divisão básica aceita por ele será entre alma racional – mente, inteligência e vontade – e alma irracional como memória, sensação e apetite, em que o apetite não chega a ser uma faculdade desiderativa singular, voltada a diferentes fins, mas um aspecto do irracional humano como energias psíquicas oriundas de disposições do corpo.¹⁶⁰ De qualquer forma, o irracional sensório-apetitivo é parte da alma. No presente caso, a simpatia de Agostinho pelo estoicismo “romano” é notória. É manifesto que ele pensa no irracional-desiderativo prévio à ação e potencialmente na ação. Neste estudo, potência do desejo deve significar, então, a potência de afecções e movimentos irracionais independente da razão e potencialmente com a razão, *nas ações*. Ademais, o uso de termos filosóficos morais por Agostinho pode ser agora precisado. Em certos contextos, *cupiditas* e mesmo *libido*, em sentido neutro, poderiam ser vinculadas aos *irracionales animi motus*. Como desejos intencionais, porém, a boa *cupiditas* e a má *libido* recebem, *na ação que se faz*,¹⁶¹ o vínculo cognitivo que os torna impulsos desiderativos imediatos à ação externa. Agostinho, porém, fala notadamente (cf. abaixo) do *domínio* da *libido* como o contrário da “ordem”: não

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Cf. acima a nota 128.

¹⁵⁷ Cf. John M. COOPER, *Posidonius on emotions*, in: John M. COOPER, op. cit., p. 467-8.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 472-3.

¹⁵⁹ Cf. Karl REINHARDT, *Posidonios von Apameia*, p. 740-4. 752-62.

¹⁶⁰ Cf. *De civitate Dei* V,11; XIX,13. Cf. Gerard J. P. O'DALY, *Appetitus*, in: Cornelius MAYER (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, Band I, p. 420-3.

¹⁶¹ Cf. acima sob 3.

mais o *que* é uma má ação, mas *por que* ela se dá.¹⁶² Aqui, a linguagem de *pathe* como emoções e disposições ou hábitos fixados na mente parece fazer sentido, ao marcar uma inclinação geral do caráter.¹⁶³ Podem, assim, ser ligados à noção de vícios da alma, bem como os impulsos desiderativos adequados podem ser unidos às virtudes. A terminologia de Agostinho não é exata, mas pode fazer-se compreensível.

(Continua no próximo número de *Veritas*)

¹⁶² Provisoriamente, diz-se que a má ação é aquela em que o impulso desiderativo é a *libido*, amor a coisas inadequadas, e o motivo por que tal desejo se dá é o domínio da *libido* como disposição que apreende o vínculo entre apetite e razão.

¹⁶³ Sobre o conceito geral de hábito, em Agostinho, cf. Gösta HÖK, Augustin und die antike Tugendlehre, in: *Kerygma und Dogma*, p. 120-3.