

Lei eterna e lei temporal no Livro I da obra “De Libero Arbitrio” de Santo Agostinho

Eternal law and temporal law in Book I of the work *De Libero Arbitrio* of St. Augustine

Prof. Dr. Émilien Vilas Boas Reis¹

RESUMO

O foco do trabalho, por um lado, será dissertar a propósito da visão agostiniana das leis temporais, positivas que são contingenciais, mutáveis e sujeitas ao tempo, que podem ser até injustas, mas que continuam tendo um papel de regular a sociedade civil. Por outro lado o trabalho procurará analisar a noção de lei eterna, verdadeira lei para Agostinho, que dá a cada um o que merece, lei essa que não muda pelas circunstâncias temporais e que oferece aos homens parâmetros para suas ações, ou seja, oferecem-lhes as definições do que seja bom e do que seja mal.

O trabalho ainda fará algumas considerações sobre a noção de “boa vontade” e sua relação com as virtudes cardeais (dentre as quais se encontra a justiça). Por fim, será feita uma relação entre as noções de “virtude”, “boa vontade”, “felicidade” e “lei eterna”.

PALAVRAS-CHAVE: Santo Agostinho; Lei eterna; Lei temporal; vontade; virtude.

ABSTRACT

The focus of the work, on the one hand, will lecture on the subject of the Augustinian view of temporal laws, which are positive contingent, mutable and subject to time, which may even be unfair, but who still have a role to regulate civil society. On the other hand the work will seek to examine the notion of eternal law, real law to Augustine, who gives each one his due, this law does not change the circumstances and temporal parameters that gives men for their actions, i.e, offer their definitions of what is good and what is evil.

The work will still make some considerations about the notion of "good will" and its relation to the cardinal virtues (among which is the justice). Finally, there will be a relationship between the notions of "virtue," "good will", "happiness" and "eternal law".

KEYWORDS: St. Augustine, eternal law; temporal Law, will, virtue.

INTRODUÇÃO

O estudo sobre a tradição jusnaturalista entrou em descrédito ao longo dos séculos XIX e XX. Mas ao longo do próprio século XX houve uma retomada por estudiosos bastante gabaritados. Infelizmente, como em vários outros aspectos, o Brasil está atrasado nesses estudos. O que se vê nos principais centros de estudos jurídicos no

¹ Graduado em filosofia (UFMG), mestre e doutor em filosofia (PUCRS). Professor do programa de graduação e de pós-graduação em Direito da Escola Superior Dom Helder Câmara.

Brasil é uma visão predominantemente positivista. Os graduandos dificilmente têm contatos com os textos clássicos da tradição jusnaturalista. Assim, mais do que uma defesa simplista sobre esta corrente, são necessários estudos sérios e corretos que levem ao conhecimento e discernimento sobre esta tradição tão rica, que é capaz de trazer soluções e mais questões para o direito atual tão em crise.

O texto que se segue quer dialogar com um dos principais pensadores da história universal: Santo Agostinho (354-430). Em vários dos seus escritos Agostinho trata da lei positiva e da lei eterna. Muitos teóricos resolvem estudar, por exemplo, a obra *A Cidade de Deus* como ponto de partida para este tema. Este artigo resolve fugir do óbvio.

A obra escolhida para a reflexão sobre a lei temporal e a lei eterna foi um dos primeiros escritos agostinianos após a sua conversão ao Cristianismo: *De Libero Arbitrio* (Sobre o Livre Arbítrio). Essa obra foi escrita em três partes, sendo que o Livro I, objeto do estudo em questão, foi escrito em 388.

A principal questão da obra é a tentativa de se resolver o complexo assunto sobre o problema do mal. Por que existe o mal? Num ambiente cristão que pressupõe a existência de Deus a questão se torna mais complexa. No meio do percurso Agostinho “descobrirá” a faculdade da vontade (faculdade pressuposta em todo o aparato jurídico e todo pensamento ocidental). Até o surgimento do pensamento cristão o arcabouço helênico pensou o ser humano como sendo constituído de razão e desejo (entendido como a parte irracional da mente). Um homem bom era aquele que agia com sua razão, já um homem mau era o que agia por meio da faculdade do desejo.

O cristianismo com São Paulo irá complicar essa questão: “Não faço o bem que quero, mas não faço o mal que não quero”, afirmará em sua Epístola aos Romanos. Para um grego, pautado em uma ética intelectualista, era inconcebível que alguém agisse de maneira má sabendo que estava errado. O cristianismo percebe que mesmo sabendo que algo é errado é possível efetivá-lo. Por quê? A causa será a faculdade da vontade. *De Libero Arbitrio* é a primeira obra filosófica no ocidente a fundamentar tal posição.

Essas considerações iniciais são apenas para situar a questão da lei temporal e da lei eterna dentro dessa complexa obra. O foco do trabalho, por um lado, será dissertar a propósito da visão agostiniana das leis temporais, positivas que são contingenciais, mutáveis e sujeitas ao tempo, que podem ser até injustas, mas que continuam tendo um papel de regular a sociedade civil. Por outro lado o trabalho procurará analisar a noção

de lei eterna, verdadeira lei para Agostinho, que dá a cada um o que merece, lei essa que não muda pelas circunstâncias temporais e que oferece aos homens parâmetros para suas ações, ou seja, oferecem-lhes as definições do que seja bom e do que seja mal.

O trabalho ainda fará algumas considerações sobre a noção de “boa vontade” e sua relação com as virtudes cardeais (dentre as quais se encontra a justiça). Por fim, será feita uma relação entre as noções de “virtude”, “boa vontade”, “felicidade” e “lei eterna”.

1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A LEI POSITIVA

O problema que a obra *De Libero Arbitrio* levanta talvez tenha sido a primeira grande questão da vida de Agostinho: “Por que fazemos o mal?²”. A entrada de Agostinho para a seita maniqueísta³ se explica pela resposta dada por seus seguidores a este problema⁴: Há dois princípios coautores do mundo: bem e mal. A obra *De Libero Arbitrio* está situada no período denominado “antimaniqueísta”, em que Agostinho passa a combater com veemência as doutrinas e os argumentos utilizados pelos maniqueístas. Em meio à discussão contra os maniqueus⁵, sobre o problema do mal,

² Para uma visão geral sobre problema do mal no início do pensamento de Agostinho ver, COSTA, 2002, p. 390.

³ “O maniqueísmo era uma seita gnóstica secreta, fundada no século III, na Ásia, por um monge asceta de nome Mani.” Ver in: COSTA, 2002, p. 52. Por sua vez, assim os descreve Peter Brown: “Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagememente perseguidos. Tinham a aura de uma sociedade secreta [...] Eles eram os ‘bolcheviques’ do século IV: uma ‘quinta coluna’ de origem estrangeira, determinada a se infiltrar na Igreja cristã e portadora de uma solução singularmente radical para os problemas religiosos da época.” BROWN, 2005, p.57.

⁴ Abreviaremos as citações do *De Libero Arbitrio* por *De Lib. Arb.* O próprio Agostinho justifica em *De Lib. Arb.* I, 2, 4 sua entrada na seita maniqueísta com esta justificação: “Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit”. (“Colocas esta questão, que até o limite me atormentou veementemente na adolescência e, fatigado, avançava e caía nos heréticos.”).

⁵ É o próprio autor quem nos diz: *De Lib. Arb.* I, II, 4 “Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era muito jovem. Após ter me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado.” (“ Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit”.) PICH, 2005, p.187 afirma que: “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 [...]”. E em BABCOKC, 1991, p. 89 encontra-se o seguinte: “The first version of Christianity to fire Augustine’s enthusiasm was Manicheism, and the Manichees offered an account of sin that exempted the self from moral agency in evil. We sin not because we ourselves, exercising control, determine which action of those open to us will be realized. Rather we sin because we are compelled by the dark power of evil operating upon us from within. Behind this view of sin – and, in late Latin antiquity, the Manichees were the great interpreters of the human experience of evil as a power that simply overwhelms us and drags us, in spite of ourselves, in its wake – lay the notion that the soul, the self, would not otherwise turn away from the good”.

suscitada pela pergunta de Evódio: “Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?”⁶, surgirá o conceito de “vontade” (*voluntas*)⁷ no pensamento ocidental. De acordo com Pich:

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: *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 (PICH, 2005, p.184).

Partindo do fato de que Deus não é o autor do mal, pois, como bem diz Agostinho, “se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo – Deus não pode praticar o mal”⁸, restaria a opção de que o mal poderia ser ensinado, como sugere Evódio⁹. Mas a “instrução” (*disciplina*) por definição é uma coisa boa, pois não se instrui coisas más, daí o mal ser, num primeiro momento, a renúncia à instrução¹⁰. Uma vez que a “inteligência” (*intelligentia*) é a melhor coisa no homem (o que concordam Evódio e Agostinho) e que só se aprende por meio dela, o aprender é um bem. Assim, não existem maus ensinamentos, pois se for mau não é mestre, se é mestre não é mau¹¹. O homem instruído será chamado “sábio” (*sapiens*), também denominado homem virtuoso.

Já que Deus não é o autor do mal, e que não é possível “aprender” o mal, a pergunta de Evódio muda para “[...] qual a causa de praticarmos o mal”¹²? A resposta de Agostinho a essa indagação partirá do que seja proceder mal¹³. O filósofo não admitirá a ação exterior como aquilo que identifica uma ação boa ou má, pois há exemplos de muitas coisas que os homens condenam que são boas. Ou seja, a lei civil não pode ser considerada simplesmente parâmetro para afirmar o que seja bom ou mau.

Assim, tomando de Evódio o exemplo o adultério como modelo de uma má ação, Agostinho rechaça a primeira justificativa do seu interlocutor, que afirma ser o adultério um ato mau, dado que ninguém quer passar por isso. Agostinho o contesta afirmando que poderia existir alguém que porventura entregasse sua mulher a outro indivíduo voluntariamente. Numa segunda justificativa, Evódio afirma que o adultério é

⁶ *De Lib. Arb.*: I, 1, 1: “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali”?

⁷ Logo no início do *De Libero Arbitrio* Agostinho afirma ser cada pessoa autor de sua má ação, que, por praticá-las de modo *voluntário*, é punida por Deus (I, 1, 1).

⁸ *De Lib. Arb.* I, 1, 1: “At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit”.

⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 2.

¹⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 2.

¹¹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 3.

¹² *De Lib. Arb.* I, 2, 4: “[...] unde male faciamus”.

¹³ Cf. *De Lib. Arb.* I, 3, 6.

um ato mau porque é um ato condenado (pela Igreja ou Estado, por exemplo). Mais uma vez, contrapondo-se a Evódio, Agostinho afirma que o ato exterior por si só não pode ser posto como objeto de condenação (considerado mau), dado que há vários atos condenados pelos homens que, em verdade, são boas ações (tais como as ações dos apóstolos e mártires). Agostinho mostra que tal ato é mau mesmo que não se possa realizá-lo por motivos quaisquer exteriores, pois mesmo que haja impedimento para praticá-lo, há algo interno ao homem, anterior ao ato externo que Agostinho identificará como sendo a “paixão” (*libido*) e que será a causa de tal pecado¹⁴. Paixão também será chamada por Agostinho de “desejo” e “concupiscência” (*cupiditas*).

Como esclarece Pich:

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 de um agente como causa): a ‘paixão’ (*libido*) ou o ‘desejo’ (*cupiditas*) é o mal no adultério. 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 moral estoíca, e ‘*cupiditas*’ simplesmente por ‘desejo’, embora esta expressão possa parecer muito fraca para um termo latino que, em si, pode corresponder a ‘desejo inadequado’, ‘cobiça’ ou ‘cupidez’, em resumo àquilo contido sob o termo grego de ‘*epithymia*’. (PICH, 2005, p.189).

Mas nem todo desejo é mal, isto é, o desejado determina se o desejo é bom ou mal:

Ag. Com efeito, desejar vida sem temor, não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem o perigo de perdê-las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte. Ev. [...] Agora, vejo com evidência em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder independentemente da vontade¹⁵.

¹⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 3, 7-8.

¹⁵ *De Lib. Arb.* I, 4, 10: Ag. “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; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt. [...] Ev. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere”. Em PICH 2005., p. 189: “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 [...]”. E complementa com a nota 80: “Ainda se está distante da idéia geralmente aceita por Agostinho de que ‘desejo’ conota um ‘*vitium*’, a fraqueza característica da humanidade caída, deficiência com respeito à plenitude do ser pela qual o demônio é responsável. Aqui ‘desejo’ seria precipuamente ‘*concupiscentia*’,

Agostinho, para especificar se um ato é bom ou mau, volta-se para aquilo que cada homem deseja. Se o desejo for pelas coisas temporais, é um mau desejo. Entretanto, se o desejo for pelas coisas não perecíveis, o desejo é bom. Aparentemente, a sociedade civil é feita de escolhas por estes bens perecíveis¹⁶. Por exemplo, a sociedade civil tolera que em legítima defesa um viajante mate um possível assaltante, ou que uma mulher às vias de ser estuprada mate seu agressor, ou que um soldado mate seu inimigo em campanha¹⁷. Excetuando-se, talvez, o exemplo do soldado em campanha, que está pautado por uma lei que pretende defender a sociedade, todos os outros exemplos levam em consideração um bem que se pode perder contra a vontade, seja a vida corporal, seja o pudor¹⁸. Fica demonstrado que, mesmo que a lei da sociedade permita tais revides fatais contra os agressores, não necessariamente se deve concretizá-los. O que estes exemplos limites colocam é que o homem civil não é obrigado a fazer tudo o que a lei social permite. Agostinho não está propondo um levante contra as leis positivas ou as coisas terrenas. Está implícito um uso moderado em relação aos bens passageiros, como Agostinho irá propor mais adiante¹⁹.

É claro que Agostinho não rejeita as leis civis, pois elas garantem a ordem e a paz na sociedade civil²⁰. Além do mais, elas garantem a posse dos bens existentes na sociedade civil (passageiros). É necessário também ressaltar que as leis civis apenas são criadas para que os homens se protejam no Estado civil. Elas só são criadas pelos por causa do estado de queda em que vive o ser humano após o pecado original.

As leis humanas têm por característica o fato de serem úteis às sociedades das quais se originam. Essas leis, feitas por homens, são mutáveis e sujeitas ao tempo, tal qual é o homem. Isso explica a diversidade de leis positivas. Estas leis não têm seus fundamentos nas sociedades temporais. É preciso buscar o fundamento fora delas. Este

em particular no ambiente da controvérsia entre Agostinho e Juliano de Eclano sobre a natureza da sexualidade”.

¹⁶ WETZEL, 1992, p. 66, esclarece que: “The definition is now closer to what Augustine needs to delineate the internal source of evil in sin, but it requires further precision. If sin were merely a matter of finding satisfaction in temporal pursuits, it would be hard to maintain the legitimacy of ordinary social interaction. The demands of life in a civil society, where citizens are asked to make commitments to the continuing, temporal welfare of the *civitas* would all seem to be invitations to sin”.

¹⁷ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 11.

¹⁸ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 12.

¹⁹ *De Lib. Arb.* I, 15, 32. “Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo iure possideant, quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest?” (“Tu declaras que a lei temporal garante aos homens o que no tempo possuem aquilo necessário para a satisfação pessoal, bens estes que estão em seus poderes e que por ela sejam preservadas a paz e a sociedade humana?”)

²⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 13.

fundamento é a lei eterna (“*lex aeterna*”). Uma lei temporal (“*lex temporale*”) só será justa se tiver como fundamento a lei eterna.

2. A LEI ETERNA

O início dessa próxima trajetória passa pela questão da Lei Eterna. Agostinho verifica que uma coisa é a lei terrena, lei temporal, isto é, a lei criada pelos homens, que permite, por exemplo, matar um estuproador, ou que um soldado mate na guerra. Esta lei não pode ser chamada de lei, pois não é totalmente justa²¹. A lei civil não é garantia de justiça já que permite que aconteçam algumas más ações, ou porque não corrigem todas elas, diferentemente da verdadeira lei, ou seja, da lei eterna. Agostinho não nega a importância da lei terrena para a vida dos homens, pois é ela quem conduz os povos. Mas é necessária outra lei, que não depende das vicissitudes do tempo ou do costume para existir.

Mas, afinal, em que consiste a lei eterna? Esta lei é a aquela que dá aos bons a vida feliz, e que dá aos maus a vida infeliz, isto é, dá a cada qual o que merece. É a lei que não muda pelas circunstâncias temporais e que oferece aos homens parâmetros para suas ações, ou seja, oferecem-lhes as definições do que seja bom e do que seja mal. Assim, a lei temporal que tem a lei eterna como fundamento é justa e legítima.

Nas Palavras de Agostinho:

Quanto àquela lei, que é denominada suma razão, que sempre é obedecida, e pela qual aos maus é merecida a miséria, e aos bons é merecido à vida feliz, e, pela qual, finalmente, dissemos que a (lei) chamada temporal, obtém retidão e modificações. Pode, quem possui inteligência, não ver ser (a lei eterna) imutável e eterna? Ela pode alguma vez ser injusta, quando faz os maus miseráveis, ou quando torna os bons felizes?²²

Com apoio na mais antiga tradição jusnaturalista ocidental, Agostinho clama por uma lei que sirva de parâmetro para a lei temporal. Só quando estiver embasada pela lei eterna é que a lei temporal poderá ser chamada de justa e legítima. Será a partir desta lei eterna que todas as coisas estarão ordenadas.

²¹ *De Lib. Arb.* I, 5, 11.

²² *De Lib. Arb.* I, 6, 15: “Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint”.

Como acentua Da Cunha: “A noção de lei eterna em Agostinho é princípio da Sabedoria, implícita à própria perfeição divina e, portanto, sempre justa”. Em suma e o mais importante: a lei eterna ordena todas as coisas²³: “Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas [...]”²⁴.

O conceito de lei eterna não é novo no ocidente. Já Antígona a proclama contra Creonte na Tragédia de Sófocles. As bases de Agostinho são diversas:

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. Deste modo, se o si mesmo é preservado, a ação será moralmente legítima (PICH, 2005, p. 44).

A ordem suprema coloca o homem em determinada posição no mundo, oferecendo-lhe algumas características próprias. É esta ordem universal que coloca o homem em determinada posição no universo criado; é o que garante à interioridade humana papel fundamental nas ações humanas. Com base nesta ordem, o homem não pode ser subjugado por nada exterior a ele, caso esteja ordenado.

Como todo o ordenamento do universo advém de Deus, o homem também tem um papel nesta ordem. Para demonstrar o lugar do homem, Agostinho inicia sua argumentação perguntando a Evódio: “Podes distinguir que uma coisa é estar vivo e outra coisa é conhecer que se vive?”²⁵. Embutido nesta questão está o fato de o homem ser a criatura que sabe que vive por ter algo que o difere das outras coisas criadas. Para ilustrar, Agostinho irá procurar descrever a relação dos homens com os animais

²³ DA CUNHA, 2001, p. 61, nota 24. Lembremos que Agostinho inicia o diálogo *De Ordine* pela análise da ordem que estaria implicada no universo e a define como “a regra com que Deus dirige todas as coisas” (*or.* II, 6, 20).

²⁴ *De Lib. Arb.* I, 6, 15: “Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima [...]”.

²⁵ *De Lib. Arb.* I, 7, 16: “[...] illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere?”

(“*bestias*”). Os homens têm a capacidade de dominar os animais, que, por sua vez, obedecem aos homens por instinto. Além do mais, por mais forte e feroz que possa ser o animal, este não tem a capacidade de dominar o homem. O que permite ao homem dominar as feras é o que Agostinho denomina razão (“*ratio*”), ou inteligência (“*intelligentia*”)²⁶. Apesar de pela força ou habilidades corporais o homem ser vencido em muitos casos, a razão lhe garante que os animais sejam-lhes submetidos. Na verdade, mais do que ter razão, a superioridade do homem frente aos animais consiste em não ser dominado de fora (pelos animais, por exemplo) para dentro, mas dominar de dentro para fora²⁷.

É evidente que seres humanos são superiores aos animais por causa da racionalidade e da capacidade de saber. Superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano *internamente* não se deixe 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 *bestias* são inferiores: elas não podem dominar *de dentro para fora* e podem ser dominadas *de fora para dentro*, independente que possam fazer algo com 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*), elementos especiais do *animus* humano, pode ser garantida (PICH, 2005, p.196).

É necessário que a chamada “mente” (*mens*) ou “espírito” (*spiritus*)²⁸ esteja conforme a perfeita ordem, caso contrário, o homem torna-se pior do que os animais, pois estaria submetido aos “apetites” (*appetitus*), tais como o amor aos elogios e à glória

²⁶ *De Lib. Arb.* I, 7, 16. De acordo com GILSON, 2005, p.96, nota 1 (c): “A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro, associando-se e dissociando-se: ‘Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens:...’ *De Ordine*, II, 11, 30; vol. 32, col. 1009). Percebamos como estes conceitos são flexíveis em Agostinho, sendo que *ratio* e *intelligentia* em *De Lib. Arb.* são tomados como sinônimos.

²⁷ Cf. *De Lib. Arb.* I, 7, 16.

²⁸ *De Lib. Arb.* I, 8, 18. Sobre estas terminologias em Agostinho encontramos a seguinte explicação em AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbítrio*. Trad., org., intr., e notas de OLIVEIRA, Ir. Nair de Assis, p.249 nota 21: “Santo Agostinho distingue, além do princípio vital que nos é comum as plantas, o qual chamamos simplesmente ‘vida’, duas espécies de alma: *anima* e *animus*. A primeira é a alma em geral, que se encontra também nos animais. A segunda é a alma que pensa e raciocina, própria do homem. Enfim, nessa alma humana (*animus*) está a parte superior, que é a sede da sabedoria, também chamada espírito (*spiritus*) ou mente (*mens*) (Cf. *A Trindade* XI, 7, 11). Ao se pôr no ponto de vista das funções ou faculdades da alma na ordem do conhecimento, Agostinho refere-se à razão superior (*ratio*) chamada propriamente inteligência (*intellectus* ou *intelligentia*). Por ela a alma é capaz de intuir e contemplar as razões eternas e o próprio Deus”. E em PICH, 2005, p. 197, nota 112: “[...] ‘*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 de ‘*mens*’. O jovem Agostinho é inexacto na utilização das palavras para precisar a natureza da alma. Para a diferenciação 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”. Vide em 2.3, por exemplo, a relação entre *ratio* e *mens* nos *Soliloquia* (*Sol.* I, 6, 12).

e o desejo de dominar, tornando-se “miserável” (*miseros*). Na verdade, a ordem existirá quando a razão estiver dominando a pior parte da alma, o desejo: “Então, quando a razão, a mente ou espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar, na verdade, no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna”²⁹.

Começa a transparecer algo essencial e constituinte da ordem. Ao concluir que o homem interno domina os apetites, Agostinho levantará um argumento importantíssimo: que de acordo com a lei eterna o mais forte e melhor deve dominar o mais fraco e pior. Assim, a razão, que é a melhor parte da alma deve dominar suas outras partes. De acordo com Agostinho: “Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas”³⁰. Pode-se ressaltar porque o homem, ou melhor, o homem ordenado não pode ser dominado por nada: ele é um ser excelente. E o melhor dentre eles é o sábio (*sapiens*).

Já se descobriu o que diferencia o homem dos “animais” (*bestias*): a razão. Mas entre os próprios homens também há uma diferença que não se constitui em ter ou não razão, pois todos os homens possuem-na, mas de como se usa a razão. O homem que está ordenado internamente, isto é, aquele que domina suas paixões, que não cai ante os “movimentos irracionais da alma” (*irrationales animi motus*), pode ser chamado com propriedade, de sábio. Já aquele que não usa a razão ordenadamente será chamado de “Insensato” (*stultus*)³¹.

Se Agostinho está à procura da origem do mal moral no homem, esta divisão dos homens entre sábio e insensato mostrará que o sábio não será o autor do mal, mas, sim, o insensato. No Livro I do *De Libero Arbitrio*, Agostinho faz a seguinte diferença entre sábio e insensato: o primeiro é caracterizado pelo amor às coisas passageiras, o segundo

²⁹ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus”. PICH, 2005, p. 196 corrobora dizendo que “A racionalidade sozinha não é uma caracterização superior – mesmo porque, sozinha, não mostra ordem natural alguma. 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”.

³⁰ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur”.

³¹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 9, 19.

é caracterizado pelo amor às coisas eternas³². Tal amor será identificado com a vontade dirigida a algo, mas ainda falta ocorrer o passo decisivo para a descoberta da faculdade da alma “vontade” (*voluntas*).

Por que a maioria dos homens cede a razão ante o poder das paixões? Por que o homem não se mantém ordenado? Em suma, por que o homem é capaz de pecar³³? Como precipitamos acima, a “perfeita ordem” (*ordenatissimum*), garante que o mais forte domine o mais fraco. Essa mesma ordem primeiramente estabeleceu a excelência da mente em detrimento das “paixões” (*libidines*). Em outros termos, a faculdade da razão domina a faculdade do desejo³⁴; isto significa que a mente do sábio (homem ordenado) tem o poder de evitá-las, ou seja, não ceder aos desejos.

Pich sugere que:

[...] o que faz com que o intelecto seja mais poderoso que o desejo? Ainda que se possa pensar que exista, entre entendimento e desejo, uma superioridade *em si* da primeira potência sobre a segunda, a superioridade aqui parece ser metafísico-estrutural, da qual se sabe por meio de uma lei eterna. A lei eterna, mostra o domínio do entendimento sobre a paixão *como uma ordem puramente natural*. Que o intelecto comanda a paixão, *isso é a natureza do ser humano*, e exatamente isso, a natureza, é mais poderoso (PICH², 2005, p.140)

Através do ordenamento dado pela lei eterna a “virtude” (*virtus*) é melhor do que qualquer “vício” (*vitio*): “Então! Haverás de hesitar em pôr toda e cada virtude acima de qualquer espécie de vício, de tal forma que quanto mais uma virtude for nobre e sublime, mais ela será forte e invencível?”³⁵

A “alma virtuosa” (*virtute armatum animum*) não pode ser dominada pela “alma viciosa” (*vitiosus animus*), ou seja, o mal não acontece pela influência de uma alma pior sobre uma alma melhor. Podemos perceber que, apesar de ter escrito até mesmo um diálogo sobre a ordem, só no *De Libero Arbitrio* Agostinho afirma que um homem virtuoso não pode ceder às influências de um homem vicioso. A mente, em hipótese alguma, caso esteja ordenada, pode ceder ante os desejos, pois isto caracteriza uma alma desordenada. Está implícita nesta conclusão da relação entre sábio e estulto a premissa

³² BABCOCK, 1991, p.93 afirma que “In the person who is wise, who is oriented to the eternal things which the mind alone can grasp and hold, the mind governs the affective life of the self in the light of those goods”.

³³ PICH², 2005, p. 140: “Talvez resida por detrás dessa inquietação a formulação de um paradoxo, cuja solução exige a existência de uma potência distinta do entendimento e do desejo, isto é, a vontade”.

³⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

³⁵ *De Lib. Arb.* I, 10, 20: “Ag. Quid virtutem omnem num dubitabimus omni vitio sic antepone, ut virtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior invictiorque sit?”

posta por Agostinho no início da argumentação: o que é exterior (homem desordenado) não pode obrigar o superior (homem ordenado) a cometer atos maus.

Começa a transparecer-nos como o problema do mal foi fundamental para Agostinho fazer afirmações contundentes sobre a lei eterna.

Continuando a argumentação, a ordem também garante que a “alma” (*animus*) é mais “nobre e poderosa” (*melioem potentioemque*) que qualquer ser corporal³⁶; sendo que, se a maioria dos homens cai ante as coisas corporais, uma alma virtuosa não cede. Aqui podemos identificar os seres corporais como as coisas exteriores aos homens. Tal como um homem vicioso, os objetos exteriores também não podem levar o homem virtuoso a pecar.

O fato de algo exterior ao homem não poder fazer com que peque é fundamentado com mais um exemplo dado por Agostinho. Um homem virtuoso, a princípio, não pode levar outro homem virtuoso a pecar, pois, fundamentalmente, eles são iguais em virtude, apesar de que Evódio lembra que uma mente virtuosa que tenta levar outra a pecar torna-se viciosa, por tentar tal ato³⁷. E como já afirmado, uma mente virtuosa não cede ante uma mente viciosa, por causa da ordem.

Está mais do que claro que um homem virtuoso, ou seja, aquele que tem a mente ordenada, não pode pecar por uma influência externa a ele, seja por influência de outros homens, virtuosos ou viciosos, seja por qualquer ser exterior.

E tampouco Deus, que, por definição, é um Ser justo, pode influenciar a mente virtuosa a torna-se viciosa submetendo-a às paixões³⁸. Este exemplo apenas corrobora o que já está explícito há algum tempo: por meio da lei eterna, o homem, dotado de mente/razão (“*mens*”/ “*ratio*”), parte superior, e desejo (“*cupiditas*”), parte inferior, não pode ser obrigado por algo de seu exterior a subjugar a mente em relação às paixões. Haverá, pois, uma terceira parte no homem que o faz ceder ante às paixões. Esta parte será denominada vontade (“*voluntas*”).

A inevitável conclusão é a descoberta de algo interior ao próprio homem que lhe faz ceder ou não às paixões, algo inerente à própria alma, mas que não é razão ou desejo. Assim, está descoberta a vontade como causa do mal cometido pelos homens³⁹.

Acompanhemos o próprio Agostinho:

³⁶ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

³⁷ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

³⁸ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

³⁹ BABCOCK, 1991, p. 94: “The mind cannot be compelled either internally or externally. Only the exercise of its own will, its own agency, can make it serve lust. It is, therefore, the author of its own evil”.

Ag. Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstraram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice do desejo a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio⁴⁰.

Veremos ser o sábio, aquele que tem a virtude, possuí-la não apenas pela “vontade” (*voluntas*), mas através da “boa vontade” (*bona voluntas*), termo essencial à noção de virtude, que culminará nas virtudes cardeais, incluindo a justiça que passaremos a analisar em seguida.

“O que vem a ser a boa vontade”⁴¹? A pergunta de Evódio influenciada pelo próprio Agostinho, toca num elemento essencial da própria vontade: “É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria”⁴². Ou seja, não basta ter a vontade, elemento constituinte da própria essência humana, mas é necessário a boa vontade para atingir a sabedoria, ser virtuoso e possuir uma “vida feliz” (*beata vita*). A boa vontade não pode ser comparada a nenhum dos bens terrenos ou prazeres corporais, pois todos estes bens podem, e, inevitavelmente, acabam sendo perdidos mesmo que a vontade queira retê-los.

A boa vontade é vista como o maior dos “tesouros”, pois depende apenas da “nossa vontade” (*in voluntate nostra*) ter a boa vontade, está no poder da vontade possuir ou não a boa vontade⁴³. A seguir Agostinho demonstrará que o sábio, o ser

⁴⁰ *De Lib. Arb.* I, 11, 21: “Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium”. Sem termos espaços para aprofundamento, queremos ressaltar que logo em seguida Agostinho mostra as conseqüências de estar em pecado para o homem num sentido e linguagem mais teológica (I, 11, 21). Aí ele mostra que a punição acontece em sentido cognitivo, como por exemplo, a aprovação à falsidade, ou a defesa do erro; e em sentido moral, tal como em um momento estar em temor, e em outro estar em desejo. Para maiores detalhes sobre as conseqüências do pecado e a influência das paixões estoicas nesta parte ver PICH, *op.cit.*, pp.143-146.

⁴¹ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: Ev. “Quid est bona voluntas”?

⁴² *De Lib. Arb.* I, 12, 25: Ag. “Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire”.

⁴³ Sobre a influência e diferenças ao termo “*in voluntate nostra*” em *De Libero Arbitrio* I, PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>: “A expressão ‘*in voluntate nostra*’ já cumpre plenamente a função da expressão grega ‘*to eph’ hemin*’, que desde Aristóteles e no estoicismo antigo, mesmo no estoicismo romano que a conheceu no cunho ciceroniano ‘*in nostra potestate*’ – usado conscientemente pelo próprio Agostinho em *De Libero Arbitrio* I, 5, 12 –, identifica o fato de uma potência trazer para si, internamente, a primazia causal de determinada escolha ou ação. O sentido de ‘depende de si’, contudo, agora é outro. [...] agora a vontade é também *um poder autodependente*. Não só a ação moral depende da vontade, porque toda ação depende do assentimento que é o querer cognitivo-desiderativo da vontade, *mas também a própria vontade depende da vontade*”.

virtuoso por definição, é quem está de posse da boa vontade. O homem virtuoso, além de estar internamente ordenado, é aquele que possui a boa vontade⁴⁴.

Pela boa vontade torna-se possível a posse da conhecida e clássica divisão da virtude: as quatro virtudes cardeais (*prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia*).

3. AS QUATRO VIRTUDES CARDEAIS (*PRUDENTIA, FORTITUDO, TEMPERANTIA, IUSTITIA*)

A teoria das quatro virtudes cardeais é retomada, pela primeira vez, da tradição nos escritos de Agostinho no *De Libero Arbitrio* Livro I⁴⁵. Prudência, fortaleza, temperança e justiça podem ser consideradas a virtude em suas quatro grandes formas tradicionais. O que diferencia esta análise da tradição filosófica é a afirmação de que através da boa vontade pode-se possuir estas virtudes.

A introdução à temática das virtudes cardeais se deve à afirmação de que quem possui a boa vontade também possui estas quatro virtudes: Ev. “Sim, eu lembro, e confesso que encontramos facilmente naquela pessoa que tanto estima e ama sua boa vontade todas estas quatro virtudes, as quais, há pouco descreveste de acordo comigo”⁴⁶

A “prudência” (*prudentia*) pode ser caracterizada como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas ou evitadas pelo sujeito. No contexto do *De Libero Arbitrio* Livro I nada deve ser mais desejado do que a boa vontade, que vimos ser o bem mais excelente. Daí o virtuoso desejar a boa vontade e nada mais:

Ag. Considera, agora, se a prudência não parece o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. [...] Consideremos, pois uma pessoa que possua essa boa vontade de que nossas palavras vêm proclamando a excelência, já há algum tempo. Ela abraça-a a ela somente, com verdadeiro amor, nada possuindo de melhor. Goza de seus encantos. Põe, enfim, seu prazer e sua alegria em meditar sobre ela, considerando-a quanto é excelente e o quanto é impossível ela lhe ser arrebatada. Isto é, ser-lhe subtraída, sem seu consentimento. Poderemos duvidar de que tal pessoa se oporá a todas as coisas que sejam contrárias a este único bem? Ev. É absolutamente necessário que assim seja. Ag. Podemos deixar de crer que essa pessoa não esteja também dotada de prudência, ela que vê a obrigação de desejar esse bem acima de tudo e de evitar o que lhe é oposto? Ev. De modo algum, parece-me alguém ser capaz disso, sem a prudência⁴⁷.

⁴⁴ CARNEY, 1991, p. 14: “The virtue theory in this text is essentially of a good will, one that does so subordinate temporal goods to eternal goods”.

⁴⁵ Cf. *De Lib. Arb.* I, 13, 27.

⁴⁶ *De Lib. Arb.* I, 13, 27:.. (Ev. “Ego vero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam voluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor virtutes quae abs te paulo ante, me assentiente, descriptae sunt, esse compertas”).

⁴⁷ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. [...] Quisquis ergo bonam habens voluntatem, de cuius excellentia iam diu

A “fortaleza” (*fortitudo*) é a virtude que, como o próprio nome sugere, dá força para não sucumbir à perda daquelas coisas que não dependam do próprio sujeito. O sujeito virtuoso não se apega às coisas passageiras, que não dependem dele para permanecerem em sua posse. Por isso o homem virtuoso ama somente a boa vontade, em detrimento dos outros “bens”:

Ag. Pois bem! E a força, não é ela aquela disposição da alma pela qual nós desprezamos todos os dissabores e a perda das coisas que não estão em nosso poder? [...] Bem. Mas por que não atribuíríamos também a força a essa pessoa (possuidora da boa vontade)? Com efeito, ela não poderia amar nem estimar em alto preço todas aquelas coisas que não estão sob o nosso poder. Porque tais coisas só são amadas pela má vontade, à qual ela deve resistir, por serem inimigas de seu maior bem. Ora, já que tal pessoa não ama essas coisas perecíveis, não se entristecerá de as perder, posto que as despreza totalmente. E é essa a obra da força, como foi dito e aceito por nós. Ev. Demos, pois, a virtude da força a essa pessoa, porque não compreendo que se possa denominar a alguém de forte com mais acerto do que aquele que suporta, com igualdade e tranqüilidade de ânimo, a privação desses bens cuja aquisição ou conservação não estão em nosso poder. Ora, que aquela pessoa age assim é um fato evidente⁴⁸.

A terceira das quatro virtudes cardeais é a “temperança” (*temperantia*). Esta virtude refreia o desejo àquelas coisas que devem ser evitadas para se ter uma boa vontade, isto é, as “paixões” (*libidines*):

Ag. E quanto à temperança, é ela a disposição que reprime e retém o nosso apetite longe daquelas coisas que constituem uma vergonha o ser desejadas? Ou acaso és de outra opinião? Ev. Pelo contrário, penso como dizes. [...] Ag. Considera ainda se acaso poderás recusar-lhe a temperança, sendo essa a virtude que reprime as paixões? Ora, o que há de mais oposto à boa vontade do que a paixão? Compreenderás que por ela, certamente, quem ama a boa vontade resiste por todos os modos essas paixões e opõe-se a elas. Por isso, tal pessoa é designada com razão de temperante⁴⁹.

loquimur, hanc unam dilectione amplexetur, qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans quanta sit, quamque invito illi eripi vel surripi nequeat; num dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, quae huic uni bono inimicae sunt? Ev. Necessesse est omnino ut adversetur. Ag. Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum appetendum, et vitanda ea quae huic inimica sunt videt? Ev. Nullo modo mihi videtur hoc posse quisquam sine prudentia”.

⁴⁸ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? [...] Recte: sed cur non huic etiam fortitudinem tribuimus? Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. Mala enim voluntate amantur, cui tamquam inimicae carissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat haec, non dolet amissa, et omnino contemnit; quod opus esse fortitudinis, dictum atque concessum est. Ev. Tribuamus sane: non enim intellego quem fortem verius appellare possim, quam eum qui rebus iis quas neque ut adipiscamur, neque ut obtineamus in nobis situm est, aequo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est”.

⁴⁹ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas? Ev. Imo ita ut dicis sentio. Ag. Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit virtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum

A última virtude cardeal a ser considerada é a “justiça” (*iustitia*), que Agostinho define com uma clássica definição da antiguidade: “dar a cada um o que é seu”. O homem que possui a justiça, não faz mal a nenhum outro homem, pois dá a cada um o que é seu, ou seja, não lhe perturba. Pode-se perceber que ao sugerir essa definição para justiça Agostinho necessariamente está levando em consideração uma ordem implícita no universo. Pressupõe um “peso” (“*pondus*”)⁵⁰ das coisas, ou seja, que cada coisa tem seu lugar e ordem no mundo, daí o justo preservar a ordem, dando, pois, a cada um o que é seu:

Ag. E finalmente sobre a justiça, o que diremos ser ela senão a virtude pela qual damos a cada um o que é seu? Ev. Conforme minha opinião é essa a definição da justiça e nenhuma outra [...] Ag. Resta a justiça. Mas como poderá ela faltar a essa pessoa, por certo não o vejo. Porque quem possui e ama a boa vontade e resiste, como dissemos, ao que lhe é contrário, não pode querer mal a ninguém. Donde se segue que ela não causa dano a ninguém. Mas, na verdade, pessoa alguma pode praticar a justiça sem dar a cada um o que é seu. Ora, ao dizer o que constitui a justiça, tu já o provaste. Lembras-te disso, acho eu⁵¹.

As definições sobre cada uma das quatro virtudes se assemelham à antiga tradição. Mas a importância e a função de cada uma das virtudes cardeais são mostradas por Agostinho na relação com o homem de boa vontade, que deve seguir as diretrizes da lei eterna. Quem possui a boa vontade deseja-a unicamente, por ser o único bem que, efetivamente, pode estar em nosso poder, ama-a mais que tudo, por não ser um bem perecível, evita os maus desejos (más paixões), e, por fim, dá a cada um o que é seu.

4. VIRTUDE, FELICIDADE, BOA VONTADE E LEI ETERNA

Através da argumentação seguida até aqui, não é surpresa afirmar que o homem que deseja e ama a sua boa vontade será conseqüentemente “feliz” (*beatus*): “Aceitemos, portanto isto: é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda

bonae voluntati est quam libido? Ex quo profecto intellegis istum bonae voluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque adversari libidinibus, et ideo iure temperantem vocari”.

⁵⁰ O conceito de justiça é um dos mais complexos em Agostinho, que trabalhará nele por toda sua vida, e em vários âmbitos. Sobre a relação entre peso e ordem em Agostinho ver CAPANAGA. *op.cit.*, p. 48-51.

⁵¹ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Tam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? Ev. Nulla mihi alia iustitiae notio est. [...] Ag. Iustitia restat, quae quomodo desit huic homini, non sane video. Qui enim habet et diligit voluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam velle non potest. Sequetur ergo ut nemini faciat iniuriam; quod nullo pacto potest, nisi qui sua cuique tribuerit: hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem, approbasse te, ut puto, meministi”.

que permaneça a vontade de ser conservado”⁵². Assim, se a felicidade depende da boa vontade ela também depende das quatro virtudes cardeais Mas a dúvida é se a virtude é um meio para a posse da felicidade ou se é a própria felicidade. De acordo com Pich: “Se, ademais, o amor à boa vontade é a alma virtuosa constituída, é o caso que virtude – querer viver de modo reto e honesto como disposições volitivas – e felicidade chegam a ser identificadas e sintetizadas na posse autônoma da vontade”⁵³.

Tal qual o homem feliz passa a ser aquele de posse da boa vontade, o miserável (*miser*) ou infeliz será identificado com aquele que possui vontade contrária (má vontade). Destarte a vontade ser o elemento definidor da posse ou não da felicidade.

Apesar de todos quererem ser felizes, a posse da “felicidade” (*beatitudo*) não é obtida por todos. Agostinho diferencia o desejo pela felicidade (desejo que é universal) e a sua posse (alcançada, apenas, por alguns). Na verdade, a diferença que Agostinho traça para o alcance da felicidade está no “querer” (*velle*): existem os que querem a felicidade com retidão, ou seja, “querem bem” (*velle bene*), e os que “querem mal” (*velle male*). Mais uma vez a Lei eterna é determinante. Ela oferece como recompensa a felicidade para os que querem bem, ou seja, para aqueles que necessariamente possuem a boa vontade, e aos maus que possuem a má vontade, “oferece” a miséria.

Quem possui a boa vontade, além de amar sua vontade ama esta mesma Lei, pois sabe que ela é eterna e imutável. Mas os que possuem a má vontade não amam esta mesma lei, que lhes punem suas más ações. Estes últimos amam outros “bens”, tais como riquezas, honras, prazeres do corpo e todos os tipos de coisas que não dependem da vontade para permanecerem possuídos⁵⁴.

O virtuoso possui e ama a boa vontade e também quer estar subjugado à Lei eterna; em contrapartida, o vicioso, é caracterizado pelo amor às coisas que independam da vontade para mantê-los, sendo, por isso, infelizes.

Aquele que possui a má vontade e que não ama e não quer estar subjugado à Lei eterna, resta a submissão à Lei temporal, apesar de não poder se abster do poder da Lei

⁵² *De Lib. Arb.* I, 13, 28: Ag. “Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contemntem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi Manet”.

⁵³ PICH, Roberto, *op.cit.*. E também nota 51: “[...] há indecisão, se a felicidade segue o querer viver retamente ou pertence a ele no sentido de que a virtude é o seu próprio prêmio”.

⁵⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31.

eterna, que lhe dá a justa punição por sua conduta⁵⁵. Ou seja, há homens que seguem as coisas eternas, e aqueles que seguem as coisas temporais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filósofo Santo Agostinho não tem nada de ingênuo. A conclusão de que a lei eterna é superior e que deve submeter a lei temporal não torna a segunda irrelevante, pelo contrário. Agostinho muito antes de Hobbes ou qualquer pensador moderno sabia que os homens não são capazes de viverem sem a lei positiva. Ela existe para salvaguardar os bens perecíveis: família, dinheiro, casa, etc. Agostinho também sabia que sem essa lei os homens dizimariam uns aos outros. A grande questão que o pensador levanta é que apesar de ser uma lei necessária, a lei temporal não é essencialmente justa.

A lei eterna é aquela que para um cristão como Agostinho ordena um universo aparentemente sem sentido. A lei que regula as ações de um homem que consegue atingir um ordenamento interno. O homem ordenado não necessita da lei positiva, pois age “corretamente”, não necessita ser obrigado por algo exterior a ele. Esse é o homem justo. Ele não depende da sanção exterior para viver em sociedade.

Nesse momento de seus escritos Agostinho não aprofundara a noção de “pecado original”, que causará um prejuízo para a faculdade da vontade, dificultando sua autossuficiência (muito antes do inconsciente freudiano). A partir daí a importância da lei positiva se torna fundamental para a convivência social, pois poucos serão aqueles capazes de viver o ordenamento interno. Esses dependerão da lei positiva. A lei humana passa a ter uma função prática, muitas vezes sem ser justa.

⁵⁵*De Lib. Arb.*: I, 15, 31: Sobre mais esclarecimentos sobre definições e função da lei eterna e da lei temporal PICH, Roberto, *op.cit.*: “A ‘boa vontade’ e a ‘má vontade’ são dois tipos de seres humanos, de constituições internas, definidas pelo amor ao ‘passageiro’ ou ao ‘não passageiro’, identificados pela ‘lei eterna’. Num caso, a ‘lei eterna’ mesma é objeto de amor, amando-se o ‘*recte vivere*’. Noutra caso, dá-se um amor à ‘lei temporal’, lei não de realidade nem de liberdade genuína: a vontade se constitui como amor de obtenção e retenção do que não depende de si possuir, ao que está preso à ‘volubilidade do tempo’, mesmo que em conformidade à lei civil”. E em CARNEY, 1991, p.14: “The temporal laws are the positive laws of civil states, and they may or may not reflect the eternal law. The eternal law, on the other hand, is not so much a law as an ultimate order of values, an order determining the relative standing of all goods (goods of the body, temporal goods, intellectual or spiritual goods, and eternal goods). This order can be known by the mind and embraced by the will and, if diligently adhered to, will produce persons of virtue. Augustine claims in this text that persons, who live by such an order, choosing eternal goods above temporal goods, do not need temporal or other laws”.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN, SAN. *Del Libre Arbitrio*. In: Obras completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de P. Evaristo Seijas, o.s.a. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, v. 3, pp. 236-521. Edición bilingüe.

BABCOCK, William, S. *Augustine on Sin and Moral Agency* In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 87-113.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro e São Paulo: Ed. Record, 2005, p. 669.

CARNEY, Frederick S., *The structure of Augustine's Ethic*. In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 11-37.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 390.

DA CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo. *O Movimento da Alma – A invenção de Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001. p. 120.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2007, p. 542.

O' CONNELL, Robert J. *De Libero Arbitrio I: stoicism revisited*. In *Augustinian Studies*. 1, 1970. p. 41-56.

PICH, Roberto, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. in: *Veritas*, V. 50, nº 2, junho, 2005, p. 175-206.

_____, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: continuação e fim*. in: *Veritas*, V. 50, nº 3, setembro, 2005, 139-157.

WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 246.