

Gracielle Nascimento Coutinho¹

Marcos Roberto Nunes Costa²

A graça divina como categoria filosófico-metafísica do agir humano segundo Santo Agostinho

Resumo: Este artigo analisa filosoficamente o conceito agostiniano e cristão de Graça divina, compreendendo-o como condição do agir ético-moral humano. Para além de toda a teleologia do pensamento de Agostinho e de todo o projeto soteriológico cristão, o artigo destaca a dimensão da atuação divina no contexto mesmo da sociabilidade humana, enquanto princípio norteador da vida ético-moral, ou antes, como elemento possibilitador do agir ético-moral: a graça divina exorta o homem a um reto viver, bem como o capacita à sua prática. Este reto viver é *conditio sine qua non* da *vera beata vita*, a qual não é apenas projeto extramundano, uma vez que tem seu início já na “cidade terrena”, em sua peregrinação à “cidade de Deus”. Destarte, neste artigo não se analisa a noção de *beatitudo* no seu contexto teológico, nem a discussão em torno da Graça divina e suas implicações na liberdade humana, isto é, sua relação com o pecado original e o livre arbítrio. O artigo visa apenas apontar uma leitura da Graça divina como fundamento do reto agir humano, enquanto presença do criador no homem.

Palavras-chave: Graça Divina, Ética, Moral, Sociabilidade.

Abstract: This article analyses the Augustinian and Christian concept of divine Grace understood as a condition for ethical acts. Leaving aside Augustine’s teleology and Christian soteriology, this article highlights the central role of the divine action in the context of human sociability explaining how divine grace is the main guide for ethical and moral life. The article emphasizes that the central role divine grace lays in moral agency, since it admonishes man to live with rectitude and enables him to act accordingly. This right way of living is a *conditio sine qua non* for human’s *vera beata vita*. In Augustine’s view, this latter is not to be understood only as an end to be achieved in the afterlife, since humans begin to participate in it in the earthly city while they pilgrimage to the city of God. Thus, in this article instead of analysing the theological consequences of Augustinian concept of divine grace in human action, we focus on the Augustinian concept of *beatitudo* as the foundation of human correct way of agency. We do not

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: gracielle_coutinho@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

analyse the theological implications of divine grace, namely on human free choice of the will or the original sin. Actually, the main goal of our research is to show how divine grace, as a sign of the presence of the divine creator in human nature, is at the basis of human correct agency.

Keywords: Divine Grace, ethics, moral, sociability.

Introdução: Da abordagem filosófico-metafísica do conceito de Graça divina

A princípio, pelo termo graça, entende-se o que é livremente conferido a outrem sem merecimento deste, é simples gratuidade. Entretanto, a questão que se nos apresenta, por ora, é: como e por que tratar, filosoficamente, um conceito fundamentalmente cristão, como o da Graça divina? A primeira razão se deve ao fato de que, ao tratarmos acerca da filosofia medieval cristã, lidamos com um universo teórico criacionista, em que a própria existência humana, bem como a de todos os seres, justamente porque criados, é contingencial. Deus confere livre e gratuitamente a existência às coisas. Livre porque nada o pode coagir a tal e, gratuitamente, porque em nenhum ser pode haver merecimento anterior a sua própria existência³. Com efeito, o conceito de graça é intrínseco à problemática da existência humana no âmbito do sistema criacionista da Filosofia Cristã.

Ademais, sendo Deus *Summum Bonum*, uma vez que há muito Agostinho se desfizera da dualidade maniqueísta e da existência ontológica do mal⁴, tudo o que Deus cria é bom, porque partícipe de seu

³ «A criação não é uma ação necessária, mas livre. Livre, antes de tudo, porque libérrimo é o seu autor, e, em segundo lugar porque não existe nada na criatura que possa ter induzido Deus a produzi-la» (B. MONDIN, *Quem é Deus: elementos de teologia filosófica*, 2. ed., trad. José Maria de Almeida, Paulus, São Paulo 2005, p. 363).

⁴ Conforme E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, trad. Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo 2001, p. 273-4: «[...] o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto, é necessário que haja uma coisa privada. Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má. O que não é não tem defeitos. Assim, cada vez que falamos do mal, supomos implicitamente a presença de um bem que, não sendo tudo que deveria ser, é, por isso, mau. O mal não é somente uma privação,

Ser. Dito de outro modo, toda a criação é naturalmente boa porque, aliás, a bondade é conceito implícito ao de natureza, segundo Agostinho⁵. Em suma, outro pressuposto do modelo criacionista cristão é o de ser por participação⁶. Tudo que existe é, mas não o é plenamente, de modo imutável e eterno como Deus. A criação divina *ex-nihilo* – e não *de ipso* – demarca uma distinção substancial entre criador e criatura⁷, o que não ocorre num sistema imanentista, como o de Plotino⁸.

é uma privação que reside num bem como em seu sujeito». E ainda: «Deus não fez nada que não fosse bom e o movimento que separa o homem de seu fim, vem do homem mesmo. Foi por um ato voluntário que o homem se desviou de Deus, subvertendo a ordem divina, preferindo a obra ao seu Criador» (*Ibidem*, p. 188).

⁵ Com efeito, a participação da criatura em Deus a adorna de certa beleza e perfeição, de “bondade”. A “bondade” ou a beleza das criaturas é proveniente do modo [*modus*], da espécie [*species*] e da ordem [*ordo*] nelas infundidas por Deus. Desta forma, uma natureza é tanto melhor quanto maior forem estas três perfeições que a compõem, o que significa dizer que o conceito de natureza, em Agostinho, está intrinsecamente relacionado à proporção destas perfeições presentes nos seres ou naturezas, e que, com efeito, tornam-nas bens, conforme explicita no tratado *Sobre a natureza do bem*: «Onde se encontrarem estas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores, onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum. Igualmente, onde estas três coisas forem grandes, grandes serão as naturezas; onde forem pequenas, pequenas serão as naturezas; onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa» (Santo AGOSTINHO, *A natureza do bem*, trad. Carlos Ancêde Nougé, apres. Sidney Silveira, Sétimo Selo, Rio de Janeiro 2005, cap. 3).

⁶ Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; portanto, Ele [Deus] é verdadeiramente o que é imutável, e as demais coisas, que por Ele foram criadas, d’Ele receberam o ser segundo o seu modo particular. Cf. Santo AGOSTINHO, *A natureza do bem*, op. cit., cap. 19, 25 e 26. B. MONDIN, *Quem é Deus*, op. cit., p. 355, explica o conceito de participação no cristianismo: «Assim, se, ao falar da origem dos entes, que é o Ser subsistente, recorre-se ao termo ‘participação’, isso não significa que o ente ‘recebe uma parte do ser’, pois no Ser não há partes; antes, significa que o ente possui de modo ‘particular’, ‘limitado’, ‘imperfeito’, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito [...]». E complementa E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, op. cit., p. 663: «Participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser a recebê-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele».

⁷ Se o fosse, seria Deus mesmo, tal como o Filho é Deus porque consubstancial ao Pai. (Cf. Santo AGOSTINHO, *A natureza do bem*, op. cit., caps. 1 e 27).

⁸ R. MONDOLFO, *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*, trad. Licurgo Gomes da Motta, Mestre Jou, São Paulo 1973, v. II, p. 204: «Todos

Não podendo o mal radicar-se ontologicamente na criação - pois, sendo Deus bom, não pode tê-lo criado e, em razão de nada haver fora ou além dele, não há outro princípio a ele antagônico, como pensavam os maniqueus - seu estatuto é apenas moral. O mal é corrupção voluntária do homem, negação do bem (Deus) que essencialmente lhe constitui, enquanto natureza criada⁹. Destarte, a ideia de um Deus bom que cria todas as coisas semelhantemente boas gera controvérsias em torno do livre arbítrio humano. Podendo o homem cometer ações boas ou más, Agostinho se vê na necessidade de responder a Evódio, no *De libero arbitrio*, se o livre arbítrio é um bem ou um mal e se não teria sido melhor que Deus não o tivesse dado ao homem se, por ele, este pode pecar¹⁰. Mas isto não nos interessa na presente discussão. Importa-nos, por ora, considerar os pontos relevantes que discorreremos até aqui: 1) que o homem é criado e a criação, enquanto chamada à existência, constitui uma primeira atuação da Graça divina; 2) que toda natureza criada é boa; e 3) que o homem (naturalmente bom) é, moralmente, corruptível.

Ora, o problema cristão do pecado não é, meramente, uma questão teológica, mas profundamente, ético-moral. O homem se determina à ação segundo o que lhe apraz, mas nem tudo a que o homem apetece lhe convém¹¹. E, mesmo querendo o que se deve, nem sempre se pode fazê-lo¹². Que discute a ética senão a contradição entre o “querer”, o “poder” e o “dever” no âmbito da conduta humana? Qual o grande dilema da sociabilidade senão o eterno conflito da vontade consigo mesma (o *inquietum cor* agostiniano) a qual, mesmo reconhecendo o que

os seres que já são perfeitos geram. Ora, o que é sempre perfeito gera constantemente e eternamente, e gera um inferior a si mesmo (V, 1º, 6). Então se Ele (Uno), permanecendo em si mesmo, gerar alguma coisa, gera-a de si mesmo, pois Ele é por excelência aquele que é (V, 4º, 2)».

⁹ «[...] o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má» (*De nat. boni*, cap. 4).

¹⁰ Cf. *De lib. arb.*, I, 16, 35b: «Mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações».

¹¹ Rm 7, 19: «Não faço o bem que quero, e faço o mal que não quero».

¹² Cf. Santo AGOSTINHO, *Confissões*, 21. ed., trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Vozes, Petrópolis 2006, X, 23.

moralmente lhe é prescrito, é “incapaz” de cumpri-lo? E, sendo o mal defecção moral que corrompe a natureza humana, a estas considerações acrescentamos algo decisivo para se compreender a Graça divina: 4) se o homem pode, deliberadamente, corromper sua natureza, não pode restituí-la, uma vez que também não a pôde criar. Daí, que somente com o auxílio de Deus o homem pode retornar ao seu estado anterior ao mal praticado. Eis a segunda atuação da graça, agora não mais como criadora, mas como restauradora. Gilson sintetiza bem essas nuances distintas da graça:

Sendo o soberano bem, Deus se basta; assim, é livremente e gratuitamente que ele dá tudo o que dá e, nesse sentido, não há qualquer uma de suas obras que não seja uma graça. Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer, primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito; e não apenas feito como uma pedra ou um animal, mas feito à imagem de seu criador. Nesse sentido impróprio, a natureza seria, então, uma graça, mas uma graça universal e comum a todos, por assim dizer. Acima dela encontra-se outra muito diferente: não mais aquela pela qual o Verbo eterno nos fez todos homens, mas aquela pela qual o Verbo encarnado fez de certos homens seus fiéis. É a graça propriamente dita¹³.

Com efeito, como a própria existência humana é dom de Deus (atuação da graça) porque recebida gratuitamente, sem merecimento, é ele quem confere à alma «[...] a vida, o movimento e o ser» (At 17, 28), bem como sua potência cognoscitiva. A gratuidade da criação permite que a alma se lembre de Deus como «[...] aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada»¹⁴, razão pela qual «[...] até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens»¹⁵.

¹³ E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, op. cit., p. 280.

¹⁴ Santo AGOSTINHO, *A Trindade*, trad. e introdução Augustino Belmonte, rev. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 1994, XIV, 15, 21.

¹⁵ *Ibidem*. Aqui, mais uma vez, é problematizada a origem das Verdades Eternas que inspiram os juízos humanos as quais, segundo a mesma passagem, estão impressas na alma como a imagem de um anel na cera, iluminando os que praticam a justiça e aqueles que não a possuindo, sabem que devem praticá-la. Quanto ao que nega a justiça por desconhecimento da mesma, completa

Embora não se possa precisar o que, exatamente, teria Agostinho lido a respeito de Platão e Plotino – mas, certamente, não os leu no original, mas através das traduções latinas de Mario Vitorino – sabe-se que ele recebe fortes influências de ambos filósofos e, longe de supormos que a filosofia medieval e, em especial, de Agostinho, é um platonismo cristianizado, é preciso considerarmos a contribuição do pensamento platônico ao filosofar agostiniano. Deste modo, a ideia cristã de que Deus confere ao homem a vida, o movimento e o ser (At 17, 28), lembra-nos muito a discussão que Platão empreende nos livros VI e VII da *República* acerca da Ideia do Bem, por meio da Analogia do Sol e do famoso texto da Alegoria da Caverna. Neles, Platão explicita que o Bem não é exprimível na forma do conceito, que é sempre essencial. Estando o Bem acima do ser é, pois, indefinível e, neste sentido, incognoscível – diferentemente da filosofia cristã, para a qual Deus é Aquele que é (Ex 3, 14). Contudo, é o Bem, em sua ulterioridade, que gera as Ideias na medida em que as constitui como objetos pensáveis, conferindo-lhes sua essência e existência, posto que é sua causa, fundamento e condição. A Ideia do Bem é causa da multiplicidade das Ideias, é a origem de sua verdade e normatividade. É em virtude do Bem que cada Ideia é o que é¹⁶ e se torna almejavél, tanto em seu aspecto cognoscitivo como no âmbito da ação moral, dado que o Bem não somente é fundamento da ciência e da verdade, mas também de todo valor axiológico (505 a).

Nesta perspectiva, justamente porque ultrapassa o conhecimento e a essência, a Ideia do Bem se torna o objeto mais excelso do conhecimento, seu ponto máximo, alcançável não por definição, mas por um processo

Agostinho: «Mas também ele é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado, confessar sua culpa».

¹⁶ «De fato, nós, modernos, entendemos por ‘Ideia’ um conceito, um pensamento, uma representação mental, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por ‘Ideia’, em certo sentido, algo que constitui o objeto específico do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Ideia platônica não é de modo algum um puro ser da razão e sim um ser e mesmo aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro» (G. REALE, *História da filosofia antiga II: Platão e Aristóteles*, trad. Marcelo Perini, Loyola, São Paulo 1994, p. 61).

dialético¹⁷ de ascensão, ou ainda, de conversão do olhar, pois apesar de analogamente o Bem ser alcançável pelo intelecto, tal como o sol pode ser visto pelo olho, esta “visão” não pode ocorrer bruscamente¹⁸. Em *Solilóquios* I, XIII, 23, Agostinho alude à analogia platônica entre a luz inteligível e a luz sensível¹⁹ e descreve as etapas do processo dialético de ascensão da alma, tal como já descrito na Alegoria da Caverna, entretanto, sublinha antes uma diferença:

¹⁷ É próprio do saber dialético, segundo Platão, “apreender a essência de cada coisa” (PLATÃO, *A República*, trad., introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed., Lisboa 2005, VII, 534b), distinguindo a natureza do Bem, da natureza essencial das demais ideias (*Ibidem*, VII, 534c). Conforme a definição platônica em *Ibidem*, VII, 533c-d: «O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguro os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los às artes que analisamos [a aritmética, a geometria plana, a estereometria, a astronomia e a harmonia – Cf. VII, 533b-e]”. Cf. R. L. NETTLESHIP, *The theory of education in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1966, p. 115, afirma que: «O termo ‘dialética’, que desempenha um papel quase tão proeminente na filosofia platônica como ‘forma’, não significa originariamente nada mais do que o processo de discussão oral por meio de pergunta e resposta». E complementa: «[...] a palavra passou do simples significado de ‘discorrer’ para o de ‘discorrer com o fim de atingir a verdade’, e este ‘discorrer’ pode executar-se através de palavras entre duas pessoas ou ser ‘o diálogo silenciosamente conduzido pela alma consigo mesma’ (Sofista 263e)» (*Ibidem*, p. 280).

¹⁸ «Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. Primeiro distinguirá mais facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas, a seguir os próprios objetos. Após isso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da lua, contemplar mais facilmente durante a noite os corpos celestes e o céu mesmo, do que durante o dia o sol e sua luz. [...] Por fim, imagino, há de ser o sol, não suas vãs imagens refletidas nas águas ou em qualquer outro local, mas o próprio sol em seu verdadeiro lugar, que ele poderá ver e contemplar tal como é. [...] Depois disso, há de se concluir, a respeito do sol, que é este que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é causa de tudo quanto ele via, com os seus companheiros, na caverna» (PLATÃO, *A República*, op. cit., 516 a-c.).

¹⁹ Cf. também Santo AGOSTINHO, *Solilóquios*, 3. ed., trad., introdução e notas Adaury FIOROTTI, Paulus, São Paulo 2007, I, VIII, 15 e Santo AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., VII, 9, 13.

Pois há alguns olhos tão são e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação. Para eles é suficiente crer, esperar, amar. Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas, não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer²⁰.

Agostinho alude à teoria platônica das ideias, em especial à Ideia do Bem, em sua doutrina da Iluminação divina, quando questiona acerca da origem e a possibilidade dos juízos que a alma elabora sobre os objetos do seu conhecimento e volição, em suma, quando interroga acerca do que possibilita ao homem o conhecimento verdadeiro, bem como seu julgamento acerca de valores éticos e morais. Deus ilumina a mente humana conferindo-lhes a capacidade de conhecer, julgar e valorar²¹. Com efeito, a Graça divina é atuação de Deus na criação como: 1) *Palavra (Logos)* criadora²², dotando a criação de *ordo, modus et species*; 2)

²⁰ SANTO AGOSTINHO, *Solilóquios*, op. cit., I, XIII, 22.

²¹ Essa atuação de Deus no homem a que Agostinho denomina Iluminação Divina é a condição *sine qua non* do conhecimento, tal como o é a Ideia do Bem no platonismo, posto que a Iluminação media e possibilita o conhecimento (Santo AGOSTINHO, *Solilóquios*, op. cit., I, VIII, 15) das verdades eternas pela alma, assim como em Platão é em razão do Bem que é possível conhecer as ideias. No tratado *Sobre a cidade de Deus*, XI, 25, inclusive, Agostinho exalta Platão por ter reconhecido a Deus como *intelligentiae dator*. Podemos afirmar que a Iluminação agostiniana é análoga à luz irradiada pelo Bem, e o Bem análogo a Deus que, portanto, ilumina o intelecto humano. A Iluminação seria uma luz de ordem divina, isto é, produzida por Deus mesmo, através da qual se tornam acessíveis à mente, sem prejuízos de sua essência e transcendência, as verdades ou razões eternas (Cf. J. A. CASTELLO DUBRA, «La prueba agustiniana de la existencia de Dios», *Revista Ágora Filosófica*, 2 (2001) 47). Contudo, há grande controvérsia interpretativa sobre a atuação da Iluminação na mente humana – que não nos cabe analisar no presente texto –, a saber, se ela atua na mente como uma luz natural pela qual a alma é capaz de conhecer as coisas ou se propicia a visão das ideias na visão mesma de Deus num conhecimento místico. Para Dubra, por exemplo, a doutrina agostiniana da iluminação é «La necesidad de una acción o influencia del intelecto divino sobre el humano, para que éste pueda captar o reconocer en sí la verdad y necesidad de las razones eternas conforme a las cuales se juzga rectamente» (*Ibidem*, p. 44).

²² «Mas de onde proviriam essas coisas se não as tivesse criado? [...] Que criatura pode existir que não exija tua existência? Contudo, falaste e o mundo foi feito. Tua palavra o criou» (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., XI, 5, 7). «É

Restauradora da natureza humana corrompida moralmente (pelo pecado); e 3) Princípio que confere inteligibilidade às criaturas e a potência cognoscitiva ao homem, orientando seu ajuizar sobre a verdade, epistemológica e moralmente. A ideia de Deus é, portanto, a mola mestra do pensamento agostiniano, bem como de toda a filosofia medieval cristã.

1. A Graça divina e o agir humano

O agir ético é não apenas uma exigência social mas, sobretudo, um agir virtuoso, uma conformidade do homem consigo mesmo, com sua própria natureza pois, embora possa praticar más ações pelo livre arbítrio da vontade, este lhe fora dado para que delibere sobre o bem e nesta escolha consiste propriamente a liberdade, de modo que não há determinismos na antropologia agostiniana.

A obra da criação – que é naturalmente boa, como demonstramos – constitui uma hierarquia de bens porque toda natureza é partícipe do Ser de Deus, refletido em diferentes níveis entre os seres criados. O mal (pecado) não é outra coisa senão a inversão da ordem existente entre os seres terrenos, bem como entre estes e o espiritual, segundo a qual se deve preferir os bens superiores (transcendentes) aos inferiores (terrenos), e estes, apenas em função daqueles. De onde se segue que o apego do homem aos bens que lhe cercam traduz-se sob duas formas distintas de amor²³: *charitas*, o amor ordenado, submetido à referida ordem hierárquica dos bens; e *cupiditas*, a subversão desta reta ordem, o amor desordenado.

Estes dois aspectos do amor humano refletem a afeição virtuosa ou viciosa com que o homem se dirige às coisas, visto que, neste contexto, o amor, como entende Agostinho, é tão somente o laço que une o sujeito desejante ao objeto por ele desejado. O amor humano é a própria força da vontade movendo-se em direção ao que almeja ou evitando o que não

nesse princípio, ó Deus, que criaste o céu e a terra; em teu Verbo, em teu Filho, em tua virtude, em tua sabedoria, em tua verdade, falando e agindo de modo admirável. Quem o poderá compreender ou explicar?» (*Ibidem*, XI, 9, 11).

²³ Vale frisar que Agostinho entende por amor «um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que deve, iluminada pela luz natural da razão, orientá-lo somente para Deus, sumo Bem» (AGOSTINHO, Santo, *Ep.* 140, 3,4).

deseja ou lhe desagrada²⁴; é a força do querer, que está na base de toda ação humana. Dois são os amores ou dileções da vontade humana por que de alguns bens devemos fruir (*frui*) – uma vez que sua posse, em si, bastanos – e de outros, apenas fazer uso (*uti*) como meios para obtenção desta outra classe de bens²⁵. A reta ordem, em suma, é a transcrição filosófica do preceito teológico cristão segundo o qual se deve “amar a Deus sobre todas as coisas”. Somente a Deus, sempiterno e sumo Bem, deve o homem amar e, em função d’Ele, que é o próprio amor²⁶, servir-se dos bens transitórios²⁷. Agir em consonância com a ordem com que é disposta a criação é agir segundo a própria natureza humana, é manter-se na inteireza com a qual fora criada e realizar aquilo para o qual se destina ou lhe compete. O homem, criado à semelhança de Deus, tem o livre arbítrio não para pecar, mas para que possa livremente escolher o bem. Em suma, conforme Agostinho, os homens:

²⁴ Cf. SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, 3. ed., trad. Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis, 1991, XIV, 6.

²⁵ «Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus levado ao desprezo de si próprio, a celestial» (*Ibidem*, XIV, 27).

²⁶ «A dileção fraterna, ou seja, o amor recíproco, não somente procede de Deus, mas é o próprio Deus. Portanto, quando amamos o irmão com amor, amamos o irmão em Deus, e é impossível não amar o Amor que nos impele ao amor do irmão. [...] Se Deus é Amor, Deus ama deveras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo» (Santo AGOSTINHO, *A Trindade*, op. cit., VIII, 12; IX, 10). E ainda a própria Escritura nos diz: «Nós o amamos a ele porque ele nos amou primeiro. Se alguém diz: Eu amo a Deus, e odeia a seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama a seu irmão, ao qual viu, como pode amar a Deus, a quem não viu? E dele temos este mandamento: que quem ama a Deus, ame também a seu irmão» (1Jo 4, 19-21).

²⁷ «‘Frui’ ou gozar significa afeiçoar-se a algo por si mesmo, ou seja, de acordo com o tratado Sobre a doutrina cristã, ‘fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria» (Santo AGOSTINHO, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 2002, I, 4). Por isso, em alguns momentos, Agostinho identifica o termo ‘fruir’ ou gozar com o próprio amor, já que não se pode fruir ou gozar senão do próprio amor – Deus. «‘Utilizar’ ou usar, ao contrário, é servir-se de algo para alcançar outro que se ama; ou seja, dizemos ‘usar, quando buscamos uma coisa por outra’» (SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus...*, op. cit., XI, 25). O uso ilícito, por sua vez, recebe o nome apropriado de abuso ou desordem.

[...] não se tornam bons por meio destes bens, mas os que se fizerem tais por outro meio é que fazem com que estes se tornem bons, usando-os bem. As verdadeiras consolações não estão, pois, em tais bens, mas antes ali onde reside a verdadeira vida, já que o homem deve tornar-se bem-aventurado mediante aquilo mesmo com que se torna bom²⁸.

Destarte, não pode o homem buscar o bem se não movido ou orientado pelo Bem mesmo, Deus, segundo Agostinho. E não poderia buscá-lo se dele não se lembrasse, nem poderia lembrá-lo se ele não se fizesse atual no homem, por que 1) criador, 2) restaurador do homem moralmente corrompido e 3) princípio de valor e verdade:

Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estáveis. Assim como não sois nem imagem corpórea nem afeto de ser vivo, como a alegria, a tristeza, o desejo, o temor, a lembrança, o esquecimento e outras paixões semelhantes, assim também não podeis ser o meu espírito, porque sois o seu Senhor e o seu Deus. Tudo isto muda. Vós, porém, permaneceis imutável sobre todas as coisas e, apesar disso, Vos dignastes habitar na minha memória, desde que Vos conheci²⁹.

A atuação divina no homem, orientando sua conduta ao bem é dom gratuito, dispensa qualquer mérito advindo de obras humanas; antes, é ela que incita no homem a prática das boas obras. A graça restauradora é auxílio disponível a todos e, sobretudo, aos que a buscam. Se o auxílio divino de que necessita o homem é dom e, portanto, gratuito, sem merecimento prévio³⁰, logo, destina-se a todos. Todos pecaram e se

²⁸ SANTO AGOSTINHO, *apud* F. M. T. RAMOS, *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*, Loyola, São Paulo 1984, 370 p.

²⁹ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., X, 25.

³⁰ «Com efeito, por meio da graça é justificado gratuitamente, ou seja, sem nenhum mérito precedente de suas obras, pois, do contrário, a graça não é mais graça (Rm 11, 6). Por isso, quando é outorgada, não o é em vista das boas obras que fizemos, mas para que possamos cumprir a Lei» (SANTO AGOSTINHO, *O*

privaram de Deus, porém a todos se estende a graça do Criador que os chama³¹; onde há pecado, a graça se faz presente³².

[...] a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão. Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser³³.

Observe que no excerto em que se diz: “[...] *com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador* [...]” aponta que a graça não é merecimento aos que cumprem a lei, e sim, a própria condição de possibilidade do seu cumprimento. Não é mérito do justo, mas dom concedido ao pecador para que este se torne justo. Nas palavras de Agostinho:

E ele [Deus] estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. E ele estende sobre eles sua justiça, com a qual justifica o ímpio, não porque são retos de coração, mas para que sejam retos de coração (Rm 4,5)³⁴.

Obviamente, a *beata vita* propriamente dita de que trata Agostinho é projeto soteriológico e extramundano, é conhecer a Deus “face a face”, como afirma São Paulo³⁵. Contudo, o homem não pode ser feliz na

espírito e a letra, trad. Agostinho Belmonte, 3. ed., Paulus, São Paulo 2007, I, X, 16). Cf. também *Ibidem*, X, 17.

³¹ «O próprio Cristo disse: *Não vim revogá-los* (a Lei e os Profetas), *mas dar-lhes pleno cumprimento* (Mt 5, 17). [...] *Todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus*» (*Ibidem*, X, 16).

³² «Ora, a Lei interveio para que avultassem as faltas; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como inspirou o pecado na morte, assim também imperasse a graça, por meio da justiça, para a vida eterna, graças a Jesus Cristo, nosso Senhor» (*Ibidem*, VI, 9).

³³ *Ibidem*, III, 5.

³⁴ *Ibidem*, VII, 11.

³⁵ «[...] todos os justos, nos quais o mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus, reina pela fé, serão levados à contemplação que o Apóstolo descreve como face a face [...]» (Santo AGOSTINHO, *A Trindade*, op. cit., I, 8,16). Essa visão que

eternidade se não busca esta felicidade em sua existência temporal concreta. É isto que nos interessa frisar. Importa-nos, para além de toda a teleologia do pensamento agostiniano e de todo o projeto salvífico cristão, compreender a dimensão da atuação divina no contexto mesmo da sociabilidade humana, enquanto princípio norteador da vida ética, ou antes, como elemento possibilitador do agir ético e moral, na medida em que exorta o homem às boas ações e confere-lhe a capacidade de almejá-las e praticá-las. Não obstante, a graça atua no homem infundindo-lhe a fé, e explicitamos o porquê:

Ainda que a fé e a razão sejam igualmente interessantes, o problema que aqui se debate não é estabelecer uma demarcação entre os dois domínios, nem, conseqüentemente, assegurar à filosofia uma essência distinta da teologia, ou, inversamente, deixar para fazer em seguida como seria possível fazê-las entrarem em acordo. Para Agostinho, a questão se coloca inteiramente no interior da fé. É a fé que nos diz o que há para ser compreendido, é ela que purifica o coração e, assim, permite à razão discutir com proveito, e tornando-a capaz de encontrar a compreensão do que Deus revela. Em suma, quando Agostinho fala de inteligência, sempre pensa no resultado de uma atividade racional à qual a fé abre o acesso, ou seja, na unidade indivisível que é “a inteligência da fé”³⁶.

A graça exige o concurso da vontade humana por meio da fé, porque esta cumpre papel purificador da alma pecadora³⁷ que, quando ainda manchada pelo pecado, é incapaz de perceber a presença divina em sua

o Apóstolo Paulo denominou “face a face” pode ser encontrada em *1 Cor 13, 12*, passagem a qual Agostinho recorre várias vezes na obra supracitada.

³⁶ E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, op. cit., p. 81.

³⁷ M. N. FILHO, *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*, USP, São Paulo 1997, p. 7: «O que importa para Agostinho é assinalar que a fé consiste na promessa, na esperança. A fé não pode e não pretende ser a visão integral almejada pela filosofia: ela é apenas aquela dimensão da alma racional, quando assim agraciada, que lhe indica a significação imaterial e prospectiva daquilo que pode ver agora, no exercício da sua finitude (...). Não é a razão natural que carece da fé, mas sim a razão cuja natureza foi afetada pelo pecado original. A fé tem o papel de restaurar a razão, de desimpedir-lhe o caminho, desvencilhá-la da soberba, de tal sorte, que a razão pode exercer-se em sua plenitude, na contemplação do bem. O papel da fé não é, portanto, antirracional nem antifilosófico».

interioridade, a *imago Dei* que o possibilita conhecer o criador, em cujo conhecimento – ou posse – reside a chamada *beatitudo*.

Com efeito, é impossível dissociar fé e razão no pensamento agostiniano, pela mesma razão pela qual não podemos separar a questão de Deus da Filosofia Medieval Cristã. Para Agostinho, «a fé busca, a inteligência encontra»³⁸ e não poderia ser diferente, uma vez que tratamos de um princípio transcendente à existência humana, Deus, e que não se pode conhecer tal como são conhecidos os objetos materiais e as diversas ciências humanas.

E, justamente porque é imagem, ou melhor, feito à imagem, e não simplesmente por ter sido criado, é que o homem pode, verdadeiramente, participar de Deus. O homem *imago Dei* é, conseqüentemente, *capax Dei*³⁹. A graça ilumina a mente e o homem contempla a Deus. Destarte, o homem lembra-se de Deus lembrando-se, conhece a Deus conhecendo-se, e ama a Deus amando-se. No entanto, não poderia de Deus se lembrar se d'Ele tivesse se esquecido completamente e se não fosse *capax Dei*, chamado a viver divinamente. Enfim, o agir ético é um chamado para que o homem aja conforme sua própria natureza boa e não uma obediência mecânica, movida pelo temor ou pelas noções de pecado e culpabilidade como, em geral, costuma-se pensar a ética e a moral cristãs.

A graça incita o homem a reconhecer e *escolher* o bem e não a meramente cumprir um dever moral, motivo pelo qual ela se sobrepõe à própria lei (o preceito, de um modo geral), porque esta, em geral, pune os que a infringem, porém não educa a vontade desregrada, corrompida que motiva a má ação. A normatividade contribui, certamente, para a formação do sujeito moral, enquanto o habitua à obediência, contudo, nem sempre, torna-o capaz de perseguir a justiça por determinação autônoma⁴⁰, pois, a vontade humana dilacera-se entre a

³⁸ SANTO AGOSTINHO, *A Trindade*, op. cit., XV, 2, 2.

³⁹ Cf. *Ibidem*, XIV, 4,6 – 8,11.

⁴⁰ «Baste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses mesmos bens, ou de uma parte deles, aqueles a quem pune. É, pois pelo temor que ela reprime, e assim dobra e faz inclinar o ânimo dos desafortunados, ao que ela manda e proíbe. Foi justamente para o governo dessas pessoas que ela foi feita. Com efeito, pelo fato de temerem perder os seus bens, elas observam as normas necessárias para a sociedade ser constituída e mantida. Isso o quanto é possível ser feito entre homens desse tipo.

paixão⁴¹ da concupiscência – fruto do pecado original e que a impele a toda a gama de bens temporais, aos quais deveria amar comedidamente – e o preceito segundo o qual deve desejar e buscar apenas o quê e como lhe convém (1 Cor 6, 12).

Conclusão

Como expusemos, Deus concede à criatura humana o dom da existência (o ser por participação); a capacidade de conhecer, julgar e valorar, visto que é princípio de toda verdade e valor; e ainda restaura – ou recria – a natureza humana corrompida pelo pecado, tornando a vontade capaz de perseguir os bens superiores e agir com justiça. Em suma, discorreremos sobre diferentes atuações da Graça divina no homem, frisando a necessidade desta última concepção como ponto fulcral do sistema criacionista cristão e categoria filosófica no pensamento agostiniano. Em outras palavras, afirmamos a graça restauradora do pecado não como verdade teológica, mas como princípio filosófico-metafísico do agir humano, porque em sendo criação divina (*imago Dei, capax Dei*), o homem, naturalmente, tende a Deus e precisa fazê-lo, dado

Entretanto, essa lei não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtrai-los injustamente de outro» (SANTO AGOSTINHO, *O livre arbítrio*, 3. ed., trad. N. A. Oliveira, rev. H. Dalbosco, Paulus, São Paulo 1995, I, 15, 32)

⁴¹ Conforme bem explicita SILVA, Nilo Cesar Batista da, «As paixões em Agostinho de Hipona: relações entre o agostinismo e o estoicismo tardio», *Civitas Augustiniana*, 1-1 (2012) 117: «Na obra de Agostinho, torna-se importante precisar a ambivalência e progressão do termo “paixão”. Tal ambivalência deve-se ao facto de habitualmente os comentadores e estudiosos de Agostinho traduzirem o termo latino *libido* por *paixão*. Percebe-se que a *libido* foi identificada primeiramente com os movimentos afetivos da alma que agem contra a razão ou espírito. Tal concepção consiste no modelo estoico bem refletido na filosofia de Agostinho. A distinção entre os significados de *paixão* e *libido* reside no facto de que o primeiro termo supõe um movimento da alma que não conota necessariamente uma desordem, enquanto o segundo é sempre associado à concupiscência ou desejo desenfreado. Assim, a tradução, usual em português, de *libido* por *paixão* não parece exata, uma vez que *passio* é usada no sentido mais genérico de afeção, enquanto *libido* associa-se às afeções quando relacionada às sensações corpóreas. Contudo, como se verá, Agostinho fala também de outras *paixões* não apenas corpóreas, mas também do espírito, como por exemplo, o desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se, presentes no espírito humano».

que o pecado o tornou incapaz de cumprir o bem sem auxílio, dada à vulnerabilidade da vontade humana entregue ao desejo dos bens temporais. Deste modo, reconhecendo sua fraqueza, o homem deve dirigir-se a Deus por meio da fé a qual, purificando a alma do pecado, torna-a apta a desejar e a praticar o bem. A graça, justamente porque é chamado divino à própria existência (a graça universal da criação), imprime-se no homem como princípio norteador de sua conduta para restaurar nele a natureza que lhe fora concebida no ato da criação e que corrompera, voluntariamente, pelo pecado.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, 3. ed., trad. Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis, 1991, v. I, 414p.; v. II, 589p.

— *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo, 2002, 284p.

— *A Graça (I): O espírito e a letra – A natureza e a Graça - A Graça de Cristo e o pecado original*, trad. Agostinho Belmonte, 3. ed., Paulus, São Paulo, 2007, 317p.

— *A Graça (II): A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 1999, 284p.

— *A natureza do bem*, trad. Carlos Ancêde Nougé, apres. Sidney Silveira, Sétimo Selo, Rio de Janeiro 2005, 81p.

— *A Trindade*, trad. e introdução Augustino Belmonte, rev. e notas Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo, 1994, 726 p.

— *Confissões*, 21. ed., trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Vozes, Petrópolis 2006, 367p.

— *O livre arbítrio*, 3. ed., trad. Nair de Assis Oliveira, rev. Honório Dalbosco, Paulus, São Paulo 1995.

— *Solilóquios*, 3. ed., trad., introdução e notas Aduary Fiorotti, Paulus, São Paulo 2007.

ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, Martins Fontes, São Paulo 1998.

BARTH, W. L., «O homem pós-moderno, religião e ética», *Teocomunicação*, 37-155 (2007) 89-108.

DUBRA, J. A. C., «La prueba agustiniana de la existencia de Dios», *Revista Ágora Filosófica*, 2 (2001) 47-64.

GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, trad. Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo 2001.

— *Deus e a filosofia*, trad. Aída Macedo, Edições 70, Lisboa, 2002.

— *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Discurso Editorial - Paulus, São Paulo 2006, 542p.

HADOT, P., *O que é a filosofia antiga?* 2. ed., trad. Dion Davi Macedo, Loyola, São Paulo, 1999.

LIPOVETSKY, G., *A era do vazio*, Manole, Barueri 2005.

MONDIN, B., *Quem é Deus: elementos de teologia filosófica*, 2. ed., trad. José Maria de Almeida, Paulus, São Paulo 2005, 363p.

MONDOLFO, R., *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*, trad. Licurgo Gomes da Motta, Mestre Jou, São Paulo 1973, vol. II.

NOVAES FILHO, M., *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*, USP, São Paulo 1997 (Tese de doutoramento).

PIERUCCI, A. F., «Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião», *Novos Estudos Cebrap*, 49 (1997) 99-117.

PLATÃO, *A República*, 9. ed., trad., introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005.

PORTELLA, R., «Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização», *Revista de Estudos da Religião*, 2 (2002) 71-87.

RAMOS, F. M. T., *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*, Loyola, São Paulo, 1984, 370 p.

— *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1966, 151 p. (Dissertatio ad Lauream).

NETTLESHIP, R. L., *The theory of education in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1966.

— *Lectures on Plato's Republic*, MacMillan, London 1964.

REALE, G., *História da filosofia antiga II: Platão e Aristóteles*, trad. Marcelo Perini, Loyola, São Paulo 1994.

ANTISERI, D., *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 2. ed., trad. Ivo Storniolo, rev. Zolferino Tonon, Paulus, São Paulo 2004.

SCHUBACK, M. S. C., *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, Vozes, Petrópolis 2000.

SILVA, N. C. B. da, «As paixões em Agostinho de Hipona: relações entre o augustinismo e o estoicismo tardio», *Civitas Augustiniana*, 1-1 (2012) 99-122.

ZILLES, U., *O problema do conhecimento de Deus*, 2. ed., Edipucrs, Porto Alegre, 1997.