

Recebido em ago. 2007

Aprovado em jan. 2008

**DO DEVER-SER À CONCILIAÇÃO ENTRE LIBERDADE E  
NECESSIDADE EM AGOSTINHO E PADRE ANTONIO VIEIRA:  
A SIGNIFICAÇÃO PRÁTICA DO USO DA RAZÃO**

LEONARDO ALMADA \*

**RESUMO**

Nesse artigo, queremos demonstrar que Agostinho pode ser considerado o fundador de uma tradição que institui a ideia de que o conhecimento de si enquanto espírito é condição de possibilidade de o indivíduo transformar-se em princípio de ação e de realizar atos livres. Com esse intuito, queremos comprovar, mais precisamente, que a doutrina de Agostinho do dever ultrapassa os limites de sua condicionalidade histórica e constitui o eixo central em torno do qual se erige a filosofia brasileira. Decerto, esta é a razão pela qual o relacionaremos, em função do problema, com a perspectiva de Padre Antonio Vieira, o qual, conquanto não seja propriamente um filósofo, definiu as bases que nos propiciam a possibilidade de se verificar uma identidade filosófica no Brasil. Vieira chama a atenção para a exigência de superação do modo do ser natural em vista do modo do ser moral, afirmando a necessidade de o indivíduo identificar-se em função do dever, o que o eleva à condição de fonte de referência quanto à concepção do dever-ser na filosofia brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE**

Dever-ser. Inteligência. Liberdade. Necessidade. Vontade.

**ABSTRACT**

In this paper, we want to demonstrate that Augustine can be considered the founder of a tradition that establish the idea that knowledge of self as spirit is a condition of possibility for the man become a principle of action and perform free acts. For this, we want to prove, more precisely, that the doctrine of Augustine of duty beyond the limits of their compliance history and the lynchpin around which the philosophy is built in Brazil. Certainly, this is why the relationship, depending on the problem, with the prospect of Father Antonio Vieira, who, while not exactly a philosopher, laid the foundations that give us the opportunity to see a philosophical identity in Brazil. Vieira draws attention to the need to overcome the natural way of being in view of the way of being moral, affirming the need to identify the individual as a function of the duty, which amounts to the condition that the source of reference on the design of should be in the Brazilian philosophy.

**KEYWORDS**

Should be. Intelligence. Freedom. Necessity. Will.

\* Pós-Doutorando do Instituto de Biociências da UNESP/Botucatu  
Doutor e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ.



É indubitável que, diferentemente de uma postura filosófica fundada exclusivamente no uso teórico da razão, Agostinho (354-430) instituiu uma tradição a qual privilegia sobretudo o seu uso prático quanto à condição de possibilidade da ação moral. Com este propósito, equacionou o problema do mal em sua significação subjetiva e moral e, ultrapassando os limites de sua condicionalidade histórica, legou-nos como herança filosófica a idéia da ação virtuosa ou moral com base no livre-arbítrio, isto é, a ação livre porém submetida a princípios, regras e leis, cuja finalidade é a de evitar, mediante a superação do mecanismo natural, o erro e o pecado.

Decerto, essa orientação centrada no psíquico, e em vista de um modo do ser que implica o conhecimento de si, é a mesma orientação a qual marca o nascimento da filosofia no Brasil, sob o influxo do método pedagógico dos jesuítas, o *Ratio Studiorum*. Nesse sentido, Padre Antonio Vieira (1608-1697), o qual, conquanto não seja um filósofo propriamente dito, venceu – refletindo o influxo do agostinismo no interior do aristotelismo português – a idéia de que nos identificamos e que somos julgados por nossas obras, e não por nossos pensamentos. A reflexão de Vieira, entretanto, circunscreveu-se aos limites da condicionalidade histórica do século XVII, dentro da qual havia a necessidade de se opor ao racionalismo exacerbado de seu tempo, cujos esforços, longe de guiarem-se pela significação prática da razão, dirigiam-se, quase que de modo absoluto, para a fundamentação de um modelo de saber baseado na matemática e nas

ciências naturais. Devemos lembrar, pois, que o século de Vieira é o momento do estabelecimento da primazia filosófica do racionalismo.

A despeito da diversa condicionalidade histórica dos problemas em Vieira e Agostinho, a aproximação que podemos estabelecer entre eles não ocorre senão em virtude de ambos terem se assentado em um sentido de conversão religiosa como princípio da autoconsciência e de terem demonstrado que suas preocupações voltavam-se, basicamente, para a transformação do homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza e, por isso mesmo, falho e pecador, em um ente moral. Nesse sentido, fica justificado não só o motivo pelo qual o jesuíta se insurge contra sua tendência contemporânea, como também a razão pelo qual Agostinho e Vieira participaram do sentido de consciência de si como princípio de inteligência e liberdade. Ademais, esta é a razão pela qual afirmamos que a doutrina de Agostinho sobre o mal, por intermédio da qual o unimos a Vieira, tem um sentido ontológico, e não apenas teológico. Isso significa, em conseqüência, que tal problema é condição prévia para falarmos do modo do ser próprio do homem, isto é, o modo do ser moral, o seu dever-ser.

Não obstante a necessidade em que se encontra o homem de obedecer às leis da natureza, impõe-se, mediante o conhecimento de si como espírito, que ele deixe o modo do ser por natureza – entendido “modo do ser por natureza” para então poder obedecer-lhe de outro modo, segundo a inteligência e a liberdade, como sendo

o seu intérprete<sup>1</sup>, e não como seu escravo. Portanto, uma vez que os movimentos dos animais jamais ultrapassam os limites do que é imposto pelas determinações das leis universais e eternas da natureza, o homem, enquanto um “animal racional”, além de afirmar sua superioridade pela inteligência, ou pela capacidade “de ver dentro todas as coisas, a começar por si mesmo”, também se distingue no âmbito da consciência moral; afinal, é exclusividade dos homens a capacidade de, após ver-se a si mesmo em erro e em falha por meio da inteligência, romper, mediante o livre-arbítrio da vontade, com o que lhe impõe a própria natureza como desejo, o qual, mecanicamente atendido, faz com que o homem se converta ao estado definido pela fórmula de Hobbes no *Leviatã*: “*Homo homini lupus*”. Neste sentido, a vontade e o entendimento concorreram para que Agostinho nutrisse, simultaneamente, o desejo e o sentimento de necessidade de “estar mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava”<sup>2</sup>. A vontade e a inteligência, com efeito, mais que assinalarem a participação do eu tanto no corpo quanto no espírito, são reveladores do dever que se impõe ao

---

<sup>1</sup> Ou, como já dizia o Infante D. Pedro (1392-1449) de Portugal, ao discorrer sobre a necessidade de fundamentação moral do poder: “a vontade move por seu mandado os poderios defensor [continência] e desejador, os quais lhe obedecem, não como servos em constrangida sujeição, mas segundo homens livres em *obediência desejosa*” (*Da virtuosa benfeitoria* II, III; *apud* CERQUEIRA, 2002, p. 92; grifos acrescentados).

<sup>2</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Pimentel, Manuel Freitas Barbosa e José Maria Rosa. Lisboa: INCM, 2001. Ed. bilíngüe. VIII, V, 11.

homem quanto à hipótese de, em vista da formação do ente moral, estar para além dos limites do que lhe fora previamente determinado por natureza. Com efeito, Agostinho, apesar de estar diante de duas vontades contrárias, não mais se identificava com aquela inerente às necessidades corporais que, continuamente atendida, o fazia estar “acorrentando [...] pela minha vontade de ferro”<sup>3</sup>, mas já se reconhecia em uma nova vontade, cuja determinação moral, e não mecânica, é a de que o ser exceda – o que não é o mesmo que excluir – os domínios da causalidade mecânica. E é exatamente neste sentido que Tomás de Aquino, ao comentar a distinção estabelecida por Paulo na Epístola aos Coríntios entre o homem exterior e o homem interior – em função da possibilidade de o homem permanecer subjugado ao que lhe fora “dado por natureza” ou de ultrapassar esta condição natural – frisa que se “chama homem o que é nele o principal. Uma vez é a parte intelectual [...], outras vezes, é a parte sensitiva nela compreendendo o corpo, segundo a opinião de alguns que só se detêm no que é sensível”<sup>4</sup>.

Estar situado entre duas partes, sem embargo, longe de ser meramente uma opção, é um fator constitutivo da estrutura ontológica humana. Esta compreensão, decerto, é também compartilhada por Vieira, mais precisamente no momento em que

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, VIII, V, 10.

<sup>4</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma teológica: A Criação, O Anjo, O Homem*. trad. de Aldo Vannucchi, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, et al. São Paulo: Loyola, 2002. parte I - questões 44-119. Edição bilíngüe. I, q. LXXV, a. IV.

distingue, como os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral. O modo do ser natural, que consiste na união de corpo e alma, é o modo do ser previamente determinado, “dado” pela natureza, no qual tudo que há, indistintamente, é regido pela causalidade mecânica e, por isso, independente “da vontade e inteligências humanas”. Já o outro modo consiste só na alma, fruto de sua separação do corpo no processo da “visão interior” de si mesmo inerente à conversão. Como conseqüência dessa separação entre alma e corpo mediante a consciência de si como inteligência, o homem vê-se sujeito a estar para além das determinações da natureza e a transformar-se, de modo que se torne princípio de conhecimento e de ação<sup>5</sup>:

Quando São Paulo (e eu com ele) chama homem à alma, não fala da parte do homem, senão de todo o homem; mas não do homem físico e natural, senão do homem moral, a quem ele queria instruir e formar; bem assim como em outro lugar distingue no mesmo homem dois homens: a constituição do homem moral é mui diversa da composição do homem natural: o homem natural compõe-se de alma e corpo: o homem

---

<sup>5</sup> Segundo Cerqueira, a separação entre a alma e o corpo no processo da autoconsciência inerente à conversão não resulta em um prejuízo no ser do homem, mas, “pelo contrário, mediante a consciência de si como sendo essencialmente alma, dotado de inteligência e vontade, o homem revela-se a si mesmo como sujeito de transformar-se, pela conversão, em outro; de adquirir uma atitude nova, independente, e novas habilidades; de adquirir, enfim, ‘mais’ ser; ampliando assim o seu ser, para além do mero determinismo natural”. CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira: Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. p. 91.

moral constitui-se, ou consiste só na alma. De maneira que, para formar o homem o homem natural, se há de unir a alma ao corpo; e para formar e reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo <sup>6</sup>.

Decerto, essa delimitação entre os dois modos do ser pode ser entendida, em última instância, como uma distinção entre o modo do ser sujeito à necessidade e o modo do ser em que, em vista da formação do ente moral, está implicado o exercício da vontade e inteligência humanas. É neste sentido que Agostinho distingue a esfera da necessidade, que é aquilo “que não se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder, como, por exemplo, a necessidade da morte”, do que não está subjugado aos limites da causalidade mecânica, como a vontade, a qual, na medida em que revela se “vivemos bem ou mal”, não se encontra, de modo algum, “sob o domínio de tal necessidade”<sup>7</sup>. Destarte, os modos do ser do homem, o natural e o moral, não se confundem. No entanto, se é “*no mesmo homem*” que Paulo distingue “dois homens”, estes dois modos do ser também não se excluem. Tendo isso em vista, e levando em consideração que para formar o modo do ser do homem natural – cuja essência é a natureza – a alma e o corpo se unem de modo indissociável, a necessidade do corpo na “visão interior” de si mesmo que, em função de

<sup>6</sup> VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões: As Cinco Pedras da Funda de Davi*. Org. de Alcir Pérola. São Paulo: Hedra, 2003.t. I e II. T. II, p.535-6.

<sup>7</sup> AUGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Jose Moran. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16-17. Edición bilingüe. V, X, 1.

seus próprios termos, poderia parecer uma idéia paradoxal, fica justificada. Sem embargo, o homem, pelo modo do ser moral, se não exclui as determinações da própria natureza, a excede ao fundar sua existência como espírito, ao identificar-se por sua própria alma e, conseqüentemente, ao tomá-la como independente do corpo “na essência mesma do ser do homem”<sup>8</sup>.

Todavia, é em função da distinção entre o modo do ser natural e o modo do ser moral, que podemos conceber, com Vieira, o (i) modo do ser e (ii) o modo do dever-ser. Essa distinção, com efeito, aponta para um problema originário da filosofia brasileira, a saber, a superação do ser pelo dever-ser, a qual se torna clara, pela primeira vez, no âmbito do pensamento ético-político de Vieira, quando, preocupado com o reerguimento político e com o fortalecimento financeiro de Portugal diante de suas injustiças e de suas desigualdades, afirma o seguinte:

Se se repartir o peso com a igualdade de justiça, todos o levarão com igualdade de ânimo [...]. Bom era que nos igualáramos todos: mas como se podem igualar extremos que têm a essência na mesma desigualdade? Quem compõe os três estados [clero, nobreza, povo] do reino, é a desigualdade das pessoas. Pois como se hão de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais? Como? Já se sabe que há-de ser: Vos estis sal terrae? O que aqui pondero é que não diz Cristo aos Apóstolos: vós sois sal; senão: vos estis. Vós sois sal. Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências [...]. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas

---

<sup>8</sup> CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Op.cit.* p.92.

conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação [...], porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar de ser o que são, para chegarem a ser o que devem. Assim o fazia o Batista, que, perguntado quem era, respondeu: Ego sum vox: Eu sou uma voz. Calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício; porque cada um é o que deve ser, e senão, não é o que deve <sup>9</sup>.

Dessa forma, Vieira, ao instituir a idéia de que é evidente que esses dois modos, o do ser e o do dever-ser, apresentam suas fronteiras muito bem definidas, converge com Agostinho. O primeiro, o modo do ser, é aquele em que a existência humana independe de sua vontade e inteligência, e pelo qual a ação e o querer humanos assemelham-se aos dos animais quanto à dependência da corporeidade e, da mesma maneira, quanto ao fato de estarem circunscritos aos domínios das necessidades naturais e da causalidade mecânica:

Efetivamente, vemos que temos muita coisa em comum, não só com os animais, mas também com as árvores e os vegetais. Tomar o alimento do corpo, crescer, reproduzir-se e fortificar-se, vemos que, na verdade, também se atribui às árvores, que possuem uma forma ínfima de vida. Reconhecemos e confessamos que muitos animais podem ver, ouvir e sentir os corpos através do tato, do gosto, ou do olfato,

<sup>9</sup> VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*: Sermão de Santo Antonio. *Op.cit.* T.II, p.325.

de modo muito mais apurado do que nós [...]. Esse gênero de realidades seguramente é comum a nós e aos animais [...] a procura dos prazeres do corpo e a fuga dos incômodos constitui toda a vida dos animais <sup>10</sup>.

E é exatamente de um querer inerente às necessidades corporais naturalmente determinadas que Agostinho lembra já experimentar desde sua mais tenra infância: “comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia [...]. Por isso, eu fazia gestos [...] dando sinais conformes aos meus desejos”<sup>11</sup>. De fato, o modo do ser não depende, de modo algum, da produção humana, dos valores e do sentido que o ser imprime ao mundo, senão da determinação absoluta de leis universais e eternas. Já o modo do dever-ser, o qual implica a consciência de si como espírito dotado de vontade e inteligência, é aquele em que a própria existência humana depende da participação dessas mesmas leis universais e eternas, do mesmo modo que Tomás se refere à participação na lei eterna pela criatura racional e da mesma maneira que Agostinho afirma que “a alma superior está unida a Deus”<sup>12</sup>. Com efeito, enquanto é sempre contingente tudo aquilo que tem a sua existência, inclusive a humana, absolutamente determinada pelas leis eternas e universais, o homem, por entremeio da participação intelectual dessas mesmas leis, vem a revestir de necessidade a sua própria existência.

<sup>10</sup> AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. Int. e trad. de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: INCM, 2001. I, VIII, 18.

<sup>11</sup> *Idem*, *Confissões*. *Op.cit.* I, VI, 8.

<sup>12</sup> *Idem*, *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. *Op. Cit.* III, XI, 34.

Neste sentido, a “visão interior” de si mesmo obrigado às leis eternas e universais é condição da transformação ontológica pela qual o homem se submete na conversão, ao deixar de ser o que é por natureza para passar a ser aquilo que deve ser. De fato, a superação do determinismo natural supõe esse reconhecimento de si mesmo obrigado à natureza, o que reclama, por um lado, o conhecimento das leis eternas e universais que regem a existência das coisas e, por outro, a autodeterminação moral em realizar a vontade desses princípios e regras, da mesma maneira que o pregador, para que o sermão realize eficazmente sua função, mais que apreender pelo intelecto o que elas realmente querem dizer, deve querer para si o que elas querem. Isso está de acordo com Tomás, no momento em que, apoiado no Salmo 32, segundo o qual “tem coração reto quem quer o que Deus quer”, afirma que “cada um deve querer o que Deus quer”. Afinal, enquanto o homem tem unicamente em vista o “bem particular proporcionado à sua natureza”, tudo o que Deus, enquanto criador e governador das leis eternas e universais, “quer, o quer sob a razão do bem comum, que é a sua bondade, a qual é o bem de todo o universo”<sup>13</sup>. Em outro momento, ao proceder a uma reflexão acerca das relações entre a ignorância e a voluntariedade ou não dos atos humanos, Tomás de Aquino, conquanto defenda que haja atos involuntários praticados por ignorância, sustenta que nem toda ignorância “priva do conhecimento que é exigido para o voluntário”, ou seja, que nem toda ignorância causa o ato involuntário. Para tal compreensão, é preciso destacar que “a ignorância afeta

<sup>13</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Op. Cit.* I-II, q. XIX, a. X

o ato da vontade de três maneiras: por concomitância, por conseqüência e por antecedência”. A ignorância que acompanha a ação sem a influenciar, a saber, por concomitância, a despeito de não causar o ato voluntário e o involuntário, causa o ato não voluntário. A ignorância por antecedência, por sua vez, causa um ato absolutamente involuntário, e se dá quando o homem “ignora alguma circunstância de um ato que não deveria saber, e por isso, age, o que não faria se soubesse”. Entretanto, quando a ignorância afeta o ato da vontade por conseqüência, ou melhor, quando se ignora o que não só pode, como se deve saber, a ignorância é voluntária. Neste caso, ou é (i) “o ato da vontade (que) leva à ignorância”, ou é (ii) “a ignorância voluntária quanto àquilo que se deve e pode saber, pois não querer e não agir neste caso é voluntário”. No segundo modo em que a ignorância afeta o ato da vontade por conseqüência, a ignorância vem “de algum desconhecimento daquilo que se devia ter, mas que se descuidou de tê-lo”. E, entre as coisas que se ignoram, mas que se deviam conhecer, inclui-se, sobretudo, “a ignorância das leis universais, que todos devem conhecer, havendo então ignorância voluntária como proveniente da inteligência”<sup>14</sup>.

Agostinho, anteriormente, vincara a idéia de que a vida errante, resultado da submissão ao determinismo natural, é superada na medida da necessidade que o homem, finito, singular e mutável, tem de, por meio da consciência de si, reconhecer-se obrigado às leis universais da natureza e desejar o que elas realizam. De fato, é natural que consideremos estas leis fonte de uma

<sup>14</sup> *Ibidem*, I-II, q. VI, a. VIII.

norma reta de alcance geral a que todos devem querer seguir, se e na medida em que o homem só reveste de necessidade a sua própria existência na conversão, ao ser levado à participação intelectual das leis eternas e universais: “em qualquer caso, o Criador da alma é digno de louvor, por ter disposto na alma, desde a sua origem, a capacidade de aderir ao Bem Supremo, por a ajudar nesse progresso”<sup>15</sup>. Daí o dever de “alimentar-se com o pensamento dos bens eternos, adorando ao Deus único, que, por ser imutável, é princípio de todo o contingente”<sup>16</sup>. Desse modo, o erro, como bem pode comprovar os atos do anjo mau, consistiu em “não querer manter-se submisso (às leis divinas)” e em “entorpecer-se pela soberba”, de modo que, ao separar-se da “soberana essência, se arruinou”. Ao contrário deste, o anjo bom é ditoso porque, por entremeio “daquela vontade com que amam mais a Deus que a si mesmos, permanecem firmes e estáveis nele e gozam de sua majestade, submetendo-se unicamente a ele com gratíssima adesão”. Tendo isso em vista, “a causa, pois, da felicidade daqueles é sua adesão a Deus. Por isso, a causa da miséria destes, deve-se entender, ao contrário, que será a não adesão a Deus”<sup>17</sup>. Assim sendo, todos os erros podem resumir-se a um só: “a vontade de ir contra o que exige a suma e íntima verdade”, isto é, não conformar-se às leis eternas e universais, “a que chamamos razão suprema, à qual se deve obedecer sempre, pela qual os maus merecem ser infelizes e os bons ter uma vida feliz”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. *Op.cit* III, XXII, 65.

<sup>16</sup> *Idem*, *La Ciudad de Dios*. *Op. cit* XII, 1, 3.

<sup>17</sup> *Ibidem*, XII, I, 2.

<sup>18</sup> *Idem*, *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. *Op.cit* I, VI, 15.

Esta obediência desejosa, correspondente ao modo do ser moral, funda-se no sentimento de dívida que o sujeito tem pela bondade, perfeição e justiça impressa na natureza, o que faz com que o ente moral, por meio de sua própria vontade, esteja subordinado à natureza, primeiramente pelo entendimento, quando conhece a mecânica das leis eternas e universais, para depois, por intermédio de sua própria vontade, desejar as coisas que assim são determinadas:

Toda a realidade Lhe é, portanto, devedora. Os seres devem-Lhe, primeiro, aquilo que são, na medida em que são naturezas. Além disso, devem-Lhe o fato de se poderem tornar melhores, se quiserem; devem-Lhe tudo aquilo que receberam para quererem e, também, aquilo que é necessário que sejam<sup>19</sup>.

Em outras palavras: além de conhecer a causalidade inerente às leis da natureza, faz-se mister que o homem, em vista do uso prático da razão quanto à possibilidade de ações morais, deseje o que elas realizam como condição de uma experiência atual de Sabedoria:

Por meio da razão, cada um de nós é capaz de compreender uma ordem, à qual se deve fidelidade, de modo que se realize aquilo que foi ordenado. E tal como a natureza da razão torna-se capaz de compreender a ordem, também a observância da ordem capacita para compreender a Sabedoria. Ora, aquilo é a natureza para compreender a ordem, é a vontade, para a observar. E tal como a natureza

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, III, XVI, 45.

racional é como que o mérito para receber a ordem, também a observância da ordem é o mérito para receber a Sabedoria<sup>20</sup>.

Daí afirmarmos que, ao saber, acrescenta-se o sentimento do dever, no sentido de que é necessário não apenas saber como se determina a existência das coisas por leis universais, mas também querer as próprias coisas determinadas. De posse disso, a libertação do determinismo natural não é marcada pelo afastamento da natureza e de suas leis, como se poderia supor, mas, ao contrário, exige que o indivíduo vá ao seu encontro, conhecendo-as e desejando o que estas leis realizam. É neste espírito que Agostinho lembra que, “por um lado, é Dele que elas [as naturezas] possuem o próprio fato de serem naturezas, e são viciosas na medida em que se afastam da arte segundo a qual foram feitas”<sup>21</sup>. Tomás, outrossim, afirma que “para que a vontade humana seja boa, requer-se que se conforme com a vontade divina”. Isso porque, do mesmo modo que “nossa ciência procede da ciência divina [...] nossa vontade procede da vontade divina”<sup>22</sup>. A obrigação, pois, é um ato de (i) inteligência, dentro da qual o homem é cômico de sua sujeição às leis da natureza, e de (ii) vontade, responsável pelo fato do indivíduo querer estar obrigado à lei de Deus como condição de uma vida virtuosa e, portanto, feliz:

Queria certamente que, tal como ninguém duvida que existe o Bem Supremo, também ninguém duvidasse que, seja ele qual for, o ser humano não

<sup>20</sup> *Ibidem*, III, XXIV, 72.

<sup>21</sup> *Ibidem*, III, XV, 42.

<sup>22</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Op.cit* I-II, q. XIX, a. IX.

pode ser feliz a não ser aderindo a ele [...]. E, assim, vendo-o e possuindo-o, estabelece, com verdade e justiça, que ele é para si o Supremo Bem de que há-de desfrutar<sup>23</sup>.

Portanto, o ser humano possui a vida feliz quando a vontade, que é um bem médio, adere ao bem imutável e comum, que não é próprio, como é aquela Verdade da qual muito falamos sem nada dizer que dela seja digno. E a própria vida feliz, isto é, a qualidade que reside num espírito unido ao bem imutável, é o bem próprio e principal do ser humano<sup>24</sup>.

Mais que isso, pela participação das leis eternas e universais, ou pela “visão interior” de si mesmo como Criatura de Deus, o homem não só pode ver-se a si mesmo obrigado a tais leis, como também reconhecer tal obrigação essencial: “a obrigação há-se de converter em essência”. Reconhecida a obrigação como essencial, do mesmo modo que João Batista, quando perguntando quem era, “calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício” – uma voz – mediante a qual ele é em função do que se propõe realizar como fim desejado. Afinal, a essência de “cada um é o que deve ser”, isto é, o seu ofício. Por conseguinte, se “o ofício há-se de transformar em natureza”, isso se deve ao fato de que o ofício, ou seja, o determinar-se a si mesmo em função de regras, princípios e leis em vista do fim que se propõe alcançar, transforma-se na própria essência do ser. Posto isso, o modo do ser moral é, enfim, aquele em que o homem,

<sup>23</sup> AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. *Op.cit.* II, IX, 27.

<sup>24</sup> *Ibidem*, II, XIX, 52.

determinando a si mesmo a própria obrigação pela inteligência e pela vontade, vai ao encontro das leis da natureza, e desejando o que elas realizam, mais que poder, assume essa obrigação, ou esse dever, como constituinte do seu ser. Afinal, é por meio da participação nessas leis pela criatura racional que o espírito, mais que ver-se a si mesmo, também reconhece como ele deveria ser. É neste sentido que Agostinho afirma que:

Portanto, julgas que a Verdade – da qual já estamos falando há muito tempo e em cuja unidade contemplamos tantas coisas – é mais excelente do que a nossa mente, que é igual à nossa mente ou, ainda, que lhe é inferior? Porém, se ela fosse interior, não julgaríamos de acordo com ela, mas sim acerca dela, tal como julgamos acerca dos corpos porque eles são inferiores; e muitas vezes dizemos não apenas que são desse modo ou de outro, mas também que deveriam, ou não, ser assim. E o mesmo acontece com as nossas almas, pois conhecemos não só como o nosso espírito é, mas muitas vezes, também sabemos como ele deve ser [...]. E julgamos estas realidades de acordo com aquelas regras interiores da Verdade que contemplamos em comum<sup>25</sup>.

O fato é que a relação que o dever-ser guarda com o ser é bastante similar àquela mantida entre a vontade espiritual e a vontade carnal. Enquanto a vontade carnal consiste num querer previamente determinado, inerente aos domínios das necessidades corporais e da causalidade mecânica, a vontade espiritual implica uma função própria do ser inteligente ou, utilizando-se das

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, II, XII, 34.

palavras de Aristóteles, “uma atividade da alma segundo a razão”. Assim, tendo em vista que esta vontade não se limita aos domínios das leis eternas e universais da natureza, ela se dá mediante uma conquista moral. Por isso, se considerarmos a necessidade que se impõem aos homens quanto ao fato de deixarem “de ser o que são para chegar a ser o que devem”, e que o dever, em função de seu próprio significado etimológico, não pertence ao rol das coisas previamente dadas ao homem, podemos considerá-lo, indubitavelmente, fruto de um ato de liberdade. Decerto, a ação moral implica a liberdade, a qual, por sua vez, implica a superação do mecanismo natural em vista da alma separar-se do corpo e de tornar-se independente dos limites da corporeidade e das determinações das leis eternas e universais: “vivamos como almas separadas [...], descarregada daquele peso e daquela vil companhia, que sempre a faz tirar ao baixo; se a morte há de fazer por força essa separação, por que não a faremos por nossa própria vontade?”<sup>26</sup>. De fato, libertá-la dos limites da corporeidade, ou se fazer, mediante a inteligência, “o que a morte há de fazer depois”, é a condição requerida para o indivíduo tornar-se princípio de ação e para que, enfim, possa, por meio do conhecimento de si enquanto espírito, formar-se um ente moral: “Oh que vida! Oh que obras seriam as nossas tão outras do que são! Porque nos parece que faziam os Santos obras tão maravilhosas, senão porque viviam como almas separadas, unidas ao corpo, mas independentes do corpo?”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões: As Cinco Pedras da Funda de Davi. Op. cit* p. 536.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 537.

Não obstante, cabe ressaltar que a obrigação às leis da natureza em nada fere a autonomia do indivíduo, assim como a autodeterminação não exclui a necessidade a que o sujeito, enquanto um ser natural, está submetido. Certamente, ainda que a determinação natural exerça sua força sobre o homem, isto é, a despeito do indivíduo padecer o que não quer por força da corporeidade, isso não significa, de modo algum, um subseqüente prejuízo da liberdade humana, do mesmo modo que a liberdade não exclui a necessidade natural e a vigência de suas leis. Daí a idéia vieiriana de que, após reconhecer-se a si mesmo obrigado às leis da natureza, é por um ato de liberdade que o ente moral deseja para si o que elas realizam. Afinal, o sentimento de obrigação pressupõe o sentido da participação pela razão e pela vontade livre. Ora, é exatamente imbuído da idéia de que, além de não excluir a liberdade, a obrigação a reforça, que Agostinho vem a afirmar que “esta é a nossa liberdade: submetemo-nos a esta Verdade”<sup>28</sup>. Tanto quanto Vieira, Agostinho defende a idéia de que o poder da vontade não é inconciliável com os domínios da causalidade mecânica. De fato, ambos advogam que o homem, considerado pelo modo do ser natural, está submetido a todo o mecanismo da natureza, inclusive o do hábito, sendo enfim não livre, e padecendo o que não quer; no entanto, se considerado pelo modo do ser no qual está sujeito à realização de ações morais e à hipótese de converter o dever na essência do seu ser, podemos pensá-lo como livre e não submetido aos mesmos mecanismos da natureza, tornando-se, assim, capaz de fazer o que

<sup>28</sup> AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre o Livre-Arbitrio*. Op.Cit. II, XIII, 37.

quer e de evitar a indiferença, o erro e o pecado. Ora, a liberdade implica fazer o que quer, e não padecer o que não quer, do que segue que a compreensão da liberdade humana não guarda quaisquer relações com o modo do ser natural, pelo qual o homem se assemelha aos animais, senão com o homem considerado pelo modo do ser moral<sup>29</sup>.

Tal discussão, evidentemente, aponta sobretudo para o problema da conciliação de liberdade e necessidade. Afinal, o ponto axial do problema é o fato de que tanto Agostinho quanto Vieira visam à necessidade de transformação do homem, originariamente submetido ao determinismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral. Daí Vieira sustentar que, para tanto, é preciso que o homem deixe de ser o que é por natureza para que, essencialmente, se revele em seu ser mais próprio como dever.

---

<sup>29</sup> Cerqueira discute o problema da seguinte forma: “Sendo o dever a superação do poder determinado por natureza, ficaria o homem moral, em seu poder de autodeterminação, livre das cargas mais pesadas na vida social como, no caso dos impostos, a isenção eclesiástica e os privilégios da nobreza, e, no caso da mão-de-obra, a exclusividade do povo? Vieira esclarece que o poder de autodeterminação não exclui a necessidade a que vive sujeito o homem natural por força da corporeidade, e que, além disso, o homem moral se reconhece na independência de fazer o que quer, e não na dependência de padecer o que não quer, mesmo nas situações extremas, como no caso do negro africano introduzido no Brasil como escravo. No *Sermão XIV*, da série Maria Rosa Mística, [...] por meio do exemplo de Cristo, procura convencer o oprimido de que a condição originária do ser humano consiste em padecer o que não quer, e não fazer o que quer”. CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira. Op. cit.* p. 94.

A distinção que Vieira estabelece entre os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral, encontra sua origem na idéia de que, enquanto limitado pela corporeidade, o homem, por um lado, (i) está sob os domínios da causalidade mecânica, sendo assim não livre; por outro lado, se tomado pelo modo do ser em que não está subjugado aos limites impostos pela corporeidade e no qual, portanto, não sofre a coação de fatores externos, (ii) é capaz de obrigar-se à necessidade das leis universais por sua própria inteligência e vontade, constituindo-se, assim, num ente moral. Essa visão do problema nos remete, invariavelmente, a Agostinho. Afinal, foi ele quem, pela primeira vez, e no âmbito da consciência, distinguiu com clareza a necessidade da carne da necessidade do espírito. Esta distinção implica a compreensão de que é pela vontade, e não pelo entendimento, que o homem se encontra sujeito de uma necessidade mecânica: “e por necessidade nossa entendermos o que não se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder [...]. Porque fazemos muitas coisas que, se não quiséssemos, não faríamos”<sup>30</sup>; mas também se encontra como sujeito de uma necessidade que não suprime a liberdade, como quando dizemos ser forçoso que algo seja assim, se faça assim, pois esta necessidade que nos impomos segundo uma obediência a princípios, regras e leis não suprime o arbítrio da vontade humana, nem suprime o arbítrio da vontade divina, “se dissermos ser *necessário* que Deus viva sempre e saiba de antemão todas as coisas, assim como não lhe diminuimos o poder,

<sup>30</sup> AUGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios. Op. Cit.* V, X, 1

se dizemos que *não pode* morrer nem enganar-se. De tal maneira não pode, que, se pudesse, seria, sem dúvida, menor o seu poder”<sup>31</sup>.

Com efeito, se é certo que o homem, enquanto um ser natural, tem seu querer determinado pelos domínios da corporeidade, é ainda mais evidente que, concebido como um ser a quem se impõe a necessidade de formar-se um ente moral, isto é, de superar o determinismo da natureza, sua vontade não está sujeita à necessidade mecânica, mas unicamente à necessidade daquele que é consciente de si: “e assim, de algum modo usa de si mesma a vontade que usa das outras coisas, como se conhece a si mesma a razão, que também conhece as outras coisas”<sup>32</sup>.

Ora, o fato de o homem padecer por força de elementos externos que se sobrepõem ao seu querer em nada afeta a autonomia de sua vontade, haja vista que esta não se afirma quando o homem padece o que não quer, mas quando ele pode fazer o que quiser. Decerto, não há nada que esteja mais em poder do homem do que sua própria vontade: “efetivamente, não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha”<sup>33</sup>. Tendo isso em vista, se o movimento da vontade, pela qual o homem erra ou peca, residisse fora do domínio da consciência, não se poderia, em hipótese alguma, atribuir-lhe a responsabilidade de qualquer ato culpável, nem louvá-lo por qualquer ação virtuosa:

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Idem*, *Diálogo sobre o Livre-Arbitrio*. *Op.Cit.* II, XIX.

<sup>33</sup> *Ibidem*, III, I.

Ev. – Desejo que me explique de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se afasta do bem comum e imutável, e se converte aos bens próprios, aos alheios ou aos ínfimos, todos eles mutáveis.

Ag. – De fato, que necessidade há de saber isso?

Ev. – É porque se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possuir esse movimento por natureza, então ela converte-se a esses bens (singulares e mutáveis) necessariamente. E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa [...]

Ag. – De fato, se este movimento existe por natureza ou por necessidade, de modo algum pode ser culpável<sup>34</sup>.

Conseqüentemente, se a vontade pode levar o homem, ora ao pecado, ora à realização de ações virtuosas, isso, certamente, dá-se mediante um movimento absolutamente voluntário, e não natural, ou previamente determinado, como nas ações em que se assemelha aos animais quanto à dependência da corporeidade:

Na realidade, acusamos o espírito de pecado quando mostramos a sua culpabilidade, ao preferir desfrutar das realidades inferiores, abandonando as superiores. Por conseguinte, que necessidade há de investigar a origem deste movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para aderir ao bem mutável, quando reconhecemos que esse movimento apenas provém

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, III, I, 1.

do espírito, que é um movimento voluntário, e que, por esse fato, culpável?<sup>35</sup>.

Daí Agostinho sustentar que, ou o que causa a vontade é a “própria vontade, e não estaremos a retroceder em busca da raiz desta vontade”, ou esta causa “não é vontade, e não encerra nenhum pecado. Portanto, ou a vontade é a primeira causa do pecado, ou a primeira causa de que se peque de modo algum é pecado”<sup>36</sup>. Decerto, se a causa da vontade, pela qual pode o homem vir a pecar, estivesse nos domínios da necessidade mecânica, isto é, se a própria vontade não estivesse em poder do homem, não seria permitido imputar-lhe a causa do erro e do pecado: “seja qual for a causa da vontade, se não se lhe pode resistir, cede-se-lhe sem pecado. Porém, se se pode, não lhe ceda e não se pecará”<sup>37</sup>. Isso está de acordo com Tomás, o qual, apoiado em Agostinho, descarta a possibilidade de a vontade poder ser determinada por quaisquer fatores alheios: “se alguma coisa é feita pela vontade, não será feita por necessidade. Ora, tudo o que é coagido é feito por necessidade. Logo, o que é feito pela vontade não pode ser coagido. Conseqüentemente a vontade não pode ser coagida em sua ação”<sup>38</sup>. Assim, ainda que os atos imperados pela vontade, enquanto dependentes de membros exteriores, possam sofrer violência e serem impedidos de exercer o ato de vontade, a vontade em si não pode sofrer quaisquer tipos de violências ou coações.

<sup>35</sup> *Ibidem*, III, I, 2.

<sup>36</sup> *Ibidem*, III, XVII, 49.

<sup>37</sup> *Ibidem*, III, XVIII, 50.

<sup>38</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Op.cit.* I-II, q. VI, a. IV.

Afinal, se a coação ou a violência vem de um princípio exterior, é “contra a razão do mesmo ato de vontade ser coagido ou violentado [...]. Poderá um homem ser empurrado pela violência, mas é contra a razão da violência que isto venha de sua vontade”<sup>39</sup>. É neste espírito que Agostinho não confunde, em momento algum, o fato de sua vontade carnal ter-se transformado em mecanismo com aquela necessidade que não se encontra em poder da inteligência e vontade humanas. Afinal, se a sua vontade carnal transformou-se em mecanismo, isso se deve ao fato de ter sido continuamente atendida por ele: “porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade”<sup>40</sup>. De fato, o mecanismo do hábito que, como uma “cadeia”, fazia com que Agostinho permanecesse sob os mandos das paixões, era fruto de sua ausência de firmeza moral, e não de quaisquer fatores externos: “quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado”<sup>41</sup>. Destarte, a despeito de estar submetido o homem ao domínio da natureza, é por meio da livre vontade, enquanto indiferente, que o querer carnal se transforma em mecanismo e que o homem é levado a dirigir-se ao que é mutável, singular e, conseqüentemente, ao erro e ao pecado:

De fato, uma vez que foi um Deus bom que me criou,  
e que eu não poderia praticar nenhum bem a não ser

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. *Op.Cit.* VIII, V, 10.

<sup>41</sup> *Ibidem*, VII, III, 4.

através da vontade, torna-se suficientemente claro que ela me foi dada pela bondade de Deus, antes de mais, para fazer o bem. Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se volta para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder<sup>42</sup>.

Portanto, se levarmos em consideração que a força da necessidade não exclui, de modo algum, a liberdade da vontade, justifica-se assim o sentido de conciliação entre liberdade e necessidade em Agostinho. Mais que isso, ainda que Agostinho a tenha elaborado, em princípio, com o escopo de, por um lado, responder à doutrina de Cícero, diante da qual defendeu que a presciência divina não traz prejuízo algum para o livre-arbítrio e por outro, aos estóicos e aos maniqueus, os quais, de modos diversos, assentavam-se em concepções deterministas, é irrefragável que esta conciliação constituirá um dos pontos basilares do pensamento moral do ocidente. A contribuição de Agostinho consistiu em trazer à luz, de modo definitivo, a concepção segundo a qual a liberdade, na medida em que é por ela que “vivemos bem ou mal”, é condição de toda ação moral e, outrossim, pressuposto para a elaboração de qualquer doutrina moral, como se verifica, de modo ainda mais preciso, no prefácio da segunda edição de *A Crítica da Razão Pura*, de Kant.

---

<sup>42</sup> *Idem, Diálogo sobre o Livre-Arbítrio. Op.Cit. III, I, 3.*

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad, introd. e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Pimentel, Manuel Freitas Barbosa e José Maria Rosa. Lisboa: INCM, 2001. Ed. bilíngüe.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre o Livre-Arbitrio*. Introd. e trad. de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: INCM, 2001.

AUGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: Obras completas de San Agustín. Trad, introd. y notas de Jose Moran. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1965, v.16-17. Edición bilingüe.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira: Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002. (filosofia brasileira).

VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*. Org. de Alcir Pérola. São Paulo: Hedra, 2003. t. I e II.