

Santo Agostinho

# Sobre o livre-arbítrio



ECCLESIAE

Santo Agostinho

# Sobre o livre-arbítrio

Tradução de Everton Toresim



ECCLESIAE

Sobre o livre-arbítrio

Santo Agostinho

1º edição — fevereiro de 2019 — CEDET

Título original: *De libero arbitrio libri tres*.

Os direitos desta edição pertencem ao

CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico

Rua Armando Strazzacappa, 490 — Campinas, SP, Brasil

Telefone: +55 (19) 3249-0580

e-mail: livros@cedet.com.br

*CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book*

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

*Editor:*

Nelson Dias Corrêa

*Tradução:*

Everton Toresim

*Revisão ortográfica:*

Roger Campanhari

*Preparação de texto:*

Letícia de Paula

*Diagramação:*

Virgínia Moraes

*Capa:*

Mariana Kunii

*Desenvolvimento de eBook:*

Loope Editora — [www.loope.com.br](http://www.loope.com.br)

*Conselho Editorial:*

Adelice Godoy

César Kyn d'Ávila

Silvio Grimaldo de Camargo

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Agostinho, Santo

Sobre o livre-arbítrio / Santo Agostinho; tradução de Everton Toresim —  
Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

Título original: *De libero arbitrio libri tres*.

ISBN: 978-85-8491-119-6

1. Filosofia. 2. Cristianismo. I. Título. II. Autor.

CDD — 100 / 230

---

#### ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia — 100

2. Cristianismo — 230



ECCLESIAE — [www.ecclesiae.com.br](http://www.ecclesiae.com.br)

Reservados todos os direitos desta obra.

Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

## *Sumário*

Capa

Folha de Rosto

Créditos

Apresentação do Tradutor

Livro I

Deus é o autor do mal?

Investigação prévia: o que devemos crer acerca de Deus

A concupiscência é a origem do mal

Objeção: quanto ao homicídio cometido por medo, de que paixão é culpável?

Segunda objeção: a morte do agressor injusto

A lei eterna, moderadora da vida humana

Ordenação do homem a um fim, segundo a lei eterna. O que vale mais: a vida ou a sabedoria?

A razão deve prevalecer no homem

O néscio e o sábio se distinguem pela sujeição ou senhorio da mente

Nada pode submeter a razão à paixão

Justo castigo da mente que se entrega às suas vãs paixões

Os escravos das paixões recebem uma justa punição nesta vida mortal, embora nunca tenham sido sábios

A própria vontade: fator decisivo para a felicidade ou a desgraça do homem

Todos desejam ser felizes. Por que tão poucos o conseguem?

Lei eterna e lei temporal: sua extensão e seu valor

Conclusão: definição e origem do mal moral

## Livro II

Por que Deus nos deu o livre-arbítrio, se com ele podemos pecar?

Se a liberdade é para fazer o bem, como é que se faz o mal?

A demonstração da existência de Deus começa a partir do que há de mais nobre no homem

O sentido comum ou interior e seu alcance

Superioridade do sentido interior: julgar e ordenar os sentidos exteriores

A razão: melhor parte do homem, inferior apenas a Deus

O sentido individual e a razão

Os números e suas leis imutáveis, superiores à razão

A sabedoria: sua relação com a felicidade

A luz da sabedoria, comum a todo sábio

Relação entre a sabedoria e o número

A verdade una e imutável está acima de nossa mente

Exortação a abraçar a verdade, única fonte de felicidade

A verdade dá origem à liberdade e a possui com segurança

Conclui a demonstração da existência de Deus

Não é o mesmo conhecer a sabedoria e ser sábio

A sabedoria, através dos números, sai ao encontro dos que a buscam

Lamentação sobre os que não amam a sabedoria

Todo bem e toda perfeição procedem de Deus

A vontade livre é um bem, embora possa ser usada para o mal

Os bens são de três classes: grandes, médios e pequenos. A liberdade é considerada entre os médios

O impulso da vontade livre para o mal não se origina em Deus, mas no livre-arbítrio

### Livro III

Resumo daquilo que já foi dito: o movimento culpável da vontade que afasta do bem supremo só pode ter origem no livre-arbítrio

Um problema preocupante: como relacionar a liberdade do homem com a presciência de Deus?

A presciência divina não anula nossa liberdade

Obscuro problema da presciência divina. Contudo, prever não é obrigar. A justiça das punições divinas

Deus é louvado na criação de todas as criaturas, incluindo as pecadoras e desgraçadas

O que é preferível: não existir ou ser desgraçado?

Tendência inata de todo homem para a existência

Análise do suicídio. Sua relação com a tendência ao ser

A desordem do pecado e a ordem universal

Como o homem foi dominado pelo Diabo e libertado por Deus

Toda criatura, justa ou pecadora, contribui para a ordem do universo

O pecado, mesmo o das criaturas superiores, não perturbaria a harmonia universal

Bondade ontológica de toda criatura, apesar de sua possível corrupção

Nem toda corrupção é repreensível

Os defeitos das criaturas nem sempre são culpáveis

Deus não é cúmplice de nossos pecados

Causa última do pecado: a vontade

Só há pecado se existe livre-arbítrio

A ignorância e a debilidade herdadas de Adão não isentam o homem de seu pecado

Nosso estado decaído, depois do pecado de Adão, é justo. Sua relação com o problema da origem das almas

É mais importante conhecer nosso fim que nossa origem

Deus seria digno de louvor, ainda que a ignorância e a debilidade fossem conaturais ao homem

A ordem universal e a morte prematura dos bebês. O que é a dor

O primeiro homem, dotado com capacidade de sabedoria. Noção de ignorância

O que move a criatura racional a passar do bem ao mal



## APRESENTAÇÃO DO TRADUTOR

Este escrito que se apresenta nas linhas que hão de desenhar-se na seqüência versa sobre esta obra de Santo Agostinho, o *De Libero Arbitrio*. Como as obras de todo grande autor de envergadura, as obras agostinianas podem ser divididas em juventude, meia-idade e maturidade. *Sobre o livre-arbítrio* encontra-se nesta classificação como obra de juventude do doutor hiponense: começou a ser escrita no ano de 388 (um ano após seu Batismo) e foi concluída em 391.<sup>1</sup> Santo Agostinho, que nasceu em 354 em Tagaste e morreu em 430 na cidade de Hipona, percorreu um longo caminho de 33 anos até chegar a sua conversão ao cristianismo e seu Batismo realizado pelo grande Santo Ambrósio na igreja de Milão. E assim, tendo se tornado cristão, nenhum minuto mais de sua vida será consumido senão na busca por Deus.

É por este motivo que já o vemos escrever e investigar a busca da verdade eterna e imutável, a busca de Deus, em suas obras escritas um ano antes de seu Batismo, em 386, tendo já se convertido. São elas: *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De ordine* e *Soliloquia*. Em 387 ele vai escrever o *De Immortalitate Animae* e o *De Musica*. Então, em 388, após ter escrito o *De Quantitate Animae*, Agostinho começa o livro I do *De Libero Arbitrio*. Esta última é, portanto, a oitava obra que começa a sair da pena de Santo Agostinho. Nela podemos começar a notar, sem sombra de dúvidas, a genialidade deste grande doutor da Igreja e sua envergadura talentosa e penetrante no que diz respeito à filosofia e à teologia.

Todos podemos conhecer a história de Agostinho através de seus próprios escritos, sobretudo através de sua obra que talvez seja a mais conhecida de seus leitores, as *Confessiones*. Como ele mesmo nos

narra, após seu Batismo decide voltar de Milão para Tagaste com sua mãe, Santa Mônica, e seu filho, Adeodato. No entanto, tendo chegado ao porto de Óstia no final do ano de 387, sua mãe morre e ele se vê impedido de viajar de volta à sua terra natal. Vai, então, a Roma, para ali ficar até o final de 388.<sup>2</sup> É neste contexto que o livro I desta sua obra de juventude, o *De Libero Arbitrio*, começa a ser escrito. Na seqüência dos fatos, Agostinho volta a Cartago, e daí a Tagaste. Vê as mortes de Adeodato e Nebrídio. Em 391, decide deixar Tagaste para ir até Hipona com a intenção de fundar um mosteiro e é ordenado padre. É nesta trama de acontecimentos que escreve os livros II e III do *De Libero Arbitrio*.<sup>3</sup>

O doutor hiponense está ainda nos inícios de sua vida como escritor eclesiástico, mas já traz, então, uma grande profundidade em seu pensamento filosófico/teológico, que foi conquistada ao longo de seus anos de formação e atuação como orador e estudioso dos textos de autores clássicos, sobretudo dos romanos. Aqui, nesta sua obra sobre a liberdade da vontade, Agostinho colocará uma vez mais toda sua potência investigativa em responder, com sua razão agora iluminada pela fé, o problema filosófico da natureza do livre-arbítrio, suas relações com a origem do mal e o mérito que pode ser adquirido pelos homens diante de Deus. Irá também travar um verdadeiro combate argumentativo contra os maniqueus, seita racionalista e gnóstica de sua época, da qual ele mesmo anteriormente fizera parte, e que apresentava uma tendência de excluir as más ações do arbítrio do homem.

Logo no início do livro I, Agostinho se pergunta se Deus é a origem do mal. Pergunta esta que soa um tanto estranha aos principiantes na filosofia agostiniana. Todavia, nossa tarefa é olhar as obras clássicas com uma profundidade hermenêutica maior e mais perspicaz do que talvez estejamos acostumados. A pergunta apresentada tem pressupostos e implicações. Ele pressupõe que muitos de seus interlocutores, sobretudo os maniqueus — cuja visão dualista da natureza humana os fazia chegar à conclusão de que não há liberdade, mas que é a matéria corporal que nos faz realizar obras más, enquanto que o espírito (matéria de luz, sutil) nos move a boas obras —, querem

entender o homem sem que este possua o livre-arbítrio de sua vontade. Afirmção no mínimo desastrosa, pois se não há liberdade nos atos humanos, como seria possível exigir do homem responsabilidade e imputar-lhe tanto prêmios como punições às suas ações?

Desta forma, Santo Agostinho quer chamar o homem à sua responsabilidade e à sua vocação de senhor de si mesmo; fazê-lo olhar para dentro de si e se conhecer; conhecer sua natureza e suas capacidades diante de Deus. O livre-arbítrio coloca o homem em suas próprias mãos: somos os donos de nossas ações e decisões! Cabe a nós a escolha entre o bem e o mal, entre a vontade de Deus, cuja realização nos conduz ao prêmio da vida feliz, da união de nossa alma com Deus, verdade eterna e imutável, e a escola de uma vida em pecados e nos prazeres da fruição de bens temporais mutáveis e passageiros, cuja conseqüência é sofrermos a punição da eterna separação de Deus e da condenação. Estamos diante de nossas escolhas e de suas conseqüências lógicas! É claro que, como ficará evidente nas *Confessiones* e em suas obras de maturidade sobre a graça, contamos justamente com esta para perseverarmos na realização da vida com Deus, que para o hiponense é sinônimo de uma vida na verdade.

O livre-arbítrio, portanto, é causa de méritos ou de deméritos. Méritos se o usamos para realizar escolhas que estejam de acordo com a vontade de Deus; deméritos se o usamos para pecar contra Deus e contra nossa própria natureza. É esta natureza humana que Agostinho também analisa em sua obra. Podemos dizer que ele nos apresenta, ainda no livro I, uma hierarquia do ser, os graus de ser. Primeiro temos os seres inanimados, como a pedra; depois temos os vegetais, que, além da matéria, possuem um princípio interno de movimento, ou seja, crescem e têm vida. Em terceiro lugar, vemos os animais, que já possuem matéria, funções vegetativas e sensitivas. Mas o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, possui um grau de perfeição a mais no ser: matéria, funções vegetativas e sensitivas e uma alma imortal, capaz de inteligência, vontade e memória, de exercer a liberdade da vontade. É por este motivo que apenas o homem, dentre

estes seres todos citados, é capaz de querer ou não querer, de pecar ou crescer na virtude, de amar a Deus ou ir contra Ele. Deus criou o homem com tal dignidade! Este livre-arbítrio é o sinal iminente em nós da imagem de Deus.

Agora estamos em condições de responder a questão que por muito tempo incomodou a Santo Agostinho: de onde vem o mal? Étienne Gilson,<sup>4</sup> comentando os escritos agostinianos, nos explica que, no entendimento do santo de Hipona, o livre-arbítrio é a causa do mal. Isto porque, como o homem é dotado de liberdade de escolha, pode se decidir por pecar ou não pecar, pode escolher fazer para si uma vontade má, ou corresponder ao chamado de Deus para realizar boas obras. Está em suas mãos! Porém, deve refletir sobre as conseqüências de suas escolhas: ao escolher o pecado, escolhe não apenas ir contra Deus, mas também trabalhar contra si mesmo, não encontrando o sumo bem e muito menos a *beata vita*, ou seja, não se realizando em seu ser e corrompendo sua própria natureza. Em contrapartida, se escolher fazer o bem e a vontade de Deus, a graça divina o ajudará e ele conhecerá a verdade eterna e imutável para unir-se a ela — ou seja, o sumo bem que é o próprio Deus — realizando-se em sua natureza.

Desta forma, ensina Gilson, sempre discorrendo acerca de Agostinho, que o mal não existe substancialmente, ou seja, o mal não foi criado por Deus como uma substância perversa em si mesma.<sup>5</sup> Mas então, de onde provém o mal? O que é ele? Ensina o hiponense que o mal é a corrupção de uma substância, é a privação das perfeições que esta possui porque escolheu pecar, escolheu ser menos do que poderia ser, tornou-se diminuída. A natureza humana só é má na proporção em que suas capacidades estão na desordem e na corrupção geradas pela decisão de pecar: ir contra Deus, ir contra sua própria realização.

A esta altura, cabe também outra questão: o que faz com que o livre-arbítrio da vontade escolha realizar obras más, ou fazer para si mesmo uma vontade má e perversa? Eis a realidade da tentação. O homem no Paraíso, antes da queda do pecado original, podia ser tentado pela serpente, isto é, o Demônio, para que fizesse o mal, desobedecendo a Deus e pecando contra Ele. De fato, é o que

aconteceu: o homem e a mulher teceram para si uma vontade má, porque possuíam livre-arbítrio, ou seja, capacidade para realizar isto, e caíram no pecado, instigados que foram pela serpente. O pecado original irá ferir a natureza humana, de tal forma que agora, após a queda, somos todos nós — que recebemos a natureza humana da descendência de Adão — tentados não mais apenas pelo Demônio, mas também pela própria concupiscência, nossa inclinação para o mal e o prazer.

Para Santo Agostinho, nesta sua obra de juventude, a causa de o livre-arbítrio escolher fazer para si uma vontade má está na concupiscência. Desta forma, o homem, para não pecar, deve estar ordenado em sua natureza — ou seja, os sentidos externos submetidos ao interno; que por sua vez deve estar submetido à fantasia (memória e imaginação); estas com as paixões devem estar submetidas à razão e à inteligência, que as governam e dirigem; e a inteligência, por sua vez, deve estar submetida a Deus. Quando não há ordem na natureza humana, a razão não governa as paixões, que acabam por arrastar o homem para uma vida fora de si, na busca por uma vã felicidade nos prazeres e fruição dos bens materiais mutáveis e perecíveis. O homem, por livre vontade, submete a razão aos impulsos das paixões desordenadas, e, por conseguinte, todo seu ser ao pecado e ao domínio do Demônio. Desta forma, longe de possuir liberdade, o homem está escravo de suas próprias paixões desordenadas, dos prazeres, das coisas materiais e do Diabo. Vive fora de si e não encontra a *beata vita*.

O homem neste estado precisa de restauração. Esta começa a acontecer quando ele tira os olhos da razão e da inteligência das coisas exteriores a si mesmo e volta estes olhos para seu interior. No homem interior, encontra suas capacidades e potências. Percebe que a razão não deve estar submetida às paixões desordenadas, mas, ao contrário, é a razão que deve submeter a si e governar os sentidos externos, o sentido interno, as paixões e concupiscências e a própria imaginação. Quando é a razão que governa as paixões, a vivência destas torna-se ordenada para a busca do bem; o homem começa a perceber que pode fazer para si uma vontade boa, realizar boas obras — auxiliado pela

graça. Assim, o homem interior é reordenado: a razão submete a si todas as paixões e desejos, bem como a própria inteligência está submetida a Deus, que pode, então, iluminá-la. Este homem reordenado encontra a liberdade, é plenamente livre porque usou com sabedoria de sua capacidade de livre-arbítrio para escolher realizar sua natureza. Recebe, portanto, o prêmio da beatitude, da união de sua alma com a verdade, com Deus. Aos maus, porém, que mantêm sua natureza na desordem e na fruição não de Deus, mas das coisas materiais, a estes é dado não o prêmio, mas sim a punição de uma vida longe da beatitude, porque assim o escolheram. Eis aqui a grande responsabilidade que nos torna passíveis de uma imputabilidade!

Desta forma, devem ser condenadas as paixões desordenadas, aquelas que levam o homem ao pecado, e não as paixões ordenadas, que podem levar o homem à virtude. No livro IX de *A cidade de Deus*, Agostinho irá definir as paixões como sendo movimentos da alma, que podem ser também chamados de perturbações, disposições ou afetos — termos que traduzem a palavra grega πάθη segundo alguns autores latinos, citados por Agostinho (cf. *A cidade de Deus*, IX, IV). Segundo ele, a melhor maneira de traduzir o termo grego é a palavra paixão (*passiones*). Quando estas paixões estão submetidas à razão, que, por sua vez, as contém dentro de seus limites necessários, o homem pode experimentá-las de maneira ordenada. Assim, ensina Agostinho: “A Escritura Sagrada submete a inteligência a Deus, para que Ele a dirija e a ajude; e à inteligência submete as paixões, para que ela as modere, as refreie e as ponha ao serviço da justiça” (*A cidade de Deus*, IX, V).

Todavia, quando estas paixões não estão submetidas à razão/inteligência, elas se relacionam ao orgulho e ao desejo, e assim podem receber o nome de *libido* ou *cupiditas*, pois são vivenciadas pelo homem como paixões desordenadas, são orientadas não para a justiça, mas para o pecado. Isto porque a razão abandonou o seu papel de princípio hegemônico, de tal forma que o mal advém com a hegemonia da paixão. As paixões, então, estão desordenadas, porque a razão já não as coloca ao serviço da justiça, uma vez que também a razão não governa mais a si mesma porque não se submete a Deus —

postura que revela o pecado de soberba/orgulho. Desta forma, o homem se deixa governar pelas suas paixões, caindo no pecado.

Posto isto, ensina Emmanuel Bermon:

A distinção destes dois sentidos do termo paixão é ainda mais importante porque, diferentemente de todas as concupiscências do homem, que são chamadas *libidines*, termo que conota sempre pecado, as paixões da alma (*perturbationes, affectiones ou passiones*) não são necessariamente más. Elas apenas o são quando o orgulho as corrompe e transforma em concupiscências da carne. O desejo, o temor, a tristeza e a alegria são, pois, chamados pelo nome de *libido* somente quando experimentados com concupiscência. Em si mesmos, entretanto, eles podem ser bons.<sup>6</sup>

Da mesma maneira como Santo Agostinho não condena as paixões em si mesmas, também não irá condenar o livre-arbítrio da vontade em si mesmo. Ele não é um mal! Ora, se no mundo dos corpos, por assim dizer, existem coisas boas, mas das quais podemos fazer um mau uso, também no interior do homem, na alma, existem bens que em si mesmos são bons, porque criados por Deus, mas que podemos também utilizar de uma forma pervertida: é o caso da vontade. Desta forma, não devemos reprovar a Deus por nos ter dado a liberdade da vontade como se ele tivesse nos dado a capacidade para pecar e escolher o mal apenas. Alguns tentaram ver um bem na possibilidade de Deus não nos dar o livre-arbítrio, deduzindo daqui que então não pecaríamos e não faríamos o mal; no entanto, isto também custaria não sermos quem somos, não sermos imagem e semelhança de Deus, nem livres para escolher o bem realizando boas obras e não merecermos de Deus o prêmio do amor e da vida eterna.

O livre-arbítrio, ensina-nos Santo Agostinho, é um bem! Um bem muito grande de que Deus nos dotou. Não devemos censurar ou reprovar a Deus por nos ter dado este bem, mas, ao contrário, louvá-lo. Louvá-lo porque é pela liberdade da vontade que podemos escolher realizar boas obras, podemos escolher viver a sua vontade. O livre-arbítrio está à disposição do livre-arbítrio, o que evidencia a natureza espiritual de nossa alma racional imortal. Seu mau uso depende dele mesmo, como também o seu bom uso. A vontade livre pode voltar-se

para o sumo bem e escolher possuí-lo na beatitude, ou pode afastar-se dele para gozar de si mesma e das coisas inferiores a si, materiais e exteriores, e isto já é o mal moral e o pecado. Esta livre vontade foi criada por Deus capaz de se ligar ao bem soberano e à verdade, ou dela se desviar: cabe a cada um de nós esta decisão!

Que a leitura atenta, o estudo penetrante e a reflexão afinada destes escritos de Santo Agostinho possam levar-nos a sair da exterioridade das coisas materiais, sensíveis e mutáveis e entrar na contemplação do homem interior. Isto é já conhecer a nós mesmos e iniciar o caminho de reordenação de nossa natureza. Contemplemos a capacidade de livre-arbítrio que possuímos como um dos maiores dons postos por Deus em nossa natureza para, então, louvarmos o Criador. Que nas páginas repletas de erudição que se apresentarão na seqüência possamos haurir a doutrina filosófica e teológica deste grande doutor da Igreja, e que estas reflexões nos coloquem na perspectiva da eterna salvação. Assim seja!

*Everton Toresim*  
*Novembro de 2018*

- 
- 1 Cf. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, 1. Ed. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 177–178.
  - 2 Cf. Peter Brown, *Santo Agostinho: uma biografia*, 9. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 90.
  - 3 Ibid.
  - 4 Cf. Étienne Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2. Ed. São Paulo: Paulus & Discurso Editorial, 2010, pp. 271–275.
  - 5 Ibid.
  - 6 Bernard Besnier, Pierre-François Moreau e Laurence Renault, *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*, 1. Ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 215.



# LIVRO I

## *Deus é o autor do mal?*

I. 1. *Evódio* — Diz-me, por favor: pode Deus ser o autor do mal?

*Agostinho* — Eu te direi se antes me disseres tu a que mal te referes, porque dois são os significados que costumamos dar à palavra mal: um, quando dizemos que alguém fez o mal; outro, quando afirmamos que alguém sofreu algum tipo de mal.

*Ev.* — De um e outro eu desejo saber.

*Ag.* — Sendo Deus bom, como tu sabes ou crês, e certamente não é lícito crer no contrário, está claro que não pode fazer o mal. Além disso, se confessamos que Deus é justo — e negá-lo seria uma blasfêmia —, assim como dá recompensas aos bons, assim também pune os maus; e é indubitável que as penas com que os aflige são para eles um mal.

Contudo ninguém é punido injustamente, como somos obrigados a confessar, pois cremos na Providência divina, que governa tudo quanto acontece no universo. Segue-se, pois, que de nenhum modo Deus é o autor do primeiro gênero de mal, só do segundo.

*Ev.* — É, portanto, outro o autor daquele primeiro gênero de mal, do qual pudemos verificar não ser Deus o autor?

*Ag.* — Sim, certamente, já que não pode ser feito senão por alguém. Mas se me perguntas quem seja este concretamente, não posso dizer-te, pela simples razão de que não há um único e determinado autor, senão que cada pessoa, ao não agir retamente, torna-se o verdadeiro e próprio autor de suas más ações. E se duvidas, considera o que antes dissemos, a saber: que a justiça de Deus pune as más ações. E claro está que não seriam justamente punidas se não procedessem da vontade.

I. 2. *Ev.* — Mas não sei se alguém peca sem antes ter aprendido a pecar. E se isto é verdade, diz-me: de quem nós temos aprendido a pecar?

*Ag.* — Tu crês que a instrução é um bem?

*Ev.* — Quem se atreverá a dizer que é um mal?

*Ag.* — E se não for nem um bem, nem um mal?

*Ev.* — A mim parece-me ser um bem.

*Ag.* — E com muita razão, pois por ela nos é comunicada a ciência, ou se acende em nós o desejo de adquiri-la, e não se pode adquirir conhecimento algum senão mediante a instrução. Ou tu pensas de outro modo?

*Ev.* — Eu penso que mediante a instrução não aprendemos senão um bem.

*Ag.* — Veja, portanto, que também não se aprende o mal, já que a instrução não procede senão de instruir-se.

*Ev.* — De onde procede, pois, que o homem faça o mal, se não o aprendeu?

*Ag.* — Talvez porque se afaste da instrução, de modo que ela se torne completamente estranha a ele. Seja lá como for, o certo é que a instrução é um bem e que deriva de instruir-se, e que o mal de modo algum pode ser aprendido. Isto porque, se fosse aprendido, estaria contido na aprendizagem, e então não seria esta um bem, como tu mesmo acabas de dizer-me. Não se aprende, pois, o mal; portanto, é inútil que perguntes quem é aquele de quem aprendemos a fazer o mal. E se aprendemos sobre o mal, o aprendemos para evitá-lo, não para fazê-lo. De onde se pode inferir que realizar o mal não é outra coisa senão abandonar a instrução.

I. 3. *Ev.* — Eu creio que certamente há dois tipos de instrução: uma pela qual aprendemos a realizar o bem, e outra pela qual aprendemos a realizar o mal. Ocorre que, ao me perguntares tu se a instrução era

um bem, o mesmo amor do bem cativou de tal modo a minha atenção, que, fixando-me naquela instrução que nos ensina a realizar o bem, respondi que era um bem. Mas agora me dei conta de que há outra instrução, da qual posso afirmar sem dúvidas que é um mal; é desta precisamente que desejo saber quem é o autor.

*Ag.* — Ao menos admities que a inteligência seja um bem?

*Ev.* — Sim, a considero um bem tão grande, que não deve existir no homem nada maior. Jamais direi que inteligência alguma pode ser má.

*Ag.* — Diz-me então: quando se trata de instruir alguém, se não há entendimento do que é ensinado, tal pessoa poderá ser considerada como alguém que aprendeu?

*Ev.* — Não! De modo algum.

*Ag.* — Se, pois, toda inteligência é boa, e nada se aprende sem entender, segue-se que todo aquele que aprende realiza um bem. Porque todo aquele que aprende entende, e todo aquele que entende realiza um bem. Por conseguinte, desejar saber quem é o autor de nosso conhecimento é a mesma coisa que desejar saber quem é o autor de nossas boas ações. Deixa, pois, de perguntar por não sei que mestre, porque, se é mau, não é mestre, e se é mestre, não é mau.

## *Investigação prévia: o que devemos crer acerca de Deus*

II. 4. *Ev.* — Pois bem, já que me vejo obrigado a confessar que não aprendemos o mal, diz-me: qual é a origem de nossas más ações?

Ag. — Suscitas precisamente aquela questão que tanto me atormentou quando ainda era muito jovem, e que, depois de ter-me cansado inutilmente para resolvê-la, levou-me a precipitar-me na heresia dos maniqueus. Ali fiquei prostrado e muito oprimido debaixo do peso de tal abundância de estúpidas fábulas. E se o meu ardente desejo de encontrar a verdade não houvesse obtido o auxílio divino, não teria conseguido desvencilhar-me deles nem aspirar àquela minha primeira liberdade de buscar a verdade.

E porque a ordem em mim atuou com tanta eficácia para resolver aquela questão, seguirei contigo aquela mesma ordem que eu segui e que me pôs a salvo. Que Deus seja propício e nos ajude a entender no que cremos, já que estamos certos de seguir nisto o caminho traçado pelo profeta, que diz: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7, 9). Ora, cremos que tudo quanto existe procede do único Deus e que, não obstante, Deus não é o autor do mal. Contudo, nossa alma se perturba com uma questão: se os pecados procedem das almas que Deus criou, e as almas vêm de Deus, como, em uma relação tão íntima entre ambos, não referir a Deus o pecado?

II. 5. *Ev.* — Acabas de formular claramente a dúvida que cruelmente atormenta meu pensamento e que me obrigou a entrar e estar empenhado nesta discussão.

Ag. — Ânimo! Tem coragem e conserva-te firme naquilo em que crês, pois não há fé alguma mais fundamental que esta, ainda que para ti esteja oculto o porquê de ter que ser assim: discorrer e pensar para conceber a Deus como o ser mais excelente de todos é o verdadeiro e sólido princípio da piedade. Não tem esta ótima idéia de Deus quem

não crê ser Ele onipotente e absolutamente imutável, criador de todos os bens — a todos os quais é infinitamente superior — e justíssimo governador de tudo quanto criou; e ainda, que não recebeu ajuda de natureza alguma na Criação, como se a si mesmo não se bastasse.

Disto se depreende que criou todas as coisas do nada, e não de si mesmo. De sua substância apenas gerou aquele que lhe é igual, a quem nós chamamos Filho Único de Deus, e a quem, desejando assinalar mais claramente, chamamos Virtude de Deus, Sabedoria de Deus, por meio do qual fez todas as coisas que foram tiradas do nada. Sendo assim, e contando com o auxílio divino, esforcemo-nos em chegar por esta ordem à inteligência da questão proposta por ti.

### *A concupiscência é a origem do mal*

III. 6. Ag. — Desejas saber, sem dúvida, qual é a origem do mal que fazemos. Mas antes é preciso saber o que se entende por realizar o mal. Diz-me, qual é teu parecer a este respeito? E se não puderes resumir todo o teu pensamento em poucas palavras, dá-me a entender tua opinião enumerando ao menos algumas ações más em particular.

Ev. — Omitindo algumas por falta de tempo e de memória, quem duvida que são obras más os adultérios, os homicídios e os sacrilégios?

Ag. — Diz-me, portanto, em primeiro lugar, por que te parece que o adultério é uma ação má. Acaso por que a lei o proíbe?

Ev. — É mau, certamente, não porque a lei o proíbe, mas a lei o proíbe porque é um mal.

Ag. — E o que dizer se alguém, exagerando o prazer do adultério, insistir conosco e perguntar-nos por que o julgamos um mal, e um mal digno de condenação? Tu acreditas que terias respondido satisfatoriamente aos que desejam não apenas crer, mas também entender, recorrendo, diante deles, à autoridade da lei? Porque eu creio contigo, e creio indubitavelmente, e digo muito alto a todas as pessoas e nações que devem crer que o adultério é um mal. Mas agora tratamos de saber e entender e ter por certíssimo aquilo que recebemos por meio da fé. Assim, pois, reflete o quanto puderes, e diz-me logo por que razão te parece que o adultério é um mal.

Ev. — Sei com certeza que isto é um mal, pois não quisera eu suportá-lo em minha esposa. Ora, todo aquele que faz a outro o que não quer que se faça com ele, realiza certamente o mal.

Ag. — E que dirias de qualquer homem cuja luxúria chegasse a tal ponto que de bom grado entregasse sua mulher a outro para que abusasse livremente dela, sob a condição de ter ele, por sua vez, a

mesma liberdade com respeito à mulher do outro? Parece-te que não há nada de mau nisso?

*Ev.* — Ao contrário, muitíssimo mau.

*Ag.* — Pois, como vês, este não peca contra o princípio que acabas de citar, posto que não faz o que não queria que se fizesse com ele. Assim, deves buscar outra razão que me convença de que o adultério é um mal.

**III. 7.** *Ev.* — Parece-me um mal porque com freqüência temos visto serem condenados os homens acusados deste crime.

*Ag.* — Ora, não se tem condenado também, com freqüência, a muitos homens por suas boas ações? Recorda a história, e já não falo das profanas, senão a que goza da autoridade divina; verás de quanto mal teríamos que julgar os Apóstolos e todos os mártires, se tivérmos de considerar a condenação de uns homens por outros como prova certa de alguma ação má dos condenados, sendo que todos aqueles foram achados dignos de condenação por haverem confessado a fé em Jesus Cristo.

Se for mau tudo quanto os homens condenam, segue-se que naquele tempo era um crime crer em Jesus Cristo e confessar esta fé. Se não é mau tudo o que os homens condenam, preciso que me apresentes outra razão para provar que o adultério é um mal.

*Ev.* — Não sei o que te responder.

**III. 8.** *Ag.* — Talvez a malícia do adultério proceda da paixão; e assim, como vês, te encontras com dificuldades insuperáveis ao querer dar uma razão extrínseca para a causa desta ação, que é um mal evidentemente. E para que entendas melhor que a malícia do adultério procede da paixão, te direi que, se alguém deseja efetivamente abusar da mulher de seu próximo, porém de nenhum modo consegue realizar o seu intento, no entanto o teria levado a cabo se pudesse, este certamente não seria menos culpado que se realmente tivesse sido



surpreendido em flagrante delito, ainda que efetivamente não pudera realizar os seus desejos.

*Ev.* — Nada é mais evidente! Já vejo que não é necessário um longo discurso para convencer-me do mesmo a respeito do homicídio e do sacrilégio, e assim de todos os outros pecados. Isto porque é evidente que a paixão é a única origem de toda espécie de pecados.

*Objeção: quanto ao homicídio cometido por medo, de que paixão é culpável?*

IV. 9. Ag. — Sabes que esta paixão pode também receber o nome de concupiscência?

Ev. — Eu o sei.

Ag. — O que te parece: há entre ela e o medo alguma diferença? Ou não há nenhuma?

Ev. — Ao contrário, me parece que há muita diferença entre estas duas coisas.

Ag. — Penso que sejas dessa opinião porque a concupiscência procura algo, e o medo foge dele.

Ev. — É assim, como tu dizes.

Ag. — Pois bem! Se um homem mata outro, não pelo desejo de conseguir algum bem, senão pelo temor de que lhe suceda algum mal, acaso não seria este um homicida?

Ev. — Certamente o seria! Mas não seria por esta razão que este ato deixaria de ser dominado pela concupiscência, porque o homem que por medo mata outro torna evidente que deseja viver sem temor.

Ag. — E te parece um bem pequeno viver sem medo?

Ev. — Ao contrário, me parece um bem muito grande. Porém, de modo algum aquele suposto homicida pode obtê-lo à custa de seu crime.

Ag. — Eu não digo que assim possa obtê-lo, senão que aquilo que deseja é viver sem medo. Sem dúvida, deseja um bem aquele que deseja viver sem medo. Eis porque este desejo não é culpável. Do contrário, teríamos de culpar a todos quantos desejam o bem. Vemos, portanto, obrigados a confessar que acontecem homicídios nos quais não encontramos como causa o desejo de fazer o mal. Deste

modo, é falso dizer que todos os pecados são maus porque é a paixão que os domina. Pois, em outras palavras, é possível existir algum homicídio que pode não ser considerado pecado.

*Ev.* — Se o homicídio consiste em matar um homem, isto pode acontecer, em algum momento, sem pecado. A mim, não parece que comete pecado o soldado que mata seu inimigo, nem o juiz ou seu ministro que executam o criminoso, nem aquele que dispara a flecha involuntariamente ou, talvez, contra a sua vontade. Todos estes não parecem pecar quando matam um homem.

*Ag.* — De acordo. Mas, ordinariamente, não chamamos estes de homicidas. Assim, responde-me agora se o escravo que mata seu senhor, temendo graves tormentos, deve ser ou não incluído, segundo tua opinião, no número dos que matam um homem em circunstâncias tais que de nenhum modo deve-se qualificá-los como homicidas.

*Ev.* — Vejo que este último se distancia muito daqueles, pois aqueles o fazem em virtude das leis, ou para não ir contra elas. Em contrapartida, não há lei alguma que justifique o homicídio deste.

**IV. 10.** *Ag.* — Outra vez me remetes à autoridade como razão última. Mas é conveniente que tenhas presente o que agora nos preocupa, ou seja, entender aquilo em que cremos. Posto que damos crédito às leis, é preciso buscar ver, na medida do possível, se as leis que castigam este fato, o fazem com justiça ou não.

*Ev.* — De modo algum a lei pune injustamente quando pune aquele que, sabendo e tendo consciência, mata a seu senhor, o que não se aplica a nenhum dos exemplos anteriormente citados.

*Ag.* — O quê?! Acaso não te recordas do que a pouco já disseste: que em toda má ação é a paixão que domina e que precisamente por isso era um mal?

*Ev.* — Recordo-me perfeitamente.

*Ag.* — E não acabas de também conceder que não seja um desejo mau o desejo daquele que anseia viver sem medo?

*Ev.* — Também o recordo.

*Ag.* — Sendo assim, quando o escravo mata a seu senhor por esse desejo [de viver sem medo], não o mata por um desejo culpável. Por conseguinte, não encontramos ainda o motivo da maldade deste homicídio. Nós concordamos que toda ação má não é má por outra causa senão porque se realiza debaixo do influxo da paixão, ou seja, de um desejo reprovável.

*Ev.* — Já me parece que injustamente se condena este escravo, o que, na verdade, não me atreveria a dizer se tivesse alguma outra razão para dar.

*Ag.* — É possível que assim te tenhas convencido de que deva ser declarado impune um crime tão grande antes de analisar com calma se aquele escravo não desejava ver-se livre do medo de seu senhor com a finalidade de saciar seus apetites desordenados? Porque o desejo de viver sem medo não só é próprio dos bons, senão também dos maus, mas com esta diferença: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem o perigo de perdê-las; enquanto que os maus, a fim de gozar plena e seguramente delas, se esforçam por remover os obstáculos, e por isso levam uma vida criminosa e na maldade, que, em vez de vida, deveria chamar-se morte.

*Ev.* — Confesso meu erro, e me alegro muitíssimo de ter visto finalmente, com clareza, que é culpável aquele desejo ao qual chamamos paixão (*libido*). Agora vejo com evidência que ele consiste no amor daquelas coisas que podemos perder contra nossa própria vontade.

## *Segunda objeção: a morte do agressor injusto*

V. 11. *Ev.* — Vejamos, pois, agora, se te parece que a paixão é quem impera também nos sacrilégios, [pecado] que vemos ser cometido por grande número de pessoas supersticiosas.

*Ag.* — Veja; não sejas prematuro em considerar esta questão: creio que devemos discutir antes se, em defesa da própria vida, da liberdade ou da pureza, se pode matar, sem influência de paixão alguma, o inimigo que se lança sobre nós ou o assassino que se coloca de emboscada.

*Ev.* — Como podes pensar que estão isentos de paixão aqueles que lutam por estas coisas que se podem perder contra a própria vontade? Se não podem perdê-las, que necessidade existe de chegar, por causa delas, até à morte de um homem?

*Ag.* — Logo, não é justa a lei que permite ao viajante matar o ladrão antes que este o mate primeiro. Ou a um homem ou mulher matar, se puder, o agressor que os ataca violentamente, antes que se consume a desonra. Igualmente, a lei manda o soldado matar seu inimigo, e se não o faz, é punido por seus superiores. Acaso nos atrevemos a dizer que estas leis são injustas, ou melhor, que são nulas? Porque a mim parece que não é a lei que é injusta.

V. 12. *Ev.* — Creio que a lei esteja suficientemente protegida de tal acusação. Ela, que governa a nação para a qual é dada, permite males menores com a finalidade de evitar outros maiores. É mal muito menor, evidentemente, matar aquele que põe armadilhas à vida alheia, do que aquele que apenas defende a própria. É crime muito maior o estupro padecido por um homem contra sua vontade, em comparação ao fato de este matar aquele que violentamente pretendia realizar semelhante agravo.

Quanto ao que faz o soldado, ao matar seu inimigo, não é mais que um mero executor da lei, motivo pelo qual é mais fácil cumprir seu ofício sem paixão alguma. Mais ainda: a lei, que tem sido dada para defesa do povo, não pode ser acusada como causa de paixões. Porque, se aquele que a deu, o fez por ordem de Deus, de acordo com os princípios da justiça eterna, pôde fazê-lo livre absolutamente de toda paixão. E se o fez movido por alguma paixão, não se segue daí que tenha de agir com paixão ao obedecer à lei, já que um mau legislador pode dar boas leis. Se um tirano poderoso, por exemplo, recebe de um cidadão interesseiro certa soma de dinheiro para que decreta que por nada seja lícito seqüestrar uma mulher, ainda que seja para casar-se com ela, não será má esta lei pelo fato de ter sido dada por aquele injusto e corrompido tirano. Pode-se, por conseguinte, cumprir sem paixão a lei que manda repelir a força com a mesma força, para garantir a segurança dos cidadãos. E diga-se o mesmo de todos os ministros subalternos que legalmente e hierarquicamente estejam sujeitos a qualquer dos poderes.

Mas quanto aos outros, embora sendo justa a lei, não vejo como possam eles justificar-se, porque a lei não os obriga a matar, senão que os deixa em liberdade de fazê-lo ou não. Em suas mãos está, portanto, não matar ninguém para defender coisas que podem perder contra a própria vontade, e que, por isso mesmo, não devem amá-las. Dessa forma, quanto à vida da alma, alguém talvez duvide se pode ser tirada com a morte do corpo. Caso isto seja afirmativo, deve-se desprezá-la; caso não se possa [tirar a vida da alma com a morte do corpo], não há porque temer.

Quanto à pureza, quem duvida que esteja na própria alma, posto que seja uma virtude? Conseqüentemente, não pode ser tirada pela violência de um perverso. Logo, não está em nossas mãos o poder de reter tudo o que nos pode roubar o injusto agressor a quem matamos. Sendo assim, não entendo em que sentido podem ser tidas como nossas essas coisas. Por esta razão, não é que eu condene as leis que permitem matar tais agressores, mas não encontro como isentar de culpa os que efetivamente os matam.

V. 13. Ag. — Muito menos posso eu compreender por que tentas justificar aqueles que não estão sujeitos a nenhuma lei.

*Ev.* — Nenhuma talvez, mas nenhuma daquelas [leis] que nos são conhecidas exteriormente e promulgadas pelos homens, porque eu não sei se estão sujeitos a outra lei muito mais necessária e secreta, posto que não há nada que não seja governado pela divina Providência. Como podem estar isentos de pecado diante desta lei aqueles que, por defender as coisas a que convém desprezar, mancharam suas mãos com o sangue de um homem?

Parece-me, segundo isto, que a lei dada para o bom governo de um povo autoriza legitimamente estes atos, os quais, não obstante, pune a Providência divina. Porque, sem dúvida, a lei humana se propõe a punir nada além da medida do que for preciso para manter a paz entre os homens inexperientes, e apenas naquelas coisas que estão ao alcance do legislador. Mas, quanto a outras culpas, não se duvida de que se tenha para elas outras penas, as quais podem ser absolvidas unicamente pela sabedoria divina.

*Ag.* — Louvo e aprovo esta tua distinção, que, embora apenas iniciada e imperfeita, é confiável e atinge grandes alturas. Bem te parece que a lei humana, que tem como única finalidade o governo dos povos, permite e deixa impune muitos atos que a divina Providência pune, e com razão. Porque se esta lei [humana] não alcança tudo, nem por isso deve reprovar-se o que ela ordena.

## *A lei eterna, moderadora da vida humana*

VI. 14. Ag. — Examinemos agora cuidadosamente, se te apraz, até que ponto esta lei pela qual se governam os povos na presente vida deve punir as ações más. Logo em seguida, vejamos o que resta para ser punido, inexorável e secretamente, pela divina Providência.

Ev. — É o que desejo, se todavia for possível chegar aos limites de questão tão importante, já que eu a considero ilimitada.

Ag. — Pois bem! Presta atenção e entra pelos caminhos da razão, confiando no auxílio de Deus. Com efeito, não há nada tão árduo e difícil que com sua ajuda não se faça totalmente simples e fácil. E assim, sempre dependendo dele e implorando seu auxílio, investiguemos aquilo que nos propomos. Diz-me primeiramente: esta lei que se promulga por escrito é útil a todos os que vivem a vida temporal?

Ev. — É claro que sim! Porque destes homens precisamente se compõem os povos e as nações.

Ag. — E o que te parece: estes mesmos homens e povos pertencem àquelas coisas que não podem perecer, nem mudar e que são, portanto, eternas? Ou, pelo contrário, são mutáveis e estão sujeitos ao tempo?

Ev. — Quem pode duvidar que o homem é evidentemente mutável e que está sujeito ao tempo?

Ag. — Portanto, quando houver um povo de hábitos tão moderados e sérios, diligente protetor do bem comum, a tal ponto que cada cidadão tenha em maior conta a coisa de utilidade pública do que a particular, não seria justa a lei pela qual se permitisse a este povo eleger magistrados encarregados de administrar o tesouro público?

Ev. — Seria muito justa!



Ag. — Mas e se este mesmo povo, pouco a pouco, chegar a se depravar de tal maneira que preferisse o bem privado ao público e, vendendo seu voto pelo melhor lance, subornado pelos que ambicionam o poder, entregar o governo a homens viciosos e criminosos?! Acaso não trabalharia igualmente bem o homem que, conservando-se incontaminado em meio à corrupção geral e desfrutando ao mesmo tempo de grande poder, privasse este povo da faculdade de conferir honras, para depositá-la nas mãos de alguns poucos, porém bons cidadãos, ou mesmo que fosse nas mãos de um só apenas?

Ev. — Sim, trabalharia igualmente bem!

Ag. — Porém, parecem estar muito contrárias estas duas leis entre si: uma delas outorga ao povo o poder de eleger magistrados, a outra retira-lhe este poder. E tendo sido dada a segunda lei em condições tais que não podem existir ambas em um mesmo povo, podemos dizer que uma das duas é injusta e que não deveria ter sido promulgada?

Ev. — De modo algum.

Ag. — Chamemos, pois, se te parecer bem, de lei temporal a que, embora sendo justa, pode, não obstante, modificar-se justamente conforme o exijam as circunstâncias dos tempos.

Ev. — Chamemo-la assim.

VI. 15. Ag. — E aquela lei da qual dizemos que é a razão suprema de tudo; a qual se deve obedecer sempre, e que pune os maus com uma vida infeliz e miserável, premiando, em contrapartida, os bons com uma vida bem-aventurada; é em virtude desta lei que se dá justamente a que temos chamado lei temporal? Qualquer pessoa inteligente duvidará que é imutável e eterna? Ou pode ser alguma vez injusto o fato de serem infelizes os maus e bem-aventurados os bons? Ou que seja possível ao povo que vive na ordem e sensatez eleger seus magistrados e, pelo contrário, prive deste direito o dissoluto e malvado?

*Ev.* — Vejo que esta é a lei eterna e imutável.

*Ag.* — Também te darás conta, creio, de que não há nada justo e legítimo que não tenham deduzido os homens desta lei eterna. Porque se o povo ao qual aludimos, em um determinado momento, gozou justamente do direito de eleger seus magistrados, e em outro momento distinto se viu privado com justiça deste direito, a justiça dessa variabilidade temporal começa a partir da lei eterna, segundo a qual sempre é justo que o povo prudente eleja seus magistrados e que se veja privado desta faculdade aquele que não o é. Não te parece assim?

*Ev.* — De acordo.

*Ag.* — Segundo isso, para dar verbalmente, e o quanto me for possível, uma breve noção da lei eterna, que trazemos impressa em nossa alma, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas. Se tua opinião é distinta desta, apresenta-a.

*Ev.* — Não tenho nada a te opor; é verdade o que dizes.

*Ag.* — Sendo esta uma lei única, da qual se originam, diversificando-se, todas aquelas outras leis temporais para o governo dos homens, acaso pode ela por isso variar de algum modo?

*Ev.* — Entendo que não possa em absoluto, já que nenhuma força, nenhum acontecimento, nem falha de coisa alguma chegará a converter em injusto todas as coisas que estejam perfeitamente ordenadas.

*Ordenação do homem a um fim, segundo a lei eterna.  
O que vale mais: a vida ou a sabedoria?*

VII. 16. Ag. — Continuemos e vejamos agora como o homem está perfeitamente ordenado em si mesmo. Pois já vimos que um povo é constituído por homens unidos entre si pelo vínculo de uma só lei, que é, como dissemos, a lei temporal. Mas diz-me: tens absoluta certeza de que estás vivo?

Ev. — Que coisa eu poderia assegurar com mais certeza do que isto?

Ag. — Pois bem! E tu podes discernir o seguinte: que uma coisa é viver e outra, muito distinta, é saber que se vive?!

Ev. — Estou ciente de que, com certeza, ninguém pode saber que vive se não estiver realmente vivo. Porém, ignoro se todo ser vivente se dá conta de que vive.

Ag. — Quanto eu quisera que, assim como crês, assim também compreendesses que os animais carecem de razão. Então passaríamos rapidamente por esta questão. Porém, ao dizeres que não o sabes, teremos de nos deter muito nela. Esta questão, com efeito, não é de pouca importância de tal forma que, passando por ela rapidamente, possamos continuar a empresa que trazemos nas mãos com a força lógica que vejo ser necessária.

Sendo assim, diz-me: ao ver freqüentemente os animais serem domados pelos homens, isto é, estarem sujeitos a eles não apenas com relação ao corpo, mas também com relação à alma, e tão sujeitos que, submetendo-se completamente ao seu domínio, lhes obedecem como uma espécie de instinto e hábito, não te parece possível que algum animal, extraordinário por sua força e corpulência — ou por instinto de crueldade —, procure tentar subjugar o homem, já que existem tantos que por sua força ou astúcia podem matar o corpo do homem?

Ev. — Estou certo de que este fato nunca pode acontecer.

Ag. — Pois bem! Mas, como é evidente que o homem é superado por muitos animais em força e outras habilidades corporais, diz-me: que vantagem leva o animal de força superior se nenhum deles pode dominar o homem, sendo que, em contrapartida, o homem pode dominar muitos destes? Será que o homem é disto capaz porque possui aquilo que costumamos chamar de razão ou inteligência?

Ev. — Posto que pertença à alma aquilo pelo qual somos superiores aos animais, não vejo que possa ser outra coisa. Mas também, se fossem inanimados, diria que somos superiores porque temos uma alma e eles não. Contudo, sendo eles animados como nós, e sendo, por outro lado, evidente que não podem deixar de ser algo, e algo muito importante, aquela realidade cuja ausência em sua alma é causa de que estejam submetidos a nós e cuja presença em nossa [alma] constitui o motivo de nossa superioridade sobre eles, que nome se lhe dará melhor do que o de razão?

Ag. — Veja como é fácil, com a ajuda de Deus, aquilo que os homens têm por muito difícil. Acredito, confesso-te, que esta questão, considerada por mim como já resolvida, nos levaria tanto tempo como, talvez, todo o tratado desde o início de nossa discussão. Assim, pois, permaneça com esta verdade em mente para continuarmos de maneira lógica nosso discurso. Creio que já não ignoras isto: o que chamamos de saber não é outra coisa senão perceber com a razão.

Ev. — Assim é!

Ag. — Portanto, aquele que sabe que vive, não carece da razão.

Ev. — É uma conclusão evidente!

Ag. — Mas também vivem os animais, como já vimos claramente, embora careçam da razão.

Ev. — É claro que sim.

Ag. — Já conheces, pois, o que havias dito ignorar: que nem todo ser vivente sabe que vive, embora todo aquele que sabe que vive necessariamente vive.

VII. 17. *Ev.* — Já não duvido mais. Continua o que havias começado: já é visto com clareza que uma coisa é viver e outra muito diferente é saber que se vive.

*Ag.* — E qual dessas coisas te parece mais digna?

*Ev.* — Qual te parece a ti, senão a ciência da vida?

*Ag.* — Dizes que parece ser melhor a ciência da vida do que a mesma vida, ou talvez queiras dizer que a vida mais elevada e pura consiste no conhecimento, o qual só podem alcançar os dotados de inteligência? O que é entender senão viver, pela luz mesma da mente, uma vida mais nobre e perfeita? Porque, se não me engano, não preferes à vida nenhuma outra coisa distinta da mesma vida, senão uma vida melhor a qualquer vida.

*Ev.* — Entendeste e explicaste meu pensamento muito bem, uma vez que o conhecimento não pode ser um mal de forma alguma.

*Ag.* — Isto eu creio firmemente, a não ser que, tomando uma palavra por outra, confundamos a ciência com a experiência. A experiência nem sempre é um bem, como, por exemplo, experimentar suplícios. Mas aquilo a que com propriedade e verdadeiramente chamamos ciência, porque se adquire com a razão e a inteligência, como pode ser um mal?

*Ev.* — Vejo também esta diferença; segue adiante.

## *A razão deve prevalecer no homem*

VIII. 18. Ag. — Eis aqui o que quero explicar: quando o que faz o homem superior aos animais, chame-se mente ou espírito, ou, com mais razão, as duas coisas — já que uma e outra encontramos também indistintamente nos livros divinos —, domina nele e impera sobre todos os demais elementos de que se constitui o homem, é então que este se encontra perfeitamente ordenado.

Com efeito, é indubitável que temos muito em comum não apenas com os animais, mas também com as árvores e plantas. Pois vemos que também as plantas, que estão em grau ínfimo entre os viventes, se alimentam, crescem, se fortalecem e se multiplicam; os animais vêem e ouvem, sentem a presença dos objetos corporais pelo olfato, pelo gosto e pelo tato. Ainda vemos — temos de confessar — que a maior parte deles tem os sentidos muito mais atentos e afinados que os nossos.

Some-se a isto a força e resistência, a solidez de seus membros e a rapidez e agilidade dos movimentos de seu corpo, nas quais superamos alguns, nos igualamos a outros e somos inferiores a não poucos dentre eles. Além disso, temos em comum com os animais o gênero a que pertencemos. Pois toda a atividade da vida animal se reduz a procurar os prazeres do corpo e evitar as moléstias.

Há, todavia, algumas outras ações que já não parecem que sejam próprias dos animais, mas que tão pouco são para o homem a expressão de sua maior perfeição, como divertir-se e rir, ações próprias do homem. São características do homem, mas, a qualquer um que procure um conceito completo da natureza humana, estas são as mais ínfimas perfeições.

Observamos também no homem o amor ao elogio e à glória e o desejo de dominar, tendências que, embora não sejam típicas dos

animais, não devemos, porém, pensar que sejam elas que nos fazem superiores aos animais. Com efeito, quando o apetecer destas coisas não está subordinado à razão, nos torna miseráveis, e está claro que nunca ocorreu a ninguém mostrar suas misérias para ser preferido aos demais.

Por conseguinte, quando a razão domina todos estes movimentos da alma, dizemos que o homem está perfeitamente ordenado. Porque não existe justa ordem, nem sequer se pode dizer que exista ordem, ali onde o mais digno está submetido ao menos digno, se para ti não parece ser outra coisa.

*Ev.* — É evidente que não!

*Ag.* — Portanto, quando razão, mente ou espírito governam os movimentos irracionais da alma, então, e somente assim, é quando se pode dizer que domina no homem o que deve dominar, e domina em virtude daquela lei que dizemos que é a lei eterna.

*Ev.* — Compreendo-te e sigo teu raciocínio.

*O néscio e o sábio se distinguem pela sujeição ou senhorio da mente*

IX. 19. Ag. — Quando, pois, o homem está disposto e ordenado desta forma, não te parece, então, que é sábio?

Ev. — Não sei que outro homem possa parecer-me sábio se não for este.

Ag. — Creio que sabes também que existem muitos homens néscios.

Ev. — Isto também é muito evidente.

Ag. — Pois bem! Se o néscio é o oposto do homem sábio, como já temos encontrado quem é o sábio, devemos entender também quem é o néscio.

Ev. — E quem não vê que o néscio é aquele em quem a mente não governa com suma autoridade?

Ag. — Quando nos encontramos com um homem assim, o que se pode dizer: que não tem mente ou que, embora a tenha, carece daquele governo?

Ev. — Parece-me melhor o que acabas de dizer por último.

Ag. — Quero ouvir de ti quais são teus fundamentos para dizer que tem mente o homem no qual esta não exerce seu senhorio.

Ev. — Desejo que tu te encarregues destes raciocínios e argumentos, pois a mim não é fácil defender o que pretendes.

Ag. — A ti será fácil ao menos recordar o que há pouco já dissemos: como os animais domados e domesticados pelo homem o servem, e também — assim o demonstrou a razão — que este mesmo homem haveria de suportar inconvenientes por parte dos animais, se não lhes fosse superior em algo. Mas este algo, não o encontramos no corpo. E como era evidente que deveria ser encontrado na alma, julgamos que



não poderíamos dar-lhe um nome mais adequado que o de razão. Recordamos em seguida que também se chama mente e espírito. Embora seja verdade que uma coisa é a razão e outra a mente, consiste, porém, com certeza, que a mente é a única que pode usar da razão. De onde se conclui que aquele que tem a razão, não pode faltar-lhe a mente.

*Ev.* — Recordo e compreendo perfeitamente tudo isso.

*Ag.* — Sendo assim, tu crês que os domadores de animais não podem ser senão homens sábios? Porque eu chamo sábios aqueles a quem a verdade manda chamar sábios, isto é, os que, mediante o reinado da mente, conquistaram a paz subjugando todas as suas paixões.

*Ev.* — É ridículo considerar como sábios aqueles que vulgarmente chamamos domadores, pastores, vaqueiros ou cocheiros pelo fato de que a eles estão sujeitos os animais domados e os que ainda são indomados, mas que aqueles podem domar com sua habilidade.

*Ag.* — Tens aqui uma prova bem clara de que existe mente no homem, mesmo que essa mente não exerça seu domínio. Nestes homens aos quais te referiste certamente existe a mente, pois levam a cabo tais coisas que não poderiam realizar se não a tivessem. No entanto, não exerce a mente um domínio sobre eles mesmos, pois são insensatos, sendo que é bem conhecido que o reinado da mente não é próprio senão dos sábios.

*Ev.* — Parece mentira que, havendo tratado já disto mesmo um pouco antes, não tenha me ocorrido nada a te responder.

## *Nada pode submeter a razão à paixão*

X. 20. *Ev.* — Mas continuemos com outras questões. Já foi demonstrado que a sabedoria humana consiste no senhorio da mente, embora possa acontecer também que não o exerça.

*Ag.* — Tu crês que a paixão seja mais poderosa que a mente, à qual sabemos, pela lei eterna, que foi dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não creio de modo algum, porque não seria uma ordem perfeita que uma faculdade de menor capacidade dominasse sobre outra de capacidade superior. Julgo necessário que a mente seja mais poderosa que o apetite desordenado, e isto pelo fato mesmo de que o domina com razão e justiça.

*Ev.* — Também eu sou do mesmo parecer.

*Ag.* — Poderemos duvidar em preferir toda virtude a todo vício, de modo que a virtude, quanto melhor e mais sublime, tanto seja mais firme e invencível?

*Ev.* — Quem poderá duvidar?

*Ag.* — Nenhum espírito vicioso pode, por conseguinte, dominar outro virtuoso.

*Ev.* — Certíssimo!

*Ag.* — Tampouco ousarás negar, segundo creio, que qualquer espírito é melhor e mais poderoso do que qualquer corpo.

*Ev.* — Ninguém que entenda o que é fácil negará que a substância vivente é preferível à não vivente, e que aquele que dá a vida é preferível ao que a recebe.

*Ag.* — Muito menos, por conseguinte, um corpo vencerá, qualquer que ele seja, um espírito virtuoso.

*Ev.* — É bem evidente!

Ag. — E poderá uma alma justa e uma mente que seja guardiã fiel de seus direitos e de seu senhorio afastarem-se de seu estado virtuoso e subjugar abaixo de seus instintos uma outra mente que também reina em um homem com igual justiça e fortaleza?

Ev. — De modo algum! Não apenas pela igual excelência de ambas, mas porque a primeira mente se afastaria de sua justiça e se converteria em uma mente viciada, uma vez que pretende arrastar ao vício uma outra, e que, por isso mesmo, se tornaria inferior a esta segunda.

X. 21. Ag. — Isto entendeste perfeitamente! Por isto, não resta senão que me digas, se puderes: há, segundo te parece, alguma coisa superior à mente racional e sábia?

Ev. — Creio que nenhuma, exceto Deus.

Ag. — Este é também o meu pensamento. Todavia, é uma questão difícil e não chegou ainda o momento oportuno de tratá-la até o ponto de compreendê-la. É certo que esta é uma das verdades que cremos com fé firme; continuemos, pois, desenvolvendo diligentemente e com cautela, o máximo possível, a questão que agora nos ocupa.

*Justo castigo da mente que se entrega às suas vãs paixões*

XI. Ag. — Até o presente momento, podemos afirmar que não pode ser injusta aquela natureza, seja qual for, que justamente é superior à mente virtuosa. Portanto, nem esta, por mais poderosa que seja, obrigará a mente a estar submetida à paixão.

Ev. — Não há ninguém que isto não confesse, sem hesitação alguma.

Ag. — Resta, pois, concluir: se tudo o que é igual ou superior à mente, exercendo o senhorio natural e dotado de virtude, não pode fazer esta mente escrava das paixões, porque sua justiça o impede, de igual modo tudo o que lhe é inferior tampouco pode consegui-lo, por causa de sua mesma inferioridade, como demonstrado pelo que antes deixamos firmemente estabelecido. Segue-se que nenhuma outra coisa faz a mente cúmplice das paixões senão a própria vontade e livre-arbítrio.

Ev. — Vejo com clareza a lógica desta conclusão.

XI. 22. Ag. — Igualmente lógico te parecerá que sofra com justiça as penas por um pecado tão grande.

Ev. — Não posso negá-lo.

Ag. — Pois bem! Acaso devemos considerar pequena punição o fato de ser a mente dominada pela paixão e que, depois de tê-la privado de todas as suas virtudes, se torne miserável e indigente, sendo arrastada de um lado ao outro, aprovando e defendendo o que é falso em lugar da verdade? E ainda: desaprovando pouco depois o que antes havia aprovado, precipitando-se em novos erros, suspendendo seu juízo, duvidando na maior parte do tempo de raciocínios claríssimos, desesperando-se em absoluto de encontrar a verdade, mergulhando

por completo nas trevas da estupidez, seguindo, assim, com esforço o caminho para a luz, para novamente cair esgotada pela fadiga?

Portanto, tendo em conta que as paixões exercem sobre a mente seu cruel e tirânico domínio, e que, encontrando mil tempestades, perturbam profundamente o humor e a vida do homem, levando-o de um extremo ao outro: de um grande temor ao desejo, de uma angustia mortal a uma vã e falsa alegria, do tormento de ter perdido um objeto muito amado a um ardente desejo de possuir o que não se tem, de uma grande dor sofrida pela injúria que recebeu a um insaciável desejo de vingança; para onde quer que se volte este homem, a ganância o cerca, a luxúria o consome, a ambição o prende, a soberba o incha, a inveja o atormenta, a preguiça o anula, a teimosia o penetra, a humilhação o aflige, e é, finalmente, o alvo de inúmeros males que lhe acarretam o império da paixão; podemos ter em conta de nada esta punição a que, como percebes, estão submetidos todos aqueles que não possuem a verdadeira sabedoria?

**XI. 23. *Ev.*** — Sim, compreendo que esta punição é muito grande, e mesmo muito justa para aqueles que, colocados no trono da sabedoria, optaram por descer dele para fazerem-se escravos do vício. Porém, me parece impossível que possa existir alguém que já quis ou queira viver assim. Creio firmemente que, não obstante Deus ter criado o homem tão perfeito como o criou e tê-lo colocado em um estado de vida feliz, este homem, por sua própria vontade, se precipitou daí às misérias desta vida mortal. Porém, mesmo guardando estas verdades com fé muito firme, ainda não as posso compreender. Dessa forma, se tu pensas em adiar um sério exame desta questão, o farás com meu grande pesar.

*Os escravos das paixões recebem uma justa punição nesta vida mortal, embora nunca tenham sido sábios*

**XII. 24.** *Ev.* — Mas o que eu não concederei de maneira alguma é que continues sem que antes me expliques, se puderes, o que mais me intriga: por que padecemos tão dolorosas punições, nós que somos insensatos, é verdade, mas que nunca fomos sábios? Não podemos dizer que as padecemos porque abandonamos o reino da virtude e optamos por servir aos instintos.

*Ag.* — Isto tu dizes como se estivesses muito consciente de que nunca fomos sábios, tendo em conta unicamente o tempo que já vivemos nesta vida. Mas, como sabes, a sabedoria tem sua morada na alma; e precisamente por ser esta uma questão muito difícil, um grande mistério, é que a abordaremos a seu tempo: se a alma viveu ou não outra vida antes de sua união com o corpo, e, portanto, se em algum tempo viveu sabiamente. Porém, isto não nos impede de esclarecer, o quanto seja possível, o problema que agora temos em mãos.

**XII. 25.** *Ag.* — Sendo assim, diz-me: temos nós alguma vontade?

*Ev.* — Não o sei.

*Ag.* — Queres sabê-lo?

*Ev.* — Isto também não sei.

*Ag.* — Pois bem: então não voltes a perguntar-me nada!

*Ev.* — Por quê?

*Ag.* — Primeiramente porque eu não devo responder-te o que me perguntas se tu não queres saber o que perguntas. Em segundo lugar, se não queres chegar à sabedoria, não há motivo para tratar contigo

destas coisas. E finalmente, não poderás ser meu amigo se não queres a minha felicidade. Quanto a ti, procura ver se não tens vontade alguma de ser feliz.

*Ev.* — Confesso algo inegável: todos temos esta vontade. Continua e vejamos que conclusão pretendes retirar daqui.

*Ag.* — Continuarei. Mas antes diz-me também se sabes que tens boa vontade.

*Ev.* — O que é a boa vontade?

*Ag.* — É a vontade pela qual desejamos viver reta e honestamente e chegar à sabedoria mais elevada. Considera agora se não desejas uma vida na retidão e honestidade, ou se não tens veementes desejos de ser sábio, ou se te atreves a negar que temos boa vontade quando queremos estas coisas.

*Ev.* — Nada disso nego, e reconheço, portanto, que tenho não apenas uma vontade, mas uma vontade boa.

*Ag.* — Diz-me: quanto aprecias esta vontade? Parece-te, porventura, que possam ser comparadas com ela as riquezas, a honra, os prazeres do corpo ou todas estas coisas juntas?

*Ev.* — Deus me livre de semelhante loucura!

*Ag.* — Não temos, pois, muita alegria de encontrar em nossa alma esta mesma boa vontade? Em comparação a ela, aquelas coisas acima mencionadas devem ser consideradas vergonhosas. Todavia, para a realização destas coisas vergonhosas vemos que a maioria dos homens não recusa nem trabalho, nem perigo.

*Ev.* — Devemos nos alegrar; e muito!

*Ag.* — E o que dizer sobre aqueles que não possuem esta alegria? Parece-te que sofrem pouco dano estes que se encontram privados de tão grande bem?

*Ev.* — Ao contrário: sofrem um dano enorme!

**XII. 26.** Ag. — Portanto, tu já vês, acredito, que de nossa vontade depende o gozarmos ou carecermos de um bem tão grande e verdadeiro, porque o que mais está tão presente à vontade do que ela mesma? Aquele que tem esta boa vontade, tem certamente um bem, que deve preferir muito mais a todos os reinos da Terra e a todos os prazeres do corpo. Porém, aquele que não a tem, carece, sem dúvida, daquele que é superior a todos os bens, que ultrapassa a todos os que possamos possuir e que a vontade, por si mesma, poderia dar-lhe.

Pois bem! Um homem não se julgará um miserável se vier a perder um glorioso nome, grandes riquezas e todos os bens do corpo? Mas tu não o julgarias ainda mais miserável, mesmo que tivesse em abundância todas estas coisas, se ele estivesse apegado ao que com grande facilidade se pode perder e não está em seu poder tê-lo quando queira, carecendo, em contrapartida, da boa vontade, a qual não admite comparação com os bens acima mencionados, e que, não obstante ser um bem tão grande, basta querê-lo para tê-lo?

*Ev.* — Isto é uma grande verdade!

Ag. — Assim, com razão e justiça padecem semelhante miséria os homens néscios, embora nunca tenham sido sábios — questão cheia de dúvidas e mistérios!

*Ev.* — Assim é.



*A própria vontade: fator decisivo para a felicidade ou a desgraça do homem*

XIII. 27. Ag. — Considera, agora, se não te parece que a prudência é o conhecimento das coisas que devemos apetecer e das coisas que devemos evitar.

Ev. — É isto que me parece.

Ag. — E a fortaleza: não é acaso aquele sentimento da alma pelo qual desprezamos todas as incomodidades e a perda das coisas cuja posse não depende de nossa vontade?

Ev. — Creio que assim seja.

Ag. — Pois bem! A temperança é a virtude que modera e aparta o apetite das coisas que se apetecem desordenadamente. Ou tu pensas outra coisa?

Ev. — Estou de acordo contigo.

Ag. — Que haveremos de dizer, finalmente, da justiça, senão que é a virtude que ordena dar a cada um o que é seu?

Ev. — Este é o conceito que tenho da justiça.

Ag. — E se alguém com boa vontade — já que temos falado longamente sobre sua excelência — abraça a justiça unicamente com amor, sabendo que nada há melhor do que ela, nela encontrando suas delícias, encontrando, enfim, seu bem-estar e sua alegria, abismado em sua consideração e na reflexão de sua excelência e de que ela não pode ser-lhe arrebatada contra a sua vontade; poderemos duvidar de que tal pessoa seja um inimigo declarado de tudo quanto se opõe a este bem único?

Ev. — É absolutamente necessário que seja um inimigo declarado.

*Ag.* — Podemos considerar uma falta de prudência em tal homem, que estima este bem como superior a todos e rechaça tudo quanto a ele se oponha?

*Ev.* — Absolutamente, não creio que possa agir assim quem não seja prudente.

*Ag.* — Perfeito! Mas, por que não lhe atribuiremos também a fortaleza? Com efeito, não pode este homem amar nem ter muito em conta as coisas cuja posse não depende de nossa vontade. Porque tais coisas não podem ser amadas senão por uma vontade má, e a esta é preciso que ele resista, como ao inimigo de seu bem mais querido, uma vez que não as ama quando as tem, não as chora quando as perde; antes as despreza totalmente. Isto, segundo o que antes dissemos e concordamos, é próprio da fortaleza.

*Ev.* — Sem dificuldade, vamos dar-lhe também a virtude da fortaleza, pois não sei quem pode chamar-se forte com maior verdade do que aquele que, com igualdade de ânimo e serenidade, suporta a carência das coisas que não está em nossas mãos nem conseguir, nem reter, coisa que, evidentemente, tem que fazer este homem.

*Ag.* — Vejamos agora se pode ser-lhe dado a temperança, sendo esta a virtude que refreia as paixões. O que existe de mais oposto à boa vontade que a concupiscência? Assim, facilmente compreenderás que este amante da boa vontade terá que resistir e combater as paixões por todos os meios possíveis. Justamente por isso, podemos dizer que tem a virtude da temperança.

*Ev.* — Estamos de acordo; prossegue!

*Ag.* — Resta-nos a justiça, que certamente não vejo como pode faltar a este homem. Uma vez que ele tem a boa vontade e a ama, se opondo a todas aquelas coisas que, como dissemos, são inimigas desta, segue que não pode desejar mal a ninguém. Disto se depreende que não faça injúria a ninguém, o que não pode ser verdade se não dá a cada um o que lhe é devido. Recorda que tu mesmo aprovaste quando disseste que a justiça é dar a cada um o que lhe pertence.

*Ev.* — Sim, me recordo. Confesso que no homem que tanto apreciava e ama a sua boa vontade são evidentes as quatro virtudes que a pouco descreveste, dando a elas o meu assentimento.

**XIII. 28.** *Ag.* — Que dificuldade há, portanto, em reconhecer que a vida deste homem é louvável?

*Ev.* — Nenhuma, em absoluto! Ao contrário: tudo nos convida e nos obriga a isto afirmar.

*Ag.* — E o que dizer da vida desgraçada? Podes julgar de algum modo que não devemos evitá-la?

*Ev.* — A todo custo penso que devemos evitá-la! E julgo ser isto unicamente o que devemos fazer.

*Ag.* — Mas pensas com segurança que devemos fugir ou evitar a vida louvável e feliz?

*Ev.* — Em vez disso, penso que se deve procurá-la com diligência.

*Ag.* — Por conseguinte, não é desgraçada a vida louvável!

*Ev.* — Esta é uma clara conclusão.

*Ag.* — Não terás dificuldade alguma, penso eu, para reconhecer que é precisamente uma vida ditosa aquela que não é desgraçada.

*Ev.* — Isto está bem claro!

*Ag.* — Por conseguinte, tu aceitas que é ditoso o homem que ama a sua boa vontade, e que, em sua comparação, despreza qualquer outro suposto bem, cuja perda pode acontecer, apesar da vontade de querer conservá-lo.

*Ev.* — Como não aceitá-lo, se a isto nos conduziu por necessidade o que antes havíamos consentido?

*Ag.* — Tu entendeste completamente! Mas diz-me, por favor: amar a sua boa vontade e apreciá-la, como antes dissemos, não é precisamente isso a própria boa vontade?

*Ev.* — Sim; dizes a verdade.

*Ag.* — Mas se julgarmos ditoso o homem de boa vontade, não devemos ter por desditoso, e com razão, aquele cuja vontade é contrária a ela?

*Ev.* — E com muitíssima razão!

*Ag.* — Que razão há, pois, para duvidar de que, embora nunca tenhamos sido sábios, cheguemos a merecer e a viver voluntariamente uma vida louvável e feliz ou vituperada e infeliz?

*Ev.* — Confesso que chegamos a esta conclusão através de raciocínios certos e inegáveis.

**XIII. 29.** *Ag.* — Vejamos, agora, outra coisa: creio que recordarás o conceito de boa vontade, dado por nós, ou seja, aquela em virtude da qual desejamos viver justa e honradamente.

*Ev.* — Sim, o recordeo.

*Ag.* — Portanto, se amamos e abraçamos da mesma forma esta nossa boa vontade, e a preferimos em comparação a todas as coisas que não podemos reter conosco, embora queiramos, segue-se que moram em nossa alma aquelas virtudes cuja posse consiste precisamente em viver justa e honradamente, como a razão mesma nos demonstrou. Daí se conclui que quem deseja viver reta e honradamente, se deseja antepor este desejo a todos os bens fugazes, conseguirá um grande bem-estar com muita facilidade, porque é uma mesma coisa para ele o querer algo e possuí-lo.

*Ev.* — Digo-te, com toda verdade, que mal posso conter-me sem gritar de alegria ao presentear-me, de repente, com um tão grande bem e tão fácil de conseguir.

*Ag.* — Pois bem! Esta mesma alegria que gera a conquista de um bem tão grande, ao elevar a alma na tranqüilidade, na calma e na constância, isto é o que constitui a vida bem-aventurada, se pensas que a vida bem-aventurada é o gozo dos bens verdadeiros e seguros.

*Ev.* — Penso o mesmo que tu.

*Todos desejam ser felizes. Por que tão poucos o conseguem?*

XIV. 30. Ag. — Pois bem! Mas segundo a sua opinião, existe algum homem que não queira ou deseje antes de tudo uma vida feliz?

Ev. — Quem duvidaria que todo homem a deseje?

Ag. — Por que, então, não são todos os que a conseguem? Havíamos dito e concordado que os homens se fazem dignos da vida feliz por sua vontade, e pela mesma vontade se fazem também merecedores de uma vida infeliz, e de tal maneira a merecem que a conseguem. Porém, agora surge certa contradição que, se não for examinada minuciosamente, fará sacudir todo nosso pensamento anterior, tão sólido e meditado.

Como podemos explicar que aqueles que vivem uma vida miserável fazem isso por sua própria vontade, sendo que ninguém quer viver miseravelmente? Ou como é possível que consiga o homem, por sua vontade, viver uma vida feliz, sendo que há tantos miseráveis, apesar de todos desejarem ser felizes?

Acaso assim não se sucede porque uma coisa é querer viver bem ou mal, e outra muito distinta é merecer algo em virtude da boa ou má vontade? Com efeito, os que são felizes — e para sê-lo é preciso que sejam também bons — não o são precisamente porque quiseram viver uma vida feliz — pois isto querem também os maus — e sim porque quiseram viver bem e retamente, coisa que não querem os maus.

Por isso, não é de se estranhar que os homens infelizes não alcancem o que querem, quer dizer, uma vida bem-aventurada, já que, por sua vez, não querem o que lhe é inerente, a saber, o viver segundo a razão, e sim aquilo o qual em nada se faz digno dela e em nada a consegue. Isto já foi estabelecido com firmeza inabalável pela lei eterna, a cuja consideração já é tempo de nos voltarmos, a saber: esta

parte da vontade será o mérito, e o prêmio ou a punição consistem na bem-aventurança ou na desgraça.

Então, quando dizemos que os homens são infelizes por sua própria vontade, não queremos dizer que queiram ser infelizes, mas possuem uma tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo sem ser buscada por eles. Portanto, não há contradição no raciocínio supracitado: todos os homens desejam ser felizes e não podem sê-lo. Porque, na verdade, nem todos querem viver retamente, e é esta vontade de viver retamente que deve ser a vida feliz; a menos que tenhas algo que a isto se oponha.

*Ev.* — De minha parte, nada tenho a opor.

## *Lei eterna e lei temporal: sua extensão e seu valor*

XV. 31. *Ev.* — Mas vejamos agora como estas considerações se relacionam com a questão das duas leis referidas.

*Ag.* — Seja! Mas diz-me antes: aquele que ama viver retamente e está tão satisfeito com isso, de tal forma que isto se constitui para ele não apenas o bem verdadeiro, mas também o verdadeiro prazer e a verdadeira alegria, este homem não irá também amar e apreciar acima de todas as coisas esta lei, em virtude da qual vê que a vida feliz é dada como prêmio à boa vontade, enquanto que a vida infeliz é dada à vontade má?

*Ev.* — Ele a ama e segue amando-a com todo seu empenho, e por isso vive assim.

*Ag.* — E ao amá-la deste modo, ama algo que é mutável e temporal ou algo que é estável e eterno?

*Ev.* — Algo que é, indubitavelmente, eterno e imutável!

*Ag.* — E o que dizes daqueles que, perseverando em sua má vontade, desejam, não obstante, ser felizes? Podem amar esta lei, segundo a qual a infelicidade é sua justa herança?

*Ev.* — Acredito que de modo algum.

*Ag.* — Não amam nenhuma outra coisa?

*Ev.* — Ao contrário, muitas! Todas aquelas em cuja realização e retenção persiste a má vontade.

*Ag.* — Suponho que te referes às riquezas, às honras, aos prazeres, à formosura do corpo e a todas as demais coisas que não podem ser obtidas mesmo quando desejadas, ou então perdidas contra a própria vontade.

*Ev.* — A estas precisamente é que me refiro.



Ag. — Parece-te que serão eternas estas coisas vendo, como vês, que estão sujeitas à mobilidade do tempo?

Ev. — Quem, por mais insensato que seja, pode pensar assim?

Ag. — Desta forma, é evidente que alguns homens amam as coisas eternas e outros, as temporais. Segundo o que temos visto, é certo também que existem duas leis: uma eterna e outra temporal. Portanto, diz-me, se tens uma idéia da justiça, qual destes tu pensas que deve estar sujeito à lei eterna e qual, à lei temporal?

Ev. — Parece-me que não é difícil responder ao que perguntas, pois aqueles a quem o amor das coisas eternas faz felizes, vivem, ao meu modo de ver, segundo os ditames da lei eterna; considerando que o jugo da lei temporal é imposto ao infeliz.

Ag. — Disseste bem! A condição, porém, para que tenhas como certo o que a razão nos tem demonstrado já é evidente: os que vivem segundo a lei temporal não podem, no entanto, ficar livres da lei eterna, da qual, como dissemos, procede tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àqueles que por sua boa vontade vivem submissos à lei eterna, tu podes ver com toda a clareza que não precisam da lei temporal.

Ev. — Entendo o que dizes.

XV. 32. Ag. — A lei eterna prescreve, por conseguinte, que desapeguemos nosso amor das coisas temporais e, purificados, voltemo-nos para as eternas?

Ev. — Prescreve-o, certamente!

Ag. — E o que ordena a lei temporal senão que, quando os homens desejam possuir estas coisas — que temporalmente podemos chamar nossas —, de tal modo as possuam, que conservem a paz e a convivência humana na medida em que permitem as coisas temporais?

Estas são as seguintes: em primeiro lugar, o corpo e os chamados bens corporais, como uma saúde perfeita, a acuidade dos sentidos, a força, a formosura e outras qualidades, das quais umas são necessárias

às artes liberais, e, portanto, mais apreciáveis, e outras têm uma finalidade menos nobre. Em segundo lugar, a liberdade, se bem que não há liberdade mais verdadeira que a dos bem-aventurados e a dos que seguem a lei eterna. Todavia, agora me refiro à liberdade pela qual chamamos livres aos que não servem a outros homens e à que apeteçam os servos, desejando serem libertados pelos seus senhores.

Em terceiro lugar, os pais, os irmãos, os filhos, o cônjuge, os próximos, os familiares e todos os que estão unidos a nós por algum grau de parentesco. Também a nossa pátria, a qual consideramos como verdadeira mãe; as honras e os louvores, e tudo aquilo que chamamos de glória popular. Finalmente, as riquezas, nome que damos a todas aquelas coisas das quais somos os donos legítimos, e de cuja venda ou doação parece que temos o poder.

Certamente seria difícil e longo explicar como distribui a lei humana a cada um o que lhe pertence, embora tampouco seja necessário para nosso propósito. Basta-nos saber que o poder vingativo desta lei temporal não se estende além da possibilidade de privar de todos ou de parte destes bens aquele a quem pune. Sua força, pois, está no medo, e pelo medo inclina e dobra os espíritos para os quais foi promulgada a fazer o que se lhes ordena ou proíbe. Assim, temendo perder estes bens, usam deles segundo certas normas, que são necessárias para se constituir e manter a sociedade de semelhantes homens.

Porém, é de se notar que esta lei não pune o pecado que se comete amando estes bens temporais, mas a desordem causada por tirá-los injustamente dos outros. Posto isso, vê se já cumprimos aquele cronograma que tu consideravas uma questão interminável. Nós havíamos proposto investigar se a lei pela qual se governam os povos e nações da Terra tem direito de punir e até que ponto.

*Ev.* — Sim, vejo que já temos chegado ao final da questão.

**XV. 33. Ag.** — Vês também que não existiria a pena — seja aquela infringida aos homens quando injustamente são privados de seus bens,

ou quando se lhes aplica um justo castigo — se não amassem estas coisas que lhes podem ser retiradas contra a sua vontade?

*Ev.* — Também vejo isto.

*Ag.* — Pois bem! É claro que das mesmas coisas uns fazem bom uso e outros, mau uso. Assim, os que fazem mau uso destas coisas, de tal modo as amam e se comprometem com elas, que ficam submetidos a estas coisas que precisamente deveriam estar-lhes submetidas. Fazem destas coisas um bem para si, ao passo que deveriam contribuir para ordená-las por um bom uso. Em contrapartida, quem usa bem destas coisas, demonstra certamente que elas são boas, mas não para si, já que elas não o fazem nem bom nem melhor, senão que é ele mesmo que as torna melhores, e que, por consequência, não se apega a elas por amor desordenado, nem as considera como parte de sua alma, o que faz aquele que a elas está apegado. E assim, quando começa a perder estes bens ou estes se lhe desaparecem, não lhe causará pena a sua perda nem será manchado por sua corrupção, mas estará muito acima deles se estiver disposto a possuí-los e administrá-los quando for necessário, e mais disposto ainda a perdê-los ou nem chegar a tê-los.

Sendo isto assim como digo, tu pensas que se deve condenar a prata ou o ouro por causa dos avaros? Os manjares por causa dos gulosos e o vinho por causa dos bêbados?

A formosura das mulheres por causa dos libertinos e adúlteros? E assim todas as outras coisas, especialmente quando vemos, por exemplo, que o médico faz bom uso do fogo, e um envenenador abusa criminalmente até do pão?

*Ev.* — É bem verdade que as coisas não são repreensíveis nem condenáveis, e sim os homens que abusam delas.

### *Conclusão: definição e origem do mal moral*

XVI. 34. *Ag.* — Pois bem! Agora, segundo penso, já começamos a compreender qual o valor da lei eterna, bem como até onde se estende a advertência e consideração da lei temporal que impõe punições a todo ato mal, que outra coisa não é senão desprezar os bens eternos. Desta forma, temos distinguido claramente dois gêneros de coisas: eternas e temporais; assim como dois tipos de homens: uns que seguem e amam as coisas eternas, e outros, as coisas temporais. Por outro lado, foi estabelecido que está na vontade de cada um a causa do que escolher e fazer, e que não há coisa alguma, senão a própria vontade, que pode depor a mente do trono de seu reino e afastá-la da justa ordem. Está claro também que não se deve culpar as criaturas pelo mau uso que delas as pessoas fazem, e até mesmo abusam. Voltemos, agora, se concordares, à questão proposta no princípio desta dissertação, e vejamos se já está resolvida.

Nós havíamos proposto a questão do que é agir mal; é sobre isto a que se refere tudo o que temos dito. Conseqüentemente, agora convém considerar com atenção se o agir mal não consiste em outra coisa senão em desprezar os bens eternos — dos quais goza a mente por si mesma e por si mesma os percebe, e que não os pode perder se os ama — e em procurar, pelo contrário, como coisa grande e admirável, os bens temporais, dos quais gozamos pelo corpo, a parte mais vil do homem, da qual nunca podemos estar seguros. A mim parece que todas as más ações, quer dizer, todos os pecados, podem reduzir-se só a esta categoria. Mas qual seja a tua opinião é o que espero saber de ti.

XVI. 35. *Ev.* — É isto mesmo o que penso, e concordo que todos os pecados se reduzem ao fato de apartar-se o homem das coisas divinas e da verdade permanente, a fim de entregar-se às coisas mutáveis e

incertas. Embora estas se encontrem perfeitamente hierarquizadas em sua natureza e tenham sua própria beleza, é, porém, próprio de uma alma perversa e desordenada fazer-se escrava na busca daqueles bens sobre os quais a justiça divina deu ordem para administrá-las segundo o seu beneplácito.

Ao mesmo tempo, parece-me já resolvida e esclarecida a questão do que é proceder mal, que havíamos proposto elucidar depois daquela, a saber, de onde vem o procedermos mal. E se não me engano, tem sua origem, segundo as razões dadas, no livre-arbítrio da vontade. Mas diz-me se a mesma liberdade, na qual nos vemos obrigados a reconhecer que a possibilidade de pecar tem sua causa e origem, pode ser-nos dada por nosso Criador. Porque parece inegável que nunca teríamos pecado se não a tivéssemos, e assim é de se temer que por esta razão possa Deus ser considerado como o verdadeiro autor de nossos pecados.

*Ag.* — Nada temas por causa disto! Porém, a fim de tratar mais detalhadamente desta questão, teremos de deixá-la para outra oportunidade. Com efeito, esta dissertação já pede limite e fim, dissertação esta com a qual quero que tenhas a certeza de que chegamos a bater nas portas de grandes e profundos mistérios. Quando, guiados por Deus, começarmos a penetrar neles, verás, sem dúvida, que existe grande diferença entre esta dissertação e as que seguem, e quanto a ultrapassam, não apenas na sagacidade da investigação, mas também na sublimidade das coisas e na esplêndida luz da verdade. Claro: com a condição de que permaneçamos em atitude religiosa, a fim de que a divina Providência nos permita continuar e terminar felizmente o caminho que nós começamos.

*Ev.* — Aceito tua vontade, e com muito gosto e desejo sincero uno a minha à tua.

## LIVRO II

*Por que Deus nos deu o livre-arbítrio, se com ele podemos pecar?*

I. 1. *Evódio* — Explica-me agora, se é possível, por que Deus deu ao homem o livre-arbítrio da vontade, uma vez que, se não o tivéssemos recebido, não poderíamos pecar.

*Agostinho* — Tens já como conhecimento certo o fato de Deus ter dado ao homem algo que, segundo supões, não deveria ter-lhe sido dado?

*Ev.* — Pelo que me parece ter compreendido no livro anterior, possuímos o livre-arbítrio da vontade, e é dele que nos vem a capacidade de pecar.

*Ag.* — Também me recordo de que chegamos a esta conclusão categórica. Mas o que agora te pergunto é se sabes que foi Deus quem nos deu esta liberdade que possuímos, e da qual nos vem a capacidade de pecar.

*Ev.* — Penso que ninguém senão Ele, porque dele procedemos, e assim, seja quando pecamos, seja quando procedemos bem, é dele que merecemos a punição ou o prêmio.

*Ag.* — O que também desejo saber é se compreendes bem este último ponto. Ou se crês de bom grado, fundado no argumento da autoridade, mesmo que de fato não o entendas.

*Ev.* — Sobre esta questão, devo confessar que primeiramente confiei na autoridade. No entanto, pode haver algo mais verdadeiro do que o fato de tudo proceder de Deus, e que é tão justo punir os pecadores como premiar os que procedem bem? Conclui-se daqui que Deus aflige os pecadores com a desgraça e recompensa os bons com a felicidade.

I. 2. Ag. — De acordo! Mas quero que me expliques a outra questão, isto é, como sabes que viemos de Deus, pois não é isto o que acabas de explicar, senão que dele merecemos a pena ou o prêmio.

*Ev.* — Isto vejo ser evidente, uma vez que já sabemos que Deus pune os pecados. Com efeito, toda justiça procede de Deus, porque assim como é próprio da bondade fazer o bem aos estranhos, não é, em contrapartida, próprio da justiça puni-los. Daí se conclui claramente que nós lhe pertencemos, uma vez que não somente é pródigo em fazer-nos o bem, mas também justíssimo em punir-nos. Além de que, como já antes o disse e tu concordaste, todo bem procede de Deus. Disto pode-se facilmente entender que também o homem procede de Deus, posto que o homem mesmo, enquanto homem, é um bem, pois pode viver retamente sempre que quiser.

I. 3. Ag. — Evidentemente! Se isto é assim, já está resolvida a questão que propuseste. Se o homem em si é um certo bem e não pode agir retamente senão quando quer, conclui-se que necessariamente goza de livre-arbítrio, sem o qual não poderia agir retamente. E não porque o livre-arbítrio seja a origem do pecado, pois cremos que Deus nos deu a vontade livre não para pecar. Há, pois, uma razão suficiente para nos ter sido dada: sem ela, o homem não poderia viver retamente. Assim, porque nos foi dada para este fim, podemos compreender o fato de Deus punir com justiça a todos aqueles que usam do livre-arbítrio para pecar.

Seria injusta esta punição se o livre-arbítrio nos fosse dado não apenas para vivermos com retidão, mas também para pecar. Com efeito, como poderia ser castigado aquele que usou de sua vontade livre para fazer aquilo para o qual lhe foi dada? Desta forma, quando Deus pune o pecador, o que te parece que lhe diz senão estas palavras: “Por que não usaste do livre-arbítrio para fazer aquilo para o qual te foi dado, ou seja, para fazer o bem?”.

Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Porque não seria



nem pecado nem boa ação o que se fizesse sem a vontade livre. E por isso mesmo, se o homem não estivesse dotado de vontade livre, seria injusto o castigo e injusto também o prêmio. Mas necessariamente deve haver justiça, seja em punir, seja em premiar, porque este é um dos bens que procedem de Deus. Logo, era preciso que Deus dotasse o homem de livre-arbítrio.

*Se a liberdade é para fazer o bem, como é que se faz o mal?*

II. 4. *Ev.* — Admito que Deus concedeu ao homem a liberdade. Mas, diz-me: não te parece que ela não deveria trazer em si a possibilidade de pecar, uma vez dada para fazermos o bem? Assim acontece com a justiça, que foi dada ao homem para agir bem: acaso pode alguém viver mal em virtude da mesma justiça? Da mesma forma, ninguém poderia servir-se da vontade para pecar se esta houvesse sido dada para agir bem.

*Ag.* — Deus me concederá, como espero, poder responder-te, ou melhor, que tu mesmo te respondas, iluminado interiormente por aquela Verdade que é a mestra soberana e universal de todos. Mas quero que me digas brevemente, tendo como tens por evidente e certo o que antes te perguntei, ou seja, que Deus nos deu a vontade livre, procede dizer agora que Deus não nos deveria ter dado o dom que confessamos nos ter dado?

Porque se é incerto que Ele nos tenha dado [este dom da vontade livre], existe motivo para investigar se foi um bem ela nos ter sido dada ou não. Deste modo, se chegarmos a ver que nos foi dada como um bem, teremos também como certo que ela nos foi dada por aquele mesmo de quem a alma humana recebeu todos os seus bens. Ao contrário, se descobrirmos que nos foi dada não como um bem, entenderemos também que não poderia dar-nos aquele que não é lícito culpar de nada. Porém, se é certo que Ele nos deu a vontade livre, é preciso confessar que, seja qual foi o modo como no-la deu, não deveria ter deixado de fazê-lo, nem deveria tê-la nos dado de outro modo. Uma vez que de fato Ele nos deu este dom, de forma alguma pode ser razoavelmente censurado em seu modo de agir.

II. 5. *Ev.* — Embora eu creia com fé inquebrantável em tudo isso, como ainda não o entendo, continuemos investigando como se tudo

fosse duvidoso. E esta incerteza se estende ao fato de nos ter dado a vontade livre para fazer o bem, uma vez que é por ela precisamente que podemos pecar. Deixemos também no campo da dúvida se ela deveria nos ter sido dada ou não.

Se for incerto que nos foi dada para fazer o bem, também será incerto que ela deveria nos ter sido dada, e, por conseguinte, será igualmente incerto que nos tenha sido dada por Deus. Desta forma, se há incerteza de que a vontade livre nos deveria ter sido dada, também é incerto que ela nos tenha sido dada por aquele de quem seria uma impiedade crer que nos daria algo que não deveria ser dado.

Ag. — Ao menos tens certeza de que Deus existe?

Ev. — Sim! Tenho isto por verdade incontestável precisamente pela fé, mas não pela razão.

Ag. — Então, se algum daqueles insensatos dos quais está escrito: *Disse o néscio em seu coração: Deus não existe* (Sl 52, 1) dissesse isto a ti, e não quisesse crer contigo no que tu crês, mas quisesse saber se o que tu crês é verdade, abandonarias esse homem à sua incredulidade ou pensarias, talvez, que deverias convencê-lo de algum modo daquilo mesmo que tu crês firmemente, sobretudo se ele não discutisse com obstinação, mas sim com desejo de conhecer a verdade?

Ev. — A última coisa que disseste mostra-me suficientemente o que deveria responder-lhe. Porque, embora fosse ele o homem mais insensato, seguramente concordaria comigo que com o homem falso e contumaz não se deve discutir absolutamente nada, muito menos no que diz respeito a questão tão importante. Uma vez que houvesse admitido isso, ele seria o primeiro a pedir-me que acreditasse em sua boa vontade ao querer saber isto, e que no tocante a esta questão não haveria nele falsidade ou contumácia alguma.

Então eu lhe demonstraria aquilo que julgo ser muito fácil de demonstrar a qualquer um: uma vez que ele quer que, sem conhecê-los, outros creiam nos sentimentos ocultos de sua alma, que só ele conhece, que também ele creia em Deus em virtude dos livros de tão grandes homens, que deixaram o testemunho em seus escritos de

terem vivido com o Filho de Deus. Com efeito, estes homens atestam por escrito ter presenciado coisas que nunca poderiam ter acontecido se Deus não existisse. E este homem seria extremamente estulto se pretendesse me recriminar por ter acreditado nos que viveram com o Filho de Deus, já que deseja que também se dê fé a ele. E se não tem como repreensível esta atitude de credibilidade, que desculpa teria para não imitá-la?

Ag. — Por conseguinte, no que diz respeito à existência de Deus, se crês suficientemente que devemos dar fé a homens tão excelentes, diz-me: por que, com relação a estas coisas que determinamos investigar, como se fossem incertas e absolutamente desconhecidas, não pensas o mesmo, ou seja, que, fundados na autoridade de homens tão importantes, devemos crê-las tão firmemente que já não seja preciso gastar mais tempo em sua investigação?

Ev. — Porque nós desejamos conhecer e entender o que cremos.

II. 6. Ag. — Muito bem! Tens boa memória. Não podemos negar aquilo que estabelecemos nos inícios da questão precedente: se crer não fosse algo distinto do entender, e se não devêssemos primeiramente crer nas grandes e divinas verdades que desejamos entender, sem razão teria dito o profeta: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7, 9).

Àqueles a quem chamou à salvação, o próprio Senhor também os exortou a primeiramente crer em suas palavras e ações.

Mas depois, ao falar do dom que haveria de dar aos que cressem, não disse: “Esta é a vida eterna, que creiam em mim”; disse, porém: *Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, quem enviaste* (Jo 17, 3). Em seguida, aos que já tinham fé, lhes disse: *Buscai e achareis* (Mt 7, 7); porque não se pode dizer que encontramos o que se crê sem entender, uma vez que ninguém é capaz de encontrar a Deus se primeiro não crê para depois conhecer.

Portanto, obedientes aos preceitos do Senhor, sejamos constantes na investigação. Iluminados com sua luz, encontraremos o que pelo seu

conselho buscamos, na medida em que estas coisas puderem ser encontradas nesta vida por homens como nós. Porque, assim como temos acreditado que os perfeitos enquanto vivem aqui, e certamente todos os bons e religiosos depois da vida presente, contemplam e possuem estas verdades com mais clareza e perfeição, espera-se que também nós o consigamos. Assim, desprezando as coisas terrenas e humanas, devemos desejar e amar as divinas.

*A demonstração da existência de Deus começa a partir do que há de mais nobre no homem*

III. 7. Ag. — Adotemos, se quiseses, a seguinte ordem na investigação: primeiramente, procuremos uma prova evidente da existência de Deus. Vejamos, na seqüência, se todas as coisas que existem, enquanto sejam um bem, procedem dele. Por último, se podemos contar entre estes bens a vontade livre do homem. Esclarecidas estas questões, acredito que ficará claro se a vontade livre foi ou não dada ao homem com retidão. Então, começando pelas coisas mais evidentes, quero primeiro ouvir de ti se tu mesmo existes. Ou temes, talvez, enganar-te diante desta pergunta, quando realmente não poderias enganar-te se realmente não existisses?

*Ev.* — É melhor que passes adiante.

*Ag.* — Uma vez que é evidente para ti mesmo que existes — posto que não poderia ser-te evidente de outra maneira se não vivesses —, é também evidente que vives. Entendeste bem como estas duas coisas são verdadeiras?

*Ev.* — Entendo perfeitamente!

*Ag.* — Logo, também é evidente esta terceira verdade, a saber, que tu entendes.

*Ev.* — Evidente.

*Ag.* — Destas três coisas, qual te parece mais excelente?

*Ev.* — A inteligência.

*Ag.* — Por quê?

*Ev.* — Porque, sendo estas três coisas muito distintas entre si: o ser, o viver e o entender, é verdade que a pedra existe e o animal vive, porém, não penso que a pedra viva e o animal entenda. Não obstante, estou certíssimo de que, se entende, também existe e vive. Não duvido

que seja mais excelente o ser que tem estas três perfeições do que aquele outro ao qual falta uma ou duas delas.

Porque, com efeito, o que vive certamente existe. Porém, não segue que tenha também a inteligência: tal é, segundo creio, a vida dos animais. E ainda, por sua vez, de que uma coisa exista, não se segue nem que viva nem que entenda. Dos cadáveres, por exemplo, posso afirmar que existem, mas ninguém dirá que vivem. Finalmente, se uma coisa não tem vida, muito menos terá inteligência.

*Ag.* — Segue-se, pois, que destas três perfeições, ao cadáver faltam duas, ao animal, uma e ao homem, nenhuma.

*Ev.* — Esta é a verdade!

*Ag.* — Portanto, destas três perfeições, a mais excelente é a que possui o homem, ou seja, a inteligência, junto com as outras duas, já que o entender supõe o existir e o viver.

*Ev.* — Sem dúvida, assim é.

III. 8. *Ag.* — Diz-me, agora, se sabes que tens os conhecidíssimos cinco sentidos do corpo, a saber: o da visão, o da audição, o do olfato, o do gosto e o do tato.

*Ev.* — Sim, eu o sei.

*Ag.* — Que coisas te parece que pertencem ao sentido da vista, ou seja, o que é que te parece que sentimos quando vemos?

*Ev.* — Todas as coisas corpóreas.

*Ag.* — Também percebemos pela visão a dureza e suavidade dos corpos?

*Ev.* — Não.

*Ag.* — Que é, pois, o que percebemos pelos olhos, como objeto próprio da visão?

*Ev.* — A cor.

*Ag.* — Qual o objeto próprio do ouvido?

*Ev.* — O som.

*Ag.* — E o do olfato?

*Ev.* — Os odores.

*Ag.* — E o do gosto?

*Ev.* — Os sabores.

*Ag.* — Qual é, finalmente, o objeto do tato?

*Ev.* — O mole e o duro, o suave e o áspero e outras muitas qualidades dos corpos.

*Ag.* — E com relação às formas dos corpos, as formas grandes, pequenas, quadradas, redondas e outras semelhantes, não te parece que as percebemos também pelo tato e pela visão, e que, por isso mesmo, não pertencem propriamente nem à visão nem ao tato, senão a um e outro juntos?

*Ev.* — Assim o entendo.

*Ag.* — Desta forma, podemos distinguir por algum destes cinco sentidos o que constitui o objeto próprio de cada sentido e qual seja o objeto comum a todos e a alguns deles?

*Ev.* — De modo algum, mas isto é distinguido mediante certa faculdade interna.

*Ag.* — Não será esta, talvez, a razão, da qual carecem os animais? Porque, segundo creio, pela razão compreendemos estas coisas e entendemos que são assim.

*Ev.* — Acredito que é pela razão que entendemos existir certo sentido interior, para o qual é transmitido tudo quanto procede dos cinco sentidos tão bem conhecidos de todos. Porque uma coisa é a faculdade pela qual o animal vê, e outra muito distinta, a faculdade pela qual foge ou apetece os objetos percebidos no ato de ver: aquela se encontra, efetivamente, nos olhos, e esta, pelo contrário, se encontra no interior da própria alma. Em virtude dela os animais



apetecem e tomam, ou evitam e rechaçam, segundo o que percebem como úteis ou nocivos, não apenas nos objetos que vêem, mas também nos que ouvem, e nos que se percebem pelos demais sentidos do corpo.

Não se pode dizer que seja nem a visão, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Pelo contrário, não sei que outra faculdade preside por igual a todos os sentidos exteriores. Embora tudo isto seja compreendido pela razão, como disse, não posso, no entanto, chamar razão a esta faculdade, porque é evidente que também se encontra nos animais.

**III. 9. Ag.** — Admito esta realidade, seja ela o que for, e não hesito em chamá-la de sentido interior. Pois tudo o que os sentidos nos referem não pode chegar a ser objeto da ciência se não passa deste sentido para a razão, porque tudo quanto sabemos, não o compreendemos senão pela razão. Sabemos, por exemplo, para não falar dos demais, que não se pode sentir as cores pelo ouvido, nem os sons pela visão.

Isto que sabemos pela razão, não o sabemos nem pelos olhos, nem pelos ouvidos, nem por aquele sentido interior, do qual os animais não estão desprovidos. Não parece provável que eles conheçam que não se percebe a luz pelos ouvidos, nem o som pelos olhos, já que estas coisas não as discernimos senão mediante a atenção racional e o pensamento.

*Ev.* — Não posso dizer-te que compreendi o que acabas de dizer. O que seguiria, com efeito, se mediante aquele sentido interior, que tu concedes aos animais, estes chegassem a perceber que as cores não se percebem pelo ouvido, nem os sons pela vista?

*Ag.* — Como assim? Tu pensas que eles poderiam distinguir entre si a cor que se percebe, o sentido, que está no olho, o sentido interior, que está na alma, e a razão, que define e classifica separando cada uma destas coisas?

*Ev.* — De modo algum.

Ag. — O que te parece: poderia a razão distinguir estas quatro coisas entre si, delimitando-as com suas definições, se ela não percebesse a cor pelo sentido da visão, e percebesse este mesmo sentido por meio do sentido interior que o preside, e mesmo o sentido interior percebendo a si mesmo, se não há nada que atue de intermediário entre ambos?

Ev. — Não sei como possa ser de outra forma.

Ag. — Mais ainda: não vêes igualmente que o sentido da visão percebe as cores, mas que o sentido não se percebe a si mesmo? Porque o sentido com o qual vêes a cor não é aquele com o qual vêes que o sentido vê.

Ev. — Não, não é.

Ag. — Empenha-te em distinguir também o seguinte: não negarás, eu creio, que uma coisa é a cor, e outra, vê-la. E ainda, por sua vez, outra coisa distinta é ter o sentido com o qual, se estiver presente, se pode ver a cor, que no momento não está.

Ev. — Distingo também estas coisas e garanto que diferem entre si.

Ag. — Pois bem! Destas três coisas, que vêes pelos olhos senão a cor?

Ev. — Nenhuma outra.

Ag. — Diz-me, pois: por qual faculdade vêes as outras duas, uma vez que não poderias discerni-las se não as visses.

Ev. — Não sei! Sei apenas que existem; nada mais.

Ag. — Então, não sabes se é a razão mesma, ou aquela vida que temos chamado de sentido interior, muito superior aos sentidos do corpo, ou alguma outra faculdade?

Ev. — Não o sei.

Ag. — Ao menos sabes que estas coisas não as pode discernir senão a razão, e que a razão não o faz senão a respeito daquelas coisas que são apresentadas para que ela as examine?

Ev. — É certo!

Ag. — Pois bem! Seja qual for aquela outra faculdade com a qual podemos perceber tudo o que sabemos, o certo é que está ao serviço da razão, à qual apresenta e presta contas de tudo o que aprende. Portanto, os objetos percebidos poderão ser diferenciados entre si por seus próprios limites, e ser compreendidos não apenas pelos sentidos, mas também cientificamente.

Ev. — Assim é.

Ag. — A mesma razão distingue entre seus intermediários e os objetos apresentados a eles; aprecia igualmente a diferença que existe entre ela mesma e tudo isto, e se reconhece e afirma superior a todas elas. Esta razão conhece a si mesma mediante outra faculdade distinta da razão mesma? Ou tu poderias saber que tens razão se não o percebesses pela mesma razão?

Ev. — É bem verdade.

Ag. — Pois bem! Já que, quando percebemos a cor, não percebemos ao mesmo tempo, pelo mesmo sentido, o ato da percepção, nem quando ouvimos o som, ouvimos nossa mesma audição, nem quando sentimos o cheiro de uma rosa, não cheiramos o nosso próprio olfato, nem os que sentem o gosto de algo não sabem o gosto de seu próprio paladar, nem quando apalpamos podemos tocar no sentido do tato, é evidente que estes cinco sentidos não podem ser percebidos por nenhum deles mesmos, não obstante perceberem todos os objetos temporais.

Ev. — É evidente!

## *O sentido comum ou interior e seu alcance*

IV. 10. Ag. — Creio também ser evidente que aquele sentido interno não sente apenas as impressões que recebe dos cinco sentidos externos, mas também os mesmos sentidos. Do contrário, se não sentisse que sente, não se moveria o animal, nem para apoderar-se de algo, nem para fugir de nada. Não para ter um conhecimento ao modo de ciência, o que só é próprio da razão, mas simplesmente para mover-se. Isto não o percebe por nenhum dos cinco sentidos.

Se isto ainda te parece escuro, verás claramente se te fixares no que acontece em um destes cinco sentidos, por exemplo, na visão. Porque, com efeito, o animal de modo algum poderia abrir os olhos ou movê-los, dirigindo-os para o que deseja ver, se não percebesse que não vê tendo os olhos fechados ou dirigindo-os em outra direção. Pois, se percebe que não vê, é preciso também que perceba que vê quando realmente vê. Por não mover os olhos com o mesmo desejo quando vê e quando não vê, isto indica que percebe a visão e a não-visão.

Porém, já não é igualmente clara a questão: se o animal percebe em si mesmo esta vida interior ou se sente sua mesma sensação das coisas temporais. A não ser pelo fato de que, examinando cada um o seu interior profundamente, se descubra que todo vivente foge da morte, que é o contrário da vida, sendo absolutamente necessário também que perceba a si mesmo como uma vida que foge do seu oposto, que é a morte.

E se isto ainda não está claro, passemos adiante a fim de empenharmo-nos apenas em nossa intenção, fundados em argumentos certos e evidentes. São evidentes as seguintes questões: os sentidos do corpo percebem as coisas corporais; o mesmo sentido exterior não pode sentir-se a si mesmo; o sentido interior percebe os objetos corporais através dos sentidos exteriores do corpo e até os mesmos sentidos corporais; e, enfim, a razão conhece todas estas coisas e a si

mesma, fazendo de todos estes conhecimentos objetos de ciência; ou não te parece assim?

*Ev.* — Certamente, assim me parece.

*Ag.* — Pois bem, diz-me agora: qual é a questão a cuja solução desejamos chegar e para a qual temos empreendido caminho semelhante?

*Superioridade do sentido interior: julgar e ordenar os sentidos exteriores*

V. 11. *Ev.* — Pelo que me recordo, daquelas três questões que a pouco levantamos com a finalidade de estabelecer a ordem desta investigação, é da primeira que agora tratamos: como se pode chegar ao conhecimento da existência de Deus, embora deva-se crer nisto com fé inquebrantável e firmíssima?

*Ag.* — Recordas-te muito bem! Mas também desejo que recordes bem que, quando te perguntei se sabias que existias, percebemos que conhecias não apenas isto, mas ainda outras duas coisas.

*Ev.* — Também disto me recordo bem.

*Ag.* — Pois bem! Considera qual destas três coisas te parece que corresponde tudo o que é objeto de nosso sentido, seja em que gênero de coisas te parece que se deve classificar tudo o que é objeto de nosso sentido, seja da visão ou de qualquer outro sentido corporal: se naquele gênero de coisas que não têm maior perfeição que a de existir, ou no das que existem e vivem, ou ainda no das que existem, vivem e entendem.

*Ev.* — No gênero das coisas que somente existem.

*Ag.* — E o sentido: a qual destes três gêneros tu crês que pertence?

*Ev.* — Ao dos viventes.

*Ag.* — Qual, pois, destas duas coisas te parece melhor: o sentido ou o objeto que se percebe pelo sentido?

*Ev.* — O sentido!

*Ag.* — Por quê?

*Ev.* — Porque é melhor o que existe e vive do que aquilo que somente existe.

V. 12. Ag. — Sendo assim, aquele sentido interior, que acima vimos ser inferior à razão e que até dissemos ser comum entre nós e os animais, hesitarias em antepô-lo ao sentido pelo qual percebemos os corpos, e que já disseste anteriormente que se deveria preferi-lo ao corpo?

*Ev.* — Não hesitaria de forma alguma.

Ag. — Também gostaria de ouvir de ti por que não duvidas. Com efeito, não poderás dizer que este sentido interior deve ser classificado naquele gênero daqueles três já citados ao qual pertencem os seres inteligentes, mas unicamente no dos que existem e vivem, mesmo não tendo inteligência, já que este sentido interior se encontra também nos animais, os quais não possuem inteligência. Sendo assim, desejo saber por que antepões o sentido interior a este sentido pelo qual percebemos os corpos [os sentidos exteriores], uma vez que ambos se encontram incluídos no gênero dos viventes.

O sentido cujo objeto são os corpos [sentidos exteriores], tu o antepuseste aos mesmos corpos, porque estes pertencem ao gênero dos seres que unicamente existem, e aquele ao dos viventes. Mas, pertencendo também o sentido interior ao gênero dos viventes, por que o julgas melhor que o sentido exterior?

Se me disseres que é porque aquele sente a este, não creio que tenhas encontrado uma regra segundo a qual possamos estabelecer que todo ser que sente é melhor que o percebido por ele. Talvez nos víssemos na necessidade de também dizer que todo ser que entende é melhor que o ser entendido por ele. E isto é falso! Pois o homem entende a sabedoria, mas não é melhor do que ela. Observa e vê por que razão te pareceu que o sentido interior deve ser preferido a este pelo qual sentimos os corpos.

*Ev.* — Porque entendo que aquele [sentido interno] é como o moderador e juiz deste [sentido externo]. Pois, como a pouco dissemos, se neste [sentido externo] falta algo no desempenho de suas funções, aquele [sentido interno] o reclama, como quem requer uma dívida de seu ministro. Assim, por exemplo, o sentido da visão não

percebe se vê ou não vê; e como não o sabe, não pode se dar conta do que é o que lhe falta, ou que é o suficiente. Todavia, é aquele sentido interior o que adverte a alma do animal para que abra os olhos fechados e que cumpre as outras condições cuja ausência ele percebe. E não há dúvida de que o que julga é melhor do que o que é julgado por ele.

*Ag.* — Desta forma, parece-te que este sentido corporal também julga de certo modo os corpos? A ele pertence, com efeito, o prazer e a dor, de acordo com a impressão suave ou áspera do corpo. Porque, assim como aquele sentido interior julga o que falta e o que é suficiente ao sentido da visão, do mesmo modo o sentido da visão julga o que falta e o que é suficiente às cores. Da mesma forma, assim como aquele sentido interior julga se nosso ouvido está ou não suficientemente atento, assim também o ouvido julga os sons, percebendo qual o impressiona docemente e qual soa com estrépito e aspereza.

Não é necessário seguir examinando os outros sentidos exteriores. Parece-me que já compreendes o que quero dizer, ou seja, que aquele sentido interior julga os sentidos exteriores quando aprova sua integridade e quando deles reclama o que devem. Assim também os mesmos sentidos do corpo julgam, de certo modo, os mesmos corpos aceitando neles o suave contato e rechaçando o contrário.

*Ev.* — Nada encontro que possa estar mais correto!



*A razão: melhor parte do homem, inferior apenas a Deus*

VI. 13. Ag. — Vejamos agora se a razão também julga este sentido interior. Já não te pergunto se a consideras melhor que ele, porque não duvido que pensas assim. E ainda considero também como supérfluo perguntar-te se a razão julga este sentido interior, porque de todas aquelas coisas que são inferiores a ela, isto é, os corpos, os sentidos do corpo e este sentido interior, quem nos informa senão a mesma razão como uma é melhor do que a outra e o quanto ela mesma se avanta a todas elas, o que de nenhum modo poderia ser feito se tudo isto não estivesse submetido ao seu justo parecer.

Ev. — É evidente!

Ag. — Pois bem! Acima da natureza — que não tem maior perfeição do que existir, e não tem nem a vida nem a inteligência, uma vez que é apenas corpo sem alma — está aquela outra que, além de existir, goza também de vida, porém, sem inteligência, como é o caso dos animais. Por outro lado, acima desta, está a que existe, vive e entende. Isto acontece no homem por causa da alma racional. Então tu crês que em nós, quer dizer, entre os elementos que constituem nossa natureza como natureza humana, pode-se encontrar algo mais excelente do que aquilo que, nas três ordens de seres que temos enumerado, foi apontado em terceiro lugar?

É evidente que temos um corpo e também uma alma que anima o corpo, sendo a causa de seu desenvolvimento vegetativo; dois elementos que vemos também nos animais. Mas temos, além disso, um terceiro elemento que é como que a cabeça ou o olho de nossa alma — ou algo assim —, se é que existe algo que possamos aplicar com maior propriedade à razão e à inteligência, e que os animais não têm. Vê, pois, te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente que a razão.

Ev. — Não encontro absolutamente nada melhor.

VI. 14. Ag. — Que dirias se pudéssemos encontrar um ser de cuja existência e superioridade sobre nossa razão não pudesses duvidar? Acaso duvidarias de que este ser, seja ele o que for, é Deus?

*Ev.* — Se pudesse encontrar um ser superior ao que existe de mais excelente em minha natureza, nem por isso diria imediatamente ser ele Deus, porque não me parece bom chamar Deus àquele ao qual é inferior minha razão, mas àquele a quem nada é superior.

*Ag.* — É exatamente assim! É Ele mesmo quem deu à tua razão um sentir tão piedoso e verdadeiro a respeito dele. Mas diz-me: se não encontrasses nada superior à nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, duvidarias em chamá-lo de Deus? Pois os corpos, como sabes, são mutáveis, e também é evidente que a vida que anima o corpo, por causa de seus vários afetos, está sujeita a mutabilidade. E que a mesma razão é mutável é demonstrado claramente pelo fato de que algumas vezes se esforça, outras não, e às vezes atinge seu fim, e outras não.

Se, pois, sem o auxílio de nenhum órgão corporal, nem do tato, nem do gosto, nem do olfato, nem dos ouvidos, nem dos olhos, nem de nenhum outro sentido inferior a esta mesma razão, mas por si mesma, consegue intuir algum ser imutável, é necessário que então confesses que ela mesma é inferior a este e que ele é Deus.

*Ev.* — Eu confessarei com absoluta certeza que este ser é Deus, ao qual nada superior pode existir.

*Ag.* — Muito bem! Será suficiente, portanto, demonstrar que existe tal ser, o qual confessarás que é Deus, e, se houver algum outro mais excelente, confessarei que este então é Deus. Assim, ainda que exista algo mais excelente, ou não exista, verás de todos os modos que evidentemente Deus existe quando, com a ajuda deste mesmo Deus, conseguir demonstrar-te o que prometi, ou seja, que há um ser superior à razão.

*Ev.* — Demonstra-me, pois, o que prometeste.

## *O sentido individual e a razão*

VII. 15. Ag. — Farei isso. Mas antes diz-me se meus sentidos corporais são os mesmos que os teus, ou se, pelo contrário, os meus pertencem apenas a mim, enquanto os teus pertencem apenas a ti. Porque se assim não fosse, não poderia ver com meus olhos coisa alguma que tu também não visses.

*Ev.* — Concordo plenamente que, sendo da mesma natureza, cada um de nós, porém, tem seus próprios sentidos, seja o da visão, o da audição ou qualquer um dos restantes. Um homem, com efeito, pode não apenas ver, mas também ouvir o que outro não vê nem ouve e perceber por qualquer outro sentido algo que não o percebe outro homem. Desta forma fica evidente que teus sentidos pertencem a ti e que os meus pertencem a mim.

Ag. — Responder-me-ias o mesmo com relação àquele outro sentido interior, ou me responderias outra coisa diferente?

*Ev.* — Certamente nada responderia de diferente, porque, com efeito, meu sentido interior percebe as minhas sensações e o teu percebe as tuas. Esta é a razão de que muitas vezes, quando alguém vê alguma coisa, nos pergunta se nós também vimos, porque somos nós que sentimos se vemos ou não, e não o que nos pergunta.

Ag. — E com respeito à razão, não tem cada um a sua? Porque às vezes pode acontecer que eu entenda algo que tu não entendes, e que tu não saibas se eu entendi, ao passo que eu, sim, o saiba muito bem.

*Ev.* — Também é evidente que cada um de nós tem sua mente racional.

VII. 16. Ag. — Poderias igualmente dizer que cada um de nós tem o próprio sol que vê, ou que tem sua própria lua, ou estrelas, ou outras

coisas semelhantes, uma vez que cada um de nós percebe estas coisas com seus próprios sentidos?

*Ev.* — De maneira alguma diria isto!

*Ag.* — Portanto, muitos de nós podem ver uma mesma coisa ao mesmo tempo, tendo, não obstante, cada um seus próprios sentidos, com os quais percebe aquele mesmo objeto que vemos todos de uma só vez, de tal sorte que, embora um seja o meu sentido e outro, o teu, numericamente distintos, pode, porém, acontecer que o que vemos não seja uma coisa minha e outra tua, mas sim que seja a mesma coisa presente a um e outro, e que é vista por um e outro de uma só vez.

*Ev.* — Isto é muito evidente!

*Ag.* — Da mesma forma, podemos ouvir simultaneamente uma mesma voz, de modo que, mesmo distinguindo o meu ouvido do teu, não seja, porém, distinta para cada um a voz ouvida simultaneamente por ambos, nem seja uma parte dela ouvida por mim e outra ouvida por ti, mas que, qualquer que for o som emitido, seja um mesmo e em sua totalidade percebido por todos?

*Ev.* — Também isto é evidente.

**VII. 17.** *Ag.* — Pois bem! Com relação aos outros sentidos do corpo, convém dar atenção ao que digo: na ordem do que estamos tratando, não se comportam os demais sentidos igualmente ao da visão e audição? Em suma, não se comportam de um modo diferente.

Com efeito, tu e eu podemos encher nossos pulmões do mesmo ar e sentir seu cheiro ao mesmo tempo. Da mesma forma, podemos ambos tomar do mesmo mel ou qualquer outro alimento ou bebida e sentir seu sabor pelo gosto. Contudo, embora o objeto seja o mesmo para os dois, nossos sentidos são distintos para cada um, para ti o teu e para mim o meu. De tal modo isto acontece que, sentindo ambos o mesmo cheiro ou o mesmo sabor, nem tu o sentes com o meu sentido, nem eu com o teu, nem com outro que pudesse ser comum aos dois. Eu sinto

única e exclusivamente pelo meu sentido, e tu pelo teu, ainda que os dois sintamos o mesmo cheiro ou sabor.

Disto resulta que estes dois sentidos, o gosto e o olfato, têm algo de semelhante com a visão e a audição. Mas em relação a isto mesmo que agora tratamos, se diferenciam em que, sendo bem verdade que ambos respiramos pelo nariz o mesmo ar e tomamos a mesma comida para saborear, porém, eu não aspiro a mesma porção de ar que tu, nem tomo a mesma parte do alimento que tu, mas uma é a que aspiro ou tomo eu, e outra distinta é a que tu aspiras e tomas. Portanto, quando aspiro, de toda a massa de ar aspiro apenas aquela quantidade que necessito, e tu fazes o mesmo: de todo ar, aspiras apenas a quantidade suficiente.

Quanto ao alimento, apesar de nós dois tomarmos uma determinada quantidade de mesma qualidade, todavia, não podemos tomar cada um totalmente a mesma parte do todo, assim como ouvimos ambos simultaneamente uma mesma voz em sua totalidade, e como acontece também com respeito a qualquer imagem, que simultaneamente tu vês tão grande quanto eu. Porém, no que diz respeito à comida ou à bebida, é necessário que a parte tomada por mim seja distinta da tomada por ti. Ou não entendes bem isto?

*Ev.* — Pelo contrário, concordo que é muito certo e claro.

**VII. 18. Ag.** — Não te parece que o sentido do tato pode comparar-se com os da visão e da audição dentro da matéria da qual estamos tratando? Porque não apenas podemos ambos sentir um mesmo corpo, tocando-o, mas também tu podes tocar a mesma parte que eu já tenha tocado, de maneira que um e outro possamos sentir pelo tato não somente o mesmo corpo, mas também a mesma parte do corpo.

Não acontece com o tato o que acontece com o sentido do paladar: quando nos é apresentado um alimento, que nós dois teremos de comer, nem eu posso tomá-lo todo, nem tu podes tampouco. Em contrapartida, a parte e o todo que eu toco, tu também podes tocá-la,

de tal modo que não tocamos uma parte cada um, mas todas tanto um como o outro.

*Ev.* — Confesso que desta forma é muito semelhante aos outros o sentido do tato; todavia, vejo também que diferem em algo, a saber, que ao mesmo tempo podemos ver e ouvir a mesma coisa em toda sua integridade. Porém, quanto ao tato, podemos sim tocar ambos um mesmo todo ao mesmo tempo, mas em partes diferentes, e a mesma parte não podemos tocar senão em tempos diferentes, porque sobre nenhuma parte que tu tocas posso eu aplicar minha mão, se antes não tiveres retirado a tua.

**VII. 19. Ag.** — Respondeste com toda precisão. Mas, de todas estas coisas que sentimos, algumas ambos sentimos, outras as sentimos cada um em particular. E ainda, cada um de nós percebe suas próprias sensações, e com tal individualidade que eu não percebo as tuas, nem tu as minhas. Portanto, a respeito das coisas que percebemos pelos sentidos do corpo, ou seja, as coisas corporais, não as podemos sentir juntos, mas cada um em particular, pois as fazemos nossas, de tal forma que podemos transformá-las e convertê-las em nossa própria substância.

Assim sucede com a comida e a bebida, das quais nenhuma parte que eu tenha tomado poderás tomá-la tu. Porque, embora seja verdade que as mães tenham mastigado os alimentos para dar às crianças, aquela parte da qual se apodera o paladar e que é enviada para o estômago, não poderá de forma alguma devolvê-la para que sirva de alimento à criança.

Quando tomamos algo que nos parece bom, o paladar reivindica para si irrevogavelmente uma parte, ainda que seja pequena, e isto acontece necessariamente assim, segundo as exigências naturais do corpo. Se assim não fosse, não ficaria sabor algum na boca quando os alimentos são mastigados e logo depois cuspidos.

Com razão pode-se dizer a mesma coisa com relação à porção de ar que aspiramos pelo nariz. Pois, mesmo que a parte do ar expirada por

mim possa ser aspirada também por ti, não poderás aspirar aquela parte que foi convertida em algo que me é próprio, porque já não pode ser devolvida. Os médicos ensinam, com efeito, que também podemos nos nutrir respirando pelo nariz. Mas quando me sustento tomando do que é aspirado, não posso emití-lo expirando, de modo que tu possas aspirá-lo também por teu nariz.

Quanto às outras coisas que, apesar de senti-las, não as transformamos por essa sensação em nossa própria substância, podemos senti-las ambos, seja simultaneamente ou em tempos sucessivos, de tal modo que tu sintas também o todo ou a parte que sinto eu. Tais são, por exemplo, a luz, o som ou os corpos que tocamos, mas sem alterá-los.

*Ev.* — Entendo.

*Ag.* — É evidente, portanto, que aquelas coisas que não transformamos em nossa substância, e que, não obstante, percebemos pelos sentidos do corpo, não pertencem à natureza de nossos sentidos, e por isso mesmo nos são mais comuns, porque nem se transformam nem se convertem em algo próprio ou privativo nosso.

*Ev.* — Estou completamente de acordo.

*Ag.* — Como próprio e privativo deve-se entender o que pertence a cada um de nós exclusivamente, o que se sente apenas em si mesmo e o que pertence propriamente à sua natureza. E por comum ou público, aquilo que é sentido por todos os que podem sentir, sem que experimente corrupção ou mutação alguma.

*Ev.* — Assim é.

## *Os números e suas leis imutáveis, superiores à razão*

**VIII. 20.** Ag. — Vamos! Atende agora e diz-me se existe alguma coisa que todos, ao raciocinar, podem ver igualmente com sua própria razão e mente, e que, sendo visível a todos, cada um a veja com sua própria razão, não a assimilando como se assimilam a comida e a bebida, mas de tal forma que permaneça íntegra, seja vista ou não. Acaso pensas que não existe nada com estas propriedades?

*Ev.* — Pelo contrário, vejo que existem muitas coisas dessa natureza, das quais basta mencionar uma: a razão e verdade dos números. Está à disposição de todo ser racional que se empenhar em fazer cálculos tentar aprendê-la com sua razão e inteligência. Uns podem compreendê-la facilmente, outros com maior dificuldade, e outros, ainda, não o conseguem de maneira alguma. Ela, porém, está igualmente à disposição de todos os que são capazes de compreendê-la, e quando alguém a percebe, nem por isto a transforma nem a converte como em seu próprio alimento. Tampouco se desvirtua quando alguém se engana a respeito dela, mas, permanecendo ela em toda a sua verdade e integridade, o homem é o único que cai em erro, tanto maior quanto menos pode vê-la.

**VIII. 21.** Ag. — Muito bem! E vejo também que, como homem que não desconhece estas matérias, destes prontamente uma resposta. Porém, se alguém te dissesse que estes números foram impressos em nossa alma, não em virtude de sua natureza específica, mas como efeitos próprios das coisas percebidas pelos sentidos externos, e que são, portanto, como certas imagens de coisas sensíveis, que responderias? Ou tu também pensas ser assim?

*Ev.* — De modo algum! Eu não penso dessa forma. Porque, mesmo concedendo que se percebam os números pelos sentidos, não se conclui daí que podemos perceber também pelos sentidos a razão da



divisão e adição dos ditos números. É pela luz da mente que admitimos o erro de uma conta, seja de quem for, que nos apresenta um resultado falso ou equívoco de uma operação de somar ou subtrair.

E tudo quanto percebo pelos sentidos corporais — como é o céu, a terra, ou qualquer outro corpo que possa perceber — não sei quanto tempo há de durar.

Porém, sei com certeza que sete e três são dez, e não apenas agora, mas sempre. E sei que nunca sete mais três deixaram de ser dez, e que jamais deixarão de sê-lo. Esta verdade incorruptível dos números é a que disse ser comum entre mim e qualquer ser racional.

**VIII. 22. Ag.** — Nada tenho a opor às tuas respostas tão verdadeiras e tão certas. Mas também verás facilmente que os mesmos números não são percebidos pelos sentidos se refletires que cada número se chama assim em virtude das vezes que contém a unidade. Por exemplo: se contém duas vezes a unidade, chama-se dois; se contém três, chama-se três; e se a contém dez vezes, chama-se dez. Qualquer número, sem exceção, recebe seu nome pela quantidade de vezes que contém a unidade.

Mais ainda: qualquer um que tenha noção verdadeira da unidade, vê que ela não pode ser percebida pelos sentidos do corpo. Com efeito, o que percebem nossos sentidos, seja o que for, não está constituído pela unidade, mas pela pluralidade. Porque sendo necessariamente um corpo, consta, por isso mesmo, de partes inumeráveis. E mesmo deixando de lado as partes pequenas e não tão articuladas de qualquer corpo, por mínimo que se suponha, terá, sem dúvida, uma parte direita e outra esquerda, uma superior e outra inferior, ou uma anterior e outra posterior, ou ainda uma extremidade e um meio.

Não podemos deixar de confessar que tudo isso é encontrado em todo corpo, por minúsculo que seja. Não podemos admitir, portanto, que exista algum corpo que seja uma unidade verdadeira. Entretanto,

não poderíamos enumerar nele uma tal infinidade de partes diferentes senão mediante o conceito de unidade. Ao buscar a unidade no corpo e estar seguro de não encontrá-la, certamente conheço o que estou procurando, e que ali não encontro nem posso encontrar, ou melhor dizendo, que de modo algum existe ali.

Como sei que o corpo não é a unidade? Se não soubesse o que é a unidade, não poderia distinguir muitas e diversas partes em um mesmo corpo. Mas onde quer que se veja a unidade, certamente não a verei pelos sentidos corporais, já que por eles não conheço senão os corpos, e sobre a verdadeira e pura unidade estamos convencidos de que não é corpo. Além disso, se não percebemos a unidade pelos sentidos do corpo, tampouco percebemos por eles número algum daqueles que intuímos pela inteligência.

Não há nenhum destes números que não tome seu nome do número de vezes que contém a unidade, cuja intuição não tem lugar nos sentidos do corpo. A metade de qualquer corpo, por minúsculo que seja, é um todo que consiste de dois cantos ou partes extensas, porque ela mesma tem sua parte do meio. E de tal modo estão estas duas partes no corpo, que nem elas mesmas são duas unidades simples e indivisíveis; enquanto que o número dois, por conter duas vezes a unidade simples, sua metade, ou seja, o que é a unidade simples e indivisível, não pode constar por sua vez de duas metades, terceira ou quarta partes, porque é simples e verdadeiramente uma.

**VIII. 23. Ag.** — Além disso, seguindo a ordem dos números, vemos que depois do um vem o dois, o qual, comparado com o um, é o dobro, e que o dobro de dois não segue imediatamente o número dois, mas entre este e o quatro, que é o dobro de dois, está interposto o três.

Esta relação, em virtude de uma lei segura e imutável, é constante através de todos os outros números, de forma que depois da unidade, ou seja, depois do primeiro de todos os números, vem em primeiro, excetuada a unidade, o dobro desta, quer dizer, o que contém duas vezes a unidade, e por isso depois do um segue o dois.

E depois do segundo, quer dizer, depois do dois, prescindindo dele, segue-lhe o que tem o seu dobro. Porque, com efeito, depois do dois, o primeiro é o três e o segundo é o quatro, o dobro do segundo. Depois do terceiro, isto é, do ternário, excluindo ele, o terceiro é o dobro, porque depois do terceiro, ou seja, depois do três, o primeiro é o quatro, o segundo é cinco e o terceiro é o seis, que é o dobro do terceiro.

Do mesmo modo, depois do quatro, sem contá-lo, vem em quarto lugar o dobro do quatro. Já que depois do quatro, isto é, do quatro, o primeiro é o cinco, o segundo é seis, o terceiro é sete, e o quarto é oito, que é o dobro do quatro.

E seguindo assim até o final, encontrarás em todos os números o que acabas de comprovar na soma dos primeiros, no um e no dois. Comprovarás que um número qualquer consta de tantas unidades, a contar desde a primeira, quantas são as que mediam entre ele e seu dobro.

Pois bem! Por meio de que íntima faculdade percebemos a imutabilidade, firmeza e inalterabilidade desta lei, que vemos cumprida em toda a série dos números? Nenhum homem pode abarcar com os sentidos do corpo todos os números, pois são incontáveis. Como chegamos a conhecer que isto se realiza em todos eles, ou por meio de que imaginação ou imagem vemos esta verdade tão certa dos números, com tal segurança através da série indefinida dos mesmos, senão com a luz interior, que os sentidos corporais desconhecem?

**VIII. 24. Ag.** — Estas e muitas outras provas deste gênero obrigam todos aqueles a quem Deus dotou de capacidade para discussão, e sobre quem a obstinação ainda não projetou suas trevas, a confessar que as relações e a verdade dos números não são objeto dos sentidos do corpo, pois são imutáveis e puríssimas, ainda que sua visão seja comum e se ofereça igualmente a todos os que são capazes de raciocínio.

Muitas outras razões, por assim dizer, de domínio público, poderiam ter ocorrido e estar ao alcance de todo aquele capaz de discorrer pelo discurso. Elas são vistas sem dificuldades e singularmente pela mente e pela razão de qualquer um que as considera. E finalmente, permanecem imutáveis e invioláveis. Porém, vejo com muita naturalidade que te tenha ocorrido, antes de mais nada, esta relação, esta verdade dos números, ao queres responder o que te perguntava.

Pois de algum modo nos livros santos, o número está intimamente relacionado com a sabedoria. Pois neles se diz: *Comecei a procurar com todo o meu coração a ciência, a meditação e a investigação da sabedoria e do número* (Eclo 7, 26).

## *A sabedoria: sua relação com a felicidade*

IX. 25. Ag. — Todavia, diz-me, por favor, o que no teu parecer devemos pensar acerca da mesma sabedoria. Tu acreditas que cada um dos homens sábios tem a sua sabedoria própria, distinta da sabedoria dos demais? Ou que há uma apenas, acessível a todos em comum, e que cada um é mais sábio tanto quanto mais participa dela?

Ev. — Não sei de que sabedoria falas, porque vejo os homens opinarem diversamente sobre o que seja agir ou falar com sabedoria, pois: aos que seguem a carreira militar, parece-lhes estar agindo com sabedoria; os que menosprezam este ofício e colocam todo seu empenho em trabalhar e cultivar os campos louvam com preferência esta ocupação, e atribuem-na como sabedoria. Outros são hábeis em descobrir meios de ganhar dinheiro e se consideram sábios por isso. Ao contrário, os que desprezam e repelem tudo isso e todas as coisas temporais, entregando-se totalmente à investigação da verdade a fim de adquirirem o conhecimento de si mesmos e para conhecerem a Deus, julgam que esta é a ocupação mais importante da sabedoria.

Aqueles que não querem se entregar à busca e à contemplação da verdade, mas aos mais penosos cuidados e deveres, com a finalidade de serem úteis à humanidade, ocupando-se com a direção e o justo governo, bem como dos assuntos humanos, estes também se consideram sábios. E ainda os que fazem uma e outra coisa, dedicando parte da vida à contemplação da verdade, parte aos trabalhos e serviços que acreditam dever à sociedade, parece-lhes que são eles que carregam a palma da sabedoria.

Omito inumeráveis seitas que põem seus seguidores acima dos demais e pretendem que apenas eles sejam os sábios. Por conseguinte, tratando-se agora entre nós de explicar não o que acreditamos, mas o que vemos com clareza por nossa inteligência, não posso de modo algum responder o que me perguntas antes de contemplar e ver

também pela razão o que já sei pela fé, isto é, em que consiste a sabedoria em si mesma.

**IX. 26. Ag.** — Acaso pensas que a sabedoria é outra coisa que a verdade, na qual se contempla e possui o sumo bem? Todos estes homens que citaste e que perseguem objetos tão diversos, todos desejam o bem e fogem do mal, e se eles trabalham para conseguir coisas tão diversas, é porque cada um tem um conceito distinto daquilo que é o bem. Assim, aquele que deseja o que não deveria desejar, se equivoca, embora realmente não desejasse se não lhe parecesse bom. Apenas não estaria no erro aquele que nada deseja ou o que deseja o que se deve desejar.

Por conseguinte, nenhum homem erra quando deseja a vida feliz. O erro de cada um consiste em que, confessando e proclamando que não deseja outra coisa que chegar à felicidade, não segue, porém, o caminho da vida que a ela conduz. O erro está, pois, em que, seguindo um caminho, sigamos aquele que não conduz para onde desejamos chegar.

Quanto mais alguém erra o caminho da vida, tanto menos é sábio, porque está mais distante da verdade, em cuja posse e contemplação consiste o sumo bem. Ora, é feliz o homem que chegou a conhecer e a possuir o sumo bem, o qual todos desejamos, sem dúvida alguma. Portanto, como é evidente que todos nós queremos ser felizes, da mesma forma é evidente que todos queremos ser sábios, porque ninguém que não seja sábio é feliz, já que ninguém é feliz sem a posse do sumo bem, que consiste no conhecimento e na posse daquela verdade a que chamamos sabedoria.

Mas, antes mesmo de sermos felizes, temos impressa em nossa mente a noção de felicidade, posto que em virtude dela sabemos e dizemos com toda confiança, sem dúvida alguma, que queremos ser felizes. E ainda, antes de sermos sábios, temos em nossa mente a noção da sabedoria, em virtude da qual todos nós, se nos perguntam se queremos ser sábios, respondemos sem sombra de dúvida que sim, que o queremos.

IX. 27. Ag. — Pois bem! Já estamos de acordo sobre a natureza da sabedoria, que talvez não pudeste explicar com palavras, mas se teu espírito não a compreendesse de algum modo, de forma alguma saberias que queres ser sábio e que deves querer sê-lo. E isto tu não negarás! Sendo assim, peço que me digas se tu julgas que a sabedoria, da mesma forma que as razões e a verdade dos números, se apresenta como uma coisa comum a todos os que gozam do uso da razão, ou, pelo contrário, assim como há tantas inteligências humanas como a quantidade de homens — de tal forma que eu não vejo nada da tua, nem tu vês a minha —, assim também pensas que há tantas sabedorias quanto a quantidade de sábios que possam existir?

*Ev.* — Se o sumo bem é único para todos, é preciso que o seja também a verdade, na qual se apreende e se possui o sumo bem; ou seja, que a sabedoria seja una e comum a todos.

Ag. — Duvidas, por acaso, de que o sumo bem, seja qual for, é uno para todos?

*Ev.* — Sim; o duvido! Vejo que alguns homens se comprazem em umas coisas, e outros, em outras, como sendo o sumo bem.

Ag. — Eu quisera que ninguém duvidasse do sumo bem, assim como ninguém duvida de que, consistindo no que for, o homem não pode chegar a ser feliz senão depois de haver alcançado este sumo bem. Mas porque esta é uma questão importante e exigirá, talvez, um longo raciocínio, vamos supor que há tantos bens supremos quantas são as distintas coisas que os diversos homens apetecem como sendo o sumo bem. Segue-se daí, por acaso, que a sabedoria não seja única, comum a todos, pelo fato de que também são muitas e diversas as coisas que nela vemos?

Se duvidares disto, podes igualmente duvidar de que a luz do sol seja uma pelo fato de que também são muitas e diversas as coisas que por ela vemos. E está claro que desta multiplicidade de coisas cada um escolhe à vontade aquelas das quais deseja desfrutar pelo sentido da visão: enquanto um goza de ver e contemplar a altura de algum monte, o outro se compraz na planície do campo; este, na

profundidade dos vales; aquele, no verdor dos bosques; um, nos movimentos uniformes das águas do mar; e outro, finalmente, gosta de ver e contemplar, na medida do possível, todas estas coisas juntas, ou algumas delas.

Desta forma, são muitas e diversas as coisas que os homens vêem à luz do sol e as que elegem para entreter-se, sendo, porém, única a luz do sol, na qual cada um deles contempla e abarca com seu olhar o objeto no qual se entretém sua visão. Do mesmo modo, são muitos e diversos os bens, entre os quais cada um elege o que lhe apraz para vê-lo e possuí-lo, para gozá-lo e fazê-lo consistir para ele no real e verdadeiro sumo bem. Pode, não obstante, suceder que a mesma luz da sabedoria, mediante a qual todas estas coisas podem ser vistas e possuídas, seja única e comum a todos os sábios.

*Ev.* — Confesso que pode ser assim e que não há nada que impeça que uma mesma sabedoria seja comum a todos, embora sejam muitos e diversos os bens supremos. No entanto, desejaria saber se é assim. Porque admitir que isto possa ser assim não é admitir que já o seja.

*Ag.* — Por enquanto, já sabemos que existe a sabedoria. Mas ainda não sabemos se é apenas uma e comum a todos, ou se tem cada sábio a sua sabedoria, como cada um tem sua alma e sua inteligência.

*Ev.* — Assim o é.



## *A luz da sabedoria, comum a todo sábio*

X. 28. Ag. — Pois bem! Onde vemos as verdades que já conhecemos, ou seja, que existe a sabedoria, que há sábios e que todos os homens desejam ser felizes? Porque eu não me atreveria a duvidar que tu vês estas coisas e que são verdadeiras. Tu vês que são verdadeiras como vês teu próprio pensamento — que eu ignoro em absoluto enquanto tu não me comunicas —, ou as vês de tal maneira que entendas que também eu posso vê-las, embora não me digas?

Ev. — Certamente que as vejo! E não duvido que também possam ser vistas por ti, inclusive contra a minha vontade.

Ag. — Por conseguinte, a verdade, que ambos vemos como sendo uma só, e cada um com sua própria inteligência, acaso não é comum a todos?

Ev. — É evidente!

Ag. — Igualmente não negarás que devemos nos dedicar à sabedoria, e irás admitir que isto é também uma verdade.

Ev. — Não tenho dúvida alguma sobre isto!

Ag. — Podemos também negar que esta verdade seja única e comum, à vista de todos os que a conhecem, não obstante cada qual vê-la, não com a minha mente, nem com a tua, nem com a de nenhum outro, senão com a sua própria, posto que o objeto que se vê está igualmente à vista de todos os que a contemplam?

Ev. — De modo algum!

Ag. — Não confessarás também, como uma das maiores verdades, que se deve considerar como muito justo que as coisas inferiores devem estar submetidas às superiores, que as iguais devem estar à mesma altura de seus pares, e que cada um deve receber o que é seu, e que esta verdade é comum tanto a mim como a ti, como a todos os que a vêem?

*Ev.* — Estou de acordo.

*Ag.* — Poderias negar que o incorruptível é melhor que o corruptível, o eterno melhor que o temporal, e o inviolável melhor que o violável?

*Ev.* — Quem poderá negá-lo!

*Ag.* — Por conseguinte, pode alguém dizer que esta verdade é sua própria, se incomensuravelmente se oferece à contemplação de todos os que a podem contemplar?

*Ev.* — Ninguém diria com razão que esta verdade é sua própria, sendo ela assim tão una e comum a todos, quanto o é a verdade.

*Ag.* — Além disso, quem negará que se deve separar a alma do corruptível e incliná-la para o incorruptível, isto é, que não deve amar o corruptível, mas o incorruptível? Ou quem irá dizer que, confessando a existência da verdade, não entenda também que é imutável, e não veja que geralmente está à disposição de todos os que são capazes de intuí-la?

*Ev.* — É bem verdade!

*Ag.* — E a respeito daquele gênero de vida que, apesar de todas as adversidades, não se aparta do caminho da verdade e da honradez, alguém duvidará que é melhor do que aquele outro que facilmente se quebra e muda diante das incomodidades temporais?

*Ev.* — Quem o duvidará?

**X. 29.** *Ag.* — Já não te perguntarei mais sobre isto, pois é o suficiente que tenhas visto e admitido comigo como muito certo que estas verdades são como que normas e luminares das virtudes, e que são verdadeiras e imutáveis, e que todas e cada uma se encontram postas para serem contempladas em comum, indistintamente por todos os que são capazes de contemplá-las, cada um com sua própria razão ou inteligência. Mas vou ainda te perguntar se te parece que estas verdades pertencem à sabedoria. Acredito que admites ser sábio quem tenha alcançado a sabedoria.

*Ev.* — Com efeito, assim me parece.

*Ag.* — Que dizes daquele que vive justamente? Poderia viver com justiça se não visse quais são as coisas inferiores, que deve subordinar às superiores, e quais as iguais, que deve unir entre si, e quais as que deve dar a cada um como próprias?

*Ev.* — Não poderia.

*Ag.* — Negarás que quem vê as coisas assim, as vê sabiamente?

*Ev.* — Não o nego!

*Ag.* — E que dizer daquele que vive prudentemente? Não elege as coisas incorruptíveis e vê que devem ser antepostas às corruptíveis?

*Ev.* — Está claro!

*Ag.* — Quando, pois, escolhe as coisas para as quais deve dirigir seu espírito, e não duvida de que as deve escolher, acaso podes negar que as escolhe sabiamente?

*Ev.* — De nenhum modo eu negarei isto!

*Ag.* — Por conseguinte, quando orienta seu espírito para o que sabiamente escolheu, é indubitável que o orienta sabiamente.

*Ev.* — Sem dúvida!

*Ag.* — E aquele que nem por ameaças, nem por tormentos se aparta do que sabiamente escolheu e para o qual sabiamente se dirigiu, sem dúvida que age com sabedoria.

*Ev.* — Sem dúvida alguma!

*Ag.* — É evidente, portanto, que todas aquelas coisas que temos chamado normas e luminares pertencem à sabedoria, posto que é certo que quanto mais alguém acomoda sua vida para viver segundo elas, tanto mais sabiamente vive e age. Tudo o que se faz sabiamente não pode ser dito com razão que é alheio à sabedoria.

*Ev.* — É exatamente assim!

Ag. — Por conseguinte, o quanto são verdadeiras e imutáveis as leis dos números, cuja razão e verdade disseste que se encontrava presente de maneira imutável, e que eram comuns a todos quantos as vissem, assim são verdadeiras e imutáveis as normas da sabedoria. De algumas disseste, quando te perguntei acerca delas em particular, que eram verdadeiras e evidentes, e admitiste também que, na ordem da contemplação, são comuns a todos os que são capazes de intuí-las.

## *Relação entre a sabedoria e o número*

**XI. 30. Ev.** — Não posso duvidar. Mas gostaria de saber se ambos, a sabedoria e o número, pertencem a um mesmo gênero, posto que, segundo o que antes disseste, a mesma Sagrada Escritura os põe no mesmo plano ao referir-se a eles, ou se um procede do outro, ou existe no outro, por exemplo, se o número procede da sabedoria ou existe na sabedoria.

Eu não me atrevera a dizer que a sabedoria procede do número ou que subsiste no número. Não sei explicar o fato, mas conheci muitos calculadores ou contadores, ou como se queira chamá-los, que calculavam perfeita e maravilhosamente, e não encontrei, porém, senão poucos ou nenhum sábio. Por isso, a sabedoria sempre me parece mais digna de veneração que o número.

Ag. — Citaste um fato que também a mim costuma chamar a atenção. Com efeito, quando me concentro em mim mesmo e considero a imutável verdade dos números e, por assim dizer, o santuário, a morada ou a região sublime desta verdade — ou ainda outra forma que mais apropriadamente possa denominar-se aquele lugar —, então me sinto transportado para muito longe do mundo corpóreo. E quando vejo por acaso algumas idéias e não encontro, porém, palavras para explicá-las com exatidão, retorno como que cansado a estas nossas esferas para poder falar, e falo, como costumamos fazer, das coisas que estão ao alcance dos sentidos.

Isto também acontece comigo quando penso na sabedoria com a maior atenção e intensidade que me são possíveis. E chama-me a atenção de forma tão poderosa que, se encontrando estas duas coisas, a sabedoria e o número, no santuário da mais recôndita e certíssima verdade — segundo o mesmo testemunho das Sagradas Escrituras, que atestam este paradigma como já foi citado —, me causa muita estranheza o fato de que o número seja tido como algo de pouco valor

pela maioria dos homens, mesmo que estes tenham uma grande estima pela sabedoria.

Mas, sem dúvida, eles são uma só e mesma coisa. Porque, não obstante, nos livros sagrados diz-se da sabedoria que *alcança de um extremo ao outro com força e que dispõe de todas as coisas com suavidade* (Sb 8, 1). Poderia ser atribuído ao número este poder que *alcança de um extremo ao outro com força*, sendo próprio da sabedoria a outra parte, *dispõe de todas as coisas com suavidade*, já que na realidade uma e outra coisa são próprias de uma só e mesma sabedoria.

**XI. 31.** Deus atribuiu a todas as coisas os seus números, mesmo às mais ínfimas, colocadas no extremo da escala da existência. Por isso, todos os corpos, até os que ocupam o mais ínfimo grau no ser, têm seus números. Mas o saber não o deu aos corpos, nem a todas as almas, mas apenas às racionais, como se nelas tivesse colocado seu trono, a partir do qual Ele organiza todas as coisas, mesmo aquelas mais ínfimas, às quais deu seus números. E assim, porque facilmente julgamos os corpos como coisas que estão ordenadas em uma categoria inferior à nossa, e porque vemos igualmente neste grau de inferioridade com relação a nós os números a que eles estão sujeitos, por isso os consideramos de um valor menor que a sabedoria.

Mas quando começamos a olhar para as alturas, descobrimos que também eles, os números, superam nossa mente, permanecendo imutáveis na mesma verdade. E como a sabedoria é própria de poucos e, em contrapartida, o contar está ao alcance dos néscios, os homens admiram a sabedoria, tendo em pouco valor os números. Porém, os doutos e estudiosos, quanto mais se elevam sobre as impurezas da Terra, tanto melhor contemplam o número e a sabedoria no seio da mesma verdade, e tanto mais apreciam uma e outra coisa. Em sua comparação, não tem para eles valor algum o ouro, a prata, nem nenhuma das coisas que os homens disputam, mas tudo isso lhes parece coisas vãs.

**XI. 32.** Não te cause estranheza o fato de os homens desprezarem os números e apreciarem a sabedoria, porque lhes é mais fácil contar do que serem sábios. Não vês que apreciam mais o ouro que a luz de uma candeia, com a qual comparado nada vale o ouro, sendo desprezível? É mais apreciada uma coisa tão inferior porque até mesmo os mais pobres podem acender uma candeia e, em contrapartida, poucos são os que têm ouro. Contudo, longe de mim considerar a sabedoria inferior ao número, já que são uma e mesma coisa. Porém, ela busca olhos que a possam ver!

Em um mesmo fogo são consubstanciais, por assim dizer, a luz e o calor; ou seja, não podem separar-se. Entretanto, o calor atinge apenas aquelas coisas mais próximas, enquanto que a luz se difunde a uma maior distância, em todas as direções. De igual modo, pelo poder da inteligência, inerente à sabedoria, as coisas mais próximas a ela, como são as almas racionais, ficam ardentes pelo calor da sabedoria, enquanto que as coisas que estão a uma maior distância, como são os corpos, não lhes chega o calor da sabedoria, porém, são inundadas com a luz dos números.

Talvez te pareça obscura esta comparação, porque não há imagem alguma de coisa visível que possa adaptar-se perfeitamente às invisíveis. Todavia, vê esta conclusão, que é por enquanto o suficiente para o tema que nos temos proposto, e que é evidente até para as inteligências mais humildes, como as nossas: apesar de não poderes ver claramente se o número está contido na sabedoria ou se procede dela, ou ainda, pelo contrário, se ela mesma procede do número, está incluída nele, ou se, enfim, um e outro são nomes de uma mesma realidade, uma coisa é evidente: que a sabedoria e o número são verdadeiros e de uma verdade imutável.

*A verdade una e imutável está acima de nossa mente*

**XII. 33.** Ag. — Conseqüentemente, não poderás negar que existe a verdade imutável, que contém em si todas as coisas que são imutavelmente verdadeiras. A respeito dela, não poderás dizer que é própria e exclusivamente tua, ou minha, ou de qualquer outro homem, mas de modo maravilhoso é como uma luz secreta e pública ao mesmo tempo, que prontamente se oferece a todos os que são capazes de ver as verdades imutáveis.

Pois bem! Aquilo que pertence em comum a todos os racionais e inteligentes, quem dirá que pertence, como coisa própria, à natureza de algum deles? Acredito que recordarás o que há pouco dissemos dos sentidos do corpo, ou seja, que aquelas coisas que percebemos em comum pelo sentido da visão e da audição, como são as cores e os sons, que tu e eu vemos e ouvimos simultaneamente, não pertencem à natureza de nossos olhos ou de nossos ouvidos, mas que, na ordem da percepção, são comuns a todos.

Tampouco dirás que pertencem à natureza da mente de cada um aquelas coisas que tu e eu vemos também em comum, cada um com sua própria inteligência, porque um objeto que é visto ao mesmo tempo pelos olhos de dois indivíduos não podemos dizer que seja ou se identifique com os olhos nem de um nem de outro, mas que é uma terceira coisa, na qual convergem os olhos de um e de outro.

*Ev.* — É muito claro e verdadeiro!

**XII. 34.** Ag. — Desta forma, esta verdade, da qual estamos falando a tanto tempo, e na qual, sendo una, vemos tantas coisas, pensas que seja mais excelente que nossa mente, ou igual, ou inferior?

Se fosse inferior, não julgaríamos segundo ela, mas julgaríamos a ela, como julgamos os corpos, que são inferiores à razão. E ainda dizemos com freqüência não apenas que são ou não são assim, mas



ainda que devem ou não ser assim. Diga-se o mesmo a respeito de nossa alma, pois não apenas conhecemos que é assim nossa alma, mas também dizemos muitas vezes que deveria ter tal ou tal modo de ser.

Nos corpos, julgamos o mesmo quando dizemos: é menos branco do que deveria ser, ou menos quadrado, e muitas outras coisas semelhantes. Da alma dizemos que tem menos aptidão do que deveria ter, ou que é menos suave ou menos veemente, de acordo com o que exigem nossos costumes. Julgamos a estas realidades segundo aquelas normas interiores da verdade que nos são comuns, sem emitirmos um juízo destas normas. Assim, quando alguém diz que as coisas eternas são superiores às temporais, ou que sete e três são dez, nada diz do que não deveria ser, e sim que, limitando-se a conhecer que é assim, não se atreve a querer corrigir com uma crítica, mas se alegra unicamente como um descobridor.

Por outro lado, se esta verdade fosse igual às nossas inteligências, seria também mutável, como elas. Nossas inteligências às vezes a vêem mais, às vezes menos, e nisso dão a entender que são mutáveis. Todavia, ela — a verdade —, permanecendo sempre a mesma em si, nem aumenta quando é mais bem vista por nós, nem diminui quando é menos vista, mas, sendo íntegra e inalterável, alegra com sua luz todos os que se voltam para ela e castiga com a cegueira os que dela se afastam.

Qual o significado de julgarmos a partir de nossos próprios entendimentos de acordo com a verdade, e a ela não a podermos julgar de modo algum? Dizemos, com efeito: entende menos do que deve ou entende tanto quanto deve entender. É indubitável que a mente humana tanto mais deve entender quanto mais puder aproximar-se e aderir à verdade imutável.

### *Exortação a abraçar a verdade, única fonte de felicidade*

**XIII. 35.** Ag. — Prometi demonstrar-te, se recordas, que havia algo muito mais sublime que nossa mente e que nossa razão. Aqui está: a verdade em si mesma! Abraça-a se puderes! Que ela seja o teu gozo. *Põe tuas delícias no Senhor e Ele te dará tudo o que pedir teu coração* (Sl 36, 4). Pois o que mais tu pedes senão ser feliz? E quem é mais feliz do que aquele que goza da firme, imutável, e excelentíssima verdade?

Declaram os homens que são felizes quando têm em seus braços os formosos corpos, ardentemente desejados, ora dos cônjuges, ora das meretrizes, e nós duvidamos da felicidade, estando em nossos braços a verdade? Os homens acreditam que são felizes quando, seca a garganta pelo calor da sede, encontram uma fonte abundante e limpa, ou quando, famintos, encontram comida ou jantar bem condimentado e abundante. Negaremos nós que somos felizes quando a verdade santa sacia nossa sede e nossa fome?

Com freqüência ouvimos dizer que muitos são ditosos porque se deitam entre rosas e flores; também quando saciam seu olfato com os perfumes mais aromáticos. Porém, que coisa há mais aromática e mais agradável que a inspiração da verdade? E duvidamos em proclamar que somos felizes quando ela nos inspira?

Muitos fazem com que a felicidade da vida consista no canto da voz humana e no som da lira e da flauta, e quando estas coisas lhes faltam, se consideram miseráveis, ao passo que, quando as têm, saltam de alegria. E nós, sentindo em nossas almas suavemente, sem o menor ruído, o sublime, harmonioso e eloqüente silêncio da verdade, se assim pode-se dizer, buscaremos outra vida mais ditosa e não gozaremos da tão certa e presente em nossas almas?

Encontram os homens as suas delícias em contemplar o brilho do ouro e da prata, o das pedras preciosas e das outras cores. Na contemplação do esplendor e encanto da mesma luz que ilumina estes

nossos olhos carnaís, proceda ela do fogo, da terra, das estrelas, da lua ou do sol, não há urgência ou desconforto que os afaste deste prazer; eles se consideram felizes e, ao apreciá-los, gostariam de viver para sempre. E nós estamos receosos de fazer com que a vida feliz consista na contemplação da verdade e no seu esplendor?

**XIII. 36. Ag.** — Muito ao contrário. É na verdade que se conhece e se possui o sumo bem. A verdade é a sabedoria. Fixemos, portanto, nela a nossa mente e conservemos assim o sumo bem e gozemos dele, pois é feliz aquele que goza do sumo bem. Esta é a verdade que oferece todos os bens que são verdadeiros, os quais os homens inteligentes, segundo a capacidade de sua penetração, escolhem um ou mais para a sua felicidade.

Entre os homens existem aqueles que escolhem os objetos à luz do sol. Contemplam-nos com agrado, e em contemplá-los colocam todos os seus encantos. Pode haver outros que, tendo uma vista mais vigorosa, mais sã e potente, a nada olham com mais prazer do que o sol, que ilumina também as outras coisas, em cuja contemplação se alegram os olhos mais débeis. Da mesma maneira, quando uma poderosa e vigorosa inteligência contempla com certeza a multiplicidade de coisas inalteravelmente verdadeiras, se dirige para a mesma verdade, que tudo ilumina, e, adiantando-se a ela, parece esquecer todas as outras coisas, e, gozando dela, goza ao mesmo tempo de todas as outras, porque tudo quanto há de agradável em todas as coisas verdadeiras, o é precisamente em virtude da mesma verdade.

### *A verdade dá origem à liberdade e a possui com segurança*

**XIII. 37.** Ag. — Nisto também consiste nossa liberdade: em nos submetermos a esta verdade suprema. E esta suprema verdade é nosso próprio Deus, quem nos livra da morte, quer dizer, do estado de pecado. É esta mesma verdade quem fez o homem, fala com ele, diz aos que crêem nela: *Se sois fiéis em guardar minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará* (Jo 8, 31–32). De coisa alguma goza a alma com liberdade senão da que goza com segurança.

**XIV.** Pois bem! Ninguém possui com segurança os bens que pode perder contra a sua vontade. Mas a verdade e a sabedoria ninguém as pode perder contra a sua vontade, porque ninguém pode ser separado delas pela distância do lugar, e assim, quando falamos da separação da verdade e da sabedoria, entendemos por isso a perversão da vontade, que ama as coisas inferiores. Ademais, ninguém pode ser obrigado a querer alguma coisa.

Na posse da verdade temos, pois, um tesouro do qual todos gozamos igualmente em comum. Não há nela sobressalto; não há defeito algum. Não admite a verdade os amadores da inveja entre si; ela a todos se dá igualmente e por completo, e a todos e a cada um em suma castidade. Ninguém diz ao outro: retira-te para que eu me aproxime também. Não! Todos estão estreitamente unidos a ela; todos a possuem de uma só vez. Seus manjares não se dividem em partes; nada dela bebes que eu também não possa beber. Nada do que dela participas se converte em algo exclusivamente teu, mas tudo o que tiras dela fica íntegro também para mim. O que ela a ti inspira, não espero que volte de ti para inspirar-me a mim, porque nada da verdade nunca se converte em coisa própria de um ou de vários, mas é simultaneamente toda comum a todos.

XIV. 38. Ag. — Os objetos do tato, do gosto e do olfato são, por conseguinte, menos semelhantes à verdade que os da audição e da visão, porque tudo o que ouvimos é ouvido em toda sua integridade ao mesmo tempo por todos e cada um dos que ouvem, e toda imagem ao alcance da visão é percebida em toda sua integridade igualmente por uns e por outros.

Estas semelhanças são, porém, muito imperfeitas. A voz, qualquer que seja, não soa de uma só vez, pois é emitida e se propaga por intervalos de tempo e espaço. Soa uma parte antes e outra depois, nem a imagem visível está toda em todos os olhos, mas repartida em cada uma de suas partes. Além disso, todas estas coisas nos são arrebatadas contra nossa vontade e uma série de não sei quais dificuldades nos impede de poder gozar delas.

Com efeito, se pudéssemos dar a um cantor uma música melodiosa sem fim, e os amantes do canto fossem todos à porfia para ouvi-lo, sem dúvida quanto mais eles viessem, mais próximos eles estariam uns dos outros. Chegariam a disputar um lugar, pretendendo cada um estar mais próximo do cantor. Além disso, não poderiam reter consigo nada do que foram ouvindo, antes, ao contrário, não perceberiam senão vozes que se sucedem fugitivas.

Se quiséssemos contemplar o sol de tempos em tempos e o pudéssemos fazer sem interrupção, no fim desapareceria de nossa vista em seu ocaso, ou seria ocultado atrás de uma nuvem, ou ainda muitos outros obstáculos nos privariam do prazer de sua vista, contra nossa própria vontade. Enfim, se não faltasse nunca o encanto da luz a meus olhos, nem o da voz aos meus ouvidos, que alegria especial eu teria com isso, sendo como é, comum a mim e aos animais?

Em contrapartida, aquela formosura da verdade e da sabedoria, enquanto persista a vontade de gozar dela, nem que ainda a supomos rodeada de uma multidão numerosa de ouvintes, ela não exclui os que vão se aproximando dela, nem se emite por intervalos de tempo, nem emigra de lugar em lugar, nem a interrompe de noite, nem a interceptam as sombras, nem está subordinada aos sentidos do corpo.

Ela está próxima de todos os que a amam e se dirigem a ela de todas as partes do mundo, para todos sendo sempiterna. Não está em nenhum lugar, e nunca está ausente. Exteriormente aconselha e interiormente ensina; faz melhores os que a contemplam, e a ela ninguém a piora; ninguém a julga, e ninguém pode julgar bem sem ela.

Posto isto, está evidente que a verdade é, sem dúvida alguma, superior a todas as inteligências, das quais cada uma apenas por ela chega a ser sábia e crítica, não dela, mas por ela, das outras coisas.

## *Conclui a demonstração da existência de Deus*

**XV. 39.** Ag. — Tu havias consentido que, se te demonstrasse que há algo superior a nossas mentes, confessarias que este algo é Deus, se não houvesse ainda algo superior. Eu, aceitando esta tua confissão, te disse que bastava, com efeito, demonstrar isto. Porque, se há algo mais excelente, este algo mais excelente é Deus precisamente; e se não há, esta mesma verdade é Deus. Que haja, pois, ou não, algo mais excelente; não poderás negar, porém, que Deus existe: esta é a questão que nós havíamos proposto tratar e discutir.

E se, em vista disso, te surpreende o que, segundo a sacrossanta doutrina de Jesus Cristo, temos aprendido pela fé, ou seja, que Deus é Pai da Sabedoria, recorda-te que também temos aprendido pela fé que a Sabedoria, gerada pelo eterno Pai, é igual a Ele. De tal modo que não temos que investigar mais sobre isto, senão conservá-lo com fé inquebrantável.

Desta forma, podemos afirmar: Deus existe! Realidade verdadeira e suma, verdade que já não somente temos, a meu juízo, como indubitável pela fé, mas que também já vemos pela razão como verdade certa. Embora esta visão seja muito débil, ainda assim, suficientemente clara, com respeito à questão que nos ocupa, para ser capaz de explicar tudo o que lhe diz respeito, se é que não tens nada a opor ao que tenho dito.

*Ev.* — Quanto a mim, admito tudo isto com entusiasmo incrível e inundado de uma tão grande alegria, que não posso explicá-lo com palavras, e proclamo como muito certo tudo o que foi dito. Proclamo-o com aquela voz interior, pela qual desejo ser ouvido e atendido pela mesma verdade e unir-me a ela, pois admito e confesso que esta união não é apenas um bem, mas que é o bem supremo e beatífico.

*Não é o mesmo conhecer a sabedoria e ser sábio*

XV. 40. Ag. — Pois bem! Da mesma forma, eu me alegro muitíssimo. Mas diz-me: por ventura já somos sábios e bem-aventurados, ou, todavia, caminhamos para este estado com a finalidade de chegar a sê-lo?

Ev. — Parece-me que caminhamos para ele.

Ag. — De onde te vem, pois, a compreensão destas coisas, cuja verdade e certeza dizes que te alegram e que admites pertencerem à sabedoria? Acaso um insensato pode conhecer a sabedoria?

Ev. — Enquanto seja insensato, não poderá conhecê-la.

Ag. — Pois então! Ou tu já és sábio ou não conheces ainda a sabedoria.

Ev. — Ainda não sou sábio, é verdade! Mas tampouco me tenho por insensato, posto que conheço a sabedoria. São certas estas coisas que conheço, e não posso negar que pertencem à sabedoria.

Ag. — Diz-me, por favor, acaso tu não crês que aquele que não é justo é injusto? E que o imprudente é o que não é prudente? E que o intemperante é o que não tem temperança? Ou podemos colocar em dúvida algum destes pontos?

Ev. — Confesso que o homem, quando não é justo, é injusto. O mesmo eu diria do imprudente e do que não tem temperança.

Ag. — Por que, pois, não há de ser insipiente aquele que não é sábio?

Ev. — Confesso também que, quando alguém não é sábio, é insensato.

Ag. — Então, a qual destes tu pertences?



*Ev.* — Chama-me como quiser. Mas não me atrevo a chamar-me sábio, e porém, de acordo com as concessões que eu fiz, vejo ser lógico que me tenha por insipiente.

*Ag.* — O insipiente conhece, por conseguinte, a sabedoria. Como já dissemos, não estaria certo de que queria ser sábio, nem de que seria conveniente sê-lo, se não tivesse uma noção do que é a sabedoria, como também daquelas coisas que pertencem à sabedoria: a elas tu respondeste quando foi perguntado sobre cada uma delas em particular, e de cujo conhecimento te alegraste.

*Ev.* — É assim, como dizes!

*A sabedoria, através dos números, sai ao encontro dos que a buscam*

XVI. 41. Ag. — O que mais fazemos quando procuramos com empenho a sabedoria senão concentrar, de certo modo, nossa alma inteira, e com todo o ardor de que somos capazes, no objeto que percebemos pela inteligência? E ainda: nossa alma não procura fixar-se neste objeto com a maior estabilidade possível, a fim de que não se compraza em seu ser individualmente, empenhando-se com coisas passageiras, mas que, despojada de todos os afetos de coisas sujeitas ao tempo e ao espaço, abraça o que é uno e imutável?

Isto porque, como a alma é a causa de toda a vida do corpo, assim também a causa da vida bem-aventurada da alma é Deus. Enquanto procuramos isto, até que tenhamos conseguido, estamos a caminho. Desta forma, já que nos foi concedido gozar destes bens verdadeiros e certos, embora sejam como lampejos nas trevas deste caminho, considera se o que disse a Sagrada Escritura a respeito da sabedoria não é o que fazem seus amantes quando se aproximam e buscam a ela. Disse assim a Escritura: *Nos caminhos, ela se mostra alegremente, e seu encontro com eles é feito com o maior cuidado e atenção* (Sb 6, 17).

Para qualquer lugar que te voltas, a sabedoria te fala mediante certos vestígios impressos por ela em todas as suas obras. Quando buscas as coisas exteriores, volta ela a te chamar para o interior através das mesmas belezas das coisas exteriores. Desta forma, podes perceber que tudo quanto existe de agradável nos corpos e o quanto eles te cativam mediante os sentidos externos, é um efeito dos números, e assim, investigando qual seja sua origem, voltarás a entrar em ti mesmo e entenderás que tudo isso que chega a tua alma pelos sentidos corporais não poderias aprová-lo ou desaprová-lo se não tivesses dentro de ti mesmo certas normas de beleza, que aplicas a tudo quanto no mundo exterior te parece belo.

XVI. 42. Ag. — Contempla o céu, a terra e o mar, e tudo quanto há neles. Contempla os astros que brilham no firmamento, os animais que rastejam pela terra, as aves que voam pelo ar e os peixes que nadam no mar: verás que tudo tem sua beleza, porque tem seus números. Remove estes, e tudo fica reduzido a nada. Onde, então, eles devem ter sua origem, senão onde há o número? Porque o quanto eles têm no ser, é o quanto participam nos números.

Até mesmo os artífices de belezas corpóreas, em suas próprias artes, têm seus números, conforme aos quais executam suas obras. E eles não desistem em seu esforço ou no manuseio dos instrumentos para que a obra, que vai recebendo a forma exterior, chegue a alcançar, o quanto é possível, a perfeição desse exemplar ideal, e obtenha por meio dos sentidos externos a aprovação do juiz interior, que tem sempre à vista os números superiores. Depois, se buscares qual é o motor dos membros do mesmo artista, verás que é o número, pois se movem com ritmo.

E se é tirada a obra de suas mãos e do espírito a intenção de fazê-la, de modo que a atividade de seus membros não tenha outra finalidade senão o prazer e a distração, então esta atividade pode receber o nome de dança. Então, se desejares saber o que é que agrada na dança, te responderá o número: sou eu!

Contempla agora a beleza de um corpo já formado: estão os números ocupando seu lugar. Se olhares para a beleza de um corpo que se move: estão os números trabalhando o tempo todo. Se, diante da arte, e de onde ela procede, perguntares ali pelo tempo e o lugar, não encontrarás nem tempo, nem espaço, mas ali, na arte, existem apenas os números. Sua região não é a dos espaços, nem sua idade contada pelos dias, todavia, os que desejam ser artistas e seguem as regras da arte, as quais aprendem, movem seu corpo no tempo e no espaço e, em contrapartida, seu espírito se move apenas no tempo, pois é unicamente progredindo no tempo que chegam a ser perfeitos.

Volta-te agora acima da alma do artista para poderes ver o número sempiterno. Então, o brilho da sabedoria chegará a ti, partindo da mesma sede interior e do fundo do santuário da verdade. E se ainda

reverbera na tua visão lânguida e fraca, volta os olhos de tua mente para aquele caminho, no qual ela se mostrava alegre aos teus olhos, e recorda-te que na verdade não há nada senão esta contemplação, que repetirás mais tarde, quando estiveres mais saudável e mais forte.

## *Lamentação sobre os que não amam a sabedoria*

**XVI. 43.** Ag. — Ai daqueles que abandonam a ti! Tu que eras um guia para aqueles que se extraviam de teus caminhos. Ai dos que amam teus sinais, em vez de amarem-te a ti mesma, e que se esquecem de teus ensinamentos! Ó dulcíssima luz, sabedoria da alma purificada! Tu não cessas de nos mostrar qual é a tua natureza e quão grande és, e que teus caminhos são a beleza das criaturas. Até mesmo o artista está como que dizendo ao espectador, sobre a beleza de sua obra, que não se detenha nela por completo, mas que, contemplando com os olhos do corpo a beleza de sua obra artística, o faça de modo que passe seu afeto e seu amor ao autor da mesma.

Os que amam tuas obras em vez de amarem a ti são semelhantes àqueles homens que, ouvindo a um sábio de grande eloquência, perdem o conteúdo principal de seus pensamentos, cujos signos são as palavras que ouvem, por colocarem demasiada atenção e avidez no suave som de sua voz e na estrutura cadenciosa dos períodos.

Ai dos que se afastam de sua luz e aderem docemente à sua própria obscuridade! Como se virassem as costas para a verdade, a fim de se assentarem nas obras da carne, como que em sua própria sombra, e, no entanto, mesmo aquilo que lhes causa prazer recebe o esplendor de sua luz.

Mas quando se amam as sombras, elas causam mais debilidade aos olhos da alma e a fazem incapaz de gozar de sua visão. Quanto mais o homem se afunda nas trevas, com mais gosto segue tudo aquilo que suaviza sua fraqueza. É daqui que começa a não ser capaz de poder ver o sumo bem, e a não poder considerar como um mal o que o engana pela sua falta de prudência, ou seduz sua inteligência, ou o atormenta com sua escravidão; pois isso tudo é uma justa punição por seu afastamento, e aquilo que é justo não pode ser um mal.

XVI. 44. Ag. — Portanto, se tudo aquilo que vemos ser mutável não pode ser percebido como tal pelos sentidos do corpo, nem pela atenção do espírito, a não ser que exista em uma forma numérica, sem a qual tudo se reduz a nada, não duvides que exista uma forma eterna e imutável, em virtude da qual estas coisas, que são mutáveis, não desaparecem, mas com seus movimentos compassados e a grande variedade de suas formas continuam percorrendo até o fim os caminhos de sua existência corporal. Forma eterna e imutável, em cuja virtude — sem estar contida e nem definida no espaço, nem prolongar-se através dos tempos, nem sofrer qualquer alteração com o tempo — todas as coisas podem ser formadas e, segundo seus gêneros, chegam a percorrer os números do espaço e do tempo.

## *Todo bem e toda perfeição procedem de Deus*

**XVII. 45.** Ag. — Todo ser mutável é também suscetível de perfeição ou forma. Assim como chamamos mutável a todo ser que pode sofrer mudança, assim eu chamaria de formável ao que é capaz de receber uma nova forma. Porém, nenhum ser pode formar-se a si mesmo, porque nenhum ser pode dar a si mesmo o que não tem, e, portanto, para chegar a ter forma, é preciso que este algo seja formado. Se algum ser já tem sua forma, não tem necessidade de receber o que já possui. Se algum não tem forma, não pode receber de si mesmo o que não tem. Nenhum ser pode, pois, formar-se a si mesmo, como antes já dissemos.

O que mais podemos dizer sobre a mutabilidade do corpo e da alma? Já dissemos o suficiente anteriormente. Fica, então, estabelecido como um princípio que o corpo e a alma recebem sua forma de outra forma imutável e sempre permanente, da qual está escrito: *Tu os mudarás e eles ficarão mudados; tu, porém, permaneces sempre o mesmo e teus anos não se acabarão* (Sl 101, 27–28). O profeta chamou a eternidade de anos sem fim. Desta mesma forma se diz que, *permanecendo em si mesma, renova todas as coisas* (Sb 7, 27).

Assim, nos dá a entender que a Providência governa todas as coisas. Se tudo o que existe deixasse de existir ao ser privado absolutamente de sua forma, segue-se que aquela forma imutável, pela qual todas as coisas mutáveis subsistem em condições de poder preencher e perscrutar os números de suas formas, é evidentemente sua Providência. Porque realmente não existiriam as coisas mutáveis, se ela, a imutável, não existisse. Assim, pois, aquele que contempla e considera a Criação do universo, seja quem for, caminha para a sabedoria, sente que a sabedoria alegremente o acompanha e que sai ao seu encontro com todo o cortejo de sua amorosa Providência. Tanto mais vivamente deseja percorrer este caminho quanto o próprio

caminho se faz mais atrativo em virtude da mesma sabedoria, a qual deseja ardentemente chegar.

**XVII. 46. Ag.** — Mas, se tu — além dos seres que existem e não vivem; de todos os que existem e vivem, mas sem entender; e dos que existem, vivem e entendem — encontras algum outro gênero de criaturas, então não duvides em dizer que existe algum outro bem que procede de Deus, não sendo ele Deus.

Estes três gêneros de seres podemos agrupá-los em três categorias com estes dois nomes, a saber: corpo e vida; porque seja os seres que vivem, mas não entendem, como são os animais, seja os que entendem, como os homens, podemos muito bem denominá-los com a palavra vida.

Pois bem! Estas duas coisas, o corpo e a vida, são consideradas aqui como criaturas, pois também se chama vida a do mesmo Criador, e vida por excelência. Estas duas criaturas, digo o corpo e a vida — que por isso mesmo são formáveis, como acabamos de ver um pouco antes, e pelo fato de que, se perdessem sua forma, ficariam reduzidas a nada —, provam suficientemente que subsistem por aquela forma que é sempre a mesma.

Por conseguinte, todos os bens que existem, os grandes e os pequenos, não podem proceder senão de Deus.

Porque, que coisa pode existir nas criaturas mais excelentes que a vida inteligente? E o que pode existir nelas de mais inferior que o corpo? Sem dúvida, estes são bens que se encontram sujeitos ao desfalecimento e que tendem ao não ser. Não obstante, lhes permanece uma certa forma, de sorte que de algum modo seguem existindo.

Pois bem, qualquer forma, mesmo a mais imperfeita, que está em um ser mutável e desprezível, procede daquela forma que desconhece a mutabilidade e o desfalecimento. Ela impede que os mesmos movimentos dos seres que progridem, ou dos que retrocedem, transpassem as leis dos números. Por conseguinte, tudo o que é louvável nas criaturas, seja o que é julgado digno de pequeno ou



grande louvor, tudo devemos referir à maior, excelentíssima e inefável honra e glória do Criador. Tens algo a opor a isto?

*A vontade livre é um bem, embora possa ser usada para o mal*

**XVIII. 47. Ev.** — Confesso que já estou suficientemente convencido e que, até certo ponto, é evidente — ao menos o quanto é possível nesta vida e em homens como nós — que Deus existe e que de Deus procedem todos os bens, uma vez que de Deus procedem todas as coisas existentes, não apenas as inteligências, que, também, vivem e existem, mas ainda as que não têm maior perfeição que a existência.

Tratemos, agora, da terceira questão, a saber: se podemos demonstrar que a vontade livre do homem deve ser contada como um bem. Uma vez que isto seja demonstrado, admitirei, sem nenhum gênero de dúvida, que ela nos foi dada por Deus e que era conveniente que Ele nos tivesse dado.

**Ag.** — Recordaste perfeitamente o que nos propusemos, e já percebeste que a segunda questão está resolvida. Mas também deverias ter visto que fica igualmente resolvida esta terceira.

Com efeito, disseste parecer que não deveríamos ter recebido o livre-arbítrio da vontade, porque é dele que se serve o homem para pecar. A isto eu havia respondido que não poderíamos agir bem senão mediante o mesmo arbítrio da vontade, e havia assegurado que ele nos foi dado por Deus principalmente para isto. Tu respondeste que Ele devia ter-nos dado a vontade livre assim como a justiça nos foi dada, com a qual ninguém pode agir senão justamente.

Esta resposta foi a que me obrigou a dar, no curso da discussão, uma série de rodeios, com a finalidade de te demonstrar que todos os bens, tanto os maiores como os menores, provêm de Deus, coisa que não poderia ter demonstrado tão claramente se antes não tivesse evidenciado as razões que eu aduzi e desenrolei o melhor que pude, assistido sempre pela graça de Deus em tão longo e penoso caminho, em prol de questão tão séria e de tanta transcendência e contra as

opiniões da impiedade estulta, que faz o ímpio dizer: *Deus não existe* (Sl 13, 1).

Embora estas duas verdades, a saber: que Deus existe e que todos os bens procedem de Deus, já fossem para nós objeto de fé inquebrantável, porém, de tal maneira as temos elucidado agora, que também aparece como evidente esta terceira, ou seja, que a vontade livre do homem deve ser considerada como um dos bens que o homem recebeu de Deus.

**XVIII. 48.** Ag. — Já no diálogo anterior ficou provado, e concordamos entre nós, que a natureza do corpo é inferior à natureza da alma, e que, por conseguinte, a alma é um bem maior que o corpo. Pois, se entre os bens do corpo, encontramos alguns dos que podem ser abusados pelo homem, nem por isso, porém, dizemos que não deveriam nos ter sido dados. Uma vez que reconhecemos que são bens, o que há de tão particular na alma, uma vez que nela também encontramos certos bens dos quais podemos abusar? Mas, pelo mesmo fato de serem bens, não puderam ser dados a nós senão por aquele do qual procede todo bem.

Tu sabes perfeitamente que carece de um bem muito grande o corpo no qual faltam as mãos. Todavia, usa muito mal das mãos aquele que com elas executa ações cruéis e torpes. Se visses um homem sem pés, confessarias que faltava para a integridade do corpo um grande bem. No entanto, não negarias que abusa muito de seus pés aquele que deles se vale para provocar danos a outro ou para desonrar-se a si mesmo.

Com os olhos, vemos esta luz do dia, e distinguimos as diversas formas dos corpos. Sendo os olhos os bens mais belos de nosso corpo, por isso foram colocados na parte mais alta e digna do mesmo, e, além disso, nós os usamos para proteger nossa saúde e para procurarmos várias outras comodidades da vida. Não obstante, muitos abusam dos olhos para cometer torpezas sem conta, e os obrigam a servir à libertinagem. Tu vês como falta a grande beleza ao

rosto que não tem olhos. Porém, ao que os tem, quem lhe terá dado senão o doador de todos os bens, que é Deus?

Por conseguinte, assim como admities que estes sejam bens do corpo e elogias a quem os deu, sem olhar para os que abusam deles, do mesmo modo deves admitir que a liberdade, sem a qual ninguém pode viver retamente, é um bem dado por Deus, e que devemos reprovar os que abusam desse bem antes de dizer que ele não deveria ter sido dado a nós por aquele pelo qual foi dado.

**XVIII. 49. *Ev.*** — Por isso mesmo eu queria que tu me provasses que a liberdade da vontade no homem é um bem, e então eu admitiria que ela nos foi dada por Deus, pois confesso que todos os bens procedem de Deus.

*Ag.* — Mas já não te provei — e não sem grande esforço —, no curso da discussão anterior, quando tu admitiste que toda beleza e toda forma corporal eram um bem e que procediam da forma suprema das coisas, quer dizer, da suprema verdade, e que nela subsistiam? *Os nossos próprios cabelos estão contados* (Mt 10, 30), disse o Evangelho, que é a suma verdade. Ou já esqueceste o que dissemos da sublimidade do número e de seu poder, que se estende de um confim ao outro?

Quem pode supor tal aberração do espírito: não contar entre os bens, mesmo incluindo os mais inferiores, os nossos próprios cabelos, atribuindo-os sem titubear ao autor e doador de todo bem, Deus, porque os grandes bens, assim como os pequenos procedem daquele de quem todo bem procede? E diante disso, podemos duvidar de que é um bem a vontade livre do homem, sem a qual os próprios perversos reconhecem que não se pode viver com retidão?

Mas diz-me também, por favor: o que te parece ser melhor em nós: aquilo sem o qual podemos viver retamente, ou aquilo sem o qual não podemos viver bem?

*Ev.* — Oh, sim! Perdoa-me! Tenho vergonha de minha cegueira, porque quem duvida, com efeito, que é muito melhor aquilo sem o

qual ninguém pode viver retamente?

*Ag.* — Negarás agora que um homem, a quem falta um olho, pode viver retamente?

*Ev.* — Longe de mim demência tão grande!

*Ag.* — Admitiste, pois, que os olhos do corpo são um bem, cuja perda não impede, porém, de viver retamente. Não te parecerá que é um bem a liberdade sem a qual ninguém pode viver bem?

**XVIII. 50.** *Ag.* — Conheces, por exemplo, a justiça, da qual ninguém abusa. Ela é considerada um dos bens maiores que tem o homem e uma das virtudes da alma que constituem a vida reta e honesta. Ninguém, efetivamente, usa mal da prudência, nem da fortaleza, nem da temperança, porque em todas elas, como na justiça, que tu mencionaste, impera a reta razão, sem a qual não pode existir virtude alguma, pois da reta razão ninguém pode usar mal.

*Os bens são de três classes: grandes, médios e pequenos. A liberdade é considerada entre os médios*

XIX. Ag. — Grandes, pois, são estes bens! Mas é preciso recordar que não só os grandes, mas também os menores não podem vir senão daquele de quem procedem todos os bens, que é Deus. Isto já o demonstramos no diálogo anterior, cujas conclusões tu aprovaste tantas vezes e com tanta alegria.

Por conseguinte, as virtudes, pelas quais se vive retamente, pertencem à categoria dos grandes bens. Em contrapartida, as classes diversas dos corpos, sem as quais se pode viver retamente, são os bens menores. As potências da alma, sem as quais não se pode viver retamente, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal. Dos outros bens, quer dizer, dos médios e dos inferiores, qualquer um pode usar bem, mas também abusar.

Porém, das virtudes ninguém abusa, porque a função própria da virtude é precisamente o fazer bom uso daquelas coisas das quais podemos abusar. E ninguém que usa bem, abusa. Pois bem! A liberal e infinita vontade de Deus é que nos tem dado não apenas os grandes bens, mas também os médios e os pequenos, e esta bondade devemos louvar mais pelos grandes bens que pelos médios, e mais pelos médios que pelos pequenos. No entanto, por todos juntos, devemos louvá-la mais do que se não nos houvesse dado todos.

XIX. 51. Ev. — De acordo! Mas me aparece uma dúvida, e é a seguinte: tratando-se agora da vontade livre, e usando ela bem ou mal das outras coisas, segundo vemos, como é que a podemos colocar entre as coisas de que nós usamos?

Ag. — Assim como conhecemos pela razão todos os objetos de nossos conhecimentos científicos, assim também a mesma razão conta-se entre aquelas coisas que conhecemos racionalmente. Acaso te

esqueceste de que, quando investigamos que coisas conhecíamos pela razão, admitiste que a razão fosse conhecida por ela mesma? Não estranhes, portanto, que, usando das outras coisas por meio da vontade livre, possamos usar da mesma vontade mediante ela mesma, e isto de um modo que, usando à vontade as outras coisas, ela use de si mesma, à maneira do que se passa com a razão, que não apenas conhece as coisas que não são dela, mas também se conhece a si mesma.

Acontece o mesmo com a memória, que não abarca apenas os objetos que recordamos, mas que também, uma vez que não esquecemos que temos memória, a memória de certo modo tem a si mesma em nós. Não apenas se recorda das outras coisas, mas até de si mesma, ou melhor, somos nós que nos recordamos das outras coisas e da memória por ela mesma.

**XIX. 52. Ag.** — Quando a vontade, que é um bem intermediário, une-se não ao bem próprio de cada um, mas ao bem imutável e comum a todos, como é aquela verdade da qual temos falado longamente — sem termos dito nada digno dela —, então o homem possui a vida feliz, e esta vida bem-aventurada, quer dizer, os sentimentos afetuosos da alma, unida ao bem imutável, é o bem próprio e principal do homem. Nele estão contidas também todas as virtudes, das quais ninguém pode fazer mau uso. Embora estes sejam os bens maiores do homem e os primeiros, já se compreende que são, não obstante, próprios de cada homem e não comuns. Eis aqui, pois, como a verdade e a sabedoria, que são comuns a todos os homens, nos fazem todos sábios e felizes por meio da nossa união com elas.

Mas a bem-aventurança de um homem não faz bem-aventurado o outro, porque quando o imita para chegar a sê-lo, deseja sê-lo pelos mesmos meios pelos quais vê que o outro é feliz, ou seja, por aquela verdade imutável, bem comum a todos.

Nem pela prudência de um homem se faz prudente outro homem, nem forte pela fortaleza de outro, nem moderado pela temperança alheia, nem justo pela justiça de ninguém. Mas que chegará a ser

conformada sua alma àquelas normas imutáveis e luzes das virtudes que vivem inalteravelmente na mesma verdade e sabedoria, comum a todos, às quais aquele se conformou e fixou o espírito que, dotado destas virtudes, se propõe como exemplo a imitar.

**XIX. 53.** Ag. — A vontade, pois, que se une ao bem comum e imutável, consegue os primeiros e maiores bens do homem, sendo ela um dos bens intermediários. Mas a vontade que se aparta do bem comum, voltando-se para si mesma, ou a um bem exterior ou inferior, peca.

Volta-se para si mesma, como a um bem próprio, quando quer ser dona de si mesma. Volta-se para os bens exteriores quando quer apropriar-se dos bens de outro ou de qualquer coisa que não lhe pertença. E volta-se aos bens inferiores, quando ama os prazeres do corpo. Desta forma, o homem soberbo, curioso e lascivo entra em outro modo de vivência, que, comparado com a vida superior, melhor o chamaríamos morte do que vida. Contudo, a Providência de Deus rege e governa, põe cada coisa no seu lugar correspondente e distribui a cada um segundo seus méritos.

Daí resulta que nem sequer aqueles bens, os quais desejam os pecadores, são maus; nem é má a vontade livre do homem, a qual reconhecemos como classificada na categoria dos bens intermediários. Não! O mal consiste em sua aversão ao bem imutável e em sua conversão aos bens mutáveis: a esta aversão e conversão, como a vontade não age obrigada, mas voluntariamente, segue-se a digna e justa punição da infelicidade.



*O impulso da vontade livre para o mal não se origina em Deus, mas no livre-arbítrio*

XX. 54. Ag. — Talvez irás perguntar de onde se origina o movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para se unir ao mutável. Este movimento é um mal certamente, apesar de considerarmos como um bem a vontade livre, uma vez que sem ela ninguém pode viver retamente. Se este movimento, quer dizer, o ato de afastar-se da vontade do Senhor Deus, é, sem dúvida alguma, um pecado, podemos, por acaso, dizer que é Deus o autor do pecado?

Logo, não procede de Deus este movimento. De onde, então, procede? Se perguntares a mim, eu responderia que não o sei. Talvez, por causa disso, se apodere de ti uma maior tristeza; contudo, eu te diria a verdade, porque não se pode conhecer o que não existe. Por enquanto, conserva tua fé inabalável, a qual afirma não existir bem algum que possa ser percebido pelos sentidos ou pela inteligência, ou venha de algum modo em teu pensamento, que não proceda de Deus.

Com efeito, não há natureza alguma que dele não proceda. Não duvides em atribuir a Deus qualquer ser no qual possa ser visto medida, número e ordem. Se dali subtraíres estas três perfeições, não resta absolutamente nada. Isto porque, embora pareça ficar um certo princípio ou traço de alguma forma, uma vez que não se encontra nem medida, nem o número, nem a ordem — e, todavia, onde se encontram estes três elementos existe a forma perfeita —, não encontrarás nem o mais rudimentar vestígio de forma que, ao modo de matéria, pareça estar abandonado nas mãos do artífice para receber delas a perfeição correspondente. Se a perfeição da forma é um bem, também o será a própria iniciação da forma.

Então, se em absoluto o ser está privado de todo bem, certamente não resta nada, senão o nada em absoluto. Todo bem procede de Deus. Não há, portanto, ser algum que não proceda dele. Considera

agora de onde pode proceder aquele movimento de aversão, que dissemos ser um pecado, por ser um movimento defeituoso — e todo defeito procede do nada —, e não duvides que não procede de Deus. Defeito, porém, que, por ser voluntário, é opção nossa. Se o temes, é preciso que não o queiras, e se não o queres, não acontecerá.

Que maior segurança para nós do que viver esta vida, na qual não pode acontecer conosco nada do que não queiramos? Todavia, uma vez que o homem que cai voluntariamente não pode igualmente levantar-se por sua própria vontade, agarramos com fé firme a mão direita que Deus nos estende desde o Céu, isto é, Jesus Cristo, nosso Senhor. Esperemos nele com esperança firme e certa e o desejemos com caridade ardente.

Se acreditares ser necessário investigar ainda mais e com maior diligência a origem do pecado, embora a mim pareça que já não é absolutamente necessário, deveremos deixá-lo para outra discussão.

*Ev.* — Parece-me ser bom que deixemos para outra ocasião o que teremos de tratar ainda sobre isto em particular, pois não posso admitir que esclarecemos suficientemente esta questão.

## LIVRO III

*Resumo daquilo que já foi dito: o movimento culpável da vontade que afasta do bem supremo só pode ter origem no livre-arbítrio*

**I. 1. Evódio** — Vejo já com clareza que devemos considerar a vontade livre do homem como um bem, e não dos menores. Portanto, nos vemos obrigados a confessar que ela nos foi dada por Deus e que, efetivamente, foi conveniente que Ele a tivesse dado. Agora, desejo saber de ti, se for conveniente, de onde provém aquele movimento pelo qual a mesma vontade se afasta do bem comum e imutável para se entregar aos próprios bens, ou aos alheios, ou aos ínfimos e se converter a todas as coisas mutáveis.

*Agostinho* — Que necessidade há de saber isto?

*Ev.* — Porque se a vontade nos foi dada de tal modo que tenha em sua natureza este movimento, então procura estes bens por necessidade, uma vez que é verdade que não pode haver culpa no homem quando se encontra dominado pela natureza e pela necessidade.

*Ag.* — Este movimento te agrada ou desagrada?

*Ev.* — Desagrada-me.

*Ag.* — Por conseguinte, tu o condenas.

*Ev.* — Sim, o condeno.

*Ag.* — Condenas, portanto, um movimento inculpável da alma?

*Ev.* — Não condeno um movimento inculpável da alma, mas não sei se há culpa em ir atrás dos bens passageiros, abandonando o bem imutável.

*Ag.* — Condenas, pois, o que não sabes.

*Ev.* — Por favor, não exageres as coisas. Disse, com efeito: não sei se há alguma culpa, para dar a entender que sem dúvida há culpa; pois, por esta palavra que disse: “não sei”, indico o suficiente para rir da dúvida sobre uma coisa tão evidente.

*Ag.* — Considera qual é a verdade evidente que te obrigou a esquecer tão rápido o que a pouco disseste. Com efeito, se este movimento procede da natureza ou da necessidade, de modo algum pode ser culpável. Todavia, com tanta convicção sustentas que é culpável, que julgas irrisória toda dúvida sobre este ponto. Por que te parece que deveríamos afirmar ou dizer com alguma dúvida aquilo do qual tu mesmo estás convencido de que é falso? Se a vontade livre nos foi dada, tu dizes, de tal maneira que lhe seja natural este movimento, então apetece necessariamente estas coisas — e realmente não pode haver culpa alguma quando o homem age dominado pela natureza ou necessidade. Entretanto, a vontade livre não foi dada dessa maneira, e sobre isto não deverias duvidar de modo algum, uma vez que também não duvidas de que este movimento seja culpável.

*Ev.* — Afirmei que este movimento era culpável e que, por conseguinte, me desagradava, e não posso duvidar, com efeito, de que é repreensível. Porém, nego que seja culpável a alma que por este movimento se afasta do bem imutável para se unir aos bens mutáveis se a sua natureza é tal que necessariamente se veja arrastada pelo dito movimento.

I. 2. *Ag.* — Qual é a origem desse movimento que reconheces como culpável?

*Ev.* — Vejo que existe na alma, mas não sei a quem atribuí-lo.

*Ag.* — Negas que esse movimento mova a alma?

*Ev.* — Não o nego.

*Ag.* — E negas que o movimento com que uma pedra se move seja movimento da pedra? Não falo aqui daquele movimento com o qual movemos a nós mesmos ou daquele que é movido por uma força

estranha, como quando é lançada para cima, mas daquele movimento com o qual, pelo seu próprio peso, se dirige e cai na terra.

*Ev.* — Não o nego; é verdade que o movimento com o qual a pedra, como dizes, cai e se dirige para o solo, seja movimento da pedra. Mas é um movimento natural. E se o movimento da alma é deste gênero, é sem dúvida um movimento natural, e não pode ser culpável justamente por ser um movimento da natureza. Porque, embora o siga para sua própria ruína, é impelida a ele pela necessidade de sua natureza. Assim, pois, se não hesitamos em declarar que esse movimento da alma para o pecado seja culpável, devemos, por isto, negar que seja natural. Podemos concluir, então, que o movimento da alma não é semelhante ao movimento da pedra.

*Ag.* — Temos dito algo de útil nos diálogos anteriores?

*Ev.* — Sim; por certo!

*Ag.* — Creio, pois, que estarás de acordo que no primeiro diálogo ficou suficientemente claro que nada pode fazer escrava da paixão a alma, senão sua própria vontade. Porque não pode ser obrigada, dizíamos, nem por uma vontade superior, nem por uma igual a ela — o que seria injusto —, nem por uma inferior, porque é impotente para isto. Não resta, portanto, senão que seja próprio da mente aquele movimento pelo qual ela afasta do Criador sua vontade de desfrutar para dirigi-la às criaturas. Se este movimento é culpável, e te parece ridículo quem duvida disso, certamente não é natural, mas voluntário.

Seu movimento [da alma] é semelhante ao da força que leva a pedra para baixo, na medida em que este é próprio da pedra, e aquele, próprio da alma. Mas se diferencia no fato de que, para a pedra, não está em seu poder impedir que seja arrastada por esta força. Em contrapartida, a alma, se não o quer, ninguém a obriga a este movimento de preferir os bens inferiores, virando as costas para os superiores.

Eis aqui o porquê de considerarmos este movimento da pedra como natural, e o da alma, voluntário!

Por esta razão, se alguém disser que a pedra peca porque, por sua natural inclinação, tende para a terra, eu não diria que ele é mais impassível que a pedra, mas simplesmente o consideraria como um insensato. Mas a alma, a qual acusamos de pecado, vemos claramente que prefere e antepõe os bens inferiores aos superiores.

Então, que necessidade existe de investigar de onde procede este movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para entregar-se aos bens passageiros, reconhecendo, como reconhecemos, que é um movimento próprio da alma, e também voluntário, e por isso culpável, e que todas as normas práticas sobre esta matéria nos advertem que, depois de haver condenado e reprimido este mau movimento, afastemos nossa vontade das coisas temporais e a orientemos ao gozo do bem sempiterno?

**I. 3. *Ev.*** — Vejo, e até mesmo toco, e compreendo que é verdade o que dizes. Com efeito, não há nada que eu sinta de modo tão firme e íntimo senão que tenho uma vontade própria e que por ela posso mover-me e procurar o gozo em alguma coisa. Na verdade, não encontro outra coisa que posso chamar de minha a não ser esta minha vontade pela qual posso querer ou não querer. A quem senão a mim mesmo devo atribuir o mal que faço pela minha própria vontade? Uma vez que Deus nos fez, e de tal forma que não podemos realizar bem algum a não ser pela vontade, é evidente que ela nos foi dada pelo bom Deus principalmente para isto.

Se o movimento pelo qual a vontade se dirige a uma ou outra parte não fosse voluntário e não estivesse em nosso poder, o homem não seria digno nem de louvor e nem de culpa quando, por assim dizer, girasse sobre o juízo de sua vontade para escolher entre os bens superiores e os inferiores. Tampouco deveria ser aconselhado, no momento que procura os bens inferiores, a abandonar estes e procurar alcançar os eternos, nem que deveria mudar a vontade de viver mal pela de viver bem. Mas, aquele que opina que não devemos aconselhar estas coisas aos homens, merece ser excluído do número dos homens.

*Um problema preocupante: como relacionar a liberdade do homem com a presciência de Deus?*

II. 4. *Ev.* — Porém, estou muito preocupado porque não consigo compreender como é possível que Deus conheça de antemão todos os eventos futuros e, não obstante, não pequemos por necessidade. Porque dizer que as coisas podem acontecer de outro modo distinto de como Deus já conhece é tentar destruir a presciência de Deus com tanta impiedade e loucura.

Se Deus já conhecia que o primeiro homem haveria de pecar — o que não pode ser negado por quem acredita, como eu, que Deus tem o conhecimento de todos os eventos futuros —, e se assim aconteceu, não digo que por isso Deus não deveria ter criado o homem, pois o criou bom, e o pecado em nada pode prejudicar a ação de Deus, a quem ele mesmo criou com toda a sua bondade. Todavia, no homem mostrou sua bondade ao criá-lo, sua justiça ao castigá-lo, e sua misericórdia ao redimi-lo. Não afirmo, pois, que não deveria ter criado o homem, mas que, pelo mesmo motivo pelo qual Deus havia previsto sua queda no pecado, era necessário que acontecesse o que Deus havia previsto. O que pergunto agora é: como pode ser dada a vontade livre onde tão inevitável parece ser a necessidade?

II. 5. *Ag.* — Clamaste com força às portas da misericórdia de Deus! Que ela nos assista e se abra a nós que assim clamamos. Se esta questão atormenta a maior parte dos homens, não é por outro motivo, penso eu, senão porque não buscam com atitude religiosa. São mais diligentes em escusar seus pecados do que em confessá-los.

Uns admitem de bom grado que a Providência divina não preside os acontecimentos humanos, e assim, abandonando ao destino seus corpos e suas almas, se entregam a toda sorte de vícios, que os laceram e despedaçam. Negam a justiça divina, burlam a humana e



pretendem livrar-se de seus acusadores pelo amparo da fortuna, a quem, não obstante, eles costumam se apresentar e pintar como pessoa cega, ou com finalidade de terem a si mesmos como melhores que esta fortuna, pela qual se crêem governados, ou para confessar que eles sentem e dizem estas coisas porque não são menos cegos do que elas. Não admitem que seja um absurdo tudo o que fazem obrigados por esta fatalidade quando ao agir caem em tais demências.

Mas contra esta opinião tão errada, tão louca e insensata, creio que já dissemos o bastante em nossa segunda conversação.

Outros, embora não se atrevam a negar a Providência de Deus na vida humana, preferem, porém, crer, por erro detestável, tê-la por impotente, injusta e perversa, antes de confessar seus pecados com religiosa humildade.

Sem dúvida, todos estes, se eles se deixassem aconselhar, ao pensar neste ser ótimo, o mais justo e poderoso, acreditariam sem dificuldade que a bondade, a justiça e a potência de Deus são muito maiores do que tudo o que eles podem supor. Logo, voltados a si mesmos, entenderiam como um dever o dar graças a Deus, mesmo que este quisesse dar-lhes um ser inferior ao que têm, e com todo seu coração e com todas as forças de sua alma clamariam: *Eu disse: Senhor, tem misericórdia de mim! Salva-me a alma, porque pequei contra ti* (Sl 40, 5).

Seriam assim conduzidos ao templo da sabedoria pelas vias certas e infalíveis da divina misericórdia. De sorte que, nem inchados pelas novas descobertas, nem desgostosos pelos que não lograram encontrar, ficariam mais capacitados para ulteriores investigações e, reconhecendo sua ignorância, procederiam com maior cautela a partir de então.

Mas quanto a ti, que, segundo creio, não duvidas de nenhuma destas verdades, veja quão facilmente vou responder a questão tão importante assim que me responderes tu algumas poucas coisas que vou perguntar-te.

### *A presciência divina não anula nossa liberdade*

III. 6. Ag. — Então, o que te tem deixado perplexo e admirado é como não podem ser totalmente opostos entre si a presciência divina de todos os eventos futuros e o fato de não pecarmos por necessidade. Se Deus sabe de antemão, dizes, que o homem há de pecar, é necessário que o homem peque; e se isso é necessário, já não há liberdade para pecar, e sim uma inevitável e inflexível necessidade.

Tua perplexidade provém de veres com espanto como este raciocínio nos leva ou à negação ímpia da presciência divina a respeito de todos os eventos futuros ou, se não a podemos negar, ao reconhecimento de que pecamos não livremente, mas por necessidade. É outra, acaso, a causa de tua perplexidade?

*Ev.* — No momento é apenas esta e não há outra.

Ag. — Tu crês que todas as coisas que Deus prevê sucedem por necessidade e não pelo querer livre de alguma vontade?

*Ev.* — Creio assim.

Ag. — Desperta e entra por um momento dentro de ti mesmo e diz-me, se puderes, que vontade terás amanhã, se a de pecar ou a de agir bem.

*Ev.* — Não sei.

Ag. — E crês que Deus também não sabe?

*Ev.* — De modo algum posso pensar isto!

Ag. — Se, pois, Ele conhece qual será tua vontade amanhã, também há de prever igualmente quais serão as vontades de todos os homens existentes e dos que futuramente existirão, e com muito mais razão prevê o que fará dos justos e dos ímpios.

*Ev.* — Claro que sim! Se digo que Deus tem presciência de todas as minhas ações, com muito mais razão devo dizer que a tem das coisas

próprias e que sabe com certeza o que há de fazer.

*Ag.* — E não temes que alguém possa te contestar dizendo que, se tudo quanto é objeto da presciência divina há de acontecer por necessidade ou não livremente, segue-se que Ele mesmo o fará por necessidade e não livremente tudo quanto há de fazer?

*Ev.* — Ao dizer que acontece por necessidade tudo o que Deus prevê que há de acontecer, me fixava somente naquelas coisas que se passam nas criaturas, e não no que se passa nele, pois em Deus as coisas não começam a ser e nem deixam de ser, mas são eternas.

*Ag.* — Deus não atua, portanto, em suas criaturas.

*Ev.* — Ele determinou de uma vez para sempre como há de desenrolar-se a ordem universal que estabeleceu, sendo que não dispõe de nada por um ato novo de sua vontade.

*Ag.* — Acaso não faz a ninguém feliz?

*Ev.* — Sim, certamente.

*Ag.* — Ele o faz quando o homem chega a sê-lo.

*Ev.* — Justamente.

*Ag.* — De acordo com isso, se, por exemplo, tu serás feliz daqui a um ano, só será daqui a um ano que serás feliz?

*Ev.* — Sim!

*Ag.* — Nesse caso, Deus prevê já hoje o que hás de fazer dentro de um ano.

*Ev.* — Desde a eternidade Ele já o previu; e agora também o prevê, caso isto venha a acontecer no futuro.

**III. 7.** *Ag.* — Diz-me, por favor: acaso tu não és uma criatura de Deus, e a tua felicidade não se realizará em ti?

*Ev.* — Como dizes, sou sua criatura, e minha felicidade se realizará em mim.

Ag. — Assim, pois, por disposição de Deus, tu chegarás a ser feliz, não por vontade própria, mas por necessidade.

Ev. — A vontade de Deus é, para mim, uma necessidade.

Ag. — Por conseguinte, tu chegarás a ser feliz à força.

Ev. — Se ao meu alcance estivesse o ser bem-aventurado, o seria desde agora. Quero-o desde já, e se não o sou, é porque não sou eu quem me faz feliz, mas Ele.

Ag. — Expressaste fielmente a verdade. Não podemos, com efeito, ter a convicção de que está em nosso poder mais do que aquilo que fazemos, quando queremos fazê-lo. Portanto, nada está tanto em nosso poder quanto a nossa própria vontade, uma vez que ela está pronta para executar tudo o que absolutamente no mesmo instante queremos. Daí que, com razão, podemos afirmar que envelhecemos por necessidade, e não pela vontade, e igualmente que morremos pela necessidade, não pela vontade. Assim também de outras coisas semelhantes. E quem, em seu perfeito juízo, ousará dizer que não?

Embora Deus conheça de antemão todos os atos de nossa vontade, não se segue, porém, que queiramos alguma coisa sem a vontade de querê-la. Quanto ao que disseste sobre a felicidade, a saber, que não chegavas a ser feliz por ti mesmo, o disseste como se eu o negasse. O que eu digo é que, quando chegares a ser feliz, o serás, não contra tua vontade, mas porque tu quiseste. Assim, pois, sendo Deus conhecedor de tua felicidade futura e não podendo ser de outro modo como Ele o conhece — do contrário não teria Ele a presciência —, nem por isso nos vemos obrigados a pensar — o que seria um absurdo enorme e muito distante da verdade — que tu serás bem-aventurado sem que o queiras.

Pois bem! Assim como tua vontade de ser feliz, quando comesças a sê-lo, não anula a presciência de Deus, que é indubitável hoje como sempre, a respeito de tua felicidade futura, do mesmo modo, se no dia de amanhã realizares voluntariamente um ato culpável, não é porque Deus já o conhece que deixará de ser um ato voluntário.

III. 8. Ag. — Considera agora, te peço, o que com tanta cegueira se diz: “Se Deus já previu os atos futuros da minha vontade, tenho que querer necessariamente o que Ele já previu; se é necessário que eu o queira, devo confessar que o quero por necessidade e não pela escolha do meu livre-arbítrio”. Oh, demência singular! Qual é a razão para não acontecer algo diferente do que Deus já previu, senão que a vontade é a mesma que Ele já conhecia antes de ser?

Desprezo igualmente aquele outro delírio monstruoso que pouco antes indiquei ser do mesmo homem: “É preciso que eu queira isto”, enquanto tratava de suprimir a vontade ao supor a necessidade. Porque, quando se quer com necessidade, como pode então querer se não tiver vontade?

Porém, se não quiseste dizer isto, mas, ao dizer que o ato de sua vontade é necessário, quiseste significar que sua vontade não depende dele, nesse caso podemos refutá-lo com o que tu mesmo respondeste quando te perguntei se não serias feliz sem o querer, pois me respondeste que serias feliz se estivesse ao teu alcance sê-lo. Disseste que o queria, mas que ainda não podia sê-lo. Respondi, então, que havias falado uma grande verdade, porque só nos falta este poder quando nos falta o que queremos. Mas quando queremos, se a vontade nos abandona, já não queremos realmente.

Pois bem! Se quando queremos é impossível não querer, os que querem alguma coisa possuem vontade, e, porém, nenhuma coisa está em seu poder senão aquilo que têm quando o querem ter. Nossa vontade, por conseguinte, não seria vontade se não estivesse em nosso poder, e pelo mesmo motivo de estar em nosso poder, é por isso livre, pois é claro que não é livre o que não está em nosso poder ou o que, estando, pode, porém, deixar de estar.

Eis aqui como, sem negar a presciência divina de todas as coisas que irão acontecer, é possível querer com liberdade o que queremos. Tendo Deus a presciência de nossa vontade, será ela tal como Ele a prevê; e será também uma vontade ou um ato livre, porque Deus assim o previu. Em contrapartida, não será uma vontade nossa se ela não estiver em nosso poder. Enfim, não fica anulada nossa liberdade pela

presciência divina. Ao contrário, nossa liberdade é mais certa porque aquele cuja presciência não se engana previu que seríamos livres.

*Ev.* — Eis que de agora em diante admito a necessidade de que aconteça tudo o que Deus previu e que, não obstante a presciência de nossos pecados, nossa vontade não deixa de ser livre e nem de estar sempre em nosso poder.

*Obscuro problema da presciência divina. Contudo, prever não é obrigar. A justiça das punições divinas*

IV. 9. Ag. — Que é, pois, o que ainda te deixa perplexo? Acaso, esquecendo as conclusões de nossa primeira discussão, irás negar que pecamos por nossa própria vontade, sem que a isso nos possa obrigar ser algum, nem superior, nem inferior, e nem igual a nós?

Ev. — Não me atrevo a negar nenhuma destas coisas. Mas confesso ingenuamente que ainda não vejo como não estão em contradição estas duas coisas: a presciência divina de nossos pecados e nosso livre-arbítrio de pecar. É necessário confessar que Deus é justo e conhecedor de tudo antecipadamente. Porém, queria saber com que justiça Ele pune os pecados, os quais são necessários que se cometam, ou como não sucede necessariamente o que previu que haveria de acontecer, ou como não haveremos de imputar ao Criador tudo quanto é necessário que aconteça em sua criatura.

IV. 10. Ag. — Por que te parece ser incompatível nosso livre-arbítrio com a presciência de Deus: porque é presciência, ou porque é presciência de Deus?

Ev. — Sobretudo porque é presciência de Deus.

Ag. — O que aconteceria se tu previsses que alguém pecaria? Não seria necessário que pecasse?

Ev. — Sim, seria necessário que pecasse. Do contrário, não haveria presciência de minha parte, ao não prever antecipadamente coisas infalíveis.

Ag. — Nesse caso, é necessário que aconteça o que Deus tinha previsto que aconteceria, não por que seja presciência de Deus, mas unicamente pela razão de ser presciência, já que, se as coisas não fossem verdadeiras, seriam certamente nulas.

*Ev.* — De acordo; mas, por que isto?

*Ag.* — Porque, se não me engano, tu não obrigarias ninguém a pecar pelo simples fato de ter previsto que haveria de pecar, pois, do contrário, não irias prever que haveria de cometer tal pecado. Assim, pois, como não se opõem estas duas coisas, a saber: que por tua presciência conheças o que o outro há de fazer por sua própria vontade e o fato de agir ele livremente, assim Deus, sem obrigar ninguém a pecar, prevê, porém, que aqueles irão pecar por sua própria vontade.

**IV. 11.** *Ag.* — Por que, pois, Deus não haveria de punir como justo juiz o mal que sua presciência não obriga a cometer, não obstante conhecê-lo antecipadamente? Assim como tu, com a memória das coisas que tens, não obrigas a ser as coisas que já foram, do mesmo modo Deus, com sua presciência, não obriga que se faça o que realmente deve ser feito. Assim como te recordas de algumas coisas que fizeste e, não obstante, não fazes tudo aquilo de que te recordas, assim também Deus prevê todas as coisas, umas das quais Ele mesmo é o autor e, contudo, não é o autor de tudo o que prevê. Mas, daquelas coisas que não é malfeitor, é, porém, justo vingador. Desta forma, já podes entender por que razão ou com qual justiça Deus pune os pecados: porque Ele não é o autor do mal futuro que, no entanto, prevê.

Se, pelo fato de prever que os homens haverão de pecar, não os punir, tampouco deveria premiar os que agem bem; e isto pela mesma razão: porque também prevê que haverão de agir bem.

Mas não; pelo contrário! Confessamos que é próprio de sua presciência não ignorar nada quanto irá acontecer, e próprio de sua justiça não deixar impune o pecado em seu juízo, precisamente porque é cometido por uma vontade livre, e porque a presciência não nos obriga a pecar.



*Deus é louvado na criação de todas as criaturas, incluindo as pecadoras e desgraçadas*

V. 12. Ag. — Quanto ao proposto em terceiro lugar, a saber, como é possível não imputar ao Criador o que é necessário que aconteça em sua criatura, facilmente nos dirá aquela norma de piedade que convém recordar, e pela qual devemos sempre dar graças a nosso Criador. Deveríamos elogiar com toda justiça a sua generosíssima bondade, mesmo que Ele nos houvesse colocado em algum dos graus mais baixos de sua Criação.

Mesmo se a nossa alma estivesse manchada com o pecado, seria, porém, mais sublime e melhor do que se fosse, por exemplo, esta luz material visível. Tu mesmo percebeste quantos louvores são dados a Deus pela beleza desta luz, mesmo por aqueles que vivem como escravos dos sentidos do corpo. Portanto, não te perturbes pelo fato de que sejam repreendidas as almas pecadoras, dizendo em teu coração: melhor seria que não existissem.

Deves saber que, se as reprovares, o fazes comparando-as consigo mesmo, ao considerar como seriam se não tivessem cometido pecado. Mas o homem deve, na medida em que o permitem suas faculdades, tributar ao seu Criador os mais dignos louvores, não só porque sua justiça o obriga a entrar na ordem por Ele estabelecida, mas também porque Ele o fez de tal forma que, mesmo afastado pelo pecado, é muito superior em dignidade à luz corporal, pela qual justamente o louvamos.

V. 13. Ag. — Vou também te advertir: toma cuidado para não dizeres: “melhor seria que estas coisas não existissem”; ou ainda: “deveria tê-las criado de outra forma”. Porque tudo o que a razão apresenta como melhor, tenhas a certeza de que Deus o fez, como Criador de todos os bens. Saiba que não é uma razão verdadeira, mas uma

invejosa fraqueza, o não querer admitir que existam graus inferiores na escala dos seres, quando se pensa que uma coisa, qualquer que seja, deveria ser dotada de maior perfeição. Assim, por exemplo, se, depois de ter contemplado a beleza do Céu, não quisesses que a Terra fosse criada. Isto seria uma iniquidade.

Justamente o censurarias se, não tendo feito o Céu, visses que havia sido feita apenas a Terra, porque poderias dizer que haveria de criá-la de uma maneira que por ela pudesses imaginar o Céu. Mas depois de teres visto criado aquele Céu, cuja imagem querias que fosse despertada em ti mediante a visão da Terra, e uma vez que já sabias que se chamaria Céu e Terra, creio que, não sendo frustrado teu desejo de um ser mais perfeito, não te pareceria ruim que, debaixo deste Céu, houvesse uma criatura inferior chamada Terra.

Além disso, na mesma Terra há tanta variedade de acordo com as regiões, de forma que nada do que pertence à beleza da Terra pode conceber o nosso espírito que não tenha sido feito, em sua totalidade, por Deus, criador de todas as coisas. Da parte mais fértil e sossegada até a mais árida e infértil se passa por uma gradação média tal, que seria ousado atrever-se a julgar desfavoravelmente qualquer uma delas, a não ser se comparada com outra melhor. E ascendendo assim por todos estes graus em louvor ao Criador, até chegar à parte mais perfeita da Terra, não creio que te oponhas à existência de uma outra parte além desta.

Pois bem! Entre o Céu e a Terra, que distância não há? Entre ambos, são interpostos os elementos aquosos e gasosos, e dos quatro elementos resulta uma infinidade de espécies e formas, incontáveis para nós, mas bem contadas por Deus.

Desta forma, pode haver na natureza das coisas algo que tu nem sequer consegues imaginar; mas não pode deixar de existir nada que tua razão possa conhecer como verdade, porque não podes, com efeito, imaginar nas criaturas perfeição alguma que possa ocultar-se à vista do Criador. Assim como quando a alma humana, que está naturalmente unida à razão divina, da qual depende, diz que seria

melhor isto do que aquilo, se diz a verdade e sabe que o diz, o vê naquelas razões às quais está unida.

Então, que ela tenha por certo que Deus fez tudo aquilo que, com verdade, sua razão mostrar que deveria ter feito, mesmo que não consiga ver isto dentre as coisas criadas. Porque, mesmo se não pudesse ver o céu com os olhos do rosto e, não obstante, deduzisse com verdadeiro fundamento que Deus deveria ter feito isto, deveria ter por certo que o havia criado, embora não o visse com olhos corporais. Realmente não poderia ter visto com a inteligência a conveniência de ter feito isso, mas naquelas razões ou exemplos segundo os quais todas as coisas foram feitas. E o que está contido naquelas razões, ninguém pode ver com um raciocínio verdadeiro enquanto não estiver na verdade.

V. 14. Ag. — O erro da maior parte dos homens consiste em que, tendo visto com os olhos da mente a existência de coisas melhores, as buscam com os olhos da carne — e não em seus lugares próprios. É como seria se, por exemplo, alguém ao conceber em sua mente a idéia perfeita do círculo, ficasse irritado por não encontrá-lo realizado em uma noz, caso não o tivesse visto em nenhum outro corpo mais redondo que este.

Semelhantes a ele são aqueles que vêm em sua mente — e com muitíssima razão — que seria melhor uma criatura que, mesmo dotada de liberdade, estivesse, porém, sempre unida a Deus sem haver pecado jamais. E então, vendo os pecados dos homens, se entristecem por eles mesmos, não porque queiram deixar o pecado, mas porque não queriam ter sido criados com possibilidade de pecar. Dizem assim: “quem dera tivéssemos sido feitos de tal forma que pudéssemos estar sempre unidos à verdade imutável, sem nunca ter querido pecar!”.

Mas eu lhes digo: “Não chorem! Não culpem o Criador! Pois Deus não nos obrigou a pecar pelo fato de nos ter criado e nos haver dado o querer ou não querer pecar”. Não há muitos anjos também dotados desta liberdade e que, entretanto, não pecaram nem pecarão jamais? Por isso, se te agrada a criatura que firmemente persevera no bem e

não peca, não há dúvidas de que a preferirás, e com justa razão, ao invés da que peca. Assim como em tua mente preferes a que não peca em lugar da que peca, assim o Criador a colocou na ordem da Criação. Tem certeza de que, tal como imaginas, eles se encontram em tronos superiores e no mais alto do Céu, porque se o Criador mostrou grande bondade na criação daquelas que previu que pecariam, é impossível que também não tenha mostrado a mesma bondade na criação das que previu que nunca pecariam.

V. 15. Ag. — Esta sublime criatura, desfrutando perpetuamente de seu criador, encontra-se na posse daquela eterna bem-aventurança, merecida por sua inquebrantável vontade de sempre permanecer unida à justiça. Depois, em segundo lugar na ordem, está a alma pecadora, que perdeu a bem-aventurança por causa do pecado, mas não perdeu ainda o poder de recuperá-la, e que supera em excelência, sem dúvida alguma, aquela outra, cuja vontade já está fixa no pecado. Entre esta última e aquela primeira, que tem uma vontade inquebrantável de não separar-se da justiça, ocupa um lugar interposto aquela alma que, por humilde penitência, volta a recuperar sua alta dignidade.

É certo que Deus não privou da grandeza de sua bondade, até o ponto de preferir não criá-la, nem sequer aquela criatura que previu que não só haveria de pecar, mas que ainda haveria de permanecer firme na vontade de pecar. Porque, assim como um cavalo que se desvia do caminho é melhor que uma pedra, que não se desvia, porque carece de sentido e movimento próprios, assim também é mais excelente a criatura que peca por sua própria e livre vontade do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer de vontade livre.

Eu, por exemplo, apreciaria um bom vinho em seu gênero e criticaria o homem que tivesse se embriagado com ele. Todavia, consideraria mais o homem a quem havia censurado, mesmo no caso de perdurar a embriaguez, que ao bom vinho com o qual havia se embriagado. Assim também devem ser louvadas as criaturas segundo seu grau de perfeição correspondente na escala dos seres, e desprezados aqueles que, abusando delas, se afastam da percepção da

verdade. Se bem que, por outro lado, esses mesmos, por mais corrompidos e depravados que estejam, e que se dissiparam por sua própria avidez, serão preferidos às outras criaturas — louváveis em si mesmas —, não porque tenham algo de vicioso, mas pela excelência de sua natureza.

**V. 16. Ag.** — Toda alma é melhor do que qualquer corpo, e qualquer alma pecadora, por mais que se tenha reduzido, não chega jamais a converter-se num corpo, nem perde em absoluto aquela perfeição pela qual é alma. Também não perde esta perfeição pela qual é superior aos corpos, dentre os quais o mais excelente é a luz. Seque-se daí que a última ou mais miserável das almas deve ser anteposta ao mais excelente dos corpos, e pode acontecer que algum corpo deva ser anteposto ao corpo de outra alma, mas de modo algum à alma em si mesma.

Por que razão, pois, não se deve louvar a Deus e tributar-lhe os mais inefáveis louvores por ter criado não apenas as almas que haveriam de ser constantes na observância das leis da justiça, mas também muitas outras que havia previsto que pecariam, e outras que não só haveriam de pecar, mas que haveriam de perseverar em seu pecado, mesmo que estas sejam de condição mais nobre do que todas aquelas criaturas que não podem pecar por carecer de vontade racional e livre? Mais ainda: estas mesmas almas são mais nobres e excelentes do que qualquer fulgor maravilhoso de qualquer corpo, que alguns até veneraram, embora muito equivocadamente, tomando-o como substância do Deus soberano.

Pois bem! No mundo dos seres corpóreos, desde as massas celestiais até o número de nossos cabelos, todas as coisas se encontram tão gradualmente ordenadas, que seria uma estultícia dizer: “Que é isto? Que vem a ser aquilo?”, porque tudo foi criado na ordem correspondente. Quanto maior não será a necessidade de dizê-lo com relação a uma alma, que, por mais que se tenha degenerado em sua beleza e caído em algum defeito, estará sempre muito acima da excelência de todos os corpos?

V.17. Ag. — A razão aprecia as coisas de um modo muito distinto de como as aprecia a utilidade. A razão julga à luz da verdade, para assim poder subordinar com justiça as inferiores às superiores. A utilidade se inclina, na maioria das vezes, para o lado das vantagens que as coisas proporcionam; assim se explica que, por vezes, a utilidade aprecia mais aquilo que a razão julga que seja inferior. Por exemplo: sendo verdade que a razão prefere os corpos celestes aos terrestres, todavia, quem dos homens carnaís não preferiria que chegassem a faltar várias estrelas no firmamento antes que faltasse algum arbusto de seu campo ou uma vaca de seu rebanho?

Mas, podemos ver como os homens mais velhos não levam em conta o julgamento que as crianças fazem das coisas, ou esperam pacientemente que sejam corrigidos, pois as crianças, excetuando-se algumas, quando estão com aquilo de que gostam, preferem, por exemplo, a morte de qualquer homem à de seu pássaro, e muito mais se trata-se de um homem terrível e seu pássaro é lindo e encantador. O mesmo acontece com aqueles homens que, pelo progresso de sua alma, chegaram à sabedoria quando se encontram com homens que, não sabendo apreciar as coisas da razão, louvam a Deus nas criaturas inferiores, porque as encontram mais acomodadas ao modo de ser de seus sentidos corporais, porém, tratando-se das superiores e mais excelentes, uns não O louvam, ou O louvam menos do que o justo; outros têm a ousadia de censurá-lo, ou a pretensão de corrigir sua obra; parte, finalmente, não crê que seja Ele seu Criador, ou despreza em absoluto os juízos de semelhantes homens; se não conseguem corrigi-los, os aguardam e toleram pacientemente até que eles mesmos se corrijam.

### *O que é preferível: não existir ou ser desgraçado?*

VI. 18. Ag. — Sendo assim, as pessoas estão muito longe da verdade ao pensar que se deve imputar ao Criador os pecados das criaturas, não obstante ser necessário que aconteça o que Ele já previu. Assim também tu estavas longe ao proclamar a impossibilidade de ver como não imputar ao Criador o que acontece em sua criatura sem que possa não acontecer. Eu te responderia imediatamente, pelo contrário, que não o vejo e afirmo que não pode encontrar-se nem existir modo algum de culpar a Deus pelo que é necessário que aconteça em sua criatura se o livre-arbítrio da vontade do pecador permanecer a salvo.

Alguém poderá dizer: “Mas eu preferia não existir a ser desgraçado”. A isto, lhe responderia imediatamente: “Mentes! Porque agora és um desgraçado, porém, por nenhuma outra razão queres morrer senão porque queres existir. Assim, não querendo ser miserável, queres, no entanto, existir. Dá, pois, graças a Deus por tua existência, que realmente queres, a fim de que deixes de ser o que eras contra a sua vontade. Tu existes voluntariamente, mas és infeliz contra a tua própria vontade. Se és ingrato a respeito de tua própria existência, então com razão te vês obrigado a ser o que não queres, ou seja, miserável. Pois bem! Pelo fato de que, apesar de seres miserável, tens o que queres, louvo a bondade do Criador, e pelo fato de que, por tua ingratidão, padeceres o que não queres, louvo a justiça do ordenador”.

VI. 19. Ag. — Alguém pode replicar: “Não quero morrer! E não porque prefira ser infeliz a não existir em absoluto, mas sim para não ser eternamente infeliz depois da morte”. Eu lhe responderei: “Se tal estado fosse injusto, este não seria o teu. Mas se é justo, então louvemos aquele que, por sua determinação, te fará justo”.

Se insistisse dizendo: “Como vou saber que não serei infeliz, sendo isso injusto?”. Eu o contestaria: “Porque, se dependes de tua própria vontade, ou não serás infeliz ou o serás com justiça, se tua conduta for injusta. Pelo contrário, se queres e não podes ter uma conduta injusta, então não possuis a ti mesmo, e neste caso, ou não estás sob a autoridade de ninguém ou estás sob o poder de outro. No primeiro caso, ou não estás contra a tua vontade, ou não estás porque não o queres. Mas tu não podes ser coisa alguma involuntariamente se não há alguma força que te obrigue a sê-lo, e está claro que nenhuma força pode coagir aquele que não está sujeito a nada nem a ninguém.

“Mas, se é de tua própria vontade que não estás sob a autoridade de ninguém, então diz-nos a razão que és senhor de ti mesmo, e neste caso, seja porque te conduzes e te fazes justamente miserável, seja porque voluntariamente és o que queres ser, tens de todos os modos motivos para dar graças a bondade do Criador.

“Se não és senhor de ti mesmo, é porque estás em poder de outro, mais poderoso do que tu ou mais fraco. Se for mais fraco, é tua a culpa e justa a desgraça, porque poderias superar o que é mais fraco, se quisesses. Porém se, sendo o mais fraco, estivesses em poder de um mais forte do que tu, de modo algum poderias julgar como injusta tão sábia ordenação.

“Por isso mesmo te disse com toda razão: se isto, ou seja, seres infeliz, é injusto, não o serás. Todavia, se for justo, louvemos aquele por cuja disposição te encontras neste estado”.



## *Tendência inata de todo homem para a existência*

VII. 20. Ag. — Meu objetor poderia insistir: “Mesmo sendo infeliz, prefiro ter o ser a não tê-lo de forma alguma, pela razão mesma de que atualmente existo. Mas, se antes de existir pudesse ter escolhido, então teria preferido não ser a ser infeliz. O temer agora deixar de existir, apesar de ser infeliz, é efeito de minha mesma infelicidade, em virtude da qual não quero o que deveria querer, pois deveria querer mais o não ser a ser infeliz.

“Agora, confesso que prefiro existir, mesmo sendo miserável, a não ser nada. Porém, com muito mais irracionalidade quero isto quanto mais sou miserável, e tanto mais miserável sou quanto com mais claridade vejo que não deveria querer ser”.

Neste caso eu responderia: “Olha! Não cometas erros naquilo em que precisamente tu acreditas estar mais seguro. Porque se fosses feliz, sem dúvidas irias querer mais ser que não ser, e sendo infeliz no presente, queres mais o ser, mesmo estando assim, que o não ser em absoluto, posto que não queres ser infeliz.

“Considera, pois, o quanto puderes, o grande bem que é a própria existência, pois a preferem não menos os infelizes que os felizes. Se considerares bem isto, verás que eras infeliz tanto quanto não te aproximavas do sumo ser; e ainda, da mesma forma que julgas ser preferível não ter o ser do que ser infeliz, tão logo verás aquele que é o ser por excelência, e verás que, não obstante, tu queres ser, porque recebeste o ser daquele que é o sumo ser.

VII. 21. Ag. — “Se queres, podes evitar a infelicidade amando em ti mesmo esta razão de querer ser, porque quanto mais quiseses ser, tanto mais te aproximarás daquele que é por excelência, para agradecer-lhe por seres o que atualmente és. Porque, embora sejas inferior aos bem-aventurados, és, não obstante, superior às coisas que

são incapazes de ter em si sequer o desejo da felicidade, muitas das quais são, porém, louvadas até pelos mesmos infelizes. Claro que todas as coisas, só pelo fato de existirem, merecem justamente serem louvadas, porque, pelo mesmo fato de terem o ser, são boas.

“Assim, pois, quanto mais amares o ser, tanto mais desejarás a vida eterna e com maior ânsia desejarás ser formado de maneira que teus desejos não sejam temporais, nem marcados com fogo ou impressos pelos amores das coisas temporais. Estas coisas temporais antes de terem o ser, nada são; e quando são, elas vão passando, e quando já se passaram, deixam de ser. Assim, quando são futuras, elas ainda não existem, e quando já passaram, tampouco existem.

“Como conseguir ter de modo estável aquelas coisas nas quais o começar a ser é idêntico ao caminhar para o não-ser? O que ama o ser aprecia estas coisas enquanto são, mas põe seu amor no ser que sempre é. Se for inconstante no amor das coisas temporais, se afirmará no amor do ser eterno. Se vacilar no amor das coisas passageiras, se estabilizará no amor do ser permanente, e será constante, e chegará a alcançar o mesmo ser que desejava quando temia não ser, e não podia estar firme, sendo acorrentado pelo amor das coisas passageiras.

“Não te aflijas, pois, mas ao contrário, alegra-te, e muito, porque preferes existir, mesmo sendo infeliz, a não existir para não seres infeliz, porque então não serias nada. De fato, se neste começo do amor ao ser continuas a adicionar mais e mais amor ao ser, te estabelecerás no que é o ser por essência, e assim te guardarás de contrair aqueles defeitos pelos quais passam ao não ser os seres inferiores, aniquilando com eles as forças e o ser do amante.

“De onde se verifica que quem prefere não existir a ser infeliz, pelo fato mesmo de não poder deixar de ser, não lhe resta outro remédio que ser miserável. Mas aquele cujo amor ao ser é maior que seu ódio ao ser miserável, unindo-se com amor ao que ama, vai excluindo o que aborrece, e quando começa a ser perfeito, com a perfeição que corresponde ao seu ser, deixará de ser infeliz”.

## *Análise do suicídio. Sua relação com a tendência ao ser*

VIII. 22. Ag. — Considera também o inconveniente e o absurdo que é dizer: “Quisera mais não existir do que ser infeliz”. Porque dizer: “Quisera mais isto do que aquilo”, é escolher alguma coisa, e o não ser não é coisa alguma, mas nada. Portanto, de nenhum modo se pode escolher bem quando o que se escolhe é o nada. Dizes que realmente queres existir, mesmo sendo infeliz, mas que não deverias querê-lo. Que é então que deverias querer? “Deveria preferir o não ser”, me dizes. Se deverias ter desejado isso, então isso é para ti o melhor. Mas o que não existe não pode ser melhor, e mais em razão está o não querer existir que o pensar que deverias querê-lo.

Por outro lado, se alguém escolhe uma coisa desejável corretamente, torna-se melhor quando chega a consegui-la. Todavia, não poderá chegar a ser melhor o que não existe. Ninguém, pois, pode escolher corretamente o não ser.

Também não deve nos induzir à opinião contrária o parecer daqueles que, oprimidos pelo infortúnio, deram um fim à própria vida: porque eles ou recorreram ao que consideraram melhor, e neste caso, qualquer que tenha sido seu modo de pensar, não contradiz nosso raciocínio; ou creram que deste modo viriam a ser absolutamente nada, e neste caso está claro que muito menos nos deve induzir o exemplo daqueles que erroneamente escolhem o não ser absolutamente nada.

Com efeito, como seguir na escolha a quem, se pergunto o que escolheu, me responde que escolheu o nada? Pois quem escolhe não ser está convencido, sem dúvida, mesmo que se recuse a confessar, que escolheu o nada.

VIII. 23. Ag. — Não obstante, vou expor, o quanto me seja possível, meu pensamento sobre este assunto.

Parece-me que nenhum suicida, ou alguém que de alguma outra maneira deseja morrer, está convencido de que depois da morte não será nada, embora até certo ponto esta seja a opinião. Porque, com efeito, a opinião tem seu fundamento ou no erro ou na verdade daquele que raciocina ou acredita, enquanto o sentimento se funda no hábito ou na natureza. Pode acontecer que um seja nosso modo de opinar e outro nosso sentimento íntimo. Assim, é fácil inferir que na maioria dos casos estamos convencidos de que devemos fazer uma coisa, mas buscamos a felicidade em fazer o contrário.

Por vezes o sentimento íntimo está mais correto do que a opinião, se esta procede de um erro e aquele da natureza, como quando um enfermo sente, por exemplo, grande prazer em beber água fresca, a qual acredita, porém, que lhe causará dano se bebê-la. Às vezes é mais verdadeira a opinião que o sentimento, como quando o enfermo dá crédito ao médico que diz que a água fresca lhe causará dano, ao passo que se o fizesse, não obstante beberia com prazer.

Há ocasiões em que tanto o sentimento quanto a opinião estão certos: quando o benefício não apenas é acreditado como tal, mas também vivenciado com prazer. Há outras ocasiões em que a ambos acompanha o erro, como acontece, por exemplo, quando se acredita que faz bem o que prejudica e, além disso, deliberadamente sentimos prazer nisso.

Mas a reta opinião costuma corrigir o mau hábito, e a falsa opinião tende a depravar os bons sentimentos. Tamanha é a força e a influência da autoridade e o império da razão.

Quando alguém acredita que depois da morte não será nada e, no entanto, se vê impelido por aborrecimentos insuportáveis a desejar a morte com toda a sua alma, determinando-se a ela, e, com efeito, se suicida, tem a opinião errada de um completo aniquilamento, e seu sentimento é de um desejo natural de descanso. Pois bem! O que é permanente não é o nada. Ao contrário, tem maior realidade do que aquilo que se move. O que se move é causa de tais afetos opostos que mutuamente se excluem. O repouso, pelo contrário, goza daquela

constância na qual se entende perfeitamente o que queremos dizer quando afirmamos: é, existe.

Por conseguinte, todo aquele desejo de morrer que se encontra na vontade não tem a finalidade de chegar ao aniquilamento do que morre, mas de chegar ao descanso. Por isso, aquele que deseja morrer, mesmo acreditando contra toda a verdade que deixará de existir, deseja, no entanto, e com desejo natural, a quietude, isto é, deseja ser uma realidade mais perfeita. Portanto, assim como é completamente impossível que o não ser agrade alguém, assim também é impossível que alguém seja ingrato pela bondade de seu Criador, precisamente porque Ele lhe deu o ser.

## *A desordem do pecado e a ordem universal*

IX. 24. Ag. — Alguém poderia dizer que não seria difícil nem trabalhoso à onipotência divina ordenar todas as coisas que fez de tal modo que nenhuma criatura pudesse chegar a ser infeliz, porque isto não é impossível ao onipotente, nem se opõe à sua bondade. Eu lhe responderia: a ordem das criaturas discorre, desde a mais excelsa até a mais ínfima, por graus tão precisos, que demonstraria não vê-los com bons olhos o que dissesse: “Isto não deveria ser assim”; ou ainda: “Isto deveria ser de outra forma”.

Assim, caso alguém quisesse que uma criatura se assemelhasse a outra superior, esta primeira já deveria ter o ser com tal perfeição que nada mais deveria ser-lhe acrescentado. Por conseguinte, quem dissesse: “Também esta deveria ser como aquela”, ou então querer adicionar uma perfeição ao que já é perfeito, seria imoderado e injusto; ou ainda se quisesse fazer desaparecer a imperfeita, isto seria mau e invejoso.

E se um terceiro dissesse: “Esta que é não deveria ser”, este também seria mau e invejoso, porque, ao querer que esta não exista, se vê obrigado a louvar outras que são inferiores. É como se dissesse, por exemplo, que não deveria existir a lua, porque se vê obrigado a louvar, sob pena de negá-lo estúpida e teimosamente, que também a claridade de uma candeia, embora muito menor que a da lua, é, não obstante, formosa em seu gênero, conveniente para as trevas da noite, útil para usos comuns e, por todas essas razões, e dentro dos justos limites, certamente louvável.

Como, pois, se atreverá a dizer que não deveria existir a lua aquele que já seria digno de zombaria se dissesse que não deveria existir as candeias. Ele mesmo se convenceria de que deveria ser tratado como um louco. E se não afirmou que a lua não deveria existir, mas que deveria ter sido feita tal como o sol, não se dá conta de que, falando assim, o que realmente diz é que não deveria existir a lua, mas sim dois sóis. Nisto existe um duplo erro: o primeiro consiste em querer

atribuir uma perfeição a coisas que já são perfeitas em sua natureza, ao desejar a existência de outro sol; o segundo, em querer tirá-la, ao pretender que já não exista lua.

**IX. 25. Ag.** — Talvez se diga, a propósito deste exemplo, que não se lamenta da existência da lua porque, embora sua claridade seja menor, não chega a ser desprezível, mas que se lamenta da existência das almas, já não por causa de sua falta de luz, mas por causa de seu estado de infelicidade.

Seja! Mas considera que a opacidade da lua não é uma desgraça, nem a claridade do sol é uma felicidade em si mesma. Isto porque, ainda que sejam corpos celestes, são, porém, corpos, na mesma ordem desta luz que impressiona nossos olhos corporais. Nenhum corpo, sendo o que é, pode ser feliz ou infeliz, ainda que sejam corpos de seres felizes ou infelizes.

Todavia, a semelhança extraída dos astros nos dá um ensinamento: ao contemplar as diferenças dos corpos, agiríamos injustamente se, vendo que uns possuem maior esplendor do que outros, pretendêssemos suprimir os que são mais opacos ou pretendêssemos igualá-los aos mais claros. Mas, referindo todas as coisas à perfeição do conjunto, quanto mais variadas são as diferenças, mais claramente vê-se a realidade de todas e de cada uma, e não te ocorre que exista uma perfeição universal senão onde os seres mais perfeitos coexistem com os de perfeição menor. Da mesma forma, é conveniente que vejamos as diferenças que existem entre as almas deste mesmo ponto de vista, e iremos nos convencer de que a miséria lamentável de algumas delas mostra como estas mesmas almas contribuem para a perfeição do universo, e que necessariamente deveriam ser infelizes, uma vez que quisessem ser pecadoras. E muito longe está da verdade aquele que disser que Deus não deveria fazê-las, e também o que disser que Ele não merece ser louvado por ter feito outras criaturas ainda mais inferiores do que as almas infelizes.

**IX. 26. Ag.** — Pode parecer difícil de entender o que acabo de dizer e ter-se ainda uma objeção: “Se nossa desgraça contribui para a perfeição do universo, faltaria algo a esta perfeição se todos fôssemos bem-aventurados para sempre? E: se a alma não se torna infeliz senão pelo pecado, segue-se que também são necessários nossos pecados para a perfeição do universo criado por Deus. Como, então, pode punir com justiça os pecados se, uma vez que não fossem cometidos, não teria sido plena e perfeita sua obra?”.

A isto contestamos dizendo: para a perfeição do universo não são necessários os pecados e infortúnios. São necessárias as almas enquanto possuem sua natureza, as quais, se querem pecar, pecam; e se pecam, se tornam infelizes. Se, absolvidas de seus pecados, persevera ainda nelas a infelicidade, ou esta havia nelas antes mesmo que pecassem, então se diria com razão que há desordem no conjunto e no governo do mundo. Em contrapartida, se os pecados são cometidos e não sancionados com a infelicidade, é neste caso que a iniquidade perturbaria a ordem.

Quando aqueles que não pecam são premiados com a vida feliz, então está perfeita a ordem universal. Mas porque não faltam almas pecadoras, nas quais os pecados geram a infelicidade, nem almas nas quais as boas obras produzem a felicidade, vemos que o universo é sempre perfeito com todas as suas criaturas.

Os pecados com suas respectivas punições não são seres, mas estados accidentais dos seres. Aquelles — os pecados — são estados voluntários, e estas — as punições — são estados penais. Mas o estado voluntário de pecado é um estado accidental de desordem vergonhosa, ao qual segue o estado penal, precisamente para colocá-lo no lugar que lhe corresponde e que não seja uma desordem dentro da ordem universal. É obrigado, portanto, a formar uma parte na ordem do universo, ficando, desta forma, reparada a desordem do pecado pela pena correspondente.

**IX. 27. Ag.** — Daí provém que, se uma criatura superior pecar, ela seja punida pelas inferiores. Porque, sendo elas inferiores, esta sua



condição é tal que pode ser de certo modo sublimada pelas próprias almas pecadoras, e deste modo contribuir para a ordem e harmonia universal. Que parte há na casa que seja maior que o homem? E qual é menor que a latrina da casa? Porém, o servo surpreendido em um pecado tal que se faça digno de ser mandado para limpar aquele lugar, de certo modo o dignifica com sua mesma ignomínia. E assim, as duas coisas, ou seja, a indignidade do servo e o ato de limpar a latrina, unidas e reduzidas a uma espécie de unidade, se adaptam e passam a fazer parte na ordem da casa, de modo que estejam em perfeita harmonia com seu conjunto. Contudo, se aquele servo não tivesse pecado, nem por isso teria faltado na administração da casa outro meio de fazer a limpeza das latrinas.

Pois bem! O que há de mais insignificante dentre os seres do que o corpo terreno? Todavia, esta carne corruptível de tal modo é dignificada pela alma — mesmo quando é pecadora — que lhe dá uma beleza muito extraordinária comunicando-lhe o movimento vital. Seria uma indecência que a alma pecadora, estando em pecado, tivesse sua morada no Céu, e, não obstante, como punição de seu pecado, não é indecorosa sua morada na Terra, mas ao contrário. E assim, qualquer coisa que ela escolha fazer, sempre resultará harmonioso e atentamente ordenado o universo em todas e em cada uma de suas partes, as quais Deus criou e governa.

As almas boas, enquanto habitam nas criaturas inferiores, as dignificam, não por sua desgraça, que não padecem, mas pelo bom uso que delas fazem. Porém, se fosse permitido às almas pecadoras habitar em regiões sublimes, isso seria algo indecoroso, porque desdenham daqueles lugares os quais não podem usar bem nem lhes comunicar decoro algum.

**IX. 28. Ag.** — Assim, embora este mundo terrestre esteja destinado aos seres corruptíveis, contudo, refletindo, o quanto seja possível, a imagem dos superiores, não deixa de dar-nos certos exemplos e ensinamentos. Quando vemos que um homem bom e magnânimo, consentindo que as chamas abrasem seu corpo antes de faltar ao seu

dever e a sua honra, não consideramos este suplício como pena pelo pecado, mas como que uma demonstração de fortaleza e de paciência e, embora a repugnante corrupção corpórea consuma seus membros, o amamos mais do que se nada disso padecêssemos, porque vemos que a mutabilidade do corpo não influencia a natureza e o temperamento da alma.

Pelo contrário, quando vemos o corpo de um bandido cruel ir se acabando lentamente no suplício, aprovamos esta disposição das leis. Ambos dignificam estes suplícios, mas aquele com o mérito da virtude, e este com a pena do pecado.

Se depois ou antes do tormento do fogo víssemos aquele homem ótimo ser transportado aos Céus, depois de transformado convenientemente em consonância com a morada celestial, certamente nos alegraríamos. E se, igualmente, antes ou depois do suplício, víssemos este ladrão criminoso, conservando toda a malícia de sua vontade, ser levado ao Céu para ser colocado em trono de honra, quem não se ofenderia com isso?

Daí resulta que estes dois homens podem dignificar as criaturas inferiores, mas as superiores, somente o primeiro.

Isto que acabamos de dizer nos adverte que o primeiro homem, Adão, foi revestido desta carne mortal para que a pena estivesse em sintonia com o pecado, e que Nosso Senhor se revestiu também de nossa carne a fim de que por sua misericórdia nos pudesse libertar do pecado. Mas se ele, sendo justo e permanecendo na mesma justiça, pôde ser revestido de um corpo mortal, não é assim que o pecador, enquanto é pecador, alcança a imortalidade dos santos, isto é, a sublimidade dos anjos, não daqueles anjos dos quais disse o Apóstolo: *Não sabeis que julgaremos os anjos?* (1Cor 6, 3), mas daqueles dos quais diz o Senhor: *E serão como os anjos de Deus* (Lc 20, 36).

Os que desejam ser iguais aos anjos por vanglória, não querem chegar a ser iguais aos anjos, mas que os anjos venham a ser iguais a eles. Assim, perseverando nesta vontade, chegaram a ser iguais aos anjos prevaricadores nos tormentos, por amar mais seu próprio poder

do que o de Deus onipotente. A estes, postos à esquerda, por não haverem buscado a Deus pelo caminho da humildade, que o mesmo Jesus Cristo Nosso Senhor os ensinara em sua pessoa, e por haver vivido sem misericórdia e cheios de soberba, lhes dirá: *Ide para o fogo eterno, que foi preparado para o Diabo e seus anjos* (Mt 25, 41).

## *Como o homem foi dominado pelo Diabo e libertado por Deus*

X. 29. Ag. — Duas são as causas do pecado, a saber: o pensamento próprio e a persuasão alheia, à qual acredito que se refere o profeta quando diz: *Limpa-me, Senhor, dos pecados ocultos e livra teu servo dos estranhos* (Sl 18, 13–14). Porém, é tão voluntário o primeiro quanto o segundo. Porque assim como não há pecado senão por própria iniciativa, também não há iniquidade quando não se consente no mau conselho, uma vez que não se consente senão pela vontade própria. Porém, o não contentar-se com pecar por iniciativa própria, mas incitar também outro a pecar por certa inveja e para enganar é muito mais grave que pecar por persuasão alheia.

Por esta razão está plenamente justificada a justiça de Deus, quando pune um e outro pecado. A mesma balança da justiça pesou e determinou que o homem fosse entregue ao poder do Diabo, que o havia subjugado com seus conselhos maus, uma vez que era injusto que não dominasse sobre aquele a quem havia capturado nas redes de seus maus conselhos. Por outro lado, é absolutamente impunível a justiça perfeita do Deus sumo e verdadeiro, com a qual, estendendo-se a todas as coisas, se ocupa de ordenar os castigos aos pecadores.

Todavia, como o pecado do homem foi menor que o do Demônio, foi encontrado para ele um meio de salvação pelo fato mesmo de ter ficado sujeito ao príncipe deste mundo, príncipe desta parte moral e ínfima das coisas, isto é, o autor de todos os pecados e ministro da morte, até à morte da carne. Pois viver debaixo do temor da consciência de sua mortalidade e das moléstias da morte — que poderiam dar-lhe os animais mais vis e abjetos, mesmo os menores — e da incerteza de sua sorte futura gerou no homem o hábito de suprimir os prazeres culpáveis, sobretudo de pisotear a soberba. As sugestões do Demônio o haviam feito cair em um vício de tal qualidade que é capaz até de rejeitar a medicina da misericórdia.

Quem tem mais necessidade da misericórdia do que o miserável? E quem mais indigno da misericórdia do que o soberbo?

**X. 30. Ag.** — Foi isto o que fez o Verbo de Deus, pelo qual foram criadas todas as coisas e do qual gozam todos os bem-aventurados no Céu: estendeu sua clemência até nossa miséria, se fez carne e habitou entre nós. É assim que o homem poderia chegar a comer o pão dos anjos, apesar de não ser ainda igual aos anjos, dignando-se fazer-se homem o mesmo pão dos anjos. Não desceu até nós abandonando-os, mas se deu interinamente a eles e a nós, nutrindo-os interiormente com sua divindade, e a nós ensinou exteriormente por meio de sua humanidade, dispondo-nos pela fé a participar do alimento de sua visão beatífica.

Toda criatura racional se alimenta daquele Verbo Divino como de seu próprio e melhor manjar. Mas como a alma racional do homem — ligada com os laços da morte na pena de seu pecado — havia sido reduzida a um estado de debilidade tal que necessitava da ajuda de coisas visíveis para elevar-se à inteligência das invisíveis, por isso o alimento da criatura racional se fez visível, não mudando sua natureza na nossa, mas revestindo-se da nossa, a fim de elevar-nos, mediante as coisas sensíveis, até ele, que é invisível. Deste modo, a alma encontrou fora, humilhado, aquele que por sua soberba havia abandonado interiormente, para que se determinasse a imitar sua humildade visível e assim retornar à sublimidade invisível.

**X. 31. Ag.** — Desta maneira o Verbo de Deus, seu Filho único, que sempre teve o Demônio submetido a suas leis, tendo se tornado homem, submeteu-o também ao império do homem. E submeteu o Demônio sem nada exigir-lhe pela lei da força, mas vencendo-o segundo a lei da justiça. Com efeito, enganada a mulher e decaído o homem por meio dela, pretendia submeter à lei da morte toda a posteridade de Adão, certamente impulsionado pelo desejo maligno de causar dano, mas com pleno direito. Porém, seu direito só seria válido até o momento em que fosse enviado à morte aquele homem justo no

qual não pôde encontrar motivo algum digno de morte, não apenas porque foi morto sem que tivesse culpa alguma, mas também porque nasceu sem intervenção alguma da concupiscência, a qual de tal modo o Demônio havia subjugado todos os seus cativos, que ele retinha debaixo de seu domínio quando nasceram dali, como fruto de sua própria árvore, com um malvado desejo de possuir, mas ao mesmo tempo com o mais justo direito.

Com plena justiça, pois, o Demônio se vê obrigado a deixar os que crêem naquele a quem ele deu morte tão injusta. Pelo fato de morrerem no tempo, eles pagam a dívida contraída, e passam a viver para sempre, vivendo naquele que pagou por eles o que Ele mesmo não devia. Em contrapartida, é com justiça que retém consigo, como companheiros de sua eterna condenação, aqueles a quem persuadiu a perseverarem na infidelidade.

Desta forma, não foi o homem arrancado do Demônio pela força, como ele tampouco o havia arrancado pela força, mas pela persuasão. E justamente aquele que havia sido o mais humilhado, porque se pôs a servir a quem se havia submetido ao mal, com justiça foi libertado por aquele a quem se submeteu para o bem, já que havia pecado menos o homem com seu consentimento que o Demônio induzindo-o ao mal com engano.

*Toda criatura, justa ou pecadora, contribui para a ordem do universo*

**XI. 32.** Ag. — Deus é o criador de todas as criaturas, não apenas das que irão perseverar na justiça, mas também das que irão pecar. Criou-as não para que pecassem, mas para que adornassem o universo, seja pecando voluntariamente ou não pecando. Pois se entre as coisas criadas não houvesse seres constituídos como que superiores na ordem do universo, de sorte que, no caso de quererem pecar, se debilitaria e perturbaria a ordem universal, careceria o universo de algo muito necessário, lhe faltaria a criação daquela perfeição cuja ausência alteraria e colocaria em perigo esta ordem.

Tais são aquelas criaturas boas e santas; as criaturas tão sublimes das potestades celestes ou supracelestes, a quem apenas Deus comanda, e a quem todo o resto do universo e o mundo mesmo está sujeito, de quem, se não houvesse uma ação justa e eficaz, o universo não poderia existir.

Do mesmo modo, se não houvesse almas cujo pecado ou cuja justiça não afetassem em nada a ordem, faltaria também uma grande perfeição ao universo. Porque estas são as almas racionais, inferiores por sua missão àquelas superiores, mas iguais a elas por sua natureza. Inferiores a estas há ainda outros muitos graus de seres criados por Deus, mas não é porque são inferiores que deixam de ser louváveis.

**XI. 33.** Ag. — A natureza de missão mais sublime é aquela cuja existência e cujo um só pecado introduziriam a desordem no universo. Uma missão menor tem aquela cuja ausência apenas, não seu pecado, arguiria uma menor perfeição ao universo. À primeira foi dado o poder de manter todas as coisas no desempenho daquela função própria que não pode faltar à ordem universal. Mas sua perseverança no bem não é consequência de ter recebido este ofício, mas de que o

recebeu porque aquele que o confiou havia previsto que haveria de perseverar. Nem é tampouco por sua autoridade própria que mantém todos os seres dentro da ordem, mas por sua união e devotíssima obediência à majestade e mandamentos daquele de quem, por quem e em quem foram feitas todas as coisas.

À segunda, antes de pecar, Ihe havia sido igualmente confiado o altíssimo cargo de manter todas as coisas dentro da ordem, mas não por si só, senão em união com a primeira, pela razão de ter sido previsto seu pecado. Os seres espirituais podem, efetivamente, unir-se entre si sem acumulação e separar-se sem diminuição, de tal modo que o superior não recebe ajuda no fácil desenvolvimento de sua atividade quando a ele se une o inferior, nem experimenta dificuldade se dele se separa, abandonando seu dever para o pecador. Porque as criaturas espirituais, embora cada uma tenha seu corpo, não se unem mediante espaços e massas dos corpos, mas pela semelhança de afetos, e se desunem pela dessemelhança.

**XI. 34. Ag. —** Nos corpos inferiores e mortais, depois do pecado, a alma bem ordenada governa seu corpo, não absolutamente a seu arbítrio, mas de acordo com as leis universais. Porém, não é por esta razão que dizemos ser a alma inferior aos corpos celestes, aos quais estão sujeitos os terrenos. Uma roupa tecida de pano para um servo condenado é muito inferior a de um servo meritório e de muita coragem diante de seu senhor. Mas o servo em si mesmo, por ser homem, é melhor que qualquer roupa, por melhor que seja.

O espírito superior está unido a Deus e, em um corpo celeste, com poder próprio de anjos, orna e governa também os corpos terrestres, segundo ordena aquele cuja vontade compreende tudo de forma inefável. A alma, oprimida pelo corpo mortal, apenas é capaz de governar interiormente o mesmo corpo que a oprime e, não obstante, o dignifica quanto pode, e sobre os corpos exteriores que a rodeiam trabalha também, como pode, com ação de menor eficácia.



*O pecado, mesmo o das criaturas superiores, não perturbaria a harmonia universal*

XII. 35. Ag. — Podemos concluir disto tudo que não faltou uma beleza conveniente às criaturas inferiores, isto é, as corpóreas, ainda que o homem não quisesse pecar. Aquele que pode administrar tudo, pode administrar também uma parte, mas não segue disto que aquele que pode administrar uma parte, possa também o todo. Um bom médico pode curar a sarna, o que não quer dizer que, curando eficazmente a sarna, possa curar igualmente toda classe de enfermidades.

É certo que, se consideramos bem todas as coisas, podemos ver claramente que Deus deveria ter criado seres que nunca pecariam; que não pecariam jamais. A mesma razão também diz que estas criaturas deveriam se abster livremente do pecado, e que sua inocência não seria devida à necessidade de não pecar, mas a sua própria liberdade. Deus já havia previsto que estas criaturas jamais pecariam, e a mesma razão atesta que estas criaturas se abstiveram livremente do pecado, e que não deixam de pecar à força, mas voluntariamente.

No entanto, mesmo se pecassem (embora não tenham pecado, assim como Deus havia previsto que não pecariam), bastaria o inefável poder de Deus para governar todo o universo de tal maneira que, dando a todos sua proporcionada e justa retribuição, não permitiria que em toda a universalidade de seu império houvesse algo vergonhoso ou inconveniente.

Supondo que, por causa de poderes não criados por Ele, todas as criaturas angélicas fossem separadas de seus preceitos pelo pecado, Deus governaria todas as coisas do modo mais acabado e perfeito com seu próprio poder, sem perder a existência das criaturas espirituais. Ele, com efeito, derramou tal abundância de bondade nas criaturas corporais, muito inferiores às espirituais, ainda supondo o pecado

destas, que ninguém pode fixar os olhos da inteligência no céu e na terra, e em todas as criaturas visíveis — com tanta ordem, proporção e beleza, como manifesta cada uma em seu gênero — sem crer que o autor de todas as coisas seja outro senão Deus, nem poderá deixar de confessar que é digno de louvores inefáveis.

Suponhamos que na sublime ordenação do universo tenham um lugar preeminente as potestades angélicas pela excelência da natureza e bondade de sua vontade, se neste caso houvessem pecado todos os anjos, em nada se veria diminuído o poder do Criador dos anjos para governar todo seu império. Isto porque a sua bondade não seria afetada no mais íntimo com o tédio, nem sua onipotência tampouco encontraria dificuldade em criar novos anjos que ocupassem os tronos abandonados pelos que voluntariamente caíram no pecado, nem o grande número das criaturas espirituais com justiça condenadas pelos seus pecados poderia dificultar intimamente a ordem disposta, pois nele caberiam conveniente e decorosamente todos os que haviam sido condenados com justiça.

Para onde quer que, então, voltemos nossa consideração, encontramos a Deus, criador bondosíssimo e governador justíssimo de todas as criaturas, como digno dos maiores e inefáveis louvores.

*Bondade ontológica de toda criatura, apesar de sua possível corrupção*

XIII. 36. Ag. — Mas deixemos a contemplação da beleza das coisas do mundo para aqueles que as podem contemplar na luz da graça divina, não pretendendo levá-los com discursos à contemplação de mistérios inefáveis que são incapazes de serem compreendidos. Todavia, em atenção aos charlatães, aos fracos e aos próprios sofistas, vamos terminar de resolver esta questão tão importante o mais rápido que nos seja possível.

Toda criatura que tem a possibilidade de ser menos boa, é boa; e toda criatura, quando se corrompe, torna-se menos boa. Com efeito, ou a corrupção não a afeta — e neste caso não se corrompe —, ou, se se corrompe, é porque a afeta a corrupção, e se a afeta, diminui sua bondade, fazendo-a ser menos do que era. Se a corrupção priva-a de todo bem, já não poderá corromper-se, uma vez que nenhum bem lhe resta para que seja corrompido, e a que não pode ser afetada pela corrupção, não se corrompe.

E sendo a natureza que não se corrompe incorruptível, surgiria, então, uma criatura incorruptível mediante a própria corrupção? Que seria mais absurdo do que isto? Por isso, com muitíssima razão se diz que toda natureza, enquanto é natureza, é boa. Porque, se é incorruptível, é melhor que a corruptível; e se é corruptível, é, sem dúvida, boa, uma vez que, ao corromper-se, torna-se menos boa.

Pois bem! Toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Logo, toda natureza é boa. Entendo por natureza aquilo que comumente chamamos de substância. Logo, toda substância ou é Deus ou provém de Deus, porque todo bem ou é Deus ou procede de Deus.

XIII. 37. Ag. — Estabelecidos e provados estes princípios, como premissas de nosso raciocínio, presta atenção agora ao que vou dizer:

toda natureza racional, uma vez dotada de livre-arbítrio da vontade é, sem dúvida alguma, digna de ser louvada se persevera unida ao imutável e sumo bem. É igualmente louvada a que tende a permanecer no bem. Mas toda aquela que não permanece ou não quer fazer por permanecer neste bem é digna de ser vituperada na medida em que não está unida a ele e na medida em que não o faz.

Se toda natureza racional criada é louvada, não há dúvidas de que deve ser louvado aquele que as criou. Se for vituperada, ninguém tampouco duvida que pelo fato mesmo de poder vituperar-se a criatura, deve-se louvar o Criador. Porque ao se vituperar a criatura, pela razão mesma de não querer gozar do imutável e sumo bem, quer dizer, de seu Criador, sem dúvida alguma louvamos implicitamente o Criador. Que bem tão grande e quão digno de ser exaltado e honrado por todas as línguas e pensamentos é o Criador de todas as coisas, Deus, quando não podemos nem louvar nem culpar ninguém sem que louvemos a Ele! Não podemos reprovar aqueles que não permanecem nele senão porque nosso primeiro, grande e sumo bem consiste em permanecer nele. E por que é assim, senão por que Ele é o bem inefável? O que é, pois, aquilo que podemos encontrar em nossos pecados pelo qual mereçam ser censurados, uma vez que eles não podem ser condenados sem que ao mesmo tempo o Criador seja louvado?

**XIII. 38. Ag. —** O que significa dizer que nestas mesmas coisas que são reprovadas não se reprova senão o pecado? Não se pode culpar a imperfeição de ser algum sem ao mesmo tempo louvar, ainda que implicitamente, sua natureza. Porque aquilo que é censurado ou é de acordo com a natureza do ser — e neste caso não é um defeito e é tu que deves te corrigir, a fim de que aprendas a censurar devidamente a ti ao invés do ser que tu censuras indevidamente —, ou, se é um defeito, é preciso que seja oposto à natureza do ser para que o possas censurar com razão.

Porque, na verdade, todo defeito, pela razão mesma de ser um defeito, é contrário à natureza. Mas se não afeta desfavoravelmente a

natureza, não é um defeito, e se é um defeito porque a afeta desfavoravelmente, claro está que é um defeito por ser contra a natureza.

Todavia, se uma natureza se corrompe, não pelos seus defeitos, mas pelos alheios, então é culpada sem razão, e deveremos verificar se foi corrompida por seus próprios vícios ou pelos alheios aquela natureza cujos pecados puderam corromper outra. Mas, que outra coisa significa viciar-se senão corromper-se pelo vício? Enfim, a natureza que não está viciada carece de vício, mas aquela cujo vício corrompe a outra está certamente viciada. Por conseguinte, a natureza cujo vício pode corromper a outra está anteriormente viciada e corrompida por seus próprios vícios.

Do que dissemos pode-se inferir que todo vício é contra a natureza, inclusive contra a natureza daquelas coisas nas quais o vício está. Posto que, na medida em que é vício, na mesma medida é contra a natureza viciada, segue-se que não se pode culpar com razão o vício de coisa alguma senão daquela cuja natureza é louvável. Podemos concluir: o vício não pode desagradar com razão senão porque vicia o que na natureza é louvável.

### *Nem toda corrupção é repreensível*

**XIV. 39.** Ag. — Devemos também verificar se podemos dizer com verdade que uma natureza se corrompe pelo vício de outra sem qualquer um dos seus. Se a natureza que intenta corromper a outra não encontra nela nada de corruptível, não pode corrompê-la. Mas se o encontra, então a corrompe contribuindo com algum vício.

Em primeiro lugar, se uma natureza mais poderosa se recusa a ser corrompida por uma mais fraca, não se corrompe, mas se não se recusa, neste caso começa a corromper-se por seu próprio vício antes de sê-lo pelo alheio. Em segundo lugar, se aquele que é igual não quer ser corrompido por outro igual a ele, tampouco se corrompe, porque qualquer natureza viciada que intente corromper a outra que não o está não tenta como igual, mas como inferior, por causa de ser viciada.

Finalmente, se a natureza mais poderosa corrompe a mais fraca, então ou esta corrupção ocorre devido ao vício de ambas — se se verifica a corrupção devido ao mau desejo de ambas —, ou pela influência do vício da mais poderosa, se é tal a preeminência de sua natureza que, ainda sendo viciosa, se avanta à inferior, a qual corrompe.

Quem poderia culpar com razão os frutos da terra pelo fato de que os homens não usam bem deles e porque, corrompidos os homens por seus próprios vícios, pervertem o uso dos manjares para satisfazer suas paixões? Pois bem! Ninguém, se não é alienado, pode duvidar de que a natureza do homem, ainda que pervertida pelo vício, é mais excelente que qualquer fruto da terra, que não é vicioso.

**XIV. 40.** Ag. — Pode acontecer também que uma natureza mais nobre corrompa outra menos nobre sem que nem uma nem outra sejam viciosas, posto que chamamos vício ao que é digno de vitupério. Quem, por exemplo, ousará culpar um homem frugal que não busca

nos frutos da terra senão a manutenção da natureza, ou aos frutos, pelo fato de que se corrompem com o uso natural que deles fazem os homens? A isto não se chama corrupção, no uso corrente, porque a denominação de corrupção é geralmente reservada sobretudo ao vício.

Também é um fato comum, que todos facilmente podem observar, que uma natureza superior corrompa outra inferior não por outro fim senão para satisfazer suas necessidades naturais ou para reparar a desordem da justiça transgredida quando, por exemplo, se punem os delitos, e neste sentido diz o Apóstolo: *Se alguém profana o templo de Deus, ele mesmo será destruído por Deus* (1Cor 3, 17); ou em virtude da ordem das coisas mutáveis, que se sucedem seguindo as leis sapientíssimas dadas ao universo segundo o grau de força de cada uma de suas partes.

Suponhamos, por exemplo, que a claridade do sol prejudica os olhos muito fracos, e, portanto, incapazes de suportar a ação da luz; neste caso não se supõe que o sol os altere para suprir a deficiência de sua luz, ou que o faça por algum vício seu. Tampouco iremos censurar os olhos que, obedecendo à vontade de seu dono, se abriram no rosto para o sol, nem tampouco a luz que os mortifica.

Portanto, de todas as espécies de corrupção é culpável apenas aquela que é viciosa. Todas as outras nem sequer deveríamos dar-lhes o nome de corrupção, ou ao menos, pela mesma razão de não serem viciosas, não deveriam ser dignas de censura. Assim, a palavra “vitupério”, que vem de *vitio paratio*, deve ser usada e atribuída apenas ao vício.

**XIV. 41. Ag.** — Mas, como ia dizendo, o vício não é mal por outra razão senão por ser contrário à natureza do próprio sujeito no qual se encontra. Por isto se vê claramente que a natureza, que se vitupera pelo seu vício, é em si mesma louvável. Desta forma, reprovar os vícios é confessar que louvamos a natureza, esta mesma natureza cujos vícios nós reprovamos. Sendo o vício contrário à natureza, tanto mais possui malícia quanto mais faz perder a bondade na natureza viciada. Por isso, mesmo quando reprovamos o vício, louvamos sem dúvidas o

ser cuja integridade desejamos. E que integridade é esta senão a da natureza?

A natureza que é perfeita não só não deve ser vituperada, mas é em seu gênero digna de todo louvor. Assim, pois, chamamos vício àquilo que vemos que falta à perfeição da natureza, deixando claro desse modo que temos como louvável aquela natureza cuja imperfeição vituperamos precisamente porque desejaríamos que fosse perfeita.



## *Os defeitos das criaturas nem sempre são culpáveis*

XV. 42. Ag. — Desta forma, se a reprovação dos vícios naquelas criaturas viciadas implica a nobreza e a dignidade de sua natureza, quanto não deve ser louvado e glorificado Deus, como Criador de todas as naturezas, apesar dos vícios destas? Com efeito, dele receberam o ser que possuem e, no entanto, se tornam viciosas na medida em que se afastam do modelo divino, segundo o qual foram criadas, e com justiça são censuradas, quando aquele que as censura tem presente este modelo que presidiu sua formação e censura precisamente o que não vê nelas.

Se o modelo original segundo o qual foram feitas todas as coisas, isto é, a suprema e imutável sabedoria de Deus, tem uma existência suma e verdadeira, como realmente a possui, ele pode considerar a direção que toma toda natureza que dele se desvia. Este defeito, porém, não seria censurável se não fosse voluntário. Censurarias com razão aquilo que é tal qual deveria ser? Não creio! Porém, em contrapartida, reprovarias o que não fosse como deveria ser. Ninguém deve o que não recebeu; e o que deve, a quem deve, senão àquele de quem recebeu tornando-se seu devedor?

O que se devolve, transferindo o domínio, deve devolver-se àquele de quem antes se havia recebido. O que é devolvido aos sucessores legítimos dos credores, é como que devolvido a estes mesmos, a quem aqueles sucedem legitimamente como herdeiros. Do contrário, a devolução não seria tal, mas dividida ou perdida, ou como queiram chamá-la.

Seria, portanto, um abuso dizer que não deviam desaparecer as coisas temporais, que foram postas na ordem universal em condições tais que, se elas não desaparecerem, não poderão as futuras suceder as passadas, a fim de dar lugar a que se desenvolva e adquira toda sua realidade a beleza que encerra em si a sucessão dos tempos e das coisas.

Elas fazem o que devem, segundo o que receberam, e tanto devolvem àquele de quem receberam o ser quanto dele receberam, quer dizer, todo seu ser.

Aquele que se lamenta pelo motivo destas coisas serem passageiras e temporárias, deve refletir atentamente sobre o motivo que o leva a se lamentar e julgar se considera isto justo e prudente. Se, no que diz respeito ao som desta expressão, ele apreciasse uma palavra ou sílaba de tal modo que a quisesse reter, sem dar espaço para que lhe sucedam as seguintes, pretenderia uma grande loucura, já que a linguagem se compõe de sílabas e palavras que se sucedem ininterruptamente.

**XV. 43. Ag.** — Por conseguinte, quando se trata das coisas que desaparecem da existência porque não foi concedida a elas uma existência mais duradoura, a fim de que tudo venha à existência e deixe de existir nos tempos prefixados, ninguém pode com razão descartá-las como deficientes, porque ninguém pode dizer: “Deveriam ter permanecido mais tempo na existência”, uma vez que não podem transpor os limites que já foram prefixados.

Porém, tratando-se das criaturas racionais que, pecadoras ou inocentes, concorrem maravilhosamente com a beleza da ordem universal, dizer que nelas não há pecado é um absurdo, porque peca, ao menos, aquele que condena como pecado o que não é. E dizer, em contrapartida, que os pecados não são dignos de reprovação é também um absurdo, porque começariam a ser glorificadas as más ações, a atividade do espírito humano se tornaria relaxada e se tornaria transtornada a vida do homem. E se condenássemos aquilo que já foi feito do modo mesmo como deveria ser realizado, isto seria uma execrável loucura, ou, dizendo em termos mais suaves, isto daria lugar a um erro lamentável.

Se a reta razão obriga, como de fato acontece, a reprovar o pecado, aquilo que com razão se reprova é precisamente o que não é como deveria ser. Trata de perceber o que é que a criatura pecadora deve, e verás que deve o agir bem. Procura conhecer também a quem o deve, e verás que é a Deus a quem o deve. Porque daquele de quem recebeu o

poder de agir retamente — uma vez que assim o quis e escolheu —, dele receberá também o ser infeliz, se agir mal, e o ser feliz se agir bem.

**XV. 44. Ag.** — Como ninguém é capaz de abolir as leis do Criador Todo-Poderoso, a alma não pode deixar de pagar o que deve. Ou paga sua dívida usando bem o dom que recebeu, ou paga com a privação do dom que não quis usar bem. Portanto, se não paga agindo pela justiça, paga sofrendo o infortúnio, já que em ambas as palavras se percebe o eco da dívida. O que poderia também se expressar dizendo: se não paga fazendo bem o que se deve, pagará padecendo o que tem que padecer.

Estes dois extremos não se separam por distância temporal alguma, como se um fosse o tempo no qual não se faz o que deveria fazer, e outro, o que se padece o que deveria padecer, para que dessa maneira nem por um só instante sofra menosprezo a ordem universal, como o sofreria se existisse a desordem do pecado sem a ordem da punição correspondente. É certo que no tempo presente a punição fica totalmente escondida, punição esta que se reserva para o juízo futuro, onde se manifestará claramente a justiça de Deus e o terrível sentimento da desgraça.

Assim como aquele que não vigia, dorme, assim aquele que não faz o que deve, sem intervalo de tempo padece o que deve. Porque é de tal claridade a bem-aventurança anexa à justiça, que ninguém pode separar-se dela o mínimo que seja sem cair na desgraça.

Por conseguinte, quaisquer que sejam os defeitos da natureza, os seres que fenecem não receberam uma existência mais duradoura — e então não há culpa neles, como não há, tampouco, por não haver recebido um ser mais perfeito —, ou não querem ser o que poderiam ser se quisessem, e para o qual receberam o ser, e neste caso, como é um bem o que recusam, implica culpa o recusá-lo.

## *Deus não é cúmplice de nossos pecados*

**XVI. 45.** Ag. — Mas Deus não deve nada a ninguém, porque dá tudo gratuitamente. Se alguém disser que Deus lhe deve algo por seus próprios méritos, é, não obstante, indubitável que a existência não lhe era devida, porque então não havia devedor.

Mas, ainda supondo este pretendido mérito, que mérito há em te voltares àquele de quem o teu ser procede, com a finalidade de ser melhor do que aquele de quem recebeste o ser? O que o homem terá dado a Deus para que possa exigi-lo depois como um débito, uma vez que, se não quer voltar-se para Deus, em nada será diminuída sua perfeição e sua glória infinita? Porém, ao homem lhe faltaria o ser, sem o qual seria nada, e pelo qual de tal sorte é o que é, pois, se não quer devolver-lhe o que dele recebeu, convertendo-se a Deus, não é que volte ao nada, mas encaminha-se para a desgraça.

Todas as coisas, pois, devem a Deus em primeiro lugar o seu ser, enquanto são naturezas. Em segundo lugar, lhe devem todas as graças que receberam para querer sê-lo, e lhe devem toda a possibilidade para serem melhores, uma vez que isto escolheram. Devem-lhe, enfim, tudo quanto devem chegar a ser. O que alguém não recebeu não se torna sua culpa; é culpado quando não faz o que deve, e o deve porque recebeu o livre-arbítrio da vontade e uma capacidade suficientemente grande para isso.

**XVI. 46.** Ag. — Dessa forma quando alguém não faz o que deve, o Criador fica a tal ponto isento de culpa que é preciso, na verdade, louvá-lo e honrá-lo por aquilo que padece o pecador. O fato mesmo de ser culpado por não fazer o que deve é um ato de louvor atribuído àquele de quem o pecador é devedor. Com efeito, se és elogiado porque vês aquilo que deves fazer, e não vês senão naquele que é a verdade imutável, quanto mais não será digno de louvor aquele que de

antemão te enviou o querer, te deu o poder e não deixou impune o não querer?

Se cada qual deve o que recebeu e o homem foi feito de modo que seja necessariamente obrigado a pecar, então, quando peca, faz o que deve. Mas, sendo um crime enorme pensar que seja assim, segue-se que ninguém peca obrigado pela sua natureza, nem tampouco pela alheia, porque não peca aquele que, contra a sua vontade, padece o que não quer, mas peca em agir voluntariamente de tal maneira que padeça com justiça o que não quer. Todavia, se padece injustamente, como vem a pecar? O pecado não consiste em padecer violência injusta, mas em agir injustamente. Pois, se nem por sua própria natureza nem pela alheia se vê alguém obrigado a pecar, não resta senão que peca por sua própria vontade.

Enfim, se queres imputar o pecado ao Criador, então justificarás o pecador, que nada teria feito senão o ordenado por Ele e que, portanto, se com justiça o escusas, não tem realmente pecado, e se não tem pecado, não há por que imputá-lo ao Criador. Portanto, louvemos o Criador se podemos justificar o pecador, e também no caso de que não seja possível fazê-lo, porque, se com justiça o escusamos, não é pecador, e devemos louvar o Criador; se é impossível justificá-lo, é pecador, justamente porque se afastou voluntariamente de seu Criador, e neste caso também devemos louvar a Deus.

Não encontro absolutamente nenhuma razão, e afirmo que não pode encontrar-se nem existir, para imputar nossos pecados a Deus. Antes, nesses mesmos pecados, vejo o Criador digno de todo louvor, não apenas porque os pune, mas porque são cometidos precisamente quando o pecador se afasta de sua verdade.

*Ev.* — Aceito e aprovo tudo isto, concordando ser absolutamente certo que de modo algum podemos imputar nossos pecados ao Criador.

### *Causa última do pecado: a vontade*

XVII. 47. *Ev.* — De toda maneira, queria saber, se for possível, por que não pecam aquelas criaturas que Deus previu que não haveriam de pecar, e por que pecam as que Ele previu que haveriam de pecar; uma vez que eu já sei que a presciência de Deus não obriga ninguém a pecar ou não pecar.

Porém, se não houvesse motivo para isto, não haveria para as criaturas racionais a divisão em criaturas que nunca irão pecar, criaturas que irão perseverar no seu pecado e criaturas que irão pecar, mas também arrepender-se e voltar a agir bem. Qual é a causa que as classifica nestas três categorias?

Não me respondas que a vontade é a causa disto, pois eu te pergunto pela causa da mesma vontade, isto porque penso que não seja sem vontade aquela criatura que tem uma vontade firme para não pecar jamais, nem a que tem a segunda vontade, a de não afastar-se do pecado, e a última, a vontade de pecar algumas vezes e outras não, sendo todas da mesma natureza. Parece-me claramente que esta tríplice divisão da vontade da criatura racional deve ter sua causa, mas ignoro qual seja esta.

XVII. 48. *Ag.* — Sendo a vontade a causa do pecado, tu me perguntas pela causa da mesma vontade; se eu chegasse a encontrá-la, não me perguntarias também pela causa desta causa? Qual deve ser o modo de tuas perguntas e a finalidade de tuas investigações e discussões, sendo que não deves levar a investigação mais além da mesma raiz da questão?

Veja, não creio que serás capaz de dizer nada de mais verdadeiro do que o que está escrito: *A raiz de todos os males é a ganância* (1Tm 6, 10), isto é, o querer mais do que o suficiente. É suficiente o que exige a necessidade de conservar a natureza em seu gênero.

Pois bem! A ganância, que em grego se chama “philarguria”, isto é, amor à prata, não tem por objeto apenas a prata ou o dinheiro — de onde principalmente retirou seu nome, porque as moedas entre os antigos eram de prata pura ou em mistura com outro metal —, mas tem por objeto todas as coisas que são desejadas com apetite desordenado, ou seja, que se deseja absolutamente mais do que seja o suficiente. Esta ganância é a concupiscência, e a concupiscência é a vontade depravada.

Logo, a má vontade é a causa de todos os males. Se a vontade fosse conforme a natureza, a conservaria e não lhe seria nociva, e assim, portanto, não seria perversa. Disto podemos inferir que a raiz de todos os males não está na natureza. Isto é suficiente, por enquanto, contra todos os que querem fazer da natureza a responsável pelo pecado.

Se ainda pretendes investigar a causa desta raiz, como será a vontade a raiz de todos os males? Será, sem dúvida, aquela que é causa desta. Mas uma vez que a tivermos encontrado, perguntarias também, como antes disse, por sua causa, e assim nunca porias fim às tuas investigações.

**XVII. 49. Ag.** — Mas, qual pode ser a causa da vontade, anterior à mesma vontade? Ou esta causa é a mesma vontade, e nela temos a raiz que buscamos, ou não é a vontade, e neste caso a vontade não peca. Desta forma, ou a vontade é a primeira causa do pecado, ou a causa primeira do pecado está sem pecado. Isto porque não se pode imputar com razão o pecado senão ao que peca, e não se pode imputar com razão senão ao que peca voluntariamente, e não entendo porque tu insistes em procurar outra coisa.

Assim, qualquer que seja a causa da vontade, ou é justa ou injusta. Se é justa, ninguém que lhe obedeça pode pecar; se é injusta, o que não lhe obedece não peca.

## *Só há pecado se existe livre-arbítrio*

XVIII. 50. Ag. — Acaso esta causa é violenta e pode nos obrigar pela força contra a nossa vontade? Mas, quantas vezes vamos ter que repetir o mesmo? Recorda tudo quanto já foi dito antes acerca do pecado e da vontade livre, e se é difícil reter tudo na memória, procura reter ao menos este breve resumo. Seja qual for a causa que move a vontade, se não puder resisti-la, não há pecado em ceder. Se não a pode resistir, não haverá pecado em consentir. O que pode nos surpreender ou trapacear? Vivamos alertas para não sermos surpreendidos. Que astúcia é a sua que não possamos nos precaver? Se podemos, não devemos a ela consentir, e assim não pecaremos.

O que pode surpreender os imprudentes? Vivamos alertas, para não sermos surpreendidos. Ou será tanta a sua astúcia de tal forma que não possamos nos precaver? Se for assim, não pode haver pecado, porque quem poderia ser acusado de pecado naquilo que não está ao seu alcance evitar? Se há pecado, é porque também houve a possibilidade de evitá-lo.

XVIII. 51. Ag. — Não obstante, existem ações cometidas com ignorância que são reprovadas e postas entre as que devem ser corrigidas, como lemos nas Sagradas Escrituras, pois diz o Apóstolo: *Obtive misericórdia porque agi com ignorância* (1Tm 1, 13). E o profeta: *Dos pecados de minha juventude e dos procedentes de minha ignorância não te recordes, Senhor* (Sl 24, 7).

Existem também ações reprováveis executadas por necessidade, como quando o homem quer agir bem e não pode; eis o que dizem também os livros sagrados: *Não faço o bem que quero fazer, mas o mal que não quero* (Rm 7, 19); e ainda: *O querer está em minha mão, mas não está o agir bem* (Rm 7, 18); e esta outra passagem: *A carne tem desejos contrários ao espírito, e os do espírito são contrários aos*



*da carne; o espírito e a carne de tal maneira se opõem mutuamente, que não sois capazes de fazer o que quereis (Gl 5, 17).*

Todas estas expressões são aplicáveis apenas aos homens definitivamente condenados àquela morte, a morte da alma, porque se esta não fosse a punição do homem, mas de sua natureza, então nenhum dos ditos atos seria pecado, porque, se não deixa de ser daquela condição natural em que foi criado, de maneira que não possa ser melhor, então faz o que deve quando faz estas coisas. Se o homem fosse bom, sendo de outra condição da que é, e se agora é mau por ser o que é, então não está ao seu alcance ser bom, porque não se vê como deve ser, uma vez que vendo-o não é capaz de ser como vê que deve ser.

E quem duvida de que isto seja um castigo? Pois bem! Toda pena, se é justa, é pena do pecado e se chama punição. Mas se é injusta, uma vez que ninguém duvida de que é pena, sem dúvida que foi imposta ao homem por algum dominador injusto. Mas como duvidar da onipotência e da justiça de Deus seria loucura, devemos proclamar que esta pena de que tratamos é justa e que é devida a algum pecado.

Não pode haver nenhum poder dominante e injusto que possa ter subtraído o homem da autoridade divina, ignorando a Deus, nem tampouco o obrigar, como a um mais fraco, seja pelo temor ou pela violência, a atormentar o homem com uma pena injusta. Podemos então concluir que a justiça da pena tenha seu fundamento no fato de o homem condenar-se a si mesmo.

**XVIII. 52. Ag.** — Não é de se admirar que, como consequência da ignorância, não goze a vontade do livre-arbítrio para escolher o bem que deve realizar. Nem deve estranhar tampouco que, devido à resistência que colocam os maus hábitos da carne, que se fazem como conaturais por causa da força mortífera da repetição, seja impossível colocar em prática o que se deve e quer fazer.

Pena justíssima do pecado é que cada um perca o dom que não quis usar bem quando, se tivesse querido, poderia ter feito sem dificuldade

alguma. Ou seja, é muito justo que perca o conhecimento do que é bom aquele em que a consciência não age bem, e também que aquele que não quis agir bem quando pôde perca o poder quando o quiser de novo. A ignorância e a debilidade são realmente os dois castigos penais de toda alma pecadora. Do primeiro provém o erro, que embrutece; do segundo, o temor, que aflige.

Desta forma, aprovar o falso, tomando-o como verdadeiro, é equivocar-se sem querer. Não poder abster-se de fazer o que pedem as paixões, por causa da resistência que elas opõem e porque atormentam os vínculos da carne e do sangue, não é próprio da natureza humana, criada por Deus, mas pena dos condenados. Mas quando falamos que possuímos o livre-arbítrio da vontade para agir bem, e que Deus mesmo o concedeu ao homem, falamos daquele dom com o qual Deus dotou o homem quando o criou.

*A ignorância e a debilidade herdadas de Adão não isentam o homem de seu pecado*

XIX. 53. Ag. — Aqui se apresenta a questão que os homens se acostumaram a criticar, murmurando entre si, mas sempre mais dispostos a escusar seus pecados do que acusá-los. Se Adão e Eva pecaram, que culpa teremos nós, pobres miseráveis, para nascer com a vergonha da ignorância e as angústias da debilidade e para errar desde o começo sem saber o que deveríamos fazer, e logo, quando começamos a conhecer as normas da justiça e a querer segui-las, ver-nos na impossibilidade de fazê-lo, pela resistência de não sei que necessidade da concupiscência carnal?

A estes contestarei brevemente que não se perturbem e que deixem de murmurar contra Deus. Talvez se queixariam com razão se não houvesse homem algum vencedor do erro e da concupiscência. Mas o Senhor encontra-se sempre presente em toda parte, valendo-se de todas as criaturas, de mil modos chama para si o que dele se afasta; ensina o que crê, consola o que espera, exorta o que ama, ajuda o que se esforça e escuta o que o invoca. Por isso, precisamente não é imputada a ti a culpa do que ignoras, com ignorância invencível, mas sim a negligência em procurar saber o que ignoras. Tampouco lhe seja imputada a culpa de não poder dar saúde aos teus membros feridos, mas sim de desprezares a quem quer que possa curar-te. Estes são teus próprios pecados!

Nenhum homem foi privado da faculdade de saber como inquirir utilmente o que para seu dano ignora, e de confessar humildemente sua debilidade, a fim de que venha em sua ajuda aquele que nem se engana, nem se cansa quando vem em socorro dos que assim o invocam em meio à humildade.

XIX. 54. Ag. — O mal que alguém comete por ignorância e o não poder fazer o bem que deseja chamam-se pecados porque têm sua origem naquele primeiro pecado, cometido livremente por Adão; estes não são mais que conseqüências daquele.

Do mesmo modo que chamamos de língua não apenas o membro que movemos dentro de nossa boca ao falar, mas também o que se segue desta modulação, isto é, a forma e textura das palavras segundo as quais a uma chamamos língua grega e a outra, latina, assim também não chamamos apenas pecado ao que propriamente é pecado, porque procede da vontade livre com advertência da razão, mas também a tudo o que deve necessariamente seguir da punição do mesmo.

Da mesma forma, uma coisa entendemos pela palavra natureza quando falamos em sentido próprio, quer dizer, quando queremos significar a natureza humana, na qual o homem primeiramente foi criado sem culpa em sua linhagem, e outra quando falamos desta em que, como conseqüência do castigo do primeiro homem, nascemos sujeitos à morte, ignorantes e escravos da concupiscência, segundo o que disse o Apóstolo: *Temos sido, como os demais, filhos da ira por natureza* (Ef 2, 3).

*Nosso estado decaído, depois do pecado de Adão, é justo. Sua relação com o problema da origem das almas*

XX. 55. Ag. — Com toda justiça agradou a Deus, supremo moderador de todas as coisas, que nascêssemos daquele primeiro casal na escuridão da ignorância, na luta contra as paixões e sujeitos à morte. Isto porque eles, depois de haverem pecado, ficaram sujeitos ao erro, às paixões e à morte, a fim de que no nascimento mesmo do homem se manifestasse primeiramente a justiça divina, punindo o pecado, e no curso de sua vida a misericórdia do libertador. Com efeito, o primeiro homem condenado não foi privado da felicidade a ponto de também ser privado da fecundidade. Poderia, portanto, surgir de sua descendência, embora carnal e mortal, alguns descendentes que chegariam a ser entre os homens a honra e glória do mundo.

Pois bem! Que pudessem gerar filhos melhores do que eles, não era justo; mas, para que qualquer um, através de sua conversão a Deus, pudesse se ver livre da punição que o primeiro homem havia merecido por sua separação de Deus, era conveniente que não fosse rejeitado ao pretendê-lo, mas também que fosse positivamente favorecido. Deste modo demonstrava o Criador de todas as coisas com que facilidade poderia o homem ter permanecido, se tivesse querido, no estado em que foi criado, de tal forma que sua descendência poderia ter superado os vícios de origem.

XX. 56. Ag. — Em segundo lugar, supondo que tenha sido criada por Deus uma só alma da qual tenha sua origem as almas de todos os homens que vivem neste mundo, quem pode dizer que não pecou, tendo pecado o primeiro homem?

Se, pelo contrário, as almas são formadas uma a uma em cada um daqueles que vão nascendo, então não é injusto, mas muito

conveniente e de acordo com a razão que os deméritos da primeira sejam conaturais à seguinte e que o mérito da segunda seja conatural à primeira.

O que pode realmente ser considerado como indigno ou inconveniente, se o Criador tem o prazer de manifestar que a dignidade de uma natureza espiritual está tão acima das criaturas corporais, não seria considerar que a profundidade atingida por uma alma em sua queda possa ser o ponto de partida de uma outra? A ignorância e a debilidade em que cai a alma pecadora com razão se chamam pena, porque antes deste estado a alma foi indubitavelmente melhor.

Se, pois, uma alma, não só antes do pecado, mas antes de viver qualquer gênero de vida, começou a ser tal como se tornou outra alma antes dela depois de uma vida culpável, inclusive isto é um grande bem. Por ele deve dar muitas graças ao seu Criador, porque em suas mesmas origens e começos é superior a qualquer corpo, por mais perfeito que seja.

Com efeito, não é um bem medíocre não apenas ser uma alma, cuja natureza já é superior a todo corpo, mas também ter a faculdade, com a graça de Deus, de aperfeiçoar-se a si mesma, podendo adquirir e possuir com copiosos exercícios todas as virtudes, mediante as quais pode se ver livre da cruz da dificuldade e da cegueira da ignorância.

Conseqüentemente, não serão a ignorância e o desfalecimento punições do pecado para as almas que vivem a existência, mas um estímulo para se tornarem melhores e o princípio de sua perfeição. Não é pouco o haver recebido, anteriormente a todo mérito das boas obras, a faculdade de julgar, graças à qual a alma pode antepor a sabedoria ao erro e a quietude à luta, a fim de poder chegar a estes estados não por nascimento, mas por esforço. Se não quiser trabalhar com esta finalidade, será com justiça considerada ré de pecado, como quem não quis usar bem da faculdade que recebeu.

Embora nascida na ignorância e rodeada de dificuldades, não obstante, nenhuma necessidade a constrangia a permanecer na

condição em que nasceu. É verdade que ninguém além do Deus onipotente pode ser o criador destas almas, que as criou sem que elas o tivessem amado, e que, por amá-las, as restaurou, e que, amado depois por elas, as tornou perfeitas, o mesmo que outorga a existência às que não existem e dá-lhes a bem-aventurança se amam a quem lhes deu a vida.

**XX. 57. Ag.** — Supondo que as almas tenham pré-existência antes de sua união com o corpo nos segredos de Deus, e que depois são enviadas para animar e governar os corpos de cada um dos homens que vão nascendo, não é de duvidar que sejam enviadas com esta missão, a saber, de governar este corpo, que nasceu sujeito à pena do pecado, quer dizer, à morte, devido ao pecado do primeiro homem. Foram enviadas ao corpo para refreá-lo pela virtude, para submetê-lo a uma ordenada e legítima servidão, e assim adquirir também para ele, na ordem e no tempo oportunos, o lugar da incorruptibilidade celestial.

Quando as almas entram nesta vida e se ocultam nestes membros mortais para governá-los, é preciso que esqueçam a vida passada e aceitem os trabalhos da presente. De onde se segue que aquela ignorância e desfalecimento que foram no primeiro homem castigo de sua vida mortal, para expiar a miséria de sua alma, são nestas almas como que a porta por onde entrar para recuperar a incorruptibilidade corporal.

Neste caso tampouco podemos chamar de pecado a ignorância e os desfalecimentos, a não ser no sentido de que o corpo, que procede por geração de um pecador, causa nas almas que a ele venham unir-se a ignorância e debilidade, que não devem ser imputadas como culpa nem às almas, nem ao Criador.

Ele deu-lhes, na verdade, o poder de fazer o bem no desempenho de deveres dolorosos e ensinou-lhes o caminho da fé no meio das trevas da ignorância. Concedeu-lhes, sobretudo, aquele discernimento em virtude do qual toda alma reconhece que deve buscar o que para seu dano ignora; que deve ser perseverante no cumprimento do dever, por

mais custoso que seja, até vencer a dificuldade de agir bem; e que deve implorar o auxílio do Criador, secundando seus esforços.

Deus mesmo preceitua este empenho tenaz, ora extrinsecamente por meio das leis, ora falando intimamente ao coração, e prepara a glória daquela ditosa cidade aos vencedores daquele que, depois de ter subjugado o homem mediante os mais pérfidos conselhos, o precipitou na maior miséria, miséria que estes tomam sobre si para vencê-lo com fé inquebrantável. Combate glorioso é este! Nele se vence o Demônio tomando sobre si o mesmo castigo do qual ele se gloriava de haver precipitado o homem depois de havê-lo vencido.

Porém, qualquer um que, cativado pelo amor desta vida, for negligente neste combate, não poderá de modo algum imputar com razão ao império do rei a pena de sua deserção. Pelo contrário, será submetido ao Senhor de todos e colocado nos domínios daquele cujas ordens seduzem o militar, fazendo-o abandonar sua legítima bandeira.

**XX. 58. Ag.** — Se admitimos que as almas, antes de sua união com o corpo, habitam outras regiões, e que Deus, Nosso Senhor, não as envia, mas que voluntariamente são elas que vêm unirem-se aos corpos, então facilmente se compreende que tudo quanto se refere à sua ignorância e fraqueza na luta é consequência do ato de sua própria vontade, e por isso não deve ser culpado o Criador. E ainda que Ele mesmo as tivesse enviado, não seria culpado absolutamente de nada, já que o mesmo estado de ignorância e fraqueza não retirou o livre-arbítrio da vontade para pedir, nem para investigar, nem para insistir, e está disposto a dar aos que lhe peçam, a manifestar-se aos que o buscam, e a abrir aos que o chamam.

Neste caso, para os homens diligentes e bem dispostos a vencer a ignorância e as dificuldades, lhes daria a coroa da glória como prêmio de sua vitória. Em contrapartida, aos negligentes e aos que desejam escusar seus pecados com sua própria debilidade, não os acusaria, como de um pecado, sua própria ignorância e impotência, mas os puniria com justiça por terem preferido permanecer envoltos na ignorância e nas dificuldades a chegar a ver a verdade e vencer as



dificuldades mediante o desejo de buscá-la, e aprender mediante a humildade da Confissão e da oração.

*É mais importante conhecer nosso fim que nossa origem*

**XXI. 59.** Ag. — Temos citado quatro opiniões acerca da origem da alma: a transmissão por geração, a criação em cada um dos nascidos, a pré-existência em algum lugar, do qual são enviadas por Deus aos corpos, e a que afirma que deste lugar as almas vêm espontaneamente unir-se aos corpos. Por enquanto, não convém declarar nenhuma delas afirmativamente. Na verdade os escritores católicos que tecem comentários aos livros santos, devido, sem dúvida, à obscuridade e perplexidade, ainda não desentranharam e esclareceram esta questão, ou se o fizeram, seus escritos ainda não chegaram às nossas mãos.

Contentemo-nos, por enquanto, em estarmos firmes na fé, que não nos permite pensar nada falso e indigno acerca da substância do Criador, pois a Ele se vai pelo caminho da piedade. Porque, se sentíssemos dele algo distinto do que é, nosso esforço não nos conduziria à felicidade, mas cairíamos necessariamente no engano. Em relação às criaturas, embora tenhamos delas uma opinião distinta do que correspondem na realidade, não há nisso perigo algum, contanto que não a tenhamos por algo bem conhecido e certo. Não somos ordenados a tender para as criaturas para sermos felizes, mas para o Criador mesmo. É claro que, se tivéssemos acerca dele convicções firmes, distintas das que convêm e disformes com relação à realidade, cairíamos no erro mais pernicioso. Ninguém pode chegar à vida bem-aventurada pretendendo alcançar o que não existe, ou o que, se existe, não faz ninguém feliz.

**XXI. 60.** Ag. — Mas para chegar à contemplação da eterna verdade, de modo que possamos gozá-la e nos unirmos a ela, fomos providos, através das coisas temporais, de um meio proporcionado a nossa debilidade; portanto, no que diz respeito às coisas passadas e futuras, creiamos apenas no que é suficiente à jornada dos que caminham para a eternidade. A autoridade preeminente desta norma de fé está sempre

garantida pela misericórdia divina, que incessantemente vela por ela. As coisas presentes, no que diz respeito a elas mesmas, vemos que são passageiras, como nos atestam o movimento e a mutabilidade do corpo e da alma. Porém, em relação ao que não temos experiência, não podemos ter idéia alguma.

Por conseguinte, tudo quanto nos digam com caráter de pretérito ou de futuro com respeito a qualquer criatura, para que o acreditemos, como garantido pela autoridade divina, devemos crer sem o menor vacilo, por mais que uma parte tenha se passado sem que pudéssemos ter percebido, ou em parte ainda não tenha chegado aos nossos sentidos, já que este é um meio muito poderoso para afirmar nossa esperança e avivar nosso amor, ao manifestarmos, no curso regular e ordenado dos tempos, quão grande é o empenho de Deus em nos salvar.

Pelo contrário, todo erro que se cobre com o manto da autoridade divina facilmente pode ser desmascarado, sobretudo se o que erra for convencido de que crê que: ou há alguma outra natureza mutável, além das criaturas de Deus; ou há algo mutável na natureza de Deus; ou se defende que a substância divina é algo a mais ou a menos que a Trindade. Trindade essa que nossa inteligência procura religiosa e sabiamente, com todo empenho e diligência, com pensamento cristão, tendendo a este fim todos os seus progressos.

Da unidade e igualdade da Trindade e da propriedade de cada uma de suas pessoas não vamos tratar aqui. É empresa facílima e realizada já por muitos o fazer algumas considerações sobre Deus, Nosso Senhor, como autor, formador e ordenador de todas as coisas que pertencem à fé que salva, e com as quais ajuda poderosamente a piedade dos que são como crianças no peito da fé e dos que começam a elevar-se sobre as coisas terrenas e as celestiais. Mas, tratar toda esta questão e desenrolá-la com tal vigor que toda inteligência humana se veja obrigada, o quanto seja possível nesta vida, a assentir a um raciocínio evidente, é empresa difícil e pouco acessível, não só pela palavra, mas também pelo entendimento de qualquer homem, ou pelo menos o nosso.

Agora, pois, levemos a cabo nosso propósito, na medida em que sejamos ajudados e o permitam nossas forças. Antes de tudo, devemos crer sem sombra de dúvida em tudo quanto nos é proposto sobre o passado e o futuro das criaturas, de modo a nos fazer mais recomendável a integridade e pureza de nossa religião, excitando-nos a um sincero amor a Deus e ao próximo.

Devemos defender nossa fé contra os hereges, até chegarmos a quebrantar sua infidelidade pelo peso da autoridade. Ou a demonstrar-lhes, o quanto seja possível, primeiro: que não é uma insensatez crer em tais coisas; e depois: que é algo muito grave não crer nelas. Porém, convém refutar as falsas opiniões não tanto com relação às coisas passadas e futuras como as do presente, mas, sobretudo acerca das coisas imutáveis, e refutá-las, o quanto seja possível, com razões evidentes.

**XXI. 61. Ag.** — É claro que, diante da sucessão das coisas temporais, é preciso preferir a esperança do futuro ao som do passado, pois nos mesmos livros divinos as coisas que se contam como passadas, com freqüência encerram em si uma figura, ou uma promessa, ou uma prova das futuras. Na realidade, com relação aos acontecimentos da vida presente, prósperos ou adversos, pouco se preocupa cada um com o que aconteceu; todo o ardor de suas preocupações gira em torno do futuro que se espera.

Não sei em virtude de que sentimento íntimo e natural consideramos todas aquelas coisas que nos aconteceram, justamente porque já passaram, como um instante de felicidade ou infelicidade, ou como se nunca tivessem acontecido. O que pode me prejudicar, efetivamente, o fato de ignorar quando comecei a existir, se sei que atualmente existo e não me desespero de que irei existir no futuro? Não é no passado que me fixo principalmente, como para envergonhar-me de um erro pernicioso, se das coisas passadas opino de modo distinto como realmente foram, mas o que me preocupa e no que penso, guiado pela misericórdia de meu Criador, é o que tenho de ser.

Acerca do que serei e acerca daquele diante de quem hei de comparecer, se pensar em coisa distinta do que é na verdade, isto mesmo seria um erro, que a todo custo há de evitar-se, para não deixar de me preparar em coisas necessárias, sem o que não poderia chegar ao fim de minhas aspirações tomando uma coisa pela outra.

Da mesma forma que para comprar uma veste não seria prejudicado por ter esquecido o inverno passado, mas seria prejudicado se não acreditasse que o frio irá voltar, do mesmo modo em nada prejudicará a alma o ter-se esquecido o que antes sofrera, se atualmente está advertida e consciente de que as coisas são avisadas para que se prepare o futuro.

Assim, por exemplo, aquele que navega até Roma não teria inconveniente algum, ainda que viesse a esquecer do porto do qual partiu o navio, contanto que não ignorasse para onde direcionar a proa desde onde se encontra, e, pelo contrário, seria inútil recordar-se da costa de onde partiu se, ignorando a verdadeira localização do porto romano, se chocasse com uma parede de pedras. Assim também em nada posso ser prejudicado por não saber quando comecei a carreira da vida se sei o fim a que devo chegar e no qual devo descansar. Não me serviria para nada a memória acerca dos começos de minha vida se, sentindo sobre Deus coisa distinta do que é digno dele, não o tivesse como único fim da atividade da alma; cairia entregue nas armadilhas do erro.

**XXI. 62.** Ag. — Ao falar assim, que ninguém acredite que temos a pretensão de impedir aos competentes que continuem sua investigação — sempre fundados nas Escrituras divinamente inspiradas —, se a alma descende por via de geração, ou surge cada uma no mesmo corpo que vai animar, ou se são enviadas de alguma região ignorada por Deus para animar e governar o povo, ou se dali elas vêm espontaneamente com este mesmo fim. Isto no caso de que o interesse da razão de resolver alguma questão necessária exija considerar e discutir estas hipóteses, ou no caso de que, livres de questões de maior interesse, tenham tempo para buscar e discutir estas.

Tudo isto foi dito a fim de que ninguém, nesta questão, censure temerariamente aquele que, fundado talvez em uma dúvida mais humana, não aderir a alguma opinião comum; e também para que, caso alguém consiga chegar a alguma conclusão mais certa e mais clara desta questão, não pense por isso que outro pode perder a esperança de bens futuros porque não se recorda dos primórdios de seu passado.

*Deus seria digno de louvor, ainda que a ignorância e a debilidade fossem conaturais ao homem*

**XXII. 63.** Ag. — Mas, seja isto como for, por hora vamos omitir a questão por completo e deixá-la para uma ocasião mais oportuna. O certo é que esta presente questão não impede de modo algum a evidência de que as almas pagam as penas devidas de seus pecados, impostas pela íntegra, justíssima, inviolável e imutável majestade e substância do Criador, e de que estes pecados, como já antes dissemos, a ninguém há de atribuí-los senão a sua própria vontade, e nem há qualquer razão para perguntar por outra causa última dos mesmos.

**XXII. 64.** Ag. — Supondo que a ignorância e as dificuldades são naturais, a partir deste estado, a alma deve começar a progredir e a elevar-se ao conhecimento e à quietude, até que consiga chegar à vida bem-aventurada. Porém, se por sua própria vontade se mostrar negligente em progredir desta maneira no amor e na piedade, para os quais não lhe foram negados o poder ou o acesso, com justiça se veria envolta em maior ignorância e mais graves dificuldades, que teriam já o caráter penal, sendo renegada à categoria das coisas inferiores, conforme a ordem e a harmonia admiráveis que presidem o governo das criaturas.

Não é imputado à alma como pecado aquilo que naturalmente ignora nem o que naturalmente não pode, mas a falta de diligência em aprender e o escasso empenho posto para adquirir a facilidade para agir bem. Dizer que não se sabe e que não pode é próprio de crianças, cuja ignorância e dificuldades se expressam não só na isenção das culpas diante das leis dos gramáticos, mas também porque há nelas algo de agradável e encantador ao sentimento humano, uma vez que não há nelas negligência alguma viciosa em adquirir aquela faculdade, nem tampouco há perda culpável do que havia adquirido.

Desta forma, se a bem-aventurança consistisse para nós na eloqüência e fosse considerado como um pecado o quebrar as leis da pronúncia, assim como uma violação das leis da ordem moral é considerada um pecado, ninguém seria culpado em sua infância, quando começava a conseguir a eloqüência. Mas, evidentemente, seria culpado com toda justiça se por sua má vontade houvesse voltado aos defeitos da infância ou quisesse permanecer neles.

Do mesmo modo, se a ignorância da verdade e a dificuldade de tender para o bem são naturais no homem, e se desta condição ele deve partir para conseguir a felicidade da sabedoria e da quietude, ninguém irá reprovar a atitude de partir deste princípio da natureza. Em contrapartida, se não quisesse progredir ou quisesse voltar e retroceder aos princípios, com justiça e razão se veria obrigado a sofrer a pena devida a seu pecado.

**XXII. 65. Ag.** — Porém, no que diz respeito ao Criador, sempre e em todo caso é digno de louvor, seja porque desde o começo Ele tem dado a capacidade de ascender para o sumo bem, ou seja porque o ajuda em seus progressos, ou para levar à perfeição aquele que não deixou de progredir, ou para que, finalmente, aflija com merecidos e justos castigos o pecador, quer dizer, aquele que se recusa elevar-se à perfeição desde seus começos imperfeitos, ou aquele que recua depois de ter feito alguns progressos.

Por isso, não se pode dizer que Deus tenha criado mal a alma pelo fato de que ainda não é tão perfeita quanto poderia ser segundo a capacidade que recebeu para progredir, posto que todas as perfeições dos corpos sejam muito inferiores aos inícios dela, embora deva considerá-los dignos de louvor em seu gênero todo aquele que julga as coisas com retidão. Se a alma ignora o que há de fazer, é sinal de que ainda não recebera este conhecimento, mas receberá se usar bem do que já recebeu. Recebeu o poder de investigar piedosa e diligentemente, se quiser.

Se, conhecendo o que há de fazer, não puder executar, é porque não lhe foi dado o poder para isto. Nela foi precedida a parte mais nobre



para perceber o bem da retidão. Mas a segunda, mais tardia e carnal, não secunda imediatamente, como deveria fazê-lo, a proposta da primeira. Nestas dificuldades se recomenda à alma implorar, para a sua perfeição, a ajuda do mesmo que reconhece como autor de seus começos. Assim, chegará a amá-lo mais, reconhecendo que é elevada a perfeição dos bem-aventurados, não por suas próprias forças, mas pela misericórdia daquele de cuja bondade recebeu o ser. Está claro que quanto mais ela é amada por aquele que lhe deu o ser, tanto mais firmemente descansa nele e tanto mais abundantemente goza de sua eternidade.

De maneira semelhante, não ousamos dizer que é estéril a árvore, ou planta silvestre, na qual brota o primeiro rebento, mesmo que passe alguns anos sem dar fruto, até que chegue o tempo oportuno e tenha adquirido sua própria fecundidade. Por que, então, não haveremos de louvar com o devido respeito o autor da alma por dar-lhe tais começos que, com seu esforço e progresso, possa chegar ao fruto da sabedoria e da justiça, e por tê-la constituído em tão alta dignidade que a fez até mesmo capaz de tender à felicidade, se quiser?

*A ordem universal e a morte prematura dos bebês. O que é a dor*

**XXIII. 66.** Ag. — Do que dissemos, os ignorantes costumam opor uma objeção caluniosa sobre a morte dos bebês e alguns males do corpo que, segundo vemos, os afligem com freqüência. Dizem, com efeito: que necessidade havia de nascer os que morreram antes de poder contrair algum mérito ou demérito? Ou como serão julgados no juízo final os que não podem se encontrar entre os justos, porque nada fizeram de bom, nem tampouco entre os maus, porque não pecaram?

A estes, os contestamos: considerando o conjunto de todo o universo e a conexão maravilhosa de todas as criaturas no tempo e no espaço, chegamos à convicção de que é impossível que algum homem possa ter sido criado sem motivo suficiente, pois nem mesmo a folha de uma árvore qualquer é criada inutilmente. É muito supérfluo perguntar sobre os méritos daqueles que nada mereceram. Isto porque é possível dar-lhes uma vida intermediária entre a justa e a pecaminosa, já que o justo juiz pode traçar uma sentença intermediária entre o prêmio e o castigo.

**XXIII. 67.** Ag. — A propósito disto, também perguntam alguns ignorantes que utilidade pode dar às crianças o sacramento do Batismo, quando muitos delas morrem depois de tê-lo recebido e antes de poder compreendê-lo. A respeito disso, cremos, piedosa e racionalmente, que é útil à criança a fé dos que a apresentam para ser batizada.

Este modo de pensar se apóia na salutar autoridade da Igreja. Disto cada um pode inferir o quanto sua própria fé irá beneficiá-lo, de tal forma que pode até mesmo ceder benefícios àqueles que ainda não possuem os próprios. Que proveito o filho da viúva pode tirar da fé de sua mãe, já que, estando morto, não tinha a sua própria? Porém, a fé

de sua mãe lhe foi tão útil, que por ela voltou à vida (Lc 7, 12–15). Quanto mais não poderá tirar proveito da fé de outra pessoa uma criança, a quem não se pode imputar a falta de fé?

**XXIII. 68.** Ag. — Acerca dos tormentos corporais das crianças que, por sua idade, não têm ainda pecado algum, se é que as almas que as animam não começaram a existir antes que os mesmos homens, os lamentos soem serem maiores e como inspirados pela compaixão. Que mal, dizem, terão feito estas pobres criaturas para que assim sejam atormentadas? Como se a inocência pudesse ser um mérito em alguém antes de ser capaz de prejudicar.

Se Deus pretende obter algum bem na correção dos maiores e punilos com as dores e morte de seus queridos filhos, por que não há de fazê-lo? Uma vez que tenham passado, eles serão para as crianças como algo que nunca sofreram. Quanto àqueles por quem foram geradas, talvez se emendarão, avisados pelas aflições temporais, se determinando a viver de maneira mais justa; ou não terão desculpa no julgamento futuro se, apesar das aflições desta vida, não quiserem endereçar seus desejos para a vida eterna.

Quanto às crianças cujas dores têm a finalidade de quebrantar a dureza dos maiores, ou exercitar sua fé, ou provar sua misericórdia, quem sabe o que Deus, no segredo de seus justos juízos, tem reservado, com justa compensação, a estas criaturas? Não terão feito, é verdade, nenhum bem, mas tampouco padeceram estes males como consequência de terem cometido algum pecado pessoal. Não é em vão que a Igreja conta entre os mártires aquelas crianças que foram mortas quando o rei Herodes procurava o menino Jesus para matá-lo (Mt 2, 16).

**XXIII. 69.** Ag. — Mas estes caluniadores, que não são investigadores zelosos destas questões, mas malandros charlatães, com a finalidade de produzir uma tentação à fé dos menos instruídos, geralmente propõem até a questão das dores e trabalhos dos animais, dizendo:

“Que mal terão feito os animais para que sejam submetidos a tais trabalhos? Ou que bem esperam em troca de terem sofrido dores tão grandes?”.

Claro, falam e sentem assim porque possuem uma idéia totalmente distorcida da realidade. São incapazes de ver a natureza e grandeza do sumo bem. Querem que todas as coisas sejam como idéia que eles mesmos formaram do bem supremo. Como não são capazes de conhecer um sumo bem mais perfeito que os corpos celestes, uma vez que são os que menos estão sujeitos à corrupção, desejam, contra toda razão, que os corpos dos animais não padeçam nem a morte, nem nenhuma espécie de corrupção, como se não fossem seres mortais, pertencendo como pertencem à categoria dos ínfimos, ou como se fossem maus, porque os celestes são melhores.

Além disso, a dor que sofrem os animais indica também certa perfeição admirável e louvável de sua alma. Isto mesmo demonstra suficientemente quanto apetece a unidade na animação e direção de seus corpos. Que é a dor, senão um sentimento que resiste à divisão e à corrupção?

Daí podemos perceber, de forma mais clara que a luz, com quanta avidez e tenacidade a alma busca a unidade em todo o seu corpo e como não cede a isto de bom grado ou indiferentemente, mas, ao contrário, protesta e resiste àquelas paixões de seu corpo que vê com indignação que atentam contra sua unidade e integridade.

Se não fosse pela dor, não veríamos a grandeza dos animais — criatura inferiores — e a inclinação natural à unidade. Se não percebêssemos isto, não teríamos nos dado conta como convém, por meio das criaturas, que todas estas coisas foram feitas pela suma, sublime e inefável unidade do Criador.

**XXIII. 70.** Ag. — Na verdade, se prestarmos religiosa atenção, veremos que a beleza e o movimento das criaturas, que podem ser o objeto de nossa consideração, são para nós uma grande lição, porque mediante seus diversos movimentos e modificações, ou com tantos

outros nomes, nos chamam e estimulam por todas as partes ao conhecimento do Criador.

Não há coisa alguma, das que não experimentam nem dor nem prazer, que não chegue à perfeição própria de seu gênero ou não consiga em absoluto a estabilidade devida a sua natureza senão graças à unidade.

Tampouco há alguma entre as que sentem as moléstias da dor e os encantos do prazer que, ao fugir da dor e buscar o prazer, não dê a entender suficientemente que foge da desagregação e busca com ânsia a unidade.

Também entre as próprias almas racionais, todo desejo de conhecimento, no qual encontra prazer sua natureza, refere à unidade tudo o que percebe, e no erro não trata de evitar outra coisa que a confusão incompreensível que engendra a dúvida. Por que é molesto tudo quanto é duvidoso senão porque não tem unidade?

É evidente que todos os seres, seja os que são incomodados ou os que incomodam, os que são agradados ou os que agradam, estão insinuando e proclamando a unidade traçada pelo Criador.

Se a ignorância e os trabalhos pelos quais é preciso começar esta vida não são conaturais à alma, não nos são deixados, mas impostos a nós como um dever ou punição. Mas acredito que já discutimos bastante sobre isto.

*O primeiro homem, dotado com capacidade de sabedoria.  
Noção de ignorância*

XXIV. 71. Ag. — Devemos nos ocupar ainda do estado em que foi criado o homem e do modo como se propagou sua posteridade.

Parecem que propõem um grave problema os que dizem: “Se o primeiro homem, ao ser criado, fora dotado já de sabedoria, como se explica ter sido seduzido? E se fora criado em estado de ignorância, como não será Deus o autor dos vícios, sendo que a ignorância é o maior deles?”.

Como se entre os dois extremos, nescidade e sabedoria, não fosse possível à natureza humana um estado intermediário, do qual pudéssemos dizer que não é nem de nescidade nem de sabedoria. O homem começa a ser sábio ou néscio — e se deve chamar uma coisa ou outra — quando está já em condições de alcançar a sabedoria se não a deixa pela negligência, de sorte que sua vontade se faça responsável de viciosa nescidade.

Pois ninguém tão insensato dirá que a criança é um néscio, se bem que seria muito mais absurdo dizer que é um sábio. Não podemos dizer que a criança seja um néscio ou um sábio, apesar de ser humana. A natureza humana nasce em um estado médio que não é de nescidade nem de sabedoria. Do mesmo modo, se alguém estivesse no estado daqueles que carecem de sabedoria por negligência em adquiri-la, com razão o chamaria de néscio, sobretudo se afirmasse que esse estado é natural e não uma conseqüência do pecado.

Nescidade, com efeito, não é qualquer ignorância das coisas que se devem apetecer ou evitar, mas uma ignorância viciosa. Não é néscio o animal irracional, pelo fato de não ter recebido o poder de ser sábio. Muitas vezes, no entanto, dizemos que uma coisa é tal por certa semelhança, mas não com propriedade. Assim, por exemplo, sendo a cegueira o maior dos defeitos da visão, não dizemos que seja um

defeito nos cachorros que acabam de nascer, nem tampouco pode dizer-se com propriedade que nascem cegos.

**XXIV. 72.** Ag. — Se, pois, o homem foi criado em um estado tal que, mesmo não sendo sábio, era capaz de receber um mandamento — que deveria cumprir, sem escusa —, já não é tão surpreendente o fato de poder ter sido seduzido, nem é injusto que sofra a pena correspondente ao não-cumprimento do preceito. Em contrapartida, fica evidente que não é o Criador o autor dos vícios, porque não possuir a sabedoria não era culpa do homem, pois ainda não tinha recebido o poder de adquiri-la.

No entanto, já havia recebido um recurso. Se o usasse bem, poderia ascender ao que não tinha. A razão faz o homem capaz de preceitos, aos quais deveria submeter-se fielmente e cumprir o que havia sido ordenado. Assim como a natureza da razão conduz à inteligência do preceito, assim a observância do preceito conduz à sabedoria. A natureza está para a inteligência do preceito, como a vontade está para a observância do mesmo. Assim como a natureza racional vem a ser como que a razão meritória da inteligência do preceito, assim a observância do preceito é um mérito para receber a sabedoria.

No momento em que o homem começa a compreender o preceito, nesse mesmo instante começa a poder pecar. De dois modos peca antes de chegar a ser sábio: não se dispondo para compreender o preceito, ou não o observando quando já o compreendeu.

O sábio peca quando se aparta da sabedoria. Assim como o preceito não procede daquele ao qual se impõe, mas daquele que lhe impõe, assim a sabedoria não procede de quem é iluminado, mas de quem ilumina. Existe, então, alguma coisa pela qual se deva louvar o Criador do homem?

O homem é um bem, e um bem melhor que o animal, porque é capaz de preceitos, e torna-se melhor quando compreende os preceitos, e muito melhor quando os cumpre, e ainda muitíssimo melhor quando, mediante a luz da eterna sabedoria, chegou a ser bem-

aventurado. O pecado, em contrapartida, é um mal que consiste na negligência para receber o preceito ou para observá-lo, ou para perseverar na contemplação da sabedoria.

Por isso se compreende que, embora o primeiro homem tenha sido criado sábio, pôde, porém, ser seduzido. E tendo sido, cometeu este pecado livremente, ao qual se seguiu a pena aplicada pela disposição da divina justiça. Assim também afirmou o Apóstolo Paulo: *Dizendo que eram sábios, se tornaram néscios* (Rm 1, 22).

A soberba, com efeito, afasta o soberbo da sabedoria, e deste afastamento a conseqüência necessária é a insensatez. Pois bem! A insensatez é uma espécie de cegueira, como disse o mesmo Apóstolo: *E se obscureceu seu insensato coração* (Rm 1, 21).

De onde procede esta obscuridade senão de seu afastamento da luz da sabedoria? Onde tem origem esta aversão senão naquele que, tendo em Deus seu único bem, quis constituir-se a si mesmo como bem, como se fosse Deus? Assim se diz no Salmo 41: *Dentro de mim, minha alma se entristece* (Sl 41, 7); e no Gênesis: *Prova, e sereis como deuses* (Gn 3, 5).

**XIV. 73.** Ag. — Mas o que aflige ainda aqueles que consideram estas coisas é a questão que eles mesmos propõem nesses termos: “Foi a nescidade que separou o homem de Deus, ou foi o homem insensato que se afastou de Deus?”. Ao contestar que foi a nescidade que o separou da sabedoria, parecerá que era néscio já antes de afastar-se da sabedoria. Parece, então, que a insensatez foi a causa de afastar-se da sabedoria. Se respondermos que se fez néscio ao afastar-se da sabedoria, então se pergunta se dela se afastou néscia ou sabiamente. Se o fez sabiamente, o fez com razão e, portanto, não pecou; mas, se se afastou com estultícia, então — dizem — já era insensato. Porque a nescidade fez com que se afastasse da sabedoria, pois não poderia ter feito coisa alguma com estultícia sem antes ser néscio.

Segue-se, então, que há um termo médio do qual se passa da sabedoria para a loucura, trânsito que não se pode dizer que seja feito



com estultícia nem sabiamente, coisa que aos homens, enquanto estão nesta vida, não conseguem entender, senão pelo seu contrário. Com efeito, nenhum mortal se faz sábio senão passando da nescidade à sabedoria. Ora, por este trânsito se tornam néscios ou sábios. Se te tornas néscio, é porque não fazes o bem; mas dizer que não se faz o trânsito da insensatez à sabedoria é uma grande loucura. Se o faz sabiamente, então dizem que o homem já era sábio antes de chegar à sabedoria, o que também é um absurdo.

Portanto, há um termo médio do qual não se pode dizer nem uma coisa nem outra. Assim também, quando o primeiro homem passou do templo da sabedoria à insensatez, aquele trânsito não se fez nem com estultícia nem com sabedoria.

É como o que passa do sono à vigília, pois dormir não é o mesmo que cochilar, nem velar é o mesmo que despertar, mas um trânsito de um a outro estado. Com esta diferença, no entanto: que estas coisas acontecem em geral sem que intervenha a vontade, e aquelas não acontecem nunca senão voluntariamente; daí que venham sempre seguidas de sua justa retribuição.

## *O que move a criatura racional a passar do bem ao mal*

**XXV. 74.** Ag. — Mas a vontade não é movida a fazer alguma coisa senão por representação de alguma imagem, e cada um tem a faculdade de aceitar ou rechaçar o que quer que seja, mas não tem a faculdade de escolher a representação que irá impressioná-lo. Portanto, devemos reconhecer que o espírito se vê afetado por representações superiores ou inferiores, de modo que a vontade racional tem liberdade para aceitar umas ou outras, e segundo o mérito de sua escolha seguirá a felicidade ou infelicidade.

Desta forma, no Paraíso, a representação ou visão procedente das alturas era o preceito de Deus, enquanto que a procedente dos domínios inferiores era a sugestão da serpente. E não dependeu do homem nem aquilo que o Senhor lhe mandava, nem o que o Demônio ia sugerir.

Mas como era livre e estava isento de todos os tipos de dificuldades, uma vez que foi criado na plenitude da sabedoria, poderia resistir às seduções inferiores. Isto podemos deduzir do fato de que mesmo os insensatos podem se superar e passar à sabedoria, não obstante a pena de ter que renunciar à doçura envenenada de seus maus hábitos.

**XXV. 75.** Ag. — Este problema pode ser enunciado da seguinte maneira: o homem teve uma representação de ambas as partes: de um lado, o preceito de Deus; do outro, a sugestão da serpente, pela qual lhe sugeriu o Diabo o projeto de apetecer a impiedade. Por qual destas representações caiu o homem de onde estava elevado? Se ele não tivesse ficado impressionado com alguma imagem, não teria escolhido fazer o que fez, uma vez que, se algo não vier à mente, de modo algum teria transformado sua intenção em impiedade.

Então, de onde lhe veio à mente, fosse qual fosse a representação dessa sugestão, o perpetrar aqueles atos que transformaram o anjo

bom em Demônio? Sem dúvida aquele que quer, quer alguma coisa que seria impossível querer se não a percebesse externamente pelos sentidos do corpo ou — por vias que desconhecemos — não se fizesse presente ao seu espírito.

Temos que distinguir, pois, entre dois tipos de representações cognoscitivas. Uma é a que parte da vontade que aconselha — esta foi a do Diabo, na qual o homem consentiu livremente —, e outra, a que provém das coisas submetidas à atenção da alma ou aos sentidos do corpo.

Pois bem! Submetidos à atenção da alma — excetuada a incomunicável Trindade, que não está submetida, mas acima de tudo — estão precisamente o mesmo espírito, pelo qual conhecemos que vivemos, e o corpo, que é governado por esse espírito. Por isso, quando é preciso, move para agir o membro adequado. E, finalmente, também está submetido a ela o objeto dos sentidos do corpo, que são todas as coisas corpóreas.

**XXV. 76. Ag.** — Mas para que na contemplação da suma sabedoria — que, sendo como é, imutável, certamente não é a alma — possa ver a si mesma nossa própria alma, que é mutável, e se apresente de algum modo à nossa mente, devemos reconhecer que ela não é Deus; porém, algo em que podemos nos comprazer depois de Deus.

Mas é melhor quando chega a esquecer-se de si mesma pelo amor que tem a Deus, ou chega a desprezar a si mesma, comparando-se com Ele. Pelo contrário, se coloca-se à frente de Deus, deleitando-se em imitá-lo perversamente, de modo que pretenda gozar-se em seu próprio poder, então se rebaixa tanto mais quanto maior pretende ser.

É isto o que diz a Escritura: *O princípio de todo pecado é a soberba* (Sl 10, 15); e: *O princípio da soberba no homem é afastar-se de Deus* (Sl 10, 14). A soberba do Diabo se mostrou a mais depravada, uma vez que levou o homem a ser persuadido da mesma soberba, pela qual reconhecia ter sido condenado.

Por isso, a pena que se impôs ao homem foi medicinal, melhor que mortal. Pois o Diabo havia se proposto ao homem como modelo de soberba; a este mesmo homem o próprio Senhor se propôs como modelo de humildade, nos prometendo a vida eterna a fim de que, resgatados pelo sangue de Cristo, depois de trabalhos e penas indescritíveis, nos unamos a nosso libertador com tal caridade e sejamos arrebatados para Ele com luz tão esplendorosa, que não nos separe desta contemplação soberana a visão dos objetos inferiores, embora por toda parte fossem suficientes para descartar qualquer sugestão procedente do apetite das coisas inferiores e contrárias às coisas superiores o exemplo da eterna condenação e os eternos tormentos do Diabo.

XXV. 77. Ag. — A beleza da justiça é tal e tal é o encanto da luz eterna, quer dizer, da imutável verdade e sabedoria, que, mesmo que não nos fosse permitido gozar dela mais que um só dia, em troca desta única alegria, despreziáramos inúmeros anos desta vida plena de delícias e abundante em toda classe de bens temporais.

Não com falso ou medíocre afeto digo: *Porque melhor é passar um só dia em teu santuário, do que milhares fora dele* (Sl 83, 11), embora estas palavras pudessem ser entendidas em outro sentido, a saber, entendendo por milhares de dias a mutabilidade dos tempos e por um só dia a imutável eternidade.

Não sei se terei omitido algo do que o Senhor se dignou conceder-me e que possa faltar em minhas respostas às tuas perguntas. No entanto, mesmo que te ocorra algo, a extensão do livro nos obriga a terminá-lo e a descansar deste diálogo.