

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS - CECEN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA - DEFIL
CURSO DE FILOSOFIA

MIQUEAS PROTASIO MARQUES

LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA EM AGOSTINHO DE HIPONA

São Luís
2025

MIQUEAS PROTASIO MARQUES

LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Filosofia da Universidade
Estadual do Maranhão para o grau de
licenciatura em Filosofia.

Orientador: Dr. José Carlos de Castro Dantas

SÃO LUÍS
2025

Marques, Miqueas Protasio

Liberdade humana e presciência divina em Agostinho de Hipona. /
Miqueas Protasio Marques. – São Luís, MA, 2025.
96 f

Monografia (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade
Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos de Castro Dantas.

1.Agostinho de Hipona. 2.Liberdade humana. 3.Presciência divina.
4.Graça. 5.Predestinação. I.Título.

CDU: 17.023.1

MIQUEAS PROTASIO MARQUEUS

LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Monografia apresentada junto ao curso de Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, para obtenção de grau de Licenciatura em Filosofia.

Aprovado em: 18/12/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 JOSE CARLOS DE CASTRO DANTAS
Data: 10/01/2026 00:27:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Dr. José Carlos de Castro Dantas
Doutor em Filosofia
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR
Data: 09/01/2026 14:01:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Edward Pereira Rodrigues Junior
Doutor em Filosofia
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 DANIEL BENEVIDES SOARES
Data: 09/01/2026 12:27:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Daniel Benevides Soares
Doutor em Filosofia
Universidade Estadual do Maranhão

DEDICATÓRIA

Ao Deus, Criador dos céus e da terra (Yahweh), pela graça, força e sabedoria concedidas em toda a minha trajetória; e à minha querida mãe, Raimunda de Fátima Almeida Protasio, pelo amor e incentivo constantes, sem os quais esta conquista não seria possível.

AGRADECIMENTOS

A Deus (Yahweh) por Sua graça e misericórdia. Ele tem me fortalecido e sustentado em todo o tempo; Sua bondade e Seu amor têm sido minha força e segurança, minha alegria e motivação para enfrentar os desafios da vida.

Estendo minha gratidão à minha família, em especial à minha querida mamãe (Raimunda de Fátima Almeida Protasio), pelo cuidado, apoio, motivação e inspiração. Aos meus irmãos em Cristo, em particular aos casais Luiz Rocha Pinho e Dalviana A. Leão Pinho, João de Deus Santos Costa e Margarida Gouveia Pires Costa, que, além de me concederem abrigo em suas residências durante minha trajetória em São Luís, supriram muitas de minhas necessidades com generosidade e amizade.

Agradeço ao meu orientador, Dr. José Carlos de Castro Dantas, por toda a paciência, orientação e valiosas contribuições ao longo desta pesquisa. Expresso ainda meu reconhecimento aos amigos e irmãos em Cristo: Dawison George Pereira, Diac. Ribamar Pereira, Vanda Barbosa, e à minha amiga Simone Pinto, cuja presença e incentivo foram fundamentais durante o curso.

Sou grato à estimada Lindanir Campos, secretária do CFIL/CECEN, pelo apoio, atenção e disponibilidade durante todo o percurso da graduação.

“O temor do Senhor é o princípio da sabedoria, e o conhecimento do Santo é entendimento.”

Provérbios 9:10

RESUMO

A presente pesquisa investiga a relação entre liberdade humana e presciência divina no pensamento de Agostinho de Hipona, a partir de uma análise comparativa das obras *O livre-arbítrio* (*De libero arbitrio*, 388–395) e *A predestinação dos santos* (*De praedestinatione sanctorum*, 429). Considerando que, em ambas as obras, Agostinho afirma simultaneamente a liberdade humana e a presciência divina, coloca-se o problema da compatibilidade entre a liberdade moral do ser humano e a onisciência divina, uma vez que tudo aquilo que Deus prevê acontece necessariamente. Diante disso, o estudo examina de que modo Agostinho articula tais conceitos ao longo de seu itinerário intelectual. Analisa-se a compreensão da liberdade humana e da presciência divina em *O livre-arbítrio* e em *A predestinação dos santos*, investigando-se se há continuidade ou ruptura entre essas formulações, correspondentes a momentos distintos do desenvolvimento do pensamento do autor. Constatase que, em *O livre-arbítrio*, ocorre uma inflexão interna na noção de liberdade: de uma concepção segundo a qual a vontade humana seria capaz tanto da queda quanto da autorredenção, para uma compreensão progressiva da liberdade como necessitada do auxílio divino. Nessa fase inicial, a presciência divina, embora concebida de modo predominantemente contemplativo, exerce sobretudo a função de estatuto garantidor da liberdade humana, uma vez que seu objeto é o livre movimento da vontade, sem implicar interferência causal em seu exercício. Na fase madura do pensamento agostiniano, especialmente em *A predestinação dos santos*, a presciência divina é reconfigurada e assume um caráter ativo e eficaz, intrinsecamente vinculado à doutrina da graça e da predestinação. Deus não apenas prevê os atos humanos, mas conhece e governa a vontade humana, elegendo desde a eternidade aqueles a quem concede a graça eficaz, pela qual o livre-arbítrio é restaurado e orientado ao Sumo Bem. Essa concepção não elimina a liberdade humana, mas a compreende como estrutura constitutiva da pessoa, expressa de modo distinto entre eleitos, capacitados pela graça a realizar o bem, e não eleitos, cuja liberdade permanece voltada para o pecado. Assim, não se verifica uma ruptura radical entre as obras analisadas, mas antes uma continuidade estrutural na afirmação da liberdade humana como fundamento da responsabilidade moral diante da soberania divina.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; liberdade humana; presciência divina; graça; predestinação.

ABSTRACT

The present study investigates the relationship between human freedom and divine foreknowledge in the thought of Augustine of Hippo, based on a comparative analysis of the works *On Free Choice of the Will* (*De libero arbitrio*, 388–395) and *On the Predestination of the Saints* (*De praedestinatione sanctorum*, 429). Considering that, in both works, Augustine simultaneously affirms human freedom and divine foreknowledge, the problem arises concerning the compatibility between human moral freedom and divine omniscience, since everything that God foreknows necessarily comes to pass. In light of this, the study examines how Augustine articulates these concepts throughout his intellectual itinerary. The understanding of human freedom and divine foreknowledge in *On Free Choice of the Will* and *On the Predestination of the Saints* is analyzed, in order to investigate whether there is continuity or rupture between these formulations, which correspond to distinct moments in the development of the author's thought. It is observed that, in *On Free Choice of the Will*, there is an internal inflection in the notion of freedom: from a conception according to which the human will would be capable of both fall and self-redemption, to a progressive understanding of freedom as requiring divine assistance. In this initial phase, divine foreknowledge, although conceived in a predominantly contemplative manner, functions chiefly as a guarantor of human freedom, since its object is the free movement of the will, without implying causal interference in its exercise. In the mature phase of Augustine's thought, especially in *On the Predestination of the Saints*, divine foreknowledge is reconfigured and assumes an active and efficacious character, intrinsically linked to the doctrine of grace and predestination. God not only foreknows human actions, but also knows and governs the human will, electing from eternity those to whom He grants efficacious grace, through which free will is restored and oriented toward the Supreme Good. This conception does not eliminate human freedom, but understands it as a constitutive structure of the person, expressed differently between the elect, who are enabled by grace to perform the good, and the non-elect, whose freedom remains oriented toward sin. Thus, no radical rupture is found between the works analyzed, but rather a structural continuity in the affirmation of human freedom as the foundation of moral responsibility in the face of divine sovereignty.

Keywords: Augustine of Hippo; human freedom; divine foreknowledge; grace; predestination.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>civ.</i>	<i>De civitate Dei (A cidade de Deus)</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones (Confissões)</i>
<i>corrept.</i>	<i>De correptione et gratia (A correção e graça)</i>
<i>De pri.</i>	<i>De principiis (Sobre os princípios)</i>
<i>Ef.</i>	<i>Efésios</i>
<i>En.</i>	<i>Enéadas</i>
<i>EN.</i>	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>exp. Prop. Rm.</i>	<i>Expositio quarundam propositionum ex apostoli ad Romanos (Explicação de algumas proposições da carta ao Romanos)</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesis ad litteram (Comentário literal ao Gênesis)</i>
<i>gr. et lib. arb.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio (A graça e o livre-arbítrio)</i>
<i>praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum (A predestinação dos Santos)</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio (O Livre-arbítrio)</i>
<i>nat. et. gr.</i>	<i>De natura et gratia (A natureza e a graça)</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes (Retratações)</i>
<i>spir. et. litt.</i>	<i>De spiritu et littera (O espírito e a letra)</i>
<i>trin.</i>	<i>De trindade (A trindade)</i>
<i>vera rel.</i>	<i>De vera religione (A verdadeira religião)</i>
<i>Rm.</i>	<i>Romanos</i>
<i>rep.</i>	<i>A República</i>
<i>1 Tm</i>	<i>1 Timóteo</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DO PENSAMENTO DE AGOSTINHO	21
2.1 Agostinho e <i>Hortênsio</i> : a descoberta da filosofia.....	21
2.2 Adesão ao Maniqueísmo	23
2.3 Agostinho e os neoplatônicos.....	29
2.4 Agostinho e o Cristianismo.....	36
3 LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA SEGUNDO AGOSTINHO.....	41
3.1 Conceito de livre-arbítrio	41
3.2 A liberdade humana antes e depois do pecado	45
3.3 Graça e liberdade	48
3.4. Presciência divina e livre-arbítrio.....	59
3.4.1. Presciência e liberdade	59
3.4.2 Conceito de predestinação em <i>A predestinação dos santos</i>	65
4 O LIVRE-ARBÍTRIO E A PREDESTINAÇÃO DOS SANTOS: CONTINUIDADE OU RUPTURA NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO ACERCA DA LIBERDADE HUMANA E DA PRESCIÊNCIA DIVINA?	73
4.1 A evolução do conceito de liberdade no pensamento Agostiniano.....	73
4.1.1 A concepção inicial em <i>O livre-arbítrio</i>	73
4.1.2 A soberania divina em <i>A predestinação dos santos</i>	79
4.2 Continuidade e tensão entre as obras	83
4.2.1 Liberdade como estrutura da pessoa e a responsabilidade moral.....	83
5.2.2 Liberdade humana e graça divina.....	84
5.2.3 Liberdade humana e presciência divina	87
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

O homem é realmente livre? E, se o é, de onde provém, onde se enraíza ou em que se fundamenta essa liberdade pressuposta? O problema da liberdade humana sempre representou um grande desafio à reflexão filosófica, e Santo Agostinho¹ está entre os principais pensadores que buscaram enfrentá-lo. A partir de suas reflexões sobre o problema do mal, especialmente na obra *De libero arbitrio* (O livre-arbítrio) (388-395 d.C.), o autor desenvolve uma profunda investigação acerca da liberdade, concebendo o ser humano como livre por natureza. Como observa Bignoto (1992, p. 327), quando se trata do problema da liberdade enquanto elemento definidor da natureza humana, as obras agostinianas constituem “ponto de passagem obrigatório para todos os que se interessam pela questão”.

O hiponense realizou uma análise rigorosa sobre a natureza da liberdade,² do livre-arbítrio e da graça divina, conceitos que ainda hoje permanecem como referências indispensáveis. Hannah Arendt, em *A Vida do Espírito* (1971), afirma que Agostinho foi o responsável por desenvolver uma reflexão filosófica madura acerca da vontade, situando-o “entre os maiores e mais originais pensadores” (Arendt, 2000, p. 249). Entretanto, para muitos, o retorno a Santo Agostinho na contemporaneidade parece reduzir-se a “um mero

¹ O famoso bispo de Hipona, Aurélio Agostinho, nasceu em 354 d.C., em Tagaste, pequena cidade da Numídia, na África. Era filho de Patrício e Mônica. Sua mãe, cristã fervorosa, exerceu importante influência em sua vida, tendo contribuído decisivamente para sua conversão à fé católica em Milão, no ano de 386 d.C. Formado em retórica (370/371)¹, foi professor em Tagaste (374) e, posteriormente, em Cartago (375–383). Logo depois, exerceu a função de professor oficial de retórica na cidade de Milão. Agostinho foi um exímio escritor e, de acordo com a enciclopédia publicada no Brasil pela Editora Paulus em 2018, sob a coordenação geral de Allan D. Fitzgerald, intitulada *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, o autor produziu 117 obras, além de mais de 280 cartas e 396 sermões.

² É importante destacar que Agostinho não foi o primeiro a discutir o problema da liberdade, tendo em vista que, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já abordava essa questão, mesmo que não utilize os termos “livre-arbítrio” ou “liberdade” no sentido agostiniano, desenvolve sua percepção a partir das noções de vontade racional (*βούλησις*), ação voluntária e escolha deliberada (*προαίρεσις*) (EN, III, 5, 1113b). Para ele, “um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo.” (EN, III, 1, 1111a). Para Aristóteles as pessoas dotadas de continência agem por escolha, e esse princípio assegura que o homem é responsável por suas escolhas, na medida em que não age por ignorância ou coerção (EN, III, 2, 1111b). A liberdade, portanto, está enraizada na faculdade de deliberar e escolher (Zaparoli, 2016). Aristóteles afirma: “A escolha não é desejo nem impulso, mas desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder” (EN, III, 2, 1113a). O ser humano é livre porque pode decidir racionalmente os meios apropriados para alcançar os fins por ele por ele, não pelo fato de simplesmente desejar qualquer coisa. Disse resulta que a ética aristotélica compreende a liberdade como condição da virtude: “Se a virtude é voluntária, o vício também o será; pois, onde está em nosso poder agir, também está em nosso poder não agir” (EN, III, 5, 1113b). Dessa maneira, é possível afirmar que as reflexões aristotélicas sobre a ação voluntária fornecem uma base conceitual à reflexão agostiniana (mesmo que Agostinho não mencione Aristóteles ao discorrer sobre o livre-arbítrio) que retoma e altera a significação ao discutir o livre-arbítrio. Ainda que Agostinho amplie o aspecto moral e teológica da liberdade, relacionando-a à graça divina, à vontade e possibilidade do mal e do bem, ele preserva a preocupação de Aristóteles: a liberdade é inseparável da responsabilidade do agente que tem a capacidade de deliberar racionalmente sobre seus atos.

exercício de historiadores das ideias, sem qualquer conexão com os problemas éticos atuais”, como assinala Bignoto (1992, p. 327). Contudo, Gilson (2010) ressalta que é inegável a grandeza e a permanência do valor da filosofia agostiniana, que continua a exercer significativa influência sobre o pensamento humano. Boehner e Gilson (1991) enfatizam que Agostinho foi o pensador cristão precursor e responsável por estabelecer uma síntese entre fé e razão.³

Agostinho trabalha a ideia de liberdade a partir da noção de “livre-arbítrio”, que, em *O livre-arbítrio*, ao menos na primeira parte da obra, se apresenta como uma única e mesma realidade. O debate desenvolve-se em torno do problema do mal, especialmente na refutação aos maniqueístas⁴. Agostinho, de acordo com Evans (1995), “viu-se levado pelo desejo de refutar aqueles que negavam que o mal é resultado da escolha livre da vontade, e que afirmavam que, mesmo que assim fosse, deveria recair sobre Deus a culpa, pois foi Ele quem criou a vontade”. Stump (2016) e Evans (1995) compreendem que o filósofo de Tagaste enfrentou o tema do livre-arbítrio (liberdade) em diferentes momentos de sua vida intelectual, o que resultou em formulações que parecem inicialmente enfatizar de modo mais firme a autonomia humana, para posteriormente evoluir em direção a uma progressiva centralidade da graça e da predestinação divina, especialmente em suas últimas obras.

Entre os diversos temas abordados em sua obra *O livre-arbítrio*, destaca-se a questão da origem e da causa do mal, e é nesse contexto que emerge o problema da relação entre a liberdade humana e a presciência divina. Trata-se de uma questão que permanece atual, sobretudo quando se propõe refletir sobre a responsabilidade moral e a justiça diante da existência de um ser perfeito, onipotente e onisciente, isto é, capaz de conhecer antecipadamente todas as coisas, inclusive as boas e as más ações que os seres humanos realizam.

O problema da relação entre a liberdade humana e a presciência divina ocupa lugar central no pensamento de Agostinho de Hipona, configurando-se como um dos debates mais complexos e persistentes da tradição filosófica e teológica. De que modo é possível sustentar, simultaneamente, a liberdade moral do ser humano e a onisciência divina, segundo a qual Deus conhece antecipadamente todos os eventos futuros, sem que tal conhecimento

³ Na pessoa de Agostinho a “filosofia patrística, atinge o seu apogeu. Ele é a figura que a história apresenta, ser o pioneiro do pensamento cristão, o preceptor dos povos e o orientador dos séculos. De sua plenitude irão haurir as gerações de todo um milênio, sem jamais conseguir esgotá-la” (Boehner; Gilson, 1991, p. 139).

⁴ Em sua obra **Agostinho: Sobre o mal**, G. R. Evans (1995), afirma: “Os maniqueus objetavam, de maneira perfeitamente lógica, que, uma vez que o mal era inegavelmente um fato, resulta que Deus não pode ser onipotente e perfeitamente bom. Ou é perfeitamente bom e incapaz de prevenir ao mal, ou então ele é onipotente e capaz de prevenir ao mal, mas não quer fazê-lo, o que mostraria que não é perfeitamente bom.”

implique a determinação das ações humanas? Em outras palavras, como conciliar liberdade humana e presciência divina? (*De libero arbitrio*, III, 1). Esse dilema conduz inevitavelmente a uma tensão entre liberdade e necessidade, entre responsabilidade humana e soberania divina, tensão que Agostinho enfrentará ao longo de sua trajetória filosófica.

As obras *De libero arbitrio* (*O livre-arbítrio*) (388–395) e *De praedestinatione sanctorum* (*A predestinação dos santos*) (429) evidenciam com clareza a variação conceitual no pensamento agostiniano. No primeiro texto, Agostinho defende vigorosamente a liberdade humana como um bem, isto é, um dom concedido por Deus (*lib. arb.* I, 2), essencial para a responsabilidade moral e necessário para explicar a origem do mal sem imputá-lo a Deus. A liberdade é, nesse contexto, aquilo que salvaguarda a justiça divina, pois torna o ser humano responsável por suas escolhas. Com efeito, as doutrinas maniqueias, segundo o próprio Agostinho em sua obra *Retratações* (412–427), empenhavam-se em atribuir a Deus a origem do mal; ao concebê-lo como criador de todas as naturezas, pretendiam, em sua interpretação, “introduzir uma natureza do mal de certo modo imutável e coeterna com Deus” (*retr.* IX, 2). A resposta de Agostinho em *O livre-arbítrio* consiste em afirmar que o mal não procede do Criador, mas do mau uso do livre-arbítrio por parte da criatura racional.

Agostinho, em diálogo com seu amigo Evódio⁵, refuta os maniqueus ao defender a bondade e a justiça de Deus, negando, portanto, que o próprio Deus seja a causa do mal. Para Agostinho, o chamado “mal ontológico” é apenas aparente, pois, no conjunto da criação, há uma harmonia perfeita estabelecida por Deus, uma vez que todas as coisas, “tomadas conjuntamente, são muito boas, pois o nosso Deus criou todas as coisas muito boas” (*conf.* VII, 12). Já o mal físico — dores, sofrimentos e doenças — é consequência do mal moral, isto é, do pecado entendido como injustiça, soberba e orgulho; e, nesse âmbito, o ser humano é responsável (*lib. arb.* I, 1).

Para o pensador, na ordem das coisas, o ser humano é uma criatura privilegiada, criada à imagem e semelhança de Deus⁶. Entre os traços que expressam essa correspondência com o Criador está a faculdade de pensar, isto é, a inteligência: o homem é dotado de razão,

⁵ Evódio, interlocutor de Agostinho em *O livre-arbítrio* (*De libero arbitrio*), não é uma figura meramente literária, mas um personagem histórico, amigo próximo de Agostinho desde o período de Milão e posteriormente bispo de Uzalis, no norte da África. No diálogo, Evódio representa o crente que busca compreender racionalmente a origem do mal e a responsabilidade moral humana, levantando a questão central que estrutura a obra. Sua função filosófica e pedagógica consiste em permitir que Agostinho desenvolva progressivamente a tese segundo a qual o mal não procede de Deus, mas do mau uso do livre-arbítrio da vontade (*lib. arb.* I; GILSON, 2010).

⁶ Agostinho declara em *Confissões*, o seguinte: “ó Deus — que nos criaste à tua imagem —, quiseste conceder essa graça especialmente ao homem [...] o homem feito à tua imagem e semelhança, isto é, tendo raciocínio e inteligência, superior a todos os animais irracionais” (*conf.* XIII,24,35; 32,47).

característica que o torna singular em relação às demais criaturas. Por meio da razão, é capaz de conhecer e alcançar a verdade (*lib. arb.* II, 3, 9). Outro aspecto fundamental é a vontade livre, dom divino do qual dependem a felicidade ou a infelicidade humanas, segundo Agostinho. Gilson (2010) afirma que, para Agostinho, a mais importante das faculdades do homem é a vontade, pois ela intervém em todas as ações do espírito e constitui o centro da personalidade humana. A vontade é essencialmente livre, e nela reside a possibilidade de o ser humano aderir ao bem ou afastar-se de Deus (*lib. arb.* III, 1, 1–3). Assim, Agostinho compreende que o ser humano é moralmente responsável por todas as suas ações, quer boas, quer más, e só é responsável porque é livre; do contrário, não o seria (*lib. arb.* III, 1).

Entretanto, considerando que Deus conhece todas as coisas antes mesmo de elas existirem, como é possível sustentar a liberdade humana? A presciência divina, segundo Agostinho, consiste no ato pelo qual Deus prevê as ações futuras dos seres humanos, assim como os seus próprios atos (*lib. arb.* III, 3, 6). Tanto em *O livre-arbítrio* quanto em *A predestinação dos santos*, o pensador de Hipona busca harmonizar a relação entre presciência divina e liberdade humana. Ele afirma: “Pela predestinação, Deus previu o que havia de fazer, pelo que foi dito: Fez as coisas do futuro (Is 45, segundo a LXX). Ele tem o poder de prever mesmo o que não faz, como são quaisquer pecados [...]” (*praed. sanct.* X, 19).

Contudo, diferentemente do que se encontra em *O livre-arbítrio*, Agostinho sustenta, em *A predestinação dos santos*, que da presciência procede a predestinação, e esta constitui a preparação para a graça, sendo a graça a doação efetiva da predestinação (*praed. sanct.* X, 19). Assim, se em *O livre-arbítrio* a ênfase recai sobre a liberdade humana enquanto fundamento da responsabilidade moral, em *A predestinação dos santos* Agostinho aprofunda a necessidade absoluta da graça, de modo que a liberdade humana permanece real, mas dependente da ação divina para o bem.

Agostinho não nega a responsabilidade moral do ser humano frente às suas ações, visto que reconhece no homem a posse do livre-arbítrio, isto é, da “vontade livre” (*lib. arb.* I, 11a, 21c), como dom divino que o capacita a decidir livremente entre o bem e o mal. Se o homem não fosse livre, o próprio Deus seria o autor do mal e da decadência humana, sendo, portanto, injusto ao castigá-lo por suas atitudes imorais⁷. Observa-se, na obra, que, para Agostinho, o livre-arbítrio é próprio do homem e define as possibilidades de sua existência

⁷ Marcelo Perine ao discorrer a respeito do sentimento de separação e de responsabilidade humana, afirma que “o sentimento de separação se traduz como queda; o de responsabilidade se traduz como liberdade, [...] como o fundo da sua existência: no seu coração o crente se descobre como liberdade que pode se determinar pelo bem e pelo mal, como liberdade que se determinou, e se determinou mal, pois do contrário não se encontraria como ser determinado” (Perine, 2019, p. 1031).

moral, sem que essa liberdade anule ou seja anulada pela presciência divina. O problema pode ser explicitado da seguinte forma: o homem é livre diante da presciência divina? (*lib. arb.* III, 2, 4).

Ora, se Deus prevê todas as coisas, e se aquilo que Ele prevê acontece necessariamente, a presciência divina não anula a liberdade humana? (*lib. arb.* III, 5, 12). Se, por sua presciência, Deus predestina as coisas futuras, em que consiste, então, a liberdade humana perante a realidade de um ser que, de antemão, “fez as coisas do futuro”? (*praed. sanct.* X, 19). O desafio, em última instância, consiste em compreender, em Santo Agostinho, a relação entre presciência divina e liberdade humana e, assim, reconhecer a importância recíproca desses conceitos, que possibilitam a conciliação entre duas noções tão caras à realidade humana, bem como à filosofia agostiniana. A presente pesquisa, portanto, visa discutir e compreender de que modo se estabelece a relação entre a liberdade humana e a presciência divina no pensamento de Santo Agostinho.

Percebe-se que, ainda em *O livre-arbítrio*, Agostinho se propôs a conciliar a liberdade humana com a presciência divina (*lib. arb.* III). Diante do problema colocado por Evódio, o qual pode ser formulado da seguinte forma: se Deus prevê todas as ações humanas, não estariam estas previamente determinadas? Agostinho busca resolver a tensão afirmando que a presciência divina não causa os atos humanos, mas apenas os antecipa, sem anular a vontade livre (*lib. arb.* III, 1). Contudo, em *A predestinação dos santos*, Agostinho reúne conceitos de extremo valor para sua filosofia e teologia — presciência, predestinação, graça e liberdade —, o que resulta em maiores dificuldades na solução do problema da liberdade e da responsabilidade humanas perante Deus, o qual, livremente, escolhe e predestina algumas pessoas para a vida eterna, enquanto os não eleitos recebem a danação (*praed. sanct.* X, 19).

É notável que, em *O livre-arbítrio*, Agostinho não aborda os conceitos de predestinação dos santos e de graça, uma vez que se trata de noções desenvolvidas posteriormente em seu pensamento. Em *Retratações* (427), Agostinho declara que a razão da ausência desses conceitos deve-se ao fato de que, naquela obra, ele investiga a origem do mal, e não o modo pelo qual a vontade se volta ao bem supremo (*retr.* I, 6, 2). Ainda assim, em *O livre-arbítrio*, especialmente no Livro III, quando Agostinho discorre sobre a ajuda de Deus em reconduzir o ser humano a si mesmo, já se identificam elementos concernentes à graça divina, deixando entrever que a liberdade da vontade é, em última instância, fruto da própria graça de Deus.

Os conceitos mencionados são mais amplamente desenvolvidos nas obras *A graça e a liberdade* (418), *A correção e a graça* (427) e *A predestinação dos santos* (429). Em *O*

livre-arbítrio, o ser humano ainda aparece gozando de certa autonomia para se voltar ao bem, embora a boa vontade humana já necessite do auxílio divino. Em *A graça e a liberdade*, por sua vez, Agostinho afirma que a conversão do ser humano a Deus é também um dom de Deus: ninguém é capaz de fazer o bem ou de ir a Deus se isso não lhe for concedido por aquele que doa a própria liberdade, isto é, o livre-arbítrio da vontade humana. Assim, Deus opera no ser humano tanto o querer quanto o agir (*gr. et lib.* V, 10). A fim de evitar argumentos fatalistas, bem como a inércia ou a insubordinação humana decorrentes de uma compreensão inadequada da relação entre graça e liberdade — relação que, à primeira vista, parece opor a primeira à segunda —, Agostinho escreve *A correção e a graça*, na qual demonstra a necessidade da disciplina, fundada na responsabilidade moral e no bom uso do livre-arbítrio, este concedido por Deus aos eleitos segundo a sua presciência, para o exercício do bem.

A graça, para Agostinho, não exclui, mas impõe responsabilidade moral para um viver orientado para Deus (*corrupt.* I, 2, 3). Diferentemente da posição assumida em *De libero arbitrio*, na obra *A predestinação dos santos*, embora Agostinho continue a afirmar a liberdade humana, ele busca harmonizar de modo mais complexo os conceitos de predestinação, liberdade e graça, tendo por base a noção da presciência divina. Segundo ele, a predestinação é a preparação para a graça, e a graça é a efetivação da predestinação. Todavia, a predestinação não existe sem a presciência, ao passo que é possível haver presciência sem predestinação. Assim, Deus, em sua presciência, escolheu e predestinou, antes da fundação do mundo, alguns para gozarem de sua graça, enquanto outros são destinados à morte eterna, uma vez que Ele, de antemão, viu o pecado humano e, igualmente, providenciou os meios de salvação para os eleitos, os quais deveriam crer na mensagem do Evangelho, Cristo Jesus (*praed. sanct.* X, 19). Esses não são predestinados por causa da fé; ao contrário, têm fé porque foram predestinados a tê-la. Resta, então, a questão: há autonomia da vontade racional e livre diante de um Deus que tudo vê e que, por sua presciência, predestina antecipadamente o destino das pessoas? Trata-se de um enigma que exige cuidadosa reflexão filosófica.

Dessa mudança de perspectiva surge uma questão fundamental: há continuidade ou ruptura entre os dois momentos do pensamento do autor? Como conciliar a presciência e a predestinação divinas com a liberdade humana? Diante disso, a presente pesquisa tem por objetivo compreender a relação entre os conceitos de presciência divina e liberdade humana no pensamento de Agostinho de Hipona, a partir das obras *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos*. Para tanto, busca-se identificar a concepção de liberdade humana nessas obras, delimitar o conceito de presciência divina no pensamento agostiniano e examinar possíveis

continuidades ou rupturas na articulação entre presciência divina e liberdade humana, especificando de que modo Agostinho articula esses conceitos à luz de sua evolução filosófico-teológica.

No que tange a esse aspecto da investigação, são poucos os trabalhos — especialmente no âmbito da pesquisa brasileira — que se propõem a examinar de modo sistemático a relação entre presciência divina e liberdade humana, levando em consideração os distintos momentos do pensamento agostiniano e avaliando em que medida há continuidade ou ruptura desses conceitos nas obras anteriormente mencionadas. Nessa perspectiva, observa-se que muitos estudos dedicados ao tema tendem a privilegiar isoladamente uma das obras, seja *O livre-arbítrio*, seja *A predestinação dos santos*, sem explicitar de forma clara a abrangência e o desenvolvimento dos conceitos de presciência divina e liberdade humana no movimento do pensamento de Agostinho de uma obra à outra. É o caso, por exemplo, dos trabalhos de Mendonça e Barbosa (2012), Vahl (2015) e Marques (2012).

Mendonça e Barbosa (2012) detiveram-se em averiguar a consistência da resposta de Agostinho a Evódio em *O livre-arbítrio*, chegando a negar a suficiência da resposta agostiniana quanto à possibilidade de conciliar a presciência divina com a liberdade humana. Segundo os referidos autores,

[...] para Agostinho, o movimento do espírito não é regido por leis necessárias — é voluntário. Acontece, todavia, que este movimento confere aos atos humanos futuros uma vincada indeterminação real. E o problema é justamente este: como é que uma indeterminação real pode ser conhecida antecipadamente por Deus senão como aquilo que não é, quer dizer, como uma determinação? Isto significa que o símile usado (a analogia com o conhecimento humano do passado e do presente) não parece ser suficiente para fundamentar a tese que Agostinho quer estabelecer. Não se pode dizer, sem mais, que o conhecimento dos acontecimentos futuros está para Deus como o conhecimento dos acontecimentos presentes e passados está para o homem (Barbosa; Mendonça, 2012, p. 77).

Diferentemente de Barbosa e Mendonça (2012), Vahl (2015) sustenta, a partir de sua investigação sobre o paradoxo da liberdade em Santo Agostinho, que tal paradoxo reside no fato de que “pela nossa própria vontade livre perdemos a liberdade”. Segundo o autor, “para Agostinho, a liberdade não se configura como um postulado comum a todos os seres humanos, mas como uma condição, um estado de cada homem, que deve ser desvelado no interior de cada consciência” (Vahl, 2015, p. 43). Vahl conclui dizendo que:

A presciência, assim como toda ação de Deus enquanto doador de ser e sentido não está atrelada ao âmbito da manifestação causal, querer compreendê-la a partir destas categorias é um erro, a verdade sobre o Ser transcende o transcurso do tempo, e ao homem foi dado contemplá-la em sua imagem e semelhança, contudo, isto não se dá logicamente, mas enquanto manifestação ou numa linguagem cristã, como revelação. Por isso, em Agostinho, a vontade humana precisa ser compreendida em analogia a esta mesma forma de ser, onde não cabe a fórmula lógica: “se A, então P”, o que significa dizer não há uma ação humana que possa ser prevista ou pré-determinada pela operação singular da razão. Para Agostinho a liberdade humana é uma manifestação de ser que não se enquadra em regras estabelecidas previamente, por ela o homem se realiza como imagem e semelhança do Ser, este é essencialmente kairótico, ou seja, plena novidade em constante manifestação, assim deve ser entendido o exercício da vontade livre do homem, aquém de qualquer determinismo causal (Vahl, 2015, p. 43).

Marques (2012, p. 07) esclarece que seu trabalho tem como objetivo “analisar as tramas conceituais supostas na concepção de livre-arbítrio, vendo nesta uma chave de leitura capaz de evidenciar certa lógica interna no movimento que envolve a conversão de Agostinho ao cristianismo”. Como se pode observar, a autora busca relacionar o conceito de livre-arbítrio à experiência de conversão de Agostinho. Embora a análise aborde o tema da liberdade, ela não contempla de modo sistemático o problema da relação entre presciência divina e liberdade humana, tal como este se apresenta nas obras *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos*, textos que delimitam momentos distintos — inicial e tardio — do pensamento agostiniano no que se refere ao desenvolvimento de sua reflexão filosófica.

Dessa maneira, torna-se pertinente e plausível a presente pesquisa, pois, embora existam trabalhos que abordem o tema, propõe-se aqui uma investigação ainda não desenvolvida de modo sistemático acerca do problema da liberdade humana diante da presciência divina. A pesquisa abrange tanto os primeiros quanto os últimos textos agostinianos, por meio de uma análise comparativa da relação entre liberdade e presciência divina nas duas obras supracitadas, com o objetivo de esclarecer se, na evolução do pensamento agostiniano, há continuidade ou descontinuidade conceitual, bem como de explicitar a forma como o autor articula os conceitos de liberdade e presciência divina nos dois momentos de seu pensamento.

Distintamente dos estudos de Mendonça e Barbosa (2012), Vahl (2015) e Marques (2012), a presente pesquisa não tem por objetivo avaliar a consistência lógica dos argumentos agostinianos nem propor uma chave hermenêutica específica de leitura. O propósito central consiste em identificar as inflexões conceituais no pensamento de Agostinho e, sobretudo, analisar de que modo o autor procura harmonizar os conceitos de liberdade humana, presciência divina e graça, sem comprometer sua concepção filosófico-teológica de Deus e da responsabilidade moral do ser humano.

Sustenta-se, inicialmente, que em *O livre-arbítrio* Agostinho desenvolve duas concepções distintas de liberdade. No Livro I, observa-se uma noção de liberdade ainda concebida como plenamente capaz de cair e de se reerguer por si mesma. Essa concepção permite compreender que, embora o pecado tenha introduzido uma desordem na condição humana, ele não teria adoecido completamente a liberdade. A vontade humana permanece capaz de orientar-se para o bem, ainda que agora esteja sujeita a uma duplicidade de direções: antes da queda, voltava-se exclusivamente para Deus; após o pecado, pode afastar-se do Criador e voltar-se para os bens terrenos. Trata-se, portanto, de um movimento autônomo da razão e da vontade, pelo qual o ser humano pode submeter-se às paixões, mas também poderia, por si mesmo, retornar ao estado anterior ao pecado.

Entretanto, ao final do Livro II e, sobretudo, no Livro III de *O livre-arbítrio*, Agostinho passa a desenvolver uma nova compreensão da liberdade humana. Nesse momento, o autor sustenta que tanto a vontade quanto a razão foram profundamente arruinadas pelo pecado, de modo que o ser humano, por si mesmo, afasta-se do Sumo Bem e já não possui a capacidade de retornar a Ele sem auxílio divino. Não está mais no poder da vontade humana restaurar-se a si mesma; é Deus quem a auxilia e a reergue. Identificam-se aqui indícios claros do conceito de graça, que Agostinho desenvolverá de forma sistemática em suas obras posteriores.

A partir desses indícios iniciais, observa-se em *O livre-arbítrio* uma concepção ainda marcada por certa universalidade da graça, pois Agostinho sugere que todo aquele que desejar salvar-se pode buscar o auxílio de Deus e, assim, ser restaurado. Em contraste com essa perspectiva, em *A predestinação dos santos* o autor afirma que apenas um grupo específico — os eleitos — recebe a graça necessária para a realização do bem. Esses eleitos foram predestinados, segundo a presciência divina, à doação eficaz da graça, que cura a vontade humana e a capacita verdadeiramente para o bem. Trata-se, portanto, de uma concepção de graça não universal, mas limitada aos eleitos.

Do mesmo modo, o conceito de presciência divina sofre uma inflexão significativa. Enquanto em *O livre-arbítrio* a presciência apresenta um caráter predominantemente contemplativo, em *A predestinação dos santos* ela assume um papel determinante no destino dos eleitos. Assim, a pesquisa sustenta que há, no pensamento agostiniano, uma evolução conceitual relevante no que se refere à liberdade humana, à graça e à presciência divina, evolução essa que será analisada comparativamente ao longo deste trabalho.

A presente pesquisa, além de uma introdução geral, estrutura-se em quatro capítulos. No primeiro, examinam-se os pressupostos filosóficos que fundamentam o pensamento de Agostinho, desde a influência inicial de Cícero, mediada pela leitura do *Hortênsio*, passando por sua adesão ao maniqueísmo, pela assimilação crítica do neoplatonismo, até sua conversão ao cristianismo, ocorrida sob a influência decisiva de Ambrósio e Simpliciano. O segundo capítulo dedica-se à análise do conceito de liberdade humana e de presciência divina no pensamento agostiniano, tomando como referência as obras *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos*. Nesse contexto, investigam-se o conceito de livre-arbítrio; a compreensão da liberdade humana antes e depois do pecado; a relação entre graça e liberdade; o vínculo entre presciência divina e liberdade humana nas duas obras consideradas; e, por fim, a formulação da doutrina da predestinação em *A predestinação dos santos*.

O terceiro capítulo busca responder à questão acerca da existência de continuidade ou de ruptura no pensamento de Agostinho entre *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos* no que concerne à liberdade humana e à presciência divina. Para tanto, evidencia-se o desenvolvimento do conceito de liberdade no pensamento agostiniano, contemplando a concepção de liberdade presente em *O livre-arbítrio* e a progressiva afirmação da soberania divina em *A predestinação dos santos*, a qual incide diretamente sobre a compreensão da liberdade da vontade no pensamento maduro de Agostinho. Examina-se, assim, tanto as continuidades quanto as tensões entre as duas obras, com especial atenção à liberdade humana enquanto estrutura constitutiva da pessoa e fundamento da responsabilidade moral, bem como à articulação entre liberdade humana e graça divina e à compreensão da presciência no conjunto da reflexão agostiniana.

Por fim, o quarto capítulo é dedicado às considerações finais, nas quais se apresenta uma síntese crítica dos principais resultados alcançados, bem como as conclusões decorrentes do percurso investigativo desenvolvido ao longo da pesquisa.

2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DO PENSAMENTO DE AGOSTINHO

O presente capítulo tem por objetivo apresentar o itinerário filosófico de Agostinho de Hipona, bem como os principais influxos que contribuíram para a formação de seu pensamento. Para tanto, serão examinadas três matrizes fundamentais que marcaram decisivamente sua trajetória intelectual: o maniqueísmo, o neoplatonismo — sobretudo a partir de Plotino — e o cristianismo. Cada uma dessas correntes exerceu um papel específico no desenvolvimento da reflexão agostiniana, seja como horizonte inicialmente assumido, seja como posição posteriormente superada ou reelaborada. A análise dessas influências possibilita compreender o modo pelo qual Agostinho constrói progressivamente sua filosofia, integrando elementos dessas tradições em uma síntese original que fundamenta suas concepções metafísicas, antropológicas e teológicas.

2.1 Agostinho e *Hortênsio*: a descoberta da filosofia

A principal fonte de informações sobre a vida e a trajetória intelectual e filosófica de Agostinho provém de seus próprios escritos. Aos quarenta e três anos de idade, o bispo de Hipona iniciou a redação de sua autobiografia, que resultou em uma de suas obras mais célebres — *Confissões* —, na qual narra seu itinerário espiritual. Evans, em sua obra *Agostinho sobre o mal* (1995), afirma que, em *Confissões*, Agostinho “dirige-se a Deus, em quem viera a crer e que o guiara ao longo de toda a sua busca”. O autor ressalta ainda que a “história de Agostinho continha em si algo para todos: fora filósofo e maniqueu; frequentara o circo e o teatro; consultara magos e astrólogos; e pôde recordar episódios de sua infância e experiências de vida familiar semelhantes àquelas que todos podem reconhecer em si mesmos” (Evans, 1995, p. 15).⁸

A jornada de Agostinho foi marcada por numerosas inquietações e intensos embates intelectuais. Reale (2017) observa que os percalços enfrentados em cada fase de sua vida foram, sob diversos aspectos, decisivos tanto para sua formação espiritual quanto para o desenvolvimento de seu pensamento filosófico e teológico. A primeira personalidade a influenciar profundamente o ânimo de Agostinho foi sua mãe, Mônica, mulher de fé firme e

⁸ “Foi por causa dos outros que Agostinho anotou sua experiência. [...] Sempre acostumava conferir suas ideias com os amigos, e sabia muito bem a maneira de ser claro aos leitores, mas escrevendo *Confissões*, esperava também esclarecer as próprias ideias a si mesmo. Queria inventariar e rever sua progressão através das dificuldades espirituais que tivera” (Evans, 1995, p. 16).

de testemunho cristão consistente, que se encontra, sem dúvida, na base de sua formação. Reale ressalta que “as verdades de Cristo, vistas através da forte fé da mãe, são o ponto de partida da evolução de Agostinho, embora ele, por vários anos, não aceite a religião cristã católica e continue buscando alhures a própria identidade” (Reale, 2017, p. 446).

A primeira fase significativa da vida intelectual de Agostinho foi marcada por sua iniciação à filosofia por meio da leitura de Cícero. O despertar de Agostinho para a vida filosófica ocorreu em Cartago, quando entrou em contato com o diálogo *Hortênsio*⁹. Nessa obra, Cícero defendia um conceito de filosofia tipicamente helenístico, compreendido como “sabedoria e arte de viver que conduz à felicidade” (Reale, 2017, p. 447). A leitura do *Hortênsio* exerceu profundo impacto sobre Agostinho, oferecendo-lhe uma nova forma de pensar e de orientar a própria existência. O próprio autor testemunha o amor que lhe foi despertado pela sabedoria, afirmando que passou a desejar ardentemente “voar” em direção a Deus, como se depreende de suas palavras:

Cheguei a um livro de Cícero [...] e se chama Hortênsio. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que mudassem meus votos e desejos. Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria. Começava a levantar-me para voltar a ti. Eu contava dezenove anos e meu pai tinha morrido havia dois anos. Não era, para apurar a linguagem que eu lia esse livro, motivo pelo qual eu recebia o dinheiro de minha mãe: o que me apaixonava era o seu conteúdo, e não a maneira de dizer. Como eu ardia, ó meu Deus, em desejos de voar para ti, abandonando as coisas terrenas! No entanto, eu ainda não sabia o que pretendias fazer de mim! Em ti reside a sabedoria. Ora, o amor da sabedoria, pelo qual eu me apaixonava com esses estudos, tem o nome grego de filosofia. Há quem seduza o próximo pela filosofia, colorindo e mascarando os próprios erros com nome grandioso, fascinante e nobre. Quase todos os filósofos dessa época e de épocas anteriores, que assim o fizeram, são censurados e denunciados neste livro (*conf.* III, 4, 7-8).

A obra de Cícero despertou em Agostinho o amor pela filosofia, mas não satisfaz plenamente seu espírito inquieto na busca pela verdade e pelo sentido da vida. Por meio do *Hortênsio*, Agostinho experimentou uma profunda transformação interior, que alterou sua percepção da realidade e o levou a aspirar às coisas eternas, isto é, “à imortalidade que vem da sabedoria”, abandonando as vãs esperanças oriundas dos prazeres da carne (*conf.* III, 4, 7), embora ainda não soubesse com clareza o que pretendia fazer de si mesmo. Entretanto, a obra que o despertou para a sabedoria não mencionava o nome que já estava inscrito em sua memória afetiva e espiritual: o nome de Cristo¹⁰, transmitido por sua mãe, Mônica, desde a

⁹ É sabido que se trata de uma obra que não se chegou até o tempo atual.

¹⁰ A respeito do assunto, diz Agostinho: “[...] no meio de tanto fervor, havia uma circunstância que me mortificava: a ausência de Cristo no livro. Este nome, “por tua misericórdia, Senhor”, o nome do meu Salvador,

infância. Ainda que afastado da Igreja, Agostinho reconhecia a importância desse nome, pois ele permanecia gravado no mais íntimo de seu ser¹¹.

Por intermédio de Cícero, Agostinho encontrou razões para voltar-se às Escrituras — a Bíblia cristã —, mas não obteve nelas, de imediato, o mesmo êxito experimentado com a leitura do *Hortênsio*. Além de não as compreender plenamente, considerou-as indignas de comparação com a majestade literária de Cícero (*conf.* III, 5). Foi nesse contexto que teve seu primeiro contato com as palavras do apóstolo Paulo, que mais tarde se tornaria um dos principais influenciadores de seu pensamento. São estas as palavras que o conduziram ao texto cristão: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize pela filosofia e pela sua vã sedução, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo. Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (*conf.* III, 5, 8).

Quando Agostinho buscou conhecer as Escrituras cristãs, não o fez ainda por amor ou adesão à fé cristã; seu propósito era, antes, alcançar a sabedoria por meio delas.¹² Nesse estágio de sua trajetória intelectual, a Bíblia revelou-se insuficiente para atender às inquietações de Agostinho, o que o levou a abandoná-la temporariamente e a aderir à doutrina maniqueísta.

2.2 Adesão ao Maniqueísmo

Frustrado tanto com o *Hortênsio* quanto com o texto sagrado, Agostinho aderiu ao maniqueísmo¹³ aos dezenove anos de idade (373 d.C.) (*conf.* III, 6, 7), religião considerada herética, fundada por Mani. Tal doutrina caracterizava-se por um forte materialismo e por um dualismo radical na concepção do bem e do mal, compreendido este último como uma

do teu Filho, meu coração, o havia sorvido, com o leite materno quando ainda pequenino, e o conservava no meu íntimo. Qualquer escrito que se apresentasse a mim sem esse nome, por mais literário, burilado e verdadeiro que fosse, não conseguia conquistar-me totalmente” (*conf.* III, 4, 8).

¹¹ Pode-se inferir que aqui já aparece um dos temas centrais do pensamento de Agostinho, a saber - a memória como lugar de encontro com Deus. Deus estava presente no interior deste sempre, porém, encoberto por outros desejos e erros: “Minha alma estava doente, coberta de chagas, ávida de contato com as coisas sensíveis.” (*conf.* 3, 1, 1). Agostinho em sua conversa com Deus, pergunta: “Onde estavas então?”, e após considerar os caminhos que andara, responde: “Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. [...] era eu que errava afastado de ti [...]” (*conf.* III, 6, 11).

¹² Agostinho confessa: “nessa época eu não conhecia ainda essas palavras do Apóstolo. Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me excitarem a amar, buscar, seguir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse”.

¹³ “O maniqueísmo – uma ceita religiosa dualista sincretista originada fundada por Mani (216-277) na Pérsia. Mani nasceu na Babilônia, então sob controle persa, em 14 de abril de 216. [...] Ele recebeu duas revelações divinas, uma aos 12 anos de idade e a outra aos 24, que o deixaram convencido de que sua tarefa era levar ao mundo a plenitude da revelação divina por meio daquela do ele chamou de a “Religião da luz”. O próprio Mani se considerava como “apóstolo de Jesus Cristo”. A doutrina maniqueísta consistia basicamente em considera a existência de uma luta cósmica entre o reino da luz (o bem) e o reino das trevas (o mal)” (Coyle, 2018, p. 628).

substância disforme, sendo ambos entendidos como princípios morais, ontológicos e cósmicos (*conf.* III, 5, 10–11). Influenciado pela filosofia de Cícero, Agostinho eleva o problema do mal a um estatuto propriamente filosófico. Partindo do pressuposto de que todos os seres humanos desejam a felicidade, ele passa a indagar por que os homens praticam o mal: “qual a causa de procedermos mal?” (*lib. arb.* I, 3, 6); ou ainda: “donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem?”, e, em última instância, “qual a origem do mal?” (*conf.* III, 3, 5; III, 5, 7).

Na tentativa de responder a tais questões, Agostinho aderiu ao maniqueísmo, encontrando nessa seita respostas que o mantiveram satisfeito por um período considerável. Seu desejo de “encontrar a verdade incluía também uma solução para o problema do mal”, pois aspirava a algo que reunisse, simultaneamente, sabedoria e cientificidade, à semelhança do que havia encontrado na obra de Cícero, mas agora com a presença explícita de uma figura religiosa, a saber, Jesus Cristo, por quem nutria grande admiração (Silva, 2020, p. 57). Dessa forma, o maniqueísmo apresentava-se como o verdadeiro cristianismo, dotado de explicações racionais acerca do universo e, diferentemente do *Hortênsio*, conferia centralidade ao nome de Cristo, o que atraiu Agostinho à seita¹⁴. Assim, a concepção maniqueísta do mal e de uma vida orientada pela sabedoria constituiu a primeira posição efetivamente adotada por Agostinho em seu itinerário filosófico.

Coyle (2018, p. 627) afirma que “a doutrina do maniqueísmo começa por uma questão básica, comum a todo sistema religioso: por que o mal existe?”. Na mesma linha de raciocínio, Costa (2002) observa que os maniqueus estavam empenhados em oferecer uma resposta à conciliação entre a realidade da maldade no mundo — injustiças, ódios, pestes, calamidades, as misérias humanas e os defeitos da sociedade — e a bondade de Deus. Em outros termos, buscavam responder a questões como: se Deus existe, por que existe o mal?¹⁵ Pode Deus, o Sumo Bem, ser a origem do mal, ou seria este proveniente de outro ser tão poderoso quanto Ele? Como resposta a esse problema, o maniqueísmo recorreu a um

¹⁴ Em *Confissões*, Agostinho diz: “Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes [...] havia na sua boca laços do demônio e um engodo, [...] com a mistura [...] do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo” (*conf.* III, 6, 10). Segundo Silva (2020, p. 58, 59) “[...] o maniqueísmo apresentava o nome de Cristo, com a pretensão de se passar como o verdadeiro cristianismo”. Reitera ainda que “[...] a religião maniqueia foi de fundamental importância para o pensamento agostiniano, pois os maniqueus propunham um tipo de conhecimento (gnose) capaz de unir o homem a Deus. Esse tipo de sabedoria por eles prometido foi o que seduziu Agostinho. Além disso, o maniqueísmo procurava explicar de forma racional a origem do universo e da vida, sobretudo a questão do problema do mal, que mais interessava ao filósofo de Tagaste.”

¹⁵ Ianwagen (2018, p. 75), considera que “o problema do mal é um problema sobre Deus e os males, tanto os males comuns quanto os males radicais, que [...] são uma característica saliente do mundo que ele criou”.

dualismo radical, por meio do qual procurou isentar tanto Deus quanto o ser humano da responsabilidade pelo mal existente no mundo (Costa, 2003). O autor supracitado reitera que:

Tentando responder a tal dilema, os maniqueus vão construir uma doutrina que isente Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente. Isso significa dizer que, na doutrina maniqueísta, o problema do mal centrava-se em Deus, ou seja, Deus autor do Bem, não pode ser a causa do mal. Sua resposta será de ordem ontológico-cosmológico-materialista [...] (Costa, 2002, p. 59).

Agostinho acreditava ter encontrado no maniqueísmo uma das respostas que tanto buscava. Em *Confissões*, ele expõe a concepção que então sustentava acerca de Deus e do mal nos seguintes termos:

[...] eu deduzia que também o mal era uma substância desse gênero, ora massa escura e disforme, ora espessa, chamada terra, ora tênue e sutil, como o ar, que os maniqueus imaginavam como um espírito maligno rastejando sobre a terra. Mas certa religiosidade que possuía me obrigava a crer que um deus bom não podia ter criado uma natureza má. Concluía daí que devia haver duas substâncias opostas entre si, ambas infinitas, sendo, porém, a má em medida mais limitada, e a boa em medida mais ampla. E desse princípio peçonhento derivavam todas as outras ideias errôneas (*conf.* V, 10, 20).

Na mesma obra, o hiponense esclarece que compreendia o mal como algo involuntário e necessário, uma vez que sua própria experiência parecia testemunhar a influência de uma natureza má atuando em seu interior. Tal concepção pode ser observada em suas próprias palavras:

Conservava ainda a ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia o meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti, preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu (*conf.* V, 10, 18).

Significa que para Agostinho,

[...] o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza – a matéria. O mal era inerente à sua natureza corpórea e isso o tranquilizava diante de seus pecados (Costa, 2002, p. 103).

Para Agostinho, que por longo tempo se viu atormentado pela realidade do mal, a teoria maniqueísta apresentava-se como uma explicação satisfatória, na medida em que isentava não apenas Deus, mas também o próprio ser humano de qualquer responsabilidade

pelo mal. Na antropologia maniqueísta, o homem era concebido como constituído por duas forças opostas: a alma, entendida como uma centelha divina, e o corpo, identificado com a matéria. O corpo era considerado a prisão da alma e, por isso, desprezado pelos maniqueus, uma vez que era concebido como mau por natureza¹⁶ (Silva, 2020).

A doutrina maniqueísta sustentava que no corpo humano “habitam duas almas: uma divina, que naturalmente é como Deus, e outra oriunda da raça das trevas”, conforme relata Agostinho (*vera rel.* IX, 16). De acordo com essa concepção, todos os elementos do mundo visível e tangível, assim como suas qualidades, foram criados por Deus; contudo, para os maniqueus, os órgãos formados da terra e os membros corporais estavam destinados à morte, uma vez que aprisionavam as almas e eram considerados responsáveis por seus sofrimentos, isto é, pelos desejos e temores, tanto do prazer quanto da tristeza (*civ.* XIV, 5). A moral da religião de Mani fundamentava-se em uma vida rigorosa, orientada por um ascetismo estrito, por meio do qual se pretendia libertar a alma humana aprisionada na matéria¹⁷. Para a seita, o mal procedia de um dos princípios ontológicos fundamentais, a saber, o reino das trevas. Assim, o maniqueísmo:

[...] oferecia uma solução direta para o problema do mal: Deus está fazendo o melhor que pode contra o mal, mas está a enfrentar um oponente independente tão formidável como ele. Embora o maniqueísmo seja dualista, o dualismo está confinado por um materialismo total. A bondade é identificada com a luz corporal; o mal, com as trevas físicas (Mann, 2016, p. 131).

Destarte, Mani ensinava que

[...] luz e trevas, bem e mal, criação e destruição estão em conflito constante. Como os gnósticos, ele relacionava o mundo do espírito com o reino do bem, enquanto o mundo material estava ligado à escuridão e ao mal. o homem vive aprisionado no mundo das trevas e do mal porque ele vive preso no corpo (Sanford, 1988, p. 29).

Nesse sentido, o chamado “dualismo ontológico-cosmológico” constituiu o fundamento por meio do qual Mani apresentou sua cosmogonia, isto é, uma explicação da origem do universo, bem como sua concepção da história da salvação. Segundo Costa (2002, p. 60), “a mitologia maniqueísta, conhecida também como ‘teologia solar’, apresenta-se de

¹⁶ Mais tarde, em *Cidade de Deus*, Agostinho tecerá críticas a essa posição dos maniqueus. Ele diz, por exemplo, que “quem considera a natureza humana como o bem supremo e acusa a natureza da carne como um mal, — não há dúvida de que aprecia isto com a vacuidade humana e não com a verdade divina” (*civ.* XIV, 5).

¹⁷ No Maniqueísmo, diz Sanford (1988, p.29): “a salvação do homem consiste em separar-se do corpo, através do conhecimento verdadeiro, além de rejeição às paixões e ao apetite sexual, que mantêm o homem o ser humano cativo do mal, princípio material.”

forma trinitária, na qual a história gnóstica do Salvador se desenvolve em três tempos”¹⁸. Trata-se, portanto, de uma narrativa estruturada em início, meio e fim, conforme revelado por Mani¹⁹.

Sendo a origem do mal compreendida como de ordem ontológica, o pecado também o seria, na medida em que resultaria da mescla entre o bem e o mal. Nessa perspectiva, o ser humano não é considerado responsável por pecar, pois a causa de suas más ações residiria no próprio princípio ontológico do mal presente em seu interior. Como observa Minios (2021, p. 47), “se o homem faz o mal, é porque seu ser é nocivo, dirigido pelas forças do mal que o ‘possuem’. Ninguém escolhe o mal deliberadamente”. Agostinho reconhece em *Confissões* que, nesse período, conservava a “ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós”, o que implicava a crença de estar isento de culpa e de não precisar confessar o mal após tê-lo cometido (*conf.* V, 10).

Agostinho via no maniqueísmo a possibilidade de uma doutrina de salvação fundada na razão, bem como um espaço significativo para a figura de Cristo. Contudo, ao analisar criticamente as doutrinas maniqueístas e submetê-las ao questionamento filosófico, não se deu por satisfeito com as respostas oferecidas por seus mestres. Nem mesmo Fausto, considerado à época a maior autoridade entre os maniqueus, foi capaz de solucionar as dúvidas que inquietavam Agostinho (*conf.* V, 3, 3). Mais tarde, Agostinho relata de modo severo sua experiência com os mestres maniqueístas, afirmando: “Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnais e loquazes. [...] ensinavam falsidades, não só a teu respeito, que és realmente a verdade, mas também sobre a existência do mundo, criatura tua” (*conf.* III, 6, 10).

Agostinho desejava encontrar-se com Fausto, o principal representante do maniqueísmo, pois esperava que este fosse capaz de solucionar as questões e objeções

¹⁸ O primeiro tempo, para os maniqueus, segundo Costa (2003), está situado no passado, no início, e revela as origens cósmicas dos dois princípios: o Bem e o Mal. Esses dois princípios coexistem de forma completamente independente um do outro. O segundo tempo, ou fase intermediária, corresponde ao momento da criação dos seres do universo, mas também designa a condição presente de todas as coisas. Esse é o tempo da “mistura entre os dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da Luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou a história da luta de salvação da Luz prisioneira da matéria” (Costa, 2002, p. 61). O terceiro tempo, a última fase da escatologia de Mani, o tempo de retorno às origens, o Paracleto começa a realizar o derradeiro estágio do plano de libertação; ou seja, trata-se do início do fim da guerra entre os dois reinos, isto é, o fim da luta entre o Bem e o Mal. Mani era considerado como o último enviado por Deus, o Paracleto que revelaria aos homens o conhecimento verdadeiro (de Deus, da criação e do Mal) para libertação total da Luz (Costa, 2002).

¹⁹ Mani fora considerado pelos maniqueus como o Paracleto – o Espírito Santo, e ele mesmo se autodeclarava como o Espírito da promessa feita por Jesus Cristo no Evangelho de João. No debate com Agostino, Félix afirma que os maniqueus acolheram Mani como o enviado de Deus. Desde sua chegada, ensinou-lhes o princípio, o meio e o fim; ensinou a todos sobre a criação do mundo: o porquê foi feito, de onde foi feito e quem o fez; ensinou tudo que os profetas até Paulo não haviam ensinado, pois Mani era o Paraclito que ensinaria e conduzia as pessoas a toda verdade (*c. Fel.* I, 9).

surgidas de suas análises críticas, bem como da comparação entre as doutrinas maniqueístas e as ideias dos filósofos que havia estudado. O próprio Agostinho relata que: “Por tê-las lido e estudado — as obras de muitos filósofos —, comparava algumas delas às prolixas fantasias dos maniqueus e concluía achar mais verossímeis as teorias daqueles que possuíram ‘luz suficiente para poder perscrutar a ordem do mundo’” (*conf.* V, 3, 3).

Durante cerca de nove anos, em que meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, aguardava ansiosamente a chegada desse Fausto. Todos os outros maniqueus, com quem tivera ocasionalmente contato, não sabiam responder às objeções que eu lhes apresentava, e me prometiam que, à chegada dele, e num simples colóquio, seriam resolvidas, com extrema facilidade, essas e outras questões ainda mais graves que eu viesse a propor (*conf.* V, 6, 10).

Em Cartago, aos vinte e nove anos de idade, Agostinho encontrou-se com Fausto; contudo, ao contrário do que lhe havia sido prometido, este não conseguiu oferecer respostas satisfatórias aos problemas levantados por suas investigações. Segundo o próprio filósofo, quando finalmente teve a oportunidade de expor algumas das dificuldades que o inquietavam, encontrou em Fausto não a sabedoria esperada, mas a ignorância²⁰. Conforme relata Agostinho, Fausto “nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o trivial” (*conf.* V, 6, 10). Agostinho conclui, portanto, que Fausto “não passava de um retórico vulgar e de um completo ignorante da sabedoria científica” (Siqueira, 2024, p. 15).

Agostinho diz:

Assim, quando ele chegou, travei conhecimento com um homem amável, de fala agradável, capaz de expor de forma muito mais atraente o que os outros dizem. Mas que importavam à minha sede os preciosos cálices de um elegantíssimo copeiro? Meus ouvidos já estavam saturados de semelhantes discursos; não me pareciam melhores porque feitos em linguagem mais burilada, ou mais verdadeiros por serem mais eloquentes. Nem me parecia ele mais sábio pelo fato de ter aspecto simpático e falar elegante. E aqueles que o haviam elogiado não eram bons conhecedores da realidade, pois o tinham na conta de prudente e sábio por se agradarem de sua eloquência (*conf.* V, 6, 10).

Ainda em *Confissões*, Agostinho registra a sinceridade de Fausto e não deixa de elogiá-lo: “Fausto [...] reconheceu sua ignorância e não se ruborizou de a confessar” (*conf.* V, 6, 12). Ao reconhecer essa postura, Agostinho declara: “a modéstia de um espírito sincero é mais bela que a ciência que eu buscava. Ele foi sempre o mesmo diante de todas as questões

²⁰ Ao criticar Fausto, Agostinho declarou o seguinte: “A sabedoria e a ignorância são mais ou menos como os alimentos úteis ou nocivos: podem ser apresentadas através de palavras polidas ou rudes, como os bons e maus alimentos podem ser servidos em pratos finos ou grosseiros” (*conf.* 5, 6, 10).

mais difíceis e sutis” (*conf.* V, 7, 12). Essa experiência constituiu a terceira grande frustração de Agostinho em seu itinerário de busca pela verdade e pela paz interior. Somente nos anos de 383–384, ele abandonará definitivamente o maniqueísmo e se voltará à filosofia acadêmica cética, como ele próprio relata: “duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos — como os julga a opinião mais segura — e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas” (*conf.* V, 14, 25).

Por volta do ano 383, Agostinho entra em crise com a doutrina maniqueia, como resultado de seus estudos em Cartago, onde se dedicou às artes liberais e à astronomia. Nesse período, aprofundou-se na leitura de obras centrais da tradição filosófica grega, o que o conduziu a uma reavaliação crítica da concepção determinista e dualista do mal proposta pelo maniqueísmo (Costa, 2002). Após abandonar essa doutrina²¹, Agostinho passa a rejeitar de modo decisivo tal compreensão do mal. Em seus escritos posteriores — especialmente na obra *O livre-arbítrio*, dedicada à investigação do problema do mal — defenderá que sua origem não reside em um princípio ontológico maligno, mas no uso indevido da liberdade humana, isto é, no exercício do livre-arbítrio, tornando o próprio homem responsável pelo pecado.

Mesmo após ter abandonado o maniqueísmo, Agostinho testemunha, em *Confissões*, ter conservado por algum tempo tanto o materialismo — que considerava o único modo possível de compreender a realidade — quanto o dualismo, que lhe parecia oferecer uma explicação plausível para o conflito entre o bem e o mal²². Todavia, essa perspectiva seria posteriormente superada a partir da leitura dos filósofos neoplatônicos. Por meio desse contato, como será analisado adiante, Agostinho reconhece a realidade do imaterial e elabora a compreensão do mal como não substancial, entendendo-o não como um princípio ontológico, mas como privação do bem (*conf.* VII, 9–20).

2.3 Agostinho e os neoplatônicos

É em Milão que Agostinho vivencia encontros decisivos para sua trajetória intelectual e espiritual. Primeiramente, com o bispo Ambrósio, de quem aprende uma nova

²¹ Segundo Trape (1994, *apud* Costa, 2002, p. 123), a desconfiança de Agostinho compreende quatro aspectos: “1- científico (dúvidas quanto ao caráter racional do maniqueísmo ou se neste havia uma supremacia da razão sobre a fé); 2- escriturístico (falta de fundamentação científica quanto às críticas maniqueias às sagradas escrituras, principalmente ao Velho testamento); 3 – metafísico (incoerência quanto à explicação do problema do mal) e 4 – moral ou psicológico (hipocrisia quanto à vida acética dos maniqueus).”

²² Em Agostinho *Confissões* (V, 11, 21), diz o seguinte: “Eu, porém, era incapaz de imaginar seres incorpóreos, estava como que preso e sufocado por aquelas duas substâncias, sob cuja pressão procurava em vão aspirar o ar puro e límpido de tua verdade.”

forma de interpretar as Escrituras, tornando a Bíblia intelectualmente acessível²³. Em seguida, entra em contato com os escritos neoplatônicos²⁴, dos quais extrai luz para compreender o problema do mal. Por fim, por meio da leitura dos escritos do apóstolo Paulo, descobre o sentido da fé, da graça e de Cristo como Redentor. Nesse momento, afirma Agostinho, as correntes que o aprisionavam há tanto tempo rompem-se definitivamente (*conf.* VI, 4–6).

A leitura dos platônicos provoca em Agostinho uma profunda transformação em seu modo de pensar, levando-o a deslocar o campo de busca da verdade, que passa a ser procurada no interior do próprio homem, em seu íntimo²⁵. Segundo Costa (2002, p. 168), “Plotino abriu os olhos de Agostinho, ajudando-o a entrar em si mesmo e a perceber a luz interior que existia dentro dele”. A partir desse momento, Agostinho alcança uma nova compreensão acerca de Deus e do mal: passa a conceber Deus como substância espiritual e o mal como privação do ser, isto é, como um não-ser²⁶. Em outras palavras, Agostinho reconhece em “Deus uma substância espiritual, e não corporal, que transcende tudo e pela qual todas as coisas são infinitamente dominadas, sem que Ele, por sua vez, dependa de nada” (Costa, 2002, p. 169).

Agostinho declarou:

Com efeito, eu ignorava outra realidade cuja existência é indubitável. Era como que impelido por uma agulhada a submeter-me à opinião de insensatos impostores, quanto me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. Perturbava-se a minha ignorância com estas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, a privação cujo último termo é nada (*conf.* III, 7, 12).

²³ Alegrou-me, diz Agostinho, “por ter aprendido a ler as antigas Escrituras da Lei e dos Profetas, com interpretação diferente daquelas que antes me pareciam absurdas, quando eu acusava teus santos de terem fé em coisas nas quais realmente não acreditavam” (*conf.* VI, 4, 6).

²⁴ Agostinho confessar também ter lido “alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim”, nos quais encontrou inúmeros argumentos que segundo ele, e o ajudou com a compreensão correta de Deus (*conf.* VII, 9, 13).

²⁵ Tratando sobre o seu encontro com Deus, Agostinho declarou: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo” (*conf.* IX, 27, 38).

²⁶ Agostinho em *Confissões* diz o seguinte: “[...] o principal e único motivo do meu erro era inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuisse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material. Daqui deduzia eu a existência de uma certa substância do mal que tinha sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamava terra ou tênue e sutil como o ar – a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. [...] estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesma, ambas infinitas: do mal [...] e do bem [...]. Deste princípio provinham as restantes blasfêmias” (*conf.* V, 10, 19–20).

A leitura dos livros dos platônicos conduz Agostinho a uma nova compreensão do problema em questão. A esse respeito, o próprio autor afirma:

[...] depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que “as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas”. Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, não me era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem contudo, vos serdes pelos espaços finitos e infinitos. Saiba que éreis verdadeiramente Aquele que sempre permanece o mesmo, sem vos transformardes em outro, quer parcialmente e com algum movimento, quer de qualquer outro modo. Sabia que todas outras coisas provêm de Vós, pelo motivo único e seguríssimo de existirem (*conf. VII, 20, 26*).

Por meio das obras de Plotino, Agostinho encontra uma nova orientação para o seu pensamento filosófico. Esse encontro constitui o terceiro momento decisivo de sua trajetória intelectual: a influência do neoplatonismo²⁷. A filosofia plotiniana transformará de modo profundo e duradouro sua concepção de Deus e do mal, bem como sua compreensão da própria realidade (Eyres, 2016). Silva (2020, p. 54) ressalta que o contato de Agostinho com os escritos neoplatônicos foi “mais do que uma simples descoberta: Agostinho se apaixonou pela filosofia neoplatônica e permaneceu fiel a esse amor ao longo de sua vida cristã, até o derradeiro suspiro”.

Segundo Plotino, o bem “é aquilo de que todas as coisas dependem e que todos os entes desejam, tendo-o como princípio e dele necessitando; [...] é sem carência, suficiente a si mesmo, nada necessita” (*En. I, 8, 51*). O mal, por sua vez, seria a carência total do bem: “a carência, então, comporta o não ser bem, mas a carência total, o mal. Isso é o mal real, que não tem parte alguma no bem” (*En. I, 8, 51*).

Plotino concebe a realidade — o Todo — como constituída por dois âmbitos distintos: o mundo inteligível e o mundo sensível. O mundo inteligível, incorpóreo, eterno e perfeito, é ontologicamente superior à realidade sensível, marcada pela mutabilidade e pela imperfeição. Em sua explicação cosmológica, o filósofo apresenta uma tríade de hipóstases primordiais que estruturam todo o ser: o Uno, a Inteligência (ou Intelecto — *Noûs*, também designado como *logos*) e a Alma.

²⁷ A filosofia neoplatônica faz parte de uma antiga problemática da tradição grega no que diz respeito à relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. A metafísica plotiniana sustenta que o cosmo procede do Uno por emanção, tudo surge a partir de um único princípio ontológico. De forma radical, só o Uno possui existência. As demais coisas surgem por processão do Uno, mas não de forma direta e, sim, por graus diferentes de processões (Silva, 2020).

O Uno — Deus, o Supremo Bem — transcende toda realidade, sendo perfeito, eterno, infinito e necessário²⁸. Ele é o princípio primeiro e absoluto, fonte de tudo o que existe, e a razão última de todos os entes; nele residem as verdadeiras realidades. O Uno é, ao mesmo tempo, a origem e o fim de todas as coisas²⁹, pois, como afirma Plotino, “o fim de todas as coisas é seu princípio” (*En.* III, 8, 7).

Nas *Enéadas*, Plotino afirma que o Bem

[...] está além da essência, também está além da atividade e além do intelecto e da inteligência. Ademais, isso por sua vez deve ser estabelecido como o bem, do qual todas as coisas dependem, enquanto ele de nada depende; pois assim também será verdadeiro que ele é “aquilo que todas as coisas desejam. É necessário, portanto, que ele permaneça e que todas as coisas se volvem para ele, como um círculo para o centro do qual provêm todos os raios. Um exemplo é o sol que é como um centro para a luz que dele provém e dele depende: em todo lugar, de fato, ela está com ele e jamais se separa; e se quiseres separar os dois, a luz continuará com o sol (*En.* I, 7, 1).

O Uno é o absoluto, o Bem primário e a causa de todas as coisas, sendo, nesse sentido, princípio sem princípio. Ele é aquilo que quis ser e quis ser exatamente como é³⁰: plenamente autossuficiente, fundamento, origem e destino de tudo o que existe. Para Ullmann (1995), o Uno é ilimitado e, ao mesmo tempo, causa de toda ilimitação. Em si mesmo, possui duas atividades: uma interna, pela qual permanece sendo o que é, e outra dinâmica (*dynamis*), pela qual produz a multiplicidade. Na cosmologia plotiniana,

[...] a criação do mundo não se deu a partir do nada, por um ato de Liberdade do amor divino, mas “o mundo não é senão expressão necessária da natureza do princípio primeiro”. Tudo emana do Uno deterministicamente e atemporalmente, ou seja, eternamente. Assim sendo, não resta dúvida de que o Deus de Plotino é necessário, mas não só Deus, como todas as processões que dele derivam (Costa, 2002, p. 166-167).

²⁸ Na perspectiva de Reale e Antiseri (2017, p. 359), “Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial, e o caracteriza como ilimitada potência produtora. Consequentemente, visto que o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finito. Plotino coloca o seu Um “acima” do ser e da inteligência. O Um é uma hipóstase, ou seja, uma substância, que transcende o próprio Ser”.

²⁹ E como todas as coisas se dirigem ao bem? Plotino responde à questão da seguinte forma: “as inanimadas se dirigem à alma, e a alma se dirige a ele através do intelecto. Mas todas as coisas possuem algo dele por serem unas de certo modo e por serem entes de certo modo. E também elas participam da forma: portanto, como participam dessas coisas, assim participam também do bem” (*En.* I, 7,2).

³⁰ Reale e Antiseri (2017, p. 361), afirmam o seguinte: “[...] a atividade do Um consiste em autopor-se do Um, na liberdade de auto criadora do Um, e, portanto, é por excelência livre; pelo contrário, a atividade que procede do Um é *sui generis*, porque é uma “necessidade” que depende de um “ato de Liberdade” (poder-se-ia dizer que é uma necessidade desejada). Isto é [...] a suprema atividade que é a absoluta liberdade (em termos teológicos, diríamos que para Plotino Deus não cria livremente o outro de si, mas autocria livremente a si, e que se trata de um si que se autocria livremente como infinita potência que necessariamente se expande produzindo um outro de si).

Na sequência da processão, a segunda hipóstase é a Inteligência, ou *Noûs*. Esta é uma emanção do Uno e permanece ancorada no primeiro princípio, isto é, no próprio Uno. A “inteligência” plotiniana, segundo Santa Cruz (1998, p. 15 apud Costa, 2002, p. 163), “é pensamento que pensa a si mesmo e, ao pensar-se, pensa o mundo das Ideias ou paradigmas que constitui seu próprio conteúdo, sua própria estrutura interior”. Reale (2012) compreende o *Noûs* como Ser, Pensamento e Vida. Vejamos como o autor o define:

Uno é a “potência de todas as coisas”, e o Espírito, por sua vez, é “todas as coisas”. [...] Deve-se salientar que o Espírito plotiniano, [...] é união indivisível de Ser e de Pensamento, de Inteligível e de Inteligência. O Espírito, para Plotino, é o Ser puro de Platão, o Ser que é plenamente, não é, de modo algum, afetado pelo não-ser e é, ao mesmo tempo, o Pensamento do pensamento do qual falava Aristóteles (Reale, 2012, p. 64).

Entretanto, Plotino sustenta que, embora a Inteligência tenha sido produzida diretamente pelo Uno e constitua a mais perfeita de todas as processões, ela não possui unidade absoluta. Isso se deve ao fato de que, enquanto Inteligência suprema que pensa a totalidade dos inteligíveis, traz em si a multiplicidade. A Inteligência é razão consciente de si e dos outros, capaz de contemplar o Uno, a si mesma e os inteligíveis, reconhecendo-os distintamente de si (*En. V, 5, 30*).

A Alma, por sua vez, constitui a terceira processão no mundo inteligível da cosmologia plotiniana. Assim como a Inteligência (Espírito ou *Noûs*) emana do Uno, a Alma³¹ procede da Inteligência, sendo concebida como uma atividade que flui do Espírito. Na concepção plotiniana, a Alma, ao contemplar o Uno mediante o Espírito³², “cria a unidade de cada coisa; da mesma maneira, a Alma cria o homem, enxergando o homem através do homem, compondo com ele sua unidade” (*En. VI, 1, 25*). Nessa cosmologia, a Alma é responsável por dar vida a todas as coisas sensíveis, bem como por ordená-las e governá-las³³.

Sobre o papel da Alma, Plotino diz o seguinte

³¹ Nas palavras de Reale e Antiseri (2017, p. 366): “a atividade mais elevada da alma consiste na liberdade, que está estreitamente ligada a imaterialidade. [...] A liberdade da Alma consiste em tender ao Bem, mediante o Espírito”.

³² Isso porque “a Alma [...] é força operante que procede Dele; pois que algumas vezes o Espírito exerce sua atividade no seu interior e o resultado de tal atividade são os restantes espíritos; outras vezes fora de si e o resultado é a Alma” (*En. VI, 2, 22*).

³³ De acordo com Plotino “[...] Essa energia ativa que procede do Ser é a “Alma” que se torna o que é, enquanto, o Espírito permanece estável; pois também o Espírito surgiu, enquanto “o que era antes dele” (= o Uno) permanecia na imobilidade. A alma, porém, que não é imóvel no seu criar; ao contrário, ela gerava a sua imagem quando já estava em movimento. Ora ela se forma plena no Espírito quando olha para o alto, de onde nasceu; mas quando se move para outra e aposta, direção ela gera - como imagem de si mesma - a sensibilidade, nas plantas, a potência vegetativa” (*En. V, 2, 1*). Ou seja, abaixo da Alma está toda realidade, o mundo corpóreo e físico.

E [o todo] era ordenado segundo razão da alma que em potência tem em si mesma, através da alma inteira, potência para ordenar segundo razões; tais como também as razões em semente modelam e configuram os seres vivos tal como certos pequenos cosmos. [...] E a [alma] por capacidade de sua essência é senhora de corpos para eles vir a ser e ser como ela conduz, corpos que não são capazes de se opor de princípio à vontade dela (*En. IV, 3, 10*).

Reale e Antiseri observam que a natureza própria da Alma não consiste no ato puro de pensar, pois, se assim fosse, ela não se distinguiria do Espírito (*Noûs*). Sua especificidade reside, antes, na capacidade de vivificar todas as coisas existentes, isto é, os seres sensíveis, conferindo-lhes ordem, direção e governo. Esse ato de ordenar, reger e comandar equivale ao próprio gerar e comunicar vida às coisas. Desse modo, “a Alma é princípio de movimento, sendo ela mesma movimento” (Reale; Antiseri, 2017, p. 363). Cumpre ressaltar, ainda, que a matéria³⁴ representa, em Plotino, o limite extremo da processão a partir do Uno. Para além dela, encontra-se a obscuridade, entendida como a possibilidade do mal, aquilo que o filósofo denomina de “nada”. O envolvimento da Alma com a matéria é o que dá origem à maldade, uma vez que, em si mesma, a alma não é má: “a alma de si mesma não é má, nem mesmo ela inteira é má. [...] tendo submetido a parte pela qual naturalmente surge a maldade da alma [...], está misturada com a desmedida [...], pois ela está temperada com o corpo que tem matéria” (*En. I, 8, 4*).

O mal para Plotino é o próprio não ser, isto é,

O mal não está da falta de algo, mas na falta completa. Então o que em um pouco tem falta do bem não é um mal [...]. Mas quando haja total falta, que é precisamente a matéria, isto é realmente o mal, que não tem nenhuma parte no bem. Pois nem a matéria tem o ser, para que ele participe do bem como ela, mas tem o ser, um homônimo a ela, como dizer que é verdadeiro o próprio não ser. Então a falta tem o ser não-bem, a falta total tem mal (*En. I, 8, 5*).

Nessa perspectiva, o mal resulta da ausência total de bem, isto é, da privação absoluta do ser; em outros termos, o mal é “não-ser” ou “nada”. Essa concepção constitui uma das principais heranças do pensamento de Plotino para a filosofia de Agostinho na solução do problema do mal, uma vez que, enquanto adepto do maniqueísmo, Agostinho compreendia toda a realidade como substância material (*conf. VII, 1, 1*). No maniqueísmo, o “nada” não era concebido como ausência de ser, mas como uma realidade corpórea, isto é, como algo

³⁴ Plotino mantém a concepção platônica de que a matéria corrompe a alma; no entanto, Agostinho rejeita essa visão, entendendo que a fonte do pecado não reside no corpo, mas na própria alma humana. Em outras palavras, Agostinho inverte a ordem dos fenômenos.

dotado de existência concreta, e não como um nada absoluto ou como um princípio metafisicamente inconcebível (Costa, 2002).

Para Plotino o mal é algo necessário, pois compreende que

[...] é preciso existir mesmo algo ilimitado segundo ele mesmo, e informe ainda segundo ele mesmo, e informe ainda segundo ele mesmo, e as outras coisas de antes que caracterizava a natureza do mal, e se há algo desse tipo além desse mal é tal que ou está misturado ou olha para ele ou é próprio para produzir algo desse mal (*En. I, 8, 3*).

Costa (2002) afirma que Plotino postula a necessidade do mal em razão de a multiplicidade não poder realizar plenamente a totalidade do Ser. O mundo sensível procede do Uno — perfeito, imutável e eterno —, mas não participa dessas mesmas qualidades; por isso, há, “inevitavelmente, ou necessariamente, uma desigualdade das essências emanadas”. Desse modo, o mal deve ser compreendido como parte da ordem do universo e, sendo nada, não compromete a harmonia do todo, que também procede do *Uno* por sucessivas emanações. Na interpretação de Costa (2002), o conceito plotiniano de mal é formulado em um sentido “ontológico-estético-natural”³⁵, o qual será reelaborado por Agostinho em um sentido “ontológico-ético-moral”³⁶. Essa reelaboração conduz à compreensão do mal como “falta, ausência, defecção, privação de essência ou de substância — a não-substância”, que acontece, não no mundo natural, como Plotino, mas no livre-arbítrio do homem” (Costa, 2002, p. 184).

Conforme Sciacca (1956, p. 14 apud Costa, 2002, p. 182), os “platônicos ajudaram, com certeza, Agostinho a esclarecer o problema do mal”; contudo, serviram-lhe apenas como ponto de partida³⁷. Agostinho, com efeito, engaja-se em uma via autônoma, propondo-se a resolver o problema de modo propriamente pessoal, distinto da resposta platônica, na medida em que

³⁵ “A tese de Agostinho é que o mal não existe, podendo essa noção ser definida somente por via negativa, como privação do bem. A constatação de que no mundo existem terríveis males (morte, sofrimento, desastres), Agostinho responde que, se assumirmos um ponto de vista global – ou seja, se considerarmos o universo na sua totalidade –, esses fenômenos também se mostrarão necessários, apesar de tão dolorosos para o indivíduo que os experimentam” (Nicola, 2005, p. 135).

³⁶ “A única forma de *mal* existente em todo universo é a maldade humana que se exprime no pecado – o que significa um distanciamento da vontade humana em relação à lei de Deus. A tendência para o pecado não é eventual, mas essencial no homem, exprimindo a sua natureza, degenerada, culpada, necessitada, que pode se salvar com a ajuda de Deus” (Nicola, 2005, p. 135).

³⁷ Agostinho é muito transparente ao dizer que, ao ler os livros dos platônicos, seus olhos se abrem para algumas verdades. Ele narra em *Confissões* o seguinte: “vi claramente que todas as coisas se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. [...] a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. [...] Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é substância, pois se fosse substância seria um bem. [...] ou seria substância incorruptível e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível e nesse caso, se não fosse boa, não se podia corromper” (*conf. 7, 12, 18*).

Para Agostinho, os males não podem ser naturais; para Plotino, sim. Sem eles, para Agostinho, a ordem seria perfeita; para Plotino, ela não existiria. Para Plotino, o mal e o pecado ajustam-se à ordem, formam parte necessária dela e a compõem. Para Agostinho, perturbam a ordem, da qual não formam parte natural; se se ajustam à ordem, é exercendo uma função accidental, não essencial (Turrado, 1995, p. 762 *apud* Costa, 2002, p. 181).

É inegável a importância do neoplatonismo para a formação da filosofia agostiniana. Todavia, embora Agostinho tenha assimilado diversas noções oriundas dessa tradição — sobretudo no que diz respeito à concepção de Deus, da realidade espiritual e da natureza do mal —, tais elementos devem ser compreendidos como mediações intelectuais, e não como o fundamento último de seu pensamento. O neoplatonismo fornece a Agostinho instrumentos conceituais decisivos, mas não esgota nem determina plenamente sua reflexão filosófica e teológica. Como se verá a seguir, a adesão ao cristianismo constitui o marco decisivo de sua trajetória intelectual, conferindo novos contornos à sua compreensão da realidade, da graça e da liberdade humana. Mesmo sem abandonar completamente a herança neoplatônica, é no horizonte cristão que Agostinho realiza a síntese definitiva de seu pensamento.

2.4 Agostinho e o Cristianismo

A influência dos neoplatônicos³⁸ é seguida pela de Ambrósio³⁹ e Simpliciano⁴⁰. Ao encontrar-se com Ambrósio, ainda maniqueu e cético, Agostinho ficou profundamente impressionado com sua inteligência, eloquência, erudição e sabedoria na interpretação e discussão de temas complexos a partir das Escrituras Sagradas (*conf.* VI, 3, 3). Como o próprio Agostinho testemunha:

³⁸ Neoplatonismo: especialmente as ideias de Plotino, que influenciaram sua concepção de Deus como Bem Supremo e a hierarquia das realidades.

³⁹ Agostinho encontra-se com Santo Ambrósio em Milão no ano de 384 d.C. Foi nesse período que Agostinho, então professor de retórica recém-chegado de Roma, começou a ouvir as pregações de Ambrósio, e isso exerceu papel fundamental em sua conversão ao cristianismo, que se concretiza alguns anos depois, em 387 d.C. Sobre seu encontro com Ambrósio, Agostinho testemunha: “Assim que cheguei a Milão, encontrei o bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro como um dos melhores, e teu fiel servidor. Suas palavras ministravam constantemente ao povo a substância do teu trigo, a alegria do teu óleo e a embriaguez sóbria do teu vinho. Tu me conduziás a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti. Esse homem de Deus acolheu-me paternamente e ficou feliz com a minha chegada, na bondade digna de um bispo” (*conf.* V, 13, 23).

⁴⁰ São Simpliciano era um sacerdote muito instruído, e viera de Roma a Milão para ensinar Ambrósio a respeito das Escrituras e o orientar espiritualmente. Mas tarde Simpliciano, foi sucessor de Ambrósio, em 400 d.C, após a morte do seu amigo em 397 d.C.

Corria com mais frequência à igreja, ficando suspensa dos lábios de Ambrósio, como de uma “fonte de água jorrando para a vida eterna”. Estimava aquele homem, como a um mensageiro de Deus, logo ao saber que fora por intermédio dele que eu flutuava nas dúvidas em que agora me encontrava. E estava certa de que eu passaria, atravessando o ponto mais perigoso que os médicos denominam momento crítico, da doença para a saúde (*conf.* VI, 1, 1).

O autor declara, ainda:

Alegrava-me, também, por ter aprendido a ler as antigas Escrituras da Lei e dos Profetas, com interpretação diferente daquelas que antes me pareciam absurdas, quando eu acusava teus santos de terem fé em coisas nas quais realmente não acreditavam. Alegrava-me ouvir Ambrósio quando, muitas vezes em seus sermões, recomendava ao povo a norma a ser escrupulosamente observada: a “letra” mata, “mas o espírito comunica a vida”. Removido assim o místico véu, esclareceram-se espiritualmente passagens que, tomadas ao pé da letra, pareciam ensinar o mal (*conf.* VI, 4, 6).

Anteriormente, Agostinho considerava as Escrituras “rudes” e desprovidas de valor literário; como ele próprio confessa, tratava-se, a seus olhos, de um “livro indigno se comparado à elegância ciceroniana. [...] Sua simplicidade repugnava ao meu orgulho, e a luz da minha inteligência não lhe penetrava o íntimo” (*conf.* III, 5, 9). Contudo, por meio de Ambrósio, Agostinho descobre o sentido espiritual e alegórico da Sagrada Escritura, que lhe revela profundezas filosóficas e morais até então insuspeitas. Desse modo, Ambrósio⁴¹ desempenha papel decisivo ao conduzir Agostinho à compreensão de que a fé cristã não apenas não se opõe à razão, mas pode dialogar fecundamente com ela.

Desejoso de alcançar maior certeza quanto à fé cristã e de unir-se mais firmemente a Deus, Agostinho recorre a Simpliciano⁴², que lhe evidencia os limites e os erros da filosofia pagã, bem como a necessidade da redenção cristã. Torna-se então claro para Agostinho que era preciso reconhecer Cristo como o único Salvador e como o caminho verdadeiro para a Verdade, à semelhança de Vitorino⁴³, renomado intelectual de sua época,

⁴¹ É importante destacar que Ambrósio não convenceu Agostinho apenas com seus discursos, mas também por sua vida exemplar. Agostinho considerava “Ambrósio um homem realizado segundo o espírito” (*conf.* 3,3,3).

⁴² Agostinho procura Simpliciano para que o ajudasse na caminhada cristã: “Eis que me inspiraste a idéia, a meu ver muito boa, de dirigir-me a Simpliciano, que me parecia ser teu servo fiel e no qual brilhava a tua graça. Eu tinha ouvido dizer também que desde a juventude ele vivia totalmente devotado a ti. Ele era agora um ancião e parecia-me que, ao longo de toda uma vida zelosamente dedicada a seguir o teu caminho, deveria ter acumulado rica experiência e saber. E assim era realmente. Eu queria, por isso, falar com ele sobre as minhas inquietações, para que me propusesse o modo mais adequado de alguém, nas minhas condições, seguir os teus caminhos.

⁴³ E para impelir Agostinho a seguir Cristo, “Simpliciano evocou todas as lembranças que tinha do próprio Vitorino, a quem conhecera intimamente durante a permanência deste em Roma. [...] Esse ancião, de erudição grande e profundo conhecedor de todas as disciplinas liberais, tinha lido e meditado um número extraordinário de obras de filósofos, e tinha sido preceptor de muitos senadores ilustres. [...] O velho Vitorino [...], não se acanhava de tornar-se servo do teu Cristo e criança na tua fonte, dobrando a cabeça ao jugo da humildade e inclinando a fronte diante do opróbrio da cruz” (*conf.* VIII, 2, 3).

cuja conversão ao cristianismo lhe serviu de exemplo decisivo. A esse respeito, o próprio Agostinho afirma:

Eu buscava um meio que me desse forças para gozar de ti, mas não o encontraria, enquanto não aderisse “ao mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, é o Deus bendito pelos séculos”, que acima de todas as coisas e que chama e diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida [...] Eu não tinha a humildade suficiente para possuir o meu Deus, o humilde Jesus, nem conhecia as lições que a sua fraqueza nos dava. [...] Para mim, Cristo Jesus, o meu Senhor, era apenas um homem de extraordinária sabedoria, ao qual ninguém poderia igualar-se, sobretudo pelo milagroso nascimento de uma virgem — para dar-nos o exemplo de desprezo pelas coisas temporais, a fim de atingirmos a imortalidade” (*conf.* VII, 18, 24 - 19, 25).

Ao narrar sua ida ao encontro de Simpliciano, o filósofo registrou o seguinte:

Dirigi-me, portanto, a Simpliciano, pai do bispo Ambrósio, segundo a graça. Na verdade, este o amava como a um pai. Narrei-lhe os labirintos do meu erro. Quando lhe contei ter lido alguns livros de filósofos platônicos traduzidos para o latim por Vitorino — outrora retórico em Roma e de quem ouvira dizer que tinha morrido cristão — ele me felicitou por não ter caído nos escritos de outros filósofos, cheios de erros e de mentiras “segundo os elementos do mundo” (*conf.* VIII, 2, 2).

O encontro de Agostinho com Simpliciano revelou-se decisivo para sua adesão ao cristianismo. O testemunho de Vitorino, transmitido por Simpliciano, tocou-o profundamente. Agostinho afirma que, logo ao ouvir o relato sobre Vitorino, sentiu um intenso desejo de imitá-lo; contudo, não conseguiu agir do mesmo modo, pois ainda se encontrava fortemente envolvido pelo pecado (*conf.* VIII, 5, 10). É nesse momento que Agostinho percebe o surgimento do que ele denomina “nova vontade”, isto é, a vontade de servir a Deus. Ao mesmo tempo, descobre que no ser humano não há uma única vontade, mas duas: a vontade carnal e a vontade espiritual, em constante tensão. Vejamos como o próprio autor descreve essa experiência:

Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito (*conf.* VIII, 5, 10).

Agostinho preservará essa noção de vontades opostas no interior do ser humano, sendo uma doentia — a vontade da carne — e a outra, a vontade espiritual. A primeira inclina-se ao pecado, enquanto a segunda se orienta para Deus. É a partir de sua própria

experiência interior e da leitura do Apóstolo Paulo, sobretudo da Carta aos Romanos, que Agostinho chega à compreensão de que “a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne” (*conf.* VIII, 5, 11). Ele reconhece em si mesmo a presença desses dois impulsos e afirma que, em grande medida, “sofria mais contra a vontade do que praticava deliberadamente”, ainda que por sua própria culpa, pois o hábito do pecado⁴⁴ — segundo confessa — tornara-se mais forte do que ele, levando-o, voluntariamente, a chegar aonde não queria (*conf.* VIII, 5, 11).

A leitura de São Paulo, mediada por Simpliciano, levará Agostinho a compreender que, embora os filósofos tenham se aproximado de importantes verdades da fé e alcançado os limites do que a razão humana pode apreender acerca de Deus, faltava-lhes ainda o último degrau para o pleno acesso à verdade: o reconhecimento de Cristo, o Verbo de Deus, como Deus encarnado. Com efeito, os neoplatônicos identificavam “o Verbo de Deus com o *Noûs* — ou razão natural —, esquecendo que o Verbo não é apenas Deus, mas Deus encarnado” (Costa, 2002, p. 201).

A partir dessa nova compreensão de Deus, do mal e do próprio ser humano, Agostinho passa a trilhar um novo caminho intelectual, no qual conjuga a filosofia grega e a fé cristã com o intuito de responder a seus dilemas filosóficos, teológicos, existenciais e morais. Em 387, Agostinho é batizado por Ambrósio, juntamente com seu filho Adeodato e seu amigo Alípio (*conf.* IX, 6, 13). A partir desse momento, seu itinerário filosófico desenvolve-se sob a tensão fecunda de dois horizontes fundamentais de pensamento e interpretação da realidade: de um lado, a tradição judaico-cristã; de outro, a tradição filosófica grega. Desse modo, a filosofia agostiniana constitui-se como uma síntese original entre essas duas grandes fontes, articulando a revelação bíblica com os instrumentos conceituais da filosofia grega, sobretudo do neoplatonismo⁴⁵.

À luz desse itinerário intelectual, torna-se possível compreender como Agostinho elabora uma síntese original, que não se reduz à simples assimilação das correntes filosóficas que marcou sua formação, mas as supera criticamente à luz da fé cristã. No capítulo seguinte, será examinada a concepção agostiniana de liberdade humana e presciência divina, evidenciando-se o modo como tais noções se distinguem das formulações presentes no maniqueísmo, no neoplatonismo e em outras tradições filosóficas por ele anteriormente

⁴⁴ Nas palavras de Agostinho: “A lei do pecado é a violência do hábito pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, porém merecidamente, porque se deixa livremente escorregar. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte, senão a tua graça, mediante o Senhor nosso, Jesus Cristo?” (*conf.* 8,5,12).

⁴⁵ Reale e Antiseri (2017, p. 443), asseguram que Agostinho “foi o primeiro pensador cristão a praticar madura síntese entre fé, filosofia e vida, considerando que a fé teria haurido clareza da razão, mas também a razão teria haurido estímulo e impulso da fé”.

assumidas. Ver-se-á, assim, como Agostinho, ao integrar razão e revelação, desenvolve uma compreensão própria e sistemática da liberdade e da ação divina, fundamento de sua reflexão moral e teológica.

3 LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA SEGUNDO AGOSTINHO

O presente capítulo tem por objetivo analisar os conceitos de liberdade humana e presciência divina no pensamento de Agostinho de Hipona, a partir das obras *O livre-arbítrio* (*De libero arbitrio*) e *A predestinação dos santos* (*De praedestinatione sanctorum*). Busca-se examinar de que modo Agostinho articula as noções de *liberum arbitrium*, graça, presciência e predestinação, considerando os diferentes momentos de sua reflexão filosófico-teológica. Para tanto, serão abordadas as concepções agostinianas de livre-arbítrio, a condição da liberdade humana antes e depois do pecado, a relação entre graça e liberdade, bem como o problema da presciência divina e sua vinculação com a doutrina da predestinação. A análise dessas temáticas permitirá compreender como Agostinho procura conciliar a liberdade moral do ser humano com a soberania e a onisciência divinas, evidenciando tanto continuidades quanto inflexões em seu pensamento.

3.1 Conceito de livre-arbítrio

O livre-arbítrio, segundo Agostinho, é um dom de Deus concedido aos seres humanos. Trata-se da vontade livre, isto é, da capacidade humana de escolher; é por meio do *animus liber* (vontade livre) que se realiza o ato livre do homem. Entre os bens elencados por Agostinho, a liberdade ocupa posição de destaque entre os mais preciosos: o corpo (*corpus*), a liberdade (*libertas*), a família (*familia*), a pátria (*civitas*), as honras (*honores*) e o dinheiro (*pecunia*). Para Agostinho, a *libertas* é o que melhor caracteriza a pessoa verdadeiramente feliz, pois ela vive segundo a *lex aeterna* (lei eterna); e, ao seguir essa lei, possui a verdadeira liberdade (*vera libertas*) e a verdadeira felicidade (*vera beatitudo*). Trata-se da liberdade pela qual os seres humanos são considerados livres por não terem ninguém como seu senhor (lib. arb. I, 15, 32). Na perspectiva de Vahl, a liberdade humana, em Agostinho:

[...] é uma manifestação de ser que não se enquadra em regras estabelecidas previamente, por ela o homem se realiza como imagem e semelhança do Ser, este é essencialmente kairótico, ou seja, plena novidade em constante manifestação, assim deve ser entendido o exercício da vontade livre do homem, aquém de qualquer determinismo causal (Vahl, 2015, p. 43).

O “livre-arbítrio da vontade [...] foi Deus quem no-lo concedeu” [...]. É em virtude dele que merecemos receber castigo ou recompensa, ao pecar ou ao proceder bem. O

homem “não poderia agir bem, a não ser querendo; seria preciso, portanto, que gozasse da vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira” (*lib. arb.* II, 1, 3). No pensamento de Agostinho, o livre-arbítrio apresenta-se como condição essencial não apenas para a possibilidade do mal, mas também como uma característica constitutiva do próprio homem, por meio da qual ele se realiza enquanto ser. O homem não apenas existe e vive: ele pensa e orienta livremente seus atos. Na liberdade humana encontra-se a possibilidade do mal, mas também o próprio bem do homem. É na vontade que reside o poder humano de modificar o curso de sua vida e de sua existência, inclusive de afastar-se de Deus. Ao contrário do que sustentava Atanásio, para quem “o mal não pode vir do bem, nem existir nele nem por ele” (*cont. pag.* I, 6), Agostinho compreende que do mal não pode derivar nenhum bem; contudo, é de um bem que o mal retira seu vigor e passa a atuar na realidade humana (*lib. arb.* III, 1, 1-3).

O Ser supremo não constrange a mente humana à escravidão das paixões; somente a vontade pode elevar-se às coisas eternas ou lançar a alma às paixões das coisas terrenas, pois “é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. Esse Ser, [...] capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia, de modo algum, ser um Ser injusto. Tampouco ele forçaria a mente a submeter-se às paixões” (*lib. arb.* I, 2, 11a, 21b). “Nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina e afastá-la do caminho reto” (*lib. arb.* I, 15, 34). Diante da questão acerca da causa de procedermos mal, Agostinho afirma que “o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade”. Na perspectiva agostiniana, cometer o mal é menosprezar os bens eternos, e cada pessoa é responsável por desviar-se das coisas divinas (*lib. arb.* II, 16, 35a).

A infelicidade do homem consiste em afastar-se voluntariamente de Deus. Deus concedeu o livre-arbítrio da vontade ao homem a fim de que este fizesse o bem; contudo, diante da possibilidade de fidelidade ou infidelidade a Deus, o homem preferiu fazer sua própria vontade, afastando-se do Bem imutável, fonte de toda felicidade. Ao abandonar o Ser, o homem cai no não-ser, no nada, isto é, no mal. Como diz Agostinho: “Infelizes os que te abandonam”. Aqueles que “se afastam de tua luz e mergulham com delícia na própria obscuridade” voltam as costas para o Bem supremo e começam, assim, “a menosprezar o Ser supremo e a não mais julgar como mal tudo o que engana sua imprevidência, seduz sua indigência ou atormenta a sua escravidão” (*lib. arb.* II, 16, 43).

Como bem comentam Boehner e Gilson (1991, p. 191), “vista em si mesma, a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. A

vontade que opta pelo mal torna-se má; a que escolhe o bem torna-se boa”. Assim, o homem, por sua própria ação, tornou-se escravo do pecado e do mal. Nessa mesma direção, Orígenes (185–254) afirma que “depende de nós e de nossas ações ser santos e bem-aventurados, ou cair na malignidade e na perdição por desatenção e negligência; de tal modo que um progresso, por assim dizer, excessivo no mal, se alguém se descuidou a esse ponto, o faça chegar a tal estado que se torne naquilo que foi dito do poder adversário”, ou seja, um “apóstata” ou “trânsfuga”, à maneira de Lúcifer, que se tornou diabo (*tra. prin.* I, 4, 5).

Sendo responsável por seu próprio agir, o homem é também responsável pelas consequências de suas ações. Àquele que se orienta pela sabedoria, “a sabedoria se revela no caminho; ela vem a seu encontro com semblante alegre, plena de solicitude e providência”, assim como, no “próprio caminho, recebe sua beleza daquela sabedoria à qual deseja ardentemente chegar”. Do contrário, o homem corrompe-se cada vez mais, pois quem muito se afasta do Ser aproxima-se do não-ser, isto é, do nada (*lib. arb.* II, 17, 46). Diante dessa problemática, Evódio, após concordar com Agostinho “que é preciso contar a vontade livre entre os bens e reconhecê-la como dom de Deus”, questiona “quanto foi conveniente ela nos ter sido dada” (*lib. arb.* III, 1, 1). Não seria melhor que Deus não tivesse concedido ao homem o livre-arbítrio da vontade?

A essa questão, Agostinho responde destacando que: I – o livre-arbítrio da vontade é um bem; II – não podemos agir retamente senão por meio do livre-arbítrio da vontade; III – o livre-arbítrio da vontade é uma dádiva de Deus (*lib. arb.* III). O fato de o homem usar mal alguns bens criados por Deus não implica que tais bens deixem de ser necessários à ordem das coisas. Ainda que o homem possa fazer mau uso da liberdade, a vontade livre deve ser considerada um bem, pois o livre-arbítrio é um bem em si mesmo (*lib. arb.* II, 18, 47). No pensamento do filósofo, assim como entre os bens corpóreos há aqueles dos quais os homens podem abusar sem que, por isso, se diga que não deveriam ter sido concedidos — uma vez que se reconhece neles um bem —, do mesmo modo existem, no espírito, abusos de certos bens. Contudo, tais abusos não os tornam dispensáveis nem os transformam em males; ao contrário, continuam sendo bens (Costa, 2002).

“Com efeito, vês que grande privação é para o corpo não ter as mãos e, contudo, acontece que há quem use mal das próprias mãos. Realizam com elas ações cruéis ou vergonhosas” (*lib. arb.* II, 18, 48). Porém, ninguém dirá que as mãos são um mal ou um bem desnecessário ao homem. Assim é também a vontade livre: um bem do qual o homem se utilizou para sua experiência do mal e para o desprezo do preceito divino. Portanto, ressalta

Agostinho, deve-se reconhecer que a vontade livre é um bem, um dom de Deus; logo, é razoável condenar aqueles que abusam de tal bem, em vez de afirmar que o doador não deveria tê-lo concedido ao homem (*lib. arb.* II, 18, 48).

De acordo com Agostinho, o livre-arbítrio da vontade está entre os maiores bens existentes no homem. O autor distingue algumas categorias de bens: os bens superiores, isto é, as virtudes; os bens médios, as *vires spiritus* (forças do espírito); e os bens inferiores, os *corpora* (corpos). À maneira de Platão⁴⁶, Agostinho considera que as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria dos grandes bens — prudência, fortaleza, temperança e justiça —, das quais dependem todas as demais virtudes que possam existir⁴⁷. Diferentemente dos bens mínimos — os corpos, que não são necessários para uma vida virtuosa —, os bens médios, isto é, as forças do espírito, são indispensáveis, pois ninguém consegue viver honestamente sem eles. Entre os três graus de bens, a liberdade ocupa um grau médio (*lib. arb.* II, 19, 50).

Com toda certeza, assegura Agostinho, “ninguém faz mau uso” dos bens superiores; entretanto, dos bens médios e dos inferiores pode-se fazer tanto bom quanto mau uso. Assim, Deus, na superabundância de sua bondade, concedeu aos homens não apenas “grandes bens, mas também bens médios e bens inferiores”. Cabe aos homens preferirem os grandes bens aos médios e, do mesmo modo, os médios aos inferiores. Contudo, por todos os bens, Deus deve ser glorificado, pois “isso é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos” (*lib. arb.* II, 19, 50). A *bona voluntas* ama todas as virtudes, enquanto a má vontade busca o seu oposto; “quem possui a *bona voluntas* resiste por todos os modos às paixões e se opõe a elas” (*lib. arb.* I, 13, 27). Pois “o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios; essa aversão e essa conversão não são forçadas, mas voluntárias” (*lib. arb.* II, 3, 20, 54).

⁴⁶ Em *A República*, Platão defende que o Estado ideal possui quatro grandes virtudes: *sabedoria, coragem, temperança e justiça*. Segundo Platão a sabedoria se manifestava nos dirigentes ou governadores da cidade, considerando que precisavam de sabedoria para deliberar entre o que era justo e injusto, bom ou mau, para o Estado (*rep.* IV, VI, 428d-429a). A coragem é a força pela qual se preservaria em todas as circunstâncias a, a legítima opinião, aquela “formada sob a ação da lei e por meio da educação” (*rep.* IV, VII, 429d). Virtude presente nos guardiões. A *temperança* ou domínio sobre os prazeres e os desejos; ela se manifesta no estado através dos artesões: “é ordem e domínio de certos prazeres e desejos”, com a qual o homem torna-se “senhor de si mesmo” (*rep.* IV, VIII, 430e). A justiça é a virtude mais importante do estado, encontra-se na raiz das demais. Para Platão ninguém pode ser sábio, corajoso e moderado sem ser justo (*rep.* IV, IX, 432a-XIX, 445e).

⁴⁷ Para Agostinho a *bonae voluntatis* (boa vontade) implica no exercício das quatro virtudes cardeais.

3.2 A liberdade humana antes e depois do pecado

Todo bem procede de Deus. As coisas que têm medida, número e ordem certamente provêm de Deus, pois não há realidade alguma que não venha d’Ele; e todo defeito provém do não-ser (*lib. arb.* II, 3, 20, 54). Toda beleza e toda perfeição corporal decorrem da Perfeição suprema. Deus é o criador e doador de todos os bens, tanto dos maiores quanto dos menores; logo, indubitavelmente, a vontade livre é um bem doado por Deus ao homem. Ela está entre os bens médios, situada entre o bem e o mal, sendo a condição necessária para se poder proceder bem ou mal (*lib. arb.* II, 18, 49). Antes da queda, o ser humano gozava de plena liberdade para escolher o bem, e a natureza humana, criada por Deus, orientava-se para o próprio Deus. Ou seja, o livre-arbítrio encontrava-se em harmonia com a vontade divina, sem corrupção ou inclinação ao erro, pois, segundo Agostinho, “a natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício” (*nat. gr.* II, 3).

Em seu estado original, a liberdade não era mero “poder de escolha”, mas consistia em agir segundo a verdadeira vontade, sem sujeição ao pecado, pois o homem foi criado com uma vontade ordenada e equilibrada, capaz de escolher o bem e de participar da bem-aventurança divina. O livre-arbítrio da vontade é o meio pelo qual se realiza a boa vontade, “pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria”; isto é, é próprio da vontade do indivíduo tanto gozar quanto ser privado da boa vontade, pois é da própria vontade que depende sua permanência nela. Na liberdade encontra-se o poder de cada pessoa de mudar a si mesma, tomar novos caminhos e mover-se em direção às virtudes do homem eterno ou às paixões do homem terreno, afirma Agostinho (*lib. arb.* I, 12, 26).

A *animus liber* (vontade livre) peca quando se afasta do *Bonum immutabile* (Bem imutável) para se voltar para o seu próprio *valde privatus* (bem particular), seja ele exterior ou interior. Tal movimento ocorre quando a vontade deseja ser senhora de si mesma, apropriando-se do que não lhe convém e voltando-se para um bem inferior, isto é, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso e dissoluto, sujeitando-se a uma vida que, “comparada à vida superior, é morte” (*lib. arb.* II, 3, 20, 53).

Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá. Haverá, pois, segurança maior do

que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente (*lib. arb.* II, 3, 20, 54).

Em seu comentário sobre o livro do Gênesis, Agostinho assevera que

Não existe natureza alguma que seja má, mas a ausência de bem recebe este nome. Deus é o bem inmutável, e o homem, pelo que diz respeito à sua natureza, em que Deus o criou, é certamente um bem, mas não inmutável como é Deus. Mas um bem mutável que, estando depois do bem inmutável, torna-se melhor ao aderir ao bem inmutável, amando-o e servindo-o com a vontade racional e própria. Por isso, a vontade é uma natureza que envolve um grande bem, porque o recebeu também para poder aderir à natureza do sumo bem. Se não quiser, priva-se de um bem, e isto lhe acarretará um mal, pelo qual recebe castigo pela justiça de Deus. O que é tão pecaminoso quanto o afastar-se do bem para ser bom? (*Gn. litt.* III, 14, 31).

Étienne Gilson (2010) considera que, a partir disso, torna-se conflitante conceber uma causa positiva — como Deus — na origem do movimento de aversão pelo qual a vontade livre se desvia d’Ele. Com efeito, “Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de dele se desviar; mas, se a vontade assim criada podia se desligar de Deus, ela não deveria”. Sua queda, uma vez ocorrida, não foi apenas a queda pelo abandono de Deus, mas também pelo abandono de si mesma. Pela falta de cuidado de si, a vontade caiu por si mesma em um estado grande e terrível de pecado (Gilson, 2010, p. 279), pois o ato voluntário de afastar-se de Deus constitui um pecado grave (*lib. arb.* II, 20, 54).

Por outro lado, embora todos os homens sejam responsáveis pelo pecado por meio do livre-arbítrio da vontade, uma vez que o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio humano (*lib. arb.* I, 16, 35a), Agostinho, valendo-se da narrativa bíblica da queda humana, compreende que, na condição de pecador, o homem já não consegue não pecar em razão do pecado original. Este é, pois, o pecado de desobediência cometido por Adão. “Antes do pecado, o homem levava uma vida cuja essência mesma era seu amor a Deus”, isto é, “o homem não cometia pecado algum”; contudo, com o pecado, decaiu de seu estado de superioridade e perfeição (Gilson, 2010, p. 281).

No que se refere à perspectiva agostiniana da queda, Sproul (2001), citando Philip Schaff, observa o seguinte:

A queda de adão apresenta-se como a maior e a mais digna de castigo se considerarmos, primeiramente, a altura que ele ocupava, a imagem na qual foi criado; então, a simplicidade do mandamento, e [a] tranquilidade de obedecê-lo, na abundância de todos os tipos de frutos no paraíso; e, finalmente, a sanção do mais terrível castigo do seu Criador e mais formidável Benfeitor (Schaff *apud* Sproul, 2001, p. 55).

Quando Adão, no uso de sua liberdade, deu origem ao pecado, como consequência o homem se sujeitou a todo tipo de males, dores, sofrimentos e à morte eterna. O pecado não alterou apenas o modo de viver; este foi modificado porque o homem sofreu uma mudança fundamental: sua natureza foi completamente afetada pelo mal, tornando-se incapaz de se auto remediar e, portanto, dependente do socorro divino. “A queda de Adão e Eva introduziu no mundo o pecado original, que não é um acontecimento, mas, antes uma condição [...]. É a condição imposta por Deus como punição a Adão e Eva por desobediência”, afirma Mann (2016, p. 140).

Sobre o assunto Gilson (2010) considera que

O mal, que tinha sido em Adão apenas um erro, propagando-se até nós, tornou-se o mal de uma natureza. Uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa. No entanto, não seria necessário crer que a natureza primeira, quista por Deus, tenha sido completamente destruída pelo erro de Adão. Tal natureza não era diferente de um dom de Deus; se Deus retirasse tudo o que ele deu, deixaria totalmente de ser. Sabemos que não é o caso, já que permanece com o homem, além da vida animal, com a ordem que ela comporta e o poder de se multiplicar na posteridade, um pensamento que, embora entrevado, continua capaz de conhecer o verdadeiro e de amar o bem, ao adquirir progressivamente, por um exercício lento, as artes, as ciências e as virtudes; porque há virtudes naturais mesmo no homem decaído. [...] Deus confere à natureza todo ser e toda operação, é ele que preserva no homem decaído o poder de executar quaisquer ações virtuosas; é dele, portanto, que chega ao homem todo bom uso do livre arbítrio (Gilson, 2010, p. 289).

Pelo uso de sua liberdade, o homem corrompeu a própria liberdade⁴⁸, a qual está impossibilitada de voltar por si mesma ao Criador. O pecado de Adão comprometeu não só a ele, mas também a todos aqueles que vieram depois dele, toda a humanidade. Em termos paulinos, Agostinho ressalta que, desde o tempo em que “por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5.12), toda massa de perdição tornou-se possessão do corruptor”. Significa dizer que absolutamente ninguém se isenta ou se isentará do pecado e atrai para si o juízo divino, exceto pela graça do redentor (*nat. et gr.* II, 29, 34). A respeito do assunto, Agostinho diz o seguinte:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a

⁴⁸ Vahl, afirma que o paradoxo consiste em “pela nossa própria vontade livre perdemos a liberdade”. Reitera que “para Agostinho, a liberdade não se configura como um postulado comum a todos os seres humanos, mas como uma condição, um estado de cada homem, que deve ser desvelado no interior de cada consciência em sua” (Vahl, 2015, p. 43).

ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (*nat. et gr.* III, 3).

O pecado exerceu um poder destrutivo sobre a criação divina. A natureza humana, criada por Deus sem nenhum mal, encontra-se doravante deformada e dominada pelo vício. Para remediar essa condição, Agostinho assevera que o próprio Deus intervém, ajudando o homem ao conceder-lhe sua graça libertadora por meio do *sacrificium Christi Iesu* (sacrifício de Cristo Jesus), pois “o homem que cai por si mesmo não pode igualmente reerguer-se por si mesmo, de modo espontâneo”. Por isso, exorta Agostinho: “Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo; peguemos essa mão com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade” (*lib. arb.* II, 20, 54). À luz das considerações precedentes, examina-se, a seguir, a articulação entre a graça divina e a liberdade humana no pensamento de Agostinho.

3.3 Graça e liberdade

Como se observou, para a realização do mal o homem necessita unicamente do exercício de sua vontade; contudo, após a queda, sua natureza foi corrompida pelo pecado e, por si só, a vontade já não possui o poder de voltar-se para Deus. A liberdade da qual gozava para mover-se em direção ao Bem lhe foi retirada, pois, ao não utilizar devidamente o dom recebido de Deus, o homem acabou “perdendo aquilo que não quis empregar corretamente” (*lib. arb.* III, 21, 44). O homem afastou-se de Deus livremente, mas encontra-se impossibilitado de fazer o caminho inverso por seus próprios meios. Se antes do pecado podia realizar o bem livremente e sem dificuldade, após a queda tornou-se incapaz de praticar boas ações sem a intervenção divina.

Para Agostinho, o homem foi criado bom, no *status innocentiae* (estado de inocência); contudo, em decorrência do castigo imposto ao primeiro homem após sua condenação, seus descendentes nasceram mortais, ignorantes e escravos da carne, sendo *natura filii irae* (“por natureza, filhos da ira”). Ao pecarem, caíram no erro, na dor e na morte. Referindo-se à impossibilidade de o homem reverter por si mesmo tal condição, Agostinho pondera: “Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar, seja porque, embora o veja,

não tem a força de se alçar a esse estado melhor, no qual sabe que teria o dever de se pôr” (*lib. arb.* III, 18, 51).

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho não trata diretamente da doutrina da graça, tampouco a relaciona explicitamente com o conceito de liberdade. Em *Retratações* (427 d.C.), ele declara que a razão da ausência desses temas deve-se ao fato de estar investigando a origem do mal, e não o modo pelo qual o homem retorna ao Bem supremo (*retr.* I, 6, 2). Contudo, ainda em *O livre-arbítrio*, especialmente no final do livro II (*lib. arb.* II, 20, 54)⁴⁹ e em outras passagens do livro III (*lib. arb.* III, 19, 53)⁵⁰, quando Agostinho discorre sobre o auxílio de Deus na condução do homem de volta a Si, identificam-se elementos concernentes à doutrina da graça divina por ele defendida, o que indica que o homem carece de um bem que somente a graça de Deus pode conceder.

A graça divina jamais deve ser compreendida como algo concedido ao homem por merecimento; caso contrário, deixaria de ser graça (dom gratuito e imerecido) para tornar-se recompensa ou pagamento de uma dívida (*gr. et lib. arb.* I, 11). O que se constata continuamente é que os homens, na perspectiva agostiniana, em razão de seus pecados reiterados, tornam-se cada vez mais merecedores apenas do juízo divino. Somente após a concessão da graça é que os méritos passam a existir, pois a ausência da graça no homem faz com que o livre-arbítrio, embora permaneça ontologicamente intacto, continue a decair progressivamente (Gilson, 2010).

Segundo Agostinho, há duas realidades fundamentais para o exercício do bem após a queda humana: a graça de Deus e a liberdade. Realidades que, na visão pelagiana, eram consideradas independentes, pois se entendia não ser a graça necessária à vida de piedade e à prática do bem, bastando apenas a vontade humana. “Pelágio define o pecado como sendo apenas um mau uso do livre-arbítrio; não diminui nem sua liberdade, nem sua bondade natural, nem, conseqüentemente, seu poder de fazer o bem” (Gilson, 2010, p. 299). A queda de Adão, portanto, não teria afetado sua própria capacidade nem a de seus descendentes de fazer o bem; assim, segundo os pelagianos, a graça divina seria necessária unicamente para apagar os pecados, isto é, reduzir-se-ia ao perdão da ofensa feita a Deus pela prática do mal.

⁴⁹ Segue as palavras de Agostinho: “[...] é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. [...] do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade” (*lib. arb.* II, 20, 54).

⁵⁰ “Tampouco te é imputado como culpa não poderes curar teus membros feridos, mas de menosprezares Aquele que te quer curar. Enfim, são esses os teus verdadeiros pecados.136 Visto que não existe homem tão desprovido de inteligência que não conheça a utilidade de procurar aquilo que não traz vantagem alguma de ser ignorado, e o dever de confessar humildemente suas fraquezas, a fim de obter para quem procura com humildade a ajuda d’Aquele que não está sujeito ao erro nem à fraqueza alguma, quando vem trazer socorro” (*lib. arb.* III, 19, 53).

Conforme observa Gilson, a conclusão da doutrina pelagiana reside no fato de que “a graça não tem que intervir antes do pecado para preveni-lo, mas somente depois, para apagá-lo. Livre para cumprir ou para não cumprir a lei, a vontade sempre pode cumpri-la” (Gilson, 2010, p. 300).

Em sua obra *A graça e o livre-arbítrio*, Agostinho combate veementemente a afirmação pelagiana segundo a qual a realização das boas ações e a justificação seriam obras exclusivamente humanas, negando, assim, a necessidade da graça divina e, conseqüentemente, esvaziando o sentido da obra de Cristo. Na doutrina pelagiana, a graça divina decorreria dos merecimentos humanos e serviria unicamente para conceder o conhecimento, por meio do qual os homens saberiam o que deveriam fazer com a própria força de sua vontade. Além dos pelagianos, havia também aqueles que, embora se apegassem à graça, não negavam a importância da liberdade para a vida santa (*gr. et lib. arb.* I, 4). Assim, por um lado, encontravam-se os que negavam a necessidade da graça divina; por outro, os que negavam a liberdade humana. Tal posição opõe-se profundamente à perspectiva de Agostinho e à fé católica que ele professava. Para o bispo de Hipona, a solução consiste em não negar a graça de Deus, mas também em não defender o livre-arbítrio a ponto de torná-lo independente da graça divina (*gr. et lib. arb.* I, 1–2).

Com efeito, como já observado, os homens são dotados de liberdade, porém não mais nos mesmos termos de antes do pecado. Antes da queda, estava sob o poder do homem fazer o bem, para o qual lhe fora concedido o livre-arbítrio, bem como gozar da presença de Deus. Após o pecado, contudo, o homem perdeu tal capacidade, passando a carecer de boa vontade, isto é, de uma vontade verdadeiramente livre para a realização do bem. Nessa nova condição, o homem necessita da intervenção divina para poder agir retamente; depende, portanto, da graça de Deus. Esta, porém, não visa suprimir a vontade humana, mas torná-la boa. A capacidade de usar corretamente o livre-arbítrio é precisamente o que constitui a verdadeira liberdade e, para isso, somente a graça divina pode auxiliar o homem. A questão que se impõe, portanto, é saber se está sob o poder do homem voltar-se por si mesmo para Deus e reparar o mal em que caiu.

Em oposição aos hereges pelagianos, como o próprio Agostinho assinala: “Segundo eles, a graça de Deus nos é outorgada de acordo com nossos méritos, de modo que aquele que se gloria não se glorie no Senhor, mas em si mesmo, isto é, no homem” (*gr. et lib. arb.* I, 3–4). Agostinho compreende que, de modo algum, podem existir no homem boas obras, orações piedosas ou fé firme sem que ele receba de Deus o auxílio necessário para realizá-las. Da mesma forma, ninguém

“[...] diga que a graça de Deus lhe é outorgada em vista dos merecimentos de suas obras ou de suas orações ou de sua fé, e pense que ser verdade o que aqueles hereges dizem, ou seja, que nos dá sua graça conforme nossos merecimentos. Esta opinião é absolutamente falsa, não porque não haja merecimento ou o bem praticado pelos justos ou o mal perpetrado pelos ímpios (*gr. et lib. arb. 3-4*).

Na visão agostiniana, o homem encontra-se cativo do pecado; sua vontade, privada de seu maior bem — a liberdade —, só pode ser libertada pela graça de Deus, que atua por meio de Jesus Cristo. Para isso, exige-se do homem a confissão e a fé no Filho de Deus. Aqueles que atribuem méritos à vontade humana desconsideram tanto o poder do pecado quanto a força do mal que atingiu o primeiro homem, alterando-lhe a natureza e fazendo com que todos os seus descendentes nascessem pecadores por natureza, ao compartilharem da condição corrompida de Adão. Além disso, não levam em conta que, pelo uso da liberdade, todos os homens após Adão acrescentam seus próprios pecados ao pecado original, a menos que sejam libertados do poder das trevas pela graça de Deus e transferidos para o Reino de Cristo, no qual podem viver segundo a lei divina, isto é, praticar o bem.

Portanto, segundo Agostinho, não basta ao homem afirmar: “basta a minha vontade para praticar as boas obras”, pois a “própria vontade foi dom da graça de Deus” (*car. 195, 1, 8*)⁵¹; em outras palavras, não há vontade verdadeiramente livre sem a graça divina. Todavia, estando a vontade corrompida, ela não pode operar em direção ao Bem para o qual fora criada; é o próprio Deus quem lhe oferece a cura. Gilson (2010) afirma que a diferença entre o homem que possui a graça e aquele que dela carece reside justamente na eficácia do livre-arbítrio. Com efeito, “aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar ao querer o bem ou, se o querem, serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso” (Gilson, 2010, p. 303).

Agostinho encontra em Paulo a resposta para o dilema da vontade: a graça divina, que liberta o homem. Em Paulo, esse dilema é claramente expresso quando o apóstolo reconhece não apenas o mal que não quer realizar, mas também sua impotência em evitá-lo. Ao falar de sua própria luta interior e de sua incapacidade de vencê-la por si mesmo, Paulo declara: “Sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. O querer o bem estar em mim, mas não o realizar” (Rm 7,18). Ou seja, o desejo de fazer o bem habita no homem, mas

⁵¹ Carta enviada por Agostinho aos monges de Hadrumeto, com o objetivo de cooperar na lutar contra os hereges pelagianos.

ele carece da capacidade de realizá-lo, pois está submetido a uma força contrária: a lei do pecado, que o domina por todos os lados.

Segue as palavras de Paulo:

Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero. Ora, se faço aquilo que não quero, não sou eu que o faço, mas é o pecado que mora em mim. Assim, encontro em mim esta lei: quando quero fazer o bem, acabo encontrando o mal. No meu íntimo, eu amo a lei de Deus; mas percebo em meus membros outra lei que luta contra a lei da minha razão e que me torna escravo da lei do pecado que está nos meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Sejam dadas graças a Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor. Assim, pela razão eu sirvo à lei de Deus, mas pelos instintos egoístas sirvo à lei do pecado (*Rm* 7.19-25).

Não seria um problema querer o bem e poder realizá-lo; contudo, o apóstolo, por inspiração divina, revela um fato que não apenas o desconcerta pessoalmente, mas que atinge toda a humanidade. Na angústia de querer obedecer a Deus, vê-se impossibilitado por uma lei, isto é, por uma força que o arrasta a praticar o mal que não deseja. Em *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* (Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos) (394–395), Agostinho reitera que, de fato, a lei de Deus é boa e deve ser plenamente defendida de toda acusação; mas também adverte, ao comentar as palavras de Paulo, que “é preciso ter cuidado para que ninguém pense que, por essas palavras, nos é tirado o livre-arbítrio da vontade, pois não é assim”. O que se descreve por meio dessas palavras, explica Agostinho, é justamente o homem “sob a Lei, antes da graça, quando é vencido pelos pecados, enquanto se empenha com suas próprias forças para viver justamente, sem a ajuda da graça libertadora de Deus” (*exp. prop. Rm. I, 37*). Sem a graça, o homem não tem como resistir à tríplice tentação: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição do mundo (*conf. X, 30*).

Em *O livre-arbítrio*, o homem possui a possibilidade de crer no Libertador e, assim, receber a graça, pois é nele que, ao crer, é auxiliado e libertado, podendo, desse modo, não pecar e permanecer fora do domínio da Lei. Ou seja, “deixa de estar sob a Lei, mas passa a estar com a Lei ou na Lei, observando-a pela caridade de Deus, o que antes não podia fazer por temor”. Isso significa que a Lei, antes impraticável para o homem decaído, torna-se objeto de amor para o homem em estado de graça. Uma vez libertado pela graça de Cristo, o homem já não está submetido à lei do pecado que o aprisionava; sua vontade é curada e torna-se verdadeiramente livre para realizar boas obras e voltar-se ao Bem supremo, Deus. Pela graça, o homem é libertado tanto do temor da Lei quanto do juízo divino.

A graça outorgada por Jesus Cristo conduz o homem ao cumprimento da Lei, à libertação da natureza e ao domínio sobre o pecado (*gr. et lib. arb.* I, 1, 14). O apóstolo reconhece sua própria incapacidade ao exclamar: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?”, mas acrescenta em seguida: “a graça de Deus, por Jesus Cristo, nosso Senhor”. Trata-se de um verdadeiro grito de liberdade: é a vontade livre — agora tornada boa — que se volta para Deus e agradece a salvação recebida (*exp. prop. Rm.* I, 38). Assim, liberto pela graça, o homem serve à Lei de Deus segundo a razão; contudo, enquanto ainda vive no corpo e permanece sujeito à fragilidade do pecado, serve também à lei do pecado que ainda opera nele, embora já não tenha o poder de subjugar-lo como antes da graça.

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão. Vem a propósito o que foi escrito: Se quiseres observar os mandamentos (Eccl 15,16). Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos? (*gr. et lib. arb.* I, 15, 31).

A graça é justamente o favor e a ação gratuita de Deus em salvar o homem, mesmo este não sendo merecedor, sendo, ao contrário, o causador do pecado. Contudo, Deus, que é misericordioso, vem em socorro do homem, redimindo-o. Para o hiponense, é Deus quem prepara a vontade humana; por isso, é necessário recorrer a Ele para obter a vontade necessária à realização do bem.

A graça não anula a liberdade humana; antes, diz Agostinho, a graça divina “devolve ao homem a liberdade perdida e é tão necessária que sem ela não pode abraçar o bem ou nele permanecer, se quiser, mas é também eficaz para mover a vontade” (*corrupt.* XI, 31). Visto que a graça divina “confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo. Ora, esta força dupla é a própria definição de liberdade” (Gilson, 2010, p. 303). Agostinho está convicto de que o homem só pode fazer aquilo para o que Deus o capacita e lhe dá poder de realizar. Para o filósofo, o primeiro homem gozava da primeira liberdade da vontade, que era o “poder não pecar”; enquanto aqueles que recebem a graça de Deus possuem uma liberdade muito mais excelente, a saber, o “não poder pecar”. Assim afirma Agostinho: “A primeira liberdade era poder não morrer; a última será muito mais vantajosa, a saber, não poder morrer. A primeira possibilidade da perseverança era poder não deixar o

bem; a última será a felicidade da perseverança, isto é, não poder deixar de praticar o bem” (*corrept.* XII, 33).

A graça divina é confirmada por todos os lados, assim como a liberdade humana, pois, antes e depois da queda, os homens agiram livremente. A liberdade é um bem divino, uma dádiva concedida pela graça de Deus. A graça é concedida gratuitamente; portanto, não é honroso pensar que o homem, em algum momento, especialmente após o pecado, tenha sido capaz de realizar alguma obra digna de louvor sem o auxílio divino, nem tampouco é correto acreditar que a graça de Deus neutraliza a liberdade humana. O que Pelágio desconsidera é o fato de atribuir ao homem um poder que pertence unicamente a Deus, o único capaz de recriar e reorganizar aquilo que o homem desfez mediante sua desobediência. Nesse aspecto, o recriador só pode ser o Criador, isto é, Deus. “Pode-se sempre cair por si mesmo, mas não é possível sempre se reerguer; nunca se pode, quando a queda é infinita, a menos que Deus, ele mesmo, nos estenda a mão e nos reerga” (Gilson, 2010, p. 311).

É justamente esse o papel da graça: restaurar no homem o amor de Deus⁵². Portanto, não é sábio menosprezar a graça divina, pois, sem ela, a natureza humana, já cega e viciada, não recebe a luz nem encontra cura. A questão agostiniana com os pelagianos gira, assim, em torno de não “frustrar a graça de Deus, por Jesus Cristo, defendendo a eficácia da natureza pervertida” (*nat. et gr.* LXVI, 81).

A graça, enquanto dom de Deus, apresenta-se como o antídoto aos males provocados pelo pecado. À vontade que se tornou má e privada da verdadeira liberdade, a graça a restaura, tornando-a boa, isto é, concede-lhe novamente o poder do livre-arbítrio para realizar o movimento inverso, mover-se em direção ao bem. A graça, portanto, garante a liberdade humana. É também por meio dela que Deus justifica o homem (*nat. et gr.* II, 2), tornando-o justo pela fé no Verbo divino. Na graça divina, segundo Agostinho, está a redenção da humanidade, pois é unicamente pela atuação da graça de Deus no homem que este se torna capaz de amar a lei divina, o próprio Deus e os seus semelhantes. Uma vez recebido o dom da graça, o homem passa a aborrecer o pecado e a esforçar-se para evitar o mal (*spir. et litt.* XXXVI, 64).

Outro aspecto importante defendido por Agostinho é que o homem depende da graça divina para perseverar na prática das boas obras, pois somente a graça de Deus é capaz

⁵² Para Agostinho “O começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça; o progresso na caridade leva ao progresso na justiça. A grandeza da justiça mede-se pela grandeza da caridade; a justiça perfeita é sinal de caridade perfeita.” Isso só é possível pela intervenção divina. O Espírito Sando difundindo o amor no coração do homem, e o capacita ao exercício do amor, e por fim, a viver a prática da justiça (*nat. et gr.* 70,84).

de superar as consequências do pecado: a ignorância e a fragilidade (*nat. et gr.* XXXV, 41). Ao filósofo Deus é o grande cooperador da vontade humana:

O que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem capacidade, na realidade tem boa vontade, mas é ainda débil e impotente. Terá capacidade quando a vontade se manifestar forte e decidida. [...] Tenho plena certeza de que aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição até o dia de Cristo Jesus (Fl 1.6). Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: É Deus que opera em nós o querer. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam (Rm 8,28). Em tudo não significa a inclusão das paixões terríveis e violentas? O fardo de Cristo, pesado para a fraqueza humana, torna-se leve com o amor (*gr. et lib. arb.* XVII, 33).

A vontade, escrava da injustiça, lança-se ao pecado, razão e fonte do grande sofrimento da alma, a qual é capaz de querer o bem, porém, não consegue realizá-lo por si mesma, senão por intermédio divino. A vontade má não precisa da ajuda de Deus para o mal, pois deste é serva. A mente, em sua astúcia, desce às paixões com vigor, mas o perde e só percebe sua fraqueza quando tenta se voltar para o bem. Em suas leituras de Paulo, Agostinho compreende também que é possível estar diante do bem e, todavia, não o querer; e para querer, o homem deve recorrer à graça divina, pois é Deus quem opera tanto o querer quanto o fazer. Por essa razão, o filósofo concorda com o apóstolo quando este afirma: “Deus coopera em todas as coisas para o bem daqueles que o amam” (Rm 8.28).

Isso significa que até mesmo o sofrimento adquire um novo estatuto: já não é visto apenas como punição, mas como meio de purificação. O cristão não se gloria somente na salvação operada por Cristo e na grande esperança da plena redenção, mas também nos sofrimentos que deve suportar no poder da graça divina (Costa, 2002). Os sofrimentos, portanto, provêm da providência de Deus; e se o diabo ou qualquer outra criatura se lançam contra os cristãos, nada podem lhes causar sem a vontade divina.

Agostinho pondera:

Deveriam antes, se o avaliassem judiciosamente, atribuir os sofrimentos e durezas que os inimigos lhes infligiram à divina Providência que costuma, com guerras, purificar e castigar os costumes corrompidos dos homens. É a divina Providência que põe à prova a vida justa e louvável dos mortais com tais aflições, para uma vez provada, ou a transferir para uma vida melhor ou a reter nesta Terra para outros fins (*civ.* I,1).

Deus é o cooperador em todas as coisas: na vontade, na fé, na perseverança e na purificação do homem para fins melhores. A cooperação divina tem como objetivo último

tornar o homem um varão perfeito, à semelhança de Cristo (Rm 8.29), o Verbo, a Verdade e a Justiça de Deus; aquele que suportou duras perseguições, injustiças, mentiras, traições e a própria morte, sem jamais se deixar mover para o mal, pois sua vontade era fazer a vontade do Pai. Por isso, roga: “tem misericórdia de mim” (Lc 16.24). Muito mais, portanto, os homens pecadores devem depender de Deus⁵³, ao invés de dizer: eu faço obras de justiça dignas de louvor sem o auxílio da graça divina (*gr. et lib. arb.* V, 11).

A indolência é própria do homem pecador; por isso, à semelhança de Pelágio, ele não reconhece os horrores do pecado do primeiro homem, nem as consequências que dele decorreram, entre as quais se encontra a perda da verdadeira liberdade. É certo que os homens pecam por sua própria vontade, mas não realizam o bem por si mesmos. É próprio da vontade má amar aquilo que é conforme à sua natureza defeituosa e fundar-se no nada, isto é, no mal, ao agir de modo contrário à bondade de Deus (*lib. arb.* III, 1, 3). A fim de esclarecer essa questão, Sproul comenta o seguinte:

Na criação, o homem tinha uma inclinação positiva para o bem e para amar a Deus. Embora fosse possível que o homem pecasse, não havia necessidade moral para agisse assim. Como resultado da queda, o homem passou a ser escravo do mal. A vontade caída tornou-se uma fonte de mal no lugar de uma fonte do bem (Sproul, 2001, p. 55).

Desse fato decorre que não se pode esperar do homem, enquanto fonte do mal, qualquer bondade verdadeira. A prática do mal tornou-se-lhe natural, uma vez que sua natureza se encontra corrompida. O homem não é simplesmente um pecador que peca; antes, peca porque é pecador e, dessa condição, não pode sair por si mesmo, tendendo a afundar cada vez mais em sua própria miséria. Enquanto fonte do mal, o homem não apenas peca, mas também induz outros ao pecado. Para Agostinho, o homem peca voluntariamente, por persuasão, por ignorância e até por necessidade; contudo, em todos esses casos, permanece responsável e passível de sanção, pois o pecado não deixa de ser pecado, ainda que cometido por ignorância, persuasão ou necessidade.

⁵³ O próprio Cristo declarou em certa ocasião: “Eu não posso fazer nada por mim mesmo. Eu julgo conforme o que escuto e o meu julgamento é justo, porque não procuro fazer a minha vontade, e sim a vontade daquele que me enviou” (Jo 5.30). Não se segue que Cristo não pudesse realizar o bem, pois tudo que fez foram obras de justiça, porém, quanto homem, submeteu-se a Deus, e por Ele foi exaltado: “na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou grandemente” (Fp 2.8,9). Cristo é o modelo de homem que todos deveriam desejar ser, mas para isso devem antes participar da graça de Deus personificada em Cristo Jesus. Cristo torna-se o único meio do homem realizar frutos de justiça, pois ele diz: “aqueles que creem em mim farão as mesmas coisas que eu faço;” se homens ainda são aprisionados pelo pecado, é “porque os homens não creem em mim” [...], pois não “podem dar frutos se não permanecerem em mim” (15,4; 16.9). Deste modo agostinho em *A graça e liberdade*, protesta sobre a necessidade da graça divina para redenção do homem pecador (*gr. et lib. arb.* XX, 41).

Segue as palavras de Agostinho:

São duas as fontes do pecado: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem. Penso que é a isso que se refere a palavra do profeta: “De meus pecados ocultos, purificai-me, Senhor, e das faltas alheias preservai vosso servo” (Sl 18,13.14). Todavia, num e noutro caso, o pecado é sem dúvida voluntário. Isso porque, assim como ninguém ao pensar espontaneamente vem a pecar contra a própria vontade, do mesmo modo, ao consentir a uma má sugestão, certamente não consente sem ser por vontade própria. Entretanto, pecar por si mesmo sem ser induzido a isso por ninguém, e persuadir a outrem a cometer pecado, por inveja e dolo, é certamente mais grave do que ser levado ao pecado por persuasão alheia (*lib. arb.* III, 10,29).

Quanto aos pecados⁵⁴ por ignorância Agostinho diz o seguinte:

[...] acontecem certas ações que mesmo cometidas por ignorância foram condenadas, com obrigação de serem reparadas. Lemos nas Sagradas Escrituras o Apóstolo dizer: “Obtive misericórdia porque agi por ignorância” (1 Tm 1,13). E o rei-profeta: “Não recordes, ó Senhor, meus desvios da juventude e os meus pecados por ignorância” (Sl 24,7) (*lib. arb.* III, 18, 51).

Agostinho afirma ainda que

Existem também ações condenáveis, ainda que praticadas por necessidade. Isso quando pretende agir bem e não o consegue. Pois de onde viriam estas palavras: “Não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero? E estas outras: “Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo” (Rm 7,19.18)? e ainda: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias às da carne. Opõem se reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (Gl 5,17)? Mas tudo isso pertence aos homens, enquanto suas ações são derivadas da primitiva condenação à morte (*lib. arb.* III, 18, 51).

Todos os pecados consentidos pelo homem, segundo Agostinho, são disposições “naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal”. É natural que a alma pecadora se deleite em seu pecado, assim como conduza outra a pecar; e, ainda que o pecado ocorra por ignorância, isso não significa que não tenha desejado a má ação ou não tenha sentido prazer nela. Essas são obras “derivadas da primitiva condenação à morte”, pois, ao desacreditar⁵⁵ em Deus, quando Ele disse: “certamente morrerá”⁵⁶, o próprio homem escolheu por si mesmo sua sentença, a morte, a ausência de vida perfeita e o gozo com Deus. Em razão

⁵⁴ Para Agostinho “[...] são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige” (*lib. arb.* III, 18, 52).

⁵⁵ Essas são as palavras de Paulo: “Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira” (Rm 1.19).

⁵⁶ “[...] não coma da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, certamente você morrerá” (Gn 1.17).

da queda, o homem deixa de ser perfeito, tornando-se possível que veja o bem a ser feito e o queira, sem, contudo, poder realizá-lo.

E por que não consegue realizar o bem que deseja? Para Agostinho, isso ocorre porque lhe foi retirado o poder de realizá-lo, em razão da perda da liberdade. Quanto a isso, Agostinho afirma tratar-se de uma justa punição do pecado: a perda do livre-arbítrio da vontade, um bem “que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito” (*lib. arb.* III, 18, 51). Em outras palavras, o autor declara:

Ora, toda penalidade se for justa é a punição do pecado e denomina-se castigo. Se nossa condição fosse injusta, visto que ninguém hesita a ver aí uma penalidade, é bem evidente que teria sido imposta ao homem por algum denominador injusto. Ora, só um louco duvidaria da onipotência e da justiça de Deus. Logo, a penalidade é justa, e está destinada a punir algum pecado. [...] é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo (*lib. arb.* III, 18,51,52).

Portanto, fica claro que, para Agostinho, foi o próprio Deus quem puniu o homem, privando-o da liberdade; tal penalidade é justa, pois decorre da condenação do homem em razão de seu pecado. A liberdade perdida, no entendimento de Agostinho, é a vontade livre para agir bem, aquela vontade com a qual o homem fora criado em perfeição. Porém, em razão da queda, o homem está sujeito a “provar o falso como se fosse a verdade, e assim enganar-se sem o querer, tornando-se incapaz de se abster de atos libidinosos, em consequência das resistências e dos dolorosos tormentos dos vínculos carnis”. O bispo hiponense ressalta: “essa não é a natureza primitiva do homem, mas, sim, o seu castigo depois de ter sido condenado” (*lib. arb.* III, 18, 52).

Incapaz de fazer o movimento inverso, o que resta ao homem? Há alguma esperança? Para Agostinho, como já mencionado, a única esperança para a raça humana é a graça divina. Deus determinou a condenação; só Ele pode desfazê-la. Deus deu, Deus tirou, e somente Ele pode dar novamente, e esse ato é um ato de graça. Nada do que o homem fez poderia merecê-lo. Isso significa que, para Agostinho, a verdadeira liberdade do homem está em Deus.

Eis que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois

a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: “Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,31.32) (*liv. arb. II*, 14, 37).

Todos os seres possuem, enquanto natureza existente, bem como a capacidade de querer e agir, um dom que devem a Deus; sem Ele, nada poderiam realizar, afirma Agostinho (*liv. arb. II*, 16, 45). Sem o livre-arbítrio, não haveria mérito nem demérito; quanto ao ser caído, o homem não tem mérito algum, este só começa quando recebe a graça, que supre a falta da vontade. Pois, como afirma Agostinho: “a liberdade basta por si mesmo para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente” (*corrept. I*, 31). Deus veio ao socorro do homem e se compadeceu de sua miséria. Agostinho sustenta seu argumento recorrendo às Escrituras Sagradas, afirmando: “O Senhor dos céus contemplou a terra, a fim de ouvir os gemidos dos cativos em grilhões e dar a liberdade aos filhos dos condenados à morte”. Em outro salmo, encontramos escrito: “Chegue à tua presença o gemido dos cativos em grilhões (Sl 78,11)” (*com.sl. II*, 2).

Fica evidente que, para Agostinho, “o não querer teve origem na liberdade, a qual era tão livre a ponto de poder querer o bem ou o mal”; contudo, no estado atual, tanto o querer quanto o agir procedem da graça de Deus. Os homens perderam os méritos pelo pecado, mas, naqueles que são libertados, manifesta-se o dom da graça, a qual não é recompensa do mérito, mas seu princípio. A graça não é a inimiga da liberdade, mas sua salvadora do mal. Assim, a vontade humana, auxiliada por Deus, pode praticar a justiça, pois o Espírito divino infunde na alma do homem a complacência e o amor pelo Bem incomunicável, que é o próprio Deus (Gilson, 2010). Desse modo, assevera Agostinho: “assim, a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (*spr. et litt. XXX*, 52).

Do mesmo modo que a graça não suprime a liberdade humana, a presciência divina, longe de comprometer o livre-arbítrio, constitui, em Agostinho, o seu fundamento garantidor, como será examinado a seguir.

3.4. Presciência divina e livre-arbítrio

3.4.1. Presciência e liberdade

Na introdução do terceiro livro de *O livre-arbítrio*, Evódio concorda com Agostinho ao afirmar que não é possível praticar nenhuma boa ação sem a vontade⁵⁷, a qual deve se mover voluntariamente. Ele observa que todo ato moral exige a participação ativa da vontade: esta é que escolhe, direciona e sustenta o movimento da ação. Segue as palavras de Evódio:

Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores (*lib. arb.* III, 1, 3).

Sem o movimento deliberado da vontade, nenhuma prática virtuosa pode se concretizar, e “o homem não seria digno de ser louvado”, nem mesmo culpado quando “inclina-se para os bens inferiores”. Assim, Agostinho e Evódio concordam quanto à necessidade da vontade, entendida como bem e dom de Deus aos homens. Contudo, Evódio levanta uma questão relevante ao colocar a liberdade humana frente à providência divina, questionando se é possível que a vontade seja verdadeiramente livre diante da presciência de Deus. O cerne da questão busca compreender algo que pode ser explicitado da seguinte forma: o homem é realmente livre diante da presciência divina?

Evódio apresenta o problema da seguinte maneira:

[...] como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. [...] Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (*lib. arb.* III, 2, 4).

Admitir a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros significa reconhecer que Deus sabia que o primeiro homem (Adão) haveria de pecar, e assim se deu. Agostinho e Evódio partilham da ideia de que Deus não criou o homem para pecar, pois o criou bom. Além de manifestar toda a sua bondade na criação, Deus também manifestou sua justiça, punindo o pecado. Eles entendem ainda que o fato de o homem estar sujeito ao pecado não significa que Deus não devia ter criado o homem. Contudo, como questiona Evódio: “já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como,

⁵⁷ Evódio admite a Agostinho o seguinte: “[...] não sinto nada de mais firme e mais íntimo do que o sentimento de possuir uma vontade própria e de ser por ela levado a gozar de alguma coisa. Ora, não encontro, realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quem atribuir a não ser a mim mesmo?” (*lib. arb.* 3,1,3).

pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável?” (*lib. arb.* 3,2,4). Diante da complexidade do problema, Agostinho anuncia duas coisas importantes para a solução: crer na providência divina e cultivar sentimentos de piedade.

Gareth B. Matthews (1997) expressa o dilema proposto por Evódio da seguinte maneira:

[...] Se Deus antevê que Adão pecará, então é necessário que Adão peque. Se é necessário que Adão peque, então Adão não peca por sua própria vontade. Se Adão não peca por sua própria e livre vontade, então ele não é censurável por seu pecado. Mas Adão é censurável por pecar (Matthews 1997, p. 149).

Na perspectiva de Agostinho, seria um ato de impiedade rejeitar a providência divina⁵⁸, pois a presciência divina, longe de destruir o ato livre, exige a sua existência. É certo que Deus conhece qual será, no futuro, a vontade de todos os homens, tanto dos já existentes quanto dos que ainda hão de existir; assim como prevê as próprias condutas dos homens em relação aos justos e ímpios, e necessariamente tudo que Ele previu há de acontecer. Contudo, aquilo que acontece está em conformidade tanto com a vontade dos homens quanto com a providência divina (*lib. arb.* III, 1, 3, 6). Isso porque, ainda que Deus preveja as vontades do homem, não se segue que alguém queira algo sem possuir vontade livre.

Em defesa da justiça divina, sem negar a liberdade humana, Agostinho considera ser necessário que aconteçam aquilo que Deus previu: tanto as ações livres dos homens quanto as Suas próprias. A presciência divina, além de exigir o cumprimento do que é previsto, torna-se o estatuto garantidor da liberdade humana (*lib. arb.* III, 3, 6). Como bem afirma Gilson, (2001, p.457): “Sua presciência é sua providência; provendo nossa liberdade, Deus não a destrói, funda-a: *profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate*”. Agostinho entende que

[...] ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre. Pois, ao dizer, a respeito da felicidade, que tu não te tornas feliz por ti mesmo, disseste isso como se talvez o tivesse negado. Ora, o que eu disse foi: quando chegares a ser feliz, tu não o serás contra a tua vontade, mas sim querendo-o livremente. Pois se Deus prevê tua felicidade futura, e nada te pode acontecer senão o que ele previu, visto que, caso contrário, não haveria presciência (*lib. arb.* III, 3, 7).

⁵⁸ Para Agostinho a razão dos tormentos sofridos pelos homens quanto a esta questão é porque “não procuram a solução com piedade”, ou seja, por não reconhecerem seus pecados. Em vez de reconhecerem seus erros, os homens buscam desculpas para se verem livres das acusações, e assim, negando os julgamentos de Deus, aproveitam para se entregarem a toda espécie de vícios. Agostinho, apresenta outro grupo de pessoas, as “quais sem ousar negar que a Providência de Deus governa a vida humana, preferem crer, entretanto, por erro ímpio, que essa *providência* é impotente, injusta, até mesmo má” (*lib. arb.* III, 2, 4).

Assim, quando Deus prevê a felicidade do homem, sua efetivação é necessária; porém, o mesmo homem não será feliz sem querer sê-lo, possuindo o poder de escolher a própria felicidade (*lib. arb.* 3,3,8). Por outro lado, o não cumprimento daquilo que foi previsto negaria a existência da presciência divina. Portanto, o que é previsto é necessário que aconteça, mas não é a causa do acontecimento, pois a presciência é a capacidade de constatar um evento futuro; ou seja, ela não causa, apenas constata. A ação constatada não é necessariamente de responsabilidade de quem a prevê, pois aquele que prevê (Deus) prevê até mesmo quem a realiza: o homem, exceto as próprias obras previstas. Deus prevê não apenas as ações, mas também o agente que, em uso de sua liberdade, as realiza.

Referente ao assunto Gilson (2001), comenta que

De fato, nossas vontades mesmas fazem parte da ordem das causas, que é certa para Deus e contida em sua presciência, porque as vontades dos homens é que são as causas do que eles fazem. Assim, quem sabia de antemão todas as causas das coisas não poderia deixar de conhecer nossas vontades entre essas causas, já que sabia de antemão que elas seriam as causas do que fazemos (Gilson, 2001, p.458).

Siqueira (2024) comenta que

A presciência divina não priva o homem de sua vontade livre, seja para pecar ou para agir bem. Deus conhece de antemão a nossa vontade; logo, a presciência de Deus é de uma vontade que está no homem, porém, não retira o poder de decisão no agir do homem (Siqueira, 2024, p. 43).

Para Agostinho, Deus vê com antecedência o exercício da livre vontade do homem; pois, do contrário, não faria sentido conceder aos humanos o dom do livre-arbítrio (*lib. arb.* 1,2,3). Nesse raciocínio, Agostinho declara:

Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência. E por outro lado, não seria ato de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder. Portanto, Deus também previu esse poder. Logo, essa presciência não me tira o poder. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciência daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria (*lib. arb.* III, 3, 8).

Agostinho concilia, dessa maneira, a presciência divina com o pecado, bem como a presciência divina com a vontade livre do homem, sendo esta, a única razão de todas as ações pecaminosas. A presciência garante a ação livre dos homens, e esta é prova da própria presciência de Deus, pois tudo que Ele prevê necessariamente acontece, e tudo que acontece

foi por Ele previsto. Isto é: “Deus prever tudo de que mesmo é autor, sem, contudo, ser autor de tudo aquilo que ele prevê. Mas dos atos maus, de que não é autor, ele é o justo punidor” (*lib. arb.* III, 4, 11). Agostinho reconhece a obscuridade existente na relação entre a presciência divina e a liberdade humana; porém, assevera que é justamente a presciência de Deus que exige o ato livre do homem: “Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade” (*lib. arb.* III, 4, 11).

Portanto, porque Deus previu o que viria a acontecer na nossa vontade, não se segue que nenhum poder tenha havido nela. Porque quem isso previu alguma coisa previu. Ora, se, prevendo o que se passaria na nossa vontade, ele previu não com certeza um puro nada mas algo de real, sem dúvida conforme a sua própria providência, alguma coisa depende da nossa vontade. Consequentemente, de modo nenhum somos obrigados nem a suprimir o livre arbítrio, mantendo a presciência de Deus, nem a negar a presciência de Deus (o que é sacrílego), mantendo o livre arbítrio. Pelo contrário: abraçamos uma e outra verdade, uma e outra confessamos fiel e sinceramente — uma para bem querer, a outra para bem viver. Porque vive-se mal se não se acreditar rectamente em Deus. Longe de nós, portanto, negar, para permanecermos livres, a presciência d’Aquele por cujo poder somos ou seremos livres (*civ.* II, 5, 10).

Assim, de acordo com Agostinho, Deus não pode ser autor do mal, mas sua realização depende do homem. Se Deus vê de antemão o pecado, certamente este deve acontecer, mas não se segue que aquele que tem o poder de prever as coisas seja seu autor. Deus não obriga o homem ao mal, mas o constituiu como ser livre, capaz de escolher o bem e o mal, e constata todos os frutos da liberdade humana. Deus previu o movimento da vontade humana e todos os seus desdobramentos. Deus em sua presciência viu com antecedência a má ação do homem, assim como viu o juízo que viria sobre o autor do mal.

Em *A Cidade de Deus*, livro V, intitulado “O Destino e a Providência”, Agostinho ao contrapor a concepção pagã que negava a presciência divina⁵⁹, por julgar ser incompatível com o livre-arbítrio da vontade humana, declarou o seguinte:

[...] afirmamos, não só que Deus conhece todos os acontecimentos antes que eles se verifiquem, mas também que fazemos voluntariamente tudo o que sabemos e temos consciência de que o fazemos apenas porque o queremos. Não dizemos que tudo acontece fatalmente; dizemos antes que nada acontece fatalmente; porque a palavra fatal ou destino, no sentido que é costume dar-se-lhe, isto é, designando a posição dos astros no momento em que cada um é concebido ou nasce, demonstramos que nada vale, porque é uma expressão sem sentido. Mas a ordem das causas com que a vontade de Deus muito pode, nem a negamos nem a designamos com o nome de destino salvo, talvez, no sentido que se lhe dá ao derivar *fatum* (destino) de *fari* (falar). Não podemos, na verdade, negar o que foi escrito nas Sagradas Escrituras: Deus falou uma vez e eu ouvi duas coisas: o poder pertence a Deus e a ti, Senhor, a

⁵⁹ Já em *O livre-arbítrio* (III, 2, 4), Agostinho aponta que havia pessoas que consideravam a “Providência é impotente, injusta, até mesmo má”.

misericórdia, a ti que recompensas cada um conforme as suas obras. Estas palavras *semel locutus est* significam: ele proferiu uma «palavra imóvel» isto é, «irrevogável», tal como conhece irrevogavelmente tudo o que virá a acontecer e tudo o que Ele mesmo terá a fazer (*civ. II, 5, 9*).

A onisciência divina não priva os seres humanos de responsabilidade, pois não os priva de sua liberdade. Quer façam o bem, quer façam o mal, o fazem voluntariamente, e cada um tem consciência de que realiza tais ações porque quer fazê-las. Dessa maneira, Agostinho nega ser a realidade governada pela fatalidade (o destino), pois, como disse em Cidade de Deus:

[...] o facto de a ordem das causas estar determinada para Deus, não se conclui que nada depende do arbítrio da nossa vontade. É que as nossas próprias vontades pertencem à ordem causal, certa para Deus e contida na sua presciência. As vontades humanas são efectivamente as causas das ações humanas, e por conseguinte aquele que previu todas as causas das coisas não pôde ignorar, entre as causas, as nossas próprias vontades, pois que previu as causas das nossas ações (*civ. II, 5,9*).

Portanto, é plenamente possível conciliar a livre vontade do homem com a presciência divina. A liberdade humana não é eliminada pela onisciência de Deus; ao contrário, é precisamente na previsão divina que se assegura a realização das escolhas livres do homem (*civ. II, 5, 9*). O que Deus antevê ocorre necessariamente como ele viu, mas tal necessidade não se deve à presciência em si, e sim ao exercício livre da vontade humana, pela qual cada indivíduo alcança a bem-aventurança ou atrai sobre si o juízo divino (*lib. arb. III, 10, 29*). O juízo divino de acordo com Agostinho, aplica-se àqueles que praticam o mal, pois, a justiça de Deus pune a maldade do homem, transformando-a em um bem ordenado à ordem moral do universo. Da mesma forma, Deus recompensa aqueles que praticam o bem, assegurando que as ações virtuosas produzam fruto e reconhecimento, em conformidade com a bondade e a providência divina⁶⁰ (*lib. arb. III, 10, 28*).

Por isso, a vontade é uma natureza que envolve um grande bem, porque o recebeu também para poder aderir à natureza do sumo bem. Se não quiser, priva-se de um bem, e isto lhe acarretará um mal, pelo qual recebe castigo pela justiça de Deus (*com. gen. III, 19, 31*).

Portanto, como observa Madureira (2017), o juízo não se limita a uma função punitiva, mas manifesta-se como expressão da justiça perfeita de Deus, em harmonia com a liberdade

⁶⁰ Platão em as *Leis* já mencionava o juízo divino sobre aquele que em uso de sua vontade desobedecesse a lei da cidade, a qual fora dada pelos deuses: “Aquele que obedecer à lei não será castigado pelas dores que ela infringe, mas quem a desprezar será passível ele dupla punição, a primeira proveniente do poder divino” (*As Leis*, VIII, 843a).

humana e a responsabilidade moral de cada indivíduo (*lib. arb.* III, 10, 30). Assim, Deus não força ninguém a pecar; ao contrário, prevê aqueles que hão de pecar voluntariamente. Ele conhece de antemão a vontade livre e as consequências de seus atos, isto é, prevê o pecado e o castigo que dele decorre (*lib. arb.* III, 10, 29).

Diante disso, impõe-se a necessidade de examinar como Agostinho articula, de modo coerente, as noções de predestinação, presciência divina e liberdade humana. Em que consiste, afinal, o conceito agostiniano de predestinação e como ele se harmoniza com a responsabilidade moral do homem? É a essa questão que se volta o próximo subtópico.

3.4.2 Conceito de predestinação em *A predestinação dos santos*

O pelagianismo foi condenado pelos concílios africanos e pelo papa Zózimo, em 418. Contudo, permaneceram algumas dúvidas referentes à gratuidade da graça, à predestinação⁶¹ e à perseverança, questões que deram origem ao semipelagianismo. Diante dessa controvérsia, Agostinho elaborou uma carta (Carta 194) ao presbítero romano Xisto, futuro papa Xisto III, tratando das consequências teológicas das afirmações dos neopelagianos. Na obra *A Predestinação dos Santos*⁶², Agostinho defende a doutrina da predestinação e da graça contra os semipelagianos. Estes sustentavam que o início da fé estava no próprio homem e que os demais dons eram decorrência desse mérito inicial. O bispo de Hipona, discordando dessa compreensão, empenhou-se em desconstruir o discurso

⁶¹ A doutrina da predestinação Agostiniana é desenvolvida a partir de Paulo, que discorre sobre o assunto em suas cartas (Ef 1.3-12 e Rm 8.28-30). Segundo Paulo, Deus escolheu um número de indivíduos antes da criação do mundo para serem santos e os destinou à adoção de filhos em Cristo (Ef 1. 4-5). Aqueles que formam predestinados a ser conforme Jesus Cristo, Deus os chamou, justificou e os glorificou (Rm 8,28-30). De acordo com o apóstolo o fundamento da predestinação, é a insondável vontade de Deus, que age de misericórdia ou aplica sua justiça para com as pessoas que ele quer (Ef 1.5b, Rm 9.18).

⁶² *A Predestinação dos santos*, juntamente com *O dom da perseverança*, é um dos últimos escritos de Agostinho, redigido, após as *Retratações*, em 429. Segundo Evans (1995, p. 198): “As ideias de Agostinho sobre a predestinação não foram formadas todas de uma vez. Mudaram, com efeito, quando pensou mais profundamente sobre o problema. Confessa algumas anteriores concepções errôneas (De praed. Sanct. III, 7). Em fins da década de 420, escreveu um tratado sobre *A predestinação dos santos* na esperança de corrigir alguns semipelagianos que haviam entendido que a graça opera junto com a vontade do homem e que ninguém pode começar uma boa obra, ou completa-la, inteiramente por si mesmo, mas que não tinham apreendido ainda a total dependência da vontade humana da graça divina para fazer qualquer obra (De praed. Sanct. III, 7)”.

semipelagiano⁶³, demonstrando que tanto o começo da fé (*initium fidei*) quanto os dons subsequentes, como a perseverança, são concedidos gratuitamente por Deus⁶⁴.

Na última fase do seu itinerário filosófico, Agostinho afasta-se de toda forma de visão sinérgica. Para ele, Deus escolhe antes da criação do mundo e predestina aqueles que hão de crer em Jesus, os quais “são considerados como dados a Cristo os que foram destinados à vida eterna. Estes são os predestinados e chamados segundo seu desígnio, e nenhum deles perecerá.” (*corr. grat.* IX, 21). Os santos são, portanto, filhos de Deus pela predestinação e são dados a Cristo para que não pereçam, mas alcancem a vida eterna. A predestinação, no pensamento de Agostinho, é entendida como preparação à graça, e a graça como um dom de Deus. Ele afirma: “a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação.” (*praed. sanct.* X, 19).

Ao analisar Efésios 2.9-10⁶⁵, onde Paulo discorre sobre a salvação pela graça mediante a fé e sobre a realização das boas obras como resultado da redenção, Agostinho percebe que tais obras não são concebidas pelos homens, mas que Deus, de antemão, já as havia preparado para que fossem realizadas. A partir disso, Agostinho conclui que há uma estreita relação entre presciência⁶⁶, predestinação e graça. Pela presciência, Deus escolhe e predestina; e, porque foi predestinado, o incrédulo necessariamente crê, e só crê porque Deus lhe concede o dom da fé, libertando-o gratuitamente do poder do pecado e capacitando-o à realização das boas ações. Vejamos a afirmação do filósofo:

Assim, o que diz o Apóstolo: Não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho. Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras, significa a graça. O que se lê em continuação: Que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos (Ef 2,9-10), indica a predestinação, que não existe sem a

⁶³ “Agostinho voltaria mais de maneira mais detalhada a questão da predestinação particularmente nas obras que escreveu no contexto da segunda controvérsia pelagiana (418-430). [...] Essas obras compreendem: a *ep.* 194, a *Sixto* (418); o *gr. et. lib. arb.* (426); o *corrupt.* (426); a *ep.* (217), a *Vital de Cartago* (427); o *praed. sanct.* (429); o *persv.* (429), e embora num grau menor, o *c. lul. Imp.* (428-430). Todas essas cartas e essas obras foram dirigidas precisamente contra o pelagianismo ou continham esclarecimentos sobre as questões e os problemas levantados pelos escritos antipelagianos” (Lamberigts, 2018, p. 802).

⁶⁴ Agostinho admite que houve um tempo, como aparece em *O Livre-arbítrio*, obra que antecede seu episcopado, que ele pensava como os semipelagianos, os quais faziam uso de sua obra para afirmar suas próprias ideias, mas reconhece agora que estava enganado. Agostinho confessa que além de arrependido, se corrigiu daquele erro, sobretudo, a partir da leitura de Paulo, o qual afirma: “Que tendes que não tendes recebido?”. Hipona compreenderá que tal afirmação do apóstolo se aplica à fé e a todas as outras graças necessárias à vida cristã.

⁶⁵ Segue o texto: “Pois vocês são salvos pela graça, por meio da fé, e isto não vem de vocês, é dom de Deus; não por obras, para que ninguém se glorie. Porque somos criação de Deus realizada em Cristo Jesus para fazermos boas obras, as quais Deus preparou de antemão para que nós as praticássemos” (Ef 2.8-10).

⁶⁶ É salutar que se pontue que a noção de presciência em *A predestinação dos Santos*, não é predizer, mas é saber. Nas palavras de Agostinho: “Não diz: “Predizer”, mas “Saber pela presciência”. Pois é capaz de também predizer e prever as ações alheias a si, mas diz: é capaz de cumprir, o que quer dizer: não obras estranhas a si, mas as próprias” (*praed. sanct.* X, 19).

presciência, ao passo que a presciência se pode dar sem a predestinação. Pela predestinação, Deus previu o que havia de fazer, pelo que foi dito: Fez as coisas do futuro (Is 45, seg. LXX). Ele tem o poder de prever mesmo o que não faz, como são quaisquer pecados, ainda que haja pecados que o são como castigo de pecados, como está escrito: Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não presta (Rm 1,28); nisto não há pecado de Deus, mas justiça de Deus. Portanto, a predestinação de Deus, que é prática do bem, é, como disse, preparação para a graça, mas a graça é efeito da própria predestinação (*praed. sanct. X, 19*).

Porém, não se segue que Deus age de acordo com a vontade humana; ao contrário, o homem age segundo o desígnio de Deus, tendo em vista que, na perspectiva agostiniana, Deus “não fez a promessa em virtude do poder de nossa vontade, mas devido à sua predestinação. Prometeu, pois, não o que os homens, mas o que ele havia de realizar” (*praed. sanct. X, 19*). Embora reconheça a vontade humana em fazer boas obras, esta não realiza senão aquilo que Deus “faz com que eles façam o que ordenou, e não depende deles que ele faça o que prometeu”; do contrário, argumenta Agostinho, “para o cumprimento da promessa de Deus, dependeria do poder dos homens e não do de Deus” (*praed. sanct. X, 19*).

Agostinho considera que a razão de muitos ouvirem a verdade cristã, que lhes é comunicada, enquanto uns creem e outros não creem, é justamente porque a fé que torna alguém cristão é um dom de Deus. Isto é, Deus preparou uns e não preparou outros. Não porque “o crer ou não crer não dependa do livre-arbítrio humano, mas porque a vontade nos eleitos é preparada pelo Senhor” (*praed. sanct. V, 11*). Na contramão dos semipelagianos, que compreendiam que “A graça de Deus é-nos concedida de acordo com nossos méritos”, ou seja, não atribuíam à graça de Deus o início do crer, mas a via como um elemento a ser acrescentado aos crentes para que acreditassem mais plena e perfeitamente (*praed. sanct. II, 3*). Agostinho, por sua vez, confere a Deus o começo da fé⁶⁷ quanto para que se tenha o acréscimo, assim como qualquer outra coisa que se lhe peça em nossa fé (Evans, 1995)⁶⁸.

Entretanto, em *De spiritu et littera*, Agostinho afirma que é “Deus quem opera em nós o querer e o operar, segundo a sua vontade”. Diante disso, surge inevitavelmente uma questão que o próprio Agostinho se vê obrigado a enfrentar: se a capacidade de crer para a salvação procede de um dom de Deus, por que esse dom não favorece a todos, se Ele quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade? (*spir. et litt. XXXIII, 57*):

⁶⁷ Agostinho declara: “[...] o próprio início de nossa fé, de quem procede senão dele? E não se há de admitir que todas as coisas procedem dele exceto esta, mas, sim, tudo é dele, por ele e para ele” (*praed. sanct. II, 4*)

⁶⁸ Hipona confessa que houve um tempo em que “Não julgava que a fé fosse precedida pela graça de Deus, de sorte que por ela recebêssemos o que pedíssemos convenientemente, mas pensava que não podíamos ter fé, se não a precedesse o anúncio da verdade. Porém, o acolhimento à fé era iniciativa nossa, uma vez recebido o anúncio do evangelho e julgava ser merecimento nosso. Alguns opúsculos de minha lavra, escritos antes de ser ordenado bispo, revelam com clareza este erro. Entre eles está o mencionado em vossas cartas, onde se encontra o comentário sobre algumas proposições da Carta aos Romanos” (*praed. sanct. III, 7*).

Em vista disso, parece que Deus é injusto. Por que alguns homens deveriam ser favorecidos com referência a outros? Agostinho tem duas observações a fazer. Em primeiro lugar, voltar a enfatizar que é absoluto ato da misericórdia de Deus salvar quem quer que seja. Ninguém merece ser salvo. Devemos maravilhar-nos que a verdade seja recebida por alguns, sem sofismar porque não é recebida por todos. (Evans, 1995, p. 198).

O questionamento acerca de uma suposta injustiça divina, segundo a qual, por meio da eleição e da predestinação, “alguns são favorecidos e outros não”, constitui uma das maiores dificuldades da filosofia agostiniana. Contudo, ao responder a essa objeção, Agostinho caminha em outra direção, por entender que não se trata de justiça distributiva, mas de misericórdia e graça. Em sua compreensão, como observa Evans (1995), todos os homens, em virtude do pecado original, merecem a condenação. Assim, a salvação configura-se como um “ato absoluto da misericórdia de Deus”. Se alguns são salvos, isso não se deve a merecimento; tampouco é um ato de injustiça que os demais não o sejam. Antes, trata-se de uma manifestação da graça imerecida de Deus (Stump, 2016). A justiça divina, portanto, não é violada pela eleição dos salvos, mas antes confirmada no fato de que nenhum ser humano possui, por si mesmo, direito à salvação.

De acordo com Evans (1995) e Stump (2016), ao insistir nesse ponto, Agostinho desmonta a lógica meritocrática do pelagianismo, substituindo-a por uma teologia da gratuidade radical, segundo a qual tudo o que é bom, desde o início da fé até a perseverança final, procede unicamente da ação divina. A graça, nessa perspectiva, não é um mero acessório da vontade humana, mas o seu princípio e fundamento, de modo que nenhuma criatura possa gloriar-se diante de Deus (*praed. sanct.* V, 9). Como bem ressalta o bispo de Hipona: “entenda a verdade contida nas palavras do Apóstolo, que diz: ‘Pois vos foi concedido, em relação a Cristo, a graça de não só crerdes nele, mas também de por ele sofrerdes’” (Fl 1,29). A graça, afirma Agostinho, não é concedida de acordo com os méritos humanos, mas é a causa de todos os bons méritos (*praed. sanct.* II, 4).

A salvação gratuita, conforme Agostinho, é concedida porque houve eleição. Da parte dos homens, não precede mérito algum que possa ser apresentado previamente, como se a eleição significasse uma retribuição. Segue-se, portanto, que Deus os salvou sem qualquer custo meritório. Os demais, por sua vez, permanecem cegos e recebem, em justa retribuição, a condenação devida. Agostinho reconhece a dificuldade de compreender tais verdades, mas afirma que todos os caminhos do Senhor são graça e fidelidade, ainda que seus desígnios

sejam impenetráveis. Por conseguinte, “são impenetráveis a misericórdia pela qual liberta gratuitamente e a verdade pela qual julga com justiça” (*praed. sanct.* VI, 11).

Agostinho explica

São muitos os que ouvem a palavra da verdade, mas uns crêem, outros a contradizem. Os primeiros querem crer, ao passo que os segundos não o querem.” Quem ignora este fato? Mas como naqueles a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os segundos, é preciso distinguir o que vem da sua misericórdia e o que vem de sua justiça. Diz o Apóstolo: Aquilo a que tanto aspira, Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos. Como está escrito: “Deu-lhes Deus um espírito de torpor, olhos para não verem, ouvidos para não ouvirem, até o dia de hoje”. Diz também Davi: Que sua mesa se transforme em cilada, em motivo de tropeço e justa paga. Que seus olhos fiquem escuros para não verem, e faz que eles tenham sempre seu dorso encurvado. Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram, acreditaram; os que não quiseram, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificaram-se nas próprias vontades. Pois esta eleição é obra da graça, não dos méritos. Um pouco antes o Apóstolo dissera: Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário a graça não é mais graça (Rm 11,5-10). Portanto, gratuitamente foi alcançada porque foi alcançada a eleição. Da parte deles não a precedeu nenhum mérito que pudesse ser apresentado antes e a eleição significasse uma retribuição. Salvou-os à custa de nada. Os outros ficaram cegos e receberam em retribuição, como o texto esclarece. (*praed. sanct.* VI, 11).

A fé constitui, para Agostinho, o fundamento da vida espiritual; contudo, a graça é o fundamento da própria fé, e aqueles que creem são os que foram eleitos segundo a boa vontade de Deus. Diante disso, à questão — por que Deus não opera a salvação em todos? — o bispo de Hipona responde: “Ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer; mas se compadece conferindo bens e endurece retribuindo os pecados” (*praed. sanct.* VIII, 14). É Deus quem ensina o pecador a ir a Jesus, a Verdade libertadora; contudo, Ele ensina unicamente os seus eleitos, os quais estão predestinados à vida de sabedoria em Cristo Jesus. O motivo pelo qual Deus não ensina a todos a se voltarem para Cristo, segundo a compreensão agostiniana, é porque

[...] à medida que julgou suficiente, porque, querendo manifestar sua ira e tornar conhecido seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, prontos para a perdição, a fim de que fosse conhecida a riqueza de sua glória para os vasos de misericórdia, preparados para a glória (Rm 9,18-23). Por isso, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus (1Cor 1,18) (*praed. sanct.* VIII, 14).

Dessa maneira, os vasos de misericórdia são atraídos pelo Pai a Cristo e dele aprender a ir a Cristo, e isto, para Agostinho “é o mesmo que receber do Pai o dom para crer em Cristo” (*praed. sanct.* VIII, 15). O filósofo entende que a razão pela qual este é libertado

de preferência àquele, deve levar-se em conta os insondáveis juízos e impenetráveis caminhos de Deus (*praed. sant.* VIII, 16)⁶⁹. Fica evidente que, para Agostinho, Deus não elege o pecador porque este crê, nem porque, em sua presciência, previu que ele viria a crer no futuro. Pelo contrário, é o próprio ato da eleição divina que torna possível a fé. Deus escolhe e predestina o homem para que creia, de modo que a fé não é causa, mas resultado da predestinação. Evans (1995), diz é preciso, contudo, estabelecer com clareza a diferença entre o que Deus *prevê* e o que Ele *faz acontecer* no futuro, para permanecer fiel ao pensamento agostiniano.

Evans (1995) escreve o seguinte

Devemos distinguir entre o que Deus “prevê” e o que ele “faz acontecer” no futuro. Aqueles aos quais a fé nunca foi pregada são os que Deus sabia que não creriam. Não os privou injustamente da oportunidade de salvação. Aqueles que sabia que eram crentes potenciais ele os preparou para o Reino dos céus e a companhia dos anjos (*De Praed. Sanct.* IX, 17) (Evans, 1995, p. 198-199).

Ao referir-se às suas obras anteriores, nas quais tratou do problema da presciência divina, Agostinho afirma: “não considere necessário investigar e discorrer, naquele momento, [...] se essa fé teria sido objeto apenas da presciência de Deus ou se Deus os teria predestinado” (*praed. sanct.* IX, 18). Contudo, ao final de sua trajetória intelectual, passa a explicitar de modo mais claro a relação entre predestinação e presciência, afirmando, como já mencionado, que não existe predestinação sem precognição. Diante disso, Evans (1995, p. 199) explica que, para Agostinho, “existem duas coisas que Deus prevê, mas que Ele mesmo não tem a intenção de produzir”. Deus, em sua presciência, contempla todas as ações humanas antes que ocorram, mas isso não significa que Ele seja a causa delas. A presciência divina é conhecimento, não determinação: “assim, os pecados de um homem são vistos claramente por Deus, mas Deus não o faz cometê-los”. Entretanto, ao escolher um homem, “Deus o isola como recipiente adequado da graça. A graça é, nesse sentido, um efeito da predestinação” (Evans, 1995, p. 199).

Por outro lado, a predestinação que para Agostinho é preparação para graça, é diferente do ato positivo da vontade de Deus, pelo qual Ele realiza, na história, o seu desígnio de salvação. Evans (1995), expõe o pensamento de agostiniano da seguinte maneira:

⁶⁹ Segue a declaração de Agostinho: “A razão pela qual este é libertado de preferência àquele, tenha-se em conta que insondáveis são seus juízos e impenetráveis seus caminhos (Rm 11,33). Melhor será ouvir e dizer a este respeito: Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus? (Rm 9,20), do que ousar dizer, como se soubéssemos, por que quis que ficasse oculto aquele que não pode querer nenhuma injustiça” (*praed. sanct.* VIII, 16).

Deus conhece de antemão tudo o que acontecerá, pois é onisciente e é eterno; o futuro já lhe é presente. Dentro do conjunto de eventos futuros, existem alguns que ele próprio que produzir, os eventos que ele predestina. Entre eles está a condução de certas almas humanas à perfeição. Deus os produz pela operação da graça, que assim age como instrumento para a efeito suas intenções livres. A providência simplesmente tira partido da precognição divina daquilo que elas escolherão livremente fazer, para produzir sua salvação. (Evans, 1995, p. 199).

Daí pode-se afirmar que Deus prevê tanto os atos livres dos homens quanto as obras que Ele mesmo decidiu realizar, sem que sua presciência anule a liberdade humana nem faça a sua graça depender dela. A presciência e a predestinação exercem uma função garantidora da livre ação e da salvação do homem. Estes são chamados não porque creem, mas para que possam crer (*praed. sanct.* XVI, 33); do contrário, teriam escolhido a Deus antes que Ele os tivesse escolhido e chamado (Evans, 1995). Assim afirma Agostinho: “Os quais não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer. [...] Pois, se fossem eleitos porque creram, tê-lo-iam escolhido antes, ao crer nele, e assim mereceriam ser eleitos.” (*praed. sanct.* XVII, 34). Isso, porém, não significa que tais homens não escolham a Deus; ao contrário, eles o escolhem quando nele acreditam, como sustenta o bispo de Hipona. Isto é, foram escolhidos para que o escolhessem segundo a graça, e não segundo uma dívida (*praed. sanct.* XVII, 34).

Os pelagianos, diz Evans:

Revertem a sequência quando dizem que somos feitos santos por nós mesmos e por nossos esforços pessoais, por livre escolha de nossas próprias vontades, e que Deus apenas prevê que faremos isso, mas não exerce nenhuma ação positiva no assunto. Agostinho insiste que Deus previu, não só nossas ações, mas também nosso trabalho, e isto significa que ele predestinou os eleitos a serem santos e imaculados. Ele não só viu acontecer no futuro; ele fez acontecer, e, porque a graça é efeito da predestinação, deu graça aos que tinha predestinado (Evans, 1995, p. 200).

Assim, Agostinho estabelece uma articulação coerente entre presciência, predestinação e graça; porém, permanece a seguinte questão: como é possível que a graça e a predestinação operem conjuntamente sem que a liberdade humana seja anulada? Segundo o bispo de Hipona, o homem age livremente sempre que faz aquilo que deseja, pois não é coagido, mas escolhe agir de acordo com a própria vontade. Nas palavras de Evans (1995, p. 200): “se acontecer que aquilo que o homem escolheu fazer é justamente o que a graça o conduziria a fazer em todo caso, isso não diminui a liberdade de sua escolha”. A verdadeira vontade livre, porém, é aquela que recuperou a capacidade de escolher não apenas o mal, mas também o bem. Por essa razão, a vontade do eleito — ainda que isso possa parecer paradoxal

— é mais livre do que a vontade do homem não regenerado, que se inclina exclusivamente para o mal.

À luz do que foi exposto, torna-se necessário examinar em que medida o conceito de liberdade humana, em relação à presciência divina, mantém continuidade ou sofre inflexões significativas no pensamento de Agostinho, considerando-se os dois momentos centrais de sua reflexão, expressos em *O livre-arbítrio* e em *A predestinação dos santos*. É a essa análise comparativa que se dedica o capítulo seguinte.

4 O LIVRE-ARBÍTRIO E A PREDESTINAÇÃO DOS SANTOS: CONTINUIDADE OU RUPTURA NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO ACERCA DA LIBERDADE HUMANA E DA PRESCIÊNCIA DIVINA?

O presente capítulo tem como objetivo investigar se há continuidade ou ruptura no pensamento de Agostinho no que concerne às noções de liberdade humana e presciência divina, reflexão que abrange tanto a fase inicial quanto a fase final de seu itinerário filosófico-teológico. Para tanto, examina-se a evolução do conceito de liberdade na filosofia agostiniana, partindo da concepção inicial apresentada em *O livre-arbítrio* e avançando até a formulação madura da soberania divina em *A predestinação dos santos*. No desenvolvimento dessa análise comparativa, serão destacados os pontos de continuidade e de tensão entre as duas obras, especialmente no que se refere à liberdade como estrutura constitutiva da pessoa humana e à responsabilidade moral, bem como à relação entre liberdade humana e graça divina. Por fim, será examinada a articulação entre liberdade humana e presciência divina, a fim de avaliar em que medida Agostinho mantém ou reformula sua posição ao longo de sua trajetória intelectual.

4.1 A evolução do conceito de liberdade no pensamento Agostiniano

Ao modo de muitos grandes pensadores, Agostinho desenvolveu e aprofundou suas ideias filosóficas ao longo da vida, o que naturalmente levou a nuances e inflexões no tratamento de assuntos complexos como a liberdade humana (Evans, 1995). O pensamento do bispo de Hipona sobre a liberdade não foi estático; ao contrário, passou por uma profunda transformação que acompanhou sua trajetória intelectual e espiritual: de jovem pesquisador influenciado por correntes filosóficas ao bispo cristão comprometido com a defesa da graça divina (Mendes, 2020). A análise comparativa entre obras como *O livre-arbítrio* e *A Predestinação dos Santos* revela tanto uma continuidade quanto possíveis ajustes em sua concepção de liberdade.

4.1.1 A concepção inicial em *O livre-arbítrio*

Nos primeiros anos de sua reflexão, influenciado sobretudo pelo neoplatonismo e, posteriormente, pelo cristianismo, Agostinho compreendia a liberdade principalmente como *liberum arbitrium*, isto é, como o poder de escolher entre o bem e o mal. Nesse estágio inicial,

a liberdade é concebida sobretudo como capacidade de escolha, ainda fortemente vinculada ao arbítrio, mais do que como uma vontade moral plenamente orientada para Deus. Essa primeira posição do autor, expressa em *O livre-arbítrio* (obra pertencente à sua fase inicial da trajetória intelectual), conforme destaca Mendes (2020, p. 51), sustenta que “a liberdade não é mera possibilidade de escolha limitada e condicionada; ela é interpretada como autodeterminação ou autocausalidade atribuída ao homem em sua totalidade, enraizada em seu pertencimento ao mundo e em sua própria substância”. Desse modo, Agostinho compreendia o livre-arbítrio como um poder natural de escolha, concedido por Deus a todos os seres humanos, criados à sua imagem e semelhança, e fundamento da responsabilidade moral.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma que o livre-arbítrio está ligado à razão e consiste em uma faculdade da alma humana que permite ao ser humano optar entre o bem e o mal. Ele o considera “um bem e um dom de Deus”, essencial para a responsabilidade moral (*lib. arb.* II, 15, 48). O homem possui grande honra, pois “a razão dos seus movimentos é aquilo que o próprio homem escolhe e causa, podendo assim fazer um juízo e usar o próprio arbítrio para examinar as situações externas”⁷⁰, afirma Mendes (2020, p. 51). A razão é o aspecto fundamental que distingue os homens dos animais, já que “a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, e está a dominar, na verdade, no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude [...] da lei eterna” (*lib. arb.* I, 8, 18). Origines (185-253) antes de Agostinho já considerava que existem seres que são movidos a partir de si mesmos, e outros por si mesmo:

[...] a partir de si mesmo são os seres inanimados, e por si mesmos os que têm alma. Os seres que têm alma são movidos por si mesmo porque se produzem neles uma representação que provoca o impulso. [...] o animal racional [...] possui razão que julga as representações, recusa umas e aceita outras [...]; a razão possui na sua natureza os meios de ver o bem e o mal, que nós utilizamos para ver o bem e o mal e assim escolher o bem e recusar o mal. [...] razão que está em nós [...] fortifica em nós os impulsos que nos arrastam

⁷⁰ Em *O livre-arbítrio*, sobretudo no primeiro livro que compõe a obra, Agostinho não defende a necessidade da intervenção de Deus na recuperação da liberdade, pois considerava está sob o poder do homem. Ele diz: “depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder. Bens esses que, se escapam a nosso poder, ela, a vontade sozinha, traria por si mesma. Por certo, um homem não se considerará muito infeliz se vier a perder sua boa reputação, riquezas consideráveis ou bens corporais de toda espécie? Mas não o julgarás, antes, muito mais infeliz, caso tendo em abundância todos esses bens, venha ele a se apegar demasiadamente a tudo isso, coisas essas que podem ser perdidas bem facilmente e que não são conquistadas quando se quer? Ao passo que, sendo privado da boa vontade — bem incomparavelmente superior —, para reaver tão grande bem, a única exigência é que o queira!” (*lib. arb.* I, 12, 26).

para o bem e o conveniente, ou, ao contrário, nos afastam dele (*De Princ.* III, 2-3).

Orígenes já postula a ideia de livre-arbítrio como um movimento livre da vontade humana que, fazendo uso da razão, julga e decide o caminho a ser trilhado. Como afirma: “as almas são inumeráveis, inumeráveis são seus modos de ser em um grande número de movimentos, propósitos e impulsos”, sendo o homem o único responsável por todos os modos de vida que vier a escolher (*De Princ.* III, 14). Para Orígenes, os seres racionais, segundo a orientação de sua vontade, “progridem do pior para o melhor, e outros caem do melhor para o pior, e ainda outros permanecem no bem, ou sobem do bem ao melhor, e chegam ao mais alto grau, e [...] outros permanecem no mal [...], e se tornam de maus em piores” (*De Princ.* III, 14).

Nessa mesma perspectiva, em Agostinho, a razão se apresenta como orientadora da vontade humana. Mendes (2020) afirma que, para Agostinho, o ser humano:

[...] tem necessidade de ser livre e o é, “por que da vontade para optar entre o bem e o mal baseia-se na sua aptidão para participar da felicidade” (Gilosn, 2000, p.191). Por essa razão, o homem deve ser considerado livre no seu todo e não só nas partes”. Graças a razão e ao pensar, o homem é um ser livre e, agindo racionalmente, torna-se sábio, pois sabe viver em conformidade com sua natureza (Mendes, 2020, p. 51).

Sendo o livre-arbítrio guiado pela razão⁷¹ o princípio de autodeterminação, Agostinho compreenderá que a origem do mal está no mau uso do livre-arbítrio humano, e não em uma natureza má, como sustentavam os maniqueístas. Em outras palavras, “o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade”, pois, segundo Agostinho, “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (*lib. arb.* I, 11a, 21c). É através da liberdade que o homem perde a liberdade; assim ocorreu com Adão e Eva, os pais da humanidade, que, mediante um ato de liberdade, pecaram contra Deus e, por conseguinte, caíram do estado de perfeição (*lib. arb.* III, 19, 53). A liberdade humana, enquanto um dos bens médios, estará sempre sob o risco de se voltar tanto para o bem quanto para o mal.

Como diz Mendes:

⁷¹ Steiger (1998, p.61), afirmar que “A liberdade é um estado imposto ao homem pela natureza; para exercê-lo, o homem dispõe de um instrumento, a “inteligência”, e de utensílio, a “vontade”. Em outras palavras, o homem não escolhe ser livre. Ele é livre por natureza. É coagido à liberdade. É a liberdade e a consciência que ele deve o fato de ser homem, e não macaco. O termo ‘inteligência’ provém do latim clássico: *intelligere*, ‘compreender’. Etimologicamente o verdadeiro *intelligere* significa ‘escolher entre’ [...]. Sua inteligência faz uma escolha contínua, um cálculo permanente mais ou menos consciente das possibilidades, até um discernimento quase intuitivo, quase imediato”.

Em Agostinho a vontade é criadora e livre, nela há a possibilidade de a criatura afastar-se do Bem Supremo e imutável e o livre-arbítrio é um bem médio, em decorrência do seu uso destinado para um bem inferior a Deus. Todavia, é necessário afirmar que não um mal em si. O ideal do autor seria um processo de adesão ao bem imutável e universal, mas nem sempre isso ocorre, sendo que a beleza do Criador está em deixar o homem a escolher, mesmo que a escolha vá de encontro com o Criador. [...] Ora, o pecado consiste, como se viu, na deficiência da vontade que renuncia o ser e se entrega ao que é inferior (Mendes, 2020, p. 40).

Estando a liberdade, segundo Agostinho, sob o poder do homem, este pode agir conforme a sua vontade, pois, em suas palavras, “nada se encontra tão plenamente em nosso poder quanto a própria vontade” (*lib. arb.* III, 3, 7). Nada de exterior ou superior ao homem determina suas ações, senão a própria liberdade. Foi justamente no exercício dessa vontade que, em vez de escolher a Deus, o sumo Bem, o homem escolheu o seu oposto; e é nesse ponto que se situa a origem do pecado original⁷², o qual corrompeu a humanidade e comprometeu a plena eficácia da vontade de voltar-se, por si mesma, para Deus. O mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável e em sua conversão aos bens transitórios; e, se esse movimento não fosse livre, não seria justo que Deus atribuisse condenação aos pecadores.

Contudo, afirma Agostinho, o homem “cai por si mesmo”, e esse “ato da vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constitui, sem dúvida, pecado” (*lib. arb.* II, 20, 53). Desse modo, o mal origina-se da deficiência do livre-arbítrio. No contexto dessa discussão sobre o livre-arbítrio da vontade, entendido como dom divino, e sobre o pecado como ato livre do homem, surge a questão de saber se seria possível pecar por determinação da providência divina, uma vez que Deus prevê todas as coisas e tudo o que Ele prevê acontece. Segundo Evódio:

[...] se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar — o que deve concordar comigo todo aquele que admite a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros —, se assim se deu [...]. Desse modo, [...] já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (*lib. arb.* III, 3, 2, 4).

⁷² Na visão de Minois (2021, p.61): “no final do século IV, ainda não existe nenhuma doutrina definida do pecado original. Entre os movimentos gnósticos e maniqueístas que isentam Adão e acusam os poderes do mal — os pelagianos, que reduzem o alcance do pecado de Adão a uma simples falta pessoal que compromete nosso livre-arbítrio, e os pesadores cristãos “ortodoxos”, que interpretam Adão, sem saber exatamente em que consistiu a falta e como ela pode ser transmitida -, todas as opções são possíveis. [...] Muitos historiadores, principalmente protestantes, pensam que Santo Agostinho inventou o pecado original, mas também filósofos o fazem, como Paul Ricoeur: “Agostinho é o responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original [...]”.

A solução agostiniana mantém o poder humano sob o livre-arbítrio, sendo este um bem em si mesmo. Convém considerar, diz Agostinho, que a vontade livre do homem está entre os bens “que Deus no-la deu e que convinha ter dado” (*lib. arb.* II, 18, 47). Contudo, há aqui uma inflexão a ser destacada, visto que, no primeiro livro da obra em questão, Hipona assevera que o homem possui esse tesouro precioso e que está em suas mãos tanto o poder de privar-se da boa vontade quanto de recuperá-la, e ali o autor não menciona a ajuda divina para tal êxito da vontade humana. Nesse primeiro momento, Agostinho compreende que o homem tem poder não apenas de se arruinar, mas também de sua própria redenção. Ele afirma: “É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. [...] Ser-nos-á preciso, então, alegrar-nos só um pouco, por possuírmos em nosso espírito esse tesouro, quero dizer, essa boa vontade?” Em resposta, Evódio declara que é “preciso alegrar-nos, e muito, por possuírmos a boa vontade” (*lib. arb.* I, 12, 26).

Em continuidade, Agostinho afirma que “depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem”, pois não há outro bem “que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade”. No entanto, diferentemente dos bens materiais, como “os reinos da terra e todos os prazeres do corpo”, coisas essas que “podem ser perdidas bem facilmente e que não são conquistadas quando se quer”, o homem, “sendo privado da boa vontade, bem incomparavelmente superior, para reaver tão grande bem, a única exigência é que o queira”. Ou seja, para o autor, diferentemente dos bens que “escapam ao nosso poder, ela, a vontade sozinha, traria por si mesma” (*lib. arb.* I, 12, 26)⁷³. Porém, isso não significa que o homem esteja fora do governo de Deus, pois, independentemente da escolha que faça, “a sua vida continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos”, afirma Agostinho (*lib. arb.* II, 19, 53).

Entretanto, como já mencionado, no terceiro livro de *O livre-arbítrio* percebe-se uma mudança significativa, já presente no final do livro segundo, quando, pela primeira vez, Agostinho passa a falar da ajuda de Deus na restauração humana⁷⁴, o que destoa do que havia sido afirmado no livro primeiro⁷⁵.

⁷³ Mendes (2020, p. 40) considera que nessa perspectiva agostiniana “As vertentes da vontade se manifestam no homem pela capacidade de escolher a sua liberdade. [...] o homem como fato vivencial não esgota a compreensão da realidade, porém, projeta por si mesmo a conquista da sua afirmação pelo mesmo potencial que lhe garante o seu ser no mundo.”

⁷⁴ Porém, é importante pontuar a declaração de Agostinho: “Mas sobre a graça de Deus, pela qual de tal modo predestinou seus eleitos que ele prepara a vontade daqueles que já se utilizam em si mesmos do livre-arbítrio, nada se discutiu nestes livros, quando se tratou da questão em pauta. Quando houve oportunidade de se fazer

Vejamos a afirmação do filósofo hiponense:

[...] aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado — sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseses, ele não existirá. Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. É porque, do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade (*lib. arb.* II, 20, 54).

O movimento culpável da vontade que se afasta de Deus procede do livre-arbítrio e, nesse ponto, os interlocutores — Agostinho e Evódio — concordam entre si. Agostinho considera que nem mesmo a providência divina⁷⁶, que prevê todos os acontecimentos futuros, anula a liberdade humana; do mesmo modo, não se segue que os seres humanos pequem por necessidade, pois a presciência de Deus não elimina o livre exercício da vontade (*lib. arb.* III, 3, 6). Ainda que Deus preveja as ações futuras dos homens, não se infere que eles desejem algo sem vontade, como ocorre no caso da felicidade. Se Deus prevê a felicidade futura de alguém, isso não significa que esse alguém não queira ser feliz; ao contrário, tal felicidade acontecerá exatamente como Deus previu, pois “nada pode acontecer senão o que Ele previu; caso contrário, não haveria presciência” (*lib. arb.* III, 3, 8).

Do mesmo modo, afirma Agostinho: “a vontade culpável, se acaso estiver em ti, não deixará de ser vontade livre pelo fato de Deus ter previsto a sua existência futura. [...] Pois, como nada pode acontecer senão o que foi previsto por Deus, a vontade cuja existência futura Ele previu é vontade livre!” (*lib. arb.* III, 3, 8).

menção da graça, foi feita de passagem, não como se se tratasse de ser defendida com raciocínios a propósito. Pois uma coisa é investigar de onde procede o mal, e outra investigar como se volta ao bem primeiro ou se chega a um maior” (*retr.* IX, 2).

⁷⁵ Em *Retrações*, Agostinho afirma que *O livre-arbítrio* é uma obra que compreende dois momentos de sua jornada reflexiva, como ele mesmo ele diz: “Quando ainda morávamos em Roma, quisemos investigar, discutindo, de onde vem o mal. [...] depois de discutir as razões com diligência, concordamos que o mal não procedeu senão do livre-arbítrio da vontade, os três livros dados à luz na mesma discussão receberam o título *O livre-arbítrio*. O segundo e terceiro, como me foi possível, terminei-os na África, estando já ordenado presbítero em Hipona” (*retr.* IX, 1).

⁷⁶ Segundo Agostinho há três grupos de pessoas que encaram a providência divina de maneiras diferentes. Os integrantes do primeiro grupo admitem, “que nenhuma Providência divina preside as coisas humanas. E assim, abandonando ao destino sua alma e corpo, entregam-se a toda espécie de vícios que os golpeiam e despedaçam”. O segundo é constituído por pessoas que, “sem ousar negar que a Providência de Deus governa a vida humana, preferem crer, entretanto, por erro ímpio, que essa Providência é impotente, injusta, até mesmo má. Isso ao invés de confessarem os seus próprios pecados com piedade suplicante”. Por fim, há aqueles que a encaram com piedade e fé (*lib. arb.* III, 2, 5).

Em *O livre-arbítrio*, a perspectiva de Agostinho é a de que a presciência divina não determina os eventos, pois aquilo que Deus prevê é o poder de escolha que o homem possui, isto é, a vontade livre, o ato de liberdade que determina a própria existência humana. Há, portanto, necessidade após a liberdade, porque “o objeto da presciência divina é a nossa vontade, e é essa mesma vontade, assim prevista, que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência” (*lib. arb.* III, 3, 8). Ou seja, para o autor, a presciência divina, longe de destruir o ato livre, assegura a sua existência, pois “Deus prevê tudo de que Ele mesmo é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê” (*lib. arb.* III, 4, 11). Mas será que o conceito de soberania divina, presente na última fase do pensamento agostiniano, não modifica essa concepção, tendo em vista que Deus é apresentado como Senhor e governador de todas as coisas, inclusive da vontade humana? A questão a ser investigada a seguir diz respeito justamente à noção de soberania divina em *A predestinação dos santos*.

4.1.2 A soberania divina em *A predestinação dos santos*

Em *A predestinação dos santos*, obra escrita entre 428–429 d.C., Agostinho responde às controvérsias do pelagianismo, o qual afirmava que a iniciativa da salvação pertencia à vontade humana; isto é, que o homem não precisaria da ajuda da graça de Deus para ser salvo. Como afirma Agostinho, “os pelagianos, que de tal modo defendem o livre-arbítrio da vontade que não deixam lugar à graça de Deus, afirmam que ela é concedida de acordo com nossos méritos” (*retr.* IX, 3). Em oposição aos que considerava hereges e em contraste com certas posições que ele próprio havia defendido anteriormente em *O livre-arbítrio*, como testemunha no capítulo nono das *Retratações*, Agostinho, em *A predestinação dos santos*, enfatiza a soberania de Deus, a qual se manifesta em três aspectos fundamentais: a gratuidade da graça, o primado absoluto da vontade divina na salvação e a incapacidade da humanidade de salvar-se sem a intervenção divina.

Na etapa madura de sua reflexão, Agostinho destaca a soberania de Deus como fundamento da predestinação, entendendo que Deus não predestina com base nos méritos humanos, nem porque o ser humano crê; ao contrário, os eleitos creem porque foram predestinados a crer. Afirma o bispo de Hipona: “não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer”, pois, pela graça, já estavam eleitos antes da criação do mundo (*praed. sanct.* XVII, 34). Como observa Lamberigts (2018, p. 803), Agostinho “via o

mistério da predestinação na impossibilidade de a mente humana penetrar e compreender as razões de Deus para eleger uns e rejeitar outros”; mas, por tratar-se de um ato soberano, gratuito e eterno de Deus, pelo qual Ele chama os eleitos à fé e à perseverança, resta ao homem louvá-Lo (*praed. sanct.* XVI).

Para Gilson (2010, p. 299), “o poder de fazer o que escolhemos fazer é mais do que o livre-arbítrio: é a liberdade”. Ainda que se possa pensar que a providência divina comprometa a liberdade humana, em *A predestinação dos santos* Agostinho sustenta que a predestinação, fundada na presciência de Deus, não anula a liberdade humana; ao contrário, restaura-a. Isso porque, ao pecar, a vontade humana foi corrompida e tornou-se incapaz de voltar-se para Deus; contudo, quando Deus escolhe e predestina pessoas à salvação, tal escolha é um ato de graça, e, naqueles em quem a graça divina opera, a verdadeira liberdade, isto é, a capacidade de escolher o bem é restituída aos eleitos. Assim, o homem bom, ou seja, o regenerado pela graça, “reobtem sua liberdade de fazer o bem e, ao mesmo tempo, perde a tendência de escolher o mal, com a ajuda da graça verdadeiramente libertadora” (Evans, 1995, p. 201).

Nesse contexto, a ênfase agostiniana na soberania divina conduz necessariamente à afirmação da gratuidade da graça. Agostinho é enfático ao sustentar que a graça é essencialmente um dom imerecido; isto é, Deus não concede o bem que restaura a liberdade humana com base em méritos prévios. Tal posição o leva a se opor explicitamente aos pelagianos, que atribuíam à graça divina um caráter de fatalidade sempre que se afirmava sua concessão independentemente do mérito humano, registrando que, segundo eles, “onde não há merecimentos, há fatalidade” (*praed. sanct.* XII, 28). Contudo, replica Agostinho, a graça “não é graça, se nos é outorgada de acordo com nossos merecimentos” (*praed. sanct.* I, 1). A graça, portanto, é precisamente o que é porque “é concedida não de acordo com os méritos dos favorecidos, mas segundo a decisão de Sua vontade” (*praed. sanct.* XII, 29).

Gilson ao tratar sobre o tema, comenta o seguinte:

Para o homem, portanto, a aquisição da graça é uma condição necessária para salvação. Alguns crêem obtê-la por meio de suas obras, mas isso é inverter indevidamente os termos do problema. A graça não seria gratuita, ou seja, não seria graça, se fosse possível merecê-la. [...] Se a graça precede as obras e seus méritos, isso equivale a dizer que ela não poderia resultar em nós de uma aquisição, segue-se que ela é o fruto de uma eleição (Gilson, 2010, p. 293).

Fica claro que Deus não recompensa obras previstas, mas é Ele próprio quem produz nos homens aquilo que recompensa⁷⁷. Desse modo, a eleição não consiste no reconhecimento de méritos humanos, mas é a própria razão da salvação (*praed. sanct.* XIV, 33). Deve-se, portanto, exaltar os méritos da vontade soberana de Deus na obra salvadora, uma vez que a iniciativa da redenção não procede da vontade do homem, mas da vontade livre de Deus (*praed. sanct.* XI, 21), a única capaz de libertar a vontade humana, escravizada pelo vício do pecado. Assim, Deus liberta gratuitamente os seus eleitos⁷⁸, pois, à luz do que assevera Gilson (2010, p. 194), “a escolha de Deus, e apenas ela, é que faz a vontade do eleito se tornar boa”. Por isso, como afirma Agostinho, “é uma grande graça o fato de muitos se libertarem” (*praed. sanct.* VIII, 16).

Não se segue que Deus seja injusto ao escolher uns e não outros, tampouco que tenha adotado como critério o livre-arbítrio ou as obras futuras dos fiéis, os quais são chamados segundo os seus desígnios. Para Agostinho, não há injustiça em Deus, pois todos os homens pecaram e estavam afastados d’Ele; assim, após a queda, ninguém possui direito à redenção ou à salvação (*praed. sanct.* XIV, 27). Surge, então, a objeção: não poderia Deus chamar a todos, para que todos gozassem do Bem? Segundo o Bispo de Hipona, Deus chama a todos, mas elege apenas alguns conforme a sua vontade insondável. Ainda que o chamado seja de caráter universal, somente os eleitos ouvem e obedecem à sua voz, uma vez que Deus sabe de antemão que muitos haveriam de recusá-lo (*praed. sanct.* IX, 21). Portanto,

[...] se Deus quisesse, poderia chamar todos os homens de maneira que nenhum recusasse entregar-se a seu chamado, e poderia fazê-lo sem derrogar em nada o livre-arbítrio do homem. Com efeito, toda vontade age e se determina em razão de certos motivos; em virtude de sua ciência infinita, Deus sabe com antecedência por quais motivos e sob quais influências um livre-arbítrio particular daria ou recusaria seu consentimento. [...] Se ele criou circunstâncias nas quais prevê que nossa livre escolha se decidirá por tal maneira mais do que por outra, Deus infalivelmente obtém de nós, sem modificar nossa vontade, os atos livres que sua justiça e sua sabedoria querem obter. [...] Quando Deus salvar uma alma, basta-lhe escolher, sejam as circunstâncias exteriores às quais ela se encontrará inclinada, sejam as graças às quais sua vontade deverá se encontrar submetida, para que ela consinta com a graça salvacionista. Quanto as outras, ele poderia chamá-las da mesma maneira, mas não fez porque, ainda que ele tenha chamado muitos, poucos são os eleitos (Gilson, 2010, p. 298-295).

⁷⁷ Agostinho considera que mesmo a fé é precedida pela graça: “a graça antecede a fé; em caso contrário, se a fé antecede a graça, não há dúvida de que a vontade a precede, pois, a fé não pode existir sem a vontade de crer. Mas se a graça antecede a fé, porque precede a vontade, consequentemente precede toda obediência, precede também a caridade, mediante a qual se presta a Deus uma obediência submissa e suave. E isto é obra da graça em quem é concedida” (*persv.* XVI, 41).

⁷⁸ “Ninguém vem a Cristo, senão aquele a quem é dado”; e isto é concedido àqueles que foram eleitos desde a criação do mundo”, conforme confessa Agostinho (*persv.* XIV, 35).

Desse modo, pode-se afirmar que, no pensamento tardio de Agostinho, a graça de Deus é irresistível e o seu chamado, eficaz na vida dos eleitos. Pode-se também sustentar que a presciência divina, tal como concebida por Agostinho, e já presente em *O livre-arbítrio* (III, 2, 3–4; 11), consiste, antes de tudo, na predestinação das obras que o próprio Deus realizará, pelas quais prepara de modo eficaz os meios de salvação para os seus eleitos. Contudo, essa presciência também abarca o exercício da liberdade humana, pela qual os homens se afastaram voluntariamente do Sumo Bem e incorreram no pecado (*praed. sanct. X*, 19).

Nas palavras de Agostinho:

Pela predestinação, Deus previu o que havia de fazer, pelo que foi dito: Fez as coisas do futuro (Is 45, seg. LXX). Ele tem o poder de prever mesmo o que não faz, como são quaisquer pecados, ainda que haja pecados que o são como castigo de pecados, como está escrito: Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não presta (Rm 1,28); nisto não há pecado de Deus, mas justiça de Deus. Portanto, a predestinação de Deus, que é prática do bem, é, como disse, preparação para a graça, mas a graça é efeito da própria predestinação (*praed. sanct. X*, 19).

Entretanto, segundo Gilson, diante do obscuro problema da presciência divina, Agostinho entende que o homem deve inclinar-se “diante de um mistério que ele não pode escrutar”; pois “o poder misterioso que preside nosso destino não é um poder cego nem uma vontade arbitrária, mas uma justiça e uma verdade”. Na perspectiva de Agostinho, no mistério de sua vontade, Deus depositou as riquezas de sua graça (*praed. sanct. XVIII*, 36), a qual constitui o elo conciliador da “inefabilidade na realização dos atos previstos com o livre-arbítrio das vontades que os produzem” (Gilson, 2010, p. 297). A incapacidade humana de salvar-se é superada pelo poder da graça divina, que se manifesta desde a eternidade quando Deus escolhe, predestina e capacita os homens a se voltarem para Ele, tornando possível a realização das boas obras, regidas pelo princípio da lei eterna. Bignotto (1992, p. 346) pontua: “A verdadeira reviravolta que a problemática da graça opera no texto agostiniano está em que ele afirma que a graça é a verdadeira liberdade [...]. Agindo sobre a vontade, a graça confere liberdade ao livre-arbítrio”. E a liberdade autêntica é aquela que conduz os homens à felicidade, ao uni-los à lei eterna.

Portanto, fica devidamente evidenciado que a soberania de Deus, enfatizada em *A predestinação dos santos*, não elimina o livre-arbítrio, mas o reinsere no horizonte mais amplo da presciência divina, na qual encontra o seu fundamento último. É dessa soberania que procedem tanto a existência quanto o vigor da liberdade humana, bem como o remédio eficaz para o seu estado pecaminoso. Nesse sentido, pode-se afirmar que o homem só é verdadeiramente livre porque Deus é soberano. É precisamente nesse ponto que se tornam

visíveis, ao mesmo tempo, a continuidade e a tensão entre *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos*. Continuidade, porque em ambas as obras a liberdade permanece como elemento constitutivo da pessoa humana; tensão, porque o modo de compreendê-la se aprofunda à luz da graça e da soberania divina. Assim, a reflexão agostiniana não abandona a liberdade, mas a reconduz ao seu fundamento teológico. A seguir, veremos como essa continuidade e essa tensão entre as obras estão intrinsecamente relacionadas às noções de liberdade humana, graça divina e presciência de Deus.

4.2 Continuidade e tensão entre as obras

4.2.1 Liberdade como estrutura da pessoa e a responsabilidade moral

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho formula sua concepção de liberdade como poder de autodeterminação da vontade humana; isto é, o homem é um ser de vontade e, portanto, um ser de decisão, estando em suas mãos o poder de ser aquilo que deseja ser⁷⁹. Para o **hiponense**, o motivo da existência do mal não está em Deus, mas na decisão voluntária de cada pessoa que se desvia do bem. Assim, a liberdade é apresentada como constitutiva da pessoa e como fundamento da responsabilidade moral, visto que o ser humano pratica o bem e o mal porque quer e, por isso, deve prestar contas de seus atos⁸⁰ (*lib. arb.* I, 1, 11a, 22; III, 4, 11). Russell (2015, p. 83) afirma: “a danação revela a justiça divina; a salvação, sua misericórdia. Ambas demonstram igualmente Sua bondade.”

Décadas mais tarde, mesmo após a formulação da doutrina da predestinação no combate aos pelagianos, Agostinho não abandona esse princípio⁸¹, uma vez que, em *A predestinação dos santos*, afirma que Deus prevê as ações dos seres humanos, mas não as causa. Nas palavras do próprio Agostinho: “Ele tem o poder de prever mesmo o que não faz, como são quaisquer pecados, ainda que haja pecados que o são como castigo de pecados” (*praed. sanct.* X, 20).

A liberdade permanece, assim, como o espaço da decisão ética, pois sem ela não haveria mérito nem culpa. A continuidade entre as obras evidencia-se no reconhecimento de

⁷⁹ “O homem considerado na antropologia filosófica como “*homo volens*”, pois uma vez que ele é um ser-no-mundo, ser mutável, possui um dinamismo e seus movimentos dependem de fatores externos, assim como de suas decisões; ele escolhe entre fazer o bem ou fazer o mal, ama porque, vive do jeito que a consciência lhe permite”, afirma Mendes (2020, p. 39).

⁸⁰ De acordo com Bermon (2023, p. 76): “[...] as deficiências voluntárias acarretam incômodos, sofrimentos, adversidades, tudo o que nós sofremos contra nossa vontade, esses pecados são corretamente punidos ou suprimidos por essas provações.”

⁸¹ Costa (2002, p. 342), comenta: “Deus só age justamente, se o pecado for voluntário, e o homem tem de ser livre para que o prêmio e o castigo sejam aplicados sobre ele com justiça”.

que o homem continua moralmente responsável, tanto quando escolhe o mal quanto quando, uma vez agraciado, adere ao bem. A presciência divina não coage a vontade humana⁸², pois, como afirma Costa (2002), no pensamento agostiniano não existe um poder determinante extramundano (seja o destino, o fatalismo natural ou a própria presciência divina), nem qualquer força mundana exterior ao sujeito que obrigue o livre-arbítrio a praticar o mal. A má vontade continua sendo “a única causa do pecado no homem, que se dá pela inversão de valores, ao tender às coisas menos dignas em vez das superiores” (Costa, 2002, p. 328)⁸³.

5.2.2 Liberdade humana e graça divina

Esse é o ponto em que emerge a maior tensão entre as duas obras, pois, em *O livre-arbítrio*, Agostinho atribui à liberdade humana a capacidade de escolher o bem e o mal. A vontade é um bem inalienável do homem, concedido por Deus, e que este exerce segundo o próprio querer, uma vez que somente o livre-arbítrio, por si mesmo, adere ou abandona as realidades eternas (*lib. arb.* II, 1). No entanto, na mesma obra, especificamente a partir dos livros II e III, ocorre uma mudança de perspectiva quanto à capacidade da vontade humana. Agostinho passa a considerar que a vontade, ao voltar-se para as coisas terrenas, não é capaz, por si só, de retornar ao seu estado de perfeição. Ou seja, após desviar-se de Deus e tornar-se sujeita ao pecado, ela não possui a força necessária para realizar o bem sem a ajuda divina. Nesse sentido, “o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente”, afirma Agostinho (*lib. arb.* II, 20, 54).

Djuth (2018) comenta que, após a queda, a única possibilidade de o homem ser salvo é mediante a graça libertadora de Cristo. O mesmo autor observa que, segundo Agostinho, “na ausência dessa graça, que reforça a vontade dos eleitos pela concessão da incapacidade de pecar, a natureza humana mantém a livre escolha, mas sob uma forma enfraquecida devido à falta de retidão da vontade” (Djuth, 2018, p. 605). Nessa mesma direção, Russell (2015, p. 82) assevera que “somente a graça divina permite que os homens

⁸² Costa (2002, p. 333), pontua: “Contra o determinismo materialista dos maniqueus, que negavam tanto a presciência divina como a liberdade humana; contra o fatalismo dos astrólogos e matemáticos, que também negavam a liberdade do homem e atribuíam os fatos ao acaso; contra o naturalismo dos estoicos, que negavam o livre-arbítrio da vontade e acreditavam no destino; contra o voluntarismo de Cícero, que negava a presciência do porvir e atribuíu tudo à liberdade da vontade e, finalmente, contra a posição religiosa representada em Evódio, que, para salvar a presciência de Deus, acaba por duvidar da liberdade humana, Agostinho insurge-se com uma posição extremamente original, ao buscar uma resposta que conciliasse, ao mesmo tempo, o livre-arbítrio da vontade e a presciência de Deus”

⁸³ Ao comentar sobre a liberdade em Agostinho, Bignotto (1992, p. 3330), diz o seguinte: “Nele, o querer é uma faculdade interior, que não precisa se expressar em ação para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la”.

sejam virtuosos”. Assim como no livro III de *O livre-arbítrio*, em *A predestinação dos santos* Agostinho sustenta que, em decorrência do pecado original, a vontade humana encontra-se enfraquecida e incapaz de voltar-se para o bem por iniciativa própria. Portanto, a conversão, a fé e a perseverança tornam-se obras da graça eficaz. O homem, dessa maneira, permanece livre, mas só é capaz de agir retamente porque é Deus “que em nós opera também o querer, de modo admirável e inefável” (*praed. sanct.* XX, 42), isto é, “opera em nós o querer e o operar, segundo a sua vontade”. Assim, a vontade é ajudada pela graça divina na realização do bem.

Em *De libero arbitrio*, Agostinho diz:

Todavia, se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar, seja porque, embora o vendo, não tem a força de se alçar a esse estado melhor, no qual sabe que teria o dever de se pôr. Tampouco te é imputado como culpa não poderes curar teus membros feridos, mas de menosprezares Aquele que te quer curar. Enfim, são esses os teus verdadeiros pecados. Visto que não existe homem tão desprovido de inteligência que não conheça a utilidade de procurar aquilo que não traz vantagem alguma de ser ignorado, e o dever de confessar humildemente suas fraquezas, a fim de obter para quem procura com humildade a ajuda d’Aquele que não está sujeito ao erro nem à fraqueza alguma, quando vem trazer socorro (*lib. arb.* III, 18, 51; 19, 53).

Diz ainda que

Com efeito, não é um bem de pouco valor, não apenas o fato de ser uma alma, cuja natureza já ultrapassa qualquer corpo, mas também de ser capaz, com a ajuda do Criador, de aperfeiçoar-se a si mesma e, por um piedoso empenho, poder adquirir e possuir as virtudes por meio das quais poderá vir a libertar-se dos tormentos da dificuldade e da cegueira do erro. [...] Implorarem assim a ajuda do Criador para a obtenção de auxílio divino nos seus esforços. O Criador da alma merece, pois, em tudo, louvores: — seja por ter posto na alma desde a sua origem um começo de aptidão para ascender até o sumo Bem; — seja porque Ele a ajuda a progredir; — seja porque dá a esses progressos contínuos um complemento e coroamento; — ou seja, enfim, porque, por uma muito justa e merecida condenação, ele a faz entrar na ordem conforme os seus deméritos, quando ela peca, isto é, quando recusa desde os seus primeiros passos se elevar para a perfeição, ou que retroceda após alguns progressos (*lib. arb.* III, 20, 56-57; 22, 65).

Desse modo, a liberdade permanece, mas o bem realizado pelo ser humano torna-se fruto da graça proveniente de Deus. A diferença fundamental na relação entre graça e liberdade nas duas obras reside no fato de que, em *O livre-arbítrio*, Agostinho concebe uma assistência divina de caráter universal: todo ser humano poderia usufruir do socorro de Deus para elevar-se à perfeição, bastando querer e rogar pela ajuda divina. Já em *A predestinação dos santos*, somente os eleitos podem voltar-se para Deus, pois foram escolhidos, predestinados e efetivamente capacitados pela graça para fazê-lo.

Agostinho, portanto, postula aqui uma graça eficaz, porém limitada, na medida em que abrange apenas um grupo determinado de pessoas, escolhidas antes mesmo de sua existência terrena. Isso significa que a verdadeira liberdade, entendida como a capacidade de querer, escolher e realizar o bem, será plenamente gozada apenas por alguns, enquanto os demais não poderão alcançá-la por si mesmos e, por conseguinte, não conseguirão querer, escolher e realizar o bem. Vejamos, a seguir, as palavras de Agostinho acerca do governo de Deus sobre a vontade humana e da eleição de alguns em detrimento de outros:

Mas eu opino que as palavras que seguem foram ditas com referência ao reino dos Céus [...]; Inclina meu coração para os teus preceitos (Sl 118,36); ou: Os passos do homem são formados pelo Senhor e é-lhe grato o seu caminho (Sl 36,23); ou: O Senhor é quem dispõe as vontades (Pr 8 seg. LXX); ou: O Senhor nosso Deus seja conosco, como foi com nossos pais, não nos desamparando, nem nos afastando de si. Mas incline os nossos corações, para andarmos em todos os seus caminhos (1Rs 8,57-58); ou: Dar-lhes-ei um (novo) coração e entenderão; ouvidos, e ouvirão (Br 2,31); ou: E eu lhes darei um mesmo coração, e derramarei nas suas entranhas um novo espírito (Ez 11,19). Ouçam também: E porei o meu coração no meio de vós, e farei que andeis nos meus preceitos, e que guardéis as minhas leis, e que as pratiqueis (Ez 36,27). Ouçam ainda: Os passos do homem são dirigidos pelo Senhor; mas que homem pode compreender seu próprio destino? (Pr 20,24). Continuem ouvindo: Todo o caminho do homem lhe parece a ele próprio direito; e o Senhor, porém, pesa os corações (Pr 21,2); e também: E todos aqueles que eram destinados à vida eterna, abraçaram a fé (At 13,48) (*praed. sanct.* XX, 42).

Hipona declara também que

Não podemos nem querer, se não somos chamados e, ao quisermos após ser chamados, não bastam a nossa vontade e a nossa corrida, se Deus não der forças aos que correm e os leve aonde os chama. E o que acrescentei em seguida: Não depende, portanto, daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que faz misericórdia (Rm 9,16), para podermos praticar o bem, é verdade absoluta. [...] Pois não é assim a vocação de todos, mas somente dos eleitos. [...] “Assim como naqueles que Deus elege, a fé, e não as obras, dá início ao mérito a fim de que pelo dom de Deus se pratique o bem, assim naqueles que ele condena, a infidelidade e a impiedade são o princípio do demérito, a fim de que pelo mesmo castigo também se pratique o mal”, essas palavras são expressão da verdade absoluta. [...] Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram, acreditaram; os que não quiseram, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificaram-se nas próprias vontades. Pois esta eleição é obra da graça, não dos méritos. Um pouco antes o Apóstolo dissera: Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário a graça não é mais graça (Rm 11,5-10). Portanto, gratuitamente foi alcançada porque foi alcançada a eleição (*praed. sanct.* III, 7; VI, 11).

Fica evidente que a relação entre a liberdade humana e soberania da graça divina em Agostinho articula-se em uma não reciprocidade radical, na qual a vontade permanece livre, mas sua capacidade de aderir plenamente ao bem é efeito da ação interior de Deus

(Costa, 2002). Os diversos textos bíblicos citados por Hipona, que afirmam que o Senhor quem inclina o coração, dirige os passos e dispõe as vontades, sustentam que a origem do querer e do agir justo não reside no homem, mas na misericórdia divina que transforma inteiramente a vontade (Gilson, 2010). Assim, segundo Agostinho, ninguém pode querer o bem sem antes ser chamado, e mesmo após o chamado, vontade humana não é suficiente para converter-se ou perseverar sem auxílio eficaz da graça (*praed. sanct.* VI, 11).

A eleição divina, portanto, na perspectiva agostiniana, não se funda nos méritos humanos, mas antecede e possibilita qualquer mérito, de modo que a prática do bem demonstra a gratuidade da graça, enquanto a condenação expressa a justiça (Russel, 2015). Dessa maneira, Agostinho, busca conciliar responsabilidade moral e predestinação afirmando que, embora os homens creiam ou não creiam segundo aquilo que querem, é a graça que torna possível querer e aderir ao Bem, pois o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer”, assegura Gilson (2010, p. 302).

5.2.3 Liberdade humana e presciência divina

A articulação entre liberdade humana e presciência divina constitui um dos principais eixos de continuidade e tensão entre as duas fases do pensamento agostiniano. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho sustenta que Deus prevê aquilo que os seres humanos farão, mas tal presciência não implica interferência causal no ato da vontade. O objeto da presciência divina é precisamente a vontade livre, isto é, o movimento do querer humano. Nesse sentido, ele afirma explicitamente: “Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará” (*lib. arb.* II, 3, 8). Deus conhece o futuro porque é eterno e está fora do tempo; sua presciência não constrange nem suprime a liberdade, mas garante que o ser humano aja livremente no mundo. Evódio, concordando com Agostinho, observa que diante da providência divina a vontade “não deixa de ser livre, e estar sempre posta sob nosso poder” (*lib. arb.* II, 3, 8).

Dessa forma, ao prever os acontecimentos futuros, Deus não os determina por força ou necessidade. Ele prevê tudo aquilo de que é autor, mas não é autor de tudo o que prevê, pois também conhece antecipadamente aqueles que hão de pecar por vontade própria (*lib. arb.* II, 4, 10-11). No entanto, em *A predestinação dos santos*, a presciência divina é reinterpretada à luz da predestinação: Deus não apenas prevê, mas escolhe e concede graça eficaz àqueles que serão salvos. O próprio Agostinho, em *Retratações*, reconhece que em *O*

livre-arbítrio não abordou “a graça de Deus, pela qual de tal modo destinou seus eleitos que ele prepara a vontade daqueles que já se utilizam em si mesmos do livre-arbítrio; nada se discutiu nestes livros” (*retr.* IX, 2).

As formulações posteriores de Agostinho intensificam a tensão entre liberdade e predestinação: se Deus predestina, o ser humano continua podendo agir livremente? A resposta de Agostinho rejeita a alternativa entre determinismo e autonomia absoluta. A predestinação não força a vontade, mas garante que ela queira o bem, pois Deus conhece antecipadamente as futuras escolhas humanas exatamente porque Ele mesmo concede a graça que torna possível essa escolha. A partir da presciência, Deus elege e predestina, e, consequentemente, oferece graça aos eleitos, capacitando-os a escolher o bem.

A tensão permanece, mas não de modo insolúvel. Na visão de Evans (1995), a liberdade, entendida como *liberum arbitrium*, ou seja, a faculdade de escolha, continua sendo o modo especificamente humano de agir moralmente segundo Agostinho; porém, após a queda, essa faculdade não coincide mais com a *libertas*, a capacidade de aderir ao bem e nele permanecer. Por isso, a predestinação, segundo Gilson (2010), surge como o modo divino de garantir a salvação, não eliminando a liberdade, mas restaurando a possibilidade de adesão ao bem supremo. Assim, não há contradição entre liberdade e predestinação: Deus orienta a vontade ao bem sem anular a sua espontaneidade, pois somente a graça torna possível que a vontade queira aquilo que, por si só, jamais conseguiria desejar⁸⁴.

Em *A predestinação dos santos*, a visão agostiniana se altera significativamente. A presciência deixa de ter apenas um caráter contemplativo e passa a integrar o desígnio eletivo de Deus (*praed. sanct.* X, 19), que inevitavelmente determina o futuro dos eleitos e, por consequência, também dos não eleitos. Para os eleitos, isso significa que não poderão não crer⁸⁵, uma vez que receberão graça eficaz, que infalivelmente os conduz à fé, pois “pela predestinação, Deus previu o que havia de fazer” (*praed. sanct.* X, 19). Para os não eleitos, o inverso é verdadeiro: não poderão crer, pois não recebem essa mesma graça que converte e sustenta a vontade: “Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não presta” (*praed. sanct.* X, 19). Na visão de Agostinho, não significa que Deus tenha determinado a danação dos não eleitos, mas que eles já estavam perdidos, e quando os entrega as paixões da carne é uma forma de juízo em razão de seus pecados.

⁸⁴ Burns (2018, p.463, 464), diz que a graça agostiniana, “deve ser concebida não como uma disposição ou acidente criado, mas sobretudo como a operação e a habilitação do ser divino no espírito criado. [...] Esse dom move o cristão a desejar e apreciar Deus acima de tudo, a amar-se a si mesmo, ao próximo e todos os bens inferiores em função do amor de Deus.”

⁸⁵ Para Stump (2016, p. 225): “Agostinho adota a ideia um tanto diferente de que Deus arranja as circunstâncias de nossas vidas de tal maneira que nós queremos livremente crer.”

Nessa perspectiva, na distinção entre as duas fases do pensamento agostiniano a respeito da relação entre liberdade humana e graça divina, torna-se visível uma descontinuidade na concepção da aplicação da graça. Na primeira obra, a oferta da graça é entendida como de caráter universal, tendo em vista que todos podem recebê-la e cooperar com ela, uma vez que, para Agostinho, os homens deveriam implorar “a ajuda do Criador para a obtenção de auxílio divino em seus esforços” em direção ao Sumo Bem (*lib. arb.* III, 20, 56). Na segunda, entretanto, a graça torna-se particular, pois é conferida de modo eficaz apenas aos eleitos. A eleição é limitada, e Deus não os escolheu porque previu que, por si mesmos, escolheriam voltar-se para Ele, mas, por um ato de bondade, desde a eternidade, os escolheu segundo a sua própria vontade e os predestinou a usufruírem da graça e, conseqüentemente, a se regozijarem no Bem supremo (*praed. sanct.* VIII, 17). Em outras palavras, não se trata de uma ajuda concedida a uma vontade já em movimento, que se esforça rumo a Deus, como se observa em *O livre-arbítrio*, mas de uma graça que coloca essa vontade no caminho, sustenta-a durante todo o percurso e a conduz ao destino designado por Deus. Do início ao fim, a salvação é operação da graça divina, e não resultado autônomo da vontade humana nem da cooperação desta com aquela.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da evolução intelectual de Agostinho evidencia que o eixo central de sua filosofia moral e teológica não se limita ao problema ontológico do mal, mas inclui, paralelamente, a questão de como Deus intervém na história humana; uma intervenção que se manifesta no fato de que Ele conhece e governa as ações humanas por meio de sua presciência e de sua graça. Para Agostinho, segundo Mendes (2020), sendo Deus o criador do homem, comunicou algo de si à criatura ao fazê-la à sua imagem e semelhança. Entre os atributos concedidos ao ser humano destacam-se a razão e o livre-arbítrio da vontade, isto é, o poder de autodeterminação pelo movimento da liberdade humana, que se exerce diante da onipotência de Deus sem que esta seja o fator determinante da escolha, mas antes a razão última da própria liberdade do ser humano, a qual foi outorgada pelo próprio Deus. No exercício desse poder, o homem, ao fazer mau uso do livre-arbítrio da vontade, afasta-se de Deus por um ato livre de desobediência e, assim, compromete, por si mesmo, a sua condição existencial (*lib. arb.* I–III). Dessa maneira, aquele que antes era santo passa a ser denominado pecador e, segundo Agostinho, é em razão dessa desobediência (movimento contrário ao bem) que o homem perde a capacidade de retornar, por suas próprias forças, ao estado original no qual havia sido criado, isto é, em paz com Deus (*lib. arb.* III, 18–22).

A relação entre a liberdade humana e a presciência divina é um tema que atravessa tanto os primeiros quanto os últimos escritos de Agostinho. Já em *O livre-arbítrio*, o autor afirma que Deus prevê os atos da vontade humana sem, contudo, determiná-los. Na referida obra, a presciência divina é apresentada como de caráter contemplativo: ela apenas constata a realidade do futuro, isto é, o movimento da liberdade humana, constituindo, assim, o estatuto garantidor do livre-arbítrio da vontade do homem (*lib. arb.* III, 3, 6–8). Como observa Costa (2002) a precognição divina abrange todo o futuro, mas, como se observa na obra, o objeto do conhecimento divino é precisamente a livre autodeterminação da vontade humana. Por essa razão, o homem não deixa de agir livremente e, portanto, permanece responsável pelo bem e pelo mal que pratica; assim, Deus pode julgá-lo com justiça. Com efeito, no pensamento agostiniano, “Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força”; e, ao mesmo tempo, “Deus prevê tudo de que Ele mesmo é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, Ele é o justo punidor” (*lib. arb.* III, 4, 11).

O próprio Agostinho, em *Retratações*, obra em que revisa criticamente seus escritos anteriores, afirma que em *O livre-arbítrio* se posicionou em defesa do livre-arbítrio da vontade, sustentando o vigoroso poder da liberdade humana sem interferência divina (*retr.* IX, 3). Segundo ele, muitas das reflexões ali contidas foram exigidas pelo tema específico da discussão: uma resposta ao problema do mal em contraposição aos maniqueístas. No entanto, o próprio Agostinho reconhece que, já nessa obra, há também indícios de uma inflexão sobre o assunto. Vejamos:

Do mesmo modo, como estivesse mostrando que a boa vontade é um tão grande bem que mereceria ser anteposta com razão a todos os bens corporais e externos, afirmei: “Portanto, penso que agora já vês, assim penso, que está determinado em nossa vontade, ou gozarmos ou sermos privados de tão grande bem e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” De onde se segue esta conclusão: todo aquele que quiser viver conforme a retidão e a honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade, que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato.” [...] E no segundo livro disse: “Porque o próprio homem, enquanto homem, é um certo bem, pois tem a possibilidade, quando o quer, de viver retamente”. E disse em outro lugar: “Não podemos agir com retidão a não ser pelo livre-arbítrio da vontade”. [...] E disse em outra passagem: [...] o homem que cai voluntariamente não pode igualmente se reerguer por si mesmo tão espontaneamente, seguremos com fé firme a mão de Deus que nos é estendida do céu, ou seja, nosso Senhor Jesus Cristo (*retr.* IX, 3-4).

Assim, já se pode observar certa mudança de compreensão a respeito da liberdade humana na própria construção de *O livre-arbítrio*: de uma vontade concebida como capaz de alcançar a redenção por si mesma, passa-se a um conceito de vontade que necessita ser socorrida por Deus para ser conduzida no caminho de retorno ao Sumo Bem (*lib. arb.* III, 19, 53). Entretanto, a reflexão madura de Agostinho o conduz a reconhecer que, depois da queda, a vontade humana permanece deficiente, já não é capaz de escolher e realizar o bem por suas próprias forças (*praed. sanct.* XVII, 34). É nesse contexto que emerge a doutrina da graça e, por fim, a da predestinação, resultados das últimas especulações agostinianas, que oferece uma nova compreensão do conceito de presciência divina. Em *A predestinação dos santos*, Agostinho conclui que a graça não apenas ajuda a vontade humana na busca do bem, mas a coloca no caminho do bem e a conduz infalivelmente até o seu propósito (*praed. sanct.* XVII, 36; XX, 42).

Nesse novo momento do pensamento agostiniano, Deus não prevê que a vontade humana escolherá espontaneamente o bem; ao contrário, prevê a impossibilidade de o homem escolher o bem por si mesmo. Por isso, em sua presciência, Deus escolhe e predestina algumas pessoas, concedendo-lhes a graça necessária para que a escolha do bem se torne

possível. Na perspectiva do bispo de Hipona, os eleitos não podem não crer, enquanto os não eleitos não podem crer, uma vez que a graça eficaz é concedida somente àqueles que Deus escolheu desde a eternidade: “todos aqueles que eram destinados à vida eterna, abraçaram a fê” (*praed. sanct* XX, 42). Para Gilson (2010), a tensão entre liberdade e predestinação em Agostinho não é eliminada, mas reinterpretada: a vontade humana permanece realmente livre, pois atua movida por sua própria inclinação e não por coerção externa; contudo, o bem que ela quer e realiza é fruto da operação da graça (*praed. sanct.* III, 7).

Ainda em *A predestinação dos santos*, assim como em *De dono perseverantiae*, Agostinho compreende que os não eleitos continuam escolhendo de acordo com a inclinação de sua vontade deficiente, enquanto os eleitos, pela ajuda da graça, inclinam-se ao bem por meio de uma liberdade agora eficiente. Isso demonstra que a liberdade não é anulada, mas curada, restaurada e elevada ao estatuto de verdadeira liberdade (Gilson, 210). Assim, a predestinação não destrói a espontaneidade da vontade, mas garante que ela se incline ao bem e persevere nele (*praed. sanct.* III-VI; XX; *persev.* XI-XII). Na compreensão de Costa (2002), ao longo desse itinerário intelectual, Agostinho abandona qualquer explicação dualista ou naturalista da ação humana e reinterpreta tanto a liberdade quanto a responsabilidade moral à luz do dom divino.

Desse modo, à questão decisiva de como Deus pode conhecer e governar o futuro sem anular a liberdade humana, Agostinho responde afirmando que Deus prevê aquilo que Ele mesmo torna possível pela graça. Na visão de Lamberigts (2018, p. 803), o homem em Agostinho, “continua livre enquanto sujeito moral, mas sua liberdade só alcança o bem graças à intervenção amorosa, eficaz e imerecida de Deus”. Em última instância, no pensamento agostiniano, a salvação é inteiramente obra da graça, sem que, por isso, a liberdade deixe de existir; e a liberdade é plenamente humana, sem que, por isso, a graça deixe de ser absolutamente divina (*praed. sanct.* XX). Contudo, para que aquela seja eficiente, depende do dom divino.

Conclui-se, portanto, que os conceitos de liberdade humana e presciência divina no pensamento de Agostinho, tal como expostos em *O livre-arbítrio* e *A predestinação dos santos*, consistem numa relação marcada por tensão que se harmoniza, mas que ao mesmo tempo preserva um paradoxo e um mistério (Gilson, 2010). Assim, no itinerário agostiniano, observa-se uma significativa inflexão no pensamento do autor: inicialmente, ele defende a vontade humana como possuidora de plena liberdade, isto é, do livre-arbítrio da vontade, que, antes e depois do pecado, seria capaz de mover-se para onde quisesse, operando, por si mesma, tanto a sua queda quanto a sua redenção (*lib. arb.* I).

Em seguida, Agostinho chega a outra compreensão: a de uma vontade decaída e de uma graça universal. A ajuda divina (a graça), em *O livre-arbítrio*, é oferecida a todos aqueles que desejam acolhê-la, podendo cada indivíduo, auxiliado por Deus, voltar-se ao Sumo Bem (*lib. arb.* III). A presciência divina, na primeira especulação de Agostinho, é apresentada apenas como estatuto garantidor da liberdade humana, pois tudo aquilo que Deus prevê necessariamente acontece, e o que Ele prevê é justamente a liberdade humana que se move para o bem ou para o nada, podendo esta, inclusive, pedir a ajuda divina para alcançar seus propósitos. Contudo, na última fase de seu pensamento, Agostinho, ainda que considere a liberdade humana, passa a vê-la como doente e ineficiente, voltada unicamente para o nada, não podendo sequer pedir a ajuda de Deus sem que, primeiro, Deus a ajude.

O bispo de Hipona desfaz-se da ideia sinergista e adere a um monergismo, pois, para ele, é Deus quem opera tanto o querer quanto o fazer da vontade. Nesse contexto, por fim, Agostinho desenvolve a noção de predestinação dos santos e a concepção de uma graça limitada, porém eficaz, concedida unicamente aos seres humanos eleitos segundo a presciência e a predestinação de Deus, as quais os conduzem ao gozo do Sumo Bem. Desse modo, no desenvolvimento do pensamento de Agostinho, a presciência divina não se limita a ser o estatuto garantidor da liberdade humana, como ocorria quando era compreendida de modo meramente contemplativo e inerte em relação à história. Ao contrário, ela assume um papel determinante, pois passa a orientar a direção e a determinar o destino dos eleitos, tornando-se o fundamento da restauração do livre-arbítrio da vontade humana, pelo qual os homens podem realizar as boas obras. A conclusão de Agostinho é a de um Deus bondoso e gracioso, que vê e age em benefício de sua criatura (*praed. sanct.* II, 12).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: vol. II - Livro IX a XV. Tradução: J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. A graça e a Liberdade; A correção e a graça. *In*: **A graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. A natureza e a graça; O espírito e a letra. *In*: **A graça (II)**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Confissões**. Tradução: J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. 354-430. **O livre-arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. Paulus, 1995.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1971.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ATANÁSIO, Santo. **Contra os pagãos**. São Paulo: Paulus, 2002.

AYRES, Lewis. Agostinho sobre a vida trinitária de Deus. *In*. STUMP, Eleonore (org). **Agostinho**. Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 91-110.

BARBOSA, Diogo Moraes; MENDONÇA, Marta. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana? A resposta de Agostinho no de libero arbítrio. *Civitas Augustiniana*. v. 1, n.1, p.59-78, Porto- PT, jan. 2012.

BERMON, Emmanuel. “Os prestígios do nada e a potência de Deus em Santo Agostinho”. *In*: CALIXTO, Pedro; AYOUB, Cristiane N. A. (orgs.). **Santo Agostinho: um pensador eternamente contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 2023. p. 59-84.

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**. v. 19, n. 58, p.327-359, Belo Horizonte, mar. 1992.

BOEHNER, Philotheus; GILSON. Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. trad. Raimundo Vier, O.F.M. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

BURNS, J. Patout. *In*: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 462-469.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Maniqueísmo**. História, Filosofia e Religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniqueísmo de Santo Agostinho.** Porto alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

COYLE, J. Kevin. Mani/Maniqueísmo. *In*: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 626-629.

COENEN, Lothar; BROW, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** volume II. São Paulo: Editora Vida Nova, 2000.

EVANS, G. R. **Agostinho: sobre o mal.** Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

DJUTH, Marianne. Liberdade (Libertas). *In*: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 606-608.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

LAMBERIGTS, Mathijs. Predestinação. *In*: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 802-803.

MANN, William E. Agostinho sobre o problema do mal e o pecado. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org). **Agostinho.** Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 131-142.

MARQUES, Maria Janaina Brega. **O livre-arbitrio em agostinho.** 2012. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. <<https://doi.org/10.11606/T.8.2012.tde-07121726>>. Acesso em 25-05-25.

MATTEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1997.

MENDES, Makyl Angelo Xavier. **O problema do mal no pensamento de Agostinho.** São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MINOIS, Georges. **As origens do mal: uma história do pecado original.** Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna.** São Paulo: Globo, 2005.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios.** Tradução: João Eduardo pinto Basto Lupi. São Paulo: paulus, 2012.

PERINE, Marcelo. Sua queda é sua dignidade: Eric Weil e Agostinho sobre a “felix culpa”. **Horizonte.** Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 1021-1038, maio/ago. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1021>>. Acesso em: 11 de ago. 2025.

REALE, Giovanni. Antiseri, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, Vol. 1. Tradução: José Bortolini. ed. Ver. e ampl. São Paulo: Paulos, 2017.

PLATÃO. **As leis, ou da legislação e eptnomis**. trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021.

_____. **A república: [ou sobre a justiça, diálogo político]**. Tradução Anna Lia Amaral de Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino**. Tradução: José Carlos Baracat Júnior. - Campinas, SP: [s.n.], 2006.

_____. **Primeira Enéada**. Tradução: José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

_____. **Sexta Enéada**: Tomo II. Tradução: José Rodrigues Seabra e Jovino Alves Maia Júnior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2019.

_____. **Enéada IV**. Tradução Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2022.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental – Livro 2**. Tradução: Hugo Langone. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANFORD, John A. **Mal**. O lado sombrio da realidade. Tradução: Sílvio José Pilon, João Silvério Trevisan. São Paulo: Paulus, 1988.

SERTILLANGES, A.D. **O problema do mal**. tradução: Enzo Emmanuel. 1ª. ed. Sertanópolis- PR: CEDET, 2020.

SPROUL R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

STUMP, Eleonore. Agostinho sobre o livre-arbítrio. *In*. STUMP, Eleonore (org). **Agostinho**. Tradução: Jaime Classe. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 210-232.

SIQUEIRA, Rubens Soares. **A Liberdade na Obra O Livre-Arbítrio de Santo Agostinho**. Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2024.

STEIGER, André. **Compreender a história da vida**: do átomo ao pensamento humano. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulos, 1998.

VAHL, Jeske. M. (2015). O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina. **Intuitio**. v 8, n. 1, p. 32-45, Porto Alegre, jun. 2015., <<https://doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.17324>>. Acessando em: 6 nov. 2025.

ZAPAROLI, Rodrigo Alves. Conceito de liberdade em Aristóteles e no existencialismo sartreano. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Franca**. Franca, v. 11, n. 1, p. 235–254, jul. 2016. DOI: 10.21207/1983.4225.280. Acesso em: 09 de nov. 2025.