

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANIEL RODRIGUES DA COSTA**

**LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO: UM ESTUDO  
A PARTIR DA POLÊMICA “SEMPIELAGIANA”**

**(versão corrigida)**

**SÃO PAULO**

**2023**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO: UM ESTUDO**  
**A PARTIR DA POLÊMICA “SEMPIELAGIANA”**  
**(versão corrigida)**

**DANIEL RODRIGUES DA COSTA**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lorenzo Mammi

**SÃO PAULO**

**2023**

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)**Nome do (a) aluno (a): Daniel Rodrigues da CostaData da defesa: 09 / 05 / 2023Nome do Prof. (a) orientador (a): Lorenzo Mammi

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22 / 05 / 2023

---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C1 Costa, Daniel Rodrigues da  
Livre-arbítrio e liberdade na filosofia de  
Agostinho: um estudo a partir da polêmica  
"semipelagiana" / Daniel Rodrigues da Costa;  
orientador Lorenzo Mammì - São Paulo, 2023.  
186 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia.

1. Liberdade. 2. Graça. 3. Vontade. 4. Eleição. I.  
Mammì, Lorenzo, orient. II. Título.

## **Agradecimentos**

O presente trabalho só se tornou possível pelo apoio de muitas pessoas. A elas o dedico e agradeço por compartilharem comigo desta intensa, desafiadora e prazerosa caminhada. Em especial, meus agradecimentos ao meu orientador prof. Dr. Lorenzo Mammì, pela confiança em meu trabalho e pela sempre franca, solícita e rigorosa orientação. Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia Medieval da USP, em especial ao prof. Dr. Moacyr Novaes, pelos apontamentos no texto e pelas palavras de incentivo. Estendo este agradecimento aos professores que participaram de minhas bancas de qualificação e defesa: o próprio Moacyr Novaes, o prof. Dr. Luiz Marcos da Silva, e o prof. Dr. Pedro Calixto. Tenho plena confiança de que meu trabalho só se tornou possível por compartilhá-lo com pessoas tão competentes e generosas.

Agradeço à Universidade de São Paulo, lugar desafiador mas também acolhedor, que me trouxe muitas conquistas e alegrias. Aos colegas dos grupos de estudos CEPAME e GELM. Agradeço à CAPES pela bolsa, com a qual pude me dedicar à pesquisa e através da qual grande parte da comunidade acadêmica do país pode continuar com sua luta e contribuição pelo desenvolvimento de nossa cultura e de nossa sociedade.

Agradeço, por fim, aos meus familiares, pela compreensão, pelo apoio e pela crítica. Aos queridos amigos e amigas sem os quais essa caminhada não seria possível, pelas conversas sem sentido, por estarem aí.

Obrigado.

## **Resumo**

Trata-se de um estudo sobre a ideia de liberdade em Agostinho, tendo como ponto de partida a polêmica semipelagiana. O semipelagianismo representa um desafio talvez único ao pensamento de Agostinho, e acreditamos que o compartilhamento de certas premissas, entre o bispo e os monges, nos ajuda a esclarecer o real significado da liberdade na filosofia agostiniana. A identificação da liberdade enquanto uma possibilidade de autodeterminação da vontade humana era uma exigência, para os monges, para a responsabilização moral de nossas ações; para o bispo, não há outra possibilidade para a realização de uma boa ação senão que a nossa vontade seja conduzida por um auxílio externo. Na esteira da polêmica pelagiana, o semipelagianismo surge como uma divergência capaz de testar, até as últimas consequências, o pensamento de Agostinho, e exigirá do bispo uma reconsideração e um reposicionamento de suas ideias, dentre elas, a de liberdade.

Palavras-chave: Liberdade; Graça; Predestinação; Eleição.

## **Abstract**

This is a study on the idea of freedom in Augustine, having as a starting point the semi-Pelagian polemic. Semi-Pelagianism represents an extremely complex challenge to Augustine's thought, and we believe that the sharing of certain premises between the bishop and the monks helps us to clarify the real meaning of freedom in Augustinian philosophy. The identification of freedom as a possibility of self-determination of the human will was a requirement, for the monks, for the moral accountability of our actions; for the bishop, there is no other possibility for the performance of a good action than that our will be guided by an external help. In the wake of the Pelagian polemic, semi-Pelagianism emerges as a divergence capable of testing Augustine's thought to the last consequences, and will require from the bishop a reconsideration and a repositioning of his ideas, among them, that of freedom.

Keywords: Freedom; Grace; Predestination; Election.

## SUMÁRIO:

<b>Introdução.</b> .....	6
<b>Capítulo 1.</b> Agostinianismo e pelagianismo: uma introdução ao problema da liberdade.....	11
1.1. Introdução. ....	11
1.2. Duas visões sobre a natureza humana. ....	14
1.2.1. O pecado original e suas consequências. ....	21
1.3. Um estudo introdutório sobre a Graça: significado e concessão. ....	28
1.3.1. Os problemas na concessão da Graça. ....	29
1.3.2. A vontade salvífica universal de Deus. ....	39
1.4. A condenação do pelagianismo: sobre o não encerramento da polêmica. ....	47
<b>Capítulo 2.</b> Agostinianismo e semipelagianismo: uma introdução ao problema da eleição..	52
2.1. Introdução. ....	52
2.1.1. Pode o semipelagianismo ser uma posição doutrinária? - Adrumeto e Gália. ....	52
2.2. A influência da Graça sobre a vontade humana. ....	60
2.2.1. O <i>initium fidei</i> . ....	60
2.2.1.1. “[...] <i>cum assensione cogitare</i> ”. ....	67
2.2.2. A tese da deleitação vitoriosa – parte 1. ....	73
2.2.2. A tese da deleitação vitoriosa – parte 2. ....	81
2.2.3. A tese da livre cooperação das criaturas - parte 1. ....	92
2.2.3. A tese da livre cooperação das criaturas - parte 2. ....	97
<b>Capítulo 3.</b> Eleição e predestinação: uma introdução ao problema do determinismo. ....	105
3.1. Introdução. ....	105
3.2. A predestinação. ....	109
3.2.1. Resposta aos monges da Gália. ....	115

3.2.2. Notas sobre Calvino e a dupla predestinação - parte 1. ....	119
3.2.2. Notas sobre Calvino e a dupla predestinação - parte 2. ....	126
3.3. A eleição. ....	132
<b>Capítulo 4. A liberdade dos eleitos: uma introdução. ....</b>	<b>140</b>
4.1. Introdução. ....	140
4.2. A liberdade exclusiva dos eleitos. ....	143
4.2.1. A responsabilidade moral. ....	148
4.3. Agostinho compatibilista? - parte 1. ....	156
4.3. Agostinho compatibilista? - parte 2. ....	162
<b>Conclusão. ....</b>	<b>169</b>
<b>Referências bibliográficas. ....</b>	<b>175</b>

## LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO: UM ESTUDO A PARTIR DA POLÊMICA “SEMPIELAGIANA”

### introdução.

Agostinho é conhecido como Doutor da Graça (*doctor Gratiae*).<sup>1</sup> Nenhum outro título faria mais jus à sua doutrina: é que, para compreendê-la, é necessário entender que o bispo lida com uma natureza danificada por um desvio, e que necessita de um novo tipo de relação com Deus. Das diversas questões que Agostinho tratou, quase todas podem ser mais bem compreendidas a partir de uma consideração sobre a condição da natureza humana. De nossa parte, que buscamos uma análise dos problemas relativos à liberdade, faz-se ainda mais necessária essa consideração pois, uma vez que Agostinho e os chamados pelagianos discordam sobre a condição da natureza humana, a compreensão de suas distintas concepções de liberdade só é possível se compreendermos essa primeira divergência.

Mas é certo que as divergências que a ideia de liberdade de Agostinho despertou ao longo de sua vida, e que persistem até os dias atuais, não se resumem a uma concepção definida de natureza humana. É a Graça o seu elemento mais característico. Quando a Graça assume, contudo, o papel decisivo para a construção da liberdade, ela arrasta consigo os problemas próprios desse conceito teológico e os insere no conjunto de problemas que o conceito filosófico de liberdade já possui. A discussão que Agostinho trava com pelagianos e semipelagianos terá como combustível, em grande parte, o tratamento conjunto desses problemas – não estamos, com isso, afirmando que o tratamento em separado traria algum ganho na compreensão do tema, já que, em Agostinho, a liberdade só pode ser pensada em conjunto com a Graça. Como afirmaria o bispo nas suas *Retratações*, “ao resolver esta questão, eu certamente trabalhei a favor do livre-arbítrio da vontade humana, mas a graça de Deus venceu.”<sup>2</sup>

---

1 *Doctor ecclesiae* é um título conferido, pela igreja, a indivíduos que tenham contribuído decisivamente para o desenvolvimento da doutrina e da teologia cristãs. O título de Agostinho é conferido em 1298, a partir do decreto em que o papa Bonifácio VIII proclama as *Regulae Iuris*. Ver: *Sextus Decretalium Liber, per Bonifacium Octavum Pontificem*. In: Friedberg, Emil; Richter, Aemilius Ludwig (eds.). *Corpus iuris canonici* (Latin). Vol. 2 (*Lipsiensis secundae* ed.); Cornell University Library, 1881. Disponível em: <https://books.google.com/books?id=Rjs2AQAAMAAJ&pg=PR509>.

2 *Retract.* II, I (27): “*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia [...]*” Todas as traduções do latim são de minha responsabilidade, exceto quando indicação em contrário.

Compreender o sentido da frase acima é um grande passo para obtermos uma definição robusta de liberdade. E não se trata de uma busca desinteressada pela definição de um conceito, mas, tanto Agostinho quanto os monges estavam em busca do entendimento de uma verdade, capaz de propiciar a sua adesão ao caminho seguro da verdadeira felicidade. Desde os escritos de Cassiciaco, cujo ambiente filosófico é sempre destacado, Agostinho tinha por definido o seu itinerário intelectual e espiritual: a busca pela verdadeira felicidade não estava separada da busca pelo entendimento da verdade, legada a nós por meio da revelação. O ambiente de suas últimas obras, se assim podemos dizer, também merece um destaque por apresentar a nós um enérgico intérprete das Escrituras, um exímio contendor sobre as mais intrincadas questões teológicas e, sobretudo, um apaixonado pensador da fé cristã. A disputa que se iniciava tinha por objeto muito mais do que a questão da necessidade, ou não, de auxílio para que o ser humano cumpra os preceitos divinos; o bispo havia compreendido, desde o início, que a questão era o estabelecimento de uma interpretação sobre a relação do homem com Deus.

Na sua polêmica<sup>3</sup> com os semipelagianos, Agostinho irá debater como o ser humano pode possuir algum tipo de autodeterminação, indicada pela existência de sua vontade livre, e ao mesmo tempo ser incapaz de fazer o bem por conta própria; uma marca determinante no pensamento de Agostinho é a sua distinção entre o mérito da boa ação e o da má ação: enquanto a primeira escancara a fraqueza da natureza humana e a necessidade de auxílio, a segunda apresenta uma vontade apta a executar-se como causa eficiente da ação, com todas as responsabilidades envolvidas. Os monges, que em grande parte aderiam às mesmas premissas que o bispo, questionariam Agostinho por ele retirar, aparentemente, qualquer iniciativa humana na feitura do bem e, conseqüentemente, na sua salvação. Nós veremos como essa ideia de mérito – e de justiça – será reconsiderada por Agostinho, e como sua doutrina se apoiará em novas bases. Longe de simplificar a questão com uma resposta de autoridade ou de encerrar a disputa com uma alegação de mistério, ele se propõe a esmiuçar os pormenores da polêmica, e busca desenvolver um entendimento o mais completo possível do tema. É que para Agostinho também se tratava de buscar o entendimento de uma verdade. Contudo, não se tratava mais, como em *Sobre o livre-arbítrio*, de buscar a causa de agirmos mal: as últimas obras de Agostinho tratam, pois, da causa de agirmos bem.

---

3 Usamos o termo “polêmica”, aqui e no título, no sentido exato que o substantivo possui em língua portuguesa, isto é, uma disputa em torno de questão que suscita muitas divergências.

...

Tendo como objeto a construção da ideia de liberdade em Agostinho, sobretudo a partir de suas obras finais – *Sobre a predestinação dos santos* e *Sobre o dom da perseverança* –, nós apresentaremos essa investigação em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, tratamos de analisar as concepções agostiniana e pelagiana sobre a condição da natureza humana; a partir dessas concepções, é possível traçar um percurso pelos temas mais importantes e que contrapõem as duas posições. Agostinho, de um lado, afirma que a natureza humana está danificada desde o pecado adâmico e que isso exige um auxílio extraordinário de Deus para reordená-la ao bem; Pelágio e seus apoiadores, de outro lado, afirmam que o pecado de Adão afeta apenas a ele mesmo e, de acordo com a justiça divina, não devemos responder por um pecado que não é o nosso: assim, a humana possui a força necessária para obedecer ao ordenamento divino, que nos exige um comportamento de retidão. Por conseguinte, um estudo sobre o pecado original é relevante para que possamos enxergar o quadro geral do problema.

Dado que as concepções sobre o pecado original são distintas, também seriam distintas as concepções sobre a necessidade e o significado da Graça. Enquanto pelagianos afirmam que a vontade humana é a responsável pela adesão, ou não, ao chamamento divino, e que salvação ou condenação são reflexos da boa ou má vontade que cada ser humano individual dispõe, Agostinho ressalta que o destino final do homem está sob os desígnios de Deus, e ainda que a vontade tenha lugar como causa eficiente de nossas ações, nós não somos capazes de nos salvar apenas pela disposição de nossa vontade. A sua ênfase na necessidade da Graça implicará em um certo esvaziamento da centralidade da vontade humana no processo de salvação – embora ela sempre seja parte necessária do processo. No segundo capítulo nós tratamos, com maior detalhe, do modo como a Graça opera sobre a vontade, para destacar como ela pode ser necessária para a boa ação e como isso não implica em algum tipo de cerceamento da vontade. É apenas com uma análise detalhada da teoria da vontade de Agostinho que podemos entender como a Graça opera sobre ela, sem retirar sua característica essencial de decisão, ao mesmo tempo em que permite que ela aja livremente em direção ao bem. Destacamos, assim, a teoria da deleitação vitoriosa como um dos mais importantes aspectos para compreendermos como a condução da vontade, pela Graça, pode ser entendida como a ação livre por excelência.

Encerramos o segundo capítulo com uma análise da tese da livre cooperação das criaturas, tese que é ao mesmo tempo uma conclusão satisfatória das argumentações precedentes, formando uma ideia plausível e substancial de liberdade, e também o início de uma nova problemática com a qual Agostinho teria de lidar: dado que a Graça ganha relevância fundamental para a condução da vontade humana em direção à ação livre, assombra-nos os problemas da predestinação e da eleição.

O verdadeiro problema por trás da predestinação – isto é, a doutrina que afirma que nosso destino é decidido por Deus unicamente, e que nossas ações não têm relevância para a sua decisão – é a eleição. Agostinho havia afirmado que grande parte da humanidade não seria salva: a massa de perdição (*massa damnata*) era uma realidade da qual poucos seriam resgatados pela misericórdia divina. Contudo, se a Graça era necessária para a salvação, e se poucos seriam salvos, estava implícito em sua doutrina que Deus realizaria uma eleição daqueles que seriam salvos. O conceito teológico de eleição é explorado e, segundo nos parece, seu principal problema é o critério, uma vez que todos os seres humanos são igualmente imerecedores da salvação e que ela é feita tão somente em vista da misericórdia divina. A pergunta que nos move no terceiro capítulo é pelo critério da eleição. Inicialmente, nós analisamos a questão da predestinação, a ideia de que Deus já escolheu, antes mesmo da criação do mundo, quais seriam salvos e quais seriam condenados; depois disso, realizamos uma análise da teoria de Calvino sobre a dupla predestinação, ou seja, a ideia de que Deus predestina os que são salvos e também predestina os que são condenados, em uma polêmica teoria sobre a predestinação para a condenação; acreditamos que faz-se necessário distinguir os dois autores, deixando claro que em Agostinho não existe o segundo tipo de predestinação.

Encerramos o terceiro capítulo com uma reconsideração do tema da eleição, abordando os aspectos da presciência, da Providência e dos juízos divinos. Procuramos apresentar uma leitura também pautada na ideia de que a escolha de Deus poderia soar a nós, já que feita em um ambiente de igual falta de merecimento, como implicando certa injustiça: não haveria diferença entre aquele que é salvo e aquele que é condenado a não ser a própria escolha de Deus, que seria ao mesmo tempo a causa e a justificação da salvação. Essa ideia de justiça e injustiça deve ser ressaltada pois, como abordamos no quarto e último capítulo, o pelagianismo tende a levar a questão para a atmosfera jurídica: como fica claro, enquanto o

bispo de Hipona tende para a misericórdia, os pelagianos tendem – de modo absolutamente arriscado – para a justiça.

Nosso último capítulo traz acréscimos importantes à ideia de liberdade, como a análise sobre sua definição comportar exclusividade aos eleitos, e sobre os aspectos da ação moral. Nesse campo, de importância acentuada para o debate sobre a liberdade, nós realizamos uma análise da gênese da boa e da má ação e da distinção sobre suas imputabilidades, distinção necessária para compreendermos como a resposta que Agostinho apresenta pode fazer sentido para nós. Como encerramento deste estudo, nós propomos uma análise sobre o debate contemporâneo do tema, levando em consideração a doutrina de Agostinho, através de um estudo sobre a plausibilidade do conceito de “compatibilismo agostiniano”. Pensamos que uma avaliação cuidadosa, não apenas do conceito, mas das razões que tornaram possível a sua construção, pode jogar luz às questões de que tratava Agostinho, ao mesmo tempo em que esclarece o estado de coisas em que nos encontramos no debate sobre a liberdade. Menos do que responder questões, o nosso objetivo é apresentar os motivos que moveram Agostinho e que, de certa forma, também movem a nós.

## Capítulo 1.

### AGOSTINIANISMO E PELAGIANISMO: UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA LIBERDADE

#### 1.1. introdução:

Agostinho lida com um vasto repertório de questões de maneira profunda; não obstante, a última e uma das mais importantes questões de que tratou não foi pacificada entre os cristãos, pelo contrário, obteve em Agostinho o motor principal de sua especulação. O tema da Graça e sua operação sobre o livre-arbítrio ensejou inúmeros debates, controvérsias, fórmulas lapidares e anatematizações. Falar da Graça é falar da liberdade, e desde que foi submetida à análise, o conceito revelou uma extrema complexidade,<sup>4</sup> alimentada pela necessidade do livre-arbítrio – o qual nos sentimos impelidos a defender – e pela não menor necessidade da Graça – da qual todo cristão, desde Paulo, se verá dependente.

Agostinho sempre escreve impelido por um ímpeto, interno ou externo. Neste caso, a chamada polêmica pelagiana tem seus passos mais importantes a partir da década de 410,<sup>5</sup> mas seu início se dá antes disso, anterior mesmo a qualquer oposição filosófico-doutrinária que viria a surgir. Certamente não há controvérsia quando uma das partes ignora a existência da outra, mas também é certo que os elementos que a comporiam estavam sendo colocados, da parte de Agostinho, ainda na década de 380. As primeiras obras de Agostinho, em especial seu *Sobre o livre-arbítrio*, seriam requeridas por Pelágio, anos depois, como fundamento para

4 Ver: GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 369. (Como utilizaremos a 1ª edição de outra obra do mesmo autor, “*Introdução ao estudo de santo Agostinho*”, também datada de 2006, sempre que a referência for da obra “*O espírito da filosofia medieval*”, a informação será dada por completo, a fim de dirimir quaisquer confusões com a outra obra, que será referenciada apenas como “Gilson, 2006”, e a paginação).

5 Segundo Marrou (MARROU, Henri-Irénée, *Les attaches orientales du Pélagianisme*. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 112<sup>e</sup> année, N. 3, 1968, p. 460), a controvérsia teria tido início a partir do saque de Roma em 410, e na condenação de Celéstio, em 411, pela igreja de Cartago. Já Martinetto (MARTINETTO, Giovanni, *Les premières réactions antiaugustinienes de Pélagie*. In: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 17, N. 1-2, 1971, p. 83) ressalta que, embora se aceite como consenso que a controvérsia tenha se iniciado na década de 410, há uma correspondência entre Pelágio e Paulino de Nola, ainda em 405, em que o primeiro já se colocava contra as ideias de Agostinho expressas nas *Confissões*. Ver ainda: BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, 3ª edição; Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 425-434; SQUIRES, Stuart. *Reassessing Pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the Possibility of a Sinless Life*. School of Theology and Religious Studies Of The Catholic University of America. Washington, D.C., 2013, p. 3-4.

a defesa da ortodoxia de sua posição.<sup>6</sup> O agora bispo de Hipona teria de se posicionar, muito em função da oposição que lhe fazia Pelágio e suas ideias, tanto em relação a tais ideias quanto em relação a si mesmo, naquilo que havia escrito anos antes. Sem ser a causa para a elaboração da doutrina da Graça, o pelagianismo oferece a ocasião para o desenvolvimento daquilo que estava em germe desde a conversão de Agostinho. Isso significa que, embora Gilson esteja correto ao dizer que suas ideias já haviam atingido a máxima extensão desde a sua conversão,<sup>7</sup> Agostinho não deixa de ser um gênio polemista, ou seja, que desenvolve suas ideias em grande parte por ocasião de um chamado por assim dizer externo; ainda que sua doutrina da Graça não seja uma resposta aos questionamentos pelagianos, eles são a ocasião propícia para o seu desenvolvimento.

Não basta, entretanto, afirmar isto. O fato de Agostinho ter compreendido, também filosoficamente, a tese paulina sobre a insuficiência do ser humano e sua dependência da Graça, sintetizada na fórmula “*da quod iubes, et iubes quod vis*”,<sup>8</sup> não deve significar uma precipitada desconsideração das consequências. O que as ideias suscitadas por Pelágio fazem é trazer ao ouvido de Agostinho, e ao seu pensamento, essas consequências. A defesa do livre-arbítrio nas obras de juventude tinha como principal objetivo explicar a origem do mal e defender, assim, a existência de uma autonomia moral humana e a absoluta bondade divina. Por um bom tempo essa defesa se fez valer como a melhor solução para o problema do mal na teodicéia cristã; entretanto, suas consequências não haviam sido exploradas ao máximo. Dessas consequências, sua aparente incompatibilidade com a existência da Graça e dos atributos essenciais de Deus provocarão em Agostinho o mais intrincado debate de sua filosofia, haja vista que tanto a Graça quanto o livre-arbítrio irão ser defendidos, segundo lhe parece, sem prejuízo para nenhum dos dois.

Falar em “pelagianismo” ou “movimento pelagiano”, assim como em “agostinianismo” ou “doutrina de Agostinho”, é apenas um modo de referimento que não guarda, aqui, uma análise aprofundada. Devemos ressaltar a complexidade que os termos

---

6 Ver: *De praed. sanct.* IV, 8. EVANS, G. R., *Agostinho sobre o mal*. [tradução João Rezende Costa] – São Paulo: Paulus, 1995, p. 218.

7 GILSON, E., *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial\Paulus, 2006, p. 302. Também: HARNACK, A. *History of Dogma*. Boston: Little, Brown and Company, 1899, p. 169 (disponível em <http://www.ccel.org/ccel/harnack/dogma1.html>).

8 Cf.: *Conf.* X, XXIX, 40; X, XXXI, 45; X, XXXVII, 60. “Tese”, aqui, entendida no sentido lato: tomamos Paulo não como o autor de uma teoria metafísica, mas como uma fonte a partir da qual Agostinho e os cristãos irão erigir suas ideias. Não obstante, isso não impede a confrontação de ideias, como veremos adiante.

carregam, tanto porque não havia uma homogeneidade de pensamento naqueles que integravam os lados da questão – se é possível falar em lado –, quanto porque muito do que se conhece por “pelagianismo” foi construído na mente de Agostinho e outros combatentes dessas ideias. Até mesmo a inquirição dos bispos tendia a ver a heresia como uma construção muito mais de Celéstio do que de Pelágio, e se não há uniformidade no pensamento considerado ortodoxo, tão menos haveria no considerado herege. Não adentraremos, contudo, nessa discussão, pois, embora importante, não é de eminente relevância quando consideramos o objeto deste capítulo, ou seja, o desenvolvimento de problemas centrais na discussão sobre a relação entre Graça e livre-arbítrio no pensamento de Agostinho; problemas esses que serão propiciados pela polêmica pelagiana, mas que terão seu ápice filosófico-teológico com o surgimento do chamado “semipelagianismo”. Não obstante, quando tratarmos do tema específico do semipelagianismo, voltaremos ao problema da nomenclatura e abordaremos sua utilidade, ou não, para a história do pensamento.<sup>9</sup>

Isso considerado, este primeiro capítulo possui três objetivos: (i) mostrar que a polêmica pelagiana suscita o aparecimento de um problema central no universo cristão: o problema da autonomia<sup>10</sup> e da responsabilidade moral humana; (ii) mostrar que pensar o tema da Graça é indispensável para pensarmos a liberdade na filosofia de Agostinho, e, como consequência, o problema da responsabilidade moral; e (iii) mostrar que as teses que sustentam um pretensão êxito do agostinianismo sobre o pelagianismo não são verdadeiras, pelo menos no âmbito filosófico-teológico: se formos minuciosos, podemos perceber que a persistência da polêmica nos moldes do semipelagianismo irá mostrar que muitos cristãos consideraram os princípios pelagianos plausíveis, o que pode significar um desafio também no campo institucional; mas, sobretudo, percebemos que a exposição das respostas

---

9 Ver: SQUIRES, 2013, p. 3-7, 51.

10 Autonomia (αὐτο (auto): de si mesmo + νόμος (nomos): lei ou regra) é um termo que designa uma série de conceitos em filosofia. Não obstante, nosso uso do termo possui dois momentos destacados: primeiro, usamos o termo no sentido de “poder de se autogovernar”, ou, como explícito nas discussões iniciais de Agostinho sobre o livre-arbítrio, autonomia como a capacidade de julgamento ou feitura de algo, ou não, que esteja sob o domínio de nossa vontade (*in potestate nostra*: *De lib. arb.* III, III, 7: “*Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, Non voluntate senescimus, sed necessitate; aut, non voluntate infirmamur, sed necessitate; aut, non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere?*”; Também: *De lib. arb.* I, XIII, 27; XV, 33; III, I, 2; *Conf.* XIII, XXIII, 33; *De praed. sanct.* XI, 22, dentre outros). Em um segundo momento, esse conceito de autonomia como designando algo “*in potestate nostra*” será problematizado, pois verificaremos que o conceito de liberdade e de autonomia não são idênticos.

agostinianas nos círculos considerados ortodoxos faz evidenciar o problema da autonomia moral, o que irá requerer um posicionamento ainda mais enfático do bispo de Hipona.

Consideramos, ainda, que este primeiro capítulo possui um papel introdutório na discussão sobre a relação da Graça com o livre-arbítrio, e sua construção será, majoritariamente, uma abordagem comparativa das posições de Agostinho e do pelagianismo. Os avanços e recuos de acordo com cada tema abordado possuem o objetivo de apresentar as duas correntes de pensamento, lado a lado, e propiciar ao leitor uma visão ampliada. Não nos deteremos, portanto, em uma obra ou questão específica, e acreditamos que essa estratégia será suficiente para dar uma sólida base, adiante, para as discussões específicas do nosso tema.

## **1.2. duas visões sobre a natureza humana:**

Embora afirmemos que o tema central da polêmica pelagiana seja o papel da Graça, e isso esteja correto, uma outra forma de analisar a questão é a partir das diferentes visões sobre a condição da natureza humana. Um dos objetivos da análise da Graça é compreender o alcance da liberdade humana, e adotemos ou não a tese de que a liberdade está subsumida na capacidade de natureza, é inegável que falarmos sobre a liberdade implica falarmos sobre a natureza humana. Para sermos mais precisos, implica falarmos sobre a condição dessa natureza, na medida em que o que distinguirá as posições de Agostinho e de Pelágio será, sobretudo, sua interpretação dos efeitos que o pecado adâmico trará sobre a natureza humana. Antes, iniciemos com uma definição preliminar: por natureza humana nós podemos entender um conjunto de características que constituem o ser humano por definição, e que foram concedidas por Deus gratuitamente no ato da criação.

É ponto pacífico que o ser humano foi criado com uma natureza que observava certas características. Na visão cristã, dentre essas características se destacam duas: a racionalidade e o livre-arbítrio da vontade.<sup>11</sup> Afirmar que o ser humano é racional significa dizer que ele possui a habilidade, fundamentada em uma atividade anímica, de identificar a partir de si próprio e do ambiente em seu entorno qual é a ordem da criação e o que deve ser feito a fim

<sup>11</sup> *De nat. boni* VII: “*Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationabilibus spiritibus, hoc praestitit Deus ut si nolint, corrumpi non possint, id est si obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint: si autem obedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpuntur in poenis.*”

de manter ou restabelecer a ordem ideal para o alcance da beatitude;<sup>12</sup> afirmar que o ser humano é dotado de livre-arbítrio significa dizer que ele possui autonomia, fundamentada a partir da atividade volitiva da alma, para desejar o que quer que seja.<sup>13</sup> Consideremos, inicialmente, que essas características estão subsumidas na natureza humana, como, de fato, Agostinho e Pelágio considerariam. Isso significa que as habilidades decorrentes dessas características pertencem ao ser humano, não como dons seus, mas como propriedades concedidas gratuitamente por Deus na criação de modo inerente ao ser do homem.<sup>14</sup> Uma vez compreendidas como parte da natureza humana, essas características são condição de possibilidade para a realização de um ato, seja ele uma ação propriamente dita ou um ato da vontade: assim, tanto caminhar se tenho pernas aptas para caminhar é uma atividade cuja realização está de acordo com minha capacidade de natureza, quanto escolher entre ir a Roma ou a Milão é uma atividade da minha vontade cuja realização está de acordo com minha capacidade de natureza. Assim, segundo Juliano, bispo de Eclano:

O homem foi criado animal racional, mortal, capaz de virtude e pecado, de observar os mandamentos ou violá-los, de salvaguardar o direito da sociedade humana mediante a autoridade natural e de ter liberdade para eleger o caminho do pecado ou da justiça. Quando por virtude asperge os indigentes, seja com as águas da misericórdia seja com as águas da justiça, o que é ordenado exteriormente pela própria justiça, já, em seu interior, concebeu e deu à luz uma vontade santa.<sup>15</sup>

Se Deus, de fato, cria o homem com tais características, devemos considerar que a possibilidade de qualquer coisa reside na força da natureza acrescida da decisão da vontade livre. Assim, realizar algo significa que a vontade decidiu-se por determinada ação e que a natureza possui a capacidade de realização de tal empreendimento; pode haver o caso em que a vontade decide-se por algo que não está em nossa capacidade de natureza, como voar ou caminhar sobre as águas; e pode haver casos em que a natureza possui determinada

12 E. g.: *De libero arbitrio* I, X, 21.

13 E. g.: C. *Faustum* II, V: “*Et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo vel bene vel male vivitur, propter iustum iudicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus.*” Vale destacar que essa tese, bastante presente no jovem Agostinho e nunca abandonada, passará por modulações importantes, como veremos.

14 GILSON, E., 2006, p. 281-282: “Pelo que podemos julgar segundo a análise dos textos, não implica em grau algum um direito da criatura, seja moral e fundado em seus méritos – o que é evidente –, seja metafísico e fundado na definição de sua essência, o que pelo menos é provável. [...] Deus criou o homem num certo estado de natureza; se o tivesse criado num outro estado, inferior, teria havido um outro estado de natureza; no fim das contas, tanto um como outro seriam apenas um dom gratuito de Deus”.

15 C. *Iulianum Op. imp.* I, 79: “*Factum est enim animal rationale, mortale, capax virtutis et vitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate vel servare Dei mandata, vel transgredi, vel magisterio naturali conservare ius humanae societatis, liberumque haberet alterutram velle partem, in quo peccati et iustitiae summa est. Nam cum aliquid secundum virtutem indigentibus, aut de misericordiae fontibus, aut de iustitiae immulget uberibus; hoc operatur foris iam ipsa iustitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit.*”

capacidade, mas que a vontade não deseja atualizá-la, como possuir pernas saudáveis, mas optar por continuar sentado.

Essa ideia é defendida por Pelágio, como rapidamente percebemos por sua atmosfera emancipatória, isto é, pela sua característica de conceder ao ser humano uma capacidade para agir de modo livre e responsável por seus atos. Isso porque, para o movimento pelagiano, o que garante a responsabilidade moral é o livre-arbítrio, e o que garante a efetividade da ação, além do livre-arbítrio, é a capacidade de natureza, e somente aquilo que está em nossa capacidade de natureza pode ser considerado moralmente viável. É por isso que os pelagianos podem falar em termos legalistas sobre a justiça divina – porque nossa capacidade de natureza, forte e saudável, é capaz de cumprir tudo o que foi ordenado –, e também é por isso que Agostinho terá de despender uma atenção especial à ideia de justiça quando tratar da nossa capacidade de cumprir os preceitos divinos.<sup>16</sup>

Uma das características mais enfatizadas da divindade é sua perfeita justiça,<sup>17</sup> e um Deus justo não daria às suas criaturas dotadas de livre-arbítrio preceitos que seriam impossíveis de serem cumpridos. Assim, se Deus ordena que sejamos justos e nos abstenhamos do pecado,<sup>18</sup> é necessário, de acordo com sua justiça, que nós sejamos dotados da capacidade de resistir ao pecado. Ordenar o impossível é o mesmo que nada e depõe duplamente contra Deus, pois ou ele não sabe o que ordena ou não sabe o que criou, ou ainda sabe de ambos – como é lícito pensar – mas ordena algo que sabe ser impossível para nós, numa atitude realmente perversa.<sup>19</sup> Como afirma Pelágio:

Toda vez que devo falar sobre a reforma dos costumes e do empenho por uma vida santa, eu começo por mostrar a força e o valor da natureza humana, fazendo ver as coisas que ela é capaz de realizar; exorto, assim, os ânimos a auscultarem os ideais da virtude. Pois de nada adiantaria convocar alguém para coisas que se tem por impossíveis. De fato, não poderíamos nos encaminhar na via da virtude se não fôssemos dotados de esperança. Pois cada esforço por atingi-la fracassaria se lhe faltasse a esperança de alcançá-la. São estes, portanto, os primeiros fundamentos de

---

16 Ou seja, enquanto que, para Pelágio, tudo o que Deus ordena deve estar abarcado em nossa capacidade de natureza, e, portanto, é nossa responsabilidade moral cumprir tudo o que foi ordenado, para Agostinho, nossa capacidade de natureza não é tão forte que possa cumprir todos os preceitos divinos, sendo necessária alguma ajuda especial. Veremos (1.2.1) como a solução agostiniana para esse problema acarreta novos problemas. Ver: BAVAUD, Georges, *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme*. In: *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 5 (1), 1959, p. 435; THONNARD, 1965, p. 240-242.

17 Por enquanto, tratemos a justiça como aquilo que torna algo ou alguém justo. Veremos, adiante, como a noção de justiça guarda algumas peculiaridades quando aplicada a Deus, seja no problema da justiça divina, seja quando se fala que Deus é justo.

18 *E.g.*: *Levítico* 19:14; *1 Tessalonicenses* 20:14; *Salmo* 101:4; 119:101; *Romanos* 6:13; etc.

19 Cf.: SCHAFF, Philip. *St. Augustin: Anti-Pelagian Writings*; New York: Christian Literature Publishing Co, 1886, p.11. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html>

uma vida santa e espiritual: a pura tomada de consciência acerca das próprias forças.<sup>20</sup>

Em termos do direito romano, o homem é *emancipatus a Deo*, ou seja, embora criatura e dependente daquilo que seu criador lhe propiciou, o homem foi criado de tal maneira que, ao ser dotado de livre-arbítrio e receber certos preceitos aos quais deveria querer cumprir, ele atinge um status de responsabilidade plena por seus atos. A própria essência da ideia de responsabilidade moral só se sustenta se o homem for dotado de certa autonomia para decidir qual atitude tomar e, assim, ser julgado de acordo com tais atitudes: não faz sentido falar de pecado onde não se tem liberdade para escolher. Se, como afirma Brown,<sup>21</sup> o movimento pelagiano queria reformar toda a igreja cristã, não apenas a defesa do livre-arbítrio era requerida, mas, do mesmo modo, a capacidade de natureza em realizar aquilo que era prescrito, pois um não estava sem o outro.

A capacidade de natureza, conforme definimos acima, caracteriza um conjunto de propriedades que não são apenas físicas, mas também volitivas, isto é, inclui a capacidade que nós possuímos de determinar a nossa vontade, através do livre-arbítrio, para cumprir tal ou qual preceito divino. Assim, o âmbito da moralidade, que está na determinação da vontade, não fica alijado da discussão quando Pelágio utiliza o termo “capacidade de natureza”, porque essa natureza é ampliada e inclui a força do livre-arbítrio. A capacidade de natureza é aquilo que não depende de nós, mas que foi dado na criação; Pelágio está afirmando que o livre-arbítrio de nossa vontade foi dado a nós na criação, e que está sob a nossa responsabilidade determinar a nossa vontade.<sup>22</sup> Assim, somente aquilo que está em nossa capacidade de natureza pode ser considerado moralmente viável, porque considera-se o livre-arbítrio enquanto uma propriedade concedida na criação e que integra a nossa capacidade de natureza.

---

20 *Epistula ad sacram Christi uirginem Demetriadem*, 2 (PL 30, 16). A tradução do texto latino é de nossa responsabilidade. Original latino disponível em: AUGUSTINUS, Aurelius: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionem opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti*. ed. novissima, emendata et auctior, acc. J. P. Migne; T. 3,1. Turnhout Brepols, 1985, pp. 1380-1412; tradução comparada à tradução ao inglês disponível em: REES, B.R. *To Demetrius In: Pelagius: Life and Letters*. Vol. II, Woodbridge: The Boydell Press, 1998. Demais obras de Pelágio serão referenciadas.

21 BROWN, 2005, p. 430. Ver também: SQUIRES, 2013, p. 117.

22 É neste sentido que Plinval (1973, p. 158) pode considerar que a verdadeira doutrina de Pelágio é sobre a liberdade, pois o que é a liberdade senão o livre-arbítrio mais a capacidade de natureza? Assim, os argumentos anteriores podem ser entendidos como se dissessem que, enquanto para Pelágio, nossa capacidade de natureza (incluído o livre-arbítrio) é forte o bastante para cumprir as ordens divinas, para Agostinho, nossa capacidade de natureza (incluído o livre-arbítrio) não está em condições de cumprir sozinho o que Deus ordena por conta de uma debilidade adquirida voluntariamente.

Assim, no atual cenário, temos que: o ser humano é criado com determinado conjunto de propriedades; dentre essas propriedades está o livre-arbítrio; Deus é perfeitamente justo; um número – determinado ou indeterminado – de preceitos é ordenado por Deus para que seja cumprido pelos homens; o cumprimento desses preceitos deve estar necessariamente abarcado por nossa capacidade de natureza, que Deus certamente conhece por ter sido dela o autor. Todas essas afirmações seriam endossadas tanto por Pelágio quanto por Agostinho. O ponto de ruptura está na última afirmação, ou seja, na necessidade ou não de auxílio para que se cumpra os preceitos. Para Pelágio, assim como a justiça divina só é preservada se os homens tiverem a capacidade de cumprir os preceitos estabelecidos por Deus, somente faz sentido continuarmos falando de justiça divina se essa capacidade tiver sido dada ao homem na criação, sem necessidade, portanto, de uma intervenção posterior. Não que Pelágio desconsiderasse a atenção que Deus despense às suas criaturas, mas qualquer intervenção particularizada introduziria em seu pensamento um fator estranho e altamente problemático.

Considerando que a capacidade de natureza – em especial por conta do livre-arbítrio da vontade – coloque todos os homens em uma mesma condição,<sup>23</sup> lhes sendo dadas, portanto, as condições de possibilidade para viver retamente, o que definirá sua salvação ou condenação é apenas aquilo que ele for capaz de fazer voluntariamente, de modo a adquirir um valor moral condizente com sua aspiração de salvação. É contraditório que se exija do homem fazer mais do que lhe é possível fazer,<sup>24</sup> e se é exigido que ele viva justamente e se abstenha do pecado, é porque está em sua capacidade de natureza viver sem pecado. Qualquer necessidade de intervenção especial de Deus tanto depõe contra a própria bondade da criação, pois evidencia a necessidade de um ajuste naquilo que Deus mesmo criou, quanto ameaça a justiça divina, pois significaria uma acepção arbitrária entre as pessoas.

Antes, porém, de mostrarmos os motivos pelos quais Agostinho defende a necessidade de intervenção divina para que o homem viva retamente e porque isso não incorreria no problema da acepção, devemos tratar, preliminarmente, do quê significa filosoficamente o fato de Deus não fazer acepção de pessoas. De acordo com *Romanos* (2:11), em Deus não há acepção de pessoas; o termo latino empregado é *acceptio*, que significa aceitação ou recebimento, denotando a ação de disponibilidade de Deus para com todas as pessoas; o termo

---

23 Estamos considerando a média dos casos, pois, sabemos, existem extensas questões filosófico-teológicas à respeito da existência de casos em que essa capacidade de natureza não coloca os homens na mesma condição.

24 Cf.: SCHAFF, 1886, p. 10.

grego do qual deriva é *prosopolemphía*, normalmente traduzido por parcialidade,<sup>25</sup> que denota que Deus não faz distinção entre as pessoas, sendo usada em passagens cujo contexto nos permite inferir a ideia comum de que Deus não faz distinção de estatutos sociais.<sup>26</sup> Isso significa que, nas Escrituras, nada é dito sobre aceção de pessoas que deva ser entendido como parcialidade ou escolha tendenciosa de Deus mas, justamente o contrário, o fato de não haver aceção de pessoas em Deus significa a eliminação de qualquer influência que a posição social pudesse ter na economia da salvação. Não devemos dizer, contudo, que não haja eleição em Deus, pois eleição não deve significar aceção, neste sentido; podemos concluir, portanto, com a ideia de que se há algum tipo de eleição em Deus, ela não está baseada na ideia de aceção, rejeitada nas Escrituras. Não obstante, é dito em diversas passagens que Deus elege alguns e não outros, com base não em qualquer propriedade que tais pessoas pudessem apresentar, mas com base em algum coisa, pois, se há eleição, deve haver algum critério. Devemos analisar o que significa essa eleição e qual seria, então, o seu critério.

Parece correto dizer que, na sua consideração filosófica, fazer uma eleição significa escolher um em detrimento de outro a partir de um critério qualquer, seja essa eleição referente a uma pessoa *per se* ou a uma atitude da pessoa, e seja esse critério moral ou não.<sup>27</sup> O que mais nos interessa aqui é a adoção do critério, pois é a partir dele que as consequências se darão: imaginamos que a única alternativa para que a eleição não seja um problema moral é que a mais absoluta aleatoriedade fosse a responsável pela escolha de um e não de outro;

25 Ver: STEVENSON, John T. *Studies in the Epistle to the Romans*. [s.l.]: The Lockman Foundation, 2008, p. 47-48.

26 *Romanos* 2:10-12: “Glória, honra e paz para todo aquele que pratica o bem, para o judeu em primeiro lugar e também para o grego. Porque Deus não faz aceção de pessoas. Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com Lei, pela Lei serão julgados.” *Efésios* 6:8-9: “Sabendo que todo aquele que fizer o bem receberá o bem do Senhor, seja ele servo ou livre. E vós, senhores, fazei o mesmo para com eles, sem ameaças, sabendo que o Senhor deles e vosso está nos céus e que ele não faz aceção de pessoas.” *2 Cron.* 19:6-7: “Disse a esses juizes: “Vede bem o que fazeis, porque não administras a justiça em nome dos homens mas no nome de Iahweh, que está convosco quando pronunciais uma sentença. Que o temor de Iahweh agora esteja sobre vós! Cuidado com o que fazeis, pois Iahweh nosso Deus não consente nem nas fraudes, nem nos privilégios, nem aceita suborno.”” *Deuteronomio* 10:16-19: “Circuncidai, pois, o vosso coração e nunca mais reteseis a vossa nuca! Pois Iahweh vosso Deus é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, o valente, o terrível, que não faz aceção de pessoas e não aceita suborno; o que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa. (Portanto, amareis o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito).” As passagens bíblicas, quando estiverem em citação de Agostinho, foram traduzidas por nós conforme o texto latino; do contrário, fazemos citação de: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*, 1ª ed., São Paulo: Paulus, 2013 (6ª reimpressão), 2208 p.

27 Tratamos, aqui, do conceito filosófico de eleição. Adiante, trataremos do conceito teológico de eleição, que é o contexto adequado para o tratamento da questão em Agostinho. Não obstante, o contexto filosófico é capaz de apresentar uma boa ideia do problema moral que o tema carrega.

assim, esvai-se o problema do critério, e não teríamos um problema moral. Contudo, isso significa que nenhum critério real foi adotado na escolha, e, por conseguinte, não há uma escolha de fato, pois toda escolha supõe motivos ou critérios; a aleatoriedade é a extinção do critério. Assim, se onde não há critério não pode haver escolha, teríamos de dizer que a aleatoriedade não é uma escolha, e onde não há escolha muito menos pode haver eleição propriamente dita; em outras palavras, não é o caso de que, se há aleatoriedade a eleição não é moral, pois, se há aleatoriedade, simplesmente não há eleição. É por isso que podemos dizer que uma eleição tem o seu contexto próprio no contexto moral, pois deve estar baseada em algum tipo de critério que determinará, por sua vez, os que serão alvos da eleição e os que serão preteridos; ora, a adoção do critério é um problema moral.<sup>28</sup>

Considerando o problema da justiça que está em jogo no contexto moral, o maior risco que se corre é que, se houvesse acepção de pessoas na eleição, incorreria-se em falta de justiça. Segue-se, portanto, que em um contexto em que a justiça deva ser perfeita, toda e qualquer eleição deve ser baseada em sólidos critérios morais, de modo que esse tipo de distinção entre as pessoas reflita a justiça. O ser humano, para Pelágio, é capaz de apresentar méritos suficientes para que Deus lhe propicie a salvação, ou seja, todas as condições necessárias para sua moralidade foram dadas na criação e não haveria necessidade de distinção arbitrária entre as pessoas no sentido de uma intervenção especial de Deus; o que há, pois, é a distribuição da justiça conforme os méritos de cada um.<sup>29</sup> Já para Agostinho, o homem é tal que se tornou incapaz de possuir méritos próprios, de modo que toda e qualquer escolha divina sobre uma intervenção especial se dá inteiramente por sua misericórdia, sem qualquer merecimento humano. Portanto, Agostinho deve defender que: ou não há eleição em Deus, ou, se há, que essa eleição está de acordo com a justiça e não incorre em acepção de pessoas, pois nem o homem é capaz de fornecer qualquer motivo para a escolha divina, nem as escolhas de Deus podem ser pautadas pela aleatoriedade.<sup>30</sup>

---

28 GILSON, 2006, p. 292-294. Cf. *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 3; *De praed. sanct.* III, 7. Poder-se-ia objetar que a escolha de um critério restritivamente objetivo seria capaz de retirar o conceito de eleição do contexto moral. Mas veja que a moralidade estaria, agora, na escolha de qual o critério objetivo seria usado, e o problema estaria novamente colocado. Além disso, toda a discussão sobre capacidade de natureza depõe contra a ideia de um critério objetivo na eleição.

29 O problema se dá quando Agostinho afirma que, mesmo sem qualquer distinção de mérito ou demérito, Deus intervém em alguns e não em outros; é isto que, para Pelágio, não faz sentido. *De gratia chr. et pecc. orig.* I, III, 4. Ver também: BROWN, 2005, p. 431 e seguintes; DIDIER, J. C., *S. Augustin et le baptême des enfants.* In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 2:1-2, 1956, p. 118.

30 *De dono perseverantiae* XIV, 35. Ver também: GILSON, 2006, p. 297; SAGE, A. *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430.* in: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 15 (1-2), 1969, p. 99-100.

Tratemos, antes, dos motivos que fazem Agostinho defender a necessidade de intervenção divina para que o homem viva retamente.

### 1.2.1. o pecado original e suas consequências:

O problema do pecado original não nasce com Agostinho. Grande parte da história do pensamento é marcada por uma ideia de falta original e, no Cristianismo, é o livro do *Gênesis* que insere essa ideia através do relato da Queda. Como afirma Maldamé,<sup>31</sup> embora Paulo não estivesse interessado no efeito do pecado e sim na necessidade da salvação, o desenvolvimento do primeiro era uma consequência lógica. Neste cenário, Agostinho pode ser entendido como o sistematizador do dogma, uma vez que tenha percebido essas consequências no ensejo do debate com Pelágio. São diversas as querelas que poderiam ser o motivo principal para requerer de Agostinho a elaboração mais profunda do tema do pecado original, desde Celéstio e a necessidade do batismo das crianças, até Vicentius Victor e as teses sobre a origem da alma e a hereditariedade do pecado adâmico. Mas é especialmente na tese pelagiana sobre a força da natureza humana que Agostinho notará o perigo de uma pretensão de autossuficiência.

Não é que a sistematização da tese do pecado original só tenha ocorrido a partir da década de 410, pois é inegável que já nas *Confissões*, talvez antes,<sup>32</sup> ela já estivesse colocada; o que devemos ressaltar é que o debate pelagiano propicia a apreciação filosófica do tema, pois era exigida uma externalização não apenas doutrinária, mas que também fizesse sentido à razão e ao sentimento. Quando Pelágio afirma, portanto, que tudo o que é necessário para que o homem viva retamente já estava dado na criação e que a exigência de uma vida reta deve ser acompanhada da autonomia humana para sua realização, ele coloca toda a responsabilidade no ser humano. Se, segundo Brown, para Agostinho, o pelagianismo parecia um “puritanismo gélido”, para Pelágio, a doutrina do bispo de Hipona – chegada até ele por meio de algumas obras, especialmente as *Confissões* – parecia exageradamente condescendente com o pecado e

31 MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: fé cristã, mito e metafísica*. Trad.: Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2013, p. 57: “[...] a condição humana está universalmente marcada pelo pecado, resultando daí a necessidade da fé em Cristo para a salvação. [...] ‘assim como por um só homem o pecado (*hamartia*) entrou no mundo, e pelo pecado a morte, assim a morte atingiu todos os homens’; aliás, todos pecaram (*hèmarton*) – pois, até a Lei, o pecado estava no mundo, embora o pecado não possa ser sujeito a sanção quando não há Lei – no entanto, de Adão a Moisés a morte reinou, mesmo sobre os que não tinham pecado por uma transgressão (*parabasis*) idêntica à de Adão, figura daquele que havia de vir (*Rm 15:12-14*)”.

32 *Confissões* V, IX, 16; VIII, X, 22; *De lib. arb.* III, I, 1; X, 29.

com o pecador.<sup>33</sup> Pelágio escrevia para pessoas cujo elevado padrão moral faziam-nas possuir plena consciência de que a perfeição, uma vez exigida por Deus, era possível ao homem. Essa ideia estava ligada, essencialmente, ao conteúdo prático de sua moral, pois exigia não apenas que se compreendesse o papel do homem na criação divina, mas que, principalmente, se colocasse em prática aquilo que era nosso dever: nos aproximar de Deus através do aperfeiçoamento moral.<sup>34</sup>

A visão de Pelágio sobre a condição da natureza humana está diretamente influenciada por sua visão do significado do pecado original. Usando novamente a metáfora legalista, um Deus justo não condenaria toda a humanidade pelo pecado de um único homem, ainda que o primeiro, pois, por um lado, (i) isto iria contra sua justiça e, por outro lado, (ii) não vemos que isto tenha sido feito na natureza a partir da observação do livre-arbítrio dos homens. Tratemos primeiro do segundo ponto. Para que possamos cumprir os preceitos divinos, Pelágio afirma que são necessárias três coisas: possibilidade (*possibilitatem*), vontade (*uoluntatem*) e ação (*actionem*); dessas, a possibilidade é a única que não depende de nós, pois nos foi dada na criação e é condicionada à capacidade de natureza. A possibilidade, portanto, pode ser chamada também de natureza. As outras duas, ou seja, a vontade e a execução (*effectu*) da ação estão sob nosso domínio, de modo que é nossa responsabilidade querer cumprir e efetivamente cumprir os preceitos divinos, uma vez que a possibilidade tenha sido dada.<sup>35</sup> Pelágio não está interessado na existência efetiva de alguém que cumpra os preceitos divinos, *i. e.*, alguém que viva justamente; sua tese é sobre uma possibilidade lógica, pois, uma vez que vontade e ação estejam sob nossa responsabilidade, se quisermos viver retamente, isto nos tem de ser possível.<sup>36</sup>

33 BROWN, 2005, p. 434. Também: HARNACK, 1899, p. 174; SCHAFF, 1886, pp. 70-72. Vale destacar que, embora a iniciativa de Pelágio por reformar a Igreja estivesse baseada num ideal de austeridade e engajamento com a religião, sua ideia de que a capacidade moral estava dada a todos, e que somente aqueles que de fato se dispusessem à causa fossem parte da comunidade cristã tornava, como efeito seguinte, a Igreja um grupo destacado de pessoas moralmente elevadas e que pouco tinha da universalidade que o sentido primeiro do catolicismo (Καθολικός) trazia.

34 O estabelecimento de uma capacidade de natureza apta a realizar o que lhe é ordenado funciona como a condição de possibilidade para que o homem possa agir de modo a alcançar a beatitude. Assim, uma vez que temos a capacidade, não há desculpa para não buscar a perfeição moral; as ideias de Agostinho, segundo lhes parecia, eram uma forma de eximir-se de tal responsabilidade. Ver também: HARNACK, 1899, p. 174, Mateus 5:44.

35 Cf.: *De gratia Chr. et pec. orig.* I, III, 4. Ou *posse, uelle e esse*, isto é, poder, querer e ser: poder ser justo (a única que não está sob nossa responsabilidade moral), querer ser justo e efetivamente ser justo.

36 Agostinho, em sua análise e para se contrapor à tese pelagiana, também tem por bem distinguir entre a possibilidade e a existência, cf. *De natura et gratia* VII, 8: “*Nam prius distinguit "aliud esse quaerere an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud, utrumne sit". Hanc distinctionem veram esse nemo ambigit; consequens enim est, ut quod est esse potuerit, non est autem consequens, ut quod esse potest etiam sit. Quia enim Dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit; quia vero Iudam non suscitavit,*

Vemos nos homens e em nós mesmos o livre-arbítrio em ação, pois podemos escolher entre possibilidades que se nos apresentam. A força desse livre-arbítrio deve ser tal que, segundo Pelágio, seja possível ao homem cumprir aquilo que Deus ordena: toda moralidade vem dessa possibilidade. Uma vez que Deus ordena um preceito, sua obediência ou desobediência é um ato moral, e se a moral existe, resta que o livre-arbítrio não apenas existe, mas também é capaz de cumprir o que Deus tenha ordenado. Agostinho também afirma que os preceitos divinos de nada serviriam se não tivéssemos livre-arbítrio para cumprí-los;<sup>37</sup> sua divergência com Pelágio será sobre a necessidade ou não de um auxílio à parte para que esse livre-arbítrio seja efetivo. Enquanto Agostinho afirma que sim, Pelágio entende que toda Graça necessária já foi dada na criação e que requerer uma nova ajuda é se abster da responsabilidade que nos foi colocada. A tentativa de Pelágio de restaurar uma moral elevada entre os cristãos está toda alicerçada nessa condição que o livre-arbítrio tem de cumprir os preceitos divinos.

Quanto ao primeiro ponto, ou seja, que a condenação da humanidade pelo pecado do primeiro homem iria contra a justiça divina, devemos ter em mente a complexidade do tema da participação ou relação da natureza de cada homem individual com a natureza de Adão. Agostinho nunca chegou a resolver o problema da origem das almas, mas sua ideia de que cada homem herda, de certa maneira, a debilidade de natureza impingida a Adão por consequência de seu pecado pode ser um indicativo de para onde tendia seu pensamento.<sup>38</sup> Sem adentrar nessa questão, podemos estar seguros em afirmar que, segundo Agostinho, o pecado de Adão não afeta apenas a ele e não serve apenas de exemplo para os homens, pois:

---

*numquid dicendum est: "non potuit"? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset, quia et Filius quos vult vivificat. Sed hac distinctione vera atque manifesta quo tendat et quid efficere conetur advertite. "Nos, inquit, de sola possibilitate tractamus; de qua nisi quid certum constiterit, transgredi ad aliud gravissimum esse atque extra ordinem ducimus". Hoc versat multis modis et sermone diuturno, ne quis eum aliud quam de non peccandi possibilitate quaerere existimet. Unde inter multa quibus id agit etiam hoc dicit: "Idem iterum repeto: Ego dico posse esse hominem sine peccato. Tu quid dicis? Non posse esse hominem sine peccato? Neque ego dico, inquit, hominem esse sine peccato neque tu dicis non esse hominem sine peccato; de posse et non posse, non de esse et non esse contendimus".*

37 E. g.: *De gratia et lib. arb.* II, 2.

38 Em *De anima et eius origine* I, IV, 4, Agostinho afirma que a alma não é Deus nem parte de Deus, mas que ela foi criada do nada pela vontade divina. Contudo, Agostinho não chega a tratar de sua origem ou de sua união com o corpo (*ibidem* I, XIII, 16; IV, XI, 15-16). Em outras obras, Agostinho também não deixa claro sua posição diante dessa questão, limitando-se a demonstrar as possibilidades existentes, sem dar adesão a alguma delas (*De lib. arb.* III, 20, 56; *De Gen. ad litt.* X, 14-16; *Ep.* 166, IV, 8). São nos seus escritos exegéticos, contudo, que a extensão e a dificuldade da questão ficam expostas. Brown (2005, p. 451) mostra como a polêmica de Agostinho com Vincentius Victor evidencia sua indecisão quanto ao tema, com ele mesmo admitindo não ter uma posição definida (*Ep.* 167, I, 2). Não é o lugar, nesta tese, para desenvolver o argumento apresentado acima, de que Agostinho talvez tendesse à tese de que as almas derivam todas da alma de Adão. Para uma síntese da discussão, ver o livro VII do *De Gen. ad litt.*

A natureza do homem em seu princípio foi criada inocente e sem vício algum; mas em seu estado atual, ela, nascida a partir de Adão, reivindica um médico por não se encontrar saudável. Todos os bens que ela possui em sua constituição, vida, sentidos, inteligência, ela os recebeu do soberano Criador e Artífice. Mas o vício, que obscurece e debilita tais bens naturais, de tal maneira que necessita da iluminação e do remédio, não é obra de seu inculpável Criador, mas sim consequência do pecado original, que foi cometido por livre-arbítrio. E por isso, a natureza condenada está submetida a justíssimo castigo.<sup>39</sup>

Embora criada forte e saudável, a natureza se encontra debilitada em seu estado atual. Assim, aquela natureza a que os pelagianos fazem referência poderia caber bem à definição de natureza humana tal como foi criada, mas não ao seu estado atual. Agostinho destaca que este estado atual é “nascido a partir de Adão” (*ex Adam nascitur*), ou seja, o pecado adâmico introduz na criação um elemento do qual Deus não é o autor: embora ciente de sua existência, Deus respeita o livre-arbítrio humano e abarca o pecado e sua possibilidade na criação; essa falta, contudo, não pode ser desconsiderada porque introduz um elemento de desordem na criatura,<sup>40</sup> que a impossibilitará de retomar, por conta própria, sua relação com Deus. Fenomenologicamente, se assim podemos dizer, observamos nos homens e em nós mesmos a debilidade da natureza e a desordem da vontade como um de nossos males, de modo que fica claro, para Agostinho, a transmissão congênita dos efeitos do pecado adâmico para todos os homens.

Já vimos que Agostinho não resolve o problema da transmissão do pecado através de uma teoria sobre a origem das almas, mas ele aborda o problema na análise das Escrituras. Sempre, ao se contrapor a Pelágio, Agostinho usa daquela autoridade para comprovar que nossa natureza está enfraquecida por conta da transmissão do pecado adâmico.<sup>41</sup> Assim, em diversas obras, ele reverbera passagens como *Sl* 51:5,<sup>42</sup> *1Cor.* 15:21-22,<sup>43</sup> *Pr.* 20:9,<sup>44</sup> etc., enfatizando a interpretação de uma hereditariedade – ou, pelo menos, de uma solidariedade – do pecado. No *Sobre a Graça de Cristo e o pecado original*,<sup>45</sup> por exemplo, Agostinho

---

39 *De natura et gratia* III, 3: “*Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est; natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturale bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam iustissimam pertinet.*”

40 *De civ. Dei* XII, VIII.

41 Ver: *De nat. et Gratia* VI, 6.

42 *De gratia Chr. et pecc. orig.* II, XLI, 47.

43 *Contra Iulianum* I, VI, 22.

44 *Ibidem*, II, VIII, 25.

45 *De gratia Chr. et pecc. orig.* I, L, 55: “*Attendat sane iste in eodem ipso loco, unde hoc Ambrosianum testimonium, quod ei placebat, assumpsit, etiam illud eum dixisse, quod ab initio esse immaculatum, humanae impossibile sit naturae; ubi omnino illam naturalem possibilitatem, quam Pelagius non vult*

reverbera a passagem de *Ef.* 2:3, defendendo que o termo “*natura*” indicaria uma condenação de nossa natureza, remediada apenas mediante a Graça. O texto central dessa questão, contudo, está na carta de Paulo aos romanos (*Rm* 5:12), onde se diz que: “por um homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, e assim passou a todos os homens, no qual todos pecaram”.<sup>46</sup> Ainda que uma extensa e interessante discussão sobre a correta tradução do texto grego fosse requerida aqui,<sup>47</sup> nosso objeto circunscreve-se à tese agostiniana sobre a transmissibilidade do pecado; e ainda que a melhor tradução para o texto de Paulo – a *Vulgata* de Jerônimo – nos diga que Agostinho tenha se equivocado em um ponto importante, qual seja, sobre o que foi transmitido a todos os homens – o pecado ou a morte –, Agostinho entende que a morte é uma consequência do pecado.

Já Pelágio entendia que a ideia de uma culpa herdada era insustentável diante da justiça perfeita de Deus, pois nenhum juiz condenaria alguém pelos erros de seu pai. Como nos lembra Kierkegaard, o pelagianismo “faz cada indivíduo representar sua pequena história em um teatro particular, sem se preocupar com o gênero humano.”<sup>48</sup> Desconsidera, assim, qualquer participação do indivíduo – e de seu livre-arbítrio – no pecado cometido pelo primeiro homem, e exige-se a individualização do pecado e da culpa.<sup>49</sup> No *Sobre a natureza e a Graça*, escrito por Agostinho como resposta ao *Sobre a natureza* de Pelágio, o bispo de Hipona nos expõe o que seria a solução pelagiana para o significado do pecado de Adão, que não teria por consequência uma transmissão congênita de uma debilidade de natureza, mas

---

*fideliter respicere peccato esse vitiatam, et ideo iactanter extollit, enervem infirmamque testatur venerandus Ambrosius: procul dubio contra istius voluntatem, sed non contra apostolicam veritatem, ubi legitur: Fuimus et nos aliquando natura filii irae, sicut et caeteri. Ipsa est enim per peccatum primi hominis, quod ex libero eius venit arbitrio, vitiatam et damnata natura; cui sola per Mediatorem Dei et hominum et omnipotentem medicum divina subvenit gratia.”*

46 *C. Iulianum* I, III, 10: “*per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*”. Tradução própria.

47 É provável que Agostinho tenha retirado a citação acima da *Vetus Latina*, tradução anterior à *Vulgata* de Jerônimo, e não tão confiável. Na *Vulgata*, temos a seguinte tradução: “*Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*”. Jerônimo deixa claro que o que é transmitido a todos os homens é a morte, e não o pecado. Já Agostinho desconsidera essa segunda parte e afirma, simplesmente, que o pecado foi transmitido a todos os homens. Além disso, a interpretação do “*in quo*” como um pronome relativo dá a entender que todos pecaram em Adão (*no qual* ou *em quem*), e não que todos morrem *porque* pecaram. Ver: *C. duas ep. Pelag.* IV, 6; CRANFIELD, C. E. B., *On some of the problems in the interpretations of Romans 5:12*. In: *SJT* 22 (1969) p. 324-341.

48 KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 37.

49 *C. Iulianum op. imp.* I, 48. Ver também: BONNER, G. *Freedom and necessity: st Augustine teaching on divine power and human freedom*. The catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, p. 90-91.

que “foi dito que em Adão todos pecaram [...] por terem imitado o pecado”.<sup>50</sup> Se a transmissão não é congênita, mas por imitação, o que define se o indivíduo participa ou não do pecado adâmico não é a origem de sua natureza, mas o esforço de seu livre-arbítrio. Pelágio, novamente, traz para o centro do debate a autonomia humana mesmo perante o pecado original. A causa do pecado no homem atual não seria a debilidade da natureza oriunda do pecado adâmico, mas a negligência para com a ordem divina e a decisão por imitar o exemplo de Adão, como primeiro pecador, e não o de Cristo, exemplo da obediência.<sup>51</sup>

Um dos principais problemas que surge a partir dessa divergência de posições a respeito do significado do pecado original, e também um dos motivos que mais agrava o debate, é sobre a necessidade do batismo das crianças.<sup>52</sup> Nessa querela, Pelágio não chega a tomar posição de destaque, segundo Harnack, por não ter uma disposição afeita a conflitos.<sup>53</sup> Celéstio, seu discípulo e principal sistematizador das ideias pelagianas deste lado da controvérsia, toma a frente da discussão por não se preocupar apenas com a prática, mas também com a coerência de suas ideias.<sup>54</sup> Ele defendia abertamente que o batismo não significava a absolvição dos pecados de natureza, pois eles simplesmente não existiam: se a natureza humana é criada boa, como é lícito pensar, e se fomos criados com livre-arbítrio da vontade, como também é lícito pensar, e ainda, se o pecado necessariamente deve ter como seu motor a decisão de nosso livre-arbítrio, segue-se que não há pecados a se apagar no recém-nascido, que ainda não pôde usar de seu livre-arbítrio. É impensável que Deus tenha nos dado uma natureza viciada, seja diretamente por meio da criação, seja por algum tipo de

50 *De natura et gratia* IX, 10: “[...] *inquiunt, quia in Adam peccasse omnes [...] propter imitationem dictum est.*”

51 *Ibidem* XIII, 14. Cf. BROWN, 2005, p. 457, afirma que os pelagianos até concordavam que a natureza atual do homem pudesse estar cerceada, mas não por uma deficiência de natureza, mas pelos hábitos passados e por uma sociedade corrompida.

52 Já estava consolidada, a partir da autoridade de São Cipriano (*Ep.* 64), a tradição que dizia da necessidade do batismo para a remissão dos pecados: “Os maiores pecadores, depois de terem pecado gravemente contra Deus, quando chegam à fé, obtêm a remissão de suas faltas: ninguém fica privado do batismo e da graça. Com razão muito mais forte, uma criança não deve ficar privada dele; tendo pouco tempo de vida, ela não cometeu falta alguma; ela contraiu somente em seu primeiro nascimento, como descendente de Adão, o vírus mortal do antigo contágio; chega com tanto mais facilidade a obter a remissão dos pecados quanto os pecados que lhe são remetidos não são os dela, mas os de outro.” *In: Carta a Fido. Apud. SESBOÛE, Bernard (Org.) História dos dogmas: O homem e sua salvação: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã.* Tomo II. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003, p. 178.

53 HARNACK, 1899, p. 175. Também: SCHAFF, 1886, p. 14.

54 Tanto para Harnack (1899, p. 178) quanto para Brown (2005, p. 427), Celéstio foi o *enfant terrible* do movimento, aquele responsável por questionar as práticas da Igreja e despertar, assim, a atenção dos bispos para aquelas ideias, o que os levaria aos sínodos (Dióspolis e Jerusalém em 415, Cartago e Milevo, em 416, Cartago em 418, Roma em 418 e a condenação irrevogável pela *Tractoria* do papa Zózimo, Cilícia em 423, Antioquia em 424, e, finalmente, Éfeso em 431) e à excomunhão.

castigo pelo pecado adâmico; Juliano dirá que a justiça do justo recairá sobre ele, e a impiedade do ímpio apenas sobre ele recairá, citando o profeta Ezequiel.<sup>55</sup> O batismo, portanto, absolvía apenas os pecados pessoais, propiciando o alcance da vida eterna, e não poderia ter outra função além dessa.<sup>56</sup>

Essa tese, contudo, levava a um grande problema, pois, se o batismo absolve apenas os pecados pessoais, não haveria necessidade de batizar os bebês. Segundo Celéstio, o batismo das crianças deveria ser dado apenas para que elas, caso morressem sem cometimento de pecado, pudessem adentrar na vida eterna alcançando um grau mais elevado de salvação, mas não é o caso de que, caso morressem sem o batismo, estariam condenadas ao inferno.<sup>57</sup> De acordo com Brown, foi Juliano de Eclano quem pôs a descoberto a suspeita de demagogia por parte de Agostinho, dando a entender que a posição do bispo era apenas uma salvaguarda do *status quo* do poder institucional da igreja.<sup>58</sup> Sem se ocupar dessa maliciosa acusação, Agostinho demarcará a posição ortodoxa na afirmação de que o batismo é essencial para que se absolva a culpa pela solidariedade no pecado adâmico, embora os efeitos do pecado continuem a existir de modo a se manifestarem na vida adulta.<sup>59</sup>

O significado do pecado original, portanto, definirá também o significado da intervenção divina, já que, ainda que ela seja possível tanto em Agostinho quanto em Pelágio, ela possui significados e implicações completamente distintos. Enquanto que para Pelágio, como já mostramos, a intervenção divina significa apenas a distribuição da justiça conforme os méritos de cada um, ou seja, a retribuição por um comportamento bom ou ruim do homem, para Agostinho, essa intervenção possui um caráter bem mais profundo. Se o homem não é capaz de nenhum mérito por ter sua natureza debilitada por conta do pecado original, e se seu

55 Ezequiel 18:20, in: *C. Iul. Op. Imp.* III, 49.

56 Cf.: BROWN, 2005, p. 428-429.

57 Esse grau mais elevado de salvação parece ser apenas uma estratégia de defesa de Celéstio, que era acusado de inutilizar o batismo do bebês, indo, assim, contra uma tradição da Igreja. Cf. SCHAFF, 1886, p. 15. *De gratia Chr. et pecc. orig.* II, VI, 6: “Attendite itaque quid Coelestius apertissime dixerit, et ibi videbitis quid vobis Pelagius occultaverit. Coelestius quippe adiungit, et dicit: ‘In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes, non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur: quod longe a catholico sensu alienum est. Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine: quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa Baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, ad Creatoris iniuriam malum antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam’”.

58 2005, p. 446, 478-479. Cf.: *C. Iul. Op. Imp.* III, 138.

59 Assim, para Agostinho, os bebês que morressem sem o batismo estariam condenados pois, ainda que sem pecados pessoais, eles possuem a solidariedade na culpa do pecado adâmico (Cf.: BROWN, 2005, p. 489-490. Também: *C. Iul.* III, 23; *C. Iul. Op. Imp.* IV, 10, que destacam a concupiscência como sinal da participação de cada homem individual no pecado adâmico, uma vez que o batismo, ainda que ministrado sobre eles, não apaga essa condição).

livre-arbítrio, embora existente, não é capaz de escolher o bem e praticá-lo, como nos mostra Paulo,<sup>60</sup> segue-se que toda intervenção divina se dá sem que isso seja a retribuição de algo. Se considerarmos as coisas do ponto de vista agostiniano, qualquer retribuição que Deus pudesse dar a nós seria apenas a justa condenação por nossas faltas. Qualquer intervenção, portanto, que almeje para nós ser um bem, não possui, de nossa parte, qualquer merecimento. Contudo, devemos considerar também que nenhuma ação divina pode estar pautada pela aletoriedade, por ser Deus perfeitamente justo, ou seja, a intervenção divina deve possuir algum critério. Chegamos, novamente, ao cerne do problema.

A Graça, considerada o significado próprio da intervenção divina,<sup>61</sup> terá diferentes papéis no pelagianismo e no agostinianismo; mas é, especialmente, por conta do seu critério de concessão no agostinianismo que os maiores problemas surgirão, inclusive, o problema da responsabilidade moral humana. Agora que já vimos os motivos para a necessidade da intervenção divina, doravante designada como Graça, devemos analisar sua relação com o problema da eleição e com o problema da acepção de pessoas, preliminarmente tratados acima, e sua conseqüente implicação nos problemas da autonomia e responsabilidade moral.

### 1.3. um estudo introdutório sobre a Graça - significado e concessão:

Antes de analisar os critérios de concessão da Graça e o que isso implica em nossa autonomia moral, devemos diferenciar dois “tipos” ou significados do conceito. No *Comentário literal ao Gênesis*,<sup>62</sup> Agostinho relembra a passagem das Escrituras que afirma que Deus dispõe tudo em termos de medida (*mensura*), peso (*pondus*) e número (*numerus*).<sup>63</sup> Essa disposição é indicativo de que toda criatura é, independentemente do modo como é, e isto é suficiente para que seja boa. Por conseguinte, o fato de Deus ter criado todas as coisas a partir do nada implica uma doação completa do ser, ou seja, não poderia haver nada anterior à doação divina que pudesse ser alvo de alguma reação por parte de Deus, configurando um motivo da criação. Neste sentido, podemos entender toda a criação como uma Graça, pois a doação do ser é um ato da pura iniciativa divina que não possui qualquer contrapartida.

---

60 *Rm* 7:15-24.

61 A Graça é, à *tout prix*, a intervenção divina no coração do homem. Cf.: GILSON, 2006, p. 292.

62 *De Gen. ad litt.* IV, III, 7-8; AYOUB, Cristiane N. A. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 123.

63 *Segue Sab.* 11:21. Ver também: *De nat. boni* III; *Conf.* V, IV, 7.

Contudo, este não deve ser o aspecto principal do conceito de Graça, pois, ainda que possa ser entendido como disposição ontológica, seu principal sentido é moral.

Tal como na iluminação, cujo sentido epistemológico possui dois aspectos, a Graça deve ser entendida sob tais nuances. Na iluminação, existe uma ordem natural (*naturalis ordo*) e uma ordem própria em que ela se dá;<sup>64</sup> na primeira, isto é, na ordem natural, é destacada a capacidade intelectual própria dos homens que, no curso natural de seu pensamento, são capazes de conhecer algumas verdades. Assim, os homens são capazes de conhecer o mundo a partir de um esforço de seu intelecto, e não podemos dizer que este tipo de conhecimento não seja também um caso de iluminação divina. Mas a iluminação da mente pela luz divina propriamente dita significa uma imposição da verdade ao intelecto humano, no que Gilson chama de “o caso da experiência mística”.<sup>65</sup> Este caso é tal que as verdades divinas são colocadas de maneira impositiva ao intelecto, e ainda que de maneira fulgaz, imprimem em sua memória um conteúdo que não pode ser esquecido.<sup>66</sup> Assim, da mesma maneira como não se diz que a iluminação deva designar apenas a experiência mística, mas também o caso do esforço natural do intelecto, não se diz também que a Graça designa apenas o caso da intervenção divina para a realização de sua vontade, mas também o caso da doação do ser. Poderíamos dizer, inclusive, que a Graça é na moral aquilo que a iluminação é no conhecimento: existe um contexto ordinário em que o conceito pode ser usado, sem prejuízo para seu significado, e existe um contexto extraordinário; nada nos leva a crer que uma distinção rígida fosse requerida aqui. Contudo, evidenciando essas nuances para melhor compreensão, nós tratamos da Graça no seu contexto moral, e não no contexto ontológico, da doação do ser.<sup>67</sup>

### 1.3.1. os problemas da concessão da Graça:

Sabemos que o grande problema na concessão da Graça é o risco de haver aceção de pessoas e isso comprometer a justiça divina. É uma premissa que a justiça divina não deva ser

64 *E.g.*: *De div. quaest oct. tribus.* 83, 51; *Conf.* IX, X. Cf.: AYOUB, 2011, p. 130; GILSON, 2006, p. 191.

65 GILSON, 2006, p. 190.

66 *Conf.* VII, XVII: “*Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem. [...] hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.*”

67 GILSON, 2006, p. 280.

violada.<sup>68</sup> Uma vez que já exploramos a necessidade da Graça na visão agostiniana – pois sem ela o homem é incapaz de praticar o bem e alcançar a salvação –, devemos analisar os critérios de sua concessão para, então, podermos analisar sua consequência.

Se, para Pelágio, a Graça é um auxílio externo dado ao homem como uma retribuição à sua boa vontade e ao cumprimento dos preceitos divinos, de modo a lhe possibilitar continuar cumprindo tais preceitos, num círculo virtuoso, para Agostinho, a Graça é a única possibilidade de se quebrar um círculo vicioso. Respeitando a ideia básica presente no termo, Agostinho precisa destacar a absoluta gratuidade da Graça, pois não há nada que o homem pudesse colocar como contrapartida. Gilson nos mostra como essa Graça, em seu sentido próprio, pode ter sua doação comparada à doação da primeira Graça, a universal e que quase se confunde com a natureza: assim como o homem não era merecedor e não oferecia nada em troca de sua criação, pois sequer existia para que pudesse merecer ou oferecer algo, o homem caído é igualmente não merecedor e incapaz de oferecer algo em troca da Graça.<sup>69</sup> Os pelagianos acreditavam que a Graça poderia ser uma espécie de recompensa pelas boas obras que os homens praticam, mas essa é uma inversão de termos, como Agostinho mostra em *Sobre a Graça e o livre-arbítrio*:

Por esses e outros testemunhos semelhantes, é provado que a graça de Deus não nos é conferida de acordo com nossos méritos. Pois que, temos visto e diariamente vemos que a graça de Deus nos é dada não apenas sem qualquer bom mérito, mas verdadeiramente com muitos méritos ruins. Mas quando é dado a nós, nossos méritos começam a ser bons por virtude sua; porque, se ela lhe tiver sido retirada, o homem cai, não sustentado, mas precipitado por seu livre-arbítrio. Portanto, quando o homem começa a ter bons méritos, ele não deve atribuí-los a si mesmo, mas a Deus [...].<sup>70</sup>

68 *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 16: “*Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit! Sit igitur hoc fixum atque immobile in mente sobria pietate atque stabili in fide, quod nulla est iniquitas apud Deum. Atque ita tenacissime firmissimeque credatur id ipsum, quod Deus cuius vult miseretur et quem vult obdurat, hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animadvertenda est, in quibus nisi supernae iustitiae quaedam impressa vestigia teneremus, numquam in ipsum cubile ac penetrare sanctissimum atque castissimum spiritalium praeceptorum nostrae infirmitatis suspiceret atque inhiaret intentio. Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur*”. Ps. 10:8, cf.: BROWN, 2005, p. 485: “O senhor é justo, ele ama a justiça, seu rosto fita favoravelmente a equinamidade”.

69 *De Gratia et lib. arb.* VII, 17. Cf.: GILSON, 2006, p. 289.

70 *De gratia et lib. arb.* VI, 13: “*His et talibus testimoniis divinis probatur, gratiam Dei non secundum merita nostra dari: quandoquidem non solum nullis bonis, verum etiam multis meritis malis praecedentibus videmus datam, et quotidie dari videmus. Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. Quapropter nec quando coeperit homo habere merita bona, debet sibi tribuere illa, sed Deo [...]*”. Ver também: *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 2; *De fide et operibus* XIV, 21.

Se a Graça é absolutamente gratuita, como Agostinho defenderá, ela não é a retribuição pelas obras, mas, também, não pode ser a retribuição pela fé, como o bispo de Hipona pareceu acreditar em algum momento. Isso porque a fé precede as obras como a volição precede a ação; nas *Retratações*, ele aborda esse ponto e afirma ter se equivocado em textos anteriores, quando chegou a afirmar que o início da fé é de nossa responsabilidade, pelo concurso de nossa vontade alimentada pelo livre-arbítrio, e que a Graça teria por função apenas aumentá-la.<sup>71</sup> No *Sobre a predestinação dos santos*, uma de suas últimas obras, podemos encontrar um reconhecimento ainda mais explícito da parte de Agostinho sobre seu equívoco, onde o bispo afirma que ainda não havia inquirido com toda diligência nem averiguado em quê consiste a eleição da Graça, pois afirmou anteriormente que a fé é mérito nosso, e que fazer o bem é obra da Graça.<sup>72</sup> Agora, ao reconhecer tal erro, Agostinho se coloca contra os pelagianos (e semipelagianos), que podiam aceitar que a Graça ajuda a praticar o bem, mas que queriam resguardar a responsabilidade humana ao menos na autonomia da fé. Foi esse embate, justamente, o que força Agostinho a analisar com profundidade o problema da autonomia da fé e chegar à conclusão de que mesmo ela é um dom de Deus.<sup>73</sup>

Se, portanto, nenhum mérito é possível antes da Graça para que ela seja a retribuição por esse mérito, nem as boas obras nem a fé a precedem, não é possível também que Deus conceda a Graça tendo em vista sua presciência dos méritos futuros do homem. Todo mérito futuro só é possível pela Graça, de modo que o motivo de sua doação não seria o mérito, mas a própria Graça – incorre-se em petição de princípio, ou um tipo divino do paradoxo de bootstrap.<sup>74</sup> Podemos compreender porque Agostinho afirma que em nada somos merecedores

71 *Retract.* I, 23.

72 *De praedest. sanct.* III, 7: “*Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae, de qua idem dicit Apostolus: "Reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt": quae utique non est gratia, si eam merita ulla praecedant: ne iam quod datur, non secundum gratiam, sed secundum debitum, reddatur potius meritis, quam donetur. Proinde quod continuo dixi: "Dicit enim idem Apostolus: Idem Deus qui operatur omnia in omnibus, nusquam autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus"; ac deinde subiunxi: "Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum", profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et caritatis. Neque enim sola caritas, sed, sicut scriptum est: "Caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo."*

73 Exploraremos, adiante, o problema do *initium fidei* no semipelagianismo.

74 O paradoxo de bootstrap, também conhecido como paradoxo ontológico, afirma que, dado um fator x no tempo, sendo x um objeto, informação ou evento, é impossível que x possa ser enviado ao passado sem que se viole as leis de natureza (segunda lei da termodinâmica), o que confirmaria o princípio da autoconsistência de Novikov e comprovaria a impossibilidade de viagem no tempo para o passado. Isso significa que x no presente, uma vez enviado ao passado, seria a causa do x presente, mas, se o x presente substitui o x passado, o x passado não mais existe, e se o x passado não existe, não pode haver x no presente: teríamos um estado de coisas em que o x presente não tem causa, ainda que, de fato, ele exista no presente. Aplicando ao problema da Graça e do mérito, teríamos que: se a causa de todo mérito é a Graça, e a Graça

da benevolência divina. Mas a Graça é dada, e não podemos dizer que ela seja dada universalmente, como o primeiro tipo de Graça,<sup>75</sup> pois vemos casos em que ela é concedida e casos em que ela não é concedida: a cisão da vontade, da qual o próprio Agostinho é um exemplo, é uma evidência da condição dos não-agraciados, daqueles que desejam praticar o bem mas não conseguem.<sup>76</sup> Além disso, a própria Escritura afirma que muitos são os chamados, mas poucos os eleitos (Mt. 22:14).

Embora não seja o momento de nos aprofundarmos no problema da vontade salvífica universal de Deus e dos efeitos da Graça na vontade humana, devemos considerar como válida a hipótese acima, de que a Graça, em seu sentido próprio, não é doada a todos. O fato de nem todos – para sermos precisos, a grande maioria – conseguirem praticar o bem, sinal externo da Graça,<sup>77</sup> e o fato da perspectiva da condenação da grande maioria da humanidade (*massa damnata*),<sup>78</sup> são motivos suficientes para conjecturarmos, por enquanto, que a Graça não é doada universalmente, já que ela é a condição tanto da prática do bem quanto da salvação. Por motivo de cautela, podemos manter uma condicional sobre essa hipótese da não doação universal do segundo tipo de Graça até que analisemos os dois pontos acima mencionados (tópicos 1.3.2 e 2.2). É certo que Deus poderia chamar quem quisesse e

---

for doada em vista do mérito futuro, a Graça foi doada não em função do mérito, mas da própria Graça; isso significaria que nenhum mérito existiu, embora a tese inicial fosse de que o mérito futuro seria o motivo da Graça. Assim, a conclusão é contraditória com a premissa inicial, e de acordo com o princípio da autoconsistência, laços causais contraditórios não podem se formar. Ver: KRASNIKOV, S. *The time travel paradox*. Disponível em: <https://cds.cern.ch/record/517151/files/0109029.pdf>, (acesso em 20-03-2020); FAYE, Jan, "Backward Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/causation-backwards/>>. (acesso em 23-03-2020).

75 Essa seria, basicamente, a posição pelagiana, que afirma que Deus concede a todos a Graça e que a vontade de cada um escolhe livremente se a aceita ou não. Entretanto, além de termos de responder à estranha condição de alguém que recebeu a Graça e a recusou (pois essa deve ser uma possibilidade), deveríamos considerar também que a Graça divina em nada influencia nossa vontade.

76 Se considerarmos que somente a vontade é suficiente para delimitar a ação da Graça, ou seja, se considerarmos que aquele que deseja o bem já é agraciado, devemos considerar também o elevado número de pessoas que sequer desejam o bem. Em termos morais, todos querem ser felizes, mas nem todos desejam aquilo que é necessário desejar para ser verdadeiramente feliz (*De lib. arb.* I, XIV, 30). Assim, mesmo com essa precisão nos termos, devemos admitir que nem todos foram agraciados.

77 *De div. quaest. ad Simplic.* I, I, 11; GILSON, 2006, p. 303, 312.

78 *De civ. Dei* XXI, XII: “*Hinc est universa generis humani massa damnata; quoniam, qui hoc primus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur atque ita dispertiat genus humanum, ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia, si omnes remaneret in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret veritas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet; quia vero tam multi exinde liberantur, est unde agantur maximae gratiae gratuito muneri liberantis*”. Ver também: *De dono persev.* XIV, 35; BONNER, 2007, p. 100, 105-106; *Rm* 9:20-23.

converter quem quisesse de modo a fazer cumprir aquilo que é a sua vontade, mas também é certo que o nosso livre-arbítrio é respeitado e que de nenhum modo nossa vontade é forçada a querer algo que ela não quer. O problema, portanto, não é nem que a Graça seja dada, nem que não haja qualquer motivo aparente para que ela seja dada, mas sim que ela seja dada a uns e não a outros. Estamos diante do problema da eleição. Mas por que não podemos dizer, como Bavaud,<sup>79</sup> que estamos diante do problema da justificação, tema que possui uma resposta mais simples no contexto teológico?<sup>80</sup>

A justificação não é um termo que designa razão suficiente, ou seja, alguém justificado, no contexto teológico, não é alguém que possui motivos suficientes para crer em determinada coisa; justificação também não é sinônimo de salvação, ou seja, alguém justificado não atingiu, por isso, seu fim teleológico. A justificação é a condição daquele que tem seus pecados atuais redimidos, e seu efeito é a infusão da justiça no coração do pecador, ou seja, torna o homem de pecador em justo;<sup>81</sup> por ser uma justiça infundida no ser humano (*iustitia infusa*), a justificação pode levar à salvação, mas não é seu sinônimo. Na literatura sobre as virtudes teologais, a justificação é propiciada pelo amor ou caridade de Deus, sem, contudo, esgotar as possibilidades da Graça. Quando perguntamos, portanto, sobre os motivos da justificação, não estamos pedindo razão suficiente da parte de Deus para a doação da Graça, já que ela é sempre gratuita; estamos nos perguntando, por outro lado, por que Deus torna justo uns e não outros: sabemos que a quem ele torna justo, ele o torna justo gratuitamente. O ponto central, portanto, não é exatamente o problema da justificação (ela é uma ótima notícia para nós), e sim o problema do critério na eleição.

Georges Bavaud, no artigo supracitado (em nota), destaca que a Reforma da Igreja objetará o bispo de Hipona por modificar a fórmula paulina que diz que somos justificados pela fé.<sup>82</sup> Agostinho já compreendera que mesmo a fé vem de Deus, e que todo princípio de

---

79 BAVAUD, Georges, *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme*. In: *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 5 (1), 1959.

80 Não estamos afirmando que Bavaud se equivoca ao tratar do tema da justificação, mas sim evidenciando que o problema da eleição é o verdadeiro problema por trás da justificação, uma vez que se considere que a justificação é gratuita.

81 Rm 3:21-26. Cf.: KUNRATH, Pedro A., *O mistério da Graça divina e a colaboração humana no processo da justificação*. In: *Teocomunicação*, vol. 37, 2007, p. 188. É preciso destacar que Kunrath parte dos pressupostos estabelecidos no Concílio de Trento (1545-1563) e que definiu as bases dogmáticas sobre a doutrina da Graça. Nós, contudo, extrapolamos essa ideia, tanto por ela ser posterior à Agostinho e estar apoiada não tanto em sua teologia, mas na teologia paulina, quanto por não possuir como foco principal a questão que tratamos aqui. Para mais, ver: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/index_it.htm).

82 BAVAUD, 1959, p. 30 (refere-se, sobretudo, a Calvino (p.29)).

movimento que faz cumprir a vontade divina deve ter como fonte a sua doação gratuita por parte de Deus: “o que possuis que não tendes recebido?”<sup>83</sup> No lugar da fé, Agostinho coloca a caridade como o motivo para que Deus doe a Graça. A caridade seria uma virtude teologal que designa o amor a/de Deus e do/pelo próximo.<sup>84</sup> Contudo, Bauvaud afirma que uma vez doada a Graça pelo motivo da caridade divina, a fé é a responsável pela sua aceitação, e nós já vimos que a fé vem de Deus: estaríamos apenas deslocando o problema. Podemos compreender que a responsável pela doação da Graça seja a caridade, mas soa estranha a ideia de que a fé seja a responsável pela sua aceitação ou recusa, e ainda continuamos com o problema do critério para a diferenciação de pessoas na eleição, pois essa caridade teria alguns como alvo, mas não outros. A solução de Bauvaud é excelente, pois resolve ao mesmo tempo o problema da doação gratuita da Graça – a caridade – e o problema da diferenciação de pessoas – a autonomia da fé; entretanto, isso é Paulo, não Agostinho.

Paulo acreditava que a fé pudesse ser a resposta à gratuidade da justificação, pois ela, embora necessária para a salvação, não é o que torna o homem merecedor de ser justificado. Assim, a Graça continuava sendo gratuita, e como a fé é adquirida através da pregação, não haveria prejuízo ao livre-arbítrio humano. A fé seria a adesão à justificação gratuita, a abertura para o recebimento do perdão. Em Agostinho, entretanto, a fórmula não se repete: como a fé não é adquirida pela pregação, mas se trata de um dom de Deus, não podemos afirmar que ela esteja completamente sob o domínio do livre-arbítrio do homem – veja que, se fizéssemos essa afirmação, estaríamos mais próximos do pelagianismo, pois afirmaríamos a autonomia humana para cumprir os preceitos divinos, uma vez que a fé é não apenas a responsável pela aceitação da Graça, mas é ela própria o começo da Graça.<sup>85</sup> A justificação para a Graça, em Paulo, se torna, em Agostinho, o princípio de manifestação da própria Graça.<sup>86</sup>

Agostinho nos oferece, pelo menos desde as *Retratações*, a resposta para o problema da justificação: a gratuidade. Para o bispo de Hipona, não há motivo para a justificação a não

83 1Cor 4:7. Ver: *Retract.* II, 1: “*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia; nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*”. Cf.: BONNER, 2007, p. 40-42.

84 BAVAUD, 1959, p. 31.

85 *De praed. sanct.* X, 20; XI, 22; XIX, 38; XXI, 43. Ver adiante (tópico 2.2.1), sobre como a fé não está sob autonomia completa da vontade.

86 Um interessante caminho seria desenvolver um estudo sobre o tratamento dos escritos de Paulo em Agostinho, uma vez que se trata tanto de uma fonte apostólica e, portanto, escriturística, quanto autor de fórmulas que Agostinho irá enfrentar.

ser a infinita misericórdia divina, que mesmo na falta de qualquer merecimento humano, ainda torna o homem justo:

Mas ainda era necessário investigar se o mérito da fé também provém da misericórdia de Deus, isto é, se essa misericórdia é verificada no homem porque ele acredita ou se acredita porque essa misericórdia é verificada nele. Pois lemos o que o apóstolo nos diz: Eu obtive do Senhor a misericórdia de *ser* fiel; Ele não diz *porque* era fiel. Quem *é* fiel recebe, portanto, essa misericórdia, mas também é concedido *para ser* fiel. E assim, com toda a precisão, afirmei em outra parte do mesmo livro:<sup>87</sup> ‘Porque, se não é pelas obras, mas pela misericórdia de Deus, pela qual somos chamados à fé e pela qual é concedido aos crentes o agir bem, essa misericórdia não deve ser recusada aos próprios gentios, embora seja verdade que eu não apliquei toda a minha diligência lá para estudar como esse chamado é verificado de acordo com os desígnios de Deus’.<sup>88</sup>

Contudo, a gratuidade na justificação não pode ser aplicada ao problema da doação da Graça caso ela não seja universal. Que Deus justifique gratuitamente aqueles que ele justifica está claro para Agostinho; o problema real se coloca na eleição que Deus promove, antes mesmo da criação, daqueles que receberão a Graça – o que, por consequência, implica na falta de eleição de todos os outros. Esse é o real problema da eleição: sem a aceção de pessoas, parece não haver critério para ela.<sup>89</sup> Se os motivos acima mencionados – obras, fé, presciência divina, fé acrescida da caridade ou caridade que se segue da fé – não dizem respeito ao problema da justificação, pois para ela a gratuidade é suficiente, nós já vimos, também, que eles não são aplicáveis ao problema da eleição. Deus não elege pelas obras, pela fé, etc., pois todas essas são manifestações da eleição, e também não faz sentido usar a gratuidade – da justificação – para explicar a eleição: a própria hipótese dificilmente poderia ser formulada.<sup>90</sup>

O que podemos fazer é usar uma analogia da gratuidade da justificação para tentar explicar o critério da eleição divina: em uma eleição em que nenhum dos candidatos possui

87 Refere-se a *Retract.* I, 23 (sobre *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*).

88 *De praed. sanct.* III, 7: “*sed adhuc quaerendum erat, utrum et meritum fidei de misericordia Dei veniat; id est, utrum ista misericordia ideo tantummodo fiat in homine, quia fidelis est, an etiam facta fuerit, ut fidelis esset. Legimus enim dicente Apostolo: "Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem: non ait, quia fidelis eram. Fideli ergo datur quidem, sed data est etiam ut esset fidelis. Rectissime itaque alio loco in eodem libro dixi: "Quoniam si non ex operibus, sed misericordia Dei et vocamur ut credamus, et credentibus praestatur ut bene operemur, non est gentibus ista invidenda misericordia", quamvis minus ibi diligenter de illa, quae per Dei propositum fit, vocatione tractaverim.*”

89 Pois Agostinho defende que a intervenção divina não é aceção de pessoas, de acordo com as Escrituras, ou seja, que a eleição não possui critérios arbitrários; contudo, o problema do critério, caso a Graça não seja doada universalmente, continua colocado.

90 Seria algo como: se Deus justifica os que justifica gratuitamente, ele doa a Graça a quem doa gratuitamente; mas como a doação não é universal, ele deve elege (e a questão do critério continua um problema) aqueles que receberão e aqueles que não receberão. Ou seja, os que recebem a Graça recebem-na gratuitamente, mas, para que uns a recebam e outros não, é necessário algum tipo de escolha. Nós já vimos que uma eleição sem critérios não é uma eleição. Então, teríamos de dizer que Deus não elege ninguém efetivamente, embora Agostinho tenha dito que ele elege. Cf.: *De praed. sanct.* XVIII, 37. Como afirma Bonner (2007, p. 108), há um quê de paradoxal na teologia de Agostinho. Ver também: Mt. 22:14.

proeminência sobre os outros, e que o título deva ser dado, portanto, gratuitamente, o modo de escolha parece ser aleatório. Neste sentido, Deus não elege ninguém porque não poderia haver qualquer motivo para a sua eleição, haja vista a absoluta gratuidade da Graça diante da absoluta falta de merecimento da parte dos homens. A distribuição da Graça seria, por conseguinte, sem quaisquer critérios.<sup>91</sup> Mas, como já vimos acima, a aleatoriedade extingue qualquer possibilidade de escolha, pois a aleatoriedade é a ausência de critério, e onde não há critério não pode haver escolha ou eleição; segue-se disso que a eleição divina não seria uma eleição, pois não comportaria uma verdadeira escolha. Nós já vimos, contudo, que a eleição significa, propriamente, escolher um em detrimento de outro por conta de um critério. Assim, se fizéssemos o esforço de adotar a aleatoriedade como critério de eleição, veríamos simplesmente o problema se dissolver. Se defendermos, portanto, que Deus não faz distinção de pessoas na eleição, a única via que ainda permaneceria aberta seria dizer que ele simplesmente não age – o que é impossível –, ou que age de modo absolutamente cego, pois age sem critérios. Assim, teremos de lidar com um problema que, se não é logicamente maior, certamente o é teologicamente, que é o fato de Deus agir aleatoriamente.<sup>92</sup>

“A justiça divina não é um poder cego nem uma vontade arbitrária, é uma justiça e uma verdade”, dirá Gilson.<sup>93</sup> Dizer que Deus age aleatoriamente é questionar sua justiça, sua bondade, sua sabedoria, além de abrir o enorme problema de questionar a predestinação. Nos deteremos, contudo, no caso da justiça. Dizer que Deus age aleatoriamente é dizer que ele poderia agir em desacordo com aquilo que compreendemos por justiça. Poder-se-ia objetar que Deus não é justo, ele é o princípio da justiça, aquele que torna o homem justo, ou seja, a justiça seria um dom, e não um atributo de Deus;<sup>94</sup> por isso, o fato de Deus agir em desacordo com aquilo que compreendemos por justiça não necessariamente significa que ele possa agir de maneira injusta, como Agostinho salienta em sua discussão com Juliano.<sup>95</sup> Porém, além de

91 Podemos incluir o termo “humanamente observáveis”, uma vez que esses critérios podem estar sob a sabedoria divina. Contudo, neste momento, essa não é uma precisão que traga solução para o nosso problema.

92 Resumidamente: se defendermos que Deus não faz eleição porque isto exigiria aceção de pessoas, teremos de dizer que ele não faz escolhas (já que o ser humano não apresenta qualquer motivo para essa escolha), o que nos leva a dizer que ele age aleatoriamente.

93 2006, p. 297.

94 *De spiritu et littera* IX, 15: “Iustitia, inquit, Dei manifestata est - non dixit: “iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis” - iustitia Dei non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium”.

95 *C. Iul. Op. Imp.* III, 9: “IUL. Dixerat quidem, ut David propheta testis est, insipiens in corde suo, quia non esset Deus, non tamen dixerat, quia esset quidem, sed tamen iniustus Deus; ita concinenter totius naturae voce resonabat inseparabiliter Deo adhaerere iustitiam, ut facilius inveniretur, qui substantiam eius quam qui aequitatem negaret; potuit exsistere, qui putaret non esse, quod non videbat, non fuerat tamen inventus, qui diceret iniquum, quod divinum esse credebat.

exigir uma separação qualitativa entre aquilo que é atributo de Deus e aquilo que ele doa aos homens,<sup>96</sup> qualquer intervenção divina poderia ser completamente aquém ou além de nossa concepção de justiça, como no caso dos bebês batizados. Se Deus age aleatoriamente, nada está garantido, nem a absolvição dos pecados pessoais através do sacramento do batismo, nem a não condenação dos bebês batizados: o que foi uma polêmica que exigiu um posicionamento definitivo de Agostinho e dos bispos africanos. Se Deus age aleatoriamente, ele tanto condena ou absolve bebês batizados quanto bebês não batizados. Aqui se esconde o problema central dessa estranha hipótese, que é a impossibilidade de existência de qualquer pecado, uma vez que o pecado é voluntariamente desejar algo em desacordo com a vontade divina; mas se a vontade divina é aleatória – o que por si só já é contraditório –, torna-se impossível definir o que é pecado. Uma consideração desse tipo, portanto, está em desacordo com toda teologia agostiniana e soa ainda mais estranha do que um Deus distante da humanidade. Faz-se necessário, portanto, que Deus não aja aleatoriamente:

E tu és certamente o *ele mesmo*, o que não muda, e em ti está o repouso esquecido de todas as tribulações, porque não há nenhuma alteridade a se procurar em ti, nem multiplicação de outras coisas que não são o que tu és, mas *tu, Senhor, singularmente, me constituíste na esperança*.<sup>97</sup> [...] e quem temeria ser enganado, quando é a Verdade que promete?<sup>98</sup> [...] Eis, tudo isto vai embora, para que outras coisas surjam e o universo aqui embaixo conste de todas as suas partes. “Mas eu vou embora de algum lugar?”, diz o Verbo de Deus. Fixa aí tua morada, guarda aí tudo o que recebes dali, minha alma, quando te cansares dos enganados. Guarda na Verdade tudo o que recebes da Verdade, e nada perderás, e tuas putrefações serão saradas e tuas enfermidades serão curadas, e o que escorre de ti será recomposto e renovado e reunido a ti e o que se vai não te deixará, mas estará contigo e permanecerá em Deus, que sempre está e permanece.<sup>99</sup>

---

AUG. *Et ipse inventus es; nam cui nisi tali dicit: Suspiciatus es iniquitatem, quod ero tibi similis? Sed quoniam Christiani catholici et esse Deum et iustum esse sciunt, ideo natos homines, si non renati in parvula aetate moriuntur, cum sint imagines Dei, non iniuste tamen, sed peccati originalis merito in regnum Dei non suscipi dubitare non possunt.*”

- 96 Ou seja, Deus poderia justificar o homem de acordo com um princípio distinto de si. Se considerarmos que, embora nossa capacidade de compreensão esteja muito aquém do que seria exigido, e embora a humildade nos exija um certo limite, se considerarmos que a justiça pode ser um atributo divino e um dom divino, e que ambos não necessariamente sejam idênticos, ainda devemos considerar que ambas as formas possuam algum tipo de relação. É contraditório pensar que Deus nos outorgue uma justiça – atingida especialmente nas mentes iluminadas – que nada tenha de ligação com o próprio Deus.
- 97 *Conf. IX, IV, 11: “Et tu es id ipsum valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium, quoniam nullus alius tecum nec ad alia multa adipiscenda, quae non sunt quod tu, sed tu, Domine, singulariter in spe constituisti me.”*
- 98 *Ibidem XII, I, 1: “[...] et quis falli timeat, cum promittit Veritas.”*
- 99 *Ibidem IV, XI, 16: “Ecce illa discedunt, ut alia succedant et omnibus suis partibus constet infima universitas. “Numquid ego aliquo discedo”? ait Verbum Dei. Ibi fige mansionem tuam, ibi commenda quidquid inde habes, anima mea, saltem fatigata fallaciis. Veritati commenda quidquid tibi est a veritate, et non perdes aliquid, et reflorescent patria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur ad te et non te deponent, quo descendunt, sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum.”*

Se Deus não age aleatoriamente, como intentamos mostrar acima, se o homem é incapaz de apresentar qualquer merecimento como critério para a eleição, e se a doação da Graça não é universal, segue-se que Deus teria de fazer uma distinção entre as pessoas para que houvesse eleição. Eleição significa, mais uma vez, que Deus elege com algum tipo de critério que ainda não está claro para nós – haja vista ser impossível a eleição sem critérios – uma pessoa e não elege outra, ainda que nenhuma das duas apresente qualquer diferença que justificasse sua escolha.<sup>100</sup> Para nos certificarmos, retornemos às premissas de nosso raciocínio, até o momento: (i) Deus não age aleatoriamente, (ii) o homem, para Agostinho, não apresenta qualquer critério de merecimento que o distinga de outros, e (iii) a doação da Graça não é universal.

Quanto ao primeiro passo, não parece haver qualquer problema pois, como acabamos de ver, é ainda mais absurdo dizer que Deus age aleatoriamente. Quanto ao segundo, os pelagianos afirmarão que, se não for preservado nenhum princípio de autonomia no homem, como a fé, Deus terá de fazer acepção de pessoas, uma vez que não haveria qualquer critério em que se baseasse sua justiça. Portanto, para os pelagianos, o homem é capaz de apresentar algum mérito. Mas já vimos que essa não é a posição de Agostinho: para o bispo de Hipona, nenhum homem deve se gloriar de ser alvo da eleição divina como se fosse merecedor da Graça, pois todo homem é absolutamente dependente da misericórdia de Deus e nenhum mérito que possa ser tido como motivo para a doação da Graça é, de fato, um mérito do homem.

Pode parecer contraditório o fato de termos dito, anteriormente, que a acepção de pessoas necessariamente implica a adoção de algum critério para a eleição, e agora afirmarmos que, para os pelagianos, é o fato do homem possuir autonomia que exime Deus de fazer acepção pessoas; enquanto isso, para Agostinho, é justamente o fato de não haver motivos para que tal homem seja eleito e outro não que exigiria que Deus fizesse acepção pessoas.<sup>101</sup> Contudo, o pelagianismo busca oferecer o critério não para a acepção de pessoas,

---

100 Dado que existe uma eleição, e somente temos eleição a partir de um critério, este critério tem de, necessariamente, instituir algum tipo de diferença entre as pessoas. O ponto chave é que esse tipo de diferenciação não deve significar acepção de pessoas, como veremos adiante. Cf.: *Epist.* 194, II, 4.

101 Ou seja, se a eleição necessariamente exige um motivo para tal, e se o agostinianismo extingue o motivo, ele teria extinguido, também, qualquer risco de acepção de pessoas. Veremos como essa ideia não procede. É necessário lembrar, também, que estamos usando o termo “acepção de pessoas” apenas para designar a necessidade de adoção de um critério para a eleição, e não no sentido de escolha parcial ou arbitrária, como é vetada nas Escrituras. O problema, portanto, é que a eleição existe, não pode possuir um critério arbitrário, que Deus não faz acepção de pessoas e que o homem não oferece este critério, segundo Agostinho.

mas para a distribuição da justiça; já o agostinianismo, ao extinguir o mérito, impossibilitaria qualquer distribuição de justiça,<sup>102</sup> e exigirá de Deus algum outro tipo de critério para a distribuição da Graça.<sup>103</sup> Uma vez que essa distribuição não pode ser aleatória, o critério deve estar subsumido na sabedoria divina. Dizer isto, entretanto, não significa muito, pois apenas desloca o problema para a transcendência. A eleição, portanto, não é extinta quando se extingue a possibilidade do critério, como faz Agostinho, porque o critério é apenas transferido para outro plano. Como perceberá o semipelagianismo, isto se aproxima demasiadamente do determinismo.

Devemos, a seguir, analisar nossa terceira premissa diante do pensamento de Agostinho, de que a doação da Graça não é universal para, então, analisarmos a tese da eleição para a Graça, sua distinção em relação ao problema da aceção de pessoas, e, enfim, adentrarmos no problema do semipelagianismo.

### 1.3.2. a vontade salvífica universal de Deus:

É curioso percebermos as transformações pelas quais passa o pensamento de Agostinho: a sutileza dessas transformações nem sempre deixam à mostra o incômodo que o bispo pudesse ter em sua intimidade.<sup>104</sup> É que o pensamento de Agostinho está sempre em busca da verdade, e não é ferido quando a verdade lhe é apresentada por meio da autoridade; a relação do pensamento com a autoridade nunca foi problemática, pois, assim como a fé precede a razão, Agostinho tinha claro que a razão não deve estagnar diante da fé.<sup>105</sup> Além disso, a busca pela verdade é o assunto mais elevado que a razão humana é capaz de investigar, e por isso mesmo o modo como investigá-la pode não ser idêntico ao modo de investigação das ciências. Neste sentido, a relação das ideias iniciais de Agostinho sobre a

102 Objetar-se-á que não há distribuição de justiça na doação da Graça no agostinianismo, pois se houvesse, todos seriam justamente condenados, e que o que ocorre é a distribuição da misericórdia divina. Concordamos com isto, mas a pergunta sobre o critério para a distinção de pessoas na doação da Graça não foi tocada.

103 Ainda no espírito da nota anterior, poder-se-ia dizer que este critério é a misericórdia ou a caridade, como vimos acima. Ainda assim, teríamos de explicar o motivo da caridade ser doada a um e não a outro, caso sua doação não seja universal. Não obstante, essa ideia será desenvolvida adiante.

104 Ver: DE BOER, Erik. *Augustine on Election: The Birth of an Article of Faith*. In: *Acta Theologica* 32, 2012, p. 67.

105 Nas palavras de Novaes (NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 105), sobre o cap. XVI do *De util. Cred.*, a fé indica o caminho que a razão deve seguir, e a impulsiona. Segundo BROWN (2005, p. 96), nesse texto, de 391, Agostinho acreditava que uma autoridade poderia apontar o caminho da verdade. Ver também: EVANS, 1995, p. 93.

busca pelo conhecimento de si e de Deus com as suas ideias maduras sobre o conceito teológico de eleição não deve causar surpresa em seu leitor, haja vista que ela se enquadra naquele modo de investigação. O tema da eleição divina é do tipo que exige não apenas o empenho do intelecto, mas a companhia da fé como sua guia; isso, não obstante, não deve significar falta de rigor ou de empenho na busca por compreendê-la, mas apenas delimita a atmosfera de seu tratamento.

No *Sobre o livre-arbítrio*, podemos ver o clima de Cassiciaco e a influência recente do neoplatonismo, quando o jovem Agostinho escreve sobre o merecimento da vida boa ou da vida ruim: se é na vontade que está a vida moral, é na vontade que está o merecimento.<sup>106</sup> A autonomia revelada aqui e que ainda encontra eco no *Sobre a Trindade*,<sup>107</sup> por exemplo, é contrastante com as ideias mais maduras, exibidas em obras de combate ao pelagianismo, e que refletem a derrocada do merecimento. Para sermos mais precisos, não se trata da extinção da autonomia ou do merecimento propriamente dito, mas da autonomia que levaria ao merecimento de uma boa vida. Nas obras da maturidade, o bispo é claro quanto ao merecimento exclusivamente da justiça, que, neste caso, seria a condenação:

Mas quando é dada a nós [a Graça], nossos méritos começam a ser bons por virtude sua; porque, se ela lhe tiver sido retirada, o homem cai, não sustentado, mas precipitado por seu livre-arbítrio. Portanto, quando o homem começa a ter bons méritos, ele não deve atribuí-los a si mesmo, mas a Deus, a quem dizemos no Salmo: ‘Seja minha ajuda, não me abandone’. Ao dizer ‘não me abandone’, ele diz que se abandonado fosse, nada de bom poderia fazer [...].<sup>108</sup>

Não obstante, em sua infinita misericórdia Deus escolhe alguns que serão agraciados, com base exclusivamente em sua caridade. Devemos afirmar que Deus deseja que todos sejam salvos, com base em sua bondade e na tese da vontade salvífica universal de Deus – pois, em sua presciência, não poderia ser o caso de que Deus criasse pessoas para as quais ele não desejasse a salvação; com efeito, Deus não se aborrece de nada do que foi feito, pois tudo foi feito por ele, e tudo é bom.<sup>109</sup> Por conseguinte, se é a vontade de Deus, seria razoável pensar que todos serão salvos; mas, da *massa damnata*, é dito que alguns poucos serão

106 *De lib. arb.* I, XIII, 28; II, I, 3.

107 *De Trin.* XIII, VI; XIV, I.

108 *De Gratia et lib. arb.* VI, 13: “*Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. Quapropter nec quando coeperit homo habere merita bona, debet sibi tribuere illa, sed Deo, cui dicitur in Psalmo: Adiutor meus esto, ne derelinquas me. Dicendo: ne derelinquas me, ostendit quia si derelictus fuerit, nihil boni valet ipse per se [...].*”

109 *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 8; I, II, 18.

resgatados e terão sua dívida perdoada, pois a maioria irá perecer.<sup>110</sup> Ainda que isso ocorra justamente, a questão se tornaria por que Deus elege aqueles que serão salvos e não elege os demais, ou, como já vimos, por que a Graça é doada a uns e não a outros.

Embora não seja o momento de analisarmos as teses sobre a influência da Graça na vontade humana (tópico 2.2), devemos ter como princípio que não é razoável que Deus queira algo que nós recusemos, ou seja, uma vez que Deus nos oferecesse a Graça, não seria possível recusá-la.<sup>111</sup> Neste sentido, se fosse desejo de Deus que todos fossem salvos, não encontraríamos motivos razoáveis que explicassem porque nem todos são salvos, pois mesmo o livre-arbítrio da vontade, quando livre dos hábitos e perfeitamente ordenado, deseja o bem de acordo com sua própria natureza. Resta que não é o caso de dizer que Deus queira que todos sejam salvos, como Agostinho salienta em sua carta a Simpliciano:

*Para nós, ele diz, a quem ele chamou não apenas dentre os judeus, mas também dentre os gentios, isto é, aos que foram feitos vasos de misericórdia, preparando-os para a glória.<sup>112</sup> Ele não chamou todos os judeus, mas alguns dentre os judeus; nem todos os gentios, mas alguns dentre os gentios. Porque é uma e mesma a massa dos ímpios e pecadores, procedente de Adão, e privados da graça de Deus, tanto judeus quanto gentios, e pertencem a um mesmo conjunto. Porque se o oleiro faz de uma mesma massa um pote de honra e outro para usos vis,<sup>113</sup> fica claro que, assim como dentre os judeus e os gentios, Deus fez vasos preciosos e vasos ignóbeis, e, portanto, todos devem entender que pertencem a uma mesma massa.<sup>114</sup>*

Para Bonner, o problema que se coloca aqui é que Agostinho tenta conciliar o Deus da misericórdia com o Deus da justiça, uma vez que, se fosse dada primazia à misericórdia divina, todos seriam salvos, e se fosse dada primazia à justiça, todos seriam condenados.<sup>115</sup> Quando se concilia ambas as visões, ao que parece, temos que alguns são alvos da misericórdia divina, mas outros não. A ideia de uma vontade salvífica universal faz parte do conjunto de ideias que tenta salvaguardar o livre-arbítrio, porque, uma vez que Deus é

110 *Ibidem* I, II, 17: “*Sed si hoc movet quod voluntati eius nullus resistit quia cui vult subvenit et quem vult deserit, cum et ille cui subvenit et ille quem deserit ex eadem massa sint peccatorum et, quamvis debeat uterque supplicium, ab uno tamen exigatur alteri donetur.*”

111 Sabemos que isto implica diretamente a tese da cooperação livre das criaturas, que trataremos adiante; não obstante, é uma ideia segura a tese de que a nossa vontade não pode resistir à vontade divina. Ver: tópico 2.2.3 – parte 1, que trata do tema da irresistibilidade da Graça.

112 Rm 9:23-24.

113 Rm 9:21.

114 *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 19: “*Quos et vocavit nos, inquit, non solum ex Iudaeis sed etiam ex Gentibus, id est vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam; non enim omnes Iudaeos sed ex Iudaeis, nec omnes omnino homines Gentium sed ex Gentibus. Una est enim ex Adam massa peccatorum et impiorum, in qua et Iudaei et Gentes remota gratia Dei ad unam pertinent conspersionem. Si enim figulus luti ex eadem conspersione facit aliud vas in honorem aliud in contumeliam, manifestum est autem quod ex Iudaeis sunt alia vasa in honorem alia in contumeliam sicut ex Gentibus, sequitur ut ad unam conspersionem omnes pertinere intellegantur.*”

115 BONNER, 2007, p. 122.

misericordiosamente equânime, bastaria à autonomia de cada homem empenhar-se em alcançar a salvação. Para Agostinho, contudo, mesmo que também haja um interesse em salvaguardar o livre-arbítrio, as Escrituras são claras tanto em relação à condenação da maior parte da humanidade,<sup>116</sup> quanto à sua ideia correlata, de que poucos são os eleitos.<sup>117</sup>

Segundo Brown, repercutindo a carta 225, de Próspero, Agostinho sabia que o problema da eleição era “um problema particularmente difícil, que só alguns são capazes de compreender”.<sup>118</sup> Sua dificuldade estava, sobretudo, na estranha ideia de que Deus pode escolher arbitrariamente os que serão salvos, independentemente das ações que os homens praticarem ou dos desejos que possuírem; ainda que a falta de merecimento fosse compartilhada por todos, o mais incômodo era a derrocada do livre-arbítrio, embora Agostinho dissesse que ele continuava intacto. Para Bonner, estava claro que Agostinho não compartilhava da ideia de uma salvação universal,<sup>119</sup> e, por parecer contraditório com a passagem de 1Tim 2:4, ele escreve, no *Sobre a correção e a Graça*, que:

E o que está escrito, é conveniente saber, que Deus quer que todos os homens sejam salvos, no entanto, se nem todos são salvos, isto admite várias interpretações que eu já mencionei em outros livros; aqui vou me limitar a uma. Foi dito: Deus quer que todos os homens sejam salvos, mas devemos entender todos os predestinados, pois todos os tipos de homens estão entre eles. Do mesmo modo, disseram aos fariseus: você paga o dízimo de todas as leguminosas, onde não deve ser entendido, exceto aqueles que eles coletaram, porque não pagaram o dízimo de todas as leguminosas que foram produzidas na terra. No mesmo estilo, também foi dito: como tento agradar a todos em todas as coisas. Quem escreveu isso agradou os muitos perseguidores dele? Ele era agradável a todos os tipos de homens pertencentes à Igreja de Cristo, tanto os que já eram bem-vindos quanto os que ainda não haviam sido introduzidos.<sup>120</sup>

Uma eleição significa que alguns serão eleitos e outros não, e se aqueles que não recebem a Graça são condenados,<sup>121</sup> devemos entender que o fator decisivo para a eleição é a Graça – ainda que não esteja claro se todos aqueles que recebem a Graça são eleitos, ou seja,

116 E a objeção de que essa condenação se daria pela recusa do homem diante da misericórdia divina esbarra no problema acima mencionado, da impossibilidade de se recusar à vontade de Deus. Essa impossibilidade se dá pelo modo de operação da Graça sobre a vontade, como veremos adiante.

117 E.g.: Isaías 42:1; 45:4; 65:9, 22; Dt. 4:32-40; Lc 9:35; At 13:17; Rm 9:11; Mt 24:22; Cl. 3:12.

118 BROWN, 2005, p. 501.

119 BONNER, 2007, pp. 13-14, 19-20.

120 *De Corrept. et gratia* XIV, 44: “*Et quod scriptum est, quod vult omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiunt, multis quidem modis intellegi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravimus: sed hic unum dicam. Ita dictum est: Omnes homines vult salvos fieri, ut intellegantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est. Sicut dictum est Phariseis: Decimatis omne olus: ubi non est intellegendum nisi omne quod habebant; neque enim omne olus quod erat in toto terrarum orbe decimabant. Secundum istum locutionis modum dictum est: Sicut et ego omnibus per omnia placeo. Numquid enim qui hoc dixit, placebat etiam tam multis persecutoribus suis? Sed placebat omni generi hominum, quod Christi congregabat Ecclesia, sive iam intus positus, sive introducendis in eam.*”

121 *Sermo* 26, 13. BONNER (2007, p. 46), diz que sem a Graça especial de Deus não há esperança.

se a Graça é fator necessário e suficiente. Resta que, se há eleição e se a Graça é um fator necessário para a eleição, a Graça não é doada a todos. Poder-se-ia objetar que essa conclusão não é necessária pois, se pensarmos que a Graça é doada a todos mas a eleição é apenas de poucos, salvuardamos o desejo salvífico universal de Deus e ainda salvuardamos o livre-arbítrio da vontade. Neste caso, a Graça seria fator necessário mas não suficiente; assim, pois, a Graça seria doada a todos, e algum outro fator seria o responsável pela eleição. Se este fator estiver sob o domínio de Deus, não haveria qualquer modificação para a tese de que a Graça é fator suficiente; então, resta que o livre-arbítrio do homem seria o outro fator necessário para a eleição. Assim, Deus doa a Graça a todos e o livre-arbítrio do homem decide se a aceita ou não. Os eleitos, neste caso, seriam aqueles que aceitam o convite divino.

Este cenário, inclusive, é o cenário ideal para tratarmos o problema do critério da eleição e o problema correlato da acepção de pessoas. Imaginemos, pois, que o cenário acima seja o correto, e que Deus doe a Graça universalmente. Neste caso, teríamos uma abertura de Deus para toda a humanidade, que decidiria de modo autônomo se aceitaria ou não sua união com Ele.<sup>122</sup> Como já vimos, a ideia por trás dessa tese denota a ação de disponibilidade de Deus para com aqueles que atendem ao seu chamado; assim, a eleição significaria, respeitando o contexto teológico no qual o conceito é usado, a abertura de Deus para a humanidade e o acolhimento daqueles que aceitam sua mensagem. O fato de Deus não fazer acepção de pessoas significaria que sua mensagem é levada a todos sem distinção, ricos e pobres, judeus e gentios, livres e escravos, de modo que todo e qualquer ser humano pode ser eleito. Essa interpretação seria, aparentemente, a ideia pelagiana de autonomia do livre-arbítrio, já que todos teríamos recebido a Graça através da capacidade de natureza, e estaria sob nosso domínio a possibilidade de obedecer ao chamado divino. Assim, teríamos como critério para a eleição o aceite oriundo da autonomia do livre-arbítrio do homem, e o problema estaria resolvido; contudo, se Deus decide, antes mesmo da criação, quais serão os seus eleitos, como poderíamos dizer que o livre-arbítrio realmente decide sobre a eleição?<sup>123</sup> Mais ainda, como poderíamos dizer que não haja merecimento na eleição se o que distingue o eleito do não eleito é o poder de seu livre-arbítrio e, por conseguinte, sua responsabilidade moral? E, ainda, uma terceira questão, pois, uma vez doada a Graça universalmente, como poderia ser o caso de que alguns a recusaram? Temos, na primeira questão, o problema da

---

122 Este parece ser, por exemplo, o cenário no qual Juliano de Eclano interpreta o estado de Adão antes da Queda. Cf.: BROWN, 2005, p. 475-476.

123 Ver: Ef. 1:4.

predestinação, na segunda, o problema do mérito na eleição, e, na terceira, o problema da relação da Graça com a vontade humana.

Acepção de pessoas significa que em Deus não há parcialidade ou qualquer tipo de arbitrariedade, mas não deve significar que não haja critério na eleição: significa, pois, que o critério não é do tipo social, econômico, genealógico ou qualquer tipo de divisão humana. A doutrina da predestinação, que Agostinho já apresenta de maneira consistente em suas obras,<sup>124</sup> introduz na discussão um elemento que parece significar que, embora Deus não faça acepção de pessoas, ele escolhe com base em algum outro critério, não sendo, portanto, o livre-arbítrio o responsável pelo recebimento da Graça.<sup>125</sup> Isso retira, também, qualquer ideia de merecimento que pudesse haver no fato de alguns aceitarem e outros recusarem a Graça, já que “todo este arazoado demonstra que tanto para começar como para perseverar, a Graça de Deus é concessão não de acordo com nossos merecimentos, mas é uma dádiva conforme à Sua oculta, justa e misericordiosa vontade”.<sup>126</sup> Já sabemos que qualquer mérito na eleição é impossível na teologia agostiniana; além disso, ainda é necessário investigar a estranha hipótese da possibilidade de se recusar a Graça.

A objeção, portanto, à conclusão de que a Graça não é doada a todos porque nem todos são eleitos, usando para isto a ideia de que a Graça pudesse ser doada a todos e a eleição fosse de responsabilidade do livre-arbítrio, não parece se sustentar. Três grandes problemas se colocam e mesmo a premissa inicial, de que a Graça é doada a todos, possui objeção já em Agostinho, como veremos a seguir. O que o tema da acepção de pessoas introduz é a retirada – muito lógica e justa – de um possível critério social, cultural ou econômico para a eleição divina; mas, continuamos com a tese de que Deus escolhe de modo não aleatório seus eleitos, e isto requer algum tipo de diferenciação entre as pessoas.<sup>127</sup> Voltemos ao objeto inicial, pois, se há eleição, não há uma vontade salvífica universal, como diz Agostinho:

---

124 Ver: *De praed. sanct.* X, 19; XVII, 34; *De dono persev.* XIV, 35; XVII, 41; *De gratia et lib. arb.* XVI, 32; XX, 41.

125 Observaremos, adiante, o problema da predestinação e sua relação com o livre-arbítrio.

126 *De dono persev.* XIII, 33: “Unde satis dilucide ostenditur, et inchoandi, et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari; sed dari secundum ipsius secretissimam, eamdemque iustissimam, sapientissimam, beneficentissimam voluntatem”.

127 Cf.: DE BOER, 2012, p. 68: “The question remains: What is the criterion of this divine choice between two seemingly equal human beings, when it is not God’s foreknowledge of our future actions?”. Também: BONNER, 2007, p. 84: “God does not will to give grace to everyone”; e CARY, Phillip. *Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election*. In: *Augustine and Philosophy*, Eastern University (Lexington Books, 2010), p. 12: “Without some morally relevant difference, he says, not only divine justice but even divine choice appear impossible.” Texto de Phillip Cary disponível em: [https://www.academia.edu/761742/Augustinian\\_Compatibilism\\_and\\_the\\_Doctrine\\_of\\_Election](https://www.academia.edu/761742/Augustinian_Compatibilism_and_the_Doctrine_of_Election).

[...] quando ouvimos ou lemos nas sagradas Escrituras que Deus quer que todos os homens sejam salvos, embora tenhamos certeza de que nem todos são salvos, não devemos minar, por isso, sua vontade onipotente, mas entender de tal modo a sentença do apóstolo: Deus quer que todos os homens sejam salvos, como se dissesse que nenhum homem é salvo, exceto para quem Ele quer salvar; não no sentido de que não há homem algum exceto aquele que Ele gostaria de salvar, mas que ninguém é salvo, exceto aquele a quem Ele queria; e é por isso que temos que pedir-Lhe que queira, porque é necessário que se cumpra o que for, se quiser. Pois da oração a Deus tratava o apóstolo quando ele disse isso.<sup>128</sup>

Uma vontade salvífica que não seja universal significa que os que foram condenados, justamente, irão perecer, e apenas os que forem eleitos por Deus, de modo a receber sua Graça, serão salvos. Se, de fato, a vontade salvífica universal foi modificada de ‘todos os homens’ para ‘todos dentre os eleitos’, o conceito chave passa a ser o conceito de eleição. Como já vimos, uma eleição necessariamente deve estar baseada em algum critério, e sendo Deus justo, é necessário que esse critério não seja arbitrário. Para o pelagianismo, a única forma do critério não ser arbitrário é que a Graça seja condição necessária, mas não suficiente, e que o outro critério seja o livre-arbítrio do homem. Assim, teríamos a autonomia e a responsabilidade moral humana respeitadas, e a salvação seria alcançada em uma cooperação da vontade humana com Deus. Para Agostinho, a Graça vence:

Ao resolver esta questão, eu certamente trabalhei a favor do livre-arbítrio da vontade humana, mas a graça de Deus venceu; só poderia ter chegado a esse ponto, para que se entenda o que o apóstolo disse com pura verdade: quem realmente O conhece? Mas o que tens que não tenhais recebido? E se recebeu, do que se vangloria como se não o tivesse recebido? Querendo provar o mesmo o mártir Cipriano, ele definiu tudo com o mesmo título, dizendo: "Não devemos nos gloriarmos de nada, quando nada é nosso."<sup>129</sup>

O grande desafio, portanto, para Agostinho, será conciliar as ideias de que a Graça deve possuir proeminência sobre o homem e sobre seu livre-arbítrio, e de que seu livre-arbítrio ainda esteja preservado, mesmo que a Graça seja indeclinável (*indeclinabiliter*) e invencível (*insuperabiliter*).<sup>130</sup> Se a Graça é necessária para a salvação e se ela não é doada a

128 *Enchiridion* XXVII, 103: “Ac per hoc cum audimus et in sacris Litteris legimus quod velit omnes homines salvos fieri, quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentis Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intellegere quod scriptum est: Qui omnes homines vult salvos fieri, tamquam diceretur nullum hominem fieri salvum nisi quem fieri ipse voluerit; non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat nisi quem velit, et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri si voluerit. De orando Deo quippe agebat Apostolus, ut hoc diceret.”

129 *Retract.* II, I (27): “In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia; nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Quod volens etiam martyr Cyprianus ostendere, hoc totum ipso titulo definivit dicens: In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est.”

130 Ver: WOLFSON, H. A. *Philosophical implications of the pelagian controversy*. In: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 103, No. 4, 1959, p. 558. Ver também: LETTIERI, Gaetano. *L'altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*.

todos e, portanto, se há eleição, e do mesmo modo, se Deus não age aleatoriamente e se a eleição exige um critério não arbitrário, por ser Deus justo, o critério deve ser justo. Contudo, Agostinho afirma que o homem é incapaz de oferecer qualquer critério para o recebimento da Graça, e como já vimos que a eleição não pode ser aleatória, o critério deve estar em Deus. Assim, temos que: (i) há eleição e o critério deve ser justo; (ii) o homem é incapaz de oferecer critérios; e (iii) o critério deve estar em Deus.<sup>131</sup>

Logo, a Graça, que já era condição necessária, se torna condição suficiente, já que o critério que Deus usaria para doá-la também deve estar em Deus; assim, Deus é tanto a condição necessária para a eleição, pois doa a Graça, quanto a condição suficiente da eleição, pois possui o critério que decide para quem doar a Graça. Uma vez que a Graça é doada, significa também que foi atingido o critério de sua doação, ou seja, da eleição. Este é o ponto que os semipelagianos enxergam e que o agostinianismo, aparentemente, não consegue explicar: refere-se a Deus tanto a condição necessária quanto a condição suficiente, e se está em Deus a condição suficiente, parece não haver espaço para o livre-arbítrio.

Sacrificar o livre-arbítrio, entretanto, é sacrificar não apenas toda a sua teoria moral de juventude, mas também qualquer perspectiva de responsabilidade moral e autonomia humana.<sup>132</sup> Ao afirmar, portanto, que a Graça não é doada a todos e que as condições para sua doação eram decididas exclusivamente por Deus, o bispo parecia se aproximar demasiadamente do determinismo moral. Os chamados semipelagianos, que na verdade eram, em especial, os monges cristãos da costa africana e do sul da Gália, perceberam essa aproximação e intentaram uma explicação mais bem elaborada, ou mais clara, da parte de Agostinho. O risco não era mais de injustiça por uma escolha arbitrária de Deus, mas sim da derrocada completa do livre-arbítrio humano. Agostinho precisaria explicar, por conseguinte, como a Graça pode ter tamanha centralidade na vida do homem sem que isso implique no determinismo, uma vez que o livre-arbítrio deva ser preservado, tanto para a preservação da responsabilidade moral, quanto para não concluirmos com a tese de que Deus cria grande parte dos homens determinando-os à perdição. O que Agostinho precisa, pois, é de uma tese

---

Editrice Morcelliana. Brescia, 2001, p. 387, sobre o uso do termo “*insuperabiliter*”.

131 Vale ressaltar que esses são passos que auxiliam na compreensão do pensamento de Agostinho, instituídos por nós, e não argumentos da filosofia agostiniana. Todas as vezes em que este tipo de notação for verificado, portanto, trata-se de um uso metodológico que fazemos para organizar as ideias; não obstante, um bom caminho para verificar a correção de nossas ideias é questionar esses passos argumentativos diante da filosofia agostiniana, ou seja, verificar se eles se sustentam perante Agostinho.

132 Bonner (2007, p. 72), ressalta como é difícil entender que a teologia agostiniana reivindique qualquer noção satisfatória de responsabilidade por parte do indivíduo, porque não parece ser o caso.

que torne compatível a relação da Graça com o livre-arbítrio, como veremos no próximo capítulo.

#### 1.4. a condenação do pelagianismo – sobre o não encerramento da polêmica:

Embora possamos pensar, de acordo com a nossa posição privilegiada de historiadores, que o agostinianismo tenha obtido êxito frente o pelagianismo, uma vez que o segundo foi declarado herege e excomungado da ortodoxia,<sup>133</sup> não devemos nos enganar. Brown, por exemplo, afirma que “[...] a vitória de Agostinho sobre Pelágio foi também a vitória da média de bons católicos leigos do baixo Império Romano sobre um ideal austero e reformista”,<sup>134</sup> parecendo considerar apenas essa posição privilegiada de historiador. Certamente, não devemos desconsiderar a vitória institucional da parte de Agostinho e dos bispos africanos, mas podemos ir um pouco mais adiante.

A partir da *Epistola tractoria* (418), na qual o papa Zózimo decreta a condenação do pelagianismo, ficava definido que Pelágio e Celéstio eram perturbadores da fé cristã e atentavam contra a Graça de Cristo.<sup>135</sup> A não subscrição da circular por parte de dezoito bispos italianos, liderados por Juliano de Eclano, não surte grande efeito, já que os bispos africanos detinham grande influência sobre a corte imperial e não deixaram que o processo fosse reaberto. Em 419, Agostinho escreve uma carta a Sisto, um influente padre romano que mais tarde seria eleito papa (423-440), declarando encerrada a controvérsia pelagiana na igreja católica; sobre os resquícios da heresia, o bispo adverte:

Há alguns que pretendem defender ainda mais livremente as impiedades justamente condenadas; há outros que se escondem dentro das casas e não deixam de secretamente semear o que não ousam mais proclamar em público; finalmente, há outros que se calaram, reprimidos por um grande temor, mas ainda conservam em seus corações o que não ousam manifestar; os irmãos podem conhecê-los perfeitamente por tê-los ouvido antes defender essa doutrina. É por isso que devemos reprimir severamente alguns e continuar observando os outros; mas aos terceiros há que tratá-los gentilmente e ensiná-los diligentemente; já não se teme que se corrompam, mas não se pode abandoná-los, para que não pereçam.<sup>136</sup>

133 Ver a condenação pelo Papa Inocêncio I (417), a primeira condenação universal do pelagianismo, reproduzida parcialmente nas *Ep.* 181 e 182, de Agostinho.

134 BROWN, 2005, p. 432. O próprio Brown afirma (p. 477) que uma coisa é condenar uma heresia, outra coisa é tentar suprimi-la.

135 *Ep.* 178.

136 *Ep.* 194, I, 2: “*Sunt enim quidam, qui iustissime damnatas impietates adhuc liberius defendendas putant; et sunt qui occultius penetrant domos, et quod in aperto iam clamare metuunt, in secreto seminare non quiescunt; sunt autem qui omnino siluerunt, magno timore compressi, sed adhuc corde retinent quod ore iam*

A atitude de Agostinho denota bem o significado da condenação do pelagianismo: o fato das ideias de Pelágio e Celéstio terem sido declaradas hereges significava que elas cometiam um erro teológico grave, e que somente seu completo abandono poderia trazer de volta o outrora adepto ao seio da verdadeira igreja. Suas palavras eram claras: o homem não possui nenhum mérito ao qual possa se agarrar e dizer que a partir dele conquistou a Graça divina, pois todo mérito só é alcançado mediante a Graça e toda Graça só é doada pela misericórdia de Deus.<sup>137</sup> O homem é, nas palavras de Bonner, um mero instrumento nas mãos de Deus, que nada possui para influenciar sua decisão.<sup>138</sup> A raiz do erro pelagiano não está apenas numa compreensão equivocada das Escrituras ou da condição do homem, mas tem origem no orgulho, que tenta arrogar-se um lugar na teologia destacando o papel do homem na sua própria salvação. Neste sentido, condenar o pelagianismo é condenar o orgulho do homem e reforçar, mais uma vez, sua dependência em relação a Deus. O modo como Agostinho reforçava essa condenação estava na proeminência dada à Graça. Essa carta a Sisto, cujo conteúdo ultrapassa a mera resignação e apresenta o tom de uma despreocupada escatologia,<sup>139</sup> seria resgatada seis anos depois, em 425, por um monge do mosteiro de Adrumeto.<sup>140</sup>

Os mosteiros eram, se não um mundo à parte, pelo menos um mundo cujas preocupações eram bastante distintas das preocupações do mundo leigo e mesmo dos episcopados. A ideia de um isolamento e mesmo do ascetismo significava, por vezes, o isolamento quanto às discussões teológicas que se travava no seio da igreja; segundo Brown, não era surpreendente que as bibliotecas de grandes mosteiros não tivessem os documentos eclesiásticos e as obras teológicas mais recentes da igreja: os monges eram homens excêntricos, que podiam viver sua vida isolada em busca da perfeição moral sem se preocupar

---

*proferre non audent; qui tamen esse possunt fratribus ex priore ipsius dogmatis defensione notissimi. Proinde alii severius coercendi, alii vigilantius vestigandi, alii tractandi quidem lenius, sed non segnius sunt docendi, ut si non timentur ne perdant, non tamen neglegantur ne pereant.”*

137 *Ibidem*, V, 19: “*Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?*”

138 BONNER, 2007, p. 128.

139 Ainda nas palavras de Bonner (*ibidem*, p. 109), Agostinho se refere a estes assuntos, às vezes, com uma “desconcertante despreocupação”.

140 A consideração sobre o quão essa carta pode ser causa indireta para o surgimento do movimento chamado semipelagiano é uma consideração válida; o que devemos salientar, contudo, é que o questionamento dos monges representava uma atitude frente a questões que já estavam colocadas desde muito antes da carta de Agostinho, ou mesmo do movimento pelagiano. Assim, embora possamos dizer que aqueles questionamentos davam uma sequência histórica ao debate de Agostinho sobre a Graça e a liberdade, não afirmamos que o pelagianismo seja causa do chamado semipelagianismo.

com as querelas político-teológicas, e baseavam-se exclusivamente no mérito dos textos que lhes chegavam.<sup>141</sup> Embora o isolamento ainda fosse uma questão em aberto para os monges,<sup>142</sup> a idiosincrasia da vida monástica exigia um comportamento distinto daquele dos bispos, mais próximos à sociedade e mais atentos às disputas diversas.<sup>143</sup> Deste modo, é bastante provável que em sua visita à biblioteca de Evódio, em Uzalis, o monge Florus tenha se deparado com algumas obras de autores talvez conhecidos, mas cujo contexto não lhe fosse muito claro.

Nada nos leva a crer que a controvérsia pelagiana tenha sido acompanhada de perto pelos mosteiros: embora Agostinho tenha alcançado uma fama internacional, e embora a polémica tenha mobilizado toda a igreja de Roma e da África, é provável que o conteúdo da carta de Agostinho a Sisto não fosse conhecido de antemão, ou largamente difundido nos mosteiros. Tanto que, ao enviar a carta para seu mosteiro, Florus causa uma repercussão geral e altamente perturbadora: se Deus havia eleito um número fixo de escolhidos, sem qualquer possibilidade de mudança por parte dos esforços humanos, significava que toda a busca pela perfeição moral, por assemelhar-se a Cristo, poderia ser em vão. A doutrina que Agostinho expunha como conclusão de sua oposição ao pelagianismo deixava próximos à paralisia homens que se dedicavam durante toda a vida para atingir a elevação espiritual: nada poderia ser mais angustiante do que a doutrina da Graça incondicional do bispo de Hipona.

Isso não significa, porém, que houvesse um alinhamento dos monges às ideias pelagianas. Os monastérios eram um ambiente altamente ortodoxo: seus recém-convertidos eram homens e mulheres que haviam presenciado a invasão à Roma, que ainda se sentiam em meio a uma Grande Guerra<sup>144</sup> e que não se importavam em sacrificar tudo para se tornarem servos de Deus. Esse tipo de segurança só podia ser encontrada na obediência total da entrega total, e era isso que a verdadeira igreja oferecia. As palavras de Agostinho ofereciam a certeza absoluta nos desígnios de Deus, e para quem havia chegado aos mosteiros como pecador suplicante pela misericórdia divina, era uma boa notícia que essa misericórdia não estivesse

---

141 BROWN, 2005, p. 497-498.

142 Ver: GOODRICH, R. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in Fifth-Century Gaul*. Oxford University Press, New York, 2007, p. 58.

143 Talvez, por isso, Chadwick afirme que alguns embates ocorriam entre o episcopado e o monastério, duas instituições proeminentes nos primeiros séculos do Cristianismo, e que, geralmente, bispos eram mais populares que monges. In: CHADWICK, Henry. *Studies on ancient Christianity*. Variorum collected studies series CS832. Ashgate Variorum: Burlington, 2006, p. 46-47.

144 *De dono persev.* XXI, 55.

atrelada a seus méritos anteriores.<sup>145</sup> Entretanto, as ideias de Agostinho sacrificavam mais do que o passado miserável do indivíduo, pois exigiam-lhe também o futuro.

A vontade própria parecia ser a linha limítrofe dos monges: ainda que tudo acontecesse segundo a vontade de Deus, a vontade do homem precisava significar alguma coisa. O livre-arbítrio assegurava alguma autonomia, e ainda que Agostinho afirmasse que ele continuava intacto, parecia ser impossível conciliar sua atividade com a doutrina que se consolidava após a polêmica pelagiana. A predestinação assombrava aqueles que buscavam os mosteiros para se redimirem do passado e almejar a salvação, pois, se nada do que envolve a salvação tem o homem como princípio, não fazia sentido se dedicar, rezar e buscar: salvaguardar o livre-arbítrio parecia exigir se opor às ideias de Agostinho.

Em 429, Agostinho recebe duas cartas (*Ep.* 225 e 226) vindas dos mosteiros da Gália, tendo como remetentes os monges Próspero e Hilário. Essas cartas são uma amostra do impacto das ideias agostinianas após a carta a Sisto ter se espalhado pelos mosteiros. O verniz carregadamente determinista que Agostinho dera às suas ideias no decorrer da polêmica pelagiana havia chegado aos monges como um holofote a destacar a inutilidade dos esforços. Na carta de Próspero (225), o monge afirma que:

Muito dentre os servos de Cristo que residem na cidade de Marselha, ao ler as idéias que tua Santidade expôs em teus textos contra os hereges pelagianos, estimam que é contrário ao pensamento dos Padres e ao sentir da Igreja tudo o que afirmas sobre a vocação dos santos, segundo o propósito de Deus, [...]. Se um decreto divino predispõe as vontades humanas, isso equivale a eliminar todo esforço de fazer o bem e a suprimir todas as virtudes. O nome predestinação introduz uma espécie de necessidade fatal.<sup>146</sup>

O bispo, já aos 75 anos de idade, sabia que aquela era a questão que lhe prenderia o resto de vida, e ainda que demonstre alguns rompantes de impaciência,<sup>147</sup> Agostinho lida com

145 BROWN, 2005, p. 500.

146 *Ep.* 225, 2-3: “Multi ergo servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in Sanctitatis tuae scriptis quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti. [...] Removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine, fatalem quamdam induci necessitatem.”

147 *De praed. sanct.* I, 1: “Dixisse quidem Apostolum scimus in Epistola ad Philippenses: Eadem scribere vobis, mihi quidem non pigrum, vobis autem tutum est. Idem tamen scribens ad Galatas, cum se satis apud eos egisse perspiceret, quod illis per ministerium sermonis sui necessarium esse cernebat: De cetero, inquit, laborem mihi nemo praestet: vel, sicut in plerisque codicibus legitur, nemo mihi molestus sit. Ego autem quamvis me moleste ferre confitear, quod divinis eloquiis quibus Dei gratia praedicatur (quae omnino nulla est, si secundum merita nostra datur), tam multis manifestisque non ceditur, vestrum tamen studium fraternamque dilectionem, fili carissimi Prosper et Hilari, qua eos qui tales sunt, ita non vultis errare, ut post tot libros de hac re vel epistolas meas, adhuc me desideretis hinc scribere, tantum amo, quantum non possum dicere; et tantum me amare, quantum debeo, non audeo dicere. Quapropter ecce rescribo vobis, et

ela de um modo bem mais cuidadoso do que alguns de seus contemporâneos.<sup>148</sup> É que a doutrina da predestinação não significava, para ele, o sacrifício do livre-arbítrio; ao contrário, só se é realmente livre quando a predestinação mostrava sua força absoluta. Esse ar de contradição das ideias agostinianas ficava sob um holofote diante dos questionamentos dos monges. É com esse contexto, portanto, que a discussão sobre o conceito de liberdade deve se dar, uma vez que o bispo de Hipona salientará, peremptoriamente, que a liberdade é propiciada pela Graça; mas ainda nos resta investigar o modo de concessão e de operação da Graça sobre a vontade, para compreendermos, por fim, a viabilidade e a extensão desse conceito de liberdade.

---

*licet iam non vobiscum, tamen etiam per vos adhuc ago, quod me satis egisse credebam.*”  
148 Cf.: BROWN, 2005, p. 500.

## CAPÍTULO 2.

### AGOSTINIANISMO E SEMIPELAGIANISMO: UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA ELEIÇÃO

#### 2.1. introdução:

É conhecida a não-sistematicidade da doutrina de Agostinho – e mesmo a ideia de doutrina deve ser encarada com parcimônia –, isto é, o fato de não necessariamente uma ideia se conectar a outra na forma de um sistema fechado de pensamento. Essa característica faz com que a investigação do pensamento agostiniano seja redobrada de atenção, tanto para não projetar em Agostinho aquilo que não era seu objetivo colocar, quanto para não se apartar de uma questão cuja investigação se faz necessária, usando o argumento da dificuldade de harmonizar as partes do pensamento do bispo. O que devemos nos atentar, portanto, é que o nosso modo de investigação leve em consideração essa característica do pensamento de Agostinho, sem pender para um lado, ou para o outro. O tema da liberdade, como tantos outros, se enquadra nesse modo de investigação cujo cuidado deve ser redobrado. O que veremos, neste capítulo, é como o embate com o semipelagianismo exige de Agostinho uma declaração firme da preservação do livre-arbítrio, uma vez que o poder dado à Graça parecia suplantar a sua existência. Contudo, os monges exigirão, além disso, a compreensão do modo como o livre-arbítrio pode ser preservado ainda que a Graça seja soberana. E Agostinho apresentará, a partir desse embate, um robusto conceito de liberdade.

#### 2.1.1. pode o semipelagianismo ser uma posição doutrinária?<sup>149</sup> - Adrumeto e Gália:

Uma cópia da carta de Agostinho escrita em 419 a um padre romano, na qual o bispo de Hipona advertia sobre como lidar com os resquícios das ideias de Pelágio, chegava ao mosteiro de Adrumeto em 425, e a grande polêmica do final da vida de Agostinho estava lançada. Foi apenas após esse hiato que as consequências de sua oposição a Pelágio, mas, sobretudo, de suas posições sobre a Graça e o livre-arbítrio, foram, de fato, exploradas em toda sua extensão. Nos anos anteriores, entre a carta a Sisto e a notícia da repercussão dessa carta nos mosteiros, Agostinho se ocupou da escrita de diversas obras que reforçaram o papel

---

<sup>149</sup> Por posição doutrinária entendemos, de acordo com o substantivo, um conjunto de ideias fundamentais a serem transmitidas por ensinamento.

da Graça, condenaram a pretensão de autossuficiência do pelagianismo, demarcaram o peso do pecado adâmico nas almas individuais, e revisitou a sua própria produção bibliográfica do ponto de vista teológico. Quando, portanto, recebe a carta de um monge lhe questionando sobre o papel da Graça e o lugar do livre-arbítrio, é provável que Agostinho tenha resistido em voltar ao tema; contudo, e por saber que se tratava de um tema particularmente difícil, ele dedica novamente seus esforços a essa questão.

E o problema surge não de uma oposição doutrinária, mas da tentativa de compreender o alcance de suas ideias. O que os monges enxergavam era a derrocada do livre-arbítrio para dar lugar à Graça e ao poder determinante de Deus; mas, longe de se distanciarem da ortodoxia, esse grupo de pessoas que questionavam as ideias agostinianas ganhava cada vez mais força, e estava, sobretudo, dentro da igreja. A relação entre episcopado e monastério também estava baseada em uma divergência sobre o modo como se dedicar à vida religiosa: os cristãos ligados à igreja, sobretudo nos centros urbanos, tinham por dever se envolver na vida comunitária, auxiliando na administração e na resolução de conflitos. Já os cristãos ligados ao monaquismo estavam necessariamente separados da vida nas cidades (do grego μοναστήριον "*monasterion*", raiz "*monos*": sozinho, e sufixo "*-terion*": lugar para fazer algo), pouco se ligavam às discussões locais e mesmo nas discussões teológicas, não se tem relato de um acompanhamento mais cuidadoso – embora, é verdade, a fama de Agostinho não lhes fosse desconhecida.<sup>150</sup> A preocupação principal dos monges estava em alcançar a *apatheia* (ἀπάθεια)<sup>151</sup> e, para isso, a purificação da mente através da prática da oração constante e do afastamento dos pensamentos ruins era vista como o caminho para a elevação espiritual e a chegada à contemplação de Deus. Embora rápida e fugaz,<sup>152</sup> essa contemplação é suficiente para mostrar a certeza do caminho de aperfeiçoamento moral e das práticas ascéticas.

Era de se esperar, portanto, que a chegada da carta com o pensamento de Agostinho sobre a possibilidade de purificação voluntária da alma humana causasse algum espanto aos monges. É que Agostinho colocava um limite claro nessa possibilidade: nada do que o homem faz pode influenciar sua salvação, e mesmo todo o esforço na purificação de si e na contemplação de Deus não são suficientes para mover o céu a seu favor. Esse duro golpe na

---

150 *Ep.* 216, I: “*Non enim erat nobis necessarium interrogare de beatitudine, et de sapientia tua, quae est nobis nota per Dei gratiam*”.

151 No termo de Evágrio Pôntico. Segundo Squires, a ideia por trás do termo se aproxima do que as Escrituras definem como *puritas cordis*. Cf.: SQUIRES, 2013, p. 53.

152 SQUIRES, 2013, p. 54.

autossuficiência pelagiana parecia ter atingido, como efeito colateral, a preservação do livre-arbítrio humano para o aperfeiçoamento moral. Em breve, através de Valentino, os monges do mosteiro de Adrumeto enviam a Agostinho suas inquietações com a primeira carta, e lhe pedem maiores explicações. Nesta epístola (*Ep.* 216), Valentino relata como a obra do bispo havia causado perturbações em seu mosteiro, uma vez que, quando ela foi lida a alguns,<sup>153</sup> muitos não compreenderam seu conteúdo. Acreditando que as palavras do bispo condenavam todo o esforço à inutilidade, alguns se revoltaram e uma nova tormenta se aproximava. Valentino e os monges de Adrumeto desejavam saber, sobretudo, qual o papel da Graça no julgamento das boas e más ações, uma vez que deve haver julgamento dessas ações conforme suas qualidades, ou seja, seus méritos e deméritos.<sup>154</sup> Assim, ele demarca a posição dos monges afirmando que, embora reconheça que somente a Graça pode curar o livre-arbítrio e possibilitar a salvação, o mesmo livre-arbítrio é auxiliado a progredir pela Graça de Cristo, ou seja, ele é possibilitado a progredir. Essa progressão é o que denota o mérito das almas justas, e, como é dito que Deus julgará os justos e os ímpios com sua justiça, o que deve separá-los deve ser o esforço de seu livre-arbítrio.<sup>155</sup>

A resposta a essa carta é o *Sobre a correção e a Graça*, de 427. Na obra, Agostinho adverte que não se deve entender, pelo que foi dito antes, que o homem não tem participação alguma nas obras que pratica: à parte obrar o mal, do qual o livre-arbítrio sozinho é capaz de praticar, obrar o bem exige a Graça de Deus, mas também exige alguma participação do livre-arbítrio do homem.<sup>156</sup> Esse algo da participação humana parece ser, a essa altura, o que propicia a autonomia moral, e certamente os monges estariam felizes se Agostinho lhes apresentasse esse algo sob domínio exclusivo ou, ao menos, majoritário do homem. Pois, a partir do parágrafo 11, Agostinho parece apresentar o que pode ser esse elemento de autonomia:<sup>157</sup> uma vez que a voz do Senhor ecoou por toda a terra – e mesmo aqueles que se

153 Valentino relata que ele próprio não chegou a ler a carta, e que toda a agitação se deveu a cinco ou seis monges; estes, teriam se recusado a receber Evódio para que ele lhes explicasse melhor o conteúdo da carta, e teriam se voltado contra Floro, quem remeteu a carta ao mosteiro (*Ep.* 216, II).

154 *Ep.* 216, IV: “*Hoc credimus docente te, venerabilis pater, quia Deus interrogat iustum et impium, quia a dexteris et a sinistris positus bonis et malis, imputat remuneranda opera pietatis, enumerat puniendam tenacitatem impietatis. Ubi erit gratia, quando pro sui qualitate dispungentur opera, sive bona, sive mala*”.

155 *Ibidem*, V: “*Liberum arbitrium Dei gratia curatum non negamus; sed per Christi quotidianam gratiam proficere credimus, et adiuvari confidimus.*”

156 *De corrept. et Gratia* III, 4: “*Sed potius intellegant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo aguntur gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant.*”

157 *Ibidem*, VII, 11: “*Si enim, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quae facta est per Adam, nisi per fidem Iesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere non se audisse Evangelium Christi, cum fides ex auditu sit, quanto minus se liberabunt qui dicturi sunt: Perseverantiam non accepimus? Iustior enim videtur excusatio dicentium: Non accepimus audientiam, quam dicentium: Non*

acham desculpados de não perseverarem na fé porque não ouviram o Evangelho, não estão, de fato, desculpados – todos têm o dever de buscar a Deus.<sup>158</sup> Contudo, nem todos o procuram. Assim, em todo caso, se a palavra de Deus ecoa pelo mundo inteiro, deve haver algum elemento que distinga aqueles que a aceitam e aqueles que não a aceitam ou não acreditam-na, e se esse elemento for o livre-arbítrio, parece haver ainda alguma autonomia.<sup>159</sup>

Embora Agostinho afirme que é impenetrável a razão de porque uns recebem o dom da perseverança e outros não,<sup>160</sup> é seguro afirmar que ele aceita a ideia de que alguns não o recebem e que, por conseguinte, é apenas por receberem esse dom que os outros permanecem na fé. Se a perseverança na fé é um indício da Graça, ela não está sob a autonomia humana. Se a perseverança na fé não está sob a autonomia humana, por fim, restam duas opções: (i) ou o início da fé é de responsabilidade do homem e apenas seu incremento por meio da perseverança, ou seja, apenas o aumento de sua força é obra da Graça, e então teríamos o livre-arbítrio como elemento autônomo no início da fé, ou (ii) mesmo o início da fé está sob responsabilidade da Graça, e não parece haver elemento de autonomia no homem.

Agostinho não chega a abordar diretamente o problema do início da fé no *Sobre a correção e a Graça*, mas a direção de sua argumentação pode nos dar um indicativo de sua posição.<sup>161</sup> Ao tratar da força do livre-arbítrio para permanecer no bem e na justiça, o que deve incluir a perseverança na fé, Agostinho trata da condição adâmica, ou seja, de como o homem foi criado originalmente. Adão possuía um livre-arbítrio capaz de fazê-lo permanecer na justiça caso ele quisesse;<sup>162</sup> contudo, na condição atual, um outro tipo de Graça é requerida, pois o livre-arbítrio não é mais tão poderoso. Assim, um segundo tipo de Graça, que atua diretamente na vontade, faz-se necessária para que o homem viva retamente:

---

*accepimus perseverantiam: quoniam potest dici: Homo, in eo quod audieras et teneras, in eo perseverares si velles; nullo modo autem dici potest: Id quod non audieras, crederes si velles.*”

158 Na passagem acima Agostinho cita Paulo, em Rm 10:17, dando a entender que a desculpa dos que não ouviram o Evangelho poderia ser mais bem aceita do que os que afirmam que não receberam o dom da perseverança; mas a resposta vem logo em seguida, em Rom 10:18. Agostinho quer ressaltar aqui que ninguém deve se desculpar por não ter ouvido a palavra de Deus, porque ela foi levada a todo o mundo.

159 O que tratamos, aqui, por autonomia (αὐτονομία; *auto*: de si mesmo + *nomos*: lei), é o que aparece sintetizado no quinto parágrafo da *Ep.* 216 na ideia de poder de se autogovernar: “*Quid homines dicunt: "In mea est potestate ut faciam bonum"*”. Não obstante, abordaremos detalhadamente a ideia de autonomia quando investigarmos o problema da eleição.

160 *De corrept. et Gratia* VIII, 17-18; Rm. 11:33.

161 Vale lembrar que, nessa mesma época, Agostinho estava escrevendo as *Retratações* onde afirma que, embora trabalhasse para salvaguardar o papel do livre-arbítrio, a Graça de Deus venceu (II, I, 27).

162 Ver: *De corrept. et Gratia* XII, 33.

Deus não quis que os santos, nem mesmo pelo motivo de sua perseverança no bem, se vangloriassem da própria força, mas somente Nele, porque não só lhes dá uma ajuda igual à do primeiro homem, sem a qual não podem perseverar, se querem, mas também opera neles o querer; e visto que se lhes falta o poder e o querer não poderão perseverar, a Bondade divina ajuda-os com a Graça, dando-lhes a capacidade e a vontade de perseverar. Sua vontade está tão inflamada com o fogo do Espírito Santo que eles podem porque querem e querem porque Deus eficazmente influencia sua vontade.<sup>163</sup>

Entretanto, essa Graça só atua sobre aqueles que Deus quer, e nenhum mérito do homem poderia garanti-la, pois qualquer mérito já seria indício dessa Graça. Poder-se-ia objetar que o primeiro tipo de Graça, que nos permitiria perseverar na justiça, poderia ser o responsável por influenciar a vontade. Contudo, Agostinho deixa claro que aquela Graça foi dada e perdida com Adão, e que depois dele, apenas essa Graça “mais forte” pode atuar para eficazmente permitir que o homem permaneça no bem. Assim, portanto, é essa segunda Graça que está em jogo. E se a perseverança na fé está sob domínio dessa Graça, resta que ela está sob domínio de Deus, e não sob a autonomia humana. Por conseguinte, se essa Graça é dada a uns e não a outros, segundo os desígnios de Deus, volta a estar colocado o problema da eleição. Mais ainda, Agostinho coloca explicitamente o problema da predestinação, ao dizer que alguns, segundo a providentíssima disposição de Deus, foram previstos, predestinados, chamados, justificados e glorificados, ainda antes de nascer, e estes são filhos de Deus e de nenhum modo podem se perder.<sup>164</sup>

Sem ainda responder diretamente se o início da fé é de responsabilidade humana, e apenas ressaltando que a perseverança na fé não é, Agostinho cada vez mais se afasta dessa ideia ao colocar peso na Graça e em sua doação baseada exclusivamente nos desígnios de Deus. Aquilo que o homem coloca na feitura do bem, portanto, e que Agostinho havia ressaltado no início da obra, não parece mais ter espaço na economia de seu texto, afinal, Deus é quem opera em vós o querer e o obrar segundo o seu beneplácito.<sup>165</sup> O quadro ainda não está completo, é verdade, pois resta investigar se o início da fé pode estar sob a autonomia do livre-arbítrio humano (2.2.1), mas não resta dúvida de que o texto que o bispo de Hipona envia aos monges de Adrumeto carregava ainda mais nas cores da predestinação e tornava

163 *Ibidem* XII, 38: “*Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari: qui eis non solum dat adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint; sed in eis etiam, operatur et velle: ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint.*”

164 *Ibidem* IX, 23: “*Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.*”

165 Flp. 2:13.

ainda mais rarefeito o papel do livre-arbítrio. Se Valentino escrevia com o intuito de obter de Agostinho a confirmação de que o livre-arbítrio pode progredir através do auxílio da Graça, mas que ele preserva sua autonomia, a resposta que obtém mal parecia tocar no problema do livre-arbítrio, pois reforçava ainda mais o papel determinante da Graça.

Essa resposta de Agostinho repercute não apenas em Adrumeto, mas se espalha pelos mosteiros e causa uma perturbação ainda maior que sua carta a Sisto.<sup>166</sup> Os monges de Marselha, no sul da Gália, consideram a resposta de Agostinho a Adrumeto intransigente e inaceitável. Para eles, que estavam baseados especialmente nas diretrizes de João Cassiano, a teoria da predestinação para a salvação que o bispo trazia em sua obra representava a negação da vontade salvífica universal de Deus, além de negar a possibilidade da cooperação humana na salvação. E Cassiano terá papel fundamental no surgimento do movimento que mais tarde ficaria conhecido por semipelagianismo: sua defesa da vida ascética e da possibilidade de aperfeiçoamento do homem seria decisiva para se contrapor a Agostinho na dissensão que começava a ocorrer nos mosteiros. Embora sua teoria da Graça não possa ser considerada uma simples reação à teoria de Agostinho, a demarcação de sua posição, com fortes argumentos filosófico-teológicos, foi fundamental para a elevação de um grupo em Marselha que se opusesse à ideia da predestinação na salvação.<sup>167</sup>

Embora nos pareça exagerada a colocação de Ogliari, ao afirmar a existência de uma espécie de antiagostinianismo nos mosteiros, é certo que havia muita divergência em relação às ideias do bispo.<sup>168</sup> Isto não se caracteriza um antiagostinianismo, nos parece, porque a oposição ao predestinacionismo não significa antiagostinianismo, assim como a oposição ao pelagianismo não significa adesão ao agostinianismo: a defesa de Cassiano e dos monges sobre a necessidade de certa autonomia no homem tem por base o ascetismo, e discordar de Agostinho quanto a este ponto não era o mesmo que se opor a Agostinho como um todo. Uma vez que, como afirma Squires,<sup>169</sup> a ortodoxia é eclética e não necessariamente sempre coerente, divergir sobre o papel da Graça não necessariamente opunha agostinianismo e

---

166 Segundo Ogliari (OGLIARI, Donato. *Gratia et certamen: the relationship between Grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium – Leuven University Press: Paris, 2003, p. 129), o *De correptione et Gratia* é muito importante pois é a partir dele que Cassiano escreve para se opor a Agostinho.

167 OGLIARI, 2003, p. 128. Ver também o importante texto de Weaver sobre as origens do pensamento de Cassiano: WEAVER, Rebecca H. *Divine Grace and human agency: a study of the Semi-Pelagian controversy*. Mercer University Press, Georgia, 1996, p. 71-106.

168 OGLIARI, 2003, p. 108. Ogliari se refere especialmente às ideias agostinianas sobre a Graça.

169 SQUIRES, 2013, p. 7.

pelagianismo, como neste caso, em que o que está em jogo são as bases do ascetismo. Mas é inegável que uma série de contemporâneos de Agostinho estavam alarmados com a ênfase que o bispo dava à Graça como uma via fatalista de salvação ou condenação.<sup>170</sup> Talvez os mais famosos desses contemporâneos tenham sido o grupo de Marselha, mas já é possível verificar também que não seria totalmente correto chamá-los de semipelagianos.

O termo semipelagianismo só seria viável se designasse um grupo que concordasse com as ideias pelagianas, sobretudo com as ideias sobre a autonomia do livre-arbítrio humano, mas que estivesse sob a ortodoxia da igreja, não sucumbindo, portanto, à *Tractoria* de Zózimo. O que podemos verificar, contudo, é que o grupo que surge em Marselha é chamado semipelagiano apenas por acidente, uma vez que a base para suas ideias não era a pelagiana, mas as bases da vida ascética. Casiday, inclusive, ressalta que a humildade ascética era incompatível com os ensinamentos pelagianos, de modo que sua defesa da responsabilidade humana na salvação nada tinha da pretensão de autossuficiência pelagiana.<sup>171</sup> Assim, não há que se falar de semipelagianismo nos tempos de Cassiano e Agostinho, uma vez que as bases para o pensamento de Cassiano nada tinham de pelagianas. Se os monges também defendiam a ideia da responsabilidade humana na sua salvação, era apenas uma coincidência que Pelágio também a defendesse, e ainda assim, ambas as defesas tinham diferenças essenciais.<sup>172</sup> Backus e Goudriaan mostram com clareza como, naquele período, nem Agostinho nem o Concílio de Orange (529) se referiram ao movimento como semipelagiano.<sup>173</sup> Foi somente no século XVI que o termo seria usado, no resumo da *Fórmula*

---

170 CASIDAY, A. *Cassian against the Pelagians*. In: *Studia Monastica*, vol. 46, 2004, p. 20. Não há problema em admitir um antiagostinianismo naquele período (o próprio Casiday admite que havia um antiagostinianismo em Cassiano (p. 19)), mas é difícil explicar o que seria um antiagostinianismo bem mais do que seria difícil explicar o que é o agostinianismo. Agostinho tem um conjunto de ideias bem documentadas através de suas obras. Mas, na medida em que o suposto antiagostinianismo deve se basear em um conjunto de ideias que combate as ideias agostinianas, seria necessário afirmar que essas ideias nascem por oposição a Agostinho, o que não é correto nem em Cassiano e nos monges da Gália, nem em Pelágio e Celéstio. Cada um desses conjuntos tem uma base própria, e é difícil encontrar uma uniformidade tal que seja possível classificar um conjunto como doutrinarmente oposto a outro conjunto. Assim, concordamos com Casiday quando ele afirma que o problema dos sufixos é o reducionismo a um suposto esquema. Ver também: SQUIRES, 2013, p. 6.

171 *Ibidem*, 2004, p. 23.

172 A autonomia pelagiana estava enraizada na capacidade de natureza, enquanto que para os monges, a natureza é insuficiente para a perseverança o bem, e a necessidade da Graça é clara. Para os pelagianos, a Graça era apenas a universal, dada no momento da criação, enquanto que para os monges, uma Graça interior também se fazia necessária. Para os pelagianos, enfim, o livre-arbítrio é tal que consegue progredir por conta própria, enquanto que para os monges o livre-arbítrio, embora capaz de cooperar com a Graça, necessita de auxílio para perseverar na fé. Discordamos, portanto, da ideia de que o chamado semipelagianismo guarda as bases pelagianas para pensar a Graça e o livre-arbítrio, pois são evidentes as suas divergências.

de *Concórdia*<sup>174</sup> (1580), para designar a teologia que defendia um sinergismo entre a vontade humana e a Graça. A ideia de que essa teologia seria um meio-termo entre a posição de Pelágio e a posição de Agostinho ganhou força por se enquadrar em um esquema, e porque dava a entender que aqueles que defendiam, no século XVI, o sinergismo entre a Graça e a vontade humana incorriam na mesma heresia do grupo de Marselha, no século V.<sup>175</sup> Assim, vale lembrar, com Squires, que o termo é artificial e não representa a real posição dos monges; neste sentido, concordamos que o termo pouco corresponde à realidade teológica e que seu uso causou certa confusão na história da filosofia.<sup>176</sup>

Não concordamos com Squires, contudo, sobre a necessidade do termo ser abandonado, haja vista que a adoção de um novo termo – como “massilianismo” - introduziria um novo sufixo e traria mais confusão do que esclarecimentos. Embora haja um esforço muito oportuno, nas últimas décadas, de tentar trazer clareza histórica ao termo, não devemos nos esquecer de que há um repertório relevante de produção literária que inclui o termo semipelagianismo enquanto objeto específico de estudos.<sup>177</sup> Afirmar que a designação desse objeto enquanto semipelagiano é um erro, não obstante, não retira sua realidade histórica. Além disso, o termo “massilianismo” sugere que se trate de uma doutrina constituída, o que também não é o caso. Assim, desde que sejam feitas as ressalvas acima, o uso do termo não necessariamente incorre em erro histórico, pois é possível compreender que o objeto designado como semipelagianismo identifica o grupo dissidente de Marselha, que não tem por base o pelagianismo, mas que convencionou-se chamar “semipelagiano” desde o século XVI. Com todas essas considerações, optaremos por continuar usando o termo “semipelagianismo”, doravante empregado com aspas para significar exatamente as ressalvas históricas que devem

173 BACKUS, I., & GOUDRIAAN, A. ‘*Semipelagianism*’: *The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy*. In: *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 65, No. 1, Cambridge University Press, 2014, p. 26.

174 Ver: *Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae*. Concordia Publishing House, St. Louis, 1921, pp. 775-843: ([http://www.yoel.info/concordia\\_triglotta\\_public\\_domain\\_300dpi.pdf](http://www.yoel.info/concordia_triglotta_public_domain_300dpi.pdf)). O termo aparece na negativa sobre o *De libero arbitrio*, [10, III] (p. 788): “*Praeter hos errores reiicimus et Semipelagianorum falsum dogma, qui docent, hominem propriis viribus inchoare posse suam conversionem, absolvere autem sine Spiritus Sancti gratia non posse.*”

175 O Concílio de Orange condenou o movimento de Marselha como heresia. Assim, quando os Gnesio-luteranos (ou Flacianos, um partido dentro das igrejas luteranas) defendem que há uma vontade livre como primeiro agente no ato da conversão, ficaria fácil associar tal ideia às ideias já condenadas do século V. Cf. BACKUS, I., & GOUDRIAAN, A., 2014, p. 29.

176 SQUIRES, 2013, p. 51.

177 Quer seja para concluir com a necessidade de abandono do termo, quer seja para concluir com a possibilidade da manutenção de seu uso. Assim, embora o termo esteja equivocado tanto histórica quanto filosoficamente – pois também não é pelagiano –, não é possível dizer, desde alguns séculos, que ele não possui significado. O que defendemos, portanto, é que seu uso possa ser feito sem grande prejuízo de sentido, desde que mantidas as ressalvas acima. Ver: OGLIARI, 2003, p. 6-14.

ser feitas, e que designa o grupo de monges que se opôs às ideias de Agostinho quanto a influência da Graça sobre a vontade humana e o papel do livre-arbítrio.

O “semipelagianismo”, portanto, é uma posição muito mais de divergência em relação a Agostinho do que exatamente um posicionamento filosófico-teológico; contudo, ela nem tem por base o pelagianismo, nem quer se opor abertamente ao bispo de Hipona: o que os monges desejam é uma correta interpretação do papel do livre-arbítrio na salvação humana. Se considerarmos que a base do “semipelagianismo” é a base da vida ascética, podemos dizer que se trata de uma posição filosófico-teológica; entretanto, não se pode dizer que ele, em si mesmo, é uma posição doutrinária, uma vez que o próprio termo não designa um conjunto de ensinamentos, mas uma conjuntura de posições e oposições que desemboca, essencialmente, em uma divergência.<sup>178</sup>

Dada a dissensão que surgia na Gália perante o *Sobre a correção e a Graça*, os monges, por meio de Próspero e Hilário, enviam duas cartas a Agostinho (*Ep.* 225 e 226), com o objetivo de ressaltar a necessidade da autonomia humana através do livre-arbítrio, ainda que a Graça seja soberana. Em resposta a essas duas cartas, Agostinho escreverá suas últimas grandes obras, o *Sobre a predestinação dos santos* e o *O dom da perseverança*, de 429. Nos próximos tópicos, analisaremos esse conjunto de obras e abordaremos o problema do início da fé, pois, esse ainda parece ser o meio pelo qual se possa salvar o livre-arbítrio.

## **2.2. a influência da Graça sobre a vontade humana:**

### **2.2.1. o *initium fidei*:**

Tratamos, no capítulo anterior, das dificuldades de se encontrar uma posição compatibilista para a atuação da Graça sobre o livre-arbítrio, de modo que se preservasse tanto a prevalência da primeira quanto a autonomia do segundo; e concluímos a análise sobre a vontade salvífica universal de Deus com a ideia de que: (i) há uma eleição e o seu critério

---

178 Alguém designado historicamente (para o século V) como “semipelagiano” deve ser, então, ou pelagiano, ou agostiniano ou adepto do ascetismo. Como afirma Stucco na introdução de seu livro (STUCCO, G. “*Not Without Us: A Brief History of the Forgotten Catholic Doctrine of Predestination during the Semipelagian Controversy*” 2006): “Semipelagianism was not an organized movement but rather a theological trend and a way of thinking about anthropology, hamartiology and God’s grace, that developed in the Western Church during the fifth and sixth centuries. In other words, there was no founder, and no sect devoted to the spreading of a heresiarch’s teachings. Historically speaking, the Semipelagian controversy pitted bishops, monks, theologians and statements from local church councils against each other.”

deve ser justo, (ii) o homem é incapaz de oferecer qualquer critério para sua eleição, e (iii) o critério deve estar em Deus. Se Deus é, portanto, condição necessária e suficiente para a doação da Graça, nada haveria que pudesse instituir algum tipo de autonomia ao homem: seu livre-arbítrio, embora preservado, era capaz apenas de praticar o mal, pois para praticar o bem ou mesmo para evitar praticar o mal, o homem necessitava absolutamente da Graça. Já mostramos também (1.3.1) que, nas *Retratações*, Agostinho admite ter se equivocado quando, em obras anteriores, dizia que o início da fé é de responsabilidade do nosso livre-arbítrio e que somente seu incremento é obra da Graça; nesta, ele admite que mesmo o início da fé depende do auxílio da Graça, e não poderia ser o caso que o homem merecesse a Graça por conta de seu esforço autônomo para o começo da fé.<sup>179</sup> Mas o debate com os monges traz de volta essa questão, pois, como explícito por Valentino na *Ep.* 216, eles acreditavam que poderia ser o caso de que a Graça fosse dada para o auxílio à progressão do livre-arbítrio; mas, se a progressão do livre-arbítrio era obra da Graça, era o seu esforço inicial, antes mesmo da Graça, que garantiria algum tipo de justiça no julgamento das boas e más ações, uma vez que é dito que Deus julgará as boas e as más obras.<sup>180</sup> Poderia ser esse esforço inicial, portanto, o que garantiria o elemento de autonomia e, conseqüentemente, de justiça no julgamento das obras por Deus.

Agostinho já tinha a questão decidida em sua mente: mesmo esse esforço inicial do livre-arbítrio só pode pender para o bem se a Graça lhe auxiliar. E no *Sobre a correção e a Graça*, ele deixaria ainda mais marcada essa posição, ao confirmar que Deus é o responsável por operar no homem tanto a vontade quanto a ação, de modo que nada de bom poderia estar sob o mérito humano. Contudo, a carta que o monge Próspero lhe envia, com saudações do mosteiro de Marselha, lhe mostra que muitos cristãos não entendiam o peso que ele dava à Graça e o papel do livre-arbítrio, evidenciando que a questão não estava encerrada. Na carta, após informar que os monges de Marselha já conheciam e se incomodavam com algumas das ideias de Agostinho sobre a predestinação, Próspero relata que, ao lerem o *Sobre a correção e a Graça*, aqueles que já compreendiam as palavras do bispo confirmaram seu entendimento, mas que aqueles que não a entendiam, acreditaram ainda mais que Agostinho estava a defender a inutilidade do esforço, e que isso era contrário às ideias dos Padres da Igreja e da

---

179 Cf.: *Retract.* I, 23: “*Nondum diligentius quaesiveram nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae, de qua idem dicit Apostolus: Reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt. Quae utique non est gratia, si eam merita ulla praecedant, ne iam quod datur non secundum gratiam sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur.*” Ver também: BONNER, 2007, p. 68.

180 *E. g.*: Rm 2:6.

doutrina apostólica. Temendo uma dissensão, Próspero envia a carta em que relata as ideias daqueles que discordavam de Agostinho.<sup>181</sup>

Segundo ele, os monges acreditavam que havia uma Graça inicial, de natureza, que era dada a todos de maneira igual; essa Graça inicial permitia uma diferenciação entre o bem e o mal, de modo que o homem era capaz de dirigir sua vontade a Deus ou de se afastar dele.<sup>182</sup> Com o pecado original, o homem perde essa capacidade de aderir por conta própria ao caminho do bem que deseja, e faz-se necessário o sacramento da regeneração: o batismo. Não obstante, a possibilidade do batismo é dada a todos, de modo que quem quer se regenerar, deve poder fazê-lo. A essa vontade inicial de se regenerar, quando efetivada por meio do sacramento do batismo, soma-se outro tipo de Graça, que faz com que se permaneça na fé:

Aqueles que devem crer e aqueles que devem permanecer na fé, que é então auxiliada pela graça, Deus conheceu antes da criação do mundo e os predestinou ao seu reino, chamou-os gratuitamente e previu que seriam dignos pela eleição e que eles sairiam dessa vida com uma morte santa.<sup>183</sup> [...] Deus não destinou ninguém ao seu reino a não ser pelo sacramento da regeneração, e todos são chamados por esse dom da salvação, seja pela lei natural, seja pela lei escrita, seja ainda pela pregação evangélica; de tal modo que aqueles que querem são feitos filhos de Deus, e aqueles que se negam a ser fiéis são indesculpáveis. A justiça de Deus consiste em que perecem aqueles que não creram, e sua bondade consiste em que ele não rejeita a vida à ninguém.<sup>184</sup>

Assim, se a Graça é a responsável pela perseverança na fé, é um outro tipo de Graça, doada a todos, que permite que o homem deseje ingressar na fé. Por conseguinte, embora admitam que ninguém se salva por suas próprias obras, mas apenas pela Graça de Deus, os monges acreditavam que a regeneração que essa segunda Graça propicia deve estar acompanhada de uma devoção voluntária, que pode ser resumida no desejo de recebê-la. Se não fosse assim, todo esforço seria excluído e a virtude suprimida, se um decreto divino se

---

181 *Ep.* 225, 2.

182 *Ibidem*, 4: “[...] *ad conditionem hanc velint uniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia Creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem Dei et ad obedientiam mandatorum eius possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam qua in Christo renascimur, pervenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quaerendo, pulsando: ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ad istam salvantem gratiam, initialis gratiae ope meruerit pervenire*”.

183 *Ibidem*, 3: “*Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit iuvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit*”.

184 *Ibidem*, 4: “*Propositum autem vocantis gratiae in hoc omnino definiunt, quod Deus constituerit nullum in regnum suum, nisi per Sacramentum regenerationis assumere, et ad hoc salutis donum omnes homines universaliter, sive per naturalem, sive per scriptam legem, sive per evangelicam praedicationem vocari: ut et qui voluerint, fiant filii Dei, et inexcusabiles sint qui fideles esse noluerint; quia iustitia Dei in eo sit, ut qui non crediderint, pereant, bonitas in eo appareat, si neminem repellat a vita*”.

antecipa à vontade humana.<sup>185</sup> É novamente baseado na ideia de justiça que os monges afirmam a necessidade de uma diferenciação entre os homens que esteja ligada a alguma autonomia, a algum poder de se autodeterminar. Como nos lembra Bonner, novamente, o problema se dá quando se tenta conciliar o Deus da misericórdia com o Deus da justiça,<sup>186</sup> embora, de fato, os monges pareçam mais preocupados com a justiça do que com a misericórdia.<sup>187</sup> Assim, pois, Próspero adverte do perigo daquelas ideias que colocavam impiamente a vontade humana em prevalência da vontade divina, afirmando que é ajudado aquele que já quer o bem, e não é ajudado para querer o bem. Mas embora saiba que essas ideias estão equivocadas, ele admite não compreender toda a extensão do problema, e pede que Agostinho explique melhor, a ele e aos monges, como essa Graça anterior mesmo ao início da fé não impede o livre-arbítrio.<sup>188</sup>

Ainda no mesmo ano de 429, provavelmente sem tempo hábil para que Agostinho considerasse as questões colocadas na carta de Próspero, outra carta vinda da Gália lhe chega, desta vez enviada por Hilário, bispo de Arles. Hilário havia sido referido na carta de Próspero como um grande admirador e seguidor das ideias de Agostinho. O problema de que trata é próximo ao conteúdo da carta de Próspero, de modo que Agostinho poderia tratá-los em simultâneo. Na carta (*Ep.* 226), Hilário também relata qual era o pensamento corrente nos mosteiros da Gália, afirmando que se acreditava que, embora ninguém pudesse se libertar pelo seu próprio arbítrio, ao menos a vontade de querer se curar deve estar sob autonomia do homem. Assim, o homem caído não tem forças para curar a si próprio, e nem mesmo para persistir naquilo que seria necessário para se curar, mas tem forças suficientes para suplicar pela cura e desejá-la.<sup>189</sup> Isso era necessário, segundo eles, porque é dito que Deus elege alguns, mas, se todos são iguais antes de merecer algo, e se não pode haver eleição onde todos são iguais em tudo, Deus deve eleger pela fé, que ele conhece por sua presciência; essa

---

185 *Ibidem*, 3: “*Removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine, fatalem quamdam induci necessitatem*”.

186 BONNER, 2007, p. 122.

187 Irena Backus e Aza Goudriaan ressaltam que os monges estavam preocupados com o tema da justificação (2014, p. 27-28).

188 *Ep.* 225, 8: “*Deinde, quomodo per istam praeoperantem et cooperantem gratiam liberum non impediatur arbitrium*”.

189 *Ep.* 226, 2: “*sed id conveniens asserunt veritati, vel congruum praedicationi, ut, cum prostratis et numquam suis viribus surrecturis annuntiatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum, et totius sanitatis suae consequantur effectum. Caeterum ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi sufficere posse consentiunt: neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita et supplici voluntate, unumquemque aegrotum velle sanari*”.

eleição baseada na fé garante uma Graça que nos auxilia a praticar o bem, mas o fato de querer praticar o bem deve estar sob nossa autonomia. Assim,

[...] portanto, Deus não elege na sua presciência as obras de ninguém, pois é Ele quem as doar; mas, em sua presciência, ele elege a fé; a quem prevê que há de crer, a este Ele elege para dar-lhe o Espírito Santo e para que, praticando o bem, finalmente alcance a vida eterna. Porque o Apóstolo diz: *É Deus quem obra tudo em todos*. Mas nunca foi dito: *É Deus que faz crer tudo em todos*; porque o que cremos é coisa nossa, o que fazemos é coisa de Deus.<sup>190</sup>

A predestinação, neste caso, seria tal que Deus a concede em vista da presciência da fé futura do homem, mas ela é dada tanto em vista do livre-arbítrio precedente quanto é recebida em harmonia com o livre-arbítrio atual. Logo, tanto é possível que o homem deseje a Graça antes de recebê-la, quanto não é caso de que, uma vez recebida, não seja possível ao homem perdê-la ou voltar a cair. Segundo Hilário, os monges acreditam que, “seja qual for o dom que se outorga aos predestinados, ele é mantido ou perdido por vontade própria”, e não seria o caso de que, uma vez doado o dom da perseverança, o homem não possa não perseverar.<sup>191</sup> Essa necessidade de resgatar a autonomia humana, seja para o recebimento da Graça, seja no recebimento efetivo dela, era uma amostra do valor que os monges dedicavam ao progresso e ao aperfeiçoamento próprio. Agostinho não estava tão seguro de que este aperfeiçoamento é possível sem uma causa externa, e cada vez mais essa causa externa aparentava ser mais do que um auxílio. É que a ideia de uma autonomia, embora tivesse grande valor, parecia ir contra a sua experiência mais pessoal: uma experiência de luta interna de si consigo mesmo, em que a alma, já sabedora de seu verdadeiro caminho, quer e não quer aderir a ele. A experiência relatada nas *Confissões* ainda era marcante para Agostinho, pois simbolizava o estado no qual o homem caído se encontra, o estado de conflito entre desejar o bem e não ter forças para seguir tal desejo.<sup>192</sup>

É que agora, é fato, os monges reivindicavam esse desejo do bem como o elemento sob autonomia humana, e também é fato que, desde as *Confissões*, Agostinho havia evoluído no seu entendimento sobre esse conflito interno, se aproximando da ideia de que mesmo esse

190 *Ibidem*, 3: “*Non ergo eligit opera cuiusquam in praescientia, quae ipse donaturus est: sed fidem eligit in praescientia; ut quem crediturum esse praescivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur. Dicit enim Apostolus: Idem Deus qui operatur omnia in omnibus. Nusquam autem dictum est, Deus credit omnia in omnibus: quod enim credimus, nostrum est; quod autem operamur, illius*”.

191 *Ibidem*, 6: “*Caeterum quidquidlibet donatum sit praedestinatis, id posse et amitti et retineri propria voluntate contendunt: quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possint*”. Não concordavam, também, que haveria um número fixo de eleitos, pois isto significava que Deus não desejava que todos os homens fossem salvos (Cf. *ibidem*, 7).

192 Ver: *Conf.* VIII, VII-VIII.

desejo do bem não é possível sem o auxílio da Graça. Assim, a luta de si consigo mesmo só se dava porque alguma Graça proveniente já havia sido dada para que o homem começasse a desejar o bem, e pudesse desejar um auxílio maior para persistir no bem. Nas suas primeiras obras, Agostinho até admitia que a diferenciação que Deus fazia entre os homens estava baseada na sua presciência da fé futura de cada um, como no caso de Esaú e Jacó:

É claro: se alguém não crê em Deus, nem deseja receber o dom do Espírito Santo, não o recebe. Porque é ele quem nos infunde a caridade, que nos permite fazer o bem. Então Deus, na sua presciência, não escolhe em ninguém as obras, que devem ser seu dom, mas escolhe a fé: a quem ele sabe de antemão que deve crer, ele o escolhe, para lhe dar o Espírito Santo, e por seus meios, com o bom trabalho, pode obter também a vida eterna.<sup>193</sup>

Neste contexto, Deus chamaria a todos, mas apenas alguns aceitariam o seu chamado, e a agência humana estaria na possibilidade de sua aceitação ou recusa. Haveria aqui uma espécie de acordo entre as criaturas e a vontade divina, resumida em uma adesão ou não àquilo que era oferecido. Essa posição chegou a ser tratada por Agostinho como uma hipótese plausível, e sua versão mais bem elaborada talvez possa ser encontrada no texto de 426, *Sobre a Graça e o livre-arbítrio*.<sup>194</sup> Contudo, já é possível evidenciar que, a partir das *Retratações* pelo menos, a Graça teria papel decisivo também na vontade que se disponibiliza a aceitar o chamado divino. Como analisa Wu,<sup>195</sup> o desenvolvimento das ideias de Agostinho com relação ao início da fé nos mostra que as modulações de seu tratamento vão do espectro mais autônomo, em obras como *Questões diversas a Simpliciano* (396) e *Sobre o espírito e a letra* (412), ao espectro mais predestinacionista, em obras como *Contra duas epístolas dos pelagianos* (419) e *Sobre a predestinação dos santos* (429). Embora não seja nosso objetivo realizar uma análise dessas modulações, é fato que, desde *Sobre o mérito e a remissão dos pecados* (412) pelo menos, Agostinho sempre demarcou e intensificou a necessidade da Graça

193 *Exp. ad Romanos* 52 (60): “*Quia nisi quisque credat in eum et in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei, id est Spiritum Sanctum, per quem diffusa caritate bonum possit operari. Non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum Sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur*”.

194 Verificaremos adiante que Agostinho rejeita essa ideia, de que o homem teria livre disposição para decidir se adere ou não ao chamado de Deus; será possível verificar, também, que essa ideia não é mesma ideia da cooperação livre que Agostinho defenderá (2.2.3, parte 2), pois a cooperação livre se dá após o recebimento da Graça, e não para decidir sobre seu aceite.

195 WU, Tianyue. *Augustine on initium fidei: a case study of coexistence of operative grace and free decision of the will*. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* (79) I, 2012, p. 1-38. Ver também: NUNES COSTA, Marcos Roberto, *Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade*. In: *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 9, Nº 17, 2018, p. 246-266.

para a consecução de qualquer bem,<sup>196</sup> inclusive para o bem – não desprezível – de desejar o bem.

A posição mais consolidada do bispo de Hipona sobre o início da fé pode ser encontrada no *Sobre a predestinação dos santos*. Nele, em resposta às cartas dos monges de Marselha, Agostinho afirma que irá mostrar que o começo da fé é um dom de Deus, da mesma forma como seu incremento é um dom de Deus, conforme os monges já acreditavam. Isso porque, já estava clara desde a condenação de Pelágio que nenhum mérito há na concessão da Graça e, se o homem possui autonomia na fé, toda a Graça dada por Deus a ele seria apenas a recompensa pelo esforço inicial de sua agência. Assim,

[quem] quiser, então, evitar o erro desta doutrina condenável [o pelagianismo], entenda o que o Apóstolo diz com toda a verdade: *pelos méritos de Cristo te foi dada a graça não só de acreditar nele, mas também de padecer por seu amor*. Ambos são um presente de Deus, pois tanto um como o outro têm a garantia de que nos são dados. Porque o Apóstolo não diz “para que nele acredites mais plena e perfeitamente”, mas para que nele acredites. Nem diz de si mesmo que obteve misericórdia para ser mais crente, mas para ser crente; porque ele sabia que não havia primeiro dado a Deus o princípio de sua fé e então Deus o recompensou com seu aumento, mas que o mesmo Deus que o fez apóstolo o havia feito, antes, crente.<sup>197</sup>

É tal o caso que a Graça não é a recompensa por algum mérito que ela é dada mesmo em casos de grandes deméritos. A fé, por conseguinte, não representa nenhum mérito, pois não é o caso de ela ser um esforço humano no caminho do bem: na carta 217, a Vitalis, Agostinho afirma que Deus não dirige o homem porque ele já quer o caminho do bem, mas que o homem quer o caminho do bem porque Deus o dirige.<sup>198</sup> Da mesma forma, ainda seguindo Paulo, Agostinho afirma que nós não somos capazes sequer de pensar algo bom por nossa própria capacidade, mas que essa capacidade nos é dada por Deus.<sup>199</sup> Contudo, poderia ser o caso de a fé representar algum elemento de autonomia, haja vista que sua definição inclui a definição de vontade, e é certo que a vontade possui livre-arbítrio?

196 BONNER, 2007, p. 17.

197 *De praed. sanct.* II, 4: “*Quisquis igitur hanc damnabilem vult ex omni parte vitare sententiam, veraciter intellegat dictum, quod Apostolus ait: Vobis donatum est pro Christo, non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo. Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum. Nec ait: Ut plenius et perfectius credatis in eum; sed: ut credatis in eum. Nec se ipsum misericordiam consecutum dixit, ut fidelior, sed ut fidelis esset, quia sciebat non se initium fidei suae priorem dedisse Deo, et retributum sibi ab illo eius augmentum, sed ab eo se factum fidelem, a quo et apostolus factus est.*”

198 *Ep.* 217, I, 3.

199 2Cor. 3:5, in: *De Praed. sanct.* II, 5: “*Et ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita: Non quia idonei sumus, inquit, cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*”

### 2.2.1.1. “[...] *cum assensione cogitare*”:

À pergunta anterior, se a fé poderia estar sob o poder do livre-arbítrio humano, Agostinho afirmará que não. Para o bispo de Hipona, crer é pensar com assentimento ([...] *credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*);<sup>200</sup> para compreendermos essa definição, devemos analisar os seus dois termos: *cogitare*, segundo as *Confissões*, é a capacidade de reunir e organizar os conteúdos presentes na mente, de modo a lhes conceder certa ordem que possa ser expressa como entendimento, ou um pensamento organizado.<sup>201</sup> Pensar nada mais é do que recolher (*cogo*) aquilo que está disperso na mente, e organizá-lo de acordo com uma ordem:

[...] Com efeito, *cogito* é frequentativo de *cogo* (reunir), como *agito* (agitar) o é de *ago* (mexer) e *factito* (fazer frequentemente), de *facio* (fazer). A mente, porém, reivindicou essa palavra especificamente para si, de maneira que recolher, não em qualquer lugar, mas apenas na mente, é dito com propriedade *cogitar*.<sup>202</sup>

Mas crer é distinto de pensar, uma vez que o pensamento é anterior à crença e necessita, portanto, ser acrescido de algo para que a crença possa se constituir; esse algo é o assentimento (*assensione*). Segundo Agostinho, *assensio*, termo derivado do estoicismo, é um movimento anterior ao pensamento de algo específico, ou seja, ainda não é um *cogito*, que atribui a esse pensamento de algo específico um valor que o definirá como digno de crença. Assim, ainda não estamos tratando do movimento da vontade, mas um momento logicamente anterior, em que o próprio pensamento, na organização de seus conteúdos, atribui valores àquilo que encontra na mente. Nesse sentido, o pensamento é anterior à crença na medida em que nada é crido se antes não for pensado como digno de ser crido, i. e., como objeto apto à crença. Agostinho afirma:

Quem não vê que pensar é anterior a crer? De fato, ninguém crê em alguma coisa se antes não pensou que se deve crer (*nisi prius cogitaverit esse credendum*). Com

200 *De praed. sanct.*, II, 5.

201 *Conf.* X, XI, 18: “*Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare.*” Ver também: *De Trinitate* XI, III, 6.

202 *Ibidem*: “[...] *Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.*” Assim, entendemos a *cogitatio* como a organização das representações.

efeito, embora as cogitações<sup>203</sup> precedam tão brusca e rapidamente a vontade de crer (*quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent*), enquanto esta vem logo em seguida, de modo que é como se ela [a vontade de crer] as acompanhasse [as cogitações] estando unida no mais alto grau, é necessário, entretanto, que tudo o que é crido seja crido enquanto a cogitação tomou a dianteira (*ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur*).<sup>204</sup>

Assim, as cogitações são constituídas antes da crença, embora a crença, ou melhor, a vontade de crer, siga tão rapidamente às cogitações que possamos dizer que elas se dão concomitantemente. Uma cogitação é menos o conteúdo do pensamento do que o modo como o pensamento se organiza; mas o ponto-chave da passagem acima está na ideia de que à cogitação segue-se uma vontade de crer. Essa *credendi voluntatem* poderia nos dar a impressão de que a vontade determinaria a si própria na adesão ou não a certas cogitações, constituindo uma autogovernança em relação à crença; ou seja, que a vontade de crer seria a possibilidade de a vontade aderir ou não àquilo apresentado pelo pensamento. Antes o contrário, a *credendi voluntatem* segue-se tão rapidamente das cogitações que nada nos leva a crer que as cogitações sejam um conjunto de dados neutros ao qual a vontade decidirá se adere ou não. É dito que o conteúdo do pensamento já aparece organizado como digno de ser crido, ou seja, uma vez que o que deve ser crido é apresentado ao pensamento, há uma complicação na vontade que se verá atraída ou não. Essa voluntariedade da vontade na crença (pois não poderia ser que a vontade fosse determinada a aderir a certas coisas) significa, apenas, que a vontade será movida de acordo com aquilo que o pensamento lhe apresentar.

No *Sobre o Mestre*, Agostinho conclui a análise da linguagem no ensino com a ideia de que existe uma luz interior que aponta a verdade e julga aquilo que está em nosso pensamento de acordo com essa verdade; assim, o ser humano não define a adequação das coisas à verdade, mas ele reconhece as verdades de acordo com a presença da verdade em si.<sup>205</sup> Na análise do pensamento, o que define se uma cogitação é ou não apta à crença, isto é, ao assentimento, ainda não é a vontade, mas a própria ordem de valor que o pensamento

203 Estamos traduzindo *cogitatione* por cogitação, tão somente no sentido daquilo que o pensamento organiza (*cogo*) e do modo como organiza (*cogitando*). Na língua portuguesa, cogitar é algo como uma consideração reflexiva do pensamento, e acreditamos que mantém-se próximo do sentido que Agostinho dava ao termo latino.

204 *De praed. sanct.* II, 5: “*Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur.*”

205 *De Magistro* XI, 38; XII, 40: “*Cum vero de iis agitur quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.*”

estabelece na organização de seus conteúdos. “A ordem é aquela que, mantendo-a, nos conduz a Deus; e se não a mantivermos em nossa vida, não seremos capazes de subir até Ele.”<sup>206</sup> Assim, essa vontade de crer é menos um movimento da vontade do que uma constatação do pensamento de que algo deve ser crido.<sup>207</sup>

Agostinho é claro ao dizer que, em relação a alguns conteúdos, o intelecto – e a vontade – não tem por função atribuir-lhes valor, mas eles já se apresentam de modo a demonstrar seu lugar na ordem ideal que conduz a Deus. Para compreendermos que o início da fé não está sob autonomia humana, basta-nos evidenciar que, se a vontade não é a responsável pela atribuição do valor das cogitações – pois a vontade de crer segue como co-implicada –, ela não é a responsável pelo início da fé. O pensamento reconhece o valor de crença dos objetos de acordo com a ordem com que lhes organiza; portanto, a fé é muito mais um movimento do pensamento do que da vontade. A definição de crer é “pensar com assentimento”, mas esse assentimento sequer é uma disposição arbitrária da vontade, uma vez que o pensamento já oferece a ela uma estrutura de conteúdos aptos a serem cridos.<sup>208</sup>

Podemos compreender melhor essa situação tendo em vista que, para Agostinho, a vontade não é uma atividade arbitrária, bem como não é passiva diante de questões de ordem cognitiva: a vontade se dirige àquilo que lhe apetece e se distancia daquilo que lhe desagrada. Sendo livre, é livremente que ela se direciona; mas sua direção é influenciada pelo objeto que tem diante de si. Quando direciona o homem a determinada ação, é apenas porque o objeto

---

206 *De Ordine* I, IX, 27: “*Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum.*”

207 Isabelle Koch chega a uma conclusão semelhante, ao afirmar que a crença se pensa menos em termos de vontade do que em termos de certeza. Ela, que traduz *cogitationes* por representações, defende que a crença não seria uma atitude voluntária, em que a vontade avalia o objeto da representação e dá ou não sua adesão; ao contrário, ela afirma que a crença seria implicada dadas as modalidades da representação, ou seja, que dada a formação ou a organização das representações, a vontade segue-se como implicada – é preciso já o reconhecimento do objeto como digno de crença para que a vontade dê a sua adesão. E se assim for, a vontade não possui autonomia para determinar o que deve ser crido e o que deve ser rejeitado: é o próprio pensamento, na organização das suas representações, que identifica a ordem ideal e influencia para que a alma toda a reconheça. Ver: KOCH, Isabelle. *Sobre a definição agostiniana de crença*. In: Síntese & Rev. de Filosofia vol. 42 n. 132, 2015.

208 Vale destacar que Koch, ao traduzir *cogitatio* por representação, faz entender que a crença seria representar com assentimento, ou seja, que a própria formação do pensamento daquele que crê estaria influenciada pela crença. Contudo, se considerarmos que *cogitatio* é a organização dos conteúdos já presentes na mente, temos uma modulação na tese e chegamos a uma conclusão mais balizada, de que a forma como os conteúdos são organizados é influenciada pela crença, mas apenas porque a ordem intrínseca das cogitações está definida anteriormente pela própria verdade. Tanto na interpretação de Koch, em que o pensamento é influenciado, em sua formação, pela crença (“a dimensão prescritiva é, por conseguinte, inscrita na representação”), quanto na interpretação que trazemos, em que o pensamento é somente organizado a partir da crença (derivamos nossa interpretação da análise do conceito de *cogo*), continua sendo o pensamento aquele que encontra o que deve ser crido, tendo a vontade como co-implicada. Ver: KOCH, 2015, p. 21-22.

para o qual ele se dirige ou do qual ele se afasta despertou na vontade um deleite ou uma repulsa tal que venceu os demais amores, e colocou o homem em ação. Gilson chega a afirmar que o amor jamais repousa, ele sempre produzirá algo, e que a ideia de se isolar o homem de seu amor é contraditória, pois significaria exigir que a vontade deixe de desejar, deixando, portanto, de ser vontade. Se, por conseguinte, a vontade sempre se direcionará para algum propósito, o que se deve almejar para que o homem viva retamente é que sua vontade se direcione apenas para os objetos que devem ser justamente amados.<sup>209</sup> O assentimento que ela deposita a um conteúdo do pensamento (*cogitatione*) é definido pela organização própria que o pensamento realiza de suas cogitações, despertando, como co-implicada, uma vontade de crer.

Assim, temos que: as representações que a alma organiza *cogitando* evidenciam a existência de uma ordem ideal, que deve ser seguida pelo pensamento e pela vontade, para que o homem alcance a Deus; a vontade segue o pensamento de acordo com suas disposições, mas também de acordo com o modo como as cogitações são organizadas pensamento – são co-implicadas, ou seja, tanto o pensamento quanto a vontade reconhecem a ordem ideal;<sup>210</sup> o ponto-chave está na adesão, ou não, da vontade naquilo que o pensamento reconhece como digno de crença. Mas a vontade é influenciada pelo objeto, neste caso, pela cogitação que o pensamento organiza, ou seja, a adesão da vontade está mais sob a condução do pensamento do que é autonomia da própria vontade. Aquele cujo pensamento reúne seus conteúdos de tal modo que percebe algo digno de crença reconhece, também, a verdade deste algo. Nesse sentido, ainda que a vontade seja movida na presença da verdade, a crença é uma propriedade mais do pensamento do que da vontade. Diríamos, com Koch, que a crença é “um princípio que permite formar uma representação convincente do *credibilium* e [...] aderir a ela. Sua firmeza se pensa, portanto, não em termos de vontade, mas de certeza.”<sup>211</sup> Essa certeza é predicada pela verdade interior, que os homens conhecem mediante a iluminação:

Portanto, se nós, no que diz respeito à religião e à piedade, de que fala o Apóstolo, não somos capazes de pensar nada como de nós mesmos, mas a nossa suficiência vem de Deus, é absolutamente certo que tampouco somos capazes de crer em

209 GILSON, 2006, p. 258-259. Ver também: *De civ. Dei*, XIV, 7, 2.

210 Assim como a vontade é movida de acordo com o objeto que se lhe apresenta, a vontade move o pensamento na conquista de seus objetos de desejo, pois, assim como é impossível amar o desconhecido, a vontade faz o homem todo buscar aquilo que lhe agrada. Cf. *Conf.* XIII, IX; *De Trin.* VIII, IV, 6. O reconhecimento da ordem pelo pensamento é chamado iluminação; o reconhecimento da ordem pela vontade é, propriamente, a operação da Graça, ou seja, mesmo que a fé seja uma operação do pensamento, sua possibilidade ainda está sob a operação da Graça.

211 KOCH, 2015, p. 23.

qualquer coisa como de nós mesmos, não sendo isto possível se não for pelo pensamento; antes, nossa capacidade, mesmo para o início da fé, vem de Deus. Portanto, assim como ninguém se basta por si mesmo para iniciar ou completar qualquer boa obra - o que esses irmãos já admitem, como mostram seus escritos - assim se verifica que a nossa capacidade, tanto no início como no aperfeiçoamento de toda boa obra, vem de Deus; da mesma forma, ninguém é autossuficiente para começar e se aperfeiçoar na fé, mas nossa suficiência vem de Deus. Porque a fé é nula se aquilo em que se crê não é também pensado, e porque não somos capazes de pensar nada como de nós mesmos, mas a nossa suficiência vem de Deus.<sup>212</sup>

Se levarmos em consideração que a vontade é o seu amor, e o amor é levado de acordo com o objeto amado, podemos dizer que é no objeto amado que está a determinação da vontade.<sup>213</sup> Isso não quer dizer nem que a vontade perca seu livre-arbítrio, nem que o pensamento, na descoberta e organização de seus conteúdos, tenha prevalência sobre ela. Isso significa apenas que o modo como o objeto aparece terá um peso decisivo no modo como a vontade se determinará. Se isso é, de fato, assim, segue-se que a crença se dá por uma interação da vontade com o pensamento, e não através de uma autonomia completa da vontade. Deixaremos sob condicional essa hipótese (de que não há autonomia da vontade no início da fé), pois ainda resta verificar o modo como os objetos que atraem a atenção do pensamento e da vontade influenciam essa vontade, no que é chamado de tese da deleitação vitoriosa. Mas, por agora, é possível afirmar com segurança que, de acordo com a posição mais consolidada de Agostinho, não somos autossuficientes nem para começar qualquer boa obra, nem para começar a ter fé.

O livre-arbítrio da vontade se encontra em tal condição que, deixado a si mesmo, ele sequer consegue desejar o bem. A autonomia do livre-arbítrio, tão requerida pelos monges, segundo Agostinho, só conseguiria se inclinar para o mal, haja vista que, mesmo para o desejo do bem, algum auxílio lhe é necessário. Assim, como afirma Ogliari, Agostinho tinha clara em sua mente a ideia de que a Graça não nos é dada de acordo com nossa boa vontade, pois nem mesmo a vontade pode ser boa se não for auxiliada previamente.<sup>214</sup> Já Bonner nos diz que,

---

212 *De praed. sanct.* II, 5: “*Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur Apostolus), si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus, ex Deo est. Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum, quod iam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est: ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est: quoniam fides si non cogitetur, nulla est; et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*” Essa passagem deve ser suficiente para esclarecer que, para falarmos de *initium fidei*, devemos tratar da definição de crença.

213 *Conf.* XIII, IX, 10: “*Pondus meum, amor meus.*”

214 OGLIARI, 2003, p. 65. Também: NUNES COSTA, 2018, p. 260.

embora a posição de Agostinho esteja envolta em certo misticismo, a ideia de que a iniciativa do movimento em direção a Deus esteja toda presente em Deus se mantém clara, e que o fato de Deus preparar nossa vontade não tem qualquer relação com algum mérito precedente de nossa parte.<sup>215</sup> Coutinho dirá que é a vontade humana que quer e faz, mas não poderia querer e fazer sem o auxílio divino pedido e sempre disponível;<sup>216</sup> nós acrescentamos que, ao que parece, mesmo o desejo pelo auxílio divino, âmbito do querer, necessita do auxílio previamente, na medida em que o homem sequer poderia desejar o bem se não fosse auxiliado para isto: a fé é menos um movimento do livre-arbítrio da vontade do que um esclarecimento do pensamento – o reconhecimento da verdade por meio da iluminação da mente. Se, portanto, a fé é um dom de Deus, e mesmo o início da fé parece estar sob a decisão de Deus,<sup>217</sup> o espaço do livre-arbítrio continua reduzido, e é provável que os monges não o enxergassem no *Sobre a predestinação dos santos*. Ainda sem entrar no mérito da predestinação, Agostinho havia deixado claro que mesmo o início da fé não é alcançado pelo esforço humano, e que nos resta pedir por aquilo que não temos e que não está em nosso poder conquistar.<sup>218</sup>

Mas não é correto dizer que, aqui, Agostinho esteja sendo intransigente e rechaçando qualquer possibilidade do livre-arbítrio. Ao contrário, ele admite que Deus age *no* homem e *com* o homem, de modo que não estão separados e não são autoexcludentes a Graça que traz a

---

215 BONNER, 2007, p. 29, 42.

216 COUTINHO, Gracielle Nascimento. *Conversio ad Deum : fé, vontade humana e graça divina na formação do sujeito ético-moral em Santo Agostinho* / [tese] Universidade Federal de Pernambuco, Recife, UFRN/UFPE – 2018, p. 99. A ideia do “sempre disponível” merecerá atenção futura, pois se esse auxílio para o desejo da fé está sempre disponível, por que alguns a desejam e a possuem, outros apenas a desejam sem possuí-la, enquanto outros sequer a desejam? Se a resposta for porque o dom é disponível a todos, mas apenas aqueles que o aceitam, de fato, o possuem, triunfariam os “semipelagianos”. Eles afirmam que o início da fé é nosso e apenas seu incremento vem de Deus, mas, se o início da fé, embora também venha de Deus, tiver como gatilho o aceite humano, significa que é o homem quem voluntariamente se adere ou não a um dom de Deus. Mas se o homem adere ou não a um dom de Deus, significa que está no homem a distinção entre aqueles que creem e aqueles que não creem, e isto não é pouca coisa. A diferença estaria no livre-arbítrio do homem e aquele que recebeu a Graça da perseverança na fé o recebeu porque, antes disso, recebeu o início da fé, mas só o recebeu porque se disponibilizou a recebê-lo, enquanto outros não se disponibilizaram. Estaria garantida aqui a autonomia e o merecimento do homem. Ora, Agostinho deixa claro que o homem não possui nenhum merecimento e não poderia oferecer nada, nem mesmo sua vontade, antes da Graça. Devemos analisar, portanto, se esse auxílio divino realmente está sempre disponível – e se isso significa sempre disponível àqueles predestinados ou sempre disponível a todos, de forma indistinta. Ver: tópico 4.2.

217 Ver: *De praed. sanct.* XI, 22; XIX, 38; XXI, 43.

218 Poder-se-ia objetar que os que pedem reconhecem que estão em uma condição tal que necessitam da Graça, e isso já é um sinal de fé, de modo que o reconhecimento da própria insuficiência já seria um elemento autônomo. Contudo, o intelecto basta para conhecer a lei e compreender qual o estado de coisas atual, não sendo necessário ter fé para chegar a essa compreensão. Assim, mesmo aquele que não ama a justiça e o bem pode desejar possuí-los, mas nem por isso é correto dizer que ele possui fé.

fé e o livre-arbítrio com o qual ela opera.<sup>219</sup> O *initium fidei* não parece ser o elemento que garante a existência do livre-arbítrio, pois a fé, e mesmo o seu início, não parecem estar sob a autonomia dele. Contudo, Agostinho continua afirmando que a Graça e o livre-arbítrio são cooperativos e que a primeira apenas reforça o segundo, tornando-o liberdade. Não obstante, é verdade que, cada vez mais, a Graça parece preencher tudo aquilo que seria da autonomia humana. Como, a partir do que vimos sobre o início da fé, Agostinho mantém a ideia de que nada do livre-arbítrio é perdido com a doação da Graça? É o que veremos adiante, na tese da deleitação vitoriosa.

### 2.2.2. a tese da deleitação vitoriosa<sup>220</sup> – parte 1:

Não é no início da fé que está a autonomia humana. É o que se pode concluir com a leitura do tópico acima, bem como com a leitura do *Sobre a predestinação dos santos*. Agostinho afirma que mesmo o início da fé está sob a influência divina, pois ele já é o resultado da operação da Graça na vontade humana, que só a partir de então pode começar a desejar o bem. Porém, Agostinho continua a afirmar, peremptoriamente, que o homem nada perde de seu livre-arbítrio quando a Graça influencia sua vontade, de maneira irresistível. Por mais que pareça contraditório, é exatamente quando a Graça influencia a vontade de maneira irresistível que o livre-arbítrio de fato está em operação. Veremos, a seguir, como este pode ser o caso e como, a partir disso, podemos apontar um conceito de liberdade em Agostinho.

A Graça influencia a vontade de modo não constrangedor, pois é fato que a vontade permanece livre e nada pode querer o que ela quer em seu lugar. Assim, para dizer que a Graça é a responsável, também, pelo início da fé, sem que isto implique na derrocada do livre-arbítrio, precisamos compreender o modo de interação das atividades da mente (*mens*), pois somente assim compreenderemos os motivos que fazem a vontade se mover. *Mens*, na terminologia flutuante de Agostinho, é a parte mais excelente da alma e designa não uma

219 OGLIARI, 2003, p. 58.

220 *Dilectio* traduz o grego ἀγάπη. No português, traduzimos por deleite, enquanto usamos deleitação para traduzir *delectatio*. Segundo Vargas (VARGAS, Walterson J. *O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da ordo amoris em santo Agostinho*. In: Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade, Campinas, nº 29, jan-dez 2015, p. 150-151), refere-se ao amor pelo mundo, por si mesmo ou pelo próximo, não como fins em si mesmos, mas referidos a Deus, ou seja, como ordenado em consequência da caridade (*caritas*) na atual condição do homem. Ver ainda: BROWN, 2005, p. 189. Importante ressaltar que em Agostinho o termo possui um sentido restrito, pois denota uma forma de desejo virtuoso associado, inclusive, à *caritas*, *i. e.*, o amor pelo qual se ama aquilo que se deve amar (*De div. Quaest.* 83, 35: “*Amor autem rerum amandarum caritas vel dilectio melius dicitur*”. Ver ainda: *Ep.* 167, IV, 15-16; GILSON, 2006, p. 260-263).

substância, mas certas funções – ou uma função que abarca certas atividades –, como o intelecto (*intellectus*), a vontade (*voluntas*) e a memória (*memoria*).<sup>221</sup> Essas três funções que compõem o que é denominado de ‘parte racional’ da alma humana são fundamentais para compreendermos qualquer coisa, pois é na interação delas que o conhecimento se dá. Sendo assim, essa divisão que apresentamos aqui é tão somente uma construção didática, com o fim de explicar melhor as diversas funções da *mens*, mas devemos manter em mente que todas elas operam de maneira conjunta. Como Agostinho mesmo salienta no livro IX do *Sobre a Trindade*, cada uma dessas três atividades existe em si mesma e elas estão reciprocamente umas nas outras;<sup>222</sup> como ele salienta, contudo, que cada uma existe em si mesma, podemos realizar uma caracterização própria de cada uma das atividades.

Iniciemos, pois, pela memória: segundo Agostinho, ela contém em si diversos conteúdos que foram apreendidos de seu contato com o corpo e com os objetos sensíveis, mas não apenas.<sup>223</sup> Pois na memória estão presentes conteúdos que não são oriundos de sua relação com o sensível, nem são lembranças de seus próprios estados em momentos passados; estão presentes, também, uma lembrança de si própria – pois a alma deve se conhecer para buscar-se a si mesma<sup>224</sup> –, e uma lembrança de Deus.<sup>225</sup> Essa atividade anímica possui tamanha

---

221 *De Trin.* XV, I, 1. No *Contra Acad.* I, II, 5, Agostinho afirma: "*Esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantis optemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt*". "Parte", aqui, significa função ou atividade, pois Agostinho já havia se afastado do materialismo maniqueu. Ainda em relação à definição de alma, embora essa seja uma das grandes dificuldades (Gilson chama de "indeterminações agostinianas") do pensamento agostiniano, o bispo de Hipona deixa claro que ela não é um corpo (*De anima et eius origine* IV, 21), mas que anima o corpo, que ela vive e pensa (*De quant. animae* XIII, 22; *De Trinitate* X, XIII), que é uma substância inteligível (*De civ. Dei* XXI, X, 1) e que faz parte do homem enquanto sua constituição, ou seja, o homem não é nem um corpo que se serve de uma alma nem uma alma que se serve de um corpo, mas um composto de corpo e alma que se dissolve ao se separarem suas partes (*De Trinitate* XV, VII, 11). É possível que a *mens* não se esgote nessas três funções, pois observamos que Agostinho lhe atribui outras funções e utiliza de termos heterogêneos, mas essas três funções compõem o que de mais substancial Agostinho atribui à alma racional. Ver: *De Trinitate* X, XI, 17; X, XI, 18; XIV, VI: "[...] *Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intellegentia, voluntate.*" Ver também: GILSON, 2006, p. 95-118.

222 *De Trin.* IX, V, 8.

223 *De Musica* VI, XI, 32. Toda a obra *Confissões* não deixa de ser uma obra sobre a memória, em especial o livro X (*Conf.*, X, 25, 36: "*Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? quale cubile fabricasti tibi? quale sanctuarium aedificasti tibi? tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero.*").

224 *De Trinitate* X, III, 5. Essa lembrança que a alma tem de si própria é denominada *memoria sui*, e se desenvolve numa espécie de notícia (*notitia*) que ela tem de sua natureza: ela não se conhece totalmente, mas não se desconhece totalmente. Ver: MIRANDA, J. *A memória em S. Agostinho – Memoria Rerum, Memoria Sui e Memoria Dei*. In: *Humanitas* Vol. LIII (2001), p. 235; EVANS, 1995, p. 136; NOVAES, 2009, p. 33.

225 *Conf.* VII, 17: "*Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem. [...] hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis*

centralidade na filosofia de Agostinho que, certamente, o movimento fundamental de interiorização, do voltar-se da alma para si mesma, não se daria sem o concurso da memória.<sup>226</sup> Essas lembranças serão fundamentais para o direcionamento da vontade e, conseqüentemente, do intelecto.

O intelecto – que tratamos acima, genericamente, por pensamento –, por sua vez, é a atividade que opera com os dados inteligíveis, associando-os ou dissociando-os, e formula o que pode ser entendido como a inteligência ou o entendimento, que é o resultado de sua operação.<sup>227</sup> E é certo que essa operação não se daria sem o concurso das demais atividades da alma, pois é a vontade que direciona o pensamento e a memória que permite a manutenção de uma atenção voltada ao objeto. Mas Agostinho destaca uma diferenciação no intelecto de acordo com o objeto com o qual lida, de modo que, se os objetos são os dados sensíveis, a função que opera com eles é chamada razão inferior, e se os objetos são os dados puramente abstratos, a função que opera com eles é chamada razão superior. Segundo Szeskoski, quando a função destacada é a que lida com os dados sensíveis, a boa condução do intelecto dará origem à ciência; quando a função destacada é a que lida com os dados do conhecimento puro, a boa condução do intelecto dará origem à sabedoria.<sup>228</sup> Essa distinção, embora, de forma alguma, queira destacar uma diferenciação *a priori*, se mostra importante, pois,

[...] aquela parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão. Mas a partir também dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, deriva um princípio que está como destinado ao trato com as coisas inferiores e apto a governá-la.<sup>229</sup>

Note-se que, em relação às coisas temporais (*corporalium atque temporalium*), o intelecto tem por função governá-las (*gubernadis*), associar e dissociar de acordo com seu julgamento e depositá-las, então, na memória. Já em relação à verdade superior e imutável (*intellegibile atque incommutabili veritati*), o intelecto não tem por função governá-la, mas

---

*aeternitatem supra mentem meam commutabilem*”. Essa memória que o acompanhava (*memoria tui*), dará origem ao termo cunhado por Lope Cilleruelo, *memoria Dei*. Ver: CILLERUELO, L. “*Por qué Memoria Dei?*” In: *Révue de études augustiniennes* 9, 1963, p. 289-294; e sua oposição, feita por Goulven Madec: MADEC, G. *Pour et contre la 'memoria Dei'*. In: *Revue d'Études Augustiniennes*, XI, (1965).

226 *Soliloq.* I, II, 7: “*Deum et animam scire cupio.*”

227 *Sermo* 43, II, 3.

228 Ver: SZESKOSKI, Luís Valdecir. *Concepção Agostiniana do Conhecimento em De Trinitate (Livros xii, xiii e xiv)* [dissertação] UFSC - Florianópolis, 2012, p. 21-33. Ver também: AYOUB, 2011, p. 123; GILSON, 2006, p. 207.

229 *De Trinitate* XII, III, 3: “[...] *quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intellegibile atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernadisque deputatum est.*”

apenas aderir a ela (*subhaeremus*). É sem dúvida que o intelecto busca as verdades, mas quando se trata daquilo que a alma descobre de sua relação com o corpo e com a matéria em geral, o intelecto terá prevalência no tratamento, organizando esse conhecimento de acordo com o que lhe parecer melhor; quando se trata daquilo que o intelecto contempla em sua relação com a verdade mesma, no entanto, não há espaço para julgamento e ele apenas recebe aquilo que deveria buscar. É o que ocorre, por exemplo, na contemplação de princípios morais: não se diz que alguns homens sabem o que é a justiça ou a felicidade a partir da definição de seu próprio raciocínio, mas que eles sabem o que é a justiça ou a felicidade porque contemplam um princípio comum que os diz que as coisas são assim – a chamada intuição inteligível. Esse princípio comum é a verdade mesma, que é presente para todos os homens de igual maneira, de modo que qualquer um que se disponha a acessar tais conhecimentos chegará, invariavelmente, às mesmas conclusões.<sup>230</sup>

A ideia de que o intelecto recebe algumas coisas às quais não pode julgar, ou seja, às quais ele apenas contempla, é uma ideia segura em Agostinho. Quando ocorre uma operação de julgamento segundo os princípios normativos da verdade imutável, ou seja, quando o intelecto lida com verdades necessárias, ocorre não a adequação do objeto ao intelecto que o julga, mas a adequação do intelecto à verdade que se lhe apresenta. É o que se vê em casos como a certeza de que o justo é superior ao injusto, ou que o todo é maior que a parte, e em verdades necessárias semelhantes.<sup>231</sup> Desde o *Contra Acadêmicos*, Agostinho já mantinha plena convicção de que é possível encontrar verdades necessárias, e não resta dúvida de que, a estas verdades, o intelecto apenas segue, sem manifestar capacidade ou necessidade de julgá-las.<sup>232</sup> No desenvolvimento de sua teoria do conhecimento, conhecida por doutrina da iluminação, fica cada vez mais patente a ideia de que o homem não produz a verdade, ele a

230 É o que é concluído, por exemplo, a partir da experiência do *Menon* de Platão. Agostinho seguiria a ideia exposta por Platão até certo ponto, pois ele também defenderá que a verdade está sempre presente na alma humana, independentemente da sua experiência nesta vida; contudo, Agostinho se distancia de Platão quando este afirma que, como explicação da presença na alma de certos conteúdos não oriundos da experiência, a alma teria vivido antes de sua presença no corpo, onde e quando teria contemplado todas as verdades (tese da reminiscência); já Agostinho afirmaria que a explicação para a presença na alma de certos conteúdos não oriundos da experiência estaria no fato da verdade estar sempre presente à alma, desde sua criação, e que o homem pode acessar tais verdades se a Graça divina assim o auxiliar (tese da iluminação divina). Ver: *Retract.* I, IV; *De Trin.* XII, XV; GILSON, 2006, p. 155.

231 Poder-se-ia objetar que nem todos reconhecem tais verdades, como a superioridade da justiça ou a excelência da sabedoria, de modo que elas não podem ser consideradas verdades necessárias. Contudo, devemos observar que aqueles que se contrapõem a tais verdades, ainda assim, reconhecem que são verdades necessárias, de modo que mesmo aquele que desmerece a justiça não quer, por isso, sofrer alguma injustiça. Nesses casos, o que está em jogo não é a verdade da proposição, mas se a alma que a contempla ama tal justiça ou não. Cf. GILSON, 2006, p. 190-192.

232 *C. Acad.* III, XI, 25.

encontra; tanto na experiência natural do conhecimento, aquela em que o intelecto se esforça para conhecer, quanto na experiência sobrenatural ou “mística” do conhecimento, aquela em que a verdade se impõe diretamente ao intelecto, existem verdades necessárias cujo reconhecimento por parte do intelecto não está em discussão.<sup>233</sup> Assim, o intelecto opera o reconhecimento de certezas imutáveis e sempre verdadeiras que estão presentes intimamente na alma, mas cujo conhecimento resulta de o homem se direcionar para elas;<sup>234</sup> esse direcionamento somente poderia se dar pela operação da vontade.<sup>235</sup>

A vontade, conforme já tratamos, engendra em si um livre-arbítrio de tal modo que não pode ser cerceada em sua função própria de querer. Assim, não é o caso de afirmar que alguém cuja liberdade do corpo foi cerceada foi, por isso também, cerceado em sua vontade; da mesma forma, mesmo aquele que teve a vontade coagida a ordenar o corpo a praticar determinada ação não teve, por isso, o livre-arbítrio da vontade cerceado, pois é fato que a vontade quer apenas o que ela decide querer. Objetar-se-ia que aquele cujo corpo foi cerceado teria, também, a vontade cerceada, porque é próprio da vontade desejar a liberdade para o corpo; da mesma forma, aquele que teve a alma coagida a praticar determinada ação com seu corpo teve o livre-arbítrio da vontade cerceado, pois a coação é um tipo de cerceamento. Contudo, nada do que ocorre externamente à alma pode determinar o comportamento da vontade, e quando se diz que seu livre-arbítrio continua intacto, significa que a força ou qualquer outro tipo de constrangimento não pode alterar aquilo que é próprio da vontade. Como afirma Coutinho, até na coerção a se fazer algo, é a vontade que age.<sup>236</sup> Assim, ainda que o corpo esteja aprisionado, nada impede que a vontade esteja livre para desejar o que quer que seja, seja a liberdade do corpo quando entende que aquilo é o melhor, seja a continuidade do aprisionamento do corpo, quando entende que aquele sacrifício visa a um bem maior.<sup>237</sup> De

---

233 Cf.: GILSON, 2006, p. 155. Verdades necessárias no caso da experiência natural de conhecimento (*naturalis ordo*) são os casos, e. g., de conhecimento matemático, como explícito na experiência do *Menon* (Ver: *De div. Quaest.* 83, 51). Verdades necessárias no caso da experiência sobrenatural ou mística são os casos de revelações, em que a contemplação das ideias de Deus se dá de maneira direta (Ver: *Conf.* IX, X. Cf. AYOUB, 2011, p. 130: “A visão da fonte luminosa se estabelecerá definitivamente quando da restauração e salvação do homem, no juízo final. [...] A visão da luz é também a constatação da iluminação possível nesta vida peregrina, embora de maneira instável”).

234 AYOUB, 2011, p. 128.

235 Não é a vontade, contudo, que direciona o intelecto no reconhecimento da verdade de tais objetos. Assim, aquele momento lógico anterior que referimo-nos, em que o início da fé é observado, é operado pelo pensamento. Quando a vontade se manifesta, ela se manifesta na adesão ou não àquilo que o intelecto já reconheceu como digno de crença.

236 COUTINHO, 2018, p. 99.

237 Basta lembrar os casos dos mártires, que sacrificaram não apenas a liberdade do corpo, mas a própria vida do corpo em razão de um bem maior; assim, a vontade não necessariamente está ligada aos bens mais imediatos, como os do corpo.

forma semelhante, a alma pode ser forçada a determinada ação, como quando o carrasco executa sua vítima ou quando o soldado ataca por ordem de seu superior: ainda que cumpram ordens, o corpo nada faria sem o comando da alma, ou seja, é a alma quem obedece as ordens. Ainda assim, se a vontade, de fato, não consentir com determinada ordem, ela é livre para não aderir ao que é ordenado, pois o carrasco e o soldado só fazem o que fazem porque sua vontade não se opõe completamente. Ainda que as ordens não sejam cumpridas com desejo, ou seja, sem o consentimento da vontade em direção ao objeto, elas não seriam cumpridas se não tivessem o movimento da vontade.<sup>238</sup>

Neste caso, existem três possibilidades. A primeira considera que o soldado ou o carrasco de fato desejem a execução do inimigo ou da vítima, de modo que sua vontade consente com a ordem. A segunda considera que eles, embora não desejem infringir a morte ao inimigo ou à vítima, consideram ou que o castigo é merecido diante do mal que foi praticado por aquele que será morto, ou consideram que o castigo que pode advir do não cumprimento da ordem lhes causará um sofrimento tão grande que se sobrepõe à relutância da vontade. A terceira possibilidade considera que sua vontade reluta de tal forma à ordem que, mesmo diante da ameaça de morte, eles não a cumprem.<sup>239</sup> Neste último caso, o mais extremo, é demonstrado em toda sua extensão o livre-arbítrio da vontade, que pode, mesmo em casos em que a própria vida esteja ameaçada, optar por não consentir com determinado constrangimento exterior.

Demonstrado, portanto, o livre-arbítrio da vontade em toda sua extensão, podemos compreender como a vontade se direciona através da interação com as demais atividades da alma, e como isto explica porque a influência da Graça sobre a vontade não constrange o seu livre-arbítrio. Se a vontade é livre, já sabemos também que ela não é arbitrária, ou seja, ela não se move sem motivo. Das afecções que ocorrem na alma, todas possuem a participação da vontade, e esteja baseada ou não na razão, a vontade se moverá de acordo com o bem que

---

238 GILSON, 2006, p. 253.

239 Em sentido semelhante, Agostinho expõe que a vontade não pode ser determinada pelo que se impõe ao corpo, como no caso das violações às virgens no saque de Roma pelos Godos: *De Civ. Dei* I, XVI: “*Magnum sane crimen se putant obicere Christianis, cum eorum exaggerantes captivitatem addunt etiam supra commissa, non solum in aliena matrimonia virginesque nupturas, sed etiam in quasdam sanctimoniales. Hic vero non fides, non pietas, non ipsa virtus, quae castitas dicitur, sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coartatur angustiis. Nec tantum hic curamus alienis responsionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem. Sit igitur in primis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat evitari, praeter culpam esse patientis.*”

quer buscar ou o mal que quer evitar.<sup>240</sup> Existem objetos cujo conhecimento está sob o julgamento do intelecto, como o caso de saber se determinado objeto sensível é maior ou menor que outro, ou se o emprego de determinada palavra para designar um objeto é correto, ou mesmo se o modo como alguém compreendeu o sentido de uma frase está correto ou não.<sup>241</sup> Todas essas operações de julgamento se dão na interação entre o intelecto, a memória e a vontade, sendo a vontade a responsável por direcionar o intelecto na busca pelos objetos de conhecimento, a memória a responsável por comparar tais objetos e depositar suas impressões na alma, e o intelecto o responsável por julgar a adequação, ou não, desses objetos à verdade. Se o intelecto julga, *e. g.*, que o uso de determinado termo para designar determinado objeto não é correto, essa impressão fica gravada na memória e seu uso dificilmente se repetirá. Mas existem objetos cujo conhecimento não está sob o julgamento do intelecto. Como esses conhecimentos operam na mente?

Nos casos em que o conhecimento é universal e necessário, ou seja, que sempre será daquela forma e não pode ser o caso que mude em alguma circunstância, o intelecto não tem por função governá-lo, como no caso dos conhecimentos comuns. Ao contrário, nestes casos, o intelecto deve se adequar ao conhecimento necessário, de modo a julgar os demais conhecimentos e a própria atividade de acordo com ele. Assim, quando constata que o todo é maior que a parte, o intelecto não julga se este conhecimento está de acordo com a verdade, ele reconhece que está e passa a julgar os demais conhecimentos espaciais de acordo com tal princípio. Da mesma forma, quando constata que o justo é superior ao injusto, ele não julga se este conhecimento está de acordo com a verdade, mas reconhece que está, e passa a julgar os demais conhecimentos morais de acordo com tal princípio. As verdades necessárias para o intelecto possuem, em Agostinho, a função de regras para o conhecimento, pois é a partir delas que o intelecto julga a adequação dos demais conhecimentos à verdade:

Com efeito, quando recorro as muralhas de Cartago, que vi, e quando imagino as de Alexandria, que não vi, dou racionalmente minha preferência a determinadas formas imaginárias em vez de outras. Afirma-se e brilha, acima de tudo, um juízo de verdade, e fundamenta-se nas incorruptíssimas regras do seu próprio direito, e se se oculta por debaixo de uma espécie de nuvem de imagens corporais, todavia não desaparece nem se confunde.<sup>242</sup>

---

240 Ver: o quadro de afecções da alma em *De Civ. Dei*, XIV, VIII, 1. Esse afastamento do intelectualismo, ou seja, uma diminuição do papel da razão no controle dos afetos, é uma marca importante do pensamento de Agostinho que difere, em grande medida, do pensamento dos antigos, como os platônicos e os estóicos. É o que aponta, *e. g.*, Koch (KOCH, Isabelle. *O conceito de “voluntas” em Agostinho*, in: *Discurso 40*, 2010), p. 81-86, 93.

241 Ver: GILSON, 2006, p. 145-146.

Quando está diante de uma regra, portanto, o intelecto não opera para julgá-la, mas adequa-se ao que reconhece como verdade. Contudo, não basta que o intelecto reconheça que determinada proposição é verdadeira, nem mesmo que é uma verdade necessária e uma regra do juízo, para que esse princípio seja amado pela vontade como um bem. Ainda que a natureza humana seja racional e que aquilo que admoesta a razão possua mais chance de admoestar a vontade, essa não é uma relação necessária. Assim, não é pelo fato do intelecto reconhecer a verdade de determinado princípio que o homem irá amá-lo, pois o amor é um movimento da vontade, e a vontade possui livre-arbítrio até mesmo em relação ao intelecto.<sup>243</sup> Podemos concluir, portanto, que mesmo aquilo que se apresenta ao intelecto de forma necessária e cuja verdade ele apenas contempla, não conquista, automaticamente, a adesão da vontade, porque ela possui livre-arbítrio e porque seu movimento está atrelado mais ao amor do que à verdade.

---

242 *De Trinitate* IX, VI, 10: “*Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi, et cum fingo Alexandriae quae non vidi, easdemque imaginarias formas quasdam quibusdam praeferens, rationabiliter praefero. Viget et claret desuper iudicium veritatis, ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est; et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur.*” Essas regras (também denominadas noções) podem ser, portanto, de ordem moral, estética e matemática. As “incorruptíssimas regras” que fundamentam os juízos de verdade são aquilo o que torna esses juízos verdadeiros, ou seja, o juízo só é verdadeiro porque segue uma regra que transcende a própria mente que o julga. A regra é um princípio de julgamento que regula a ordem correta das coisas de acordo com a ordem divina: não exageramos ao dizer que uma regra é a própria ordem divina inteligida pela mente humana (Ver: *De Vera religione* XXX, 56: “*Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.*” Ainda, *Conf.* VII, 17: “*hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.*”).

243 Basta lembrar dos casos em que, mesmo reconhecendo que um bem é melhor que outro, seguimos o segundo e não o primeiro, porque o segundo se apresentou de modo mais efetivo à vontade, ainda que o primeiro fosse mais relevante ao intelecto. Vale destacar, também, que aqui pode haver a impressão de contradição com aquilo que afirmamos no tópico anterior (2.2.1.1), que o assentimento da vontade segue-se do modo como a representação é posta pelo intelecto, co-implicando verdade e amor; neste caso, contudo, o que permite o assentimento da vontade é a condução da Graça, que faz com que o reconhecimento do intelecto baste para a concessão do assentimento; nos casos comuns, em que não há a influência da Graça, o fato de o intelecto reconhecer a verdade de algo não implica que a vontade irá amá-lo.

### 2.2.2. a tese da deleitação vitoriosa – parte 2:<sup>244</sup>

Certamente, não se pode dizer que aquilo que é verdadeiro não é, também, digno de ser amado, pois não são diferentes a verdade e o amor. Assim, a alma bem ordenada ama a verdade, e se coloca em movimento em direção a ela. Contudo, presenciamos no mundo e em nós mesmos o conflito entre querer o bem e praticar o mal, ou, neste caso, reconhecer o bem e desejar o mal.<sup>245</sup> Esse conflito se dá quando a alma já é capaz de reconhecer o bem e a verdade como o melhor para si, mas ainda não é capaz de mover a sua vontade na direção desses bens. Isso ocorre porque, embora a verdade seja da mesma natureza da alma humana e isto lhe faça tender para a razão, o que move essencialmente a alma é a sua vontade, e a sua vontade não é movida pelo intelecto, mas pelo amor.

Quando uma verdade necessária se manifesta ao intelecto, o ser humano reconhece o caminho que o leva à Deus, pois Deus e verdade não são diferentes.<sup>246</sup> Não obstante, o ser humano não deve estar obrigado, por isso, a buscar o objeto de conhecimento revelado pelo intelecto, de modo que ele pode desejá-lo mas não buscá-lo, caso em que sua vontade é fraca, e pode mesmo sequer desejá-lo, caso em que sua vontade sequer foi tocada pela verdade. Mas apenas uma alma desordenada poderia não se mover em vista da verdade, porque, ainda que seja o intelecto que a contemple, uma vontade que esteja minimamente de acordo com sua natureza será impactada. Assim, temos que: quando o intelecto contempla uma verdade necessária como digna de amor, a vontade, ainda dispersa por dentre os muitos bens do mundo, até reconhece aquela verdade como um bem, mas não lhe sente amor e não se põe em sua direção. Neste caso o homem, por mais que saiba o melhor caminho a seguir, não o segue

---

244 No tópico a seguir, nós analisaremos como a Graça influencia a vontade, e podemos fazer uso de argumentos jansenistas; nossa leitura, contudo, está baseada tão somente nos textos de Agostinho, e os argumentos jansenistas são usados apenas em referência a tais textos, como ficará claro. Ademais, voltaremos ao Jansenismo nos capítulos seguintes e a nossa interpretação ficará mais nítida. Vale destacar ainda que o termo “deleitação vitoriosa” traduz expressão famosa no Jansenismo, a *deletatio victrix*. Sobre o Jansenismo, ver: SANTOS, Cândido. *Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime*. CITCEM – Edições Afrontamento, Lda. Porto, 2011; BARNES, Annie, *Sources Relatives Aux Débuts Du Jansénisme Et De L'antijansénisme*, 1640–1643. By Lucien Ceysens, (Bibliothèque De La Revue D'histoire Ecclésiastique, 31) p. Lxvi 694. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1957. Ver também: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/augustinus>; <http://www.seminariojmc.br/index.php/2017/12/06/o-jansenismo/> .

245 Este, talvez, seja um passo anterior ao conflito da alma consigo mesmo (*Conf.* VIII) pois, naquele, a alma já deseja o bem e se digladiava com os hábitos e a fraqueza de sua vontade; neste, o intelecto reconhece o bem, mas a vontade sequer o deseja com força suficiente para despertar um conflito.

246 E. g.: *Conf.* X, XXIV, 35: “*Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus.*”

por faltar-lhe o completo assentimento de sua vontade. Esta parece ser a condição de boa parte da humanidade:

A contemplação da verdade é, para santo Agostinho, a condição *sine qua non* da beatitude; entretanto, não poderia constituir a essência mesma desta. [...] Posto que finalmente se trata de um bem a se obter, a sabedoria beatificadora não poderia consistir num conhecimento por mais elevado que ele fosse. Ver o fim é atingi-lo se este fim consiste numa simples visão de uma verdade; mas um bem não é fim como algo a conhecer, ele o é como algo a possuir. Ora, se é verdadeiro dizer que conhecer algo pelo pensamento já é possuí-lo, não se pode dizer que conhecê-lo seja possuí-lo perfeitamente. O pensamento basta para ver, mas não basta para amar [...].<sup>247</sup>

Aqui entra o papel da Graça como não constrangedora do livre-arbítrio da vontade, mas como direcionadora sua. Este é o ponto em que muitos estudiosos de Agostinho encontram as maiores dificuldades de seu pensamento: para explicar, de maneira completa, o papel da Graça, não basta afirmar que ela faz recuperar a capacidade de realizar boas escolhas, etc., sem comprometimento do livre-arbítrio, se isto não for compreendido dentro da interação das atividades da alma.<sup>248</sup> Continua envolto numa espécie de misticismo a atuação da Graça se afirmamos, apenas, que ela atua sobre a vontade, faz o homem desejar coisas boas e não afeta o livre-arbítrio. É fato que, sendo sobrenatural por definição, não é possível compreender completamente a extensão da sua atuação sobre a vontade humana, mas Agostinho nos permite ir um pouco mais além.

Sendo o amor um impulso, ele deve ter como alvo, necessariamente, algum objeto – de desejo. A alma, diante dos bens materiais, terá sua vontade estimulada por um sem número de objetos que se oferecerão como bens dignos de serem amados. Contudo, esses bens são apenas intermediários, de modo que a alma que se apega a eles, além de perdê-los em algum momento, não se sacia com sua posse. Assim, a alma pula de objeto em objeto porque o amor nunca se vê saciado na posse de objetos inferiores à própria alma. Essa é a condição daqueles que buscam nos objetos do mundo a sua felicidade, pois,

Com efeito, essas coisas inferiores também proporcionam prazeres, mas não [são] como o meu Deus, que fez tudo, porque nele se compraz o justo, e ele é o prazer dos corações retos. Assim, quando se investiga a causa de um delito, não se costuma

247 GILSON, 2006, p. 25.

248 Não queremos, com isto, afirmar que não fazem um trabalho louvável aqueles que se dispõem a analisar o pensamento de Agostinho e mostrar suas ideias em relação à Graça e o livre-arbítrio, ainda que não cheguem a uma explicação sobre o modo como a Graça atua sobre a vontade. Contudo, quando não ocorre essa explicação, há um salto que deixa os leitores com as mesmas dúvidas do início. O que defendemos, pois, é que, quando se fala da interação da Graça e da vontade humana, por mais que não possamos ir além do que afirma Agostinho, os elementos para um entendimento mais completo do tema estão dados em suas obras, como a análise da vontade nas *Confissões* e no *Sobre a Trindade*, e a análise da atuação da Graça no *Sobre a natureza e a Graça* e no *Sobre a predestinação dos santos*.

acreditar nela senão como desejo de adquirir um daqueles bens que chamamos inferiores, ou medo de perdê-los. Com efeito, eles são belos e nobres, embora sejam desprezíveis e rasteiros diante dos bens superiores e beatíficos.<sup>249</sup> [...] Quem desatará esse emaranhado de complicadíssimos e intrincadíssimos nós? É feio: não quero olhar para ele, não quero vê-lo. Quero a ti, justiça e inocência bela e decorosa, com olhares honestos e insaciável saciedade. Junto de ti há repouso completo e vida imperturbável. Quem entra em ti *entra no gozo de seu senhor*, não terá medo e estará otimamente no ótimo.<sup>250</sup>

Com o desenvolvimento do intelecto, a alma pode chegar a conhecer verdades necessárias, aquelas cuja posse não pode ser perda contra sua vontade. Contudo, essas verdades são apresentadas ao intelecto, e não estimulam, necessariamente, a vontade. Este é o caso dos homens que conhecem muitas verdades, mas não as amam. Como afirma Gilson, contudo, a verdade se mostra ao intelecto como objeto de amor, e todo aquele que reconhece a verdade necessária de um bem sabe, por conseguinte, que deveria amar esse bem como o melhor para si.<sup>251</sup> Como o amor não se segue ao conhecimento de modo necessário, pode ser o caso de que eu saiba a qual bem eu deveria amar de maneira mais profunda, i. e., me unir, sem que meu amor seja, de fato, posto em movimento. O intelecto mostra a ordem dos bens, mas é a vontade quem decide se a segue ou não.<sup>252</sup>

O princípio que mais admoesta a vontade é o princípio da felicidade. Agostinho afirma, seguindo o axioma conhecido através de Aristóteles e Cícero, que todos os homens desejam a felicidade.<sup>253</sup> Certamente aquele que busca os bens inferiores também deseja a felicidade, embora ela não possa ser encontrada ali. Quando reconhece, portanto, que a felicidade não está nos corpos formosos, nem na honra temporal ou no poder de mandar e

249 *Conf.* II, V, 10-11: “*Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde. Cum itaque de facinore quaeritur, qua causa factum sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse apparuerit aut metus amittendi. Pulchra sunt enim et decora, quamquam prae bonis superioribus et beatificis abiecta et iacentia.*”

250 *Ibidem*, II, X, 18: “*Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? Foeda est; nolo in eam intendere, nolo eam videre. Te volo, iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus et insatiabili satietate. Quies est apud te valde et vita imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gaudium Domini sui et non timebit et habebit se optime in optimo.*”

251 GILSON, 2006, p. 25-26: “É, portanto, a alma inteira que deveria amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá finalmente a sua meta: não somente reconhecer seu fim, mas, em certo sentido, sê-lo.”

252 A ideia de Ordem tem suas raízes no estoicismo e no neoplatonismo, que influenciaram o pensamento de Agostinho. Ver: CAPANAGA, V. *Augustin de Hipona, maestro de la conversión cristiana*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1974, p. 23. Também: BROWN, 2005, p. 465.

253 *Ética Nicomaqueia* 1177a12–18. Beierwaltes (BEIERWALTES, W. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. [s.l.]: Vita e Pensero, 1995, p. 63-69), afirma que foi provavelmente no *Hortensius*, de Cícero, que Agostinho leu pela primeira vez a frase: “todos queremos certamente sermos felizes”, e a exortação da sabedoria como condição para a felicidade. O axioma é utilizado, por exemplo, em *C. Acad.* I, 2, 5; *De beata vita* V, 2, 10; *Soliloq.* I, X, 17; *De lib. arb.* I, 14, 30; *De mag.* XIV, 46; e explicitamente atribuído a Cícero em *De trin.* XIII, 4, 7.

dominar,<sup>254</sup> o homem passa a buscá-la nos bens mais estáveis, aqueles que não se pode perder sem o consentimento da vontade. Essa percepção de que os bens temporais são incapazes de trazer a felicidade almejada pela vontade se dá por meio de um processo que envolve a alma toda, pois tanto o intelecto quanto a vontade e a memória são exigidos no reconhecimento da transitoriedade e da insuficiência dos bens materiais. Agostinho ainda afirma que, aqueles que relutam em reconhecer a insuficiência desses bens – pois há aqueles que não reconhecem que a felicidade somente pode ser encontrada nos bens permanentes – estão, na verdade, negligenciando os apontamentos de sua própria natureza e de toda a criação.<sup>255</sup> Toda a ordem da criação aponta para a estabilidade, a imutabilidade e a segurança da própria verdade, aquela que está acima de tudo o que é mutável e perecível.<sup>256</sup> Aqui, se unem a compreensão do intelecto, que encontra as verdades necessárias e que atesta sua imutabilidade, e o desejo da vontade, que busca a felicidade e que sabe que somente irá encontrá-la na segurança daquilo que não muda. Temos, então, intelecto e vontade na mesma direção.

Existem, por conseguinte, duas possibilidades: (i) o homem deseja se unir a esse bem cuja posse lhe garante a felicidade e cuja verdade foi revelada ao intelecto, mas seu desejo é vacilante e se dispersa com facilidade por entre os bens do mundo, de modo que a vontade

---

254 *Conf. II, V, 10: "Etenim species est pulchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia valet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur; et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque deviandum a lege tua. Et vita, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris. Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. Propter universa haec atque huiusmodi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, Domine Deus noster, et veritas tua et lex tua."*

255 Este reconhecimento é admoestado por meio do princípio socrático "nosce te ipsum", a que Agostinho faz referência, *e. g.*, em *De Trin. X, VIII, 11; X, IX, 12*. Somente aqueles que não conhecem a sua própria natureza, portanto, podem duvidar de onde está seu verdadeiro bem (*De Trin. X, V, 7: "Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsa cognoscat? Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam, tamquam sui sit oblita, sic agit. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus, quod putatur amplius et amplius; quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. Ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirendi notitias ex his quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneantur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis segura est quod se non possit amittere."*).

256 Cf.: *Conf. X, VI, 9*. Ainda: CARY, 2010, p. 7: "God is Truth, and our happiness consists of "taking joy in the Truth". Our free will is inherently oriented to that joy as the mind is oriented to the splendor of truth and the eye to the goodness of light."

passa a se digladiar consigo mesma, querendo e não querendo ao mesmo tempo;<sup>257</sup> ou (ii) o homem, embora perceba a segurança e a verdade deste bem, não se sente impelido a buscá-lo, de modo que sua vontade sequer se inclina na sua direção. Nos dois casos, é a vontade que está em jogo: no primeiro, a vontade, vacilante, não tem forças para se mover completamente ao novo bem vislumbrado. No segundo, a vontade, perdida em uma tal desordem, é incapaz de mover seus impulsos para algo que não sejam os bens imediatos deste mundo. Ainda que intelecto e vontade busquem a mesma coisa, neste segundo caso, a descoberta do intelecto ainda não é capaz de retirar a alma de seu torpor.<sup>258</sup>

Este é o ponto exato em que encontramos a Graça. Àqueles aos quais ela é concedida, a Graça age de modo a possibilitar que a vontade, vacilante, consiga se constituir de tal modo a ter força suficiente para se colocar no caminho do bem que vislumbrou por meio do intelecto. É neste sentido que Agostinho pode dizer, por exemplo, que a vontade sozinha é incapaz de seguir no caminho do bem, mas que a Graça a auxilia no caminho reto de seu querer.<sup>259</sup> É a vontade que quer, e a Graça propicia que ela seja conduzida a querer o bem, não através de um constrangimento exterior, mas pelo próprio mecanismo de operação da vontade. Agostinho relembra as palavras de Ambrósio, neste sentido:

Mas permitam-me também tomar alguns testemunhos desta obra de Santo Ambrósio, pois ele também recebeu o que lhe agradou. "Agradou-me a mim", diz ele. Pode ser que não tenha agradado somente a ele, o que declara ter gostado. "E esse agrado não depende unicamente da vontade humana, mas sim do beneplácito de Cristo que fala em mim – disse ele –, o qual faz com que aproveemos o bem em si. Pois Ele nos chama com sua misericórdia. E, pelo mesmo motivo, quem segue a Cristo, quando questionado, pode responder: "Foi assim que me agradou." O que não exclui que isto fosse do agrado divino, pois Ele prepara a vontade do homem; porque, se os santos rendem glória a Deus, o fazem movidos por sua graça." Se Pelágio souber pesar essas palavras, descobrirá que, segundo o pensamento de Santo Ambrósio, a vontade dos homens é preparada por Deus; e é uma questão inútil e trivial perguntar quem recebe este favor de Deus ou em que tempo, uma vez que é

257 Pois, embora seja uma nova vontade que nasce e que busca se unir a Deus, também é a mesma vontade, presa aos hábitos antigos, que ainda resiste em aderir a essa nova direção. O hábito, contudo, é uma criação da própria vontade, e não se pode dizer que ela esteja presa a não ser por ela mesma.

258 Poder-se-ia dizer que existe uma terceira possibilidade, aquela em que a vontade percebe o que foi revelado ao intelecto e se direciona ao que foi descoberto, uma vez percebida a felicidade a que tal caminho conduz. Contudo, Agostinho afirma que o homem é incapaz, após o pecado original, de colocar-se neste caminho por conta própria, sem o auxílio divino. A ideia de que basta a vontade para se direcionar a este bem é a ideia pelagiana, de que o nosso livre-arbítrio é suficiente para que o homem se coloque no caminho do bem. E, ainda, poder-se-ia dizer que existe uma quarta possibilidade, o extremo oposto, daqueles que sequer reconheceram pelo intelecto a existência de um bem maior e garantidor da felicidade; estes, contudo, são admoestados pelo princípio "*nosce te ipsum*", pois somente quem desconhece sua própria natureza não é capaz de reconhecer a existência de um bem superior a si, e ao qual deve se unir. A Graça, neste caso, talvez deva se manifestar mais ao intelecto do que à vontade (ver: *De mag.* XII, 38. Também em *De beata vita*, IV, 35; *Soliloq.* I, 1).

259 *De Spiritu et littera* V, 7; *De natura et gratia*, XXXII, 36.

indiscutivelmente admitido que sem a graça divina não se pode conquistar a perfeição da Justiça.<sup>260</sup>

Se a vontade é movida por seu amor, e se somente ela pode determinar o objeto o qual se ama, a vontade irá se mover de acordo com os objetos que lhe aparecem, seja para se aproximar deles, seja para se afastar. Assim, uma alma que é atraída pela formosura dos corpos irá se mover ao ter diante de si um corpo formoso; da mesma forma, a alma que é atraída pela fama ou pela glória, irá se mover quando tem diante de si um objeto que propicia tais situações, etc.; de forma inversa, a alma que é movida por esses desejos se afastará de objetos que possam colocá-los em risco, quando os tiver diante de si. A Graça age, pois, não constringendo a vontade a querer algo, mas colocando em seu caminho, à sua atenção, os objetos corretos que a farão ser atraída ou afastada, de acordo com seu amor. Wu, em sua análise sobre a questão do *initium fidei*, afirma que nossa aceitação do chamado de Deus está condicionada ao tipo de via com a qual Deus nos chama, ou seja, condicionada ao tipo de objeto que é posto diante da alma.<sup>261</sup> Assim, a vontade não é passiva diante das questões de ordem prática e cognitiva: “ela se dirige ao que lhe apetece, aos objetos do seu desejo, sejam estes valores morais ou objetos de ciência; e, de igual modo, não busca nem adere ao que lhe desagradar”.<sup>262</sup> A alma se engajará, pois, com aquilo que estiver mais habituada ou com aquilo que mais atrair sua natureza.

O conceito agostiniano de deleitação (*delectatio*) designa um desejo virtuoso alcançado na alma bem ordenada: antes disso, na alma habituada aos bens inferiores, esse peso a joga de objeto em objeto, de desejo em desejo, conforme Agostinho nos lembra nas *Confissões*.<sup>263</sup> Assim, a alma mais habituada às paixões irá deleitar-se com os objetos que despertam tais paixões, tal como o hábito condiciona a alma a buscar aquilo a que está mais acostumada. Quando o intelecto lhe apresenta as verdades necessárias e lhe mostra o bem ao qual deve se unir, a alma, por meio da vontade, se verá atraída ou não. Caso se veja atraída, o

---

260 *De natura et gratia*, LXIII, 75: “*Commemorabo et ego de hoc ipso opere sancti Ambrosii aliquid, ex quo iste commemoravit quod commemorandum putavit: "Visum est, inquit, mihi. Potest non soli visum esse, quod visum sibi esse declarat. Non enim voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei, qui in me, inquit, loquitur Christus, qui ut id quod bonum est nobis quoque bonum videri possit operatur; quem enim miseratur et vocat. Et ideo qui Christum sequitur potest interrogatus cur esse voluerit christianus respondere: Visum est mihi. Quod cum dicit, non negat Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est". Ecce quid iste sapiat, si verbis Ambrosii delectatur, quod a Deo praeparatur voluntas hominum, et nulla vel non magna questio est, quis vel quando perficiatur, dum tamen sine Christi gratia id ipsum fieri posse minime dubitetur.*”

261 WU, 2012, p. 15.

262 COUTINHO, 2018, p. 27-28.

263 *Conf.* VIII, V; VIII, VII.

papel da Graça será propiciar que tal deleite seja maior que o deleite ao qual a alma está acostumada, dos bens transitórios, e que ela persista na vontade de aderir a este novo caminho.<sup>264</sup> Isso pode se dar através da ênfase na segurança de tal bem, caso a alma se deleite na ideia de segurança, ou da ênfase na sua racionalidade, caso a alma se deleite na razão, ou qualquer outro tipo de afecção com a qual a alma se deleite mais. A atração da vontade, portanto, pode se dar de diversos modos, de acordo com o que a alma mais desejar.<sup>265</sup> Se o que a alma mais desejar, contudo, for a fruição do prazer mais próximo, a Graça pode se manifestar na ideia do gozo de um bem contínuo, maior e mais puro do que os bens imediatos, fazendo a alma ser atraída ainda que pela ideia da fruição de uma prazer mais baixo. Assim:

[p]ara Agostinho, o ordenamento da vida afetiva não se faz por uma luta titânica pelo controle das paixões que afetam a alma, mas pelo processo de reorientação da motivação de fundo, pelo amor interior que motiva a assunção de determinados comportamentos externos. De nada adiantaria, neste sentido, uma imposição exterior de normas e disciplinas se não houvesse essa mudança interior da motivação mais profunda, o que não se faz sem a ajuda da graça que prepara a vontade.<sup>266</sup>

A Graça, para não constranger o livre-arbítrio da vontade, deve operar de modo que a vontade faça aquilo que Deus designa, sem, contudo, que haja um constrangimento de alguma parte sua. Dispor os bens de modo a que esteja diante da vontade aquele bem que mais a deleita, no momento em que for necessário uma tomada de posição, não é constranger o livre-arbítrio da vontade, mas ordenar o mundo para que se cumpra a vontade de Deus de modo livre, incluída a vontade livre do homem. Agostinho afirma que, sem a vontade, o homem não pode fazer bem algum, mas a vontade sozinha também é incapaz de fazê-lo, de modo que a Graça é necessária para que a vontade possa operar plenamente.<sup>267</sup> Cary afirma que o trabalho interior da Graça não é coerção porque admoesta a vontade através do amor: a Graça é irresistível da mesma forma que nossa felicidade final é;<sup>268</sup> assim, “a graça é uma inclinação do amor que penetra na vontade e ali difunde a caridade, inclinando a vontade para um deleite totalmente espiritual, que a torna conforme à vontade de Deus”.<sup>269</sup> Neste sentido, Deus dispõe

264 Deleite, aqui, está mais próximo do sentido que a língua portuguesa lhe atribui do que o conceito agostiniano de *dilectio*. *Dilectio* é o amor pelo bem, ou seja, propriamente falando, não há uma *dilectio* no mal, embora em português seja compreensível a ideia de um deleite no mal. Essa atração pelos bens transitórios que é vencida pelo deleite no bem, portanto, é tratada como deleite apenas em um sentido impreciso, e podemos usar o termo “familiaridade” para tratá-lo com maior precisão. Assim, “caso se veja atraída, o papel da Graça será propiciar que tal deleite seja maior que a familiaridade a que a alma está acostumada, dos bens transitórios [...]”.

265 Ver: WU, 2012, p. 16-18.

266 VARGAS, 2015, p. 178.

267 *De natura et gratia* XXVII, 31.

268 CARY, 2010, p. 5-6.

269 Ver: “Augustinus”. *New Catholic Encyclopedia*. *Encyclopedia.com*. (December 21, 2020) In: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/augustinus>: “This will

a vontade, conforme o *Sobre a predestinação dos santos*, não porque a constringe a querer algo que ela não quer, mas porque apresenta a ela os objetos que sabe que farão com que ela se deleite e, por conseguinte, se coloque em movimento:

Ambas as coisas, portanto, nos são prescritas e está provado que também são dons de Deus, de modo que se entenda que nós as realizamos, mas Deus faz com que as realizemos, como nos é dito claríssimamente pelo profeta Ezequiel. Pois nada é mais claro do que aquele lugar onde se diz: *Eu farei com que cumpram os meus preceitos*. Considere esta passagem das Escrituras com a devida atenção, e você notará como Deus promete fazer com que eles façam as coisas que Ele ordena que façam. E, certamente, o que eles mereciam não fica em silêncio ali nas Escrituras, mas seu mérito é totalmente ruim; para demonstrar, por meio disso, como Deus muda o mérito deles para o bem, que era para o mal, porque depois os faz realizarem as boas obras, permitindo-lhes colocar em prática os preceitos divinos.<sup>270</sup>

Isso abarca o primeiro caso (i), em que o homem se vê atraído pelo bem que o intelecto contempla, mas não possui força para aderir a tal bem, de modo que a Graça conduz sua vontade para esse bem de acordo com o seu deleite, ou seja, lhe atraindo pelo modo próprio de operação da vontade. Quanto ao segundo caso (ii), em que a vontade sequer foi tocada pelo objeto contemplado pelo intelecto, de modo que não surgiu dentro de si uma vontade nova, nada nos leva a crer que a Graça aja de uma maneira diferente, mas apenas com uma intensidade maior. Lemos, em João 14:6, que Cristo disse que ninguém vem ao Pai senão por ele; contudo, também é certo que disse, no mesmo livro (6:44-45), que ninguém vai a ele se o Pai não o trouxer, ou seja, Deus é tanto o início quanto o fim do movimento, ou, tanto a causa eficiente quanto a causa final. Se a Graça, portanto, é concedida de modo a não constringer o livre-arbítrio, ela não é, por isso, menos impositiva do que seria se não levasse em conta o livre-arbítrio humano.

Uma vontade que não se move na presença de um bem cuja posse lhe garante a felicidade, e cuja verdade foi atestada pelo intelecto, é uma vontade que está profundamente habituada aos bens inferiores, de modo que perdeu a memória de sua natureza e quase se

---

is moved only by delectation. In the state of corrupt nature, it is invincibly drawn to seek this delectation in the love of self and in creatures, and grace is necessary to put it right. Grace is an inclination of love that enters the will and there diffuses charity, inclining the will toward a completely spiritual delectation, which renders it conformable to the will of God. These two delectations, therefore, are the true principles of men's acts; that which leads the will to assent is called *delectatio victrix*, victorious delectation.”

270 *De praed. sanct.* XI, 22: “*Ideo enim haec et nobis praecipuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intellegatur quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit. Quid enim apertius, quam ubi dicit: Ego faciam ut faciatis? Locum ipsum Scripturae attendite, et videbitis illa Deum promittere facturum se ut faciant, quae iubet ut fiant. Non sane ibi tacet merita eorum, sed mala; quibus se ostendit reddere pro malis bona, hoc ipso quo eos facit habere deinceps opera bona, cum ipse facit ut faciant divina mandata.*”

confunde com os bens que deseja. A alma se assemelha àquilo que ela ama,<sup>271</sup> e se seu amor está voltado exclusivamente para os bens materiais, o auxílio divino para que ela retome sua natureza própria deverá ser mais incisivo do que a condução da vontade que vimos no primeiro caso. Ser incisivo, contudo, não é o mesmo que ser constrangedor. Neste caso, tudo aponta para que a Graça opere de modo a retirar os hábitos que a alma desenvolveu, revelando sua verdadeira natureza não apenas à vontade, mas também ao intelecto. Estando de posse de uma certeza infalível, tanto sobre a verdade quanto sobre a sua natureza, a alma tenderá para o seu fim próprio, pois o seu peso interior a faz se mover na direção daquilo que é de sua natureza.<sup>272</sup> Acreditamos que este é o sentido do termo usado por Koch para descrever a presença interior na alma que a faz aderir de modo inequívoco ao objeto de sua fé: a *presença interior* não é um conjunto de razões objetivas que faz a crença ser atraente, mas um desejo que precede essas razões e orienta a alma em sua direção.<sup>273</sup> Neste caso, a Graça atua como um corretivo, reordenando a alma humana e possibilitando, então, a condição para que sejam tomadas boas decisões.<sup>274</sup>

Embora Gilson chame essa possibilidade de “o caso da experiência mística”, não está claro se este segundo sentido da Graça, em que ela opera mais incisivamente na vontade, retirando os hábitos da alma e a direcionando para sua verdadeira natureza, pode ser chamada de “mística”. Segundo Gilson, há casos em que a verdade mesma se manifesta ao intelecto através da luz divina e nos quais nós vemos a luz que nos traz as verdades;<sup>275</sup> nesses casos, ocorre uma revelação sobrenatural e a alma pode ver as razões eternas, de modo que, uma vez contemplada a verdade divina, a alma não pode agir de outra forma senão conforme sua natureza. Mas, se isto é o que ocorre nos casos de experiência mística, ou não, não precisa estar em discussão aqui. O que devemos ressaltar é que este modo de operação, sobrenatural

271 GILSON, 2006, p. 26: “Amar o material e o perecível é materializar-se e condenar-se a perecer; amar o eterno é, ao contrário, eternizar-se; amar a Deus é tornar-se Ele.”

272 CARY, 2010, p. 7-8: “But because of the first asymmetry, we cannot reach our ultimate goal—and cannot even get properly started on our way to it—without the help of grace. We are incapable of what we were designed for. This may sound paradoxical, but it is a familiar enough phenomenon in our bodily lives: it happens whenever we suffer an illness that renders us incapable of some bodily good that is natural to us. So metaphors of disease and infirmity are pervasive in Augustine’s writing. A sick body may not be free to do the good that is most natural to it. A starving man may lose his appetite. A diseased eye may be dazzled by the light of the sun and prefer to look at shadows. In such a way our free will is sick, too weak to choose the good that makes it truly happy. [...] Yet the will’s natural orientation toward the happiness of the good remains, just as the starving man still requires food and the eye that prefers darkness can only function as an eye by receiving the light. Even the diseased and blinded will finds true happiness only in God. Its disease is precisely its incapacity for its own happiness.”

273 KOCH, 2015, p. 23.

274 Ver: *De Gratia et libero arbitrio* V, 9.

275 GILSON, 2006, p. 167, 191-194.

por definição, não é um constrangimento da vontade, mas a possibilidade do exercício pleno do livre-arbítrio. O que desordenou a alma e a fez adquirir hábitos contrários à sua natureza foi uma defecção, de modo que recuperar a natureza própria da alma é a forma por excelência de devolver-lhe o livre-arbítrio. Como afirma Ogliari, a Graça transforma o deleite na iniquidade pelo deleite na virtude, uma vez que a iniquidade foi adquirida pelos hábitos que se seguiram ao afastamento da alma de Deus, enquanto que a virtude é a natureza própria da alma.<sup>276</sup> O que há de próprio neste segundo sentido da Graça é que, “ocorrendo numa natureza pervertida, ela não tem como objetivo fundar a ordem de Deus, mas restabelecê-la ao reencaminhar uma desordem de que, no entanto, só o homem é o autor”.<sup>277</sup>

Deus, com efeito, não nos ajuda a pecar, mas sem a sua ajuda não podemos realizar obras justas ou cumprir plenamente o preceito da justiça. Pois assim como os olhos do nosso corpo não precisam da ajuda da luz para não ver, fechando-se e afastando-se dela por conta própria, ao contrário, para ver algo é necessária a sua ajuda e sem ela a visão é impossível; da mesma forma, Deus, que é a luz do homem interior, atua no olhar da nossa alma, para que façamos o bem segundo as normas da sua justiça, não segundo as nossas. Somos nós que nos apartamos Dele, e, então, agimos de acordo com a sabedoria da carne [...].<sup>278</sup>

Uma vez desordenada, é necessária a reimposição da ordem para que a alma aja de acordo com sua natureza. Agostinho afirma que tudo ocorre de modo que a vontade livre sempre permaneça intacta,<sup>279</sup> e embora seja possível questionar o quão efetiva essa afirmação se mostra diante dos textos finais do bispo de Hipona, é fato que é possível que a Graça atue sem constranger a vontade. Tanto nos casos em que ela ordena o mundo de modo que aquilo que aparece à alma lhe deleite, i. e., lhe desperte o desejo virtuoso e lhe apeteça mais do que os prazeres antigos, quanto nos casos em que ela atua retirando os hábitos antigos e revelando à alma sua verdadeira natureza, lhe possibilitando contemplar a verdade diretamente, a Graça não constrange o livre-arbítrio e, de fato, não podemos dizer que há um problema da Graça e do livre-arbítrio. Como afirma Strefling, a liberdade é a capacidade, concedida divinamente, para deleitar-se espontaneamente na bondade de Deus, sem constrangimento ou temor.<sup>280</sup>

276 OGLIARI, 2003, p. 247.

277 GILSON, 2006, p. 289-290.

278 *De pecc. mer.* II, V, 5: “*Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iusta autem agere vel iustitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adiuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat adiuvatur ab ea neque hoc omnino, nisi illa adiuverit, potest, ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est et tunc secundum carnem sapimus [...].*”

279 *De lib. arb.* III, VI, 18.

280 STREFLING, Sérgio R. A significação do termo “vontade” nas obras de santo Agostinho. In: *Dissertatio*, n. 41: UFPel, 2015, p. 73.

Ainda que seja estranho afirmar que a agência humana continue preservada mesmo quando a Graça atua na própria possibilidade de desejar o bem, se considerarmos as coisas do ponto de vista de Agostinho, só poderia ser assim. O pecado desordenou a alma de tal maneira que somente um ato divino poderia ordená-la novamente; contudo, o livre-arbítrio em nenhum momento foi perdido, pois, quando a alma se deleita pelos bens materiais, é o livre-arbítrio da vontade que está em operação; quando a alma se deleita pelos bens imutáveis, é também o livre-arbítrio que está em operação. Mas o livre-arbítrio não é mais suficiente para reordenar a alma, e mesmo que o intelecto contemple a verdade, é necessário que a vontade se mobilize em sua direção. O que Agostinho esclarece aos monges é que mesmo o início dessa mobilização, a fé, é obra de Deus sobre a vontade. A Graça opera colocando diante da vontade aquilo que lhe apetece e que esteja em conformidade com o bem; nos casos de revelações sobrenaturais, a Graça opera colocando diante da vontade e do intelecto a própria verdade, fazendo com que a alma se desprenda dos seus hábitos e se deleite nas virtudes. Em ambos os casos, não há constrangimento do livre-arbítrio, pois, “mesmo ao admitir que a Graça dá tudo ao livre-arbítrio, ainda é necessário que ele esteja presente para receber”, e o que a Graça faz é substituir a atração do mal pela deleitação do bem.<sup>281</sup> Este novo amor que resulta desta ordenação procedente da contemplação do sumo bem não é mais, como era anteriormente, determinado pelo objeto, mas pelo sumo bem.<sup>282</sup> Aqui, não estamos mais diante do livre-arbítrio desordenado, que pode desejar o que quer que seja, e que é arrastado pelo seu amor conforme os objetos que contempla. Há, agora, uma ordem em seu amor, e é essa ordem que nos aponta a liberdade.

Podemos retirar a condicional, colocada no final do tópico 2.2.1, sobre se haveria ou não uma autonomia da vontade no início da fé, pois, agora, verificamos que o movimento da vontade que segue o bem contemplado pelo intelecto é mediado pela operação da Graça. Embora continue livre e não poderia ser de outro modo, a vontade é determinada pelo seu amor, e o objeto de amor da vontade pode ser disposto de acordo com os desígnios de Deus, através da Graça. Contudo, a alma não ama qualquer coisa arbitrariamente, mas ama sobretudo a felicidade, e a felicidade é contemplada pelo intelecto quando a verdade se lhe apresenta: sendo verdade e felicidade sinônimos, a alma amará a verdade quando o modo

---

281 GILSON, 2006, p. 305-306. Gilson parece concordar com a ideia de que a deleitação é a responsável por mover a alma em direção aos seus objetos e que, ao se deleitar com o bem, a alma finalmente alcança a liberdade. A deleitação no bem, contudo, só é possível se a Graça auxiliar a vontade (p. 311-313).

282 Cf. VARGAS, 2015, p. 173.

como esta se manifesta ao intelecto tocar também a vontade, e isto está à disposição da Graça. Portanto, é a Graça que possibilita o início da fé por meio do deleite da vontade, e não está aqui o elemento de autonomia ou autogovernança buscado pelos monges.

É verdade que diversos problemas foram levantados até o momento, mas dois já foram solucionados: ainda que (i) o início da fé não esteja sob autonomia humana, quando a fé surge na vontade, (ii) o livre-arbítrio continua preservado, pois a Graça opera de modo a que a vontade se deleite no bem e siga, por mecanismos próprios, o caminho da fé. Esse é o conceito de liberdade ao qual a análise do suposto problema da Graça e do livre-arbítrio nos conduz: uma cooperação livre das criaturas com os desígnios de Deus.

### 2.2.3. a tese da livre cooperação das criaturas – parte 1:

Tendo verificado, portanto, que a Graça possibilita o início da fé, uma vez que ela pode conduzir o intelecto a contemplar a verdade e pode mobilizar a vontade de acordo com o que ela necessita, nós podemos dizer que a Graça conduz a vontade humana, porém, não de forma constrangedora. Para entendermos essa questão e apresentar o verdadeiro conceito de liberdade em Agostinho, devemos ter em mente que irresistibilidade não é o mesmo que coação. O bispo afirma, no *Sobre a Graça e o livre-arbítrio*:

Sempre, portanto, desfrutamos de uma vontade livre; mas nem sempre ela é boa; porque ou é o horror da justiça, se serve ao pecado, ou é o horror do pecado, se serve à justiça, e então é boa. Mas a Graça de Deus é sempre boa e faz com que tenha uma boa vontade o homem que antes tinha uma má vontade.<sup>283</sup>

Como tornar uma vontade, que antes era má, em uma boa vontade, senão através do resgate da ordem natural dela? Não seria possível coagir uma vontade a se tornar o que quer que seja, pois a vontade obedece apenas a ela própria, e se move de acordo com aquilo que ama. É somente ao recuperar a natureza própria da vontade, em que o desejo da felicidade está ordenado para o bem, que se pode dizer que uma vontade que era má se tornou, então, uma boa vontade. François Joseph Thonnard afirma que, do ponto de vista psicológico, Agostinho resolve o problema da relação entre Graça e livre-arbítrio através da teoria da

---

<sup>283</sup> *De Gratia et libero arbitrio* XV, 31: “Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae.”

deleitação vitoriosa;<sup>284</sup> embora sua análise se dê pelo viés da predestinação, onde o problema verdadeiro se esconde, Thonnard reconhece que a teoria da deleitação é capaz de responder bem àquele aparente problema de como a Graça e o livre-arbítrio podem continuar existindo na vontade humana, uma vez que os dois parecem exigir exclusividade sobre ela. É no deleite, portanto, que a Graça agirá, não para eliminar o livre-arbítrio, mas, ao contrário, para torná-lo afeito ao bem.

Ao analisarmos a forma como a Graça age sobre a vontade, fica claro sua irresistibilidade: a Graça apresenta tanto ao intelecto quanto à vontade as manifestações da própria verdade, e a inclinação de nossa natureza em direção da verdade e do bem é um fator ontológico, pois ela é feita conforme o bem. Se é através da deleitação que a Graça opera, mesmo o deleite de uma alma desordenada pode ser atraído para o bem, conforme Deus queira: quem duvidaria que Agostinho confirma que, se for da vontade de Deus, até aquilo que parece mal para nós pode ser instrumento do bem?

[...] que quando Deus deseja realizar algo em cuja realização convém que a vontade do homem intervenha, ele inclina seu coração para que ele o deseje, trabalhando por ele de maneira maravilhosa e inefável, até mesmo para o querer. E o que mais é negar isso senão uma negação vã e, ao mesmo tempo, uma contradição flagrante? A menos que, ao darem tal opinião, eles tenham dado a você algum motivo que você preferiu esconder de mim em suas cartas. Mas que motivo poderia ser, eu não consigo alcançar. Porque mostramos que Deus atuou de tal maneira no coração dos homens e guiou a vontade de quem lhe agradou a ponto de aclamarem Saul e Davi como rei [...] Ouça com atenção todas essas sentenças e muitas outras que não mencionei, com o que está claro que Deus também dispõe e converte as vontades humanas para o reino dos céus e a vida eterna. Considere o quão absurdo seria acreditar que Deus opera na vontade humana para constituir os reinos terrestres e, em vez disso, acreditar que os homens governam suas vontades com domínio absoluto para a conquista do reino celestial.<sup>285</sup>

Essa irresistibilidade é apenas a manifestação de níveis diferentes de mobilização da vontade. Ao usar seu livre-arbítrio no mundo para escolher entre coisas diversas, os homens se acostumaram a acreditar que a liberdade seria essa possibilidade de escolha; contudo,

---

284 THONNARD, F. J. *La prédestination augustinienne: sa place en philosophie augustinienne*. In: *Révue d'études augustinienes et patristiques*, vol. 10, 1964, p. 112-113.

285 *De praed. sanct.* XX, 42: “[...] *cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle, ad causam de qua disserimus, non pertinere dixerunt. Quid est aliud, nihil dicere, et tamen contradicere? nisi forte cur eis hoc visum sit, rationem vobis aliquam reddiderunt, quam vos in litteris vestris tacere maluistis. Sed quae illa esse possit ignoro. An forte quia ostendimus hoc Deum egisse in cordibus hominum, et ad hoc perduxisse quorum ei placuit voluntates, ut rex constitueretur Saul sive David [...] Audiant haec, et alia quaecumque non dixi, quibus ostenditur Deus ad regnum etiam caelorum et ad vitam aeternam parare et convertere hominum voluntates. Cogitate autem quale sit, ut credamus ad constituenda regna terrena hominum voluntates operari Deum, et ad capessendum regnum caelorum homines operari voluntates suas.*”

quando a Graça possibilita que o homem escolha baseado exclusivamente em sua natureza restaurada, temos a impressão de supressão do livre-arbítrio, na medida em que há a supressão das escolhas alternativas, mas Agostinho afirma que é neste exato momento que temos a manifestação absoluta da liberdade. A Graça conduz a vontade de um modo diferente daquele usado pelos bens do mundo: enquanto que estes tentam despertar o deleite da vontade, inclinando-a, a Graça faz retirar tudo aquilo que atrapalha a vontade a atuar de maneira livre. A Graça apresenta aquilo que a vontade mais deseja, ainda que nem sempre essa condição seja consciente. Quando Agostinho afirma, portanto, que é dito que Deus atua no coração dos homens do modo que mais lhe agrada, devemos entender este como o momento por excelência de manifestação da liberdade.

O fato da Graça ser resistível ou não é uma discussão que se seguiria ao longo da tradição cristã.<sup>286</sup> Não obstante, em Agostinho o tema é claro:<sup>287</sup>

Por que, então, os homens miseráveis ousadamente se ensoberbecem, ora de sua própria vontade, ora de suas próprias forças, depois de já terem sido libertados? Não param de mentir que o próprio nome de livre-arbítrio significa, sem dúvida, liberdade. Porque onde está o espírito do Senhor, aí está a liberdade. Mas se eles são escravos do pecado, por que se gabam de seu livre-arbítrio? Pois quem é derrotado por outro, pelo mesmo motivo, permanece escravo daquele que o derrotou. E se eles já foram libertados, por que se gabam de suas obras como se fossem suas e se gabam como se nada tivessem recebido?<sup>288</sup>

Segundo Wetzel, a Graça é compatível e necessária para a livre vontade, mas ela não propicia a livre vontade de resistir à Graça, porque resistir à Graça não é verdadeira liberdade, mas ser cativo do pecado. Assim, a irresistibilidade da Graça garante que a apresentação do bem de Deus aos agentes humanos necessariamente encontre a resposta apropriada, pois é a

<sup>286</sup> O jansenismo, por exemplo, movimento cristão do século XVII, tornava explícito o que em Agostinho temos implicitamente, isto é, que a Graça é irresistível. De acordo com as cinco teses apresentadas em 1649, e que sintetizavam os principais pontos defendidos pelo movimento, temos que: 1. A Graça é necessária, mesmo para os justos, para que eles possam cumprir os mandamentos de Deus; 2. A Graça interior é irresistível; 3. Existe a liberdade de necessidade e a liberdade de coação, e a Graça opera sobre a segunda somente; 4. Os “semipelagianos” erram ao afirmarem que a vontade humana possui autonomia para recusar ou aceitar a Graça interior, ao buscarem defender uma autonomia no início da fé; 5. É incorrer no erro “semipelagiano” afirmar que Cristo morreu por absolutamente todos os homens. São, especialmente, a segunda e a terceira teses que mais tratam do nosso assunto. Para um estudo do jansenismo, ver: SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo em Portugal*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais, Porto, 2007.

<sup>287</sup> A começar pela explícita menção no excerto das *Retract.* (II, I, 27): “[...] *sed vicit Dei gratia* [...].”

<sup>288</sup> *De Spiritu et littera* XXX, 52: “*Ut quid ergo miseri homines aut de libero arbitrio audent superbire, antequam liberentur, aut de suis viribus, si iam liberati sunt? Nec attendunt in ipso nomine liberi arbitrii utique libertatem sonare; Ubi autem spiritus Domini, ibi libertas. Si ergo servi sunt peccati, quid se iactant de libero arbitrio? A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Si autem liberati sunt, quid se iactant velut de opere proprio et gloriantur, quasi non acceperint?*”

resposta de acordo com nossa natureza.<sup>289</sup> Não poderia estar mais longe da verdade aquele que afirma que a possibilidade de resistir à Graça é necessária para que exista, ainda, algum tipo de autonomia humana. É que se faz necessário compreender que a autonomia não pode ser confundida com arbitrariedade, ou seja, que não é o caso de afirmar que é necessário que o homem possa escolher qualquer coisa, arbitrariamente, para que ele seja livre. É possível – e necessário – que o homem seja livre por meio do direcionamento ordenado de sua vontade, e na natureza decaída, esse ordenamento para o bem não está em suas próprias forças: a Graça faz restituir o ordenamento da vontade e, por consequência, lhe garante a liberdade.<sup>290</sup>

A Graça opera, portanto, sobre a vontade, sem retirar a voluntariedade de qualquer ato seu, mas preservando as tendências de sua natureza original. Segundo Harry Wolfson, a tendência interna não suprime a voluntariedade do ato, ou seja, são duas coisas diferentes a necessidade por ser compelido por algo externo a si e a necessidade por ser compelido por uma tendência interna.<sup>291</sup> Assim, de forma semelhante, Agostinho estaria afirmando que “o homem peca ou age com retidão não por necessidade, mas por vontade, [...] [de modo que] sua ação pode ser descrita como voluntária, mesmo que não pudesse ser de outra forma”.<sup>292</sup> Por conseguinte, ser irresistível não significa estar constringendo, uma vez que, como vimos, a voluntariedade de um ato não se dissipa quando não há múltiplas alternativas a serem escolhidas: antes, a voluntariedade se manifesta, por excelência, quando apenas as tendências de sua natureza são expressas pela vontade.

A ideia de que, ainda que não existam possibilidades alternativas a serem escolhidas, o livre-arbítrio – neste caso, a liberdade – do sujeito permanece intacto, é a ideia que permanecerá viva, de Agostinho até os dias atuais.<sup>293</sup> A sua raiz está na ideia de que a

---

289 WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 8: “the irresistibility of grace ensures that Gods presentation of the good to human agents necessarily meets with the appropriate response – the conformity of living to knowing”. Ver também: p. 201-206.

290 Para uma análise mais detida da ideia de autonomia e sua relação com a Graça e com a responsabilidade moral, ver o tópico 4.2.1.

291 WOLFSON, 1959, p. 560. Ele atribui essa diferenciação a Aristóteles, quando o estagirita afirma que uma coisa é ser necessário por ser compelido por algo externo a si, e outra é ser necessário por uma tendência interna, uma vez que não poderia ser de outra forma, como quando se diz que “uma demonstração é considerada uma coisa necessária, porque a conclusão não pode ser de outra forma, não porque é compelida por algo externo a si mesma, mas porque é a natureza da primeira premissa que essa conclusão particular deva proceder dela por necessidade”.

292 *Ibidem*: “And so when Augustine argues that man sins or acts righteously not by necessity but by will on the ground that he sins by delight and love and acts righteously by charity, he means thereby that when man sins or acts righteously not by the necessity of an external force but by the necessity of an internal tendency, his action may be described as voluntary, even if it could not be otherwise.”

293 Ver: OGLIARI, 2003, p. 64; CARY, 2010, p. 6.

necessidade vinda da Graça não cercea o livre-arbítrio da vontade, porque ele não é induzido a agir de outra forma senão conforme a sua natureza, e isto é agir livremente.<sup>294</sup> A liberdade em jogo com a operação da Graça não é a arbitrariedade do livre-arbítrio, mas uma liberdade que está mais próxima à ideia de uma ordenação conforme a natureza do que da ideia de autonomia absoluta. Como afirma Gilson, “nada impede que a Graça se aplique vitoriosamente à vontade sem com isso alterar a liberdade”, pois o efeito da Graça não é de “uma força que, de dentro, a violenta [a vontade], mas o movimento espontâneo da vontade mudada e liberta, que então tende toda para Deus”.<sup>295</sup> Se isso parece suprimir a ideia de autonomia, é apenas porque o conceito de liberdade em Agostinho possui ares de contradição, uma vez que o homem é verdadeiramente livre quando serve à justiça. Agir conforme a natureza não pode ser considerado um constrangimento do livre-arbítrio, e a tese da deleitação vitoriosa demonstra que a Graça opera usando o livre-arbítrio da vontade como instrumento de condução da alma em direção a Deus. Assim, quando a verdade admoesta a vontade, não há qualquer diminuição do livre-arbítrio:

Acaso o livre-arbítrio é destruído pela Graça? De nenhum modo; antes o contrário, ela o fortalece. Pois assim como a lei é estabelecida pela fé, o livre-arbítrio não é aniquilado, mas antes fortalecido pela Graça. Visto que nem mesmo a própria lei pode ser cumprida senão por livre-arbítrio, mas por meio da lei o conhecimento do pecado é verificado; pela Graça, a cura da alma das feridas do pecado; pela cura da alma, a liberdade do arbítrio; pelo livre-arbítrio, o amor da justiça, e, pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Por isso, assim como a lei não é aniquilada, mas restaurada pela fé, visto que a fé alcança a graça, pela qual a lei se cumpre, da mesma forma, o livre-arbítrio não é aniquilado, mas sim fortalecido pela graça, porque a Graça cura a vontade, de modo que a justiça seja amada livremente.<sup>296</sup>

Soa estranha a tese de uma possibilidade de se recusar a Graça, quando ela é oferecida, quando temos em mente o modo como ela opera na vontade: a deleitação. Soa estranha, também, quando consideramos que a natureza humana tende para o bem, uma vez que foi criada boa, e se a Graça possibilita o reordenamento da alma conforme sua natureza, não há motivos para sua recusa. Soa mais estranha ainda quando pensamos que pode haver algo que Deus queira nos dar e que nós recusemos, e que este estado é o que se chamaria de liberdade: este estado é justamente o seu oposto, pois só poderia ser o caso de recusarmos uma oferta

<sup>294</sup> WU, 2012, p. 35.

<sup>295</sup> GILSON, 2006, p. 306-308.

<sup>296</sup> *De Spiritu et littera* XXX, 52: “*Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc, sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligitur.*”

divina se estivéssemos em absoluto constrangimento.<sup>297</sup> Nada nos leva a crer, portanto, que a irresistibilidade da Graça seja uma tese questionável do ponto de vista de Agostinho: a Graça é irresistível sem ser constringedora, como afirma Gilson.<sup>298</sup>

### 2.2.3. a tese da livre cooperação das criaturas – parte 2:

Se, portanto, a Graça é irresistível, não por qualquer constrangimento ao livre-arbítrio, mas, ao contrário, por libertá-lo de qualquer constrangimento, segue-se que temos elementos suficientes para apresentar um conceito de liberdade em Agostinho. Quando a Graça opera na vontade, o livre-arbítrio deixa de ter destaque como elemento de autonomia e passa a ter destaque como o elemento de expressão da vontade em conformidade com a natureza humana. É neste ponto que livre-arbítrio se transforma em liberdade, quando não se trata de escolher autonomamente entre possibilidades diferentes, mas de agir conforme a natureza original. Segundo Brown, a liberdade transcende o sentimento de opção, pois com a plena liberdade só há uma opção a ser feita.<sup>299</sup> Neste sentido, a liberdade é a escolha do bem, porque a natureza humana é feita conforme o bem, e agir de acordo com a natureza é agir bem, e livremente. Essa transcendência da possibilidade de escolhas alternativas não representa a eliminação das alternativas, mas a percepção, pelo intelecto e pela vontade, de que a opção correta que levará à felicidade e à beatitude é somente uma única.

Aqui se insere uma importante distinção, abordada preliminarmente no tópico anterior, entre a liberdade de necessidade (*libertas a necessitate*) e a liberdade de coação (*libertas a coactione*). Essa ideia tem destaque, em especial, na terceira tese do jansenismo sobre o pensamento de Agostinho, quando afirma que “existe a liberdade de necessidade e a liberdade de coação, e a Graça opera sobre a segunda somente.” Para compreendermos essa diferenciação, Agostinho nos esclarece uma questão inicial, por meio de seu diálogo com Evódio:

---

297 Poder-se-ia objetar que há casos em que Deus chama, mas poucos o atendem, como quando afirma que muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos (Mt. 22:14). Ora, isso reafirma exatamente o nosso ponto, pois a Graça não é o chamado, mas a escolha. Queira nomear Graça tanto o chamado quanto a escolha, é fato que todos os escolhidos não recusaram a Graça, e se se afirma que alguns dos chamados a recusaram, é apenas porque não foram escolhidos para aceitá-la, ou seja, não foram chamados de um modo tal que a aceitariam. O que é mais claro do que dizer que Deus modifica a vontade do homem quando assim deseja, tornando boa o que antes era má (*De Gratia et libero arbitrio* XV, 31)?

298 GILSON, 2006, p. 295.

299 BROWN, 2005, p. 466.

Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (I,11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário.<sup>300</sup>

A diferença entre voluntário e natural é inserida aqui como argumento “psicológico” para demonstrar que o pecado é um movimento que, para ser considerado culpável – como o é –, não deve ser intrínseco à natureza humana, mas um ato voluntário, que tem o livre-arbítrio como origem. Essa voluntariedade, portanto, é aquilo que possibilita escolher dentre diversas possibilidades, e peca-se quando se escolhe o mal em lugar do bem.<sup>301</sup> O que a Graça propicia, como temos visto, é que essa voluntariedade do livre-arbítrio seja reordenada, colocada sob o caminho correto, retirando os obstáculos que a alma encontra para se direcionar para o bem. Aquilo que é voluntário, portanto, nem sempre é livre, porque voluntariedade não é a única característica da liberdade.

Já sabemos que a Graça atua retirando os obstáculos que fazem a vontade não se direcionar por completo no caminho do bem. Quando esses obstáculos são retirados, a voluntariedade de um ato pode ser vista com maior clareza, uma vez que apenas as tendências internas da vontade serão preponderantes na tomada de decisão. Entretanto, a Graça pode atuar não apenas retirando os obstáculos externos, mas também as amarras internas, como os hábitos, vícios e as falhas de conhecimento que a natureza corrompida nos trouxe. Quando a Graça atua desta forma, temos a vontade livre, ou seja, ela não se moverá de acordo com nenhum elemento que não seja sua própria constituição interna, sua natureza. Como já afirmamos largamente, a natureza é criada boa por Deus, e a vontade humana segue essa tendência interna. O livre-arbítrio, que antes escolhia dentre os diversos bens do mundo, agora se transforma em liberdade, podendo escolher de acordo com a natureza restaurada. A pergunta que se segue é: sendo a Graça irresistível, e se com ela nós iremos sempre agir de

---

300 *De lib. arb.* III, I, 2: “*Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius.*”

301 Certamente que a questão do pecado original, já abordado, influenciará a natureza humana, que nasce com uma tendência para o pecado. Assim, para completar o quadro iniciado acima, devemos dizer que a voluntariedade do ato tende para o mal quando a Graça não auxilia a natureza humana, restaurando sua tendência natural de buscar o bem.

acordo com aquilo que Deus quer, como podemos dizer que isto é a liberdade em sua máxima expressão?

Consideremos que o que a Graça propicia é a liberdade de coação, ou seja, que não sejamos forçados por vícios, hábitos, paixões, etc., a agir de acordo com eles, indo contra a razão ou, como também ocorre, que a própria razão seja obnubilada pelas paixões. Ao retirar essas correntes,<sup>302</sup> a Graça propicia que a voluntariedade do livre-arbítrio seja efetivada, transformando-se em voluntariedade da liberdade.<sup>303</sup> Essa é a liberdade de coação.

Thonnard reforça que a Graça propicia-nos apenas essa liberdade, já que a liberdade de necessidade é a liberdade divina, por definição.<sup>304</sup> Assim, podemos caracterizar a liberdade de coação como o não constrangimento da vontade na escolha de um bem. Sabemos, contudo, que a vontade tende àquilo que mais a agrada, e quando não há obstáculos a ela, ela se inclinará na direção daquilo que estiver de acordo com sua natureza. Isso não significa que sejamos constrangidos pela nossa natureza, pois, como o próprio Thonnard havia definido em um artigo anterior, a liberdade de fazer o bem é a liberdade mesma, e escolher conforme a natureza restaurada é a escolha livre.<sup>305</sup> A Graça não nos dá, por outro lado, a liberdade de necessidade, pois, uma vez ordenada, a vontade escolherá necessariamente aquilo que for da conformidade da natureza humana, i. e., o bem.

Este aparente paradoxo, em que nossa vontade é livre quando age necessariamente de acordo com a natureza restaurada, é a expressão da paradoxalidade do conceito agostiniano de liberdade:

Acaso poderia ser temido que aquele homem [Jesus Cristo], no uso de seu livre-arbítrio, pudesse chegar a pecar no transcurso do tempo? Acaso carecia ele de livre vontade, ou não **era esta tanto mais livre quanto mais impossível era que ele estivesse sujeito ao pecado?** Todos esses dons e graças singularmente admiráveis e muitos outros, se com verdade se pode dizer que são seus, foram recebidos de forma

---

302 *Conf.* VIII, V, 10: “*Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.*”

303 Veja que ambos os atos, tanto antes da Graça quanto na Graça, são atos voluntários, mas essa voluntariedade possui sentidos diferentes. A primeira, sem a Graça, é a possibilidade que a vontade tem de escolher dentre possibilidades de ação, sendo inclinada ao mal por sua natureza corrompida; a segunda, na Graça, é a escolha do bem como escolha livre, pois se dá de acordo com a natureza humana, em seu estado ideal.

304 THONNARD, F. J. *La notion de liberté em philosophie augustiniennne*. In: *Revue d'Etudes Augustinennes et Patristiques*, vol. 16, 1970, p. 248. Ver também: *De natura et Gratia* XLVI, 54.

305 THONNARD, 1964, p. 107. Thonnard afirma que a liberdade de necessidade é aquela em que não há qualquer elemento que influencie a vontade a agir, e que essa liberdade é própria de Deus, onde não há inclinações.

singular naquele homem por nossa natureza humana, sem qualquer mérito precedente de sua parte.<sup>306</sup>

Por conseguinte, tudo parece indicar para a conclusão de que a liberdade é a adesão ao único caminho possível na conquista da felicidade e da beatitude, sem que isto represente algum tipo de constrangimento interno da natureza: a natureza não é constrangida a ser ela mesma, antes, é resgatada para que possa ser ela mesma. Isto não se confunde, portanto, com a ideia de Pelágio de que a natureza é a Graça, pois, por mais que a natureza seja uma espécie de Graça, ela está danificada e somente a Graça, no sentido pleno, pode restaurá-la; mas a Graça restaura a natureza, e não se confunde com ela.<sup>307</sup> É uma questão ontológica, como nos lembram Boehner e Gilson, de que só exista liberdade para o bem, pois, em última instância, a liberdade radica na possibilidade da felicidade, e só é possível ser feliz no bem.<sup>308</sup> Ser livre é agir de acordo com a natureza restaurada:

Com efeito, quem não sabe que ela foi criada saudável e inocente e dotada de livre-arbítrio e capaz de viver em justiça? Mas agora tratamos daquele a quem os ladrões deixaram meio morto na estrada, e que, ferido e transpassado por graves ferimentos, já não pode alcançar o cume da justiça do mesmo modo como pôde descer dele.<sup>309</sup> [...] Coloco de lado essas questões de possibilidade quando se realiza nos santos, nos quais a vontade foi curada e fortalecida juntamente com os dons, ao difundir-se em nosso coração, pelo Espírito Santo que nos foi dado, a caridade divina de acordo com a plenitude de que nossa alma limpa e santificada é capaz.<sup>310</sup>

A natureza humana original, conforme criada por Deus, possuía um ordenamento das paixões que a fazia ser afeita ao bem sem necessitar de esforço por parte da vontade. O estado da natureza em Adão, antes do pecado, era um estado de submissão do corpo à alma e da alma à Deus, de modo que as virtudes eram exercidas naturalmente, pois, “na harmonia da ordem divina, havia cooperação entre os homens e as demais criaturas, o que tornava ambos mais

306 *De praed. sanct.* XV, 30: “*Numquid metuendum fuit, ne accedente aetate homo ille libero peccaret arbitrio? Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat? Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis.*” Destaque por nossa conta.

307 *De natura et Gratia* III, 3; XI, 12; *De Gratia et lib. arb.* XIII, 25. Ver também: EVANS, 1995, p. 200.

308 BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 11a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 192. Ver também: NOVAES, 2009, p. 322-329.

309 *De natura et Gratia* XLIII, 50: “*Quis enim eum nescit sanum et inculpabilem factum et libero arbitrio atque ad iuste vivendum potestate libera constitutum? Sed nunc de illo agitur, quem semivivum latrones in via reliquerunt, qui gravibus saucius confossusque vulneribus non ita potest ad iustitiae culmen ascendere, sicut potuit inde descendere [...].*”

310 *Ibidem*, XLII, 49: “*Neque de ipsa possibilitate contendo, cum sanata et adiuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis proveniat, dum caritas Dei, quantum plenissime natura nostra sana atque purgata capere potest, diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*”

saudáveis”.<sup>311</sup> Com o pecado, a desobediência a Deus se transforma em desobediência da própria natureza, e a Graça deve atuar para sanar essa doença. Se, portanto, recuperar a ordem é a tarefa por excelência da Graça, se a ordem é a cooperação das criaturas no bem, e se a cooperação das criaturas no bem é a escolha do bem como a escolha natural, segue-se que o que a Graça propicia é a escolha do bem, ou a cooperação das criaturas no bem. Agostinho afirma, peremptoriamente, que a Graça transforma livre-arbítrio em liberdade ao proporcionar que o homem ordene sua vontade e pratique as boas obras que então deseja; assim, se o que a Graça propicia é a liberdade, segue-se que a liberdade é a cooperação das criaturas no bem.

É verdade que essa não é uma ideia nova para Agostinho, uma vez que quase toda a patrologia grega e latina trataram do problema da relação entre Graça e livre-arbítrio nos moldes da cooperação livre, ou seja, do sinergismo entre a vontade humana e a divina na feitura do bem.<sup>312</sup> É possível perceber uma evolução no tratamento da questão, uma vez que, na patrologia grega, se parte da ideia de que a liberdade já é uma característica da própria vontade, e que vontade e Graça cooperam para que o homem restaure em sua alma a semelhança com Deus;<sup>313</sup> na patrologia latina, por sua vez, há uma ênfase no papel do livre-arbítrio, que passa a ser analisado com mais detalhes, uma vez que o papel da Graça ganha destaque. Assim, se os gregos defendiam um alto poder do livre-arbítrio, capaz de decidir livremente, especialmente a partir da admoestação do intelecto, se aderiria ou não ao bem, os latinos passarão a destacar que os esforços humanos precisam ser sustentados pela ajuda divina de um modo interativo e cooperativo.<sup>314</sup> É que a Graça, embora não tenha um papel e um modo de operação definidos, ganha ênfase na possibilidade de praticar o bem, uma vez

---

311 AYOUB, Cristiane N. A. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. [Tese] USP: São Paulo, 2007, p. 159. Também: GILSON, 2006, p. 282.

312 OGLIARI, 2003, p. 196-197.

313 Irineu de Lião, em seu *Adversus haereses*, dirá que o homem não é naturalmente semelhante a Deus, sua semelhança é como uma adoção, que foi suspensa no pecado adâmico, mas pode ser recuperada através da vinda de Cristo (*Adv. hae.* III, XVIII, 7; III, XX, 1). A semelhança é a razão e o motivo para o reconhecimento de si como criatura, e o que possibilita, por sua vez, a progressão no processo de similitude com Cristo, Verbo e Sabedoria de Deus (*Paideia Christi*). Clemente de Alexandria, por sua vez, afirma, no *Protrepticus*, que as criaturas racionais possuem semelhança com o *Logos-Deus*, e que foram geradas nessa relação (*Protrepticus* 1, 8). Já Gregório Nazianzo exorta-nos a nos tornarmos semelhantes a Cristo, pois a nossa razão tem necessidade dessa relação e do encontro com Deus (*Oratio*, 1, 5). Orígenes, no *De Principiis* (I, V, 5; I, VI, 3), afirma que todos fomos criados livres, sem qualquer necessidade de pender para o bem ou para o mal, e a existência do livre-arbítrio nos garante a possibilidade de progresso, pois mesmo aqueles que estão no mal podem, por isso, retornar ao bem.

314 Ambrósio (*Espositio Evangelii secundum Lucam* 2, 84), *e. g.*, afirma que a vontade livre nos inclina à virtude ou ao pecado, e somente a Graça pode, cooperando com a vontade, fazer com que ela tenda ao bem: “*Domini virtus studiis cooperatur humanis*”. Jerônimo, por sua vez, afirma que o processo de salvação se dá pela vontade livre do homem em cooperação com a Graça de Deus (*Adv. Iovinianum* II, 3). Ver: OGLIARI, 2003, p. 226-229.

que se destaca a corrupção da natureza humana; ainda assim, o livre-arbítrio coopera com a Graça, pois a livre vontade era fundamental para que o homem não estivesse sob domínio da necessidade.

Essa modulação chega a seu ápice em Agostinho, onde ainda encontramos a ideia de cooperação, mas não mais aquela que encontrávamos nos padres gregos e nos primeiros latinos. É que Agostinho dava todo o poder à Graça, de modo que o livre-arbítrio, embora existente e com papel cooperativo, não tinha o poder de definir se adere ou não ao bem.<sup>315</sup> O livre-arbítrio está danificado, e faz-se necessária a Graça para que possa recuperar sua liberdade e então aderir ao bem, não como uma escolha dentre outras, mas como a única escolha possível. Neste sentido, para Agostinho, as criaturas cooperam livremente com o bem, quando agraciadas, não somente porque decidem aderir ao bem, mas porque são naturalmente afeitas a ele, e a Graça propicia com que ajam de acordo com sua natureza. Agostinho afirma, no *Sobre a natureza e a Graça*, que o homem poderia viver uma vida reta desde que a Graça cure sua natureza: “[...] com tais palavras exortei, segundo minhas forças, à retidão da vida, mas sem excluir a Graça de Deus, sem a qual a natureza humana, cega e viciada, não pode ser iluminada nem curada”.<sup>316</sup> Agostinho também afirma, de modo categórico, que a Graça não constrange o livre-arbítrio, e o porque disso nós já verificamos na tese da deleitação; mas, ainda que se desconsidere a deleitação, é fato que a vontade não poderia ser constrangida a querer algo que ela não quer, de modo que o livre-arbítrio permanece intacto.<sup>317</sup> Assim, se a Graça restaura a natureza e possibilita ao homem viver uma vida justa no bem, e se o livre-arbítrio da vontade não é constrangido quando a Graça opera, mas, antes, pode desejar o bem, é somente porque o desejo do bem não representa qualquer constrangimento do livre-arbítrio, mas sim o reflexo da natureza humana restaurada.

315 Ou seja, essa ideia de cooperação é radicalmente distinta da ideia de cooperação que os monges tentavam requerer (final do tópico 2.1.2), pois, enquanto eles defendiam uma cooperação em que o livre-arbítrio humano decide se adere ou não ao chamado divino, Agostinho está a destacar que a cooperação é precedida pela Graça, e que somente por sua operação sobre a vontade o homem pode cooperar com Deus, através de sua natureza restaurada.

316 *De natura et gratia* LXVII, 81: “*Hinc iam hominibus de ipsius ignorantiae difficultatisque in prolemprii hominis traiectis vitiis atque transfusis velut iustam querellam deponentibus ita responsum est: "Quibus breviter, inquam, respondetur, ut quiescant et adversus Deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret; cum vero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet, exaudiat deprecantem, non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis". Ita et exhortatus sum, quantum potui, ad recte vivendum et gratiam Dei non evacuavi, sine qua natura humana iam contenebrata atque vitiata illuminari non potest et sanari.*”

317 Cf.: *De spiritu et littera* V, 7; *De gratia et lib. arb.* VI, 32; *De corrept. et Gratia* IV, 6; *De praed. sanct.* V, 10; ver também: COUTINHO, 2018, p. 100; GILSON, 2006, p. 306.

Como afirma Thonnard,<sup>318</sup> a providência divina demanda uma cooperação livre do homem com as ações de Deus, porque qualquer outro tipo de intervenção seria contrangimento. Objetar-se-ia que, se sempre queremos o que Deus quer quando ele deseja que queiramos isto, não há espaço para o livre-arbítrio, e ele se tranforma no que Rist chama de “animated puppet”; ou, nas palavras de Wu: “diante da graça operativa que leva à salvação, o agente humano agostiniano goza da liberdade apenas no nome, mas não de fato”.<sup>319</sup> Contudo, desejar o que Deus quer, ainda que de modo necessário, não representa o fim do livre-arbítrio porque o que Deus quer é necessariamente o bem, e o que a vontade humana deseja é aquilo que mais a deleita; o que a vontade mais almeja é a felicidade, e a felicidade coincide com o que Deus quer; logo, desejar o que Deus quer, ainda que de modo necessário, é apenas a expressão máxima do que a vontade quer. Para que a vontade queira, por fim, faz-se necessário que Deus a auxilie, e isto, mais uma vez, não é constrangimento, mas a doação daquilo que ela não poderia conquistar por conta própria. Segue-se que a doação da Graça propicia a livre cooperação da vontade, porque ela passa a ter condições de desejar aquilo que é o seu melhor, recuperando a ordem idílica anterior ao pecado, conforme menciona Ayoub.<sup>320</sup>

Ainda no *Sobre o livre-arbítrio*, escrito três décadas antes de sua querela com os “semipelagianos”, Agostinho já havia escrito que a verdadeira liberdade é aquela em que a vontade está submissa à verdade:

Também nisso consiste a nossa liberdade, em nos submetermos a esta verdade suprema; e é o nosso próprio Deus que nos liberta da morte, isto é, do estado de pecado. A mesma verdade feita homem e falando com os homens, disse aos que nela acreditaram: se forem fiéis em guardar a minha palavra, vocês serão verdadeiramente meus discípulos e conhecerão a verdade, e a verdade os libertará. A alma nada desfruta com liberdade senão o que desfruta com segurança.<sup>321</sup>

---

318 1970, p. 260.

319 WU, 2012, p. 3: “[...] in the face of the operative grace in one's way to salvation, an Augustinian human agent enjoy freedom in name only, but not in fact”. Wu, é verdade, usa essas palavras apenas como crítica, pois sua posição final é muito próxima da que defendemos: “[...] the decision remains a free decision of the will, not because we can choose otherwise than we actually choose, but because it issues spontaneously from the faculty of the will. If God predestines us to believe, we will believe necessarily. However, for Augustine, not every sort of necessity is incompatible with the freedom of will, only a "compulsory" or a coercive necessity is. For instance, from the fact that every human agent necessarily wills her happiness one cannot infer that she is compelled to take it as the end of her will. The divine agency works on the will but does not compel the will to believe [...]” (p. 35).

320 2007, p. 159-164.

321 *De lib. arb.* II, XIII, 37: “*Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate.*”

Essa submissão, contudo, é exatamente o motivo para que a alma alcance a liberdade. É apenas na submissão à verdade que o amor pode ser restaurado naquela ordem em que foi criado, tendendo todo para o bem: este é o amor a Deus, máxima expressão de liberdade.<sup>322</sup> Se, conforme a *Carta aos romanos* (8:28), todas as coisas cooperam no amor a Deus, a vontade humana, quando restaurada através da Graça, não desejaria outra coisa senão a livre cooperação no amor a Deus. O que explica, portanto, que a livre cooperação das criaturas seja a expressão da liberdade em Agostinho é que, da mesma forma, ela é também a expressão do amor, e sendo o amor o que de mais livre pode haver no homem, a livre cooperação no amor a Deus é a própria liberdade. A pergunta que se segue é: esse conceito de liberdade é suficiente diante do problema da eleição?

---

322 GILSON, 2006, p. 312.

### Capítulo 3.

## ELEIÇÃO E PREDESTINAÇÃO: UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DO DETERMINISMO

### 3.1. introdução:

É uma questão relevante saber qual tipo de predestinação o cristão adota. Tratamos predestinação no sentido estrito, ou seja, da doutrina que afirma que nosso destino final, salvação ou condenação, está definido antes mesmo de nascermos, e é invariável em relação ao modo como vivemos. Em um sentido amplo, predestinação é frequentemente abarcada na ideia de Providência, em que os acontecimentos cotidianos de nossa vida são ordenados, conduzidos ou possibilitados pela vontade divina. No sentido estrito, tratamos de escatologia, no sentido amplo, tratamos de teísmo, uma vez que a Providência é a expressão da soberania de Deus sobre sua criação.<sup>323</sup> Se a predestinação em sentido amplo é uma crença necessária no teísmo, pois resultado da soberania de Deus, a predestinação em sentido estrito é uma doutrina defendida por alguns cristãos, mas não por todos. É que sua defesa, é verdade, acarreta um sem número de problemas, especialmente aqueles ligados à existência ou não da liberdade.

No capítulo anterior, nós exploramos a ideia de que a liberdade é a cooperação das criaturas na feitura do bem, conforme a vontade de Deus. Isso é possível porque a Graça opera sobre a vontade, sem constrangê-la de nenhum modo, pois apenas restaura o seu ordenamento original, que é o ordenamento em vista do bem. Ora, desejar o bem é a máxima expressão da liberdade. Se assim é, esse conceito nos diz, basicamente, três coisas: (i) liberdade não é escolha entre alternativas diversas, mas agir conforme a natureza – restaurada –, (ii) existe uma distinção entre autonomia e liberdade, e perder a primeira não necessariamente significa perder a segunda, e que, (iii) uma vez que a liberdade é possibilitada apenas mediante a operação da Graça, não é possível termos um conceito robusto sem considerarmos, como consequência, o problema da predestinação – e o problema

---

323 THONNARD, 1964, p. 99-100: “Mais, dans l'univers, les créatures spirituelles qui ont le privilège de la liberté, ne peuvent se contenter de manifester la gloire de Dieu inconsciemment, de façon purement objective: elles doivent le faire volontairement et librement, sous peine de manquer leur fin. [...] L'œuvre de la Providence divine qui conduit de telles créatures à leur fin mérite un nom spécial: c'est ce qu'on appelle en langage théologique la prédestination.”

da eleição que a predestinação esconde. Neste capítulo, abordaremos especialmente o terceiro ponto, analisando como Agostinho busca solucionar o problema da predestinação salvaguardando a existência do livre-arbítrio, ou, neste caso, confirmando a participação da liberdade. A título de introdução, podemos ainda esclarecer alguns aspectos dos dois primeiros pontos acima elencados.

Primeiramente, afirmar que a liberdade não é a possibilidade de escolha entre alternativas diversas significa afirmar que ela possui um sentido prioritário, no qual o seu exercício pode ser considerado pleno. Rebecca Weaver nos lembra que, em Agostinho, a liberdade não é uma posição neutra a partir da qual se escolhe o bem ou o mal, mas uma condição na qual a pessoa, sem a ajuda da Graça, é livre para escolher apenas o mal, e com a ajuda da Graça, é livre para escolher apenas o bem.<sup>324</sup> Por mais contraditório que pareça ser, a afirmação de que o sujeito é livre quando lhe é possível escolher “apenas” uma coisa é uma afirmação harmoniosa no conjunto do pensamento agostiniano. Paulo havia dito, na *Carta aos Romanos*, que todas as coisas contribuem juntas para o bem daquele que ama a Deus, e que é Deus mesmo quem opera para que as coisas assim funcionem.<sup>325</sup> É certo que não devemos alijar a vontade livre dentre as coisas que cooperam no amor a Deus. Se a vontade livre pode ser deleitada a seguir o caminho do bem pelos mecanismos próprios de operação da vontade, e se o sentido pleno do livre-arbítrio é a adesão da vontade àquilo que é o seu amor, é uma conclusão harmoniosa afirmar que a liberdade é a escolha de um único caminho possível, isto é, onde está colocado o seu amor. Por certo, seria apenas uma transposição do problema se não concluíssemos o argumento acima: não poderia haver amor maior do que o amor a Deus, pois a felicidade do homem, de modo verdadeiro, é encontrada apenas na perenidade de Deus.<sup>326</sup> Sendo o amor a Deus, portanto, o maior objeto (*objectus*) da vontade humana, a liberdade é conquistada quando essa mesma vontade está em adesão ao seu amor. Liberdade, por conseguinte, só pode ser a adesão ao amor a Deus, e todos os outros tipos de escolhas que envolvem amores menores só são chamadas liberdade por um uso impreciso do conceito.

---

324 WEAVER, 1996, p. 31. Em conclusão, ela afirma que a verdadeira liberdade se dá no segundo caso, em que ocorre a ajuda da Graça.

325 *Romanos* 8: 28.

326 Ver: *Conf.* X, XXIII, 33: “*Beata quippe vita est gaudium de veritate. [...] Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate.*”; X, XXII: “*Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera.*”

Mas é compreensível que muitos vissem a liberdade como a escolha entre possibilidades alternativas, já que essa ideia guarda relação direta com a ideia de que nossas escolhas pessoais e voluntárias têm influência no nosso destino. Não obstante, possibilidades alternativas não é o melhor conceito para tratarmos do problema da liberdade em Agostinho porque, quando ocorre a operação da Graça, não significa que as possibilidades foram suprimidas: o que ocorre é o alinhamento da vontade e do intelecto na escolha de uma única possibilidade. O que se pode questionar, portanto, não é que as possibilidades foram suprimidas, mas que pode ser o caso de a agência humana perder a sua autonomia na escolha. Toda querela sobre livre-arbítrio e liberdade tem como pano de fundo o problema da autonomia, ou seja, a necessidade de saber se nossas ações e comportamentos são motivados eficientemente por fatores que estão sob controle do agente, ou se essas ações e comportamentos têm sua causa em fatores que estão fora do controle do agente.

Quando falamos de fatores externos à vontade do agente, estamos falando da Graça, porque, por mais que sua operação seja interna, ela continua sendo um fator sobrenatural a incidir no ser humano. O problema, então, não é o das possibilidades alternativas, mas o de saber se, uma vez que a Graça incide sobre nossa vontade, é a nossa vontade que escolhe o caminho do bem autonomamente. Autonomia, tal como estamos usando e tal como Agostinho entende, é o conceito que designa a propriedade, por parte do ser humano, dos fatores relevantes para a consecução de determinado ato (seja uma ação propriamente dita, seja um ato de vontade). Desde o *Sobre o livre-arbítrio*, Agostinho já deixava claro que os fatores relevantes para a orientação da vontade eram de responsabilidade da própria vontade:

Logo, concludo que, se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente, que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude, não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.<sup>327</sup>

Mas já sabemos, também, que essa lógica só se aplica para a orientação da vontade na prática do mal, da qual apenas o ser humano é o responsável. Para a prática do bem, e isto inclui o desejo do bem, faz-se necessária a presença da Graça. Se é assim, teríamos de admitir que os fatores relevantes para a ação no bem não estão todos sob a posse do agente, ou seja, a

---

<sup>327</sup> *De lib. arb.* I, XI, 21: “*Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.*”

capacidade de fazer o bem inclui elementos que estão fora da autonomia humana. Embora a feitura do bem só possa ser efetivada com a livre vontade humana, essa livre vontade, por si só, não é suficiente para efetivar a feitura do bem, ou, como já vimos, nem mesmo é suficiente para iniciar o desejo do bem.<sup>328</sup> Então, aquela autonomia desejada, capaz de colocar sob o ser humano a responsabilidade pelas suas boas ações, não é encontrada nas últimas obras de Agostinho, e o motivo é claro: todo mérito vem da Graça.

Aqui, uma distinção importante se coloca, e ela será fundamental para compreendermos porque os monges divergiram do bispo de Hipona quando este afirmou que todo mérito vem da Graça. Os monges concordavam que o mérito deve ser dado à Graça, mas era necessário que alguma autonomia, isto é, algum poder de autogovernança fosse conferido ao ser humano; para eles, a ideia de um julgamento divino era complementar à ideia de vontade humana livre para escolher entre o bem e o mal, em que toda boa ou má ação seria recompensada e castigada, respectivamente. Em contraste, Agostinho dizia que a liberdade de escolher o bem era um presente da Graça.<sup>329</sup> Isso demonstra, em toda sua extensão, que liberdade não é o mesmo que autonomia, e vice-versa. A liberdade é a capacidade de desejar e fazer o bem,<sup>330</sup> e os fatores relevantes para isto não estão todos sob a posse do ser humano, já que a Graça é fator sobrenatural que incide sobre ele. A autonomia, por outro lado, não é a liberdade pois, reunindo todos os fatores relevantes que estão sob a posse do ser humano, não encontramos os elementos suficientes para a feitura do bem, segundo Agostinho.

É essa fraqueza, evidenciada na incapacidade de praticar o bem, que constrói a liberdade humana como um conceito externo à sua autonomia. Bonner afirma, de modo acertado, que a liberdade humana foi estrangida pela fraqueza humana;<sup>331</sup> nós argumentamos, por outro lado, que a liberdade humana foi construída através da fraqueza

---

328 Tópico 2.2.1.

329 WEAVER, 1996, p. 23.

330 *Ep.* 167, 19: “*Lex itaque libertatis, lex caritatis est de qua dicit: Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas, Diliges proximum tuum sicut teipsum, bene facitis. Si autem personas accipitis, peccatum operamini, redarguti a lege tamquam transgressores. Et post illam sententiam ad intellegendum difficillimam, de qua satis dixi quod dicendum putavi, eandem legem libertatis commemorans: Sic loquimini, inquit, et sic facite, sicut per legem libertatis incipientes iudicari. Et quoniam quid paulo ante dixerit, novit, quoniam in multis offendimus omnes, suggerit dominicam tamquam quotidianam quotidianis, etsi levioribus, tamen vulneribus medicinam. Iudicium enim, inquit, sine misericordia illi qui non facit misericordiam. Hinc enim et Dominus: Dimittite, inquit, et dimittetur vobis; date, et dabitur vobis. Superexsultat autem misericordia iudicio: non dictum est, Vincit misericordia iudicium, non enim est adversa iudicio; sed, superexsultat, quia plures per misericordiam colliguntur, sed qui misericordiam praestiterunt. Beati enim misericordes, quia ipsis miserebitur Deus.*”

331 BONNER, 2007, p. 98: “[...] Human freedom was constricted by human weakness.”

humana. A dificuldade de se compreender o conceito agostiniano de liberdade é justamente sua não convergência com o conceito de autonomia: a Graça faz perder a autonomia, e Agostinho está a afirmar, com convicção, que é nesse exato momento que se ganha a liberdade. Do ponto de vista do ascetismo monástico, especialmente aquele sob João Cassiano, esse conceito de liberdade era bastante estranho: retirava a responsabilidade do ser humano, quebrava toda a lógica ação-recompensa/punição, e abria o enorme problema da predestinação. É para o problema da predestinação, por sinal, que os monges mais chamarão a atenção do bispo, pois lhes parecia que uma liberdade tal como a defendida por Agostinho jogava o ser humano na inutilidade de todo esforço, e não era muito diferente de um puro fatalismo.<sup>332</sup>

### 3.2. a predestinação:

A Epístola 194, escrita em 419, tinha um objetivo claro: refutar qualquer ideia de que a Graça nos é dada segundo algum mérito precedente, e encerrar a polêmica pelagiana. Contudo, ela foi também um dos elementos que comporiam a polêmica “semipelagiana” pois, ao chegar no mosteiro de Adrumeto, o conteúdo da carta parecia dizer, para alguns membros da comunidade, que os seres humanos eram meros instrumentos nas mãos de Deus. E para os monges, o problema não era uma simples continuação da controvérsia pelagiana, uma vez que as visões de Agostinho sobre a Graça tinham uma implicação direta no estilo de vida monástico.<sup>333</sup> O problema então apresentado era a predestinação.

Aceitar a liberdade enquanto cooperação livre das criaturas no bem não era problemático para os monges. Tal como Agostinho afirmava, no *Sobre a Graça e o livre-arbítrio*,<sup>334</sup> que a vontade humana era auxiliada para ser boa e para ser imperativa, isto é, que Graça e vontade concorrem juntas para a boa obra, Cassiano dizia que as nossas boas ações e os nossos bons pensamentos vêm de Deus, que não só nos inspira uma boa vontade, como também nos dá a oportunidade de realizar aquilo que corretamente desejamos.<sup>335</sup> Já estamos

332 E. g.: Ep. 225, 3: “*Removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine, fatalem quamdam induci necessitatem.*”

Fatalismo enquanto a ideia de que um fato ocorre ou ocorrerá, dada uma cadeia causal, e de que não há a possibilidade de modificação do resultado factual, independentemente da inserção de novos elementos na sua cadeia causal.

333 WEAVER, 1996, p. 9.

334 IV, 9: “*Homo ergo gratia iuvatur, ne sine causa voluntati eius iubeatur.*”

335 *Collatio* 13, 3. Ver: WEAVER, 1996, p. 110-111.

de acordo que a liberdade é um certo ordenamento da vontade que tende para Deus, pois tem apenas na sua natureza original o motivo de sua volição; e não há nada de constrangedor em se ter apenas uma escolha a fazer, haja vista que a tendência interna não suprime a voluntariedade. A cooperação livre, portanto, respeitava a ideia de que o ser humano era auxiliado pela Graça, mas mantinha a ideia de que a vontade humana livre possuía alguma participação relevante na liberdade. Nesse sentido, liberdade era a vontade humana livre auxiliada pela Graça.

A essa frase, nem Agostinho nem os monges se oporiam. Contudo, o motivo de sua divergência está no exato significado que tais palavras carregam. Para Agostinho, a liberdade se dava quando a Graça, incidindo sobre a vontade humana, colocava diante dela os objetos que a fariam se deleitar de tal forma que seu movimento, voluntário, seria eficientemente conduzido ao caminho do bem; esse movimento de deleitação era o processo pelo qual se possibilitava à vontade o exercício pleno de sua natureza. Contudo, para Agostinho, também, o fato de a Graça operar sobre a vontade por meio da deleitação impossibilitava, como consequência, que a vontade pudesse se opor a essa condução. Não que houvesse algum tipo de cerceamento da vontade livre, mas era impossível que a vontade não seguisse aquilo que a Graça lhe dispusesse. Essa impossibilidade de recusa da Graça era, para o bispo, a expressão máxima da liberdade, pois era a confirmação da própria constituição ontológica do humano.<sup>336</sup> Para os monges, por outro lado, isso parecia retirar o ser humano da equação.

Desde a carta de Valentino (*Ep.* 216), até as cartas de Próspero e Hilário (*Ep.* 225 e 226, respectivamente), os monges sempre questionavam Agostinho sobre o papel do ser humano na economia da salvação. O problema em disputa era a justiça divina, pois, uma vez que todos aceitavam que a Graça era necessária para a realização de boas obras, se ela fosse dada sem mérito algum precedente, significava que o julgamento das boas e más obras estaria baseado apenas na própria doação da Graça. Essa circularidade retirava do ser humano e de sua vontade qualquer participação relevante na salvação. O *Sobre a correção e a Graça*, resposta de Agostinho à carta de Valentino, além de confirmar o papel da Graça como determinante para a salvação, continha uma argumentação que trazia incômodo aos monges. Acostumados a um estilo de vida regrado, baseado na oração e na disciplina, os monges, tanto de Adrumeto quanto de Marselha, entendiam que o esforço humano deveria possuir algum

---

<sup>336</sup> Pois o ser humano foi criado bom e, uma vez retiradas todas as amarras que voluntariamente ele criara para si, é sua natureza boa que se efetivará.

peso no julgamento divino. Se esforçar no caminho do bem em busca da perfeição moral, ainda que a perfeição não fosse possível e ainda que o próprio esforço só pudesse se dar pelo auxílio da Graça, era uma condição mais virtuosa do que a condição contrária, de desleixo moral. Mas o bispo trazia um conjunto de ideias que parecia inviabilizar a participação humana: é a Graça, e portanto Deus, que nos dá a fé e o início da fé; é a Graça também que nos dá a perseverança na fé, isto é, a força para se manter no caminho do bem; além disso, o número dos predestinados ao Reino de Deus é fixo (*certus est numerus*),<sup>337</sup> e embora possamos questionar o que essa predestinação significa – se é a presciência de Deus que permite saber quais irão ser salvos, ou se é Deus quem já elegeu aqueles que irá salvar –, esse conjunto de ideias, coroado com a ideia de que a Graça não é doada a todos, conduzia à inutilidade de todo esforço em busca da salvação.

Vale lembrar que, sob a condução de Cassiano, o monasticismo gálico ganhava uma sofisticação psicológica e teológica,<sup>338</sup> mas que sua principal contribuição talvez tenha sido nos aspectos práticos da vida monástica. Cassiano entendia que havia uma falta nos monges da Gália, tanto em relação ao trabalho quanto nas orações e no conhecimento bíblico, de modo que se empenhou em desenvolver esses aspectos; para ele, o trabalho era o principal elemento no desenvolvimento espiritual,<sup>339</sup> e, nesse sentido, qualquer teoria da salvação que tornasse inútil o empenho pessoal no desenvolvimento espiritual não parecia estar de acordo com a verdade.

Esse descontentamento leva os monges a escreverem as cartas 225 e 226, endereçadas a Agostinho, e Cassiano a escrever a *Colação 13* – isto é, se a relação entre essas obras não for meramente acidental.<sup>340</sup> Como já vimos, as cartas 225 e 226 tratam, essencialmente, de defender a ideia de que a Graça é soberana, mas que existe uma cooperação da vontade humana com ela – ao menos no desejo de recebê-la. Essa cooperação parecia ser algo mais do

---

337 *De Corrept. et gratia* XIII, 39-40: “Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis: non de his qui, cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum. [...] Quod autem etiam perseveraturis sanctis sic ista dicuntur, quasi eos perseveraturos habeatur incertum, non aliter haec audire debent, quibus expedit non altum sapere, sed timere.”

338 WEAVER, 1996, p. 78.

339 *Ibidem*, p. 38, 58.

340 Pois é possível que a *Colação 13* tenha sido escrita entre 426-427, antes do *Sobre a correção e Graça* chegar ao mosteiro de Marselha. O certo é que, independentemente se a obra foi escrita ou não em resposta ao *De correptione et Gratia*, ela foi escrita tendo como contraponto a teoria agostiniana da Graça. Ver: OGLIARI, Donato. *The conciliation of Grace and free will. Cassian's Conlatio 13 revisited*. Augustiniana, vol. 50, no. 1/4, 2000, p. 154. Sobre a dificuldade de atribuição cronológica às obras de Cassiano, ver: WEAVER, 1996, p. 93-98.

que aquilo que Agostinho entendia como cooperação. Enquanto o bispo falava da Graça conduzindo a vontade para que ela desejasse o que é bom, os monges defendiam uma vontade capaz de querer se curar, para então desejar o bem. É certo que o desejo de se curar já é um bem, e os monges defendiam que essa capacidade era possível por conta da Graça inicial despendida por Deus no momento da criação, que deu ao homem não apenas a existência, mas também o livre-arbítrio e a capacidade de distinguir o bem e o mal. Assim, não é que a Graça salvadora fosse dada por algum mérito precedente, mas a Graça inicial dada na criação garantia algum poder de autogovernança ao ser humano, que podia, através dela, ao menos desejar ter sua vontade curada por uma Graça maior. E se Deus é justo, como é lícito pensar, àqueles que suplicam pela cura não é negado algum alento. A Graça, por mais que seja uma iniciativa divina, encontra no esforço humano uma entrada mais propícia, de modo que o esforço e o empenho pessoal devem possuir algum valor ante a justiça divina.

Cassiano fornece uma estrutura filosófico-teológica aos argumentos dos monges. Ao escrever as *Instituições Cenobíticas* (419-426), ele deu ênfase na iniciativa humana para o processo de salvação, caracterizada na preservação da vontade humana livre e da vontade salvífica universal de Deus, o que implicava em um aumento da responsabilidade do indivíduo na sua salvação. É certo que Cassiano não estava a afirmar, em nenhum momento, que o ser humano sozinho é capaz de buscar a salvação, mas ele queria enfatizar que o esforço em busca dela está sob a iniciativa humana. O contexto no qual ele escreve as *Instituições* também explica, em parte, essa ênfase: Cassiano buscava consolidar, institucional e teologicamente, as regras da vida monástica; para tanto, ao escrever para os novos monges do Ocidente, ele queria enfatizar o modo como eles deveriam se empenhar na busca pelo bem. Segundo Weaver:

A finalidade das *Instituições*, portanto, era fornecer orientação para a vida ativa, *i. e.*, a vida do asceta que luta para alcançar a vida mais elevada de contemplação. [...] O contexto cuidadosamente regulado fornecia treinamento na perfeição para a vontade e as ações de uma pessoa. Através das disciplinas cenobíticas, o monge pode progredir em seu objetivo de agradar a Deus; uma recompensa divina poderia ser esperada como resultado de seus esforços cuidadosamente disciplinados.<sup>341</sup>

---

341 1996, p. 89. Entendemos como essa última frase é problemática, mas não iremos explorá-la aqui. Sobre a ideia de busca pela perfeição, é provável que o contexto também tenha um peso razoável; Cassiano instruiu os monges a controlarem seus pensamentos, sua vontade, e a submeter qualquer vaidade a uma cuidadosa mortificação do ego (*Inst.* 4, 43). Todo esse esforço tinha como objetivo extirpar os vícios e aumentar as virtudes, mas Cassiano sabia que a Graça era necessária tanto o primeiro quanto para o segundo; não obstante, utilizando uma típica linguagem de combate, ele tinha por objetivo estimular o esforço de monges inexperientes, que tinham acabado de entrar naquela batalha moral e espiritual. Assim, ainda que a Graça fosse soberana, o esforço para erradicar de si os vícios e fazer florescer as virtudes era uma atitude que

Enquanto as *Instituições* cuidam das regras para a vida prática do monge, as *Colações* cuidam da vida contemplativa, e é nessa obra que Cassiano estrutura seu argumento sobre a conjugação entre a agência humana e a divina no processo de salvação. Todo esforço da vida ativa do monge tinha como objetivo chegar à vida contemplativa, onde, ainda que de modo fugaz, o ápice é a *contemplatio Dei*. A inconstância ou ausência de perseverança dessa contemplação é uma consequência dos vícios do corpo, que fazem o homem recair de sua elevação espiritual e retornar às vicissitudes da vida corporal. Isso significa que o monge, interlocutor por excelência de Cassiano, deve se esforçar para submeter seu corpo, controlar suas paixões e seus pensamentos: se engajar nessa luta era a única forma de buscar a perfeição, isto é, a contemplação de Deus;<sup>342</sup> e para compreendermos os elementos dessa luta, Cassiano nos oferece um modo de interação entre Graça e vontade livre. Para ele, o início de nossa salvação deriva de um chamado ou uma inspiração divina; esse chamado é um tipo de Graça, que é doada a todos e que interage com nossa vontade livre possibilitando a ela se colocar no caminho do bem. A vontade humana livre e a Graça inicial são duas pré-condições para a *contemplatio Dei*. O que ocorre com o pecado original é que a vontade humana, embora continue livre, se encontra inclinada para as paixões do corpo, e se desvia com facilidade das verdades espirituais. Contudo, em contraste com Agostinho, Cassiano não concorda que a vontade esteja cativa do pecado, mas apenas mais inclinada aos vícios do que às virtudes.<sup>343</sup> O que os homens devem fazer é suplicar para que Deus auxilie sua vontade na busca e perseverança no bem, mas esse auxílio consiste tão somente na criação de condições favoráveis para que a vontade se determine para o bem, e não em algum tipo de condução irresistível dela.<sup>344</sup> Como afirma Weaver, Cassiano nunca poderia concordar que a Graça controla o esforço para o bem, pois todo esforço é uma iniciativa da própria vontade.<sup>345</sup>

Na *Colação 13*, intitulada *De protectione Dei*, Cassiano usa de um argumento unificado para falar sobre a relação entre a Graça e a agência humana. Embora a capacidade e a oportunidade para a salvação dependam da Graça, essa possibilidade foi doada a todos com a Graça inicial, porque Deus deseja que todos se salvem. O pecado original não destrói essa condição por completo. O que ocorre é que, ainda que a vontade só possa efetivar o desejo

---

inseriria os monges nessa batalha, e lhes colocava a responsabilidade por lutar do lado do bem.

342 Sobre a relação entre a busca pela perfeição e seu ápice, a contemplação de Deus, nas *Collationes*, ver: SQUIRES, 2013, p. 63-65.

343 *Collatio* 3, 12.

344 WEAVER, 1996, p. 109.

345 *Ibidem*, p. 106.

pelo bem com o auxílio de uma Graça operativa, distinta daquela inicial, o desejo do bem está preservado na Graça inicial.<sup>346</sup> Assim, não é o caso de que o pecado adâmico destruiu a possibilidade de a vontade humana desejar o bem e a tornou escrava do pecado:

Cassiano reconhecia que a vontade fora prejudicada pela queda, mas acreditava que ainda poderia escolher livremente o bem, embora não o alcançasse, sem a Graça. A queda não privou Adão do conhecimento do bem que ele já possuía, mas gerou nele um conhecimento do mal que antes lhe faltava. Cassiano queria manter a interação necessária da Graça e do livre-arbítrio de uma forma que sustentasse o domínio da Graça sem diminuir a autenticidade da vontade livre.<sup>347</sup>

Cassiano negava, portanto, que apenas uma eleição divina pudesse proporcionar ao homem escolher livremente o caminho do bem. Para ele, vontade divina e agência humana estavam presentes em cada estágio no processo de salvação.<sup>348</sup> Mas isso não significava, por outro lado, que a salvação fosse uma recompensa pelo esforço do homem, com o auxílio da Graça inicial: a salvação continua baseada exclusivamente na misericórdia divina, pois nenhum homem é merecedor dela. Não obstante, é a sua iniciativa própria que o direciona para a disciplina da vida ascética e o insere na luta pela perfeição. A disciplina e o empenho na perfeição garantiriam ao monge a condição de estar propício para receber a Graça operativa – pois, para Cassiano, essa Graça operativa que leva à virtude perfeita poderia ser recusada.<sup>349</sup> Assim, o esforço próprio não era exatamente um motivo para a salvação, mas era uma preparação, que o homem deveria realizar, para receber a Graça operativa que ele podia pedir.<sup>350</sup>

Cassiano dava um enorme peso para a iniciativa própria, pois, mesmo concordando que ela era insuficiente para a salvação, o início desse processo não poderia se dar sem ela.

---

346 *Collatio 13*, 9-12.

347 WEAVER, 1996, p. 112.

348 Conforme abordamos anteriormente, isso de nenhum modo aproxima Cassiano do pelagianismo. O ascetismo de Cassiano queria dar ênfase na escolha livre do homem, mas a necessidade da Graça operativa (e não apenas da inicial) é constantemente lembrada. Isso porque o objetivo principal de Cassiano é se opor ao predestinacionismo de Agostinho que, para ele, inutilizava o esforço; mas essa oposição não o faz rechaçar, em nenhum momento, a ideia de que o esforço do livre-arbítrio só alcança êxito com o auxílio da Graça.

349 OGLIARI, 2000, p. 149: “No doubt, Cassian feels it his duty to stress the necessity of God’s grace by underlining, through scriptural quotations, that man’s efforts alone are not enough to lead him to salvation. [...] In other words, divine action seems to be present at the beginning and end of man’s good will. Yet, further on, Cassian reiterates that there is a very short interval belonging to man’s initiative and which is located between the *initium voluntatis bonae*, inspired by God, and the *perfectio virtutum*, which is also the work of God. This short interval consists in the capability of man, if he wills, to accept with zeal the invitations of grace or, if so he decides, to ignore them. Reward or punishment follow as a direct consequence of how man uses his moral responsibility.”

350 Excede o nosso propósito aprofundar uma análise sobre como Cassiano constrói essa relação entre a justiça divina, que recompensa e pune os atos sob a responsabilidade moral do homem, e a salvação, que deve continuar sendo uma Graça.

Ele chega a afirmar que Graça e vontade humana estão tão entrelaçadas (*permixta atque confusa*) que nem sempre fica claro quando é uma ou outra que opera primeiro.<sup>351</sup> Ambas concorrem juntas para o bem. Aceitar, portanto, uma predestinação para a salvação como Agostinho parecia propor era impensável para ele, pois jogava o ser humano numa condição em que o esforço era inútil, além de restringir demasiadamente a responsabilidade moral do homem. Em Cassiano, há a responsabilidade na escolha do bem e do mal propiciada pela Graça inicial, além da responsabilidade do dever de suplicar pela Graça operativa, e até a responsabilidade por aceitar ou recusar a Graça operativa, caso ela seja doada por Deus. Aos seus olhos, então, a doutrina da Graça de Agostinho parecia colocar tudo nas mãos de Deus.

### 3.2.1. resposta aos monges da Gália:

Por motivos de cautela, não é necessário que afirmemos que a *Colação 13* foi uma resposta direta de Cassiano ao *Sobre a correção e a Graça* de Agostinho;<sup>352</sup> basta ver que ela interage, efetivamente, com uma teoria da Graça predestinacionista que o bispo de Hipona vinha construindo em suas obras. O que é inegável, por outro lado, é que parte considerável dos monges da Gália eram influenciados diretamente pelo pensamento de Cassiano, e ainda que a carta de Próspero não tenha nenhuma referência a ele, os argumentos utilizados em muito se assemelham. Quando Agostinho responde, portanto, às duas cartas vindas dos mosteiros da Gália, é provável que ele estivesse respondendo, indiretamente, à alguns dos argumentos de Cassiano.<sup>353</sup>

Os monges, de um lado, se opunham ao chamado pelagianismo e sua ideia de um livre-arbítrio capaz de sustentar, sem a Graça adicional, a bondade do ser humano, e, de outro lado, estranhavam a posição de Agostinho, que afirmava que mesmo a possibilidade de desejar ser bom era presente da Graça. Eles queriam salvaguardar a necessidade da Graça e, ao mesmo tempo, preservar um lugar digno para o esforço humano na economia da salvação. Ao serem alertados da heresia pelagiana, afirmam que nenhum homem poderia merecer nada

---

351 *Coll. 13, 11*: “*Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione uoluitur, id est ustrum quia initium bonae uoluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus misereatur consequamur bonae uoluntatis initium.*”

352 Ver: CHADWICK, O. *John Cassian: a study in primitive monasticism*. Cambridge, 1968, p. 128; OGLIARI, 2000, p. 150-154; WEAVER, 1996, p. 97.

353 Pela exiguidade das datas e pelo fato de Agostinho não mencionar Cassiano, é bastante improvável que o bispo tenha tido algum contato direto com as obras dele.

antes da Graça inicial despendida por Deus no momento da criação,<sup>354</sup> e que a salvação não é dada pelo esforço do homem, mas pela misericórdia divina. Contudo, e como Próspero mesmo desconfia, eles pareciam estar defendendo, ainda, a existência de algum tipo de merecimento capaz de fornecer à justiça divina o critério para a salvação de um e não de outro, na medida em que insistiam que a vontade humana deveria ter algum peso. Se o esforço humano era um tipo de preparação para o recebimento da Graça, era difícil não entendê-lo como um critério para a salvação, ainda que ela fosse dada gratuitamente. Próspero afirma:

Nestes resquícios da impiedade pelagiana alimenta-se bem a fibra de uma virulência nada medíocre; o princípio da salvação é colocado indevidamente no homem; a vontade humana é impiedosamente preferida à vontade divina, e assim a verdade é que quem quer é ajudado, e não é ajudado para que queira; acredita-se erroneamente que aquele que antes era mau começou a ser bom por si mesmo, e não pelo Sumo Bem; agrada-se a Deus, mas não na medida do que Ele doou.<sup>355</sup>

Agostinho responde a Próspero, e aos monges, afirmando que nossa capacidade vem de Deus, inclusive nossa capacidade para ter fé, uma vez que ela está relacionada à própria capacidade de pensar (2Cor 3:5). Sobre a eleição, não obstante admita que disse, em ocasiões anteriores, que Deus elegia com base em sua presciência,<sup>356</sup> Agostinho agora corrige sua posição, afirmando que não poderia ser uma eleição em vista de méritos futuros, pois mesmo os méritos futuros só podem existir mediante a doação da Graça. A doação da Graça se dá tão somente em vista da misericórdia divina, pois não há nada que o homem pudesse fazer, no passado, presente ou futuro, que significasse algum merecimento de sua parte. Assim, Deus doa a Graça àqueles a quem ele deseja que sejam salvos: essa doação é, para Agostinho, o momento em que se efetiva a predestinação:

---

354 *Ep. 225, 4*: “*Quidam vero horum in tantum a pelagianis semitis non declinant, ut cum ad confitendam eam Christi gratiam quae omnia praeveniant merita humana, cogantur, ne si meritis redditur, frustra gratia nominetur; ad conditionem hanc velint uniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia Creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem Dei et ad obedientiam mandatorum eius possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam qua in Christo renascimur, pervenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quaerendo, pulsando: ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ad istam salvantem gratiam, initialis gratiae ope meruerit pervenire.*”

355 *Ibidem, 7*: “*Unde, quia in istis pelagianae pravitatis reliquiis non mediocris virulentiae fibra nutritur, si principium salutis male in homine collocatur; si divinae voluntati impie voluntas humana praefertur, ut ideo quis adiuvetur quia voluit, non ideo quia adiuvatur, velit; si originaliter malus receptionem boni non a summo bono, sed a semetipso inchoare male creditur; si aliunde Deo placetur, nisi ex eo quod ipse donaverit.*”

356 *De Praed. sanct. III, 7*: “[...] *"Iacob dilexi, Esau autem odio habui"*, ad hoc perduxit ratiocinationem, ut dicerem: *"Non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum Sanctum daret, ut bona operando, etiam aeternam vitam consequeretur"*. *Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae [...].*”

Agora, entre graça e predestinação há apenas esta diferença: que a predestinação é uma preparação para a graça, e a graça já é a doação efetiva da predestinação. [...] Por causa da predestinação teve Deus a presciência das coisas que Ele havia de fazer, e por isso foi dito: *Ele fez o que devia ser feito* (Is. 54:11).<sup>357</sup>

Se lhes parecia injusta a ideia de uma eleição que, aparentemente, não levava em consideração o esforço individual, era apenas porque os monges não pareciam dar o peso que Agostinho dava ao pecado original. Independentemente do pelagianismo, a vida monástica como um todo tendia a sobrevalorizar o esforço individual e a disciplina.<sup>358</sup> Hilário, na carta 226, demonstra sua preocupação com os aspectos práticos da vida monástica quando questiona Agostinho sobre o expediente da correção, ocasião em que os monges mais velhos advertem e corrigem os mais novos, pois, se o esforço humano não era relevante para a salvação, a disciplina que eles almejavam também não seria.<sup>359</sup> Na resposta à carta de Hilário, Agostinho trata da continuidade da fé e da necessidade que se persevere até o fim no caminho do bem; como já poderíamos esperar, ele afirma que também esse dom é doado por Deus mediante a Graça, pois se o homem não possui iniciativa para o começo da fé, tão menos possuiria para permanecer na fé por conta própria; assim, “[...] é muito mais seguro atribuir tudo a Deus do que dar uma parte a Ele e uma parte a nós mesmos [...]”.<sup>360</sup>

O dom da perseverança é a capacidade que Deus doa ao homem para que ele permaneça na fé até o fim. Esse dom não pode ser perdido porque só se verifica sua doação naquele que permaneceu no bom caminho até a morte, e não pode ser perdido algo que se verificou permanecer no homem até o seu fim. Àquele que, porventura, se encontrava no caminho do bem por um longo período de tempo, mas que pouco antes da morte se desviou, não deve ser atribuído o dom da perseverança, porque esse é o dom daqueles que perseveram até o fim. Mas não se deve dizer que ele teve, em algum momento, esse dom e que por algum motivo veio a perdê-lo, mesmo nos casos em que o homem se mantém casto, justo, ou sob qualquer outra virtude por um longo período, mas vem a perdê-la em um dado momento; o

---

357 *Ibidem*, X, 19: “*Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. [...] Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus: unde dictum est: Fecit quae futura sunt.*”

358 Ver: MOZLEY, J. B. *A treatise on the augustinian doctrine of predestination*. John Murray, Albemarle Street: London, 1883, p. 13.

359 *Ep.* 226, 4: “*Unde illam praescientiam sic accipiunt, ut propter fidem futuram intellegendi sint praesciti: nec cuiquam talem dari perseverantiam, a qua non permittatur praevaricari; sed a qua possit sua voluntate deficere et infirmari.*”

360 *De dono persev.* VI, 12: “[...] *Tutores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus [...].*”

dom da perseverança é, por definição, aquele que garante a perseverança até o fim, e se não se persevera até o fim é porque não havia sido outorgado aquele dom.<sup>361</sup>

Quando Deus, pois, manifesta seu poder para que não nos separemos dele, a sua influência nos atinge e nada mais é do que a operação pela qual permanecemos unidos a Deus em Jesus Cristo, pois em Adão nos separamos dele. Em Cristo fomos chamados como que por *sorte* (*sortem consecuti sumus*), predestinados segundo o decreto daquele que faz todas as coisas segundo o desígnio de sua vontade (Ef. 1:4-5). Do poder de Deus, e não do nosso, depende que não nos afastemos dele, porque essa adesão ao Senhor está somente nas mãos daquele que disse: *Porei o meu temor no teu coração para que não te afastes de mim.*<sup>362</sup>

Logo, se verificam duas conclusões: (i) tal como o início da fé não está sob a governança humana, a perseverança na fé também não está, e isso significa que se deve atribuir a Deus tanto o início quanto a continuidade no bem; e (ii), era inegável que toda essa operação implicava em uma predestinação para a salvação.

Agostinho dizia que a Graça não pode ser doada segundo os méritos dos homens porque, se assim o fosse, todos deveriam ser condenados, ou seja, a Graça é doada tão somente em vista da misericórdia divina. Não obstante, quando confrontado com a ideia de que uns são alvos da Graça, mas outros não, ele se limita a responder, no *Sobre o dom da perseverança*, que em Deus jamais há injustiça, de modo que aqueles que são condenados o são merecidamente, enquanto que os que são salvos devem agradecer essa tão grande misericórdia.<sup>363</sup> Àquele que insiste, Agostinho tem a dizer que:

Se insistem na objeção e dizem: "Mas se era conveniente que Deus, para mostrar o que deveria ser feito com todos os homens, condenasse alguns para que sua graça se mostrasse mais graciosa nos vasos de misericórdia, por que na mesma causa ele me condenará antes que outro, ou perdoará o outro antes que eu?" Você me pergunta o porquê? A isso não respondo, porque confesso que não encontro o quê responder, e se ele ainda insiste no porquê, neste caso específico digo-vos que, assim como é justa a Sua ira, é grande a Sua misericórdia, e são inescrutáveis os Seus julgamentos.<sup>364</sup>

361 Cf.: *De dono persev.* VI, 10. Os monges estranham essa ideia de que há uma Graça que, uma vez concedida, não pode ser perdida, não importando o que o homem venha a fazer. Para Agostinho, contudo, assim como a liberdade máxima é a liberdade de não poder não fazer o bem, o mais elevado estado de Graça é aquele em que o homem não pode não perseverar. Assim, uma vez que Deus opera sobre a vontade do homem e a deixa livre, é ontologicamente necessário que sua vontade livre se incline para o bem, e a Graça da perseverança é uma espécie de assistência divina que permite que o homem siga neste caminho. O fato de ele não poder se desviar significa apenas que a assistência de Deus é contínua, e não lhe abandona em momento algum. Ver: *De corrept. et Gratia* XI, 32; 12, 33; WEAVER, 1996, p. 26-27.

362 *Ibidem*, VII, 14: "*Cum ergo fit super eum manus Dei, ut non discedamus a Deo, ad nos utique pervenit opus Dei (hoc est enim manus Dei): quo opere Dei fit ut simus in Christo permanentes cum Deo; non sicut in Adam, discedentes a Deo. In Christo enim sortem consecuti sumus, praedestinati secundum propositum eius qui universa operatur. Manus igitur Dei est ista, non nostra, ut non discedamus a Deo. Manus, inquam, eius est ista, qui dixit: Timorem meum dabo in cor eorum, ut a me non recedant.*"

363 *Ibidem*, VIII, 16.

A predestinação é uma espécie de eleição da parte de Deus, baseada em juízos inescrutáveis para nós, e é o elemento que diferencia aquele que persevera e aquele que não persevera. A relação entre essa predestinação e a presciência, em Agostinho, parece não ser a mesma que os monges consideravam. Para Agostinho, não há resquícios de um mérito futuro que Deus poderia prever e, a partir disso, doar a Graça que ele sabe que será aceita. O que há é uma doação total da parte de Deus, sem agência humana que explique a escolha de um e não de outro. A ciência prévia que Deus possui é uma ciência daquilo que ele mesmo haverá de fazer, em uma preparação para a doação de seus benefícios: por isso Agostinho diz que presciência é um outro termo para designar predestinação.<sup>365</sup> É aqui que os monges não encontravam outra saída: se se retira a agência humana, a justiça divina fica prejudicada ante a igual falta de merecimento de todos os homens, e, o que lhes parecia igualmente perverso, o destino do homem estaria traçado independentemente de suas ações e vontades, tal como num fatalismo. Agostinho, ao defender a Graça soberana, teria de lidar com esses dois grandes problemas.

### 3.2.2. nota sobre Calvino e a dupla predestinação – parte 1:

Na continuidade do desenvolvimento do tema da predestinação, é importante considerarmos um aspecto do agostinianismo; como podemos imaginar, o sufixo que carrega o conjunto do pensamento de Agostinho passa por inúmeras transformações ao longo do tempo, de modo que, embora a fonte comum continue sendo o bispo de Hipona, cada novo pensador insere concepções próprias no seu objetivo de interpretar Agostinho. O agostinianismo, portanto, como um conceito na história das ideias, precisa ser considerado sob a perspectiva de cada intérprete. Um dos mais relevantes nessa história é João Calvino.

Inserido no que ficou conhecido como Reforma, Calvino integrava um movimento crítico que tomou conta da igreja católica, especialmente a partir do século XVI; foi Lutero quem se tornou o primeiro grande expoente desse movimento quando, em 1517, traz à luz as suas 95 *Teses*, onde critica as práticas do clero, especialmente a venda de indulgências, e

---

364 *Ibidem*, VIII, 18: “*Sed si iam*”, inquit, *hoc oportebat, ut damnatis non omnibus, quid omnibus deberetur ostenderet, atque ita gratius suam gratiam vasis misericordiae commendaret, cur in eadem causa me quam illum potius puniet, aut illum quam me potius liberabit?*” *Hoc non dico: si quaeris quare; quia fateor me non invenire quid dicam. Si et hoc quaeris quare; quia in hac re sicut iusta est ira eius, sicut magna est misericordia eius, ita inscrutabilia iudicia eius.*”

365 *Ibidem*, XVIII, 47.

aponta os erros teológicos de onde essas práticas equivocadas derivam.<sup>366</sup> Em 1536, Calvino publica suas *Institutas da Religião Cristã*, dando continuidade ao movimento protagonizado anos antes por Lutero;<sup>367</sup> e Calvino estava apoiado, para além de Lutero, na autoridade e no pensamento de Agostinho. Especificamente no tema da predestinação, Calvino chega a afirmar que sua posição não difere em nada da do bispo de Hipona, dando a entender que aquilo que ele afirmava era apenas uma continuidade do ensinamento de Agostinho. Contudo, podemos perceber que ele enfatiza um ponto da doutrina da Graça que Agostinho mesmo havia preterido, ou, ao menos, deixado sob o manto da indeterminação. Ele afirma:

Chamamos predestinação o eterno decreto de Deus pelo qual houve por bem determinar o que acerca de cada homem quis que acontecesse. Pois ele não quis criar a todos em igual condição; ao contrário, preordenou a uns para a vida eterna; a outros, para a condenação eterna. Portanto, como cada um foi criado para um ou outro desses dois destinos, assim dizemos que foi predestinado ou para a vida, ou para a morte.<sup>368</sup>

Calvino aderiu, assim, a um estilo de discurso que Agostinho mesmo nunca aderiu. Sua linguagem é sem dúvida mais dura do que aquela que Agostinho emprega: enquanto o bispo afirma que é necessário modular o que se diz sobre a predestinação, para que tal doutrina não soe odiosa aos menos instruídos, Calvino deixa claro que seria um engano mui infantil se à eleição não fosse confrontada a reprovação dos não eleitos; assim, na medida em que “a eleição [se] dá a poucos [...], portanto, aqueles a quem Deus pretere os reprova; não por outra causa, mas porque os quer excluir da herança para a qual predestina seus filhos.”<sup>369</sup> De antemão, existem dois caminhos interpretativos: (i) primeiro, podemos dizer que Calvino apenas evidencia uma consequência da doutrina de Agostinho pois, uma vez que o bispo salienta que a eleição é o fator determinante da salvação – sendo a Graça a sua causa eficiente –, àqueles a quem Deus não elege, por consequência, os está destinando à condenação. O fato de Agostinho não ter salientado essa parte da doutrina se deve apenas, de acordo com essa interpretação, à sua vontade de salientar a misericórdia divina, mas, por consequência lógica da primeira parte, a segunda parte, da reprovação, continua presente. (ii) Uma outra linha interpretativa pode afirmar que, dada a eleição para a salvação, evidencia-se a misericórdia

366 Ver: *Martin Luther's 95 Theses*. In: <https://www.luther.de/en/95thesen.html>. Acesso em 25/07/2022.

367 E uma versão estendida em 1539, onde a teoria da predestinação ganha destaque na abordagem da questão sobre o motivo de alguns atenderem o chamado do Evangelho, e outros não.

368 *Institutio Christianae Religionis*, III, XXI, 5. Utilizamos a tradução de Waldyr Carvalho Luz, in: CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, Volume I-IV. Tradução Clássica do Latim. 2ª edição, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003. Cotejamos o texto com a tradução para o inglês, de 1587, publicada por H. Middleton; W. Norton - Coleção Princeton, disponível em: <https://archive.org/details/institutionofchr1587calv/mode/1up?ref=ol>.

369 *Ibidem*, III, XXIII, 1.

divina, mas não é o caso de que aqueles a quem Deus não elege, ele os condena à perdição; a não eleição significa apenas que eles não são alvos da misericórdia, mas não significa que Deus ativamente os predestina à condenação. Nesse caso, se interpreta que a preterição de Deus não é a causa eficiente da condenação, pois essa causa é o pecado, do qual apenas o ser humano é o responsável: a atividade de Deus se dá apenas na eleição, nunca na não eleição.

Primeiro, deixemos claro a posição de Agostinho. Todas as vezes em que falava sobre a não eleição, o bispo tinha por bem começar admitindo a inescrutabilidade dos juízos divinos e a correlata incapacidade humana de compreender um mistério tão elevado. No *Sobre a Trindade*, por exemplo, Agostinho começa traçando uma distinção na relação de tempo entre Deus e os homens, de modo a esclarecer que certos usos da linguagem são feitos não porque representam a realidade da atividade divina, mas porque são os modos compreensíveis à nossa inteligência; assim, neste caso, é dito que os santos começam a ser amados por Deus quando se voltam a Ele, mas também é dito que Deus os amou e os predestinou antes mesmo da criação do mundo. É que, por certo, em Deus não existe passado, presente e futuro, e não seria correto dizer que houve qualquer mudança nele. Assim,

O que se afirma de Deus no tempo, e que antes não se afirmava, é um termo de relação; não obstante, em Deus não há acidente, mas apenas em nós, a quem a relatividade divina se refere e segundo a qual Deus relativamente começa algo. O justo muda quando começa a ser filho de Deus; mas - longe de nosso pensamento - Deus não começa a amar no tempo com um amor que antes não existia. Para Ele o passado não passa e o futuro já existe. Eu amei seus santos *antes da criação do mundo e os predestinei*. Mas quando se voltam para Ele e O encontram, e diz-se que começam a ser amados, trata-se de se expressar em palavras acessíveis ao nosso entendimento. Assim, diz-se que ele está zangado com os ímpios e é bondoso com os bons. Eles mudam, não Ele; como a luz, tormento para o olho doente e bondoso para o são. É o olho que muda, não a luz.<sup>370</sup>

Essa ideia nos serve para traçarmos o estado de coisas no qual o tema da predestinação se encontra. Qualquer linguagem sobre o tema é mais uma tentativa, de nossa parte, de compreender os desígnios de Deus do que uma real descrição da atividade divina. Essa confissão de ignorância, expressa em toda a produção agostiniana, é uma necessária

---

370 *De Trinitate* V, XVI, 17: “*Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Et quod amicus Dei, iustus esse incipit ipse mutatur; Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in ipso ante non erat apud quem nec praeterita transierunt, et futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut praedestinavit, sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligere dicuntur, ut eo modo dicatur quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua.*”

constatação de que o objeto sob análise é demasiado elevado para a nossa compreensão.<sup>371</sup> Não obstante, Agostinho trata do problema dos não eleitos: no *Sobre o dom da perseverança*, por exemplo, ele afirma que é necessário atentar ao modo como se ensina a predestinação, especialmente quando se fala daqueles que não foram agraciados com a perseverança na fé. Segundo ele,

[...] se for conveniente ou necessário falar algo daqueles que não perseveraram, por que não falar, como já indiquei, de modo que a palavra não se dirija diretamente a quem ouve, mas seja falada em geral; nunca na segunda pessoa, mas na terceira, não dizendo: "Você que agora obedece", etc., mas "aqueles que agora obedecem", etc., etc.? Diz-se não agradável, mas muito abominável, se tal ensinamento é quase como que jogado na cara dos ouvintes de maneira rude e odiosa, dizendo: "Se algum de vocês, que ainda obedece, está predestinado à reprovação, suas forças serão retiradas, para que você deixe de obedecer." Que vigor perde o dogma se, em vez disso, for dito: "Se aqueles que obedecem não estão predestinados ao seu reino e glória, eles são temporariamente fiéis, mas não perseverarão até o fim?" Isso não diz a mesma coisa e ainda melhor e mais congruente? [...].<sup>372</sup>

Mas aqui podemos afirmar que Agostinho esteja apenas corrigindo algumas formas retóricas para propiciar maior persuasão no ensinamento da doutrina. Assim, o uso do verbo *subtrahō* na voz passiva, como utilizado na primeira frase (*subtrahentur obediendi vires*), pode passar a ideia de que Deus retira as nossas forças para que deixemos de obedecê-lo. Para corrigir isso, Agostinho recomenda que não se use termos que dêem a entender que Deus ativamente opera para que não o obedecemos. Mas, se aqui o argumento do ajuste retórico pode ser usado, existem pelo menos outros dois momentos nos quais Agostinho parece tratar da atividade divina para a não eleição.

O primeiro e mais óbvio está na análise da passagem de *Êxodo* (7:1-4), onde é dito que Deus endureceu o coração do Faraó. Contudo, para melhor adequação aos nossos propósitos, começemos pelo segundo momento, n' *A cidade de Deus*.<sup>373</sup> Anos antes, portanto, da polêmica "semipelagiana", Agostinho tratava dos bens e males a que o ser humano está sujeito, desde o

371 Ainda assim, Agostinho sempre defendeu a necessidade de ensinar sobre tal doutrina pois, mesmo que muitos não a compreendam, haverá alguns que terão sua inteligência iluminada por Deus, e essa compreensão lhes servirá para eliminar qualquer vestígio de orgulho, uma vez que resta claro que nada é conquistado por méritos próprios, mas sim pela misericórdia divina. Cf. *De dono persev.* XX, 51; XXI, 54.

372 *De dono persev.* XXII, 61: "[...] *Sed si et de iis qui non perseverant, aliquid placet dicere, vel necesse est, cur non potius ita saltem dicitur, ut paulo ante a me dictum est: primum, ut non de ipsis, qui in populo audiunt, hoc dicatur, sed de aliis ad ipsos: id est, ut non dicatur: "Si qui obeditis, si praedestinati estis reiciendi": sed: Si qui obediunt; et cetera per verbi personam tertiam, non per secundam? Res enim non optabilis, sed abominabilis dicitur, et durissime atque odiosissime quasi in audientium frontem compellendo colliditur, quando qui eis loquitur, dicit: "Et si qui estis qui obeditis, si praedestinati estis reiciendi, subtrahentur obediendi vires, ut obedire cessetis". Quid enim sententiae deperit, si ita dicatur: Si qui autem obediunt, sed in regnum eius et gloriam praedestinati non sunt, temporales sunt, nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt? Nonne et verius eadem res et congruentius dicitur [...]."*

373 Trataremos do primeiro momento na segunda parte deste tópico (3.2.3. – parte 2).

pecado original; no livro XXII, ao tratar dos bens que Deus concedeu à vida humana – como a fecundidade, a razão, a beleza –, ele ressalta que tais bens foram dados devido à bondade de Deus, e não por qualquer merecimento humano; afirma também que esses bens são outorgados a bons e maus, pois Deus os concedeu àquela mesma natureza viciada e condenada, como estava, e continua concedendo até agora.<sup>374</sup> Entretanto, Agostinho adverte que todos esses bens admiráveis são concedidos, nesta vida, tanto aos que serão salvos quanto aos que serão condenados; assim, eles não são recompensa de nada, mas apenas consolo para os condenados, e aos bem-aventurados será concedida uma miríade ainda maior de bens. Agostinho afirma:

Ora, que composição literária poderia refletir dignamente a beleza e a utilidade das outras criaturas que a prodigalidade divina concedeu para a recreação e benefício do homem, ainda que lançada e condenada a esses trabalhos e misérias? Há farto brilho na deslumbrante e variada beleza do céu, da terra e do mar. [...]. E devemos ter em mente que tudo isso não passa de consolo para os miseráveis e condenados, não uma recompensa para os bem-aventurados. Quais serão, então, essas recompensas se essas consolações são tantas, tão grandes e de tamanha qualidade? O que não dará a quem predestinou à vida Aquele que já deu tudo isso, inclusive a quem **predestinou à morte?** De que bens ele não fará partícipes na vida bem-aventurada aqueles por quem ele queria que seu Filho unigênito sofresse tão grandes males nesta vida calamitosa? Por isso, o Apóstolo, falando dos predestinados ao reino, diz: Quem não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como é possível que com ele não nos dê tudo?<sup>375</sup>

Há explícito no texto um *praedestinavit ad mortem*. Na análise do contexto, devemos saber que Agostinho está escrevendo o último livro de sua obra, que “terá por objeto a felicidade eterna [na] cidade de Deus.” Assim, o bispo não trata do contexto da discussão sobre o merecimento da Graça e da salvação, mas tão somente das promessas de Cristo para aqueles que serão eleitos. A partir do capítulo XXIII, há uma exposição dos bens e dos males que existem nesta vida e que são comuns a bons e maus, aos que serão salvos e aos que serão condenados. Isso está de acordo com uma ideia básica do pensamento agostiniano, de que todo ser é um bem e que, na medida de sua existência, engendra alguma bondade; essa bondade, contudo, e ainda que no homem ela seja mais visível do que nas demais criaturas, é

374 *De civ. Dei* XXII, XXIV, 1.

375 *Ibidem*, XXII, XXIV, 5: “*Iam cetera pulchritudo et utilitas creaturae, quae homini, licet in istos labores miseriasque proiecto atque damnato, spectanda atque sumenda divina largitate concessa est, quo sermone terminari potest? in caeli et terrae et maris multimoda et varia pulchritudine [...]. Et haec omnia miserorum sunt damnatorumque solacia, non praemia beatorum. Quae igitur illa sunt, si tot et talia ac tanta sunt ista? Quid dabit eis quos praedestinavit ad vitam, qui haec dedit etiam eis quos praedestinavit ad mortem? Quae bona in illa beata vita faciet eos sumere, pro quibus in hac misera unigenitum suum Filium voluit usque ad mortem mala tanta perferre? Unde Apostolus de ipsis in illud regnum praedestinatis loquens: Qui proprio, inquit, filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non et cum illo omnia nobis donabit?*”

tão somente um testemunho da bondade de seu criador. Assim, independentemente de qualquer separação entre eleitos e não eleitos, há um certo conjunto de bens que são outorgados a todos.<sup>376</sup> O que Agostinho deseja ressaltar, por conseguinte, é que mesmo sendo esses bens de admirável beleza e utilidade, eles não são comparáveis àqueles que serão oferecidos aos eleitos, na cidade de Deus; o que temos é um processo de justaposição.

Como bem lembra Thonnard,<sup>377</sup> a obra é endereçada *ad paganos*, ou seja, apresenta uma análise comparativa entre a fé cristã e a fé pagã, de modo que a justaposição era um recurso valioso.<sup>378</sup> Assim, o que Agostinho está propondo é apenas uma reflexão sobre o quão grandiosos devem ser tais bens, uma vez que são incomparáveis com os bens que todos vemos nesta vida. Quanto a uma específica atividade divina para a condenação de alguns, a predestinação para a morte, devemos ter em mente o que Agostinho vai escrever alguns anos depois, no *Sobre a predestinação dos santos* – é que, uma vez que ele não escreve, n’*A cidade de Deus*, em contexto específico da predestinação, é provável que ele tivesse em mente uma perspectiva que seria detalhada apenas no futuro, em ocasião oportuna. Ao escrever que a predestinação é uma preparação para a Graça, Agostinho também nos oferece uma definição da relação entre predestinação e presciência; presciência é o conhecimento que Deus possui, por sua sabedoria, daquilo que ele mesmo haverá de fazer; assim,

Por causa da predestinação teve Deus a presciência das coisas que Ele havia de fazer, e por isso foi dito: *Ele fez o que devia ser feito*. Mas a presciência também pode ser sobre aquelas coisas que Deus não faz, como pecado, de qualquer espécie que seja; e embora haja alguns pecados que são castigo de outros pecados, para os quais foi dito: *Deus os entregou nas mãos de uma mentalidade reprovada, para que fizessem o que não era conveniente*; nisto não há pecado da parte de Deus, mas apenas justo julgamento.<sup>379</sup>

Se Deus conhece de antemão aquilo que ele mesmo irá fazer (predestinação), ele conhece também aquilo que ele não irá fazer, mas que permitirá que aconteça, caso do pecado, por exemplo; isso é a presciência. Objetar-se-á que o que foi dito é sobre uma predestinação para a morte, e não sobre uma presciência daqueles que irão para a morte. Neste caso, argumentamos que a segunda parte da passagem acima pode ser a chave para uma

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, XXII, XXIV, 3.

<sup>377</sup> 1964, p. 97.

<sup>378</sup> Justaposição consiste em colocar lado a lado duas posições, para propiciar uma comparação; neste caso, a justaposição da cidade dos homens e da cidade de Deus, com as características de seus bens, e uma analogia com a fé pagã e a fé cristã, cada uma representando uma das cidades.

<sup>379</sup> *De praed. sanct.* X, 19: “*Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus: unde dictum est: Fecit quae futura sunt. Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata: quia etsi sunt quaedam, quae ita peccata sunt, ut poenae sint etiam peccatorum, unde dictum est: Tradidit illos Deus in reprobam mentem, ut faciant quae non conveniunt; non ibi peccatum Dei est, sed iudicium.*”

compreensão melhor dessa estrutura; aqueles que serão condenados o serão pelo julgamento divino, e nisto consiste a atividade de Deus: a sua predestinação. Quando é dito que Deus predestina uns à vida e outros à morte, deve ser esclarecido, de acordo com a passagem acima, que aqueles predestinados à vida são os eleitos por Deus, e aqueles predestinados à morte são os julgados por Deus. Em ambos os casos existe atividade divina: no primeiro, Deus age para salvar, no segundo, julga para condenar, mas não é correto dizer que Deus é o responsável pela condenação.

A predestinação é uma preparação para aquilo que deverá ocorrer, e é dita propriamente quando o que deverá ocorrer é a doação da Graça; quando o que ocorre é a não doação da Graça, devemos dizer apenas que essa ação é prevista por Deus, mas não predestinada. O que há predestinado é o julgamento, pois esse é um acontecimento que deverá ser efetivado pela vontade divina. Assim, aquele a quem Deus prevê que não daorá a Graça, esse será julgado de acordo com a predestinação divina, e será condenado junto com a *massa damnata*. O que ocorre com a predestinação para a morte é, na verdade, uma predestinação para o julgamento divino, e a previsão, da parte de Deus, de que haverá a condenação. É por isso que Thonnard pode dizer que os não eleitos são objeto somente da presciência divina, não da predestinação, porque a presciência prevê a condenação, mas a predestinação é tão somente para o julgamento.<sup>380</sup> Nesse caso, a ação de Deus é apenas para a doação da Graça, e não para a condenação, cuja causa eficiente é exclusivamente o pecado.

Em resumo, tanto o contexto no qual o *predestinavit ad mortem* é usado, quanto uma precisão no objeto da predestinação divina, podem nos ajudar a afastar a ideia de que Deus age eficientemente para a condenação dos seres humanos. Ora, Agostinho é claro em dizer que os condenados são aqueles que recebem a justiça de Deus, e que a causa de sua condenação são seus deméritos.<sup>381</sup> Assim, “Deus se mostra bom em conceder seus benefícios a alguns e justo em punir outros; e bom em todas as coisas, porque é bom quando dá o que é devido e também justo quando, sem prejuízo de ninguém, concede o que não é devido.”<sup>382</sup>

---

380 THONNARD, 1964, p. 98, nota 8.

381 *De dono persev.* XI, 25.

382 *Ibidem*, XII, 28: “*Bonus in beneficio certorum, iustus in supplicio ceterorum: et bonus in omnibus, quoniam bonum est, cum debitum redditur; et iustus in omnibus, quoniam iustum est, cum indebitum sine cuiusquam fraude donatur.*”

### 3.2.2. nota sobre Calvino e a dupla predestinação – parte 2:

Ainda que a ideia de uma predestinação para a morte possa ser respondida com algumas precisões do conceito e do contexto, como intentamos acima, não podemos alardiar um pretense encerramento da questão. Agostinho sempre busca destacar a justiça de Deus em todas as ocasiões, independentemente do destino de cada homem individual, mas a situação parece se complicar demasiado quando, nas próprias Escrituras, é dito que Deus agiu para endurecer o coração do Faraó.

O livro do *Êxodo* narra a história dos israelistas que deixam para trás a escravidão no Egito, liderados por Moisés, e firmam uma aliança com Deus. Contudo, para que lhes fosse possível a saída, Moisés foi falar ao Faraó, por ordem de Deus, para que deixasse partir o seu povo; o Faraó, entretanto, não o ouviu. Deus já havia previsto que o Faraó não ouviria Moisés (Ex. 3:19), e até então temos apenas a presciência divina em operação. Porém, além da presciência, Deus parece interferir de modo eficiente na vontade do Faraó, como quando está escrito que:

E Iahweh disse a Moisés: "Quando voltares ao Egito, saibas que todos os prodígios que coloquei em tua mão hás de realizá-los na presença de Faraó. Mas eu lhe endurecerei o coração para que não deixe o povo partir. [...]"<sup>383</sup> Falarás tudo o que eu ordenar; e Aarão, teu irmão, falará a Faraó, para que deixe partir da sua terra os filhos de Israel. Eu, porém, endurecerei o coração de Faraó, e multiplicarei no país do Egito os meus sinais e os meus prodígios. Faraó não vos ouvirá; e eu porei a minha mão sobre o Egito, e farei sair do país do Egito os meus exércitos, o meu povo, os filhos de Israel, com grandes julgamentos.<sup>384</sup> [...] Disse Iahweh a Moisés: "Agora, verás o que hei de fazer a Faraó, pois é pela intervenção de mão poderosa que os fará partir, e por mão poderosa os expulsará do seu país!"<sup>385</sup>

Em algumas ocasiões Agostinho lida com o tema. Uma delas está na obra que temos tratado, *Sobre o dom da perseverança*, e pode ser entendida como uma espécie de conclusão após um longo período tratando do tema da predestinação.<sup>386</sup> Ele afirma que inapeláveis são os juízos de Deus e inescrutáveis os seus caminhos, e que a quem por bem lhe parece, Deus endurece o coração, fazendo preceder seus méritos ruins; isso significa que Deus não inspira a maldade no Faraó, mas tão somente permite que aflore a maldade que já havia em seu

---

383 Êxodo 4:21.

384 Êxodo 7:2-4.

385 Êxodo 6:1.

386 Não é nosso objetivo realizar uma análise da exegese bíblica, mas somente daquilo que se relaciona diretamente com o tema da predestinação – mais especificamente, com o tema da predestinação e sua influência em Calvino.

coração.<sup>387</sup> É verdade, não obstante, que Agostinho também reconhece que os méritos ruins daquele a quem Deus endurece o coração são os mesmos daquele a quem Deus tem misericórdia; assim, “entre dois gêmeos, dos quais um é eleito e o outro é abandonado, os méritos são iguais, mas sua sorte totalmente diferente.”<sup>388</sup>

Outra ocasião em que Agostinho trata do tema é nas *Questões diversas a Simpliciano*. Nesta, podemos ver um aprofundamento da questão,<sup>389</sup> pois ele chega a afirmar que o endurecimento do coração se deve ao fato de Deus não querer se compadecer do Faraó, não lhe dando, portanto, os meios com os quais ele pudesse melhorar.<sup>390</sup> Mas, o que o bispo sempre deixa claro, em nada Deus opera para que o Faraó se torne pior: o que se coaduna com sua ideia de que, deixado a si mesmo, o ser humano não pode fazer o bem. Ademais, tratando dos escritos de Paulo, na *Carta aos Romanos*, em que o apóstolo fala da secretíssima justiça divina (Rm 9:17-18; 11:33), Agostinho afirma que o endurecimento do coração de alguns nada mais é do que a recusa, da parte de Deus, em lhes conceder a misericórdia da justificação.<sup>391</sup> Mas, se todos somos devedores, não cabe àquele que deve o questionamento de quem merece ter sua dívida perdoada e de quem merece ter sua dívida cobrada. Assim, o não compadecimento de Deus é algo justo, pois somente a ele cabe decidir a quem doar a justificação, e a quem recusá-la; é esse não compadecimento que Agostinho identifica como o endurecimento do coração do Faraó.

Mas a ocasião em que o bispo mais desenvolve o tema do endurecimento do coração está nas *Questões sobre o Heptateuco*. No livro segundo, em que empreende sua análise do *Êxodo*, Agostinho começa por afirmar que Deus é capaz de usar daqueles corações maus para proveito dos bons, e adverte que a maldade de cada coração se deve por sua própria culpa e aumenta por decisão da sua própria vontade; contudo, também afirma que:

---

387 *De dono persev.* XI, 25: [...] *Investigabilis ergo est misericordia, qua cuius vult miseretur, nullis eius praecedentibus meritis; et investigabilis veritas, qua quem vult obdurat, eius quidem praecedentibus meritis, sed cum eo cuius miseretur plerumque communibus [...].*”

388 *Ibidem*, XI, 25: “[...] *sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, unus relinquitur, dispar est exitus, merita communia: in quibus tamen sic alter magna Dei bonitate liberatur, ut alter nulla eius iniquitate damnetur.*”

389 Nossa análise não segue a ordem cronológica.

390 *De div. quaest. ad Simpl.* I, II, 15: “*Unde datur intellegi, quod infra utrumque posuit, ergo cuius vult miseretur et quem vult obdurat, ita sententiae superiori posse congruere, ut obduratio Dei sit nolle misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur.*”

391 *Ibidem* I, II, 16: “*Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit Apostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Sic enim respondet Deo, cum ei displicet quod de peccatoribus conqueritur Deus, quasi quemquam Deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent.*”

[...] para que a vontade se mova para aqui ou para alí com sua má inclinação, e quando se move maliciosamente de uma parte a outra, isso tem que suceder por aqueles motivos que impulsionam o espírito; motivos cuja existência não estão sob o poder do homem, mas que procedem da oculta providência de Deus, certamente justíssima e sapientíssima, que dispõe e administra tudo o que foi criado.<sup>392</sup>

Se a vontade que se move, maliciosamente, necessita de um motivo para o movimento, temos uma teoria da deleitação vitoriosa (tópico 2.2.2). Ora, na teoria da deleitação vitoriosa, conforme vimos, a vontade se move em direção ao objeto amado, ou na direção oposta ao objeto de repulsa, de modo que, ainda que seu movimento sempre seja livre, ela pode ser conduzida de acordo com o objeto que se lhe apresenta. Agostinho está afirmando, de acordo com a passagem acima, que o motivo para o movimento da vontade está sob a Providência divina, inclusive os motivos para um movimento perverso da vontade.<sup>393</sup> É certo que a inclinação da alma já tende para o mal, e Deus em nada opera nesse sentido, mas como a Providência dispõe e administra tudo o que foi criado, é pela Providência que a alma é conduzida, de acordo com os objetos apresentados. A seguir, Agostinho diz:

Portanto, foi culpa do Faraó o fato de ter um coração a que a paciência de Deus não moveu à piedade, mas sim à impiedade. Mas foi pela vontade de Deus que sucederam aquelas coisas pelas quais o coração do Faraó resistiu tão malignamente, por culpa própria, aos mandamentos de Deus – isto é o que significa “se endureceu”, ou seja, que não consentia com flexibilidade, mas resistia inflexivelmente.<sup>394</sup>

Assim, Deus coloca diante do Faraó os objetos que sabe que o faraó resistir. Contudo, como também já vimos, a vontade se move livremente e nada poderia determinar seu movimento que não ela mesma; assim, ainda que seja dito que a Providência divina conduz a vontade humana, não se pode dizer que a vontade deixa de ser livre, e devemos concluir com a ideia de que é o Faraó quem age, e age tão somente de acordo com sua vontade. Essa vontade já se encontra inclinada para o mal, porque assim estão todas as vontades após o pecado de Adão;<sup>395</sup> por conseguinte, o fato de Deus colocar diante do Faraó objetos que o fariam resistir é apenas um reflexo do não compadecimento de Deus sobre a vontade dele:

---

392 *Questionum in Heptateuchum* II 18: “[...] *ea tamen qualitate mala ut huc vel illuc moveatur, cum sive huc sive illuc male moveatur, causis fit quibus animus propellitur: quae causae ut existant vel non existant, non est in hominis potestate; sed veniunt ex occulta providentia, iustissima plane et sapientissima, universum quod creavit disponentis et administrantis Dei.*”

393 Para sermos precisos, a causa para o movimento da vontade não é outro que não o próprio arbítrio da vontade. Por essa razão, nós optamos por traduzir *causae* por motivos, apenas para demarcar a ideia de que o objeto diante da vontade é uma razão para que a vontade se mova, mas não a causa de seu movimento.

394 *Questionum in Heptateuchum* II, 18: “[...] *Ut ergo tale cor haberet Pharaon, quod patientia Dei non moveretur ad pietatem, sed potius ad impietatem, vitii proprii fuit: quod vero ea facta sunt, quibus cor suo vitio tam malignum resisteret iussionibus Dei (hoc est enim quod dicitur induratum, quia non flexibiliter consentiebat, sed inflexibiliter resistebat), dispensationis fuit divinae [...].*”

395 *Ibidem*, II, 29: “*A voluntate quippe hominis est origo vitiorum.*”

àqueles aos quais Deus não se compadece, permanece a dureza do coração. É por isso, também, que a Graça deve operar sobre a vontade para que ela possa fazer o bem, pois, deixada a si mesma, ela apenas segue sua má inclinação e se enreda em mais e mais vícios, se tornando mais dura e inflexível.

Mas aqui objetar-se-á que a liberdade é a cooperação livre na feitura do bem, e se Deus conduz a vontade permitindo que ela continue resistindo ao bem, teríamos de dizer que a ação de Deus sobre o Faraó é uma ação que não lhe conduz à liberdade; logo, teríamos de dizer que o Faraó não está agindo livremente quando Deus opera sobre sua vontade, colocando diante dele objetos que não o fariam se mover para o bem. Nós não discordamos de tal objeção pois, de fato, o Faraó não age livremente;<sup>396</sup> quando tem diante de si um objeto, ele age de acordo com seu coração endurecido. O ponto fulcral, contudo, está no motivo do endurecimento do coração do Faraó, que não é outro senão a sua própria vontade, inclinada para o mal desde o pecado adâmico. Assim, quando é dito que Deus endurece o coração do Faraó, Agostinho nos esclarece que o que ocorre, de fato, é o não compadecimento de Deus, motivo que faria com que o coração do Faraó pudesse agir livremente; se Deus não se compadece, o Faraó continua agindo com sua natureza inclinada para o mal, e sua vontade resiste a todos os sinais de Moisés, tal como Deus havia previsto. A análise de Agostinho concorda, em todas as ocasiões, que Deus não opera para que a vontade do Faraó resista, mas apenas prevê que, deixada a si mesma, ela iria resistir: a operação de Deus, neste caso, está na não doação dos meios pelos quais o Faraó poderia não resistir às suas ordens.<sup>397</sup>

Em todos os casos, portanto, a predestinação para o mal, para a morte ou para a condenação é um juízo de Deus, que sabe que a vontade do homem resistirá caso não lhe seja concedida a Graça. Como Deus conhece, de antemão, aqueles aos quais a sua Graça será concedida, ele também conhece aqueles aos quais ela não será, de modo que prevê os que serão condenados. Mas não se pode dizer que Deus opera tanto para a salvação quanto para a condenação dos homens, pois são causas absolutamente distintas uma e outra. Enquanto que a salvação necessita da causa eficiente da Graça, dada por Deus, a condenação tem como causa eficiente o pecado do homem, e a ação de Deus se resume no julgamento; dada a presciência, é dito que há uma predestinação para a condenação, mas não é totalmente acertado dizer que

---

396 O Faraó age de acordo com sua vontade, mas a ação livre é aquela em que a vontade está direcionada para o bem.

397 Uma leitura alternativa pode ser encontrada em: STUMP, E. *Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 8, 1988, p. 395-420.

Deus predestina uns à vida e outros à morte, porque a predestinação para a morte é, em verdade, uma previsão do julgamento. Há que considerar, ainda, que a predestinação está envolvida numa convicção, dentro do pensamento de Agostinho, da absoluta onipotência divina; assim, mesmo aqueles que parecem agir mal e ir contra a vontade de Deus estão, em última instância, abarcados sob a Providência, pois,

[...] naquilo que dependia deles, executaram o que Deus não queria; mas quanto ao que cabe à onipotência de Deus, eles não foram capazes de alcançá-la e por isso mesmo que agiram contra a Sua vontade, mas a vontade divina foi cumprida neles. Porque grandes são as sobras do Senhor, sempre adequadas aos seus fins; de tal forma que, de maneira admirável e inefável, não se realiza fora da vontade divina mesmo aquilo que se realiza contra ela; porque não se realizaria se Deus não o permitisse, e ele o permite voluntariamente, mas não o desejando; e sendo bom, ele não permitiria que se obrasse o mal se sua onipotência não pudesse, a partir do mal, realizar o bem.<sup>398</sup>

Depois de toda essa exposição, contudo, não é necessário que se concorde com a argumentação acima. Tal como havíamos colocado na primeira parte do tópico, existem ao menos duas possibilidades de interpretar o uso que Calvino faz da dupla predestinação; a primeira destaca uma continuidade em relação ao pensamento de Agostinho, de modo que Calvino apenas estaria ressaltando um aspecto da teoria da Graça que o bispo de Hipona não havia ressaltado, mas que estaria presente em seu ensinamento; uma segunda possibilidade é apontar que Calvino, embora tenha se apoiado em Agostinho e embora a predestinação esteja presente no bispo de Hipona, faz um uso própria da doutrina, inserindo nela um aspecto que Agostinho havia deixado de lado por razões filosófico-teológicas, isto é, porque entendia que não era o mesmo a operação de Deus para salvar e a operação de Deus para condenar.

Não obstante a argumentação acima, Agostinho é sempre cauteloso em ressaltar que os juízos de Deus são ininvestigáveis, de modo que não é necessário fechar a questão quanto a este ponto, decidindo se há ou não uma predestinação para a condenação. O que devemos fazer é destacar que a ênfase que Calvino dá à predestinação para a condenação é uma ênfase que Agostinho nunca deu. Calvino destaca, por exemplo, que,

[...] se não podemos assinalar outra razão por que Deus usa de misericórdia para com os seus, a não ser porque assim lhe apraz, tampouco disporemos de outra razão por que rejeita e exclui aos demais, senão pelo uso deste mesmo beneplácito.

---

398 *Enchiridion* XXVI, 100: “*Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem eius fecerunt, de ipsis facta est voluntas eius. Propterea namque magna opera Domini exquisita sunt in omnes voluntates eius ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra eius fit voluntatem, quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sinit sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere possit bene.*”

Quando, pois, se diz ou que Deus endurece, ou cumula de misericórdia a quem quis, com isso são os homens admoestados a não buscar nenhuma outra causa que esteja fora de sua vontade.<sup>399</sup>

É certo que Deus exclui aqueles que exclui porque assim o quer, e não há outra causa fora da sua vontade; contudo, também é certo que afirmações como essa espantam a audiência, e Agostinho sempre preferiu enfatizar a misericórdia divina na salvação, e sua justiça na condenação. Calvino iria criticar Agostinho neste ponto, dizendo que a sutileza com que o bispo trata a questão não concorda com as diversas passagens das Escrituras, que mostram de modo claro que há algo além da presciência de Deus na condenação dos homens.<sup>400</sup> Bavaud chega a afirmar que Calvino estabelecia um verdadeiro paralelismo entre a causalidade divina operando no justo e no pecador; o motivo, e que também parece ser a principal divergência entre Calvino e Agostinho, é que o Reformador não é adepto da distinção entre querer e permitir quando tratamos da vontade de Deus. Há um destaque da onipotência divina que, assim como em Agostinho, fazia com que tudo o que acontecesse estivesse sob a Providência; contudo, enquanto Agostinho afirma que há coisas que Deus permite, mas não deseja que ocorram, para Calvino a permissão também é um modo pelo qual se cumpre, ativamente, o querer de Deus. Bavaud afirma:

Calvino não gosta da distinção entre querer e permitir quando falamos sobre a Divina Providência. ‘Alguns recorrem aqui à diferença de vontade e permissão, dizendo que os iníquos perecem, Deus permitindo, mas não querendo. Mas por que diríamos que ele permite, se não porque ele quer?’ [...] Se Calvino tivesse se contentado em desenvolver este tema, ele não teria ido além do pensamento de Santo Agostinho. Mas aos olhos do Reformador de Genebra, esta explicação não é suficiente.<sup>401</sup>

Ainda que Calvino pudesse afirmar que essa é uma conclusão lógica da onipotência divina, e que se trata de um subterfúgio muito tolo dizer que Deus apenas permite certas coisas, sem as querer, essa é uma posição própria e não estamos mais no terreno de Agostinho. Para o bispo de Hipona, como fica claro, são distintos os status da ação de Deus para salvar e de sua não ação para não salvar. Esse acréscimo na doutrina de Agostinho, portanto, seja ele justificado ou não, faz tornar distintas as duas teorias.<sup>402</sup> Não obstante, há uma dificuldade que permanece na doutrina de Agostinho, e ela não é a predestinação para a

399 *Institutio Christianae Religionis*, III, XXII, 11.

400 BAVAUD, Georges, *La doctrine de la prédestination et la réprobation d'après s. Augustin et Calvin*. In: *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 5 (4), 1959, p. 433. Doravante referenciado como “BAVAUD, 1959 (2)”, por já termos referenciado um texto do mesmo autor, do mesmo ano.

401 *Ibidem*, 1959 (2), p. 433-434.

402 Nós aderimos, assim, àquela segunda linha interpretativa, que defende que a ação de Deus (enquanto causa eficiente) se dá na eleição, nunca na não eleição.

morte, mas o fato de, entre dois homens absolutamente iguais em tudo, um ser salvo e o outro ser abandonado.<sup>403</sup> Nós iremos tratar, nos próximos tópicos (3.3 e 4.2), do problema da eleição, que é o verdadeiro problema por trás do tema da predestinação.

### 3.3. a eleição:

Nós encerramos o tópico 3.2.1. com a posição dos monges da Gália, que identificavam na doutrina de Agostinho aspectos de um fatalismo. Como o nosso tema é, essencialmente, o conceito de liberdade ante o problema da predestinação, faz-se necessário considerar essa acusação de fatalismo, ainda que de maneira breve, antes de tratarmos da eleição propriamente. Quando os monges afirmam que, se a predestinação era tal como a defendida por Agostinho e se a eleição estava em absoluto critério divino, a vontade humana acabava excluída da economia da salvação, eles utilizam o termo “necessidade fatal”:

[...] se a escolha de quem predestina é contrária, o interesse de quem corre é vão. Se um decreto divino predispõe as vontades humanas, isso equivale a eliminar todo esforço de fazer o bem e a suprimir todas as virtudes. O nome predestinação introduz uma espécie de necessidade fatal (*fatalem quamdam induci necessitatem*) [...].<sup>404</sup>

Existem, ao menos, três formas de compreender essa última frase. A primeira, e que Agostinho rechaça, é a ideia de que a posição dos astros instituiria o início de uma cadeia causal, de modo que os acontecimentos dentro dessa cadeia poderiam ser previstos na medida em que derivam, como efeitos, da causa inicial; esse é o fatalismo astrológico, e que Agostinho peremptoriamente rechaça no livro V d’*A cidade de Deus*.<sup>405</sup> Certamente que os monges não estariam se referindo a esse tipo de necessidade quando questionam Agostinho, ainda que exista uma complexidade nos conceitos que poderia trazer alguma dificuldade.<sup>406</sup> Um segundo modo de entender a última frase da passagem acima, e que deriva da primeira, é

403 O já citado *De dono persev.* XI, 25.

404 *Ep.* 225, 3: “[...] *si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit adnitentis intentio. Removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine, fatalem quamdam induci necessitatem [...].*”

405 Cf.: *De civ. Dei* V, VII.

406 Essa complexidade, como Agostinho reconhece, está no uso da palavra “destino” (*fatum*), que normalmente era entendida no contexto do fatalismo astrológico, como algo que está inexoravelmente determinado dada uma causa inicial. O termo, não obstante, poderia compreender a predeterminação inerente à palavra divina, como o bispo salienta no capítulo IX do livro V: “*Quod enim dictum est: Semel locutus est, intellegitur "immobiliter", hoc est incommutabiliter, "est locutus", sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est. Hac itaque ratione possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen iam in alia re soleret intellegi, quo corda hominum nolumus inclinari.*”

compreender essa necessidade sob o conceito de Providência. Em sua discussão com Cícero, Agostinho trata de fazer uma distinção entre os conceitos de destino e Providência, já que o primeiro era popularmente identificado à ideia de necessidade astrológica; para o bispo, o mais autêntico sentido de destino (*fatum*) era abarcado na ideia de Providência, como designando uma ordenação e concatenação de causas e efeitos, todos previstos na sabedoria divina. A querela de Agostinho com Cícero resulta na sua defesa de que, ainda que Deus possa prever todos os acontecimentos futuros, isso não suprime o livre-arbítrio, uma vez que ele está abarcado na presciência de Deus como uma causa eficiente.<sup>407</sup>

Mas, se aqui Agostinho entende a Providência como uma previsão de Deus dos eventos futuros, e no caso da Graça, uma previsão daqueles que a receberão e daqueles que não a receberão, ainda não temos esgotada a crítica que os monges faziam à sua doutrina. Um terceiro modo de entender essa crítica, e o que nos parece mais acertado, é que Deus não apenas prevê os eventos futuros, como também os determina; no caso da Graça, Deus não apenas prevê, mas decide de antemão, sem qualquer participação do livre-arbítrio humano, quem a receberá e quem não a receberá; como é a Graça que concede a possibilidade de realizar o bem e perseverar na fé, seria Deus quem decide os salvos e os condenados, independentemente do livre-arbítrio humano, e é isso que soa como um fatalismo para os monges. Se Agostinho pode responder a Cícero com uma distinção entre prever e determinar,<sup>408</sup> não parecia haver muito espaço para essa distinção na crítica dos monges:

Todo homem é convidado pelos ensinamentos divinos a crer e agir, para que ninguém se desespere de alcançar a vida eterna, pois o prêmio é concedido à devoção voluntária. Ao contrário, a finalidade da vocação divina, segundo a qual se diz que a separação dos que serão escolhidos e rejeitados já foi realizada, seja antes da criação do mundo, seja na criação do gênero humano, então que, de acordo com o agrado do Criador, alguns sejam criados vasos de honra e outros vasos de afronta, remova dos caídos toda tentativa de se levantar, e dos santos toda ocasião de mornidão; porque em ambos os casos o esforço é supérfluo, quando o rejeitado não

407 Se considerarmos que a vontade de Deus é o início de uma cadeia causal, podemos estender uma teoria da causalidade para toda a doutrina cristã sem, com isto, colocar em dificuldade o conceito de liberdade. Isso porque uma cadeia causal tal como a Providência divina não suprime, por si só, a existência de outras cadeias causais inauguradas voluntariamente pelo ser humano; essa possibilidade está prevista na Providência, e como Deus conhece de antemão todos os efeitos, devemos compreender que ele conhece também as causas (cf.: *De civ. Dei* V, IX, 3).

408 *De civ. Dei* V, IX, 4: “*Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates? Contendat ergo Cicero cum eis, qui hunc causarum ordinem dicunt esse fatalem vel potius ipsum fati nomine appellant, quod nos abhorremus praecipue propter vocabulum, quod non in re vera consuevit intellegi. Quod vero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in libris De deorum natura facere molitus est; aut si esse confitetur deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.*”

pode entrar por mais que tente, nem o escolhido pode cair por mais negligente que seja; o que quer que façam, nada mais pode acontecer além do que Deus estabeleceu; com esperança incerta a corrida não pode ser constante, porque se a escolha de quem predestina é contrária, o interesse de quem corre é vão.<sup>409</sup>

A predestinação era uma determinação do destino final do homem, e o seu fator decisivo é a eleição. Mas o que é, afinal, a eleição? Ainda no capítulo 1 (tópico 1.2), nós argumentamos que uma eleição significa escolher um em detrimento de outro, a partir de um critério qualquer, e que esse critério não pode ser a aleatoriedade. O motivo é claro: a aleatoriedade, mesmo na consideração filosófica da eleição, é uma forma de extinguir o critério, e onde não há critério não há eleição propriamente dita. Quanto mais no contexto teológico, onde o nosso conceito de eleição deve ser tratado; ainda que possamos dizer que qualquer pessoa possa ser salva e qualquer pessoa possa ser condenada, a gratuidade da doação da Graça, nesse sentido, em nada se confunde com uma aleatoriedade da salvação. Mas o problema do critério permanece.

Nós já vimos que aplicar a gratuidade da salvação como um critério para a doação da Graça não gera frutos, pois a própria hipótese dificilmente pode ser formulada e, ainda que fosse, não se manteria de pé (tópico 1.3.1). Já vimos também que Agostinho rechaça todo suposto mérito que o homem pudesse apresentar para que estivesse justificado ser alvo da Graça, pois todo mérito é fruto da Graça e não a precede. Uma boa forma de análise do problema do critério se dá a partir da passagem de *Romanos* (9:9-15), onde Paulo recupera o livro do *Gênesis*, e relembra a promessa de Deus:

Porque a palavra da promessa é esta: Por este tempo virei, e Sara terá um filho. E não somente esta, mas também Rebeca, quando concebeu de um, de Isaque, nosso pai; Porque, não tendo eles ainda nascido, nem tendo feito bem ou mal (para que o propósito de Deus, segundo a eleição, ficasse firme, não por causa das obras, mas por aquele que chama), Foi-lhe dito a ela: O maior servirá ao menor. Como está escrito: Amei a Jacó, e odiei a Esaú. Que diremos pois? que há injustiça da parte de Deus? De maneira nenhuma. Pois diz a Moisés: Compadecer-me-ei de quem me compadecer, e terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia.

Quando tratamos dessa passagem anteriormente (tópico 2.2.1), *en passant*, nós afirmamos que ela estava inserida em um contexto onde Agostinho ainda considerava como

<sup>409</sup> Ep. 225, 3: “Ideoque omnem hominem ad credendum et ad operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita aeterna nemo desperet, cum voluntariae devotioni remuneratio sit parata. Hoc autem propositum vocationis Dei, quo vel ante mundi initium, vel in ipsa conditione generis humani, eligendorum et reiciendorum dicitur facta discretio, ut secundum quod placuit Creatori, alii vasa honoris, alii vasa contumeliae sint creati, et lapsis curam resurgendi adimere, et sanctis occasionem teporis afferre; eo quod in utraque parte superfluous labor sit, si neque reiectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere: quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definivit, accidere; et sub incerta spe cursum non posse esse constantem, cum, si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit adnitentis intentio.”

plausível a tese de que Deus elegeria com base na sua presciência da fé futura do homem; mas também destacamos, por conseguinte, que essa hipótese seria descartada logo em seguida, quando o bispo tivesse plena consciência de que mesmo a vontade que se disponibiliza a aceitar o chamado divino é conduzida assim pela Graça. De Boer afirma, sobre esse ponto, que naquele período Agostinho “[...] ainda não havia entendido o que significa a ‘eleição da Graça.’”<sup>410</sup> Podemos ver esse desenvolvimento de sua análise através das *Retratações* (I, 23), mas, é justamente quando considera que sua análise anterior estava incompleta que o bispo chega ao cerne do problema: “[...] mas não questionei nem disse que o mérito da fé também é um dom de Deus.”<sup>411</sup>

Se já não se considera que a eleição é feita com base nos méritos futuros do eleito, parece não haver mais possibilidade de critério, já que todos os outros também foram descartados, como demonstramos no capítulo 1. Sobre isso, De Boer nos apresenta uma leitura:

A questão permanece: qual é o critério desta escolha divina entre dois seres humanos aparentemente iguais, quando não é a presciência de Deus de nossas ações futuras? Agostinho encontra uma resposta nas últimas palavras de *Romanos* 9, versículo 11. “Foi por causa daquele que, chamando o ímpio à fé, o faz justo pela graça”. A escolha resulta do propósito de Deus (*ex proposito electio*). Na minha opinião, Agostinho encontra *uma* resposta, não *a* resposta. Ele vê uma distinção entre o *propositum Dei* e a *electio*. Os fundamentos para este “propósito” permanecem ocultos em Deus. Agostinho recorre à indignação de São Paulo contra qualquer um que questione a justiça de Deus (*Rm* 9:14). A mudança importante é a partir da perspectiva do conhecimento prévio de Deus dos atos futuros do homem para (o que ele chamaria mais tarde) a presciência de Deus de seus próprios atos futuros.<sup>412</sup>

Uma distinção entre o propósito de Deus, entendido como a “presciência de Deus de seus próprios atos futuros”, e a eleição que ele efetivamente realiza, embora esteja de acordo com o que Agostinho apresenta no *Sobre a predestinação dos santos* (X, 19), apenas desloca o problema, como o próprio De Boer percebe.<sup>413</sup> A consideração temporal do tema, não

---

410 DE BOER, 2012, p. 62: “In his *Retractations* (426-7), Augustine, looking back at the *Exposition*, focusses on what he wrote on *Romans* 9:10-13: “When I was discussing what God chose in a man not yet born, whom he said his elder son would serve, and what he rejected in this elder son, likewise not yet born.” He wanted to revise especially the following line: “God then, in his foreknowledge, has not chosen the works of any man which he himself would give, but in his foreknowledge, he has chosen faith as he has chosen him whom he foreknew would believe in him and to whom he would give the Holy Spirit so that, by performing good works, he would obtain eternal life.” (*Retract.* 22.2 and *Exp. ad Rom.* 52.11). He had not yet understood what “the election of grace” means. In retrospect, he judges, “This certainly is not grace if any merits precede it.”

411 *Retract.* I, 23, 3: “[...] *Sed fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei nec putavi quaerendum esse nec dixi.*”

412 DE BOER, 2012, p. 68.

413 *Ibidem*, p. 69: “The supposition is that all men are “a kind of single mass of sin”. Why God does not grant mercy to every individual is beyond our understanding and remains hidden in God’s most secret judgement.”

obstante, nos ajuda a compreender sua complexidade: tal como a predestinação se distingue da doação da Graça efetivamente porque a primeira é uma preparação para a segunda, o “*propositum Dei*” se distinguiria da eleição porque a segunda é uma atualização daquilo que existe em potência, para nós, na mente de Deus. O propósito seria uma espécie de intencionalidade voltada para o futuro, mas como a temporalidade opera com bases distintas no plano divino, poderíamos dizer que o *propositum Dei* é uma espécie de sentido que Deus imprime na História, com base na sua ação sobre o plano temporal. É certo que Deus já sabe com quais ações ele irá operar no tempo, de modo que apenas para nós esse plano parece oculto: em outras palavras, apenas para nós a eleição parece sem critérios, imprevisível e aleatória.

Ora, nada mais correto do que afirmar isso, afinal, a eleição jamais poderia parecer imprevisível para Deus. Essa distinção, contudo, possui um alcance muito limitado quando tratamos do nosso problema: o problema do critério. Ainda que se abra, aqui, um importante espaço para a teologia natural – uma vez que o propósito de Deus poderia ser analisado através da observação de sua intervenção na História –, numa tentativa, bastante limitada, de compreender a intenção de Deus, permanece em absoluta imprevisibilidade o critério da eleição. Aqueles que perseveraram na fé integram um conjunto de grande variedade, não sendo possível observar qualquer característica que fosse, para nós, sinal da predileção de Deus. Isso se dá porque o motivo da predileção está todo em Deus; assim, como conclui De Boer, “para nós, isso não ajuda a entender a decisão de Deus [...]”<sup>414</sup> Quiçá seja incompreensível essa decisão. Gaetano Lettieri, em uma análise muito erudita da hermenêutica do *Sobre a doutrina Cristã*, defende que Agostinho tenha interrompido a escrita da obra, quando concomitantemente respondia a Simpliciano (*De diversibus quaestionibus ad Simplicianum*), porque se deparou com a paradoxalidade do problema da Graça. Ele afirma:

A doutrina agostiniana da graça não é de modo algum afirmada contra a evidente urgência da decisão existencial e arriscada do indivíduo. No entanto, a peculiaridade do “outro Agostinho” é a afirmação de que a liberdade é inteiramente fictícia, se autorreferencial, enquanto é autêntica apenas se for operada por Deus. Qualquer alegado mérito humano é delírio pecaminoso, é uma soberba negação do dom gratuito da misericórdia divina. [...] O crente autêntico confessa a si mesmo o objeto passivo de uma (re)criação luminosa *ex nihilo*, da qual sua própria liberdade de crer e agir não é senão um traço, sombra, resposta em atraso estrutural. Para este ato de fé nu, puro, muito radical, a predestinação não é uma loucura sem sentido, ou melhor, é uma maneira extrema, paradoxal, até mesmo louca (e, por isso, muitas

---

414 *Ibidem*, p. 69.

vezes incompreendida) de confessar a absoluta liberdade de Deus, o dom da graça, como o único sentido verdadeiramente transcendente do homem.<sup>415</sup>

Sem entrar no mérito da tese de Lettieri,<sup>416</sup> nós podemos argumentar que existe, em alguns casos, um aparente desacordo entre o que o jovem Agostinho escreve e o que o bispo vai defender, na maturidade. Os temas que fazem referência ao conceito de livre-arbítrio são os que mais destacam essa mudança, haja vista que ela se relaciona diretamente com o tema da Graça. Segundo Lettieri, a carta a Simpliciano representa um ponto central no desenvolvimento da doutrina da Graça de Agostinho, pois teria sido através dessa comunicação que ele é colocado ante o problema da predestinação e da liberdade humana. Na carta, Agostinho afirma que a escolha de Deus por Jacó não poderia estar sustentada em algum merecimento deste, pois, além de sequer existir para que pudesse ser merecedor de algo, o bispo salienta que a Graça é daquele que chama, e as boas obras não produzem a Graça, mas são frutos dela.<sup>417</sup> Sobre o critério da eleição, ele escreve:

A menos que se dê uma interpretação diferente a esta frase, segundo a qual o Apóstolo não quis dizer: *Não pelo mérito das obras, mas pela vontade daquele que chama, foi-lhe dito que o menor serviria ao maior, para que o propósito divino, segundo a eleição, perdurasse*, mas antes, com o exemplo de dois filhos que ainda não haviam nascido e ainda não haviam praticado nenhum ato meritório, pretenda-se eliminar todo tipo de eleição. [...] Não havendo eleição baseada em boas obras que dê firmeza à determinação de Deus, então, não pelas obras, mas pela vontade daquele que chama, isto é, pela vontade daquele que justifica o ímpio, chamando-o pela graça à fé, foi-lhe dito que o mais velho serviria ao mais novo.<sup>418</sup>

Dado que o critério está em Deus, desloca-se o foco da questão sobre a doação da Graça, que passa do objeto alvo da Graça para o seu autor. Se essa ideia estiver correta, o foco não está naquele que é chamado – e que teria alguma propriedade que justificaria esse

---

415 LETTIERI, 2001, p. 119: “La dottrina agostiniana della grazia non è affatto affermata contro l’evidente urgenza dell’esistenziale, rischioso decidersi del singolo. Eppure, la peculiarità dell’altro Agostino è l’affermazione che la libertà è del tutto fittizia, se autoreferenziale, mentre è autentica, soltanto se operata da Dio. Qualsiasi preteso merito humano è delirio peccaminoso, è superba negazione del gratuito dono della misericordia divina. [...] Il credente autentico si confessa oggetto passivo di una luminosa (re-)creatio ex nihilo, di cui la sua stessa libertà credente e agente non à che traccia, ombra, risposta in strutturale ritardo. Per questo nudo, puro, radicalissimo atto di fede, la predestinazione non è una follia priva di senso, o, meglio, è un modo estremo, paradossale, folle persino (e, per questo, troppo spesso misconosciuto), di confessare l’assoluta onnipotente libertà di Dio, il Dono della grazia come único Senso davvero transcendente dell’uomo.”

416 Ver: LETTIERI, 2001, p. 35.

417 *De div. quaest. ad. Simpl.* I, 2, 3: “Vocantis est ergo gratia, percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur.”

418 *Ibidem*, I, 2, 6: “[...] Nisi forte sic est distinguenda sententia, non ut intellegamus tamquam ideo non ex operibus sed ex vocante dictum esse: Maior serviet minori, ut secundum electionem propositum Dei maneret, sed ita potius, ut ad hoc de nondum natis et nondum aliquid operatis exemplum datum accipiatur, ne aliqua electio hic possit intellegi. [...] cum ergo nulla esset electio bene agentis secundum quam maneret propositum Dei, non ex operibus sed ex vocante, id est ex eo qui vocando ad fidem gratia iustificat impium, dictum est ei: Quia maior serviet minori.”

chamamento –, mas naquele que chama, pois somente ele tem o critério da escolha. Aqui, a nossa análise precedente sobre o modo como a Graça opera na vontade é extremamente proveitosa, porque indica a forma com a qual aquele que chama pode conduzir a nossa vontade que, de modo livre, adere a esse chamado. Agostinho é claro ao afirmar que é a vontade que responde à eleição: é somente na operação sobre a vontade humana que a eleição se efetiva: “Portanto, não resta outra razão para a eleição do que as vontades; mas a vontade não pode ser movida de forma alguma se não lhe for oferecido algo que a deleite e atraia seu ânimo”, e não está em poder do homem que se lhe ofereça isso.<sup>419</sup> Esse poder está em Deus, que sabe quais objetos farão a vontade se mover e que pode dispor desses objetos de acordo com o seu propósito.

Segundo Lettieri, a teologia de Agostinho guarda um certo grau, um nível de compreensão que só é acessível pela revelação.<sup>420</sup> Essa ideia de que há uma verdade revelada, não totalmente compreensível à inteligência humana, embora possa deixar alguns insatisfeitos com o não avanço do tema, é um ponto intransponível na doutrina de Agostinho e o qual podemos apenas explicitar. Etienne Gilson, por exemplo, em sua *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, passa rapidamente pelo tema da predestinação quando escreve sobre a liberdade cristã;<sup>421</sup> e seria imprudência de nossa parte, por conseguinte, requerer que ele fizesse mais do que o que foi feito, uma vez que Agostinho mesmo não oferece muitas alternativas de interpretação do tema. Gilson reitera que a predestinação é a previsão infalível das circunstâncias salutares que Deus mesmo prepara para seus eleitos. Quando se trata de saber, ademais, porque Deus predestina uns e não outros, ou melhor, porque uns são predestinados e outros não, Gilson é claro em dizer que “não temos resposta para questões como essa.”<sup>422</sup> Esse poder que domina o destino do homem, embora não diminua em nada a sua liberdade, é um mistério assombroso que ele não pode escutar. Nesse sentido, Gilson se limita a demonstrar que em Deus não há injustiça, e que ainda que o ser humano não possa apresentar qualquer motivo aparente para justificar ser alvo da Graça, é fato que alguns são alvos dela, e apenas alguns. Essa predestinação, por fim, é sempre justa e recobre uma perfeita equidade. Bonner e Weaver são outros bons exemplos de como não é possível avançar para além daquilo que Agostinho mesmo colocou; o primeiro afirma que Agostinho aceita que a

---

419 *Ibidem*, I, 2, 22: “*Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest.*”

420 LETTIERI, 2001, p. 123.

421 GILSON, 2006, p. 271-314.

422 *Ibidem*, p. 296.

eleição pareça arbitrária e, do ponto de vista humano, até mesmo injusta, mas mantém que a razão da decisão divina será conhecida no Juízo Final.<sup>423</sup> Weaver, de modo semelhante, chega a afirmar que, do ponto de vista humano, a justiça de Deus é completamente inexplicável.<sup>424</sup>

*O que diremos então? Existe injustiça em Deus? Nem remotamente. Este princípio deve permanecer firme e invariável na alma que ama a moderação e a constância na fé: em Deus não há lugar para a injustiça. Então é preciso acreditar, com a maior tenacidade e firmeza, que quando Deus se compadece de quem quer e endurece o coração de quem quer, isto é, quando Deus se compadece de quem ele tem piedade, e não se compadece de quem ele não quer, há uma justiça misteriosa, inacessível ao espírito humano [...].*<sup>425/426</sup>

O maior problema dessa falta de explicação para a escolha divina é que ela traz a nós uma intensa impressão de injustiça. Agostinho afirma, por diversas vezes, que os juízos de Deus são inescrutáveis, mas sempre destaca que suas escolhas recobrem uma justiça perfeita;<sup>427</sup> mais do que isso, ele chega a afirmar que o próprio fato de Deus ocultar de nós alguns de seus juízos deve significar um benefício para nós.<sup>428</sup> Mas não podemos dizer que o problema da justiça é colocado artificialmente aqui, mesmo que essa questão tenha sido potencializada pela atmosfera jurídica com que o pelagianismo lhe tratara: alguma articulação entre a justiça divina e o nosso conceito de justiça deve ser possível para que tenhamos uma consistência na doutrina cristã. Como aponta James Mozley, falando sobre o predestinacionista, poder-se-ia dizer que sua doutrina é inconsistente por atribuir injustiça à Deus, pelo problema do critério na predestinação: “[...] mas ele não atribui injustiça à Deidade; mas apenas um modo de agir que, como concebido e entendido por nós, é injusto; ou que não podemos explicar em coerência com a justiça.”<sup>429</sup>

423 BONNER, 2007, p. 6.

424 WEAVER, 1996, p. 22.

425 *De div. quaest. ad. Simpl.* I, 2, 16: “[...] *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit! Sit igitur hoc fixum atque immobile in mente sobria pietate atque stabili in fide, quod nulla est iniquitas apud Deum. Atque ita tenacissime firmissimeque credatur id ipsum, quod Deus cuius vult miseretur et quem vult obdurat, hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis [...].*”

426 A imperscrutabilidade dos juízos divinos pode parecer, num primeiro momento, apenas uma saída extraordinária para um problema de difícil solução; contudo, trata-se do exato oposto, pois aqui nos referimos às dificuldades intransponíveis de se falar sobre Deus, que se impõem novamente mesmo depois de se avançar consideravelmente em nosso estudo. Essa intransponibilidade é um argumento filosófico importante, porque nos situa como intérpretes da discussão.

427 *E. g.: De dono persever.* VIII, 16; IX, 21; *De corrept. et Gratia* XII, 34; e a própria abertura das *Confissões*, articulando os salmos 144 e 146.

428 *De corrept. et Gratia*, VIII, 17: “*Quantum itaque nobis iudicia sua manifestare dignatur, gratias agamus; quantum vero abscondere, non adversus eius consilium murmuremus, sed hoc quoque nobis saluberrimum esse credamus.*”

429 MOZLEY, 1883, p. 308: “[...] The predestinarian passes over the incomplete perception we have of our originality as agents, because his mind is preoccupied with a rival truth. But this cannot in itself be called an offence against piety : rather it is occasioned by a well-intended though excessive regard to a great maxim of piety. He is unreasonably jealous for the Divine Attribute, and afraid that any original power assigned to man

## Capítulo 4.

### A LIBERDADE DOS ELEITOS: UMA INTRODUÇÃO

#### 4.1. introdução:

Juliano de Eclano, após a condenação de Pelágio em 418, talvez tenha se tornado o principal opositor de Agostinho em relação ao tema do pecado original. A posição de Agostinho estava clara: o pecado de Adão foi transmitido a todos os homens, de modo que toda a humanidade está em um estado de miséria e, de maneira justa, se tornou imerecedora de salvação. Já Juliano, que, como aponta Harnack, era visto como um dos mais cultos defensores do pelagianismo,<sup>430</sup> mantinha a discussão no campo legalista, e para ele era absurda a ideia de que a culpa de um homem fosse herdada pelos seus descendentes; ao analisar os textos de Agostinho, Juliano se contrapõe a uma ideia de transmissão congênita de pecado pois isso seria, segundo suas palavras, defender a existência de um mal natural.<sup>431</sup> Nesse sentido, conforme já destacamos (1.2.1), o pecado de Adão seria transmitido para a humanidade tão somente pelo exemplo de desobediência, de modo que o livre-arbítrio do homem encerra decisiva importância na adesão ou não ao exemplo adâmico.

Um dos principais argumentos de Juliano, e do pelagianismo como um todo, está alicerçado na sua concepção de justiça divina.<sup>432</sup> É certo que lhes parecia absurda a ideia de uma transmissão congênita do pecado, porque isso se contrapunha diretamente à ideia de que cada homem é julgado por aquilo que ele faz ou deixa de fazer: como ao pecado cabe punição, ser punido por uma característica pertencente à natureza era absolutamente arbitrário; logo, não poderia ser o caso de o pecado ser transmitido congenitamente. Mas, se lhes parecia absurda a doutrina de Agostinho sobre o pecado original, lhes parecia igualmente absurda a doutrina da eleição; tal como não aparentava ser justa a transmissão do pecado de

---

will endanger the Divine. He thus allows the will of man no original part in good action, but throws all goodness back upon the Deity, as the sole Source and Creator of it, forming and fashioning the human soul as the potter moulds the clay. It may be said, indeed, that his doctrine, in attributing injustice to the Deity, is inconsistent with piety : but he does not attribute injustice to the Deity; but only a mode of acting, which, as conceived and understood by us, is unjust ; or which we cannot *explain* in consistency with justice.”

430 HARNACK, 1899, p. 171.

431 C. Iul. Op. Imp. I, 1: “[...] *Nam in libris quos ad fratrem nostrum Turbantium episcopum, virum magno virtutum fulgore conspicuum, contra Augustini scripta dictavi, pollicitus sum, si nihil quod studiis obsisteret, eveniret incommodi, occurrurum me protinus eorum argumentis omnibus, qui ex sententia Manichaeorum traducem peccati, id est malum naturale defenderent [...].*”

432 *Ibidem* I, 27; 38.

Adão para a humanidade, a ideia de que uma parte dos homens é salva sem nenhum motivo que lhes distinga daqueles que perecem soava ainda mais arbitrária. O pelagianismo como um todo, e o “semipelagianismo” em particular, mantinha como norte a ideia de justiça divina e de responsabilidade moral do homem, de tal forma que deveria haver uma relação entre o comportamento de cada ser humano e sua futura recompensa ou punição. Ainda segundo Juliano, “o testemunho [de justiça] que vem de seu autor e se aplica a bons e maus consiste no fato de que alguns são justamente elevados à glória, e outros, justamente condenados.”<sup>433</sup>

Já Agostinho entendia que o bom cristão era aquele que se via como indigno e rendia glórias a Deus, e, devido a essa consciência da própria indignidade, sabia que não poderia colocar em si mesmo a responsabilidade, de um lado, de evitar o pecado, e de outro, para alcançar a salvação.<sup>434</sup> Longe de significar leniência, era uma conscientização da própria fraqueza. O foco e a esperança de Agostinho, portanto, não estavam na justiça, mas sim na misericórdia. Consciente de que a natureza humana se encontra em um estado tal que só poderia ser explicado pela pena de pecado, Agostinho sempre busca definir a justiça de Deus em relação à misericórdia: a justiça nunca é um simples ato de punição ou vingança, mas um modo de trazer novamente à ordem aquilo que está se desviando. Os meandros, os detalhes, os mecanismos internos dessa justiça, tanto na atribuição de punição pelo pecado adâmico quanto na distribuição da Graça e da eleição, não são totalmente conhecidos por nós. Segundo Mozley:

Santo Agostinho, então, considerava a predestinação como um mistério desconcertante, uma doutrina que discordava de nossas idéias naturais da justiça de Deus, e que só poderia ser defendida por uma referência à Sua vontade inescrutável e soberana. Destaco o termo “justiça oculta” (*occulta Iustitia*) como expressando de forma sumária e conveniente esta característica da doutrina por ele sustentada. Santo Agostinho afirma, como todo aquele que crê na existência de Deus deve fazer, que Deus é justo, e portanto que o decreto de predestinação e reprovação que Ele fez desde toda a eternidade é justo; mas ele acrescenta que essa justiça é de natureza não dirigida às nossas faculdades e percepções naturais, ou discernível por elas. A justiça natural - a regra de recompensar e punir de acordo com o merecimento - é justiça, e é também uma justiça cognoscível por nossas faculdades naturais; a justiça predestinadora é tão real quanto a justiça natural, mas não é assim cognoscível. Uma é justiça e também justiça aparente; a outra é justiça, mas não justiça aparente, i. e., tem uma aparência de injustiça.<sup>435</sup>

433 *Ibidem* I, 39: “*Testimonium vero, ut ab auctore suo, ita etiam vel a probis, vel a improbis meretur, quod et illos iure provexerit, et istos iure damnaverit [...].*”

434 Ver: BROWN, 2005, p. 432. Evitar o pecado e alcançar a salvação são bens, e Agostinho assevera que nenhum bem é mérito do homem.

435 MOZLEY, 1883, p. 134.

Uma definição de misericórdia pode ser encontrada no *Sermão* 358 (s. d.). Nele, Agostinho afirma que a misericórdia é uma espécie de comiseração, um momento em que a miséria alheia toca o coração do cristão e ele é capaz de oferecer boas obras por ter seu coração mobilizado. Nos exemplos de Agostinho:

dás pão a um faminto: oferece-lhe a tua misericórdia de coração, não com desprezo; não trate um homem, semelhante a você, como um cachorro. Portanto, quando fizeres uma obra de misericórdia, se deres pão, tem compaixão de quem tem fome; se lhe deres de beber, tem compaixão de quem tem sede; se você der um vestido, tenha compaixão do desnudo; se você oferece hospitalidade, tenha compaixão do peregrino; se você visitar um doente, tenha compaixão dele; se você enterrar um falecido, lamente que ele morreu; se você pacificar uma disputa, tenha compaixão do litigante. Se amamos a Deus e ao próximo, não fazemos nada disso sem a dor do coração (*dolore cordis*).<sup>436</sup>

Sendo assim, e considerando a misericórdia entre os seres humanos como um reflexo da misericórdia que Deus despende a nós, podemos confirmar que ela extrapola as ideias naturais de justiça. Como Agostinho afirma na sua discussão com Juliano, a misericórdia só é necessária onde há miséria, e no estado decaído em que nos encontramos, ela se faz maximamente necessária: só clama por justiça aquele que não entendeu o quão culpado é e o estado em que se encontra;<sup>437</sup> se fosse dada primazia à justiça, tal como a concebemos, todos os homens deveriam ser condenados pois todos participamos do pecado adâmico. Poder-se-ia objetar que, se fosse dada primazia à misericórdia, todos deveríamos ser salvos, como lembra Bonner, e não apenas alguns.<sup>438</sup>

Não é ao ser humano que cabe decidir se todos deveriam ser salvos ou condenados, ou quais deveriam ser salvos e quais condenados. Embora essa resposta não ofereça uma solução completa ao questionamento acima, o estado de coisas que nos cerca exige um redirecionamento de nossas súplicas, que passam da justiça para a misericórdia: “[mas] toda a minha esperança está em tua misericórdia, sobremaneira grande. Concede o que ordenas, e ordena o que queres.”<sup>439</sup> Agostinho está afirmando que, não obstante seja inescrutável o motivo de uns serem salvos e outros não, os primeiros são alvos da misericórdia, e os

---

436 *Sermo* 358, 1: “*Verbi causa, porrigis panem esurienti: ex corde porrige misericordiam, noli ex contemptu; ne veluti canem habeas tibi similem hominem. Cum ergo facis misericordiam, sive panem porrigas, dole esurientem: si potum dederis, dole sitientem: si vestem porrexeris, dole nudum: si hospitio receperis, dole peregrinum: si visitas languidum, dole aegrotum: si sepelis defunctum, dole mortuum: si concordas contentiosum, dole litigantem. Haec omnia, si Deum et proximum diligimus, sine dolore cordis non facimus.*”

437 *C. Iul. Op. Imp.* I, 39. Ver também: MOZLEY, 1883, p. 13.

438 Cf. BONNER, 2007, p. 122.

439 *Conf. X, XXIX, 40*: “*Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis.*”

segundos são alvos da justiça, de modo que Juliano e o pelagianismo como um todo demonstram não terem compreendido a questão quando se apegam ao conceito de justiça.<sup>440</sup> Tudo o que Deus faz é justo, mesmo que não possamos compreender todos os mecanismos dessa justiça; mas exigir o cumprimento de uma ideia humana de justiça é se equivocar duplamente: de um lado, desconfia-se da justiça de Deus e, de outro, requer para si a própria condenação.

É nessa tensão, entre justiça e misericórdia, que a doutrina de Agostinho é construída. Nosso quarto e último capítulo irá propor uma leitura profunda e o mais abrangente possível da ideia de liberdade no bispo de Hipona; iremos abordar, inicialmente, a hipótese de que somente os eleitos a possuem; depois, analisaremos como a responsabilidade moral ainda pode ser uma ideia plausível dado o desenvolvimento da doutrina da Graça; após isso, avaliaremos a posição de Agostinho – não anacronisticamente – frente a uma das principais questões colocadas à sua doutrina: se ela é capaz de conciliar, ou não, a onipotência divina e a liberdade humana, em um tipo específico de compatibilismo. Nosso objetivo é oferecer uma ideia segura, parcimoniosa e consistente de liberdade, capaz de fazer jus à filosofia de Agostinho.

#### **4.2. a liberdade exclusiva dos eleitos:**

Após todas as considerações anteriores, pode-se requerer uma definição mais completa da ideia de liberdade em Agostinho. Essa definição deve levar em consideração três aspectos principais: a vontade livre e a dinâmica da chamada deleitação vitoriosa, a Graça como fator determinante para a efetividade da vontade no bem, e a doutrina da predestinação. Esses três aspectos, combinados, formam um cenário complementar à tese defendida no capítulo 2, de que a liberdade seria a livre cooperação das criaturas no bem.

A tese da livre cooperação no bem dizia que a Graça atua sobre a vontade retirando os constrangimentos internos e externos, e possibilitando que ela opere baseada exclusivamente em sua natureza: uma natureza restaurada pela Graça, ou seja, na qual o desejo pelo bem é alcançado de modo natural. Com a natureza restaurada, a vontade pode se mover livremente,

---

<sup>440</sup> Vale destacar, com Mozley (1883, p. 37; 132; 194), que essas verdades são compreendidas de modo imperfeito por nós, pelagianos ou não. Por isso, faz-se necessária certa humildade intelectual no tratamento dessas questões.

pois não é constrangida pelos objetos de desejo, mas deleitada por aqueles objetos que estão conforme a ordem que leva à beatitude: a vontade deseja o bem, e seu deleite está em seguir o bem. Esse movimento pode ser entendido como uma cooperação com Deus porque é Deus quem primeiro opera.<sup>441</sup>

Essa ideia de cooperação livre abarca bem os dois primeiros aspectos mencionados acima, isto é, a deleitação vitoriosa e a necessidade da Graça para a efetividade da vontade livre no bem; abarca, de maneira parcial, o terceiro aspecto, de que essa possibilidade de agir livremente conforme a natureza restaurada é concedida apenas a alguns, uma vez que a Graça não é doada a todos. O que a doutrina da predestinação nos traz é um reforço na ideia de que aqueles que serão alvos da Graça o serão exclusivamente por escolha divina, e não há qualquer tipo de merecimento de sua parte. Por conseguinte, se a Graça é fator necessário para o direcionamento correto da vontade, e se ela é doada apenas a alguns, segue-se que a liberdade, enquanto cooperação livre das criaturas no bem, é concedida, aparentemente, apenas àqueles que foram eleitos. Usamos o termo “aparentemente” porque, em última instância, os mecanismos da escolha divina não são compreensíveis para o ser humano; não obstante, nosso argumento se sustenta em bases simples. Consideremos três conjuntos: o primeiro (i) é o das pessoas que receberam a Graça; (ii) o segundo é o dos eleitos, e (iii) o terceiro é o das pessoas que possuem liberdade.

A Graça é fator necessário para a eleição: os eleitos são aqueles que foram predestinados, segundo a sabedoria divina, para serem destacados da massa de perdição e serem salvos; eles integram um grupo de poucos (Mt 22:14), e o que lhes distingue dos demais é apenas o fato de terem sido escolhidos por Deus. Essa escolha de Deus é manifestada através da doação da Graça (*Sermo* 26, 12-13). Como ninguém se salva por si mesmo (Salmo 49:7-8) e como ninguém merece ter recebido a Graça (1Cor 4:7), podemos entender que todos aqueles que são salvos necessariamente receberam o auxílio de Deus através da Graça.<sup>442</sup> Assim, o conjunto (ii) integra o conjunto (i), isto é, todos os eleitos

---

441 Prefixo *co*, que indica simultaneidade ou companhia, e o verbo *operor*, que indica a ação de trabalhar ou realizar um trabalho. Assim, a cooperação é a ação de Deus que encontra na vontade humana uma ação simultânea no mesmo sentido, ou, para sermos precisos, que possibilita que a vontade humana opere no sentido do bem.

442 Aqui, podemos equivaler eleição e salvação, uma vez que são eleitos para serem salvos, conforme *Sermo* 26, 13: “*Una erat massa perditionis ex Adam cui non nisi supplicium debebatur. Facta sunt vasa inde in honorem ex eadem massa. Habet enim potestatem figulus tuti, ex eadem massa. Qua massa? Certe iam perierat, certe iam illi massae iusta damnatio debebatur. Gratulare quia evasisti. Mortem quippe debitam evasisti, et vitam non debitam repperisti.*”

receberam a Graça. O conjunto (iii), das pessoas que possuem liberdade, também integra o conjunto (i), das pessoas que receberam a Graça, pois a liberdade é um certo ordenamento da vontade que só é possível pelo auxílio da Graça. Agostinho é claro ao afirmar que apenas a Graça pode transformar o livre-arbítrio em liberdade: “[...] pela Graça, [ocorre] a cura da alma dos vícios do pecado, e pela cura da alma, a liberdade do arbítrio [...]”<sup>443</sup> Assim, é certo que a Graça é condição necessária da eleição e para a liberdade.

Por outro lado, também é verdade que o conjunto (i), das pessoas que receberam a Graça, equivale ao conjunto (iii), das pessoas que possuem liberdade, uma vez que a Graça é irresistível, conforme já demonstramos (tópico 2.2.3 – parte 1). Sendo irresistível, àquele ao qual a Graça foi concedida terá sua vontade mobilizada de tal forma que encontrará em sua natureza, restaurada, o caminho do bem, e passará ao desejo e à ação de acordo com essa natureza. Assim, podemos estar seguros em dizer que todos os que recebem a Graça estão em estado de liberdade;<sup>444</sup> se ainda não estão, é porque a Graça não foi concedida de modo pleno pois, uma vez concedida, não é possível não ter sua alma mobilizada na livre cooperação no bem. O próximo passo para afirmarmos que a liberdade é exclusiva dos eleitos é demonstrar que o conjunto (i), das pessoas que receberam a Graça, também é equivalente ao conjunto (ii), dos eleitos, pois, se assim for, não só os eleitos necessariamente receberam a Graça, como todos aqueles que receberam a Graça foram, necessariamente, eleitos. Nesse caso, como todos os que receberam a Graça também possuem liberdade, poderíamos dizer que apenas os eleitos possuem liberdade, uma vez que todos os que recebem a Graça são também eleitos. A liberdade como condição exclusiva dos eleitos passaria a definir a própria ideia de liberdade.

O nosso argumento pode ser resumido como se segue: se Graça e eleição forem equivalentes, implica que a liberdade será condição exclusiva dos eleitos, pois apenas eles possuem a Graça, e a Graça é condição necessária da eleição e da liberdade. Se Graça e eleição não forem equivalentes, isto é, se pode haver o caso de alguém que, tendo recebido a Graça, não seja salvo, implica que a liberdade não é condição exclusiva dos eleitos, pois haveria o caso de alguém que recebe a Graça mas não integra o grupo dos eleitos.

443 *De Spiritu et littera* XXX, 52: “[...] *per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii* [...]”

444 Vale destacar que esse estado de liberdade é o estado possível durante esta vida (o que chamamos de cooperação livre no bem), pois Agostinho afirma que, na ressurreição dos corpos, um outro tipo de liberdade será concedida aos eleitos. Cf.: *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* 12 [13-18]: “*Itaque quattuor istos gradus hominis distinguamus: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace. Ante legem sequimur concupiscentiam carnis, sub lege trahimur ab ea, sub gratia nec sequimur eam nec trahimur ab ea, in pace nulla est concupiscentia carnis.*”

Consideremos a predestinação; ela é uma escolha feita por Deus, antes mesmo da criação do mundo, daqueles serão eleitos e daqueles que não serão; ela é também uma preparação para aquilo que a doação da Graça é, em ato, ou seja, a predestinação é em potência o que a eleição é em ato. Ora, no *Sobre a predestinação dos santos* (X, 19), Agostinho afirma que a doação da Graça é a efetivação da predestinação, e o que é a efetivação da predestinação se não a efetivação da escolha de Deus, isto é, da eleição?<sup>445</sup>

Se, por definição, a escolha de Deus é suficiente para a eleição, ou seja, não depende do arbítrio humano estar ou não disponível para o recebimento da vontade divina,<sup>446</sup> nós sabemos que a natureza humana será mobilizada, da forma como for necessária, se Deus assim a chamar. Se essa natureza não se mobiliza no bem, ainda que toda responsabilidade moral recaia apenas sobre ela por ter se afastado voluntariamente de Deus, é porque, na sua inescrutável sabedoria, Deus não a mobilizou através da doação da Graça. Se a Graça lhe tivesse sido concedida, ela seria mobilizada no bem. Por conseguinte, uma natureza na qual a Graça foi concedida mas que ela não foi mobilizada aparenta um cenário em que a Graça não tem eficácia. Ora, se em algum cenário a Graça aparenta não ter eficácia é apenas porque ela, a Graça, não foi concedida. Ademais, um cenário ainda mais absurdo do que esse em que a Graça é concedida mas não tem eficácia, é um no qual a Graça é concedida, mas não leva à eleição.

Aqueles que são alvos da Graça foram predestinados por Deus. Se a alguém a Graça é concedida, mas ele não é eleito, significa que Deus havia predestinado que a Graça lhe seria doada, mas que ele não estaria dentre os eleitos. Mas, tal como a mobilização no bem, a eleição depende exclusivamente da vontade divina e ela costuma ser manifestada pela doação da Graça; assim, se a alguém a Graça foi doada, mas esse não foi eleito, é porque Deus não o elegeu, já que não é caso que ele tenha recebido a Graça e tenha vindo a perdê-la, por um desvio ou deficiência sua: “tratamos daquela perseverança com a qual se persevera até o fim;

---

445 Assim, estamos afirmando que tanto a doação da Graça quanto a eleição são definidas por Agostinho como a efetivação da predestinação. Não estamos, com isso, querendo dizer que Graça e eleição se equivalem enquanto conceitos, mas estamos indicando que, aparentemente, para o bispo de Hipona, os dois fatores possuem o mesmo efeito no ser humano.

446 Pois a vontade divina encontra os meios necessários para mobilizar o arbítrio humano. Ver: *Ep.* 226, 6; *De dono persev.* VI, 11; 12: “*Sed ideo petimus ne inferamur in tentationem, ut hoc non fiat. Et si exaudimur, utique non fit; quia Deus non permittit ut fiat. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit. Potens ergo est, et a malo in bonum flectere voluntates, et in lapsum pronas convertere, ac dirigere in sibi placitum gressum.*”

mas, se não perseverou até o fim, é porque ela não havia sido concedida [...].”<sup>447</sup> Por outro lado, se ele não foi eleito, significa que ele estava predestinado a não ser eleito, e a doação da Graça foi-lhe um mero estágio no caminho da condenação. Mais absurdo do que uma Graça ineficaz é um Deus que faz troça com a humanidade.

E quando Deus dá esses dons a quem quer que os dê, não há dúvida de que ele previu que os daria e os preparou em sua presciência. *E aos que predestinou a estes também chamou* (Rm 8:30) com aquela vocação que não me canso de recordar, e da qual a Sagrada Escritura diz: *Os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento* (Rm 11:29), pois dispor e ordenar na sua presciência, que não mudam nem falham, as suas operações futuras são em quê consiste essencialmente a predestinação, e nada mais.<sup>448</sup>

Assim, a liberdade, tal como estamos considerando, é condição exclusiva dos eleitos. Nossa consideração entende a liberdade como a livre cooperação das criaturas no bem, e não está em divergência com a ideia de que todas as coisas cooperam no amor a Deus (Rm 8:28), porque essa cooperação é subsumida na ideia da Providência: assim, todas as coisas cooperam ou contribuem no amor a Deus porque Deus fez todas as coisas, e é o fim teleológico de todas as coisas voltar a Deus. Na criatura humana, contudo, essa livre cooperação interage com uma vontade que segue caminhos próprios: a deleitação é o mecanismo de condução da vontade, e a cooperação do homem com Deus deve seguir essa lógica, ou seja, despertar no homem seu amor pelo bem. O fato da liberdade ser uma condição exclusiva dos eleitos não chega a causar uma mudança radical na sua definição, nem mesmo na perspectiva através da qual vínhamos tratando a ideia: é que Agostinho sempre foi claro ao afirmar que apenas através da Graça a liberdade era possível; enfatizar, agora, as implicações desse fato não deve surpreender o leitor do bispo de Hipona.

Se a definição de liberdade parece, até aqui, uma definição robusta, um aspecto de seu tratamento ainda permanece bastante obscuro: a responsabilidade moral.

---

447 *De dono persev.* VI, 10: “*De illa enim perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem: quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data [...].*”

448 *Ibidem*, XVII, 41: “*Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit. Quos ergo praedestinavit, ipsos et vocavit vocatione illa, quam me saepe commemorare non piget, de qua dictum est: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei. Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare.*”

#### 4.2.1. a responsabilidade moral:

A análise da ideia de liberdade possui temas correlacionados, como o livre-arbítrio, a Graça e a predestinação; todos eles nascem na necessidade de se investigar a chamada responsabilidade moral: na sua discussão com Evódio, o motor da análise da vontade como *locus* da moralidade se dá quando Agostinho afirma que “cada homem que não age retamente é o verdadeiro e próprio autor de suas más ações.”<sup>449</sup> É verdade, e poderíamos argumentar, essa ideia da responsabilidade moral circunscrita na vontade é majoritariamente presente nas obras iniciais de Agostinho, mas vai perdendo força na medida em que o bispo considera o papel da Graça. Como afirma Cary, na última década de sua produção filosófica, Agostinho desenvolve uma visão da vontade livre que aparenta não incluir a posse, por parte do ser humano, do controle de seu próprio caráter moral.<sup>450</sup> Não obstante, toda a querela com os “semipelagianos” teve como motivo a defesa do bispo, de um lado, da força indeclinável da Graça e, de outro lado, da preservação da responsabilidade moral por parte do ser humano. Ainda que muitas impressões possam rodear a mente do leitor de Agostinho, a pergunta sobre a plausibilidade de se manter ambas as frentes, a Graça e a responsabilidade moral, é uma pergunta que merece considerações mais profundas; afinal, Agostinho consegue ou não manter uma ideia consistente de responsabilidade moral no ser humano, após desenvolver sua doutrina da Graça?

Por responsabilidade moral nós entendemos a posse de uma autogovernança da vontade, isto é, uma autodeterminação ou autodependência, no conceito de Pich,<sup>451</sup> que coloca na própria vontade a capacidade de decidir se segue o caminho de aproximação ou de afastamento de Deus, que é o objeto a partir do qual será definida a ordem dos bens e, portanto, da moralidade. Assim, engajar a vontade na busca por um bem mais próximo de Deus é louvável, e engajar a vontade na busca por um bem mais distante de Deus é

449 *De lib. arb.* I, 1: “Ev.- *Est ergo alius auctor illius mali, cuius Deum non esse compertum est? Aug.- Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est.*”

450 CARY, 2010, p. 1. Caráter moral (moral character) seria uma versão mais abrangente da responsabilização de cada ato individual, uma espécie de orientação ou sentido geral da vontade, capaz de colocá-la em direção ao bem.

451 Pich utiliza o conceito de autodependência como o mais adequado a partir de sua tradução de *De lib. arb.* I, XII, 26 (*Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?*), na qual considera que o sentido inequívoco de ‘*situs est*’ é ‘depende de’ ou ‘estar em poder de’; assim, a tradução literal da passagem seria: “nada depende mais da vontade do que a própria vontade”, traduzindo essa ideia de que a vontade é autoderminada, ou, autodependente. Não obstante, o próprio autor considera que os conceitos cumprem as mesmas funções na consideração do ato volitivo. (ver: PICH, Roberto H. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: estudo complementar*. In: *Dissertatio*, vol. 50, 2019, p. 33-34).

reprovável.<sup>452</sup> Ademais, o poder de engajar a vontade em um ou outro caminho é de sua autodeterminação, e é essa capacidade própria da vontade a responsável pela moralidade de toda e qualquer ação.<sup>453</sup> Assim, é moral toda ação que engendra na sua execução a decisão da vontade, a partir de sua autodeterminação. Agostinho afirma:

De fato, se este movimento [o pecado] procede da natureza ou da necessidade, de nenhuma forma pode ser culpável, e, não obstante, tão firmemente tu sustentas que é culpável que considera irrisória toda dúvida sobre este ponto. [...] Se a vontade livre nos foi dada, disseste, de tal maneira que este movimento lhe seja natural, então ela necessariamente deseja tais coisas, e realmente não pode haver culpa alguma quando o homem age dominado pela natureza ou pela necessidade. [...] Acho, então, que você se lembrará que [...] está suficientemente claro que nenhuma coisa pode tornar a alma escrava da paixão a não ser sua própria vontade; porque não pode ser obrigada, dissemos, nem por uma vontade superior nem por uma igual a ela – isso seria injusto –, nem por uma inferior, porque seria impotente para isto. Não resta, portanto, senão que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela aparta do Criador o seu deleite para voltá-lo às criaturas; se este movimento é culpável, e te parece ridículo quem o duvide, certamente não é um movimento natural, mas voluntário.<sup>454</sup>

A ideia de que a voluntariedade de um ato é elemento necessário para determinar sua qualidade moral continuará presente na doutrina de Agostinho, mesmo com o avanço de sua análise da Graça. Basta ver que, mesmo quando Deus deseja intervir no ser humano, tal intervenção respeita os mecanismos de operação da vontade livre, ou seja, não há uma subversão dessa operação, mas a condução da vontade livre pelos caminhos quistos por Deus. Assim, “[...] foi dito: *Inclina meu coração ao teu conselho. Deus guia os passos do homem, orienta e apoia aquele que está no bom caminho. O Senhor é quem dispõe a vontade [...]*.”<sup>455</sup>

452 Na medida em que a vontade é conduzida pelos objetos que se apresentam, devemos entender essa autodeterminação como a capacidade da vontade decidir, de acordo com seu deleite, em direção a qual objeto deve seguir. Em resumo, autodeterminação seria o poder da vontade de engajar-se na busca pelo objeto de seu deleite mais potente.

453 Concordamos, assim, com Pich (2019, p. 35): “Autodeterminação não é uma propriedade simples de definir. Pressuponho que é propriedade essencial de uma potência ativa; se digo que há “determinação”, entendo que a potência se determina, mas também pode ser determinada, ao que é o seu estado e o seu papel na ação, isto é, à vontade como disposição e como querer ou volição constitutiva da ação moral; se digo que ela se “autodetermina”, suponho um acréscimo ou ao menos uma especificação de atribuição de determinação, a saber, estimo que a potência possui reflexividade e põe a si mesma como objeto de sua ação, isto é, depende ao menos principalmente de si para causar a sua disposição e realizar o seu querer [...]”

454 *De lib. arb.* III, I, 1-2: “*Si enim natura vel necessitate iste motus existit, culpabilis esse nullo pacto potest: tu vero esse culpabilem ita firmissime tenes, ut dubitationem de hac re tam certa etiam irridendam putaveris. [...] Dixisti enim: Si ita data est voluntas libera, ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur. [...] Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius.*”

455 *De praed. sanct.* XX, 42: “*cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle, ad causam de qua disserimus, non pertinere dixerunt. [...] esse dictum: Inclina cor meum in testimonia tua;*

A vontade livre permanece em todos os aspectos e em toda ação que o homem pratique, pois não é o caso de algo externo ter o poder de cerceá-la. O próximo passo lógico seria dizer que toda ação que o homem pratica, na medida em que está engendrada por sua vontade livre, pode ser qualificada moralmente; contudo, aqui somos confrontados com um acréscimo distintivo na doutrina de Agostinho, e que será marca de todo o seu pensamento: a metafísica da boa e da má ação.<sup>456</sup>

A ação cuja análise é a mais simples, do ponto de vista agostiniano, surpreendentemente, é a má ação;<sup>457</sup> com seu qualificativo moral já colocado, a má ação é aquela em que a vontade do homem o direciona na busca de bens que estão mais distantes de Deus, fazendo com que ele se afaste do Sumo Bem ao antepor bens menores ao bem maior. A responsabilidade moral que está presente em dada ação, e que confirma aquilo que Agostinho diz na abertura do *Sobre o livre-arbítrio*, é a responsabilidade fundamentada na autodeterminação da vontade. Certamente que se pode objetar, como fizeram pelagianos e “semipelagianos”, o quanto essa autodeterminação da vontade permanece sob a própria vontade, na medida em que Agostinho mesmo havia defendido que todos nascemos com uma natureza corrompida e que a vontade, nessa natureza, se encontra desordenada.<sup>458</sup> Mas, aqui, há um duplo movimento no pensamento de Agostinho: primeiro, a constatação de que a atual condição da natureza humana não possui força suficiente para praticar o bem, confirmando, na sua experiência pessoal, aquilo que Paulo já havia constatado (Rm 7:15); como não seria o caso de Deus ter nos dado uma natureza sabidamente fraca, incapaz de cumprir seus preceitos, resta que essa natureza não foi criada originalmente assim, mas foi corrompida por uma ação voluntária do próprio homem. Esse segundo passo no raciocínio é fundamental para compreendermos porque, de acordo com Agostinho, mesmo tendo nascido com uma natureza corrompida, o ser humano ainda é o responsável pelo mal que pratica.

---

*vel*: A Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet; *vel*: Paratur voluntas a Domino [...].”

456 Metafísica no sentido de conhecimento das causas primárias que determinam o qualificativo moral.

457 Digo surpreendentemente pois, em última instância, a explicação sobre a possibilidade do desvio da vontade que insere o mal na criação é das mais complexas (ver, por exemplo, o suscito mas perspicaz trabalho de Willows (WILLOWS, Adam M. *Augustine, the Origin of Evil, and the Mystery of Free Will*. Religious Studies, vol. 50, no. 02, 2014, p. 255–269), com o qual concordamos parcialmente); quando se trata da má ação no homem atual, contudo, ela é a ação moral cuja explicação é a mais simples.

458 Os pelagianos, especialmente, e os “semipelagianos” em alguma medida, faziam este questionamento não porque concordassem com o bispo, mas com o intuito de defender uma posição contrária, ou seja, de que a vontade continuava livre em alguma medida, mesmo na natureza corrompida (caso dos “semipelagianos”), ou que a vontade continuava livre porque a natureza não estava corrompida (caso dos pelagianos). Seu questionamento visa impor a Agostinho o ônus de mostrar que existe responsabilidade moral do ser humano no pecado cometido, ainda que tenhamos nascido com uma vontade desordenada e que tende para o mal.

Um dos principais argumentos pelagianos na defesa da força da iniciativa humana é que Deus não daria ao homem uma natureza incapaz de cumprir aquilo que ele mesmo ordenava. O que Agostinho faz é mostrar que, embora essa natureza esteja corrompida, não devemos atribuir tal corrupção a uma decisão divina, mas tão somente à livre vontade humana que, em Adão, escolhe afastar-se do Sumo Bem. Assim, cada ser humano individual nasce com uma natureza corrompida e com uma vontade desordenada porque cada ser humano participa, de alguma forma, do pecado adâmico. Retomamos Kierkegaard que, em uma análise própria, pode afirmar que a humanidade não recomeça com cada indivíduo, mas que cada indivíduo se insere e continua com o gênero humano.<sup>459</sup> Agostinho tem por certo que cada ser humano individual é responsável pela sua natureza corrompida,<sup>460</sup> o que implica que não podemos nos escusar do pecado culpando a natureza com a qual nascemos. N’*A Cidade de Deus*, ele afirma:

Deus, autor das naturezas e não dos vícios, criou o homem reto; mas ele, pervertido de modo espontâneo e justamente castigado, engendrou filhos pervertidos e castigados. Com efeito, estivemos todos naquele único homem quando éramos todos aquele único homem, que foi arrastado ao pecado pela mulher, que havia sido feita dele antes do pecado. Ainda não nos havia criado e distribuído a cada um de nós o modo como haveríamos de viver, mas já existia a natureza seminal da qual haveríamos de nascer. E com esta natureza viciada pelo pecado, acorrentada à morte e justamente condenada, não poderia nascer do homem um homem de outra condição. Assim, devido ao mau uso do livre-arbítrio, nasceu esta série de calamidades [...].<sup>461</sup>

Por conseguinte, ainda que a natureza atual ofereça muitos obstáculos à vontade livre, e que, deixada a sós, ela se direcionará para longe de Deus na busca por bens menores,

---

459 KIERKEGAARD, 2014, p. 36: “Já que a humanidade, então, não recomeça com cada indivíduo, a pecaminosidade do gênero humano adquire decerto uma história. Esta avança, entretanto, em determinações quantitativas, enquanto o indivíduo participa dela no salto qualitativo. O gênero humano não começa, portanto, do início com cada indivíduo – pois assim não haveria de maneira alguma o gênero humano –, porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano. Quando se quer afirmar, então, que o pecado de Adão fez entrar no mundo o pecado do gênero humano, [...] se pode com o mesmo direito afirmá-lo de qualquer indivíduo que com seu primeiro pecado faz entrar a pecaminosidade.”

460 No tópico 1.2.1, nós afirmamos que Agostinho não possui uma teoria sobre a origem das almas, mas que, ainda assim, pode confirmar uma transmissão do pecado adâmico para todos os homens, sobretudo usando das Escrituras. Essa transmissão, contudo, não é um mero dado da natureza, mas guarda a ideia de que cada ser humano participa do pecado adâmico, numa espécie de solidariedade (*C. Duas Ep. Pelag.* IV, IV, 7; *De pecc. mer.* III, VII, 14; *C. Iul. Op. imp.* IV, 96).

461 *De civ. Dei* XIII, 14: “*Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiosa et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est [...].*”

Agostinho jamais culparia tal natureza pelo pecado que o homem comete.<sup>462</sup> A responsabilidade moral pelo pecado recai sobre aquele que o comete, uma vez que a definição de responsabilidade moral é a decisão baseada na autodeterminação da vontade; ainda que possa ser questionável se, na atual natureza, essa autodeterminação continua sob imperativo da vontade, Agostinho faz um acréscimo à responsabilidade do ser humano individual, pois a ele cabe também a responsabilidade pela participação no pecado do gênero, isto é, no pecado adâmico.<sup>463</sup> Para o bispo de Hipona, o tema do pecado original e da responsabilidade de cada ser individual nele era um tema decidido teologicamente, pois baseado nas Escrituras, e que tinha uma confirmação fática na sua experiência pessoal – confirmação fática sobremaneira importante. Por isso, podemos concluir que a plausibilidade da ideia de responsabilidade moral, do ponto de vista de Agostinho, permanece na sua totalidade quando se trata da má ação:

Pereceu [...] a liberdade por causa do pecado; mas era a liberdade – que existia no paraíso – de possuir a plena justiça juntamente com a imortalidade. Portanto, a natureza humana necessita da Graça divina, conforme diz o Senhor: *Se o Filho lhes der a liberdade, sereis verdadeiramente livres*, isto é, livres para poder viver bem e justamente. Tanto que o livre-arbítrio pelo qual pecam não pereceu no pecador, que é justamente pelo livre-arbítrio que pecam sobretudo os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolhem o que lhes agrada.<sup>464</sup>

O verdadeiro problema aparece quando tratamos da boa ação que, com seu qualificativo moral também já colocado, nos oferece maiores dificuldades porque possui uma estrutura distinta daquela da má ação. Agostinho sempre foi claro quando dizia do mérito da boa ação – por boa ação queremos qualificar aquele ato que coloca o ser humano no caminho que o aproxima de Deus e tem a vontade livre como elemento necessário para sua efetividade; essa ação não pode ser alcançada apenas pela iniciativa do ser humano pois, com sua natureza desordenada por conta do pecado original, ele se tornara incapaz de autodeterminar-se no

---

462 Basta ver a história de seu afastamento do Maniqueísmo. EVANS, 1995, p. 145; NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 91.

463 Por isso a frase acima, de que “a responsabilidade moral pelo pecado recai sobre aquele que o comete”, deve ser entendida não como um endosso à tese de Juliano de Eclano (*C. Iul. Op. Imp.* III, 49), mas como um reforço na ideia de que cada ser humano possui responsabilidade pelo mal que pratica, não podendo se escusar numa natureza ou numa alma estranha. É que, na natureza atual, nós temos o pecado individual acrescido do pecado de gênero. Quanto a Adão, contudo, por se tratar do primeiro homem e de possuir toda a humanidade em si, Agostinho confirma que seu pecado é, de certa forma, o pecado de todos os homens, uma vez que através dele todos pecamos. Querer circunscrever o pecado de Adão apenas a ele é não entender o significado do pecado original.

464 *C. Duas Ep. Pelag.* I, II, 5: “*Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam. Propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis; utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati et hoc eis placet quod eos libet.*”

caminho do bem: as consequências do pecado – especialmente a desordem da vontade e os obstáculos cognitivos<sup>465</sup> – fizeram com que fosse necessário um auxílio externo. Esse auxílio é a Graça e, como temos visto, Agostinho sempre e cada vez mais imputa a ela todo mérito da boa ação.

Responsabilidade moral, mais uma vez, é a posse, por parte da vontade, do poder de se autodeterminar. Certamente que qualquer ação moral, seja ela boa ou má, requer a participação da vontade livre; a boa ação é a ação que, propriamente, pode ser dita livre, pois engendra em si uma vontade que se direciona corretamente. Sabemos, portanto, que a boa ação é também uma ação livre; mas Agostinho, por vezes, afirma que:

Portanto, assim como ninguém se basta por si mesmo para começar ou consumir qualquer boa obra [...], assim, resulta que nossa capacidade, tanto no início como na consumação de toda boa obra, vem de Deus [...].<sup>466</sup> “*Que não podemos nem querer, se não formos chamados; e quando, depois de chamados, tivermos dado nosso consentimento, ainda assim, nossa vontade e nosso caminhar não são suficientes se Deus não conceder sua ajuda aos que caminham, conduzindo eles para aonde lhes chama*”; e o que por fim acrescentei: “*É evidente, portanto, que não de quem quer ou de quem corre, mas de Deus, que tem misericórdia, nos vem aquilo a partir do qual podemos fazer o bem*” (Rm 9:16); tudo isso é absolutamente verdade.<sup>467</sup>

Em tal caso, ao contrário da má ação, onde ocorre a vontade livre e sua autonomia – ao menos no caso de Adão – e, por isso, toda má ação é uma ação cuja responsabilidade moral pode ser imputada ao ser humano, no caso da boa ação também temos a vontade livre, mas ela parece ser algo distinto, pois não somos moralmente responsáveis pelo eventual bem que pratiquemos e, ademais, não somos suficientes nem para fazer nem para querer fazer o bem; essa incapacidade é fruto de uma ação moral: portanto, ela própria já é um resquício da imputabilidade que nos une. Permanece a vontade livre, pois toda ação moral a possui como fundamento, mas, para entender que uma boa ação não deve ter seu mérito remetido ao ser humano (1Cor 4:7), como Agostinho sempre demarca, um passo a mais nessa leitura deve ser dado; apenas uma hipótese nos parece plausível.

Quando a Graça atua sobre o ser humano, ela retira os obstáculos que fazem a vontade não se direcionar em busca do bem maior; assim, a Graça restitui a ordem ideal da vontade,

---

465 EVANS, 1995, p. 53.

466 *De praed. sanct.* II, 5: “[...] *Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum, quod iam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est [...].*”

467 *Ibidem* III, 7: “[...] ‘*Quia neque velle possumus, nisi vocemur, et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra, et cursus noster, nisi Deus et vires currentibus praebeat, et perducatur quo vocat, ac deinde subiunxi: ‘Manifestum est ergo, non volentis neque currentis sed miserentis Dei esse quod bene operamur’, omnino verissimum est.*’”

aquela com a qual ela foi criada, a possibilitando desejar o bem conforme a sua natureza. A responsabilidade moral é uma autodeterminação da vontade e, no caso da boa ação, a autodeterminação em direção ao bem; contudo, esse direcionamento para o bem jamais poderia acontecer sem o auxílio da Graça. Quando o direcionamento ocorre, a vontade segue, pelos mecanismos próprios, a direção que a Graça lhe aponta. Mas, por um raciocínio silogístico, devemos entender que, se é a autodeterminação da vontade no bem que garante a responsabilidade pela boa ação, e se a autodeterminação no bem só é possível pelo auxílio da Graça, a responsabilidade moral pela boa ação não se deve à autodeterminação, mas àquilo que a tornou possível. Haveria, assim, uma espécie de transferência da responsabilidade moral pelo bem, i. e., do mérito, da vontade humana para a Graça divina, uma vez que apenas mediante a Graça a vontade pôde se determinar para o bem.

Essa ideia, embora soe exageradamente simplista, nos parece a explicação mais plausível para a defesa de Agostinho da incapacidade humana de praticar qualquer bem e de seu correlato não merecimento do mérito de qualquer boa ação praticada.<sup>468</sup>

Consequência de tudo o que foi dito é que, ainda que não tivéssemos outras autoridades e documentos probatórios, nos bastaria essa oração dominical [*De dominica oratione*, de Cipriano] em prol da causa da Graça, porque ela não deixou nada de quê nos vangloriar como algo nosso, quando afirma que somente Deus pode nos dar a Graça de que não caímos em tentação e de que não o abandonemos. Isto de maneira nenhuma depende das forças do livre-arbítrio humano no estado atual depois da queda. [...] Mas, depois da queda do homem, Deus quis que só e exclusivamente à sua Graça pertencesse que o homem se volte a Ele e também que Dele não se afaste.<sup>469</sup>

468 Uma segunda hipótese, diferente da simples transferência do mérito da boa ação, poderia ser aventada tendo como base a nossa análise do capítulo 2 (2.2.3 – parte 1), sobre os motivos da irresistibilidade da Graça. Naquela ocasião, afirmamos que se a autonomia da vontade fosse entendida como arbitrariedade, ou seja, como a possibilidade de a vontade escolher qualquer objeto para o qual se direcionar, a Graça operava de forma a eliminar essa arbitrariedade – e se essa arbitrariedade era entendida como a autonomia, então a Graça eliminaria a autonomia da vontade. Sem autonomia da vontade, logo, não haveria responsabilidade moral, e essa poderia ser uma explicação do porquê Agostinho não imputa o mérito da boa ação ao homem. Essa ideia, contudo, está alicerçada em uma conceituação equivocada de autonomia, pois Agostinho nunca entendeu que a Graça cerceava a vontade porque, em última instância, ela opera exatamente para possibilitar que a vontade seja verdadeiramente livre. Aqui, a distinção entre liberdade de coação e liberdade de necessidade (2.2.3 – parte 2) se faz presente para entendermos que agir conforme a natureza restaurada – possibilitada pela Graça – não representa nenhum tipo de cerceamento da autonomia da vontade. Logo, se propusermos uma ideia correta de autonomia, a hipótese de que a Graça elimina a autonomia da vontade não se sustentará e, por conseguinte, a ideia de que não haveria responsabilidade pela boa ação porque não haveria autonomia também não se sustentará.

469 *De dono persev.* VII, 13: “*Si ergo alia documenta non essent, haec dominica oratio nobis ad causam gratiae, quam defendimus, sola sufficeret: quia nihil nobis reliquit, in quo tamquam in nostro gloriemur. Siquidem et ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi a Deo, cum poscendum ostendit a Deo. Qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo. Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt: fuerat in homine antequam caderet. [...] Post casum autem hominis, non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum, neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo.*”

Em uma comparação entre a boa e a má ação, podemos perceber a distinção que talvez seja a característica mais marcante da doutrina de Agostinho: a má ação é aquela cuja autodeterminação da vontade é suficiente para imputar responsabilidade moral ao homem, uma vez que ele escolhe se afastar de Deus voluntariamente; a boa ação é aquela cuja autodeterminação da vontade é insuficiente – desde a queda – para efetivá-la, de modo que a Graça se faz necessária e, assim sendo, toda responsabilidade moral cabe à Graça. Cary irá dizer que “[...] não estamos no controle de nosso próprio caráter moral, porque, sem a graça, nosso livre-arbítrio é capaz do mal, mas não do bem.”<sup>470</sup> Isso pode ser resumido na ideia de que o homem, deixado a sós, é suficiente para cair, mas incapaz de se levantar:

O mal uso que fez da saúde foi a causa de que se enraizasse nele [o vício]; e o homem, já enfermo com tal vício, ou por fraqueza ou por cegueira, comete muitos males; e deve-se rezar por ele para que seja curado e depois goze de perfeita saúde; e aqui não há espaço para o orgulho, como se o remédio da salvação estivesse nas mãos do homem do mesmo modo como esteve o princípio de sua enfermidade.<sup>471</sup>

Ademais, quando Pich apresenta as premissas para uma ação moral, de acordo com o livro I do *Sobre o livre-arbítrio*, fica claro como o desenvolvimento da doutrina da Graça terá consequências sobre o pensamento moral de Agostinho. Lá, uma ação moral deve (i) ser causalmente determinada pela vontade, através do livre-arbítrio, (ii) ser causalmente determinada pela vontade interna ao agente – e por nada externo a ele –, e (iii) que a disposição do agente ao agir e o seu ato sejam causalmente determinados só pelo livre-arbítrio da vontade.<sup>472</sup> A Graça se insere pelo menos na terceira premissa, uma vez que “só [o] livre-arbítrio da vontade”, isto é, o livre-arbítrio sozinho, é incapaz de desejar o bem, necessitando o acréscimo interno de um poder de autodeterminação – ou, ao menos, uma restauração desse poder. Se não somos capazes sequer de desejar o bem por conta própria, dispondo de nossa vontade em acordo com a vontade de Deus, tão menos o nosso agir poderia ser causalmente determinado apenas pelo livre-arbítrio da vontade (2Cor. 3:5); tanto é assim que Pich confirma, logo na sequência de sua análise, a necessidade de se colocar sob escrutínio o modelo de ação moral do *Sobre o livre-arbítrio* I ante o desenvolvimento da filosofia de Agostinho, uma vez que a definição ali colocada é um experimento “com o uso de todas as

470 CARY, 2010, p. 6: “[...] we are not in control of our own moral character, because apart from grace our free will is capable of evil but not of good.”

471 *De natura et Gratia* XXX, 34: “[...] quod quidem ut inolesceret, de non recte usa sanitate descendit; ex quo vitio iam male valens vel infirmitate vel caecitate plura committit pro quo supplicandum est, ut sanetur et deinceps in perpetua sanitate vivatur, non superbiendum, quasi homo eadem potestate sanetur qua potestate vitiatus est.”

472 PICH, 2019, p. 52.

possibilidades filosóficas de um modelo estoico de ação”, e “deveras pelagiano”.<sup>473</sup> Por certo, a boa ação continua sendo uma ação moral, mas a centralidade da autodeterminação da vontade através do livre-arbítrio dará lugar a uma necessidade de auxílio para a determinação da vontade – ainda uma autodeterminação – na direção do bem.

À pergunta que colocamos no início do tópico, se existe uma ideia consistente de responsabilidade moral no ser humano dada a doutrina da Graça, podemos responder afirmativamente. Ambas as ações são morais; a questão é saber se o mérito ou demérito dessas ações deve ser imputado ao ser humano. No caso da má ação, a resposta é afirmativa, pois compartilhamos a responsabilidade pelo pecado adâmico; no caso da boa ação, a resposta é negativa, pois somos incapazes de, por nós mesmos, praticarmos qualquer bem, e apenas à Graça devemos atribuir todo mérito por uma boa ação; ela deriva, como afirma Gilson, da mesma fonte da Sabedoria, uma vez que iluminação moral e iluminação intelectual “são comparáveis em todos os pontos”, e “repousam sobre as mesmas bases metafísicas”:

Aquilo que não se basta na ordem do ser, nem, por isso mesmo, na ordem do conhecimento, tampouco se basta na ordem da ação. O problema da relação do homem com Deus se coloca novamente nessa última ordem, e sua solução é exatamente a mesma que para as ordens precedentes.<sup>474</sup>

### 4.3. Agostinho compatibilista?<sup>475</sup> – parte 1:

Um estudo sobre a ideia de liberdade em Agostinho pode obter muitos ganhos com a consideração contemporânea do tema. Ao tentarmos enquadrar seu pensamento nos conceitos atuais, contudo, nós corremos o risco de cometermos um erro básico: não apenas o anacronismo de imputarmos ao bispo um problema que não é o seu como, em consequência disso, imputar à sua doutrina deficiências ou ineficiências em assuntos diversos. Sem dúvida, o tema da liberdade é um dos que mais suscita análises desse tipo, uma vez que, além do tratamento recente do assunto, mesmo os pensadores da antiguidade já se posicionavam sobre a possibilidade de sermos, ou não, livres. Em Agostinho, como temos mostrado, é comum que

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 53. Sobre o fato de Pelágio ter se apoiado nas primeiras obras de Agostinho, Mowbray Allan apresenta uma leitura acidamente crítica ao bispo, acusando-o, dentre outras coisas, de contradição; embora seu artigo tenha algumas dificuldades, como a desconsideração do peso de *Retract.* I, 23, acreditamos que ela pode trazer o ganho de apresentar a controvérsia pelagiana de um modo crítico e, de certo modo, inovador. Ver: ALLAN, Mowbray, *Augustine: the semi-pelagian*. In: *Augustiniana*, vol. 62, no. 3/4, 2012, p. 189–249.

<sup>474</sup> GILSON, 2006, p. 247.

<sup>475</sup> Trata-se de uma leitura introdutória sobre o conceito de “compatibilismo agostiniano”, circunscrita ao nosso objeto de análise: a definição de liberdade.

se encontre um estranhamento entre seus interlocutores – e entre seus estudiosos – quanto à defesa enfática do bispo da possibilidade da liberdade humana e, ao mesmo tempo, da absoluta onipotência divina. Estaria posicionada, aqui, uma tensão entre um tipo de determinismo e a possibilidade de sermos moralmente responsáveis por nossas ações.

Transportar a problemática agostiniana para o tipo de discussão que se trava nos dias atuais, contudo, não parece ser possível, e ainda que nos esforcemos nesse sentido, as possíveis soluções que o bispo apresenta podem soar a nós insatisfatórias. Longe de ser uma deficiência da doutrina de Agostinho, mas sim um equívoco do historiador de ideias que, açodadamente, busca soluções para problemas outros que aqueles examinados pelo bispo. De nossa parte, cabe uma análise do chamado “compatibilismo agostiniano”, termo utilizado por estudiosos do agostinianismo,<sup>476</sup> para verificarmos a plausibilidade do termo e o alcance de sua pretensa explicação. Antes, porém, vale uma definição o mais geral possível de compatibilismo, isto é, uma definição a partir da qual tanto os defensores quanto os opositores da tese concordam em estar falando do mesmo objeto.

De acordo com Fischer, compatibilismo pode ser entendido como uma teoria em que a liberdade, comportando uma robusta e genuína noção de responsabilidade moral, é compatível com a doutrina do determinismo causal – que, dentre outras coisas, implica que todo comportamento humano é causalmente necessário por eventos do passado somados às leis de natureza.<sup>477</sup> Por certo, o compatibilismo não pressupõe a existência da liberdade ou do determinismo causal, mas apenas avalia a compatibilidade de ambos sem afirmar nada sobre sua realidade. Uma consideração inicial de Derk Pereboom pode nos dar uma visão mais ampla da teoria:

Uma afirmação menos popular e mais radical é que fatores além do nosso controle produzem todas as nossas ações. Desde a primeira aparição de estratégias para uma explicação abrangente, nos tempos antigos, os filósofos estão cientes de que nossas teorias sobre o mundo podem desafiar nossas suposições comuns sobre agência dessa maneira mais geral. [...] A história da filosofia registra três tipos de reação a

476 E. g.: Phillip Cary (CARY, Phillip. *Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election*. In: *Augustine and Philosophy*. Ed. P. Cary, J. Doody, and K. Paffenroth, (Lexington Books, 2010) 79-102), Katherin Rogers (ROGERS, Katherin A. *Augustine's Compatibilism*. In: *Religious Studies*, vol. 40, no. 4, 2004, p. 415-445. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/20008554>), e Jesse Couenhoven (COUENHOVEN, J. *Augustine's Rejection of the Free-Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy*. *Religious Studies* Vol. 43, No. 3, 2007, 279-298. Ver também: COUENHOVEN, Jesse. *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*. Oxford university Press, 2013, 258 p).

477 FISCHER, John Martin. *Compatibilism*. In: *Four views on free will*. Blackwell publishing, 2007, p. 44: “[...] Of course, compatibilism, as thus understood, does not in itself take any stand on whether causal determinism is true.”

esse dilema. Alguns filósofos sustentam que o determinismo não é compatível com o livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral – eles são incompatibilistas. Mas eles resistem às razões do determinismo e afirmam que temos esse tipo de livre-arbítrio – essa é a posição libertária. Os deterministas rígidos (hard determinists) – termo de William James – também são incompatibilistas, mas aceitam o determinismo e negam que tenhamos o tipo de livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral. **Os compatibilistas afirmam que podemos ter o livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral, mesmo que o determinismo seja verdadeiro.**<sup>478</sup>

O determinismo aqui em discussão é do tipo causal, isto é, o determinismo tal que, dadas as leis de natureza – da física, da química, etc. – e dados os acontecimentos passados, com absoluto detalhamento, apenas uma possibilidade de evento futuro estaria em aberto, pois ele seria como o efeito de causas já estabelecidas. De acordo com Bernstein, a necessidade que envolve a definição do determinismo “equivale à afirmação de que um evento no mundo real é determinado se ele aparecer em todo mundo logicamente possível que compartilhe tanto as leis naturais quanto o passado do mundo real.”<sup>479</sup> Se o determinismo causal for o caso, as decisões que, *prima facie*, acreditamos ter sob nosso controle, teriam um caminho preestabelecido por eventos anteriores que poderiam, ou não, ter tido a nossa participação. Além do regresso ao infinito, já que termos como “eventos anteriores” ou “passado” não estabelecem por si só uma delimitação para o campo de influência na nossa ação, o principal problema que essa hipótese levanta é o da responsabilidade moral.

A demanda de um modelo compatibilista está, para aqueles que o defendem, na salvaguarda da possibilidade de responsabilidade moral ainda que vivamos em um mundo determinista. Essa discussão é trazida para Agostinho na medida em que, no decorrer da evolução de suas obras, maior ênfase é dada à Graça e à onipotência divina, ao mesmo tempo em que o bispo insiste que a nossa responsabilidade moral continua preservada. Essa possibilidade da defesa de ambas as situações, isto é, da absoluta necessidade da Graça para a boa ação e do reforço da onipotência divina, ao mesmo tempo da preservação da vontade livre

---

478 PEREBOOM, D. *Living without free will*. Cambridge University Press, 2003, introduction (xiii-xiv): “A less popular and more radical claim is that factors beyond our control produce all of our actions. Since the first appearance of strategies for comprehensive explanation in ancient times, philosophers have been aware that our theories about the world can challenge our commonplace assumptions about agency in this more general way. [...] The history of philosophy records three types of reaction to this dilemma. Some philosophers maintain that determinism is not compatible with the free will required for moral responsibility – they are incompatibilists. But they resist the reasons for determinism, and claim that we have free will of this kind – this is the libertarian position. Hard determinists (William James’s term) are also incompatibilists, but they accept determinism and deny that we have the sort of free will required for moral responsibility. Compatibilists contend that we may have the free will required for moral responsibility even if determinism is true.” Destaque nosso.

479 BERNSTEIN, Mark H. *Fatalism*. University of Nebraska Press: Lincoln & London, 1992, p. 63.

e da responsabilidade moral da ação, pode fazer com que alguns autores enxerguem um compatibilismo nas obras de Agostinho.<sup>480</sup> Rogers, por exemplo, afirma que o bispo sustenta que, “embora as causas das escolhas humanas sejam, em última análise, rastreáveis a fatores fora do agente, isso é compatível com os agentes sendo totalmente responsáveis moralmente por suas escolhas”, e que isso perfaz o que hoje chamamos de compatibilismo.<sup>481</sup> Certamente que o determinismo, em tal caso, estaria pautado em uma espécie de determinismo teológico, que reforça a ideia de que Deus seria a causa primeira de todas as nossas ações – mas essa ideia será explorada adiante; passemos, agora, à definição de “compatibilismo agostiniano”.

#### Segundo Phillip Cary,

[...] uma das coisas que Deus pode escolher é quais serão as livres preferências humanas. Como Agostinho coloca, "Deus trabalha nos corações dos seres humanos para dobrar suas vontades onde quer que Ele queira". Chame isso de "compatibilismo agostiniano". Não é um compatibilismo sobre livre-arbítrio e determinismo em geral, pois Agostinho rejeita firmemente qualquer determinismo de destino ou necessidade de natureza. [É um compatibilismo que] afirma especificamente a compatibilidade do livre-arbítrio e o poder de Deus para determinar o que os seres humanos devem querer, ambos os quais Agostinho afirma em sua teologia madura da graça.<sup>482</sup>

Cary considera três premissas: (i) que o livre-arbítrio ajuda a explicar a origem do mal, (ii) que o livre-arbítrio é necessário para a responsabilidade moral, e (iii) que o livre-arbítrio dá às pessoas controle sobre seu próprio caráter moral. O “compatibilismo agostiniano”, segundo ele, é a possibilidade da defesa das duas primeiras premissas, e a negação da terceira, isto é, a capacidade da doutrina agostiniana de afirmar que o livre-arbítrio garante a nós a responsabilidade moral, mas não um controle sobre o nosso próprio caráter moral. Como Cary destaca, enquanto nas primeiras obras Agostinho tende a dar foco à segunda premissa, de que o livre-arbítrio traz responsabilidade moral, na evolução de suas obras ele parece priorizar a terceira premissa, pois destaca que o livre-arbítrio por si só é incapaz de determinar a nossa retidão e, em última análise, a nossa salvação; estaria continuada a nossa responsabilidade

480 Segundo Mozley (1883, p. 27), as ideias do poder divino e do livre-arbítrio humano são as duas grandes tendências do pensamento inerentes às nossas mentes.

481 ROGERS, 2004, p. 415: “On the basic question of the way the free will works, Augustine, though he does not use the term which is of recent coinage, is what we today would call a “compatibilist”. He holds that although the causes of human choices are ultimately traceable to factors outside of the agent, this is compatible with the agents being fully morally responsible for their choices.”

482 CARY, 2010, p. 2: “Thus one of the things God can choose is what human free choices will be. As Augustine puts it, “God works in the hearts of human beings to bend their wills wherever he wills.” Call this “Augustinian compatibilism.” It is not a compatibilism about free will and determinism generally, for Augustine firmly rejects any determinism of fate or physical necessity. It asserts specifically the compatibility of free will and God’s power to determine what human beings shall will, both of which Augustine affirms in his mature theology of grace.”

moral através do livre-arbítrio, mas o controle de nosso caráter moral não estaria sob nossa determinação.

Essa divergência entre a segunda e a terceira premissas estaria resumida na ideia de Agostinho de que nós somos moralmente responsáveis pelo mal que praticamos, mas não pelo bem. A responsabilização por cada ato individual ainda estaria no âmbito da atividade do livre-arbítrio da vontade, mas a realização do bem necessitaria de um auxílio ao livre-arbítrio, na medida em que envolve a vontade de uma maneira mais profunda, em uma espécie de recondução à sua própria natureza. Contudo, essa possibilidade de recondução à própria natureza para a feitura do bem e para a retidão de um modo geral não está sob o controle da própria vontade, e é a isso que Cary chama de perda do controle de nosso caráter moral. Assim, um modelo determinístico estaria colocado na medida em que a “nossa salvação é determinada pela escolha de Deus, não pela nossa”,<sup>483</sup> simultaneamente à preservação de uma robusta noção de responsabilidade moral – que, neste caso, depende do quão convincente é a ideia de que somos moralmente responsáveis apenas pelo mal, nunca pelo bem.

Jesse Couenhoven mostra, de forma bastante clara, como essa defesa do livre-arbítrio, tanto nas obras de juventude quanto nas obras da maturidade, é necessária para explicar a origem do mal e afastar de Deus qualquer tipo de responsabilidade por ele.<sup>484</sup> Contudo, ao mesmo tempo em que o livre-arbítrio é necessário para afastar de Deus a responsabilidade pelo mal, a soberania de Deus reclama, especialmente com a proeminência da Graça, uma participação mais abrangente nos fatos; o cerne da questão está na compreensão de que – e se – a perda do controle de nosso caráter moral instituiria um modelo determinístico. Segundo Couenhoven, à medida que Agostinho vai desenvolvendo seu entendimento sobre a estrutura da vontade humana, concomitante ao desenvolvimento de sua doutrina do pecado original e da Graça, ele percebe a impossibilidade de deixar sob o livre-arbítrio da vontade a responsabilidade de conduzir o homem ao caminho do bem. Isso não significa, por outro lado, que ele tenha deixado de atestar a existência do livre-arbítrio em algum momento.<sup>485</sup>

Quando falamos em compatibilismo, tratamos de uma possibilidade de existência simultânea do determinismo e da responsabilidade moral, e é patente que Agostinho assevera

---

483 *Ibidem*, p. 2.

484 COUENHOVEN, 2007, p. 279.

485 *Ibidem*, p. 285: “As Augustine became more thoroughly compatibilist in his thinking about the structure of the human will, he was inclined to think of Adam and Eve’s freedom and choice in a manner that accorded with the views he was developing in his treatises on original sin and grace.”

a vontade como *locus* da moralidade – mesmo em obras com perspectivas distintas, como os livros II e III do *Sobre o livre-arbítrio*, o livro VIII das *Confissões*, e o livro V d’*A Cidade de Deus*. Nessa obra, por exemplo, ele afirma que:

As Escrituras chamam de inimigos de Deus aqueles que se opuseram ao seu governo, não por natureza, mas por seus vícios, que são incapazes de causar qualquer dano a Deus e causando-o a si mesmos. Eles são inimigos por causa de sua vontade resistente (*resistendi voluntate*), não por causa de seu poder destrutivo. Porque Deus é imutável e absolutamente incorruptível. Portanto, o vício pelo qual aqueles que são chamados de inimigos se opõem a Deus não é um mal para Deus, mas para eles mesmos. E isso pela única razão de prejudicar o bem de sua natureza. A natureza, então, não é contrária a Deus, mas o vício: o mal é contrário ao bem. E quem negará que Deus é o bem supremo? É por isso que o vício é contrário a Deus, como o mal é contrário ao bem.<sup>486</sup>

Ao mesmo tempo, portanto, que Agostinho parece deixar sob a vontade a responsabilidade moral, ele também assevera o poder de Deus em dobrar essas vontades resistentes.<sup>487</sup> Por esse motivo, enxergar em Agostinho um compatibilismo não é surpreendente, porque ele mesmo defende categoricamente a responsabilidade moral do homem e certa primazia da ação divina, que não pode encontrar resistência quando se dispõe, efetivamente, a conduzir a vontade humana pelo bom caminho. Por isso a constatação de Cary, de que a explicação que o “compatibilismo agostiniano” oferece depende do quão convincente é a sua afirmação de que somos moralmente responsáveis apenas pelo mal, nunca pelo bem, é uma constatação precisa.<sup>488</sup>

Em termos gerais, o “compatibilismo agostiniano” terá de lidar com o mesmo problema que lida o compatibilismo clássico, i. e., como o determinismo e a responsabilidade

---

486 *De civ. Dei* XII, III: “*Dicuntur autem in Scripturis inimici Dei, qui non natura, sed vitiis adversantur eius imperio, nihil ei valentes nocere, sed sibi. Inimici enim sunt resistendi voluntate, non potestate laedendi. Deus namque immutabilis est et omni modo incorruptibilis. Idcirco vitium, quo resistunt Deo qui eius appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum, neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum. Natura igitur contraria non est Deo, sed vitium quia malum est, contrarium est bono. Quis autem neget Deum summe bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tamquam malum bono.*”

487 *De dono persever.* VI, 12.

488 É essa constatação que, segundo nos parece, Katherin Rogers não capta em sua análise do “compatibilismo agostiniano”. A autora nos oferece uma tese ousada, afirmando que a liberdade em Agostinho teria um viés compatibilista desde as obras de juventude até as da maturidade; para isso, ela nos oferece passagens como *De lib. arb.* III, I, 2-3; *De Gratia et lib. arb.* II, 2; VI, 13, e *De corrupt. et Gratia* XI, 31-32, em que fica evidente que Agostinho sempre defendeu que, “sem a graça somos condenados e com ela somos salvos, e tudo livremente por meio de nossa própria vontade e, em última análise, tudo feito por Deus.” (ROGERS, 2004, p. 432). Assim, uma defesa simultânea do poder de Deus e da liberdade – e responsabilidade – humana poderia ser encontrada nas obras de Agostinho, e o seu período de escrita influenciaria na ênfase maior ou menor em cada um dos aspectos, mas os dois sempre permaneceriam presentes e, segundo Rogers, igualmente defendidos pelo bispo. Ao nos depararmos, por conseguinte, com a grande interrogação que a autora lança no último parágrafo (p. 433), não obstante o estranhamento com relação ao restante do texto, podemos entender que ela se faz coerente se pensarmos em uma teoria da ação moral que não distinga a imputabilidade da boa e da má ação conforme suas metafísicas distintas.

moral podem coexistir, ou, em termos mais precisos, como pode a vontade de Deus ser a causa primeira de todos os atos e ainda sermos moralmente responsáveis por nossas ações. A necessidade de sermos moralmente responsáveis não é um simples resquício de “semipelagianismo” – ainda que uma análise detalhada sobre essa hipótese precise ser feita –, mas é uma necessidade frente ao problema de que, se este não for o caso, estaremos imputando a Deus a responsabilidade pelo mal. Assim, se já obtivemos uma definição algo satisfatória do conceito, devemos considerar um último esforço no sentido de esclarecer a questão acima.

### 4.3. Agostinho compatibilista? – parte 2:

Se o compatibilismo clássico lida com a possibilidade da responsabilidade moral ainda que o determinismo seja o caso, sem, contudo, afirmar nada sobre a realidade do determinismo, buscar uma resposta aos problemas que o “compatibilismo agostiniano” levanta através de uma análise da inexistência de determinismo – se este for o caso – na filosofia de Agostinho representa uma mudança de foco injustificada. O compatibilismo tem no determinismo causal apenas um modelo condicional a partir do qual se busca verificar as condições necessárias para a existência de responsabilidade moral; afirmar que esse modelo não se concretiza na realidade não responde aos questionamentos sobre as condições necessárias da moral.<sup>489</sup> É certo que Agostinho lida com o determinismo, ou, especificamente, com a tensão que a capacidade de Deus em dobrar as vontades humanas pode gerar sobre a responsabilidade moral, e, neste sentido, uma análise crítica dessa tensão nos ajuda a compreender como o bispo pode manter responsabilidade humana e soberania divina; mas o que deve ficar claro é que uma análise desse tipo não ataca diretamente o problema do compatibilismo.<sup>490</sup>

---

489 Por outro lado, faz-se necessário ressaltar que as possíveis soluções aos questionamentos levantados pelo “compatibilismo agostiniano” precisam ser verificadas dentro da doutrina de Agostinho, e, neste sentido, deve ser considerado qual tipo de necessidade a soberania da vontade divina implica; com isso, queremos dizer que as soluções encontradas através da análise do determinismo podem ser relevantes para o agostinianista, mas dificilmente proporcionarão respostas satisfatórias para o compatibilismo clássico.

490 Em uma argumentação levada às últimas consequências, diríamos que: o “compatibilismo agostiniano” lida com a questão da possibilidade de responsabilidade moral ainda que a vontade de Deus institua um determinismo ao mundo; afirmar que a vontade de Deus não institui um determinismo ao mundo não responde nada, pois a questão colocada é um modelo condicional, ou seja, considerando que a vontade de Deus institua um determinismo ao mundo, como pode ser o caso da responsabilidade moral humana? Se a resposta continuar alicerçada sobre a diminuição do peso do determinismo para encontrar ali uma brecha para a responsabilidade moral, acreditamos que o conceito de “compatibilismo agostiniano” não se mantém de pé: o compatibilismo não pode ter como estratégia enfraquecer justamente aquilo que ele colocou para se testar, i. e., um modelo condicional onde o determinismo é o caso. Neste sentido, para o “compatibilismo

Acreditamos que uma análise a partir de um modelo agostiniano de ação moral seja mais eficiente do que uma análise que vise a diminuição do peso do determinismo teológico. Nós definimos ação moral como toda ação que engendra na sua execução a decisão da vontade a partir de sua autogovernança; a qualificação dessa ação moral, contudo, depende de um princípio que não está circunscrito à vontade, mas ao qual ela se submete: o princípio da moralidade é a verdade e, em última instância, Deus.<sup>491</sup> Assim, agir moralmente delimita um tipo de ação que coloca o homem em aproximação ou em afastamento de Deus. Sobre a vontade que engendra essa ação, Agostinho diz:

A vontade, pois, que se une ao bem comum e imutável, realiza o primeiro ou maior bem do homem, sendo ela mesma um dos bens intermediários. Mas a vontade que se afasta do referido bem comum e se volta para si mesma, ou para um bem externo ou inferior, peca.<sup>492</sup>

Sendo um bem intermediário, a vontade se torna melhor quando se une ao melhor, e se torna pior quando se une ao pior; dado o modo como a vontade se direciona, podemos dizer que, ao ser deleitada por um bem maior, ela se torna um bem maior, e ao ser deleitada por um bem menor, ela igualmente se rebaixa na posse desse bem menor.<sup>493</sup> Contudo, não podemos dizer que a vontade foi criada sob essa condição, dividida entre o bem maior e os bens menores: o ser humano foi criado orientado para o bem, com a capacidade de não pecar (*posse non peccare*), e por isso a má escolha representou uma subversão na ordem da criação.<sup>494</sup> Segundo Couenhoven:

A interpretação de Agostinho sobre a "retidão" não é simplesmente que Adão e Eva não tinham pecado quando foram criados, mas que Deus fez suas vontades orientadas para o seu verdadeiro Bem. Ou seja, eles foram criados com amor a Deus. Fazer o primeiro casal com boa vontade era a única opção criativa real de Deus, afirma Agostinho, porque a vontade não pode ficar no meio e não ser nem má nem boa. [...] Não há espaço lógico para uma vontade que não seja boa nem má [...].<sup>495</sup>

---

agostiniano”, acreditamos que uma análise a partir de um modelo de ação livre é mais eficiente do que a análise através da noção de determinismo teológico.

491 *Conf.* X, XXIV, 35: “*Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus.*”

492 *De lib. arb.* II, XIX, 53: “*Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat.*”

493 Cf.: *De civ. Dei* XIV, VI.

494 *C. Iul. Op. Imp.* V, 41; 57; *Ecclesiastes* 7:29.

495 COUENHOVEN, 2007, p. 283: “Augustine's gloss on "upright" is not simply that Adam and Eve were without sin when they were created, but that God made their wills oriented towards their true Good. That is, they were made with love for God. Making the first couple with good wills was God's only real creative option, Augustine contends, because the will cannot stand in between, and be neither bad nor good. [...] There is therefore no logical space for a will that is neither good nor bad [...].”

A retidão (*rectus*) com a qual Adão fora criado, e que Couenhoven observa na interpretação de Agostinho (*e.g.*: *De civ. Dei* XXII, XXX, 3), não é um mero adjetivo derivado da bondade da criação, conforme o relato do *Gênesis*; a retidão era um estado propiciado pela proximidade do homem com Deus e por uma adequação de sua vontade à vontade divina. Por isso, podemos dizer que a vontade como um bem intermediário dividido entre a boa escolha e a má escolha só é uma possibilidade após o pecado original, condição de vontade cindida – e, na verdade, tendendo à má escolha se deixada a si própria. Antes disso, a vontade era um bem intermediário mantido unido ao bem maior pelo amor despendido por Deus. O que Agostinho salienta é que à vontade do primeiro homem era um dever querer se manter unida ao que não muda: o homem deveria querer se unir à natureza do Sumo Bem.<sup>496</sup> O preceito da obediência, neste sentido, era a forma de despertar na vontade sua moralidade.

O modo como a vontade – e podemos definir essa vontade primária como boa vontade – se transforma em má vontade, na medida em que escolhe se afastar de seu bem, é uma questão cujo tratamento extrapola os nossos objetivos; contudo, nós sabemos que o ser humano, enquanto criatura, não participa apenas do ser, mas também do não-ser; tudo aquilo que participa do não-ser, isto é, tudo aquilo que é e não é Deus, mas feito por Deus, é corruptível, e se torna mais ou menos pleno na medida em que se encontra mais ou menos próximo àquele que lhe mantém o ser. A vontade e seu livre-arbítrio são bons, já que fazem parte desse conjunto da criação, mas ela também possui a possibilidade ontológica de se afastar de Deus, como afirma Couenhoven.<sup>497</sup>

Agostinho sempre asseverou que o primeiro pecado é o orgulho.<sup>498</sup> Havendo a possibilidade ontológica, a verdadeira pergunta se coloca pela possibilidade moral: o orgulho se encontra no fato de o homem querer “se tornar ele mesmo o seu próprio bem”<sup>499</sup>; mesmo dotado da razão, necessária para compreender que a obediência ao preceito divino era um bem, e dotado de vontade, necessária para querer obedecer ao preceito, o homem envaidece-se, não por pensar que poderia se manter no bem por conta própria – seria um erro de

496 *De Gen. ad litt.* VIII, VI, 12; VIII, XIV, 31: “*Mutabile autem bonum, quod est post incommutabile bonum, melius bonum fit, cum bono incommutabili adhaeserit, amando atque serviendo rationali et propria voluntate. Ideo quippe et haec magni boni natura est, quia et hoc accepit, ut possit summi boni adhaerere naturae.*”

497 COUENHOVEN, 2007, p. 286-287: “An evil will could arise from this good nature, then, not fundamentally because choice is a power for opposites, but because created beings are made from nothing, and thus (unlike God, who cannot sin) have the ontological possibility of falling away from the good.”

498 Concordando, assim, com Rm 1:22. Ver também: *De lib. arb.* III, XXV, 76; *De civ. Dei* II, 1; *Conf.* X, XXXVI, 59.

499 *De lib. arb.* III, XXIV, 72.

avaliação –, mas por desejar que fosse assim. Quando se pergunta como o orgulho adentrou na criação, pelo primeiro anjo, Agostinho afirma que

É preciso distinguirmos duas espécies de objeto de conhecimento: uma provindo de uma sugestão exterior premeditada, como foi o caso da tentação do demônio, a quem o homem cedeu, tornando-se pecador; outra provindo das realidades que estão submetidas à atenção de nosso espírito, ou à percepção de nossos sentidos corporais. O que poderia vir a cair sob o pensamento direto do espírito, por certo, não seria a imutável Trindade, que não somente escapa ao domínio de nosso entendimento, mas ainda ultrapassa de muito a alma. Cai sob a ação do espírito, precisamente, o próprio espírito pelo qual o espírito governa.<sup>500</sup>

Assim, o orgulho começa quando a alma se compraz em si mesma. Buscando emular a beleza de Deus em si própria, a alma se torna menor e se afasta de seu bem maior. De nenhum modo fica consolidado algum tipo de responsabilidade de Deus nesse mecanismo de desenvolvimento da vontade: o fato de ela voltar a sua atenção a si própria, e ver nascido o orgulho de sua beleza, não culpa nem a natureza com a qual ela foi criada, nem a disposição dos objetos da criação. No primeiro caso, o homem era dotado de razão, e essa razão era suficiente para ele desejar obedecer ao preceito divino, mas a obediência efetiva se dava na conjugação da razão e da vontade. No segundo caso, já que a vontade seria deleitada pelos bens que ela observava, ter diante de si o Bem maior deveria – enquanto moral deontológica – torná-la desejosa de se manter unida a esse bem; o voltar-se da alma sobre si própria, no advento do orgulho, é um movimento cuja responsabilidade é apenas da alma mesma. Daqui, fica claro como Agostinho pode retirar a sua afirmação de que o ser humano é o único responsável pelo mal que pratica.<sup>501</sup>

O fato de a vontade divina ser a causa primeira de todas as coisas não exclui que tenhamos causas secundárias; essas causas secundárias deveriam seguir a ordem estabelecida pela causa primária, e essa seria a condição por excelência da liberdade: a vontade desejar cumprir a ordem estabelecida por Deus. No *Sobre a Graça e o livre-arbítrio*, por exemplo, Agostinho se pergunta, retoricamente, “por que é bem-aventurado aquele de quem o *Salmo* diz que sua vontade estava a serviço da lei de Deus (1:2)?”<sup>502</sup> Certamente porque, sendo Deus

---

500 *Ibidem*, III, XXV, 75: “*Discernenda igitur sunt genera visorum, quorum unum est quod proficiscitur a voluntate suadentis, quale illud est diaboli, cui homo consentiendo peccavit; alterum a subiacentibus rebus vel intentioni animi, vel sensibus corporis. Intentioni animi subiacet, excepta incommutabilitate Trinitatis, quae quidem non subiacet, sed eminent potius; subiacet ergo intentioni animi prius ipse animus, unde nos etiam vivere sentimus: deinde corpus quod administrat [...].*”

501 Ver, também, o livro II do *De lib. arb.*, sobre a improcedência do argumento de que a presciência de Deus implicaria uma correponsabilidade pelo pecado do homem.

502 *De Gratia et lib. arb.* II, 4: “[...] *Quid beatus ille, de quo Psalmus dicit, quod in lege Domini fuit voluntas eius?*”

o maior bem do homem, é apenas ao submeter a sua vontade, enquanto causa eficiente de sua ação, àquilo que é o seu maior bem, que o homem pode se colocar em direção à verdadeira felicidade e à verdadeira liberdade. Bem-aventurado, portanto, aquele cuja vontade quer aquilo que Deus quer – e a sua vontade é a causa eficiente de seu querer, ainda que o assentimento ao querer de Deus seja necessário: ora, já vimos que a necessidade não suprime a voluntariedade de um ato.<sup>503</sup>

Somos moralmente responsáveis porque Deus nos cria com uma vontade que deve querer cumprir o preceito divino, e não apenas tê-lo como Bem maior, mais racionalmente postulado ou mais digno de ser buscado: a natureza racional do homem estabelece todas essas verdades, mas a vontade também deve querer cumprir o preceito. Por isso, ainda que a vontade de Deus seja a causa primeira de todas as coisas, os atos que os seres humanos praticam são dotados de moralidade: porque eles são engendrados por vontade livre, e porque foi dado à nossa vontade o dever de querer o que lhe foi preceituado. Como afirma Agostinho, nas *Confissões*, “teu melhor servidor é aquele que não procura ouvir de ti o que ele quer, mas procura querer o que ouve de ti.”<sup>504</sup> É nessa dimensão do querer, portanto, que se explica como a vontade de Deus é soberana, e ainda assim o ser humano é um ser moral: por mais que Deus dobre as vontades, o ser humano deve querer ter sua vontade, por assim dizer, dobrada (*flexerit*).<sup>505</sup>

Sabemos que avançar nessa análise é ir demasiado ao campo da teologia; não obstante, a ideia de que a liberdade, em Agostinho, é um elemento que não pode ser abarcado apenas na sua doutrina filosófica, mas engloba aquilo que a revelação lhe trouxera, é uma ideia que nos parece acertada. De forma similar, buscar as respostas para os problemas que o compatibilismo coloca, usando a doutrina agostiniana, sempre nos obrigará a usar dos elementos teológicos próprios de Agostinho. É por isso que não estamos certos se essas respostas satisfazem os problemas levantados pelo conceito de “compatibilismo agostiniano”, não pelas respostas em si, mas por um problema inerente ao conceito.

---

503 WOLFSON, 1959, p. 559-561. Ver: tópico 2.2.3 – parte 1.

504 *Conf. X, XXVI, 37*: “*Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit.*”

505 Voltamos ao problema da eleição, pois Deus irá dobrar as vontades daqueles que Ele decidir eleger. Não obstante, repare como seria estranha a hipótese de que a condição para o ser humano ser um agente moral seria de que alguns não queressem ter sua vontade dobrada por Deus – a *resistendi voluntate*. Os que afirmam que é necessário para a moral que a vontade humana possa resistir à vontade divina não compreenderam o que é moralidade em Agostinho: todo ser humano quer o seu bem maior, e na medida em que a vontade é deleitada a isso, o seu assentimento soará como uma necessidade de sua natureza.

O primeiro grande problema tratado é não fazer Deus responsável pelo mal, e isso sempre esteve claro para Agostinho; o problema correlato, da nossa responsabilidade moral pela má ação, também sempre esteve claro para Agostinho – ao menos desde a sua saída do Maniqueísmo. Mas o problema da preservação de nossa responsabilidade moral sob o poder absoluto de Deus, e que é a causa mesma para a existência do conceito de “compatibilismo agostiniano”, nós o vislumbramos tendo como necessária a divisão entre a boa e a má ação – e essa divisão pode não ser abarcada se considerarmos apenas uma teoria moral. Embora reconheçamos que a questão da preservação de nossa responsabilidade moral é uma questão relevante, devemos entender que ela sempre foi um questionamento levado ao bispo por terceiros: Pelágio, Juliano, Próspero, Hilário, sempre foram eles a proporem a necessidade em preservar a responsabilidade moral. Agostinho nunca os questionou quanto a essa necessidade, pois era claro que o ser humano é um ser moral; não obstante, a ênfase de Agostinho sempre foi no papel da Graça e na sua necessidade para que façamos o bem. Nesse sentido, estava claro para Agostinho que o desvio da vontade, por meio do orgulho, nos torna responsáveis pela má ação.<sup>506</sup> Sobre a boa ação, se o nosso tópico acima (4.2.1) estiver correto, o bispo defende que, embora ela esteja engendrada pela determinação de nossa vontade e isso a torne uma ação moral, seu mérito não pode ser imputado ao ser humano.<sup>507</sup> Se o conceito de compatibilismo for capaz de preservar a distinção entre a responsabilidade pela má ação e o não merecimento do mérito pela boa ação, talvez o “compatibilismo agostiniano” faça algum sentido, e talvez as respostas que Agostinho ofereça o tornem, então, um compatibilista.

A nossa presente desconfiança sobre o conceito, contudo, é que ele não parece ser capaz de comportar essa distinção entre a boa e a má ação. O seu objetivo é demonstrar que Agostinho defende simultaneamente a onipotência divina e a nossa responsabilidade moral; a primeira sempre foi defendida, mas a segunda é uma questão por si só, e que não é abarcada por uma teoria moral somente. Assim, as respostas que Agostinho oferece para essa tensão entre os dois elementos só são satisfatórias se as considerarmos sob essa distinção de metafísica. Sempre que estivermos diante do conceito de “compatibilismo agostiniano”,

---

506 Claro que é possível questionar a transmissibilidade dessa responsabilidade, como fez Juliano de Eclano, por exemplo (*C. Iul. Op. Imp.* III, 47-49); o que não é possível é questionar a responsabilidade em si, já que ela é uma verdade revelada. Cf.: Rm 5:12.

507 Em outras palavras, estamos dizendo que essa necessidade de que o mérito da boa ação seja dado ao homem nunca esteve no horizonte de Agostinho, antes o contrário.

portanto, devemos encará-lo não como um conceito que expressa a posição teórica do bispo, mas como um problema em aberto.

Chegando até aqui, o leitor pode estar se perguntando: e a liberdade?

## LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO: UM ESTUDO A PARTIR DA POLÊMICA “SEMPIELAGIANA”

### conclusão.

O que chamamos de “semipelagianismo” é uma estrutura filosófico-teológica que dá forma a uma divergência dentro da doutrina cristã; seu principal objetivo é esclarecer e, mais do que isso, defender a possibilidade de existência de autonomia humana ainda que Deus tenha a prerrogativa de, por meio de sua Providência, regular toda a criação. A grande característica que é recorrente nos escritos “semipelagianos” é a busca por uma qualidade na ação que, em maior ou menor escala, garanta à iniciativa humana um papel decisivo; essa qualidade, que perfaz a definição mesma de ação moral, é a participação da vontade e sua autodeterminação. Assim, o que os “semipelagianos” defendem é a necessidade de se incluir a vontade humana como fator relevante para as ações determinantes na vida e, mais ainda, na vida cristã. Além de suas inegáveis relações com o pelagianismo, o “semipelagianismo” interage com Agostinho de duas formas, pelo menos. Primeiro, tendo-o como fonte, já que as questões levantadas por Agostinho, tanto nas suas primeiras obras quanto nos seus contrapontos à Pelágio e Celéstio, serviram como base para a divergência entre aqueles que defendiam as mesmas premissas que o bispo. Segundo, como desafio, já que as perguntas suscitadas pelos monges se mostraram as mais laboriosas na longa carreira de Agostinho.

Quanto ao primeiro ponto, quando os monges de Marselha se dirigem a Agostinho, eles deixam explícito que parte do mosteiro via com estranheza a posição do bispo, considerada nova e prejudicial (*novum et inutile*), e que se contrapunha aos escritos anteriores dele próprio. Hilário afirma:

Por exemplo, Vossa Santidade disse [...]: “Todos são iguais antes de merecer alguma coisa, e não se pode falar de uma escolha entre coisas que são completamente iguais. Mas, como o Espírito Santo só é dado aos crentes, quando Deus dá o Espírito Santo para que façamos o bem com a caridade, Ele não escolhe as obras que Ele mesmo concede; mas, ao contrário, escolhe a fé, porque quem não crê, ou não permanece na vontade de receber, não recebe aquele dom de Deus que é o Espírito Santo, por meio do qual a caridade seria infundida para fazer o bem. Portanto, Deus não escolhe em sua presciência as obras de ninguém, pois é Ele quem as doará; mas em sua presciência ele escolhe a fé; a quem prevê que acreditará, escolhe dar-lhe o Espírito Santo e para que, fazendo o bem, alcance finalmente a vida eterna [...]” Nesse

mesmo livro há outros textos semelhantes. E ditos sujeitos [os monges do mosteiro] afirmam que o aceitam e aprovam como ajustado à verdade evangélica.<sup>508</sup>

Agostinho, agora, em seus novos escritos (especialmente o *Sobre a correção e a Graça*, de 427), não defendia mais essas ideias. Ao contrário, o bispo passara a defender que é Deus quem infunde em nós mesmo a fé, necessária para desejar o bem. Essa mudança em seu pensamento, sintetizada nas suas *Retratações* (II, I, 27), é uma necessária marca na definição da ideia de liberdade. Allan irá dizer que os “semipelagianos” estavam apenas citando o jovem Agostinho quando reivindicam uma participação relevante da iniciativa humana na feitura do bem;<sup>509</sup> seu argumento possui alguma razão, afinal, nos meandros da relação da Graça com a vontade humana, Agostinho nunca rechaçou que esta tivesse um papel necessário; sua questão, como bem aponta Lettieri, é que a Graça ganha um destaque – pelo menos desde as *Questões diversas a Simpliciano* (I, II) – que reorganiza toda a filosofia de Agostinho, e especialmente a sua concepção de ação moral.<sup>510</sup> Cada vez mais a liberdade da vontade significará uma capacidade de fazer o bem, e o livre-arbítrio perde força enquanto capacidade de escolher autonomamente entre o bem e o mal. Agostinho esclarece que:

[...] se perguntarmos se a boa vontade é um dom de Deus, será estranho que alguém se atreva a negá-lo. Ora, a boa vontade não é anterior ao chamado, mas, ao contrário, essa mesma boa vontade é atribuída a Deus, que chama, enquanto nós não podemos atribuir a nós mesmos o fato de sermos chamados. Portanto, não se deve acreditar que as palavras: *não depende de quem quer ou corre, mas da misericórdia de Deus* (Rm 9:16), significam que nós sozinhos não podemos alcançar o que queremos sem a ajuda do Senhor, mas sim que sem o seu chamado nós não podemos sequer querer.<sup>511</sup>

508 Ep. 226, 3: “[...] *ut est illud quod dixit Sanctitas tua [...]: "Aequales omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omni modo aequalibus electio nominari. Sed quoniam Spiritus sanctus non datur nisi credentibus; non quidem Deus eligit opera quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur: sed tamen eligit fidem, quia nisi quis credat, et in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei, id est Spiritum sanctum, per quem infusa caritate bonum possit operari. Non ergo eligit opera cuiusquam in praescientia, quae ipse donaturus est: sed fidem eligit in praescientia; ut quem crediturum esse praescivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur [...]."*; et caetera in eodem opere; quae se acceptare et probare testantur, tamquam convenientia evangelicae veritati.” Os monges citam Exp. ad Rom 52, 60.

509 ALLAN, 2012, p. 195-196.

510 Ver: LETTIERI, 2001, p. 66. Por exemplo, *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 12: “*At illud manifestum est frustra nos velle, nisi Deus misereatur.*”

511 *De div. quaest. ad Simplic.* I, II, 12: “[...] *Nam si quaeramus, utrum Dei donum sit voluntas bona, mirum si negare quisquam audeat. At enim quia non praecedit voluntas bona vocationem sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. Non igitur ideo dictum putandum est: Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius quia nisi eius vocatione non volumus.*”

A boa vontade – conceito que não definiremos aqui<sup>512</sup> –, entendida como a condução que Deus exerce sobre a nossa vontade que, de modo livre, se determina em vista do bem maior, é aquilo que qualifica uma ação como boa. Assim, realizar um bem tem como condição a posse de uma boa vontade. A capacidade de realizar o bem é, por definição,<sup>513</sup> a liberdade:

Mas quem recorre à Graça senão aquele cujos passos o Senhor dirige e quer percorrer os seus caminhos? Por isso mesmo, desejar o socorro da Graça já é o princípio da Graça [...]. Se há de confessar, pois, que possuímos o livre-arbítrio para o mal e para o bem; mas para fazer o mal, o livre-arbítrio desvia-se da justiça e serve ao pecado, enquanto ninguém é livre para fazer o bem se não for liberto por aquele que disse: *Se o Filho de Deus vos libertar, então sereis verdadeiramente livres.*<sup>514</sup>

Se essa ideia se mostra acertada e, então, a liberdade é a posse de uma boa vontade, segue-se que Deus nos concede a liberdade ao conduzir a nossa vontade e torná-la boa. Ora, nada mais certo que afirmar que, em Agostinho, a liberdade se dá quando a nossa vontade está submetida à vontade divina e, de modo livre, é conduzida pelo bom caminho. E Agostinho não fala apenas em liberdade, mas em verdadeira liberdade, citando João 8:36;<sup>515</sup> o adjetivo denota não uma outra categoria de liberdade, mas um qualificativo, uma ênfase no substantivo que, a nós, soa como implicando uma contraposição à falsa ideia de que a liberdade poderia ser a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. Apenas um tipo de escolha perfaz uma escolha livre, como lemos no mesmo livro de João,<sup>516</sup> e que Agostinho confirma no *Sobre a predestinação dos santos*.<sup>517</sup>

A verdadeira liberdade é, assim, o correto direcionamento do amor da vontade, isto é, seu direcionamento ordenado. A Graça opera sobre a vontade restaurando esse ordenamento perdido com o pecado adâmico, de modo que todos aqueles que recebem a Graça podem, então, direcionar corretamente o seu amor. Uma dúvida que poderia surgir neste ponto seria se esse processo de restauração não implicaria um círculo vicioso, já que, restaurando a natureza da vontade, ela estaria novamente no estado em que se encontrava antes do pecado original, e tal estado possibilitou o pecado original, de modo que o mal acabaria entrando novamente na

512 Se trata de um conceito complexo, e que não será analisado aqui. Para se ter uma visão preliminar do tema, basta comparar as afirmações de Agostinho na passagem acima, do *De div. quaest. ad Simplic.*, com sua afirmação em *De lib. arb.* I, XII, 26. Ver também: PICH, 2019, p. 33-35.

513 Conforme tratamos, especialmente, nos tópicos 2.2.2 – parte 2, 2.2.3 – parte 2, 3.1 e 4.2.

514 *De corrept. et Gratia* I, 2: “*Quis autem confugit ad gratiam, nisi cum a Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet? Ac per hoc et desiderare auxilium gratiae, initium gratiae est [...]. Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis.*”

515 Ver também: *De civ. Dei* XIV, XI, 1; *C. Duas Ep. Pelag.* I, II, 5.

516 João 8:32-34.

517 *De praed. sanct.* XV, 30.

criação pela condição mesma da vontade. Aqui, Agostinho afirma que a condição dos eleitos<sup>518</sup> não é a condição do homem antes do pecado (*posse non peccare*), mas uma condição de não poder pecar (*non posse peccare*). Ele afirma:

Pois o primeiro livre-arbítrio que foi dado ao homem, quando ele foi criado em retidão no princípio, poderia não pecar, mas também poderia pecar; este último, ao contrário, será tão mais vigoroso quanto não poderá cair em pecado. Claro, isso também ocorre por um dom de Deus, não de acordo com as possibilidades da natureza. Uma coisa é ser Deus e outra bem diferente é ser partícipe de Deus. Deus, por sua natureza, não pode pecar; aquele que participa de Deus recebe dEle o dom de não poder pecar. [...] Mas como esta natureza pecou quando podia pecar, precisava ser libertada com uma graça mais ampla, para alcançar aquela liberdade na qual não pode pecar. Assim como a primeira imortalidade, que Adão perdeu pelo pecado, consistia em poder não morrer, a última consistirá em não poder morrer; assim, o primeiro livre-arbítrio consistia em poder não pecar, e o segundo em não poder pecar.<sup>519</sup>

O restabelecimento de uma natureza originária, portanto, não significa o restabelecimento da vontade tal como era antes do pecado, mas será dada aos eleitos uma vontade que não pode pecar. Se isso entra em contradição com a responsabilidade moral inerente à autodeterminação da vontade, ainda que este não pareça ser o caso, fica como uma questão em aberto para nós – haja vista que a investigação da operação da vontade nos eleitos é um tema eminentemente teológico, e escapa ao nosso objeto presente.<sup>520</sup> Contudo, no que diz respeito à definição de liberdade, nada poderia ser mais coerente. A verdadeira liberdade é exclusiva dos eleitos, é a posse do bem que pode ser traduzida em uma espécie de participação em Deus, em quem a liberdade é a liberdade de não poder pecar – por natureza. Quando Juliano acusa Agostinho de contradizer o livre-arbítrio ao ensinar a “necessidade” do bem, o bispo o responde da seguinte maneira:

518 Estamos tratando daqueles que recebem a Graça da restauração de suas vontades, e que podem fazer o bem; estes são também os eleitos, conforme o tópico 4.2. Assim, ainda que pareça uma temerária ilação a afirmação de que a boa vontade é sinal de eleição, acreditamos que nossa argumentação se sustenta com a operação da Graça. Talvez, em vez de minorar o poder da Graça, dividindo sua operação em muitas etapas, fosse mais adequado elevar o critério da boa ação. Cf.: *De dono persev.* I, 1; VI, 10-12; VII, 14; etc.

519 *De civ. Dei* XXII, XXX, 3: “*Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest: particeps vero Dei ab illo accepit, ut peccare non possit. [...] Sed quia peccavit ista natura cum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducat libertatem, in qua peccare non possit. Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare.*”

520 Como afirma Nunes Costa (2018, p. 261), “esse caráter necessário da ‘verdadeira liberdade’ em Deus, que consiste em não poder fazer senão o bem, ou de não poder pecar, para Agostinho, em nada contraria o livre-arbítrio humano [...]”. Ver ainda: *De civ. Dei* XXII, XXX, 3-4; GILSON, 2006, p. 249-250; COUENHOVEN, 2007, p. 288.

Vejo que vai dizer que Deus, por necessidade, não pode pecar, porque não pode querer e nem quer poder pecar. Mas se fosse preciso chamar necessidade ao que é necessário ser ou tornar-se, feliz necessidade a que nos faz viver felizes nesta vida, necessidade de não morrer e necessidade de não poder ser transformado em algo pior. Esta necessidade, se pode ser chamada de necessidade, não é um fardo para os santos anjos, mas uma alegria, e para nós, um bem futuro, não presente.<sup>521</sup>

Saber da felicidade futura que nos espera, no estado de “necessidade” de não poder pecar, é uma grande alegria; o bispo aceita que se possa chamar de necessidade aquilo que é necessário que seja – no caso, a felicidade em Deus para os eleitos.<sup>522</sup> A preocupação de Juliano é que, neste estado, nossa bondade não guarda nenhuma relação com nosso livre-arbítrio: “ele entra na posse da glória sem cuidar de sua santidade.”<sup>523</sup> Para Agostinho, sempre foi claro que nós não somos bons por nós mesmos, seja na atual condição de vontade cindida, seja na condição futura daqueles que terão sua vontade ordenada.

Afirmamos, no capítulo 2 (2.2.2 - parte 2, e 2.2.3 - parte 1), que o livre-arbítrio se transforma em liberdade quando a Graça opera sobre o indivíduo, conduzindo sua vontade necessariamente ao bem; àquela altura, tratávamos de uma análise ainda superficial da verdadeira liberdade, e já era possível entender que ela só se efetivava quando Deus conduzia a vontade humana. Agora, podemos entender que a verdadeira liberdade é quando Deus mesmo se revela a própria bondade da vontade. Como afirma Montague Brown, “a graça de Deus não substitui ou fragmenta [a] vontade, pelo contrário, a graça é a própria vida [da] vontade.”<sup>524</sup> A implicação moral dessa conclusão, de que a nossa bondade não depende de nós – e que, afinal, nenhum bem é nosso –, Agostinho já tinha desde a sua conversão, quando chegou a essa verdade ao ser questionado pela continência:

“Tu não podes, como estes, como estas? Porventura estes e estas podem graças a si mesmos e não graças ao Senhor seu Deus? Deus Senhor me deu a eles. Por que

521 *C. Iul. Op. Imp.* I, 103: “*Dicturus es, ut video, Deum necessitate premi, ut peccare non possit; qui utique nec potest velle, nec vult posse peccare. Immo vero, si necessitas dicenda est, qua necesse est aliquid vel esse, vel fieri; beatissima est ista omnino necessitas, qua necesse est feliciter vivere, et in eadem vita necesse est non mori, necesse est in deterius non mutari. Hac necessitate, si necessitas etiam ipsa dicenda est, non premuntur sancti Angeli, sed fruuntur; nobis autem est futura, non praesens.*”

522 *Ibidem*, I, 100, 102; Mt. 6:10. Repare como a definição de liberdade guarda uma estrutura inegavelmente teológica.

523 *Ibidem*, I, 102: “*Iul.: Sin autem liberum ante ad bonum non fuit, et factum est post Baptisma ita liberum, ut malum facere non possit; numquam quidem ei adfuit arbitrii libertas, et probatur sine reatu antea peccasse, et postea sine cura sanctitatis gloriam possidere.*”

524 BROWN, Montague. *Augustine on freedom and God*. In: *The Saint Anselm Journal* 2.2 (Spring 2005), p. 62: “This is how Augustine comes to unity of will. God’s grace does not replace or fragment his will; on the contrary, grace is the very life of his will.” Brown, por sinal, defende uma certa ininteligibilidade da relação entre a liberdade humana e a Graça divina. Segundo ele, Agostinho defende as duas posições, uma vez que abrir mão de qualquer uma delas seria absurdo; contudo, a filosofia não conseguiria responder sobre o modo como essa relação é possível, sem um elemento prejudicar o outro; apenas a teologia pode.

permaneces em ti mesmo, onde não há permanência? Atira-te Nele, não tenhas medo; não se esquivará para que tu caias; atira-te Nele com confiança, te receberá e curará.”<sup>525</sup>

Aqui, podemos considerar satisfatória a definição de liberdade que essa investigação concebeu.

---

<sup>525</sup> Conf. VIII, XI, 27: “*Tu non poteris, quod isti, quod istae? An vero isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te.*”

## LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO: UM ESTUDO A PARTIR DA POLÊMICA “SEMPIELAGIANA”

### referências bibliográficas

#### **Bibliografia primária:**

Citamos os textos de Agostinho, em língua latina, segundo a edição coletiva *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: editio latina*, organizada por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana, e disponível em [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it). Quando possível, cotejamos o texto com as edições críticas do *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), e com o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), conforme indicações. Todas as traduções são de nossa responsabilidade, à exceção das *Confissões*, que citamos conforme:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. - 1ª ed. - São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

#### **Demais obras utilizadas:**

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Academicos libri tres*. Cotejamos o texto com: *Contra Academicos libri III*. (CCSL 29) — ed. W.M. Green.

\_\_\_\_\_. *Contra duas epistolas Pelagianorum libri quatuor*. Cotejamos o texto com: *Contra duas epistulas Pelagianorum* - ed. K. F. Vrba et J. Zycha 1913, (CSEL 60).

\_\_\_\_\_. *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*. Cotejamos o texto com: *Contra Faustum Manichaeum* - ed. J. Zycha 1891, (CSEL 25/1).

\_\_\_\_\_. *Contra Iulianum opus Imperfectum libri sex*. Cotejamos o texto com: *Contra Iulianum opus imperfectum (libri 1-3)* - post E. Kalinka ed. M. Zelzer 1974, (CSEL 85/1); *(libri 4-6)* - ed. M. Zelzer 2004, (CSEL 85/2).

\_\_\_\_\_. *Contra Iulianum haeresis Pelagiana defensorem libri sex*.

\_\_\_\_\_. *De anima et eius origine libri quatuor*. Cotejamos o texto com: *De anima et eius origine* - ed. K. F. Vrba et J. Zycha 1913, (CSEL 60).

\_\_\_\_\_. *De beata vita liber unus*. Cotejamos o texto com: *De beata vita*. (CCSL 29) — ed. W.M. Green.

\_\_\_\_\_. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Cotejamos o texto com: *De civitate Dei libri I-X* (CCSL 47) — ed. B. Dombart, A. Kalb; *De civitate Dei libri XI-XXII* (CCSL 48) — ed. B. Dombart, A. Kalb.

\_\_\_\_\_. *De correptione te gratia liber unus*.

\_\_\_\_\_. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. Cotejamos o texto com: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II* (CCSL 44) — ed. A. Mutzenbecher.

\_\_\_\_\_. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Cotejamos o texto com: *De diversis quaestionibus LXXXIII* (CCSL 44A) — ed. A. Mutzenbecher.

\_\_\_\_\_. *De dono perseverantiae liber unus*. Cotejamos o texto com: *De dono perseverantiae* - ed. V. H. Drecoll & C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019, (CSEL 105).

\_\_\_\_\_. *De Fide et operibus liber unus*. Cotejamos o texto com: *De Fide et Operibus* - ed. J. Zycha 1900, (CSEL 41).

\_\_\_\_\_. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Cotejamos o texto com: *De Genesi ad litteram* - ed. J. Zycha 1894, (CSEL 28/1).

\_\_\_\_\_. *De Gratia Christi et de peccato originali libri duo*.

\_\_\_\_\_. *De gratia et libero arbitrio liber unus*. Cotejamos o texto com: *De gratia et libero arbitrio* - ed. V. H. Drecoll & C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019, (CSEL 105).

\_\_\_\_\_. *De libero arbitrio libri tres*. Cotejamos o texto com: *De libero arbitrio libri III* (CCSL 29) — ed. W.M. Green.

- \_\_\_\_\_. *De Magistro liber unus*. Cotejamos o texto com: *De magistro liber I* (CCSL 29) — ed. K.-D. Daur.
- \_\_\_\_\_. *De Musica libri sex*. Cotejamos o texto com: *De musica* - ed. M. Jacobsson, Einleitung von M. Jacobsson, sob L. J. Dorfbauer 2017, (CSEL 102).
- \_\_\_\_\_. *De Natura Boni contra Manichaeos liber unus*. Cotejamos o texto com: *De natura boni* - ed. J. Zycha 1892, (CSEL 25/2).
- \_\_\_\_\_. *De natura et gratia liber unus*. Cotejamos o texto com: *De natura et gratia* - ed. K. F. Vrba et J. Zycha 1913, (CSEL 60).
- \_\_\_\_\_. *De Ordine libri duo*. Cotejamos o texto com: *De ordine libri II* (CCSL 29) — ed. W.M. Green.
- \_\_\_\_\_. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri tres*. Cotejamos o texto com: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* - ed. K. F. Vrba et J. Zycha 1913, (CSEL 60).
- \_\_\_\_\_. *De praedestinatione sanctorum liber unus*. Cotejamos o texto com: *De praedestinatione sanctorum* - ed. V. H. Drecoll & C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019, (CSEL 105).
- \_\_\_\_\_. *De Quantitate Animae liber unus*. Cotejamos o texto com: *De quantitate animae* - ed. W. Hörmann 1986, (CSEL 89).
- \_\_\_\_\_. *De Spiritu et littera liber unus*. Cotejamos o texto com: *De Spiritu et littera* - ed. K. F. Vrba et J. Zycha 1913, (CSEL 60).
- \_\_\_\_\_. *De Trinitate libri quindecim*. Cotejamos o texto com: *De Trinitate libri I-XII* (CCSL 50) — ed. W.J. Mountain, F. Glorie; *De Trinitate libri XIII-XV* (CCSL 50A) — ed. W.J. Mountain, F. Glorie.
- \_\_\_\_\_. *De Utilitate Credendi liber unus*. Cotejamos o texto com: *De Utilitate credendi* - ed. J. Zycha 1891, (CSEL 25/1).
- \_\_\_\_\_. *De Vera Religione liber unus*. Cotejamos o texto com: *De vera religione liber I* (CCSL 32) — ed. K.-D. Daur.

- \_\_\_\_\_. *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus*. Cotejamos o texto com: *Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate* (CCSL 46) — ed. E. Evans.
- \_\_\_\_\_. *Epistola 166*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 124-184 A)* - ed. A. Goldbacher 1904, (CSEL 44).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 167*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 124-184 A)* - ed. A. Goldbacher 1904, (CSEL 44).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 178*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 124-184 A)* - ed. A. Goldbacher 1904, (CSEL 44).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 194*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, (CSEL 57).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 216*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, (CSEL 57).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 217*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, (CSEL 57).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 225*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, (CSEL 57).
- \_\_\_\_\_. *Epistola 226*. Cotejamos o texto com: *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, (CSEL 57).
- \_\_\_\_\_. *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*. Cotejamos o texto com: *Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos* - ed. J. Divjak 1971, (CSEL 84).
- \_\_\_\_\_. *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*. Cotejamos o texto com: *Quaestionum in Heptateuchum libri VII* (CCSL 33) — ed. D. De Bruyne.
- \_\_\_\_\_. *Retractationum libri duo*. Cotejamos o texto com: *Retractationum libri II* (CCSL 57) — ed. A. Mutzenbecher.
- \_\_\_\_\_. *Sermo 26*. Cotejamos o texto com: *Sermones selecti* - ed. C. Weidmann 2015, (CSEL 101).

\_\_\_\_\_. *Sermo 43*. Cotejamos o texto com: *Sermones selecti* - ed. C. Weidmann 2015, (CSEL 101).

\_\_\_\_\_. *Sermo 358*.

\_\_\_\_\_. *Soliloquiorum libri duo*. Cotejamos o texto com: *Soliloquiorum* - ed. W. Hörmann 1986, (CSEL 89).

### **Bibliografia secundária:**

ALLAN, Mowbray, *Augustine: the semi-pelagian*. In: *Augustiniana*, vol. 62, no. 3/4, 2012.

AYOUB, Cristiane N. A. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. [Tese] USP: São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BACKUS, I., & GOUDRIAAN, A. 'Semipelagianism': *The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy*. In: *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 65, No. 1, Cambridge University Press, 2014.

BARNES, Annie. *Sources Relatives Aux Débuts Du Jansénisme Et De L'antijansénisme, 1640–1643*. By Lucien Ceysens, (Bibliothèque De La Revue D'histoire Ecclésiastique, 31). Pp. Lxvi 694. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1957.

BAVAUD, Georges. *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme*. In: *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 5 (1), 1959.

\_\_\_\_\_. *La doctrine de la prédestination et la réprobation d'après s. Augustin et Calvin*. In: *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 5 (4), 1959.

BEIERWALTES, W. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. [s.l.]: Vita e Pensero, 1995.

BERNSTEIN, Mark H. *Fatalism*. University of Nebraska Press: Lincoln & London, 1992.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*, 1ª ed., São Paulo: Paulus, 2013 (6ª reimpressão), 2208 p.

- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 11a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BONNER, G. *Freedom and necessity: st Augustine teaching on divine power and human freedom*. The catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007.
- BROWN, Montague. *Augustine on freedom and God*. In: *The Saint Anselm Journal* 2.2 (Spring 2005).
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, 3ª edição; Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, Volume I-IV. Tradução Clássica do Latim de Waldyr Carvalho Luz. 2ª edição, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- CAPANAGA, V. *Augustin de Hipona, maestro de la conversión cristiana*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1974.
- CARY, Phillip. *Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election*. In: *Augustine and Philosophy*, Eastern University, Lexington Books, 2010.
- CASIDAY, A. *Cassian against the Pelagians*. In: *Studia Monastica*, vol. 46, 2004.
- CHADWICK, Owen. *John Cassian: a study in primitive monasticism*. Cambridge, 1968.
- CHADWICK, Henry. *Studies on ancient Christianity*. Variorum collected studies series CS832. Ashgate Variorum: Burlington, 2006.
- CILLERUELO, L. “*Por qué Memoria Dei?*” In: *Révue de études augustinienes* 9, 1963.
- COUENHOVEN, J. *Augustine's Rejection of the Free-Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy*. *Religious Studies* Vol. 43, No. 3, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*. Oxford university Press, 2013.
- COUTINHO, Gracielle Nascimento. *Conversio ad Deum : fé, vontade humana e graça divina na formação do sujeito ético-moral em Santo Agostinho* / [tese] Universidade Federal de

Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, UFRN/UFPB/UFPE – 2018.

CRANFIELD, C. E. B., *On some of the problems in the interpretations of Romans 5:12*. In: SJT 22 (1969).

DE BOER, Erik. *Augustine on Election: The Birth of an Article of Faith*. In: Acta Theologica 32, 2012.

DIDIER, J. C., *S. Augustin et le baptême des enfants*. In: Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques, 2:1-2, 1956.

EVANS, G. R., *Agostinho sobre o mal*. [tradução João Rezende Costa] – São Paulo: Paulus, 1995.

FISCHER, John Martin. *Compatibilism*. In: *Four views on free will*. Blackwell publishing, 2007.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial\Paulus, 2006.

GOODRICH, R. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in Fifth-Century Gaul*. New York: Oxford University Press, 2007.

HARNACK, A. *History of Dogma*. Boston: Little, Brown and Company, 1899.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

KOCH, Isabelle. *O conceito de “voluntas” em Agostinho*, in: Discurso 40, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a definição agostiniana de crença*. In: Síntese & Rev. de Filosofia vol. 42 n. 132, 2015.

- KUNRATH, Pedro Alberto, *O mistério da Graça divina e a colaboração humana no processo da justificação*. In: Teocumunicação, vol. 37, 2007.
- LETTIERI, Gaetano. *L'altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Editrice Morcelliana. Brescia, 2001.
- MADEC, G. *Pour et contre la 'memoria Dei'*. In: Revue d'Études Augustiniennes, XI, (1965).
- MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: fé cristã, mito e metafísica*. Trad.: Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARROU, Henri-Irénée, *Les attaches orientales du Pélagianisme*. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 112<sup>e</sup> année, N. 3, 1968.
- MARTINETTO, Giovanni, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*. In: Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques, vol. 17, N. 1-2, 1971.
- MIRANDA, J. *A memória em S. Agostinho – Memoria Rerum, Memoria Sui e Memoria Dei*. In: Humanitas Vol. LIII (2001).
- MOZLEY, J. B. *A treatise on the augustinian doctrine of predestination*. John Murray, Albemarle Street: London, 1883.
- NOVAES, Moacyr A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade*. In: Pensando – Revista de Filosofia Vol. 9, Nº 17, 2018.
- OGLIARI, Donato. *The conciliation of Grace and free will. Cassian's Conlatio 13 revisited*. Augustiniana, vol. 50, no. 1/4, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Gratia et certamen: the relationship between Grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium – Paris: Leuven University Press, 2003.

- PEREBOOM, Derk. *Living without free will*. [s. l.]: Cambridge University Press, 2003.
- PICH, Roberto H. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: estudo complementar*. In: *Dissertatio*, vol. 50, 2019.
- ROGERS, Katherin A. *Augustine’s Compatibilism*. In: *Religious Studies*, vol. 40, no. 4, 2004.
- SAGE, A. *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430*. in: *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques* 15 (1-2), 1969.
- SANTOS, Cândido dos. *Jansenismo em Portugal*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais, Porto, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime*. CITCEM – Edições Afrontamento, Lda. Porto, 2011.
- SCHAFF, Philip. *St. Augustin: Anti-Pelagian Writings*; New York: Christian Literature Publishing Co, 1886.
- SESBOÛE, Bernard (Org.) *História dos dogmas: O homem e sua salvação: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã*. Tomo II. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.
- SQUIRES, Stuart. *Reassessing Pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the Possibility of a Sinless Life*. School of Theology and Religious Studies Of The Catholic University of America. Washington, D.C., 2013.
- STEVENSON, John T. *Studies in the Epistle to the Romans*. [s.l.]: The Lockman Foundation, 2008.
- STREFLING, Sérgio R. *A significação do termo “vontade” nas obras de santo Agostinho*. In: *Dissertatio*, n. 41: UFPel, 2015.
- STUCCO, G. “Not Without Us: A Brief History of the Forgotten Catholic Doctrine of Predestination during the Semipelagian Controversy.” 2006.
- STUMP, E. *Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt’s Concept of Free Will*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 8, 1988.

- SZESKOSKI, Luís Valdecir. *Concepção Agostiniana do Conhecimento em De Trinitate (Livros xii, xiii e xiv)* [dissertação] UFSC - Florianópolis, 2012.
- THONNARD, François-Joseph. *La prédestination augustinienne: sa place en philosophie augustinienne*. In: *Révue d'études augustinienes et patristiques*, vol. 10, 1964.
- \_\_\_\_\_. *La notion de nature chez saint Augustin: ses progrès dans la polemique antipelagienne*. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 1965.
- \_\_\_\_\_. *La notion de liberté em philosophie augustinienne*. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol. 16, 1970.
- VARGAS, Walterson J. *O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da ordo amoris em santo Agostinho*. In: *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade, Campinas*, nº 29, jan-dez 2015.
- WEAVER, Rebecca H. *Divine Grace and human agency: a study of the Semi-Pelagian controversy*. Georgia: Mercer University Press, 1996.
- WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WILLOWS, Adam M. *Augustine, the Origin of Evil, and the Mystery of Free Will*. *Religious Studies*, vol. 50, no. 02, 2014.
- WOLFSON, H. A. *Philosophical implications of the pelagian controversy*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 103, No. 4, 1959.
- WU, Tianyue. *Augustine on initium fidei: a case study of coexistence of operative grace an free decision of the will*. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales (79) I*, 2012.