UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

CLAUBERVAN LINCOW SILVA

**AGOSTINHO E PELÁGIO ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE O LIVRE-ARBÍTRIO
HUMANO E A SOBERANIA DIVINA:
Uma análise em confronto com o incompatibilismo libertário Moderno**

Recife

2019

CLAUBERVAN LINCOW SILVA

**AGOSTINHO E PELÁGIO ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE O LIVRE-ARBÍTRIO
HUMANO E A SOBERANIA DIVINA:**

Uma análise em confronto com o incompatibilismo libertário Moderno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S586a Silva, Claubervan Lincow.
Agostinho e Pelágio acerca da relação entre o livre-arbítrio humano e a soberania divina: uma análise em confronto com o incompatibilismo libertário moderno / Claubervan Lincow Silva. – 2019.
169 f.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia medieval. 3. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 4. Pelágio. 5. Livre-arbítrio. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-174)

CLAUBERVAN LINCOW SILVA

**AGOSTINHO E PELÁGIO ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE O LIVRE-ARBÍTRIO
HUMANO E A SOBERANIA DIVINA:**

Uma análise em confronto com o incompatibilismo libertário Moderno

Relatório final, apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 15/04/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior

(Examinador)

Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Ricardo Evangelista Brandão

(Examinador) Instituto Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Desejo primeiro formular meu agradecimento, bendizendo ao Sumo Bem e Criador de todas as coisas, o Deus eterno e benigno. Utilizando-se da poesia agostiniana, declaro o Louvor e Exaltação a Deus: “Eu nada seria, meu Deus, nada seria em absoluto se não estivesse em mim; talvez seria melhor dizer que eu não existiria de modo algum se não estivesse em ti, de quem, por quem e em quem existem todas as coisas? Assim é, Senhor, assim é.” (*Conf.* II). Posteriormente são dignos de agradecimentos, a minha amada e querida esposa Rafaella Moreira, da qual tem sido um alicerce mui grande, dispondo de seu tempo e amor para que esta dissertação pudesse ser escrita, bem como são dignos, meus pais, que me apoiaram desde a mais tenra idade, passando por todas as fases educacionais até chegar nesta conclusão, aos meus pais Clauberto Francisco e Ana Cláudia Hilário. Outro alicerce de grande valia e afeto, também referência neste agradecimento, são os meus irmãos queridos, primeiro na pessoa do Clauberto Júnior, símbolo de incentivo intelectual e minha irmã Claudiana Talita. Não posso me eximir de citar meus sogros amados Ademir Matias e Maria Cristina e meus sobrinhos Bernardo Lorenzo e Miguel Maciel, por serem símbolos de renovação e alegria. Refiro-me agora ao apoio recebido dos meus avós, Cláudio Hilário (*in memoriam*), Esmeralda Gonçalves e Adalbertina Ferreira (*in memoriam*), extremamente especiais em meu coração e formação. Faço menção também de toda a família Hilário, que em orações me alicerçam todos os dias. Agradeço também aos grandes irmãos do grupo Trindade, composto pelo doutorando Marcílio Bezerra e o grande aristotélico Felipe Guimarães, bem como ao amigo fraterno Luciano de Sá. Agradeço ao enorme apoio da SSTRÁFEGO, na pessoa do Joab José e Paulo Ronaldo, por toda a paciência, bem como aos amados e queridos irmãos na fé, Leonardo Augusto que vem sendo instrumento espiritual e auxílio, bem como, ao irmão querido Alexandre Leite que flexibilizou os métodos para a construção da dissertação. Faço também menção a querida prima Elaine Barbosa pelo apoio técnico, bem como, citando a Dra. Ieda Vilela, que teve um papel preponderante como incentivadora a construção de um caráter acadêmico, não esquecendo a instituição CCNSC, representada pela importante Sra. Marlene Bezerra. Por fim, tenho o mui e mais terno agradecimento ao Professor Dr. Marcos Roberto pelo apoio e dedicação para comigo, representando a UFPE e PROPESQ, também aos Reverendos Dr. José Roberto e ao Pr. Elienai Batista, aos quais representando cada um a sua instituição me auxiliaram no crescimento da fé Reformada. A todos vocês, SOLI DEO GLORIA!

RESUMO

No decorrer da história da filosofia medieval do mundo cristão, tomando como parâmetro inicial os pais da Igreja até os dias atuais, o Bispo de Hipona, *Aurelius Augustinus* (354-430), deixou profundas marcas que reverberaram seu pensamento até os dias atuais. Pensamentos e inquietações, embates contra novas doutrinas trouxeram contribuições inigualáveis que mesmo não exauridas, tiveram em Agostinho o desenvolvimento e contribuições, entre tais embates pode-se citar: embate contra os maniqueus, contra os donatistas, contra os pelagianos, entre outros, aos quais renderam fundamentações sobre o “problema do mal”, o “pecado original”, a “Trindade” e sobre “a vontade livre do homem frente a Soberania de Deus”. Dentro deste contexto, a presente dissertação tem por propósito a análise sobre a vontade livre do homem frente à Soberania de Deus, de forma a se debruçar no seguinte questionamento: “Se Deus é Soberano como o homem pode preservar a sua liberdade”. Para tal, esta dissertação, inicia com uma análise do embate de Agostinho contra os pelagianos, passando pelo desenvolvimento de doutrinas como predestinação e eleição e desembocando em algumas controvérsias que se desenvolveram durante a modernidade. Dois grandes grupos surgem nos dias atuais apresentando suas posições, de um lado temos os compatibilistas que sustentam que a conciliação entre liberdade humana e a Soberania divina, e do outro, temos os incompatibilistas, dentre os quais os libertistas, que exaltam a liberdade humana em detrimento da Soberania divina, vista como incompatível com liberdade libertária. Deste modo, resta-nos afastar Agostinho do incompatibilismo libertista e mostrar através de seus comentários a defesa do compatibilismo, resguardado a Soberania de Deus e a livre vontade humana.

Palavras-chave: Agostinho. Pelágio. Livre-arbítrio humano. Soberania divina. Compatibilismo. Incompatibilismo libertário.

ABSTRACT

Throughout the history of the medieval philosophy of the Christian world, taking the fathers of the church as initial parameters until the present days, the Bishop of Hippo, Aurelius Augustinus (354-430), left deep marks that reverberated his mind to this day. Thoughts and anxieties, clashes with new doctrines brought unrivaled contributions which, although not exhausted, had in Augustine the development and contributions, among which are: clashes against the Manichaeans, against the Donatists, against the Pelagians, among others, to whom they gave reasons for the "problem of evil", "original sin", "Trinity" and "the free will of man before the Sovereignty of God". In this context, the purpose of this dissertation is to analyze the free will of man in the face of the Sovereignty of God, in order to address the following question: "If God is Sovereign how can man preserve his freedom?". This dissertation begins with an analysis of Augustine's struggle against the Pelagians, through the development of doctrines such as predestination and election and leading to some controversies that developed during modernity. On one hand, we have the compatibilists who maintain that the conciliation between human freedom and divine Sovereignty, and on the other, we have the incompatibilists, among them libertarians, who exalt human freedom to the detriment of divine Sovereignty, seen as incompatible with libertarian liberty. In this way, we are left to remove Augustine from the incompatibilism of liberty and to show through his comments the defense of compatibilism, safeguarding the Sovereignty of God and the human free will.

Keywords: Augustine. Pelagius. Human free will. Divine sovereignty. Compatibilism. Incompatibilism libertarian.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS AGOSTINIANAS

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>Contra duas ep. pelag.</i>	<i>Contra as duas Epístolas Pelagianas</i>
<i>Contra Faust.</i>	<i>Contra Fausto</i>
<i>Contra Jul.</i>	<i>Contra Juliano</i>
<i>Contra litt. Pet.</i>	<i>Contra a Carta de Petiliano</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>Sobre a Cidade de Deus</i>
<i>De correpp. et grat.</i>	<i>Sobre a Correção e a Graça</i>
<i>De doc. christ.</i>	<i>Sobre a Doutrina Cristã</i>
<i>De dono perserv.</i>	<i>Sobre o Dom da Perseverança</i>
<i>De grat. Christ.</i>	<i>Sobre a Graça de Cristo</i>
<i>De grat. et lib. arb.</i>	<i>Sobre a Graça e a Liberdade</i>
<i>De grat. et pecc. orig.</i>	<i>Sobre a Graça e o Pecado Original</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>Sobre o Livre arbítrio</i>
<i>De mer. et rem. pecc. et bap. parv.</i>	<i>Sobre os Méritos e Remissão dos Pecados e o Batismo das Crianças</i>
<i>De nat. et grat.</i>	<i>Sobre a Natureza e a Graça</i>
<i>De nup. et concup.</i>	<i>Sobre o Matrimônio e a Concupiscência</i>
<i>De quant. an.</i>	<i>Sobre a Potencialidade da Alma</i>
<i>De spirit. et litt.</i>	<i>Sobre o Espírito e a Letra</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>De unit. Eccl.</i>	<i>Sobre a Unidade da Igreja</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epístola</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retratações</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermão</i>
<i>Serm. ad Caes. Eccl.</i>	<i>Sermão a Igreja de Cesareia</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	O CONCEITO DE LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO	15
2.1	O “HOMEM INTERIOR” COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO DE SI E DA FACULDADE DO ARBÍTRIO	15
2.2	O CONCEITO DE <i>VOLUNTAS</i> EM SANTO AGOSTINHO	19
2.3	O CONCEITO DE <i>LIBERTAS</i> EM SANTO AGOSTINHO	26
3	CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DO PECADO ORIGINAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS	41
3.1	CONTROVÉRSIAS PELÁGIO-CELESTINO: O PEDOBATISMO E A NÃO TRANSMISSÃO DO PECADO ORIGINAL.....	51
4	COSMOVISÃO CRISTÃ: COMPATIBILISMO E INCOMPATIBILISMO LIBERTÁRIO	73
5	DEFESA DO COMPATIBILISMO AGOSTINIANO NAS OBRAS ANTIPELAGIANAS	89
5.1	COMPATIBILISMO NAS CARTAS 194 E 195: AO ABADE E AOS MONGES DE HADRUMETO	91
5.2	COMPATIBILISMO NO <i>DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO</i>	94
5.3	COMPATIBILISMO NO <i>DE CORREPTIONE ET GRATIA</i>	105
5.4	COMPATIBILISMO NO <i>DE PRAEDESTINATIONE SANCTORUM</i>	131
5.5	COMPATIBILISMO NO <i>DE DONO PERSEVERANTIAE</i>	143
6	CONCLUSÃO.....	156
	REFERÊNCIAS	160

1 INTRODUÇÃO

De acordo com a doutrina cristã ortodoxa, Deus é o Criador de todas as coisas, sendo o mundo e tudo o que nele há obra de suas mãos. Este mesmo Deus, de acordo com o cristianismo, possui atributos que são intrínsecos a ele, não podendo ser transmitido para as criaturas, atributos dos quais se denominam como atributos incomunicáveis.

Dentro destes atributos incomunicáveis apresentam-se dois de modo especial, do qual se definem como Onipotência, isto é, Deus detém todo o poder, e o outro se define como Onisciência do qual pode-se definir como a sabedoria passada, presente e futura de Deus, donde nada sai do seu controle e conhecimento.

Entre as classes dos seres criados, Deus cria o homem, do qual, recebeu d'Ele a sua imagem e semelhança, significando que esta criatura foi constituída, também com diferenciações tais, que nenhuma outra criatura recebera.

Partindo deste pressuposto, Agostinho de Hipona assegura dois conceitos, que são frutos de grandes querelas ao longo dos séculos, isto é, Deus e todos os seus atributos, frente ao homem que é a sua imagem e que possui vontade, desejo e crença. Então, como conviver com estes dois conceitos que fazem parte de um antinomismo? Será a soberania anulada diante da liberdade do homem? Ou, a liberdade do homem não ser real, apenas uma conjectura, que faz parte de um grande e abissal fatalismo?

Diante destes questionamentos, Agostinho propõe uma solução, bastante interessante, afirmando que há por um lado um determinismo, de um Deus Criador e soberano, bem como também há, por outro lado, uma vontade livre do homem. Nesta dissertação, tomaremos a graça não apenas como favor imerecido, mas como sinônimo de todo o conceito envolto na soberania de Deus, isto é, predestinação e eleição. Agostinho fala da livre vontade humana e sua relação com a Graça, considerando principalmente os escritos apologéticos, que acarretaram grandes entraves contra os pelagianos, onde ao longo de sua vida sempre se pôs a defender a conduta cristã e as doutrinas da Igreja Católica, “[...] o Bispo de Hipona, já quase aos setenta anos, tinha que empenhar, por Cristo e por sua Igreja, a última grande e duríssima batalha aquela que ficaria conhecida na história por ‘luta antipelagiana’” (SCIACCA *apud* COSTA, 2002, p. 242).

Agostino encontra em Pelágio um grande inimigo da fé católica, que o levou a mudar o rumo de suas reflexões, pois, antes o entrave se deteve no âmbito do problema do mal contra

os maniqueístas¹ que defendiam o “dualismo metafísico”, agora um novo problema se arqueava diante do Bispo de Hipona, desta vez baseado na questão da liberdade e determinismo, sendo levantada por um clérigo britânico denominado de Pelágio.

Pelágio não apenas criou uma teologia-filosófica baseada em uma antropologia ortodoxa do homem, mas criou um sistema de autossuficiência do homem, anteposto a doença do pecado, da qual o seu antídoto estava contido no próprio homem.

Pelágio afirmava que o livre-arbítrio humano possuía em si a capacidade de autossuficiência para viver uma vida reta baseada nos preceitos dos Mandamentos e Leis divinas, ou seja, “o não pecar depende de nós, visto que podemos pecar e não pecar” (*De nat. et grat.*, XLIX,57) sendo também, posto por tal doutrina que o pecado original não atingiu a todos os homens, de forma que o pecado de Adão não seria transmitido ao homem² (*De grat. Christ.*, II, 19,21).

Este conceito enaltece a ação humana do seu livre-arbítrio sobre a interdependência Divina, colocando o homem na posição de alcançar a perfeição enquanto ainda ser mortal, de modo que a vontade livre seria a única forma do homem recusar o pecado, que também era causado por sua própria vontade. A prática da justiça de acordo com Pelágio depende apenas da observância da doutrina evangélica, não sendo necessário o auxílio da Graça. Agostinho mostra que este pensamento é anular a cruz de Cristo e seu sacrifício propiciatório (*De nat. et grat.*, VII, 7): “Ficará anulada, se alguém afirma que se pode alcançar a justiça e a vida eterna, prescindindo de algum modo do mistério da cruz”.

Ergue-se então uma grande querela entre os dois pensadores: Agostinho e Pelágio, problema este, que não se findaria e se esgotaria neles, mas perpassaria para toda uma posteridade, no sentido de como conciliar “a livre vontade humana com a Soberania divina”, que traz em si, vários problemas correlatos, como por exemplo, um Deus que consegue prever

---

¹ Cf. COSTA, 2002; TURIEZNO, 1954 e TURRADO, 1995, p. 733-789.

² Agostinho baseou sua antropologia cristã, no contexto do pecado transmitido hereditariamente por Adão a todo o gênero humano, onde suas bases primárias sempre foram a Bíblia, que sempre fora a sua regra de fé e prática, demonstrando versículos que corroboram com seu pensamento Romanos 5:12: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram”, “pois outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor; andai como filhos da luz” (Efésios 5:8), bem como “para lhes abrir os olhos a fim de que se convertam das trevas à luz, e do poder de Satanás a Deus, para que recebam remissão de pecados e herança entre aqueles que são santificados pela fé em mim” (Atos 26:18). Desta forma Agostinho sempre defendeu enquanto apologista cristão, o pecado original e qualquer tentativa de tentar burlar ou deformar tal verdade seria alvo dos escritos doutrinadores agostinianos. “As obras de Agostinho, não obstante seu abandono do maniqueísmo conservam inegáveis traços da sua experiência maniqueia, sobretudo, pelo profundo pessimismo quanto à natureza humana, considerando-a eternamente corrompida. Pois, como consequência do pecado e Adão, sustenta que o homem é por si mesmo incapaz de fazer e, até mesmo, de querer o bem. Sua salvação depende, por isso, inteira e somente da graça que Deus lhe quiser conceder, independente de seus méritos pessoais” (BELMONTE, 1998, p. 207).

por sua onisciência, e que age de forma tal que não se anule a liberdade cristã, de modo que o homem possa agir conforme a sua vontade não caindo em um fatalismo. As palavras que se seguem, de Etienne Gilson, revelam quão minucioso e obscuro é esta temática:

Assim, a última palavra de Agostinho sobre esse problema obscuro é uma confissão de ignorância: o homem se inclina diante de um mistério que ele não pode escutar. Notaremos, no entanto, em que termos se encontra descrito o poder misterioso que preside nosso destino. Não é um poder cego nem uma vontade, arbitrária, é uma justiça e uma verdade: *neminem damnat nisi requissima veritate; aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat*; essas expressões, e outras parecidas, provam que o segredo que nos escapa recobre, segundo Agostinho uma perfeita equidade. Ademais, é claro que a previsão exata dos atos humanos por Deus não altera em nada a liberdade deles nessa doutrina. Ao se fazer tal como ela deveria ser para incitar no homem o ato livre que ela quer obter, a graça divina concilia a inefabilidade na realização dos atos previstos com o livre arbítrio das vontades que os produzem. Aqui, contudo, nasce uma nova dificuldade, desta vez não de ordem moral, mas de ordem psicológica. Ao admitir também que a predestinação divina seja justa, os atos inevitáveis que o homem faz sob a influência da graça conservam ainda um caráter de liberdade? (2010, p. 297)

Para responder então as doutrinas de Pelágio e seus discípulos, e assim adentrar na temática da liberdade e determinismo, Agostinho postula uma distinção³ salutar entre a liberdade e livre-arbítrio, em que, elenca a tese da necessidade do auxílio da Graça e de uma incapacidade humana para alcançar o bem por métodos próprios (o que seria uma resposta direta ao posicionamento pelagiano).

Deste modo a definição de livre-arbítrio postula-se na própria definição etimológica da palavra *arbítrio*, como escolha, onde para Agostinho, esta palavra ganha força como uma faculdade de escolha na qual é inerente ao homem, pertencente “à natureza espiritual e essa jamais poderá ser perdida, mesmo que a vontade se encontre em estado de escravidão devido ao pecado o primeiro homem” (SILVA, 2015, p. 108). A liberdade seria a escolha para o bem, a inclinação do homem mediante a ação da Graça em sua vontade que faz o seu amor ser voltado para Deus.

Estas nuances de interpretações ao que tange o livre-arbítrio e liberdade em Agostinho talvez sejam dadas pelo amadurecimento e desenvolvimento da temática ao longo da vida do

---

³ Esta posição de distinção não é canônica, porém existe uma grande aceitação para a distinção agostiniana dos conceitos de livre arbítrio e liberdade, onde há alguns comentadores, como Juan Pegueroles (cf. *apud* COSTA, 2002, p. 364), que afirma haver três distinções, onde retalha o contexto de liberdade, distinguindo-as em liberdade menor e maior, *liberum arbitrium* e *libertas*, nesta mesma análise COSTA, 2002, p. 365 assevera esta distinção como de “fundamental importância nos embates com os pelagianos, quando, ao refutar as objeções destes de que há uma contradição entre o livre arbítrio da vontade humana e a graça divina, Agostinho diz que o que o homem perdeu com o pecado original foi a liberdade, ou a necessidade do bem, e não o livre arbítrio ou a possibilidade do bem”.

Bispo de Hipona⁴, o qual fora moldado pelos diferentes embates, sendo então obrigado a desenvolver este tema, por isto Agostinho recorre para a sua humanidade como ponto para o desenvolvimento do seu pensamento, ao referir sobre os erros cometidos pelas posteriores interpretações de suas obras antimaniqueus, bem como sobre a questão do pedobatismo e sacramentos (*De dono persev.*, XII, 30).

Agostinho afirma que o homem não pode formar em si mesmo uma boa volição, ele está em comum acordo com a sua doutrina do pecado original, esta postulação causaram grandes embates no sentido da perspectiva da Reforma Protestante, havendo um desenvolvimento acerca deste problema, onde se questionou até que ponto o pecado original atingiu o arbítrio do homem⁵, sendo um embate que se iniciou pela questão de *hamartiologia*⁶ (ANGLADA, 2015, p.12-14).

Desta maneira, Agostinho faz duas assertivas acerca da tese, a primeira é que o homem só pode produzir algum bem se Deus assim o auxiliar por meio da Graça, e a segunda tese, assevera que quaisquer erros cometidos pelo homem advêm de sua própria vontade⁷, isto é do seu querer, portanto, segundo Agostinho o “fazer o bem vem de Deus, mas o querer o mau vem do homem”. Daí, após analisar os bens e suas classificações, chega-se à conclusão que os bens maiores, médios e menores devem convergir para a Glória de Deus, “todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado” (*De lib. arb.*, II, 19,50).

Portanto, esta dissertação tem como objetivo, demonstrar a relação de conciliação entre o livre-arbítrio humano e a Soberania divina, a partir dos escritos de Agostinho, principalmente em sua obra da maturidade, da qual apresenta um Agostinho convicto e definido na fé. A partir

---

⁴ Existe um grande debate sobre os momentos de Agostinho e seus escritos, tomemos, por exemplo, a complexidade e desenvolvimento do Bispo de Hipona sobre o problema do mal, ao qual postula COSTA, 2002, p.14, quatro momentos de Agostinho e seus desenvolvimentos até chegar a uma aparente conclusão da teodicéia, se iniciando no Agostinho maniqueu, posteriormente no neoplatonismo cristão, pós-conversão (período antimaniqueu) e por último em sua maturidade. Existe também a divisão similar a esta, mas estabelecida pela definição categórica da vida “espiritual e monástica” de Agostinho, defendida por ROCHA, 1989, p.117, levando em consideração seu período maniqueísta, posteriormente cristão, como presbítero e findado como Bispo, o que em tese comportaria a mesma visão acima citada.

⁵ Neste embate, surgem duas doutrinas que fizeram um grande contraponto em todo o século XVI-XVII, chegando até os anais atuais do protestantismo clássico, o embate entre os calvinistas e arminianos, em que, para ANGLADA, 2015, p. 20, “a diferença entre estes dois sistemas teológicos não é meramente adjetiva, mas substantiva. Isto é, o problema não está em que ambos creiam que as doutrinas da queda, da eleição, da expiação, da graça e da salvação têm a mesma natureza, diferenciando apenas na extensão [...]. O problema maior não está na extensão, mas na natureza dessas doutrinas”.

⁶ *Hamartiologia* é a definição do termo grego que compreende ao estudo do erro ou pecado, analisando as suas consequências e origens.

⁷ Cf. MARTÍNEZ *apud* COSTA, 2002, p. 250 que diz: “A essência da liberdade não consiste propriamente em poder eleger entre o bem e o mal: consiste no poder de fazer o bem. A possibilidade ao mal, o fazer o mal, vem da faculdade de uma livre determinação do livre arbítrio. Depois do primeiro pecado, este livre arbítrio aparece como o alargamento de nosso nada radical: ele está francamente enfermo, é deficiente em uma natureza viciada, não possui a liberdade permanente”.

desta demonstração, elencaremos o contexto do qual Agostinho apresenta importantes conceitos como: pecado original, eleição, predestinação entre outros, os quais fazem parte do grande arcabouço contra a heresia pelagiana. Deste modo, explicitaremos as definições e conceitos inclusos no compatibilismo e também no incompatibilismo libertista, mostrando como Agostinho se encaixa dentro do compatibilismo e rejeita a liberdade libertária. Desta forma, demonstraremos o que significa o conceito de livre-arbítrio agostiniano, bem como através de obras antipelagianas, o quanto Agostinho defende a Soberania divina e a liberdade do homem (compatibilismo).

Deste modo a estrutura da Dissertação é dividida em quatro temáticas que interligam e apresentam fundamentações teóricas acerca do compatibilismo e libertismo, bem como do posicionamento agostiniano acerca da Graça e Liberdade do qual compõe o núcleo do tema. A análise das obras agostinianas (especialmente antimaniqueias) fundamentam a estrutura da dissertação, donde, a partir dos escritos de Agostinho que mostram o seu conceito de Graça, determinismo e predestinação são confrontados com alguns aspectos de uma liberdade libertária, sendo a partir desta tensão a aplicação do entendimento do Bispo de Hipona acerca do que ele compreendia como liberdade se distanciando do conceito de liberdade contemporâneo. Este distanciamento do conceito de liberdade agostiniano com a liberdade contemporâneo é de fundamental aplicação para compreender como podemos fundamentar ou recharssar os fundamentos filosóficos de Agostinho com o compatibilismo e libertismo contemporâneo. Obras como *De correptione et gratia*, *De dono perseverantiae*, *De gratia Christi*, *De gratia et libero arbitrio*, entre outras fundamentam o pensamento de Agostinho, da qual já se encontrava maduro, mostrando a sua convicção acerca da Soberania Divina e responsabilidade humana, sendo a liberdade e a graça concomitantes e necessárias ao homem.

No primeiro capítulo desta dissertação, é delineado o conceito de livre-arbítrio da vontade em Santo Agostinho, significando outros dois conceitos, a saber, os conceitos de *voluntas* e *libertas*. Neste capítulo é de suma importância, pois, é apresentado o conceito de liberdade de Agostinho, ao qual está ligado diretamente a Deus, sendo então a liberdade uma dádiva e graça concedida apenas por Ele. Neste conceito de liberdade é demonstrado que o seu uso pelo homem deve ser aplicado apenas para o gozo do Sumo Bem, sendo então a verdadeira Liberdade, donde se distancia de formulações e concepções mais modernas deste conceito. Somente após a definição da concepção de liberdade agostiniana, é que se pode defini-lo como compatibilista o libertista, não tomando parâmetro a qualquer outro conceito e definição de liberdade daquém do que está presente nos escritos de Agostinho. No segundo capítulo é demonstrada a concepção de pecado original e suas consequências, pois o pecado original é

para Agostinho proposição *sine qua non*, para a sua teologia pessimista. Ainda neste capítulo são relatadas as controvérsias contra Pelágio e seu discípulo Celéstio, aos quais, defendiam que o pecado original havia apenas impactado a Adão, não sendo repassado a sua descendência. Neste ponto também é demonstrado o pedobatismo (batismo infantil) como afirmação de um sacramento e sua interligação com o pecado original. No capítulo seguinte é definido os conceitos de compatibilismo e incompatibilismo libertário, tomando mais uma vez a concepção de liberdade que é própria para Agostinho, mesmo quando tomado o sentido compatibilista e incompatibilista mais abrangente. No último capítulo é referida a defesa a partir de cinco obras Agostinianas, a saber: *De gratia et libero arbitrio*, *Cartas 194 e 195*, *De correptione et gratia*, *De praedestione sanctorum* e *De dono perseverantiae*. Do qual a partir da análise própria agostiniana de liberdade, é referido a Agostinho a atribuição de compatibilista, definindo-o modos e características mais específicas do compatibilismo.

Portanto, este assunto do qual esta dissertação se debruça, além de ser tão presente nos dias atuais, nos faz refletir acerca da liberdade, da interioridade humana, dos aspectos morais e suas implicações, bem como a relação entre Deus e o homem.

2 O CONCEITO DE LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO

O papel da livre vontade humana (livre-arbítrio) no pensamento agostiniano é de fundamental importância, sendo um dos pilares para toda a sua filosofia a qual cuidadosamente tentava responder a um questionamento bastante peculiar da doutrina cristã, referente à livre vontade do homem e a Soberania Divina, que não só perduraram no período da Patrística onde a fé cristã era a base necessária e primordial de uma filosofia que dava início as primeiras consolidações da dogmática cristã, denominada filosofia cristã latina, e por que não dizer por toda a Idade Média, mas, este tema seguiu em todos os séculos posteriores, chegando até os tempos atuais. Muitos escritores⁸ do Medievo, principalmente a patrologia dos primeiros séculos da Era cristã, tinham a Bíblia e a força da tradição da Fé da Igreja como centro de suas reflexões e defesas apologéticas, atrelando sempre a razão e a fé, como explicita B. Altaner e A. Stuiber:

As constantes, e por vezes longas, citações bíblicas, ou simples transcrições de textos escriturísticos devem-se ao fato de que os padres escreviam suas reflexões sempre com a bíblia numa das mãos (1972, p. 21).

2.1 O “HOMEM INTERIOR” COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO DE SI E DA FACULDADE DO ARBÍTRIO

Uma das grandes marcas que podem ser atribuídas a Santo Agostinho é à força da inferência da subjetividade do “eu” em suas obras, pois é a partir desta inferência, a qual tenta compreender o homem não de modo horizontal, mas de modo vertical, tendo Deus e o homem uma relação, como *Creatorem et creaturam*. Agostinho estabelece conceitos fundamentais baseado na interioridade que compreende as faculdades principais do homem, entre elas, o livre-arbítrio da vontade. É a partir daí que em sua obra “*Confissões*”, o autor “inaugura” um novo gênero literário⁹, onde através do homem interior investiga o problema da essência do homem centrado na perspectiva mais concreta e intrínseca deste, ou seja, o “eu”.

⁸ Para uma melhor verificação da ocorrência desta temática no medievo, tomemos a inferência de Tomás de Aquino (1225-1274), como um dos grandes escritores da Escolástica, ao qual trabalha a liberdade humana em três níveis primordiais sendo estes: a liberdade de escolha (livre arbítrio), a liberdade moral e a liberdade fundamental (cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*. I, q. 38, a. 1 e ALVES, 2011, p. 1-18).

⁹ Agostinho coloca o “eu” como interlocutor passivo e ativo desta obra, aprofundando em sua subjetiva interioridade, desvelando seus atos e reverberando sua filosofia metafísica a partir de uma interioridade que revela a graça de Deus. Desta forma, como nos mostra o comentador José Maria Silva Rosa, em nota a sua tradução portuguesa das *Confissões* (2007, p. 4), “a obra *Confissões* consubstancia um acto linguístico de louvor que, *in uno ictu*, realiza aquilo que diz. Pertence, por isso, a «um gênero literário que Agostinho foi o primeiro, e talvez o único, a praticar». E se a retórica que intimamente entretece a obra chega a incomodar algumas «belas

Neste sentido, o homem passa a ser visto como um indivíduo único, uma pessoa que possui em sua interioridade uma subjetividade singular; é a partir desta subjetividade que reverbera suas ações, escolhas e determinações. Na referida obra “*Confissões*”¹⁰, quando o autor faz uma análise sobre a interioridade do homem encontrando nele a memória¹¹, Agostinho sai em busca do mais intrínseco do aspecto humano, onde já havia demonstrado no diálogo *De libero arbitrio*, apresentando a forma e o modo operante do conceito de livre vontade humana:

Não te admires, pois, se usando das outras coisas, por meio da vontade livre, nós possamos também usar da mesma vontade livre, servindo-nos dela por meio dela mesma. De modo que, de certa forma, a vontade que se serve de tudo mais serve-se de si mesma, tal como a razão que conhecendo o restante conhece-se a si mesma. Sucede igualmente o mesmo com a memória; que não só percebe todos os outros objetos dos quais nós nos lembramos. Pois, assim como em não nos esquecemos de que temos uma memória, esta retém, em nosso modo de viver, a si mesma em nós. Pois ela não se lembra unicamente das outras coisas, mas também de si mesma. Ou melhor, somos nós mesmos, por seu intermédio, que nos lembramos das outras coisas e dela mesma (*De lib. arb.*, II, 19-51).

---

almas», não se esqueça de que, em Agostinho (como, aliás, para os antigos), a eloquência não é tão-só uma estratégia de convencimento, uma espécie de embrulho bem ataviado com fitas coloridas, mera roupagem descartável a envolver um conteúdo - pois a verdade deve ser dita de modo que «ensine, agrade e comova (*ut pateat, ut placeat, ut moueat*)», mas antes é performativa da intenção primeira que anima as confissões”. Cf. também REALE; ANTISERI, 1990, p. 437, os quais se referem a esta inovação como: “A descoberta da “pessoa” e a metafísica da interioridade”.

¹⁰Obra escrita por volta de 397 a 401, sendo seu enfoque expor através de um monólogo subjetivo confessional, onde versa sobre a vida do Bispo de Hipona, transcorrendo etapas salutares de sua vida como a sua infância, seus primeiros contatos com os gregos (obras filosóficas principalmente de Cícero e dos “platônicos”), sua ascensão ao maniqueísmo a partir de inquietações existenciais, sua aproximação ao ceticismo e o conhecimento neoplatônico através do Bispo Ambrósio, desembocando na sua vida monástica e cristã como Bispo de Hipona. Esta obra leva em consideração o conhecimento de si e o conhecimento de Deus a partir de uma relação do *Creatorem et criaturam*. Esta obra não apenas examina esta relação existente, mas a partir de um texto narrativo do Hiponense, há uma dialética exposta entre a interpretação das *Sagradas Escrituras* e a constituição do si, em um parâmetro do discurso interior ao qual se desdobra a partir da conceituação de identidade narrativa, como nos afirma os tradutores da Obra: “Transpor para outra língua uma experiência que é única, numa linguagem que passa do mais frio raciocínio cerebral ao mais ardente arroubo místico de uma alma enlevada no amor de Deus. Por seu lado, a experiência literária do *retor*, futuro bispo de Hipona, profundamente impregnada de ritmos ciceronianos e ecos de autores clássicos, cruza-se a cada momento com o vocabulário áspero, mas cheio da pujança de uma língua antiga e renovada, com o latim cristão, carregado de hebraísmos e helenismos semânticos, veículo de uma torrente de sentimentos sublimados em experiência religiosa. Nem sempre é fácil verter na mesma frase, em tal avalanche de experiências e emoções, o movimento do estilo agostiniano. Porque as palavras se desdobram em significados múltiplos, numa polifonia de evocações tantas vezes inapreensíveis e até mesmo intraduzíveis” (ESPIRITO SANTO, 2008, p. 5 - Livros VII,X e XI). Sendo então uma obra marcada pela explanação da interioridade do homem, que parte do seu interior, aflorando por toda as suas faculdades exteriores. Sobre a questão da interioridade como umas das marcas de Agostinho nas “*Confissões*”, livros X, XVI –XXV nos diz Scherer (2006, p. 34): “A narrativa em primeira pessoa – autobiografia –, a presença de um interlocutor privilegiado, a interioridade, a memória e a sua relação com O tempo, e a memória como caminho de identificação, aprendizado e de encontro com Deus são algumas das características centrais do pensamento agostiniano encontradas na análise do fragmento”.

¹¹Para uma melhor compreensão das faculdades interiores de Agostinho em especificamente da compreensão do conceito da memória e do palácio da memória ver: MIRANDA, 2001 e SCHERER, 2006.

Agostinho então, penetra no interior do homem, buscando dentro dele o reflexo das causas, aos quais compreende como aquilo que justifica a ação, mostrando a interioridade do homem como o que o representa como “essência”¹², não sendo apenas um fruto da exterioridade, mas um fruto primeiro da sua interioridade. Agostinho mostra o conceito das faculdades interiores do homem, em que ele diz: “tudo isto realizo interiormente” (*De lib. arb.*, II, 19-51), sendo o homem e a sua interioridade a causa e o reflexo de si mesmo: “Viajam os homens para admirar as alturas dos montes, as grandes ondas do mar, as largas correntes dos rios, a imensidão do oceano, a órbita dos astros, e se esquecem de si mesmos!” (*Conf.*, X, 8).

Para chegar a estas bases filosóficas do conhecimento interior - que implicará diretamente na questão da livre vontade do homem - o Doutor da Graça fora fortemente impactado em sua filosofia, pela influência da interioridade, tendo como grandes inspiradores os platônicos expressos pelo neoplatonismo, especialmente de Plotino, onde a partir de suas obras, Agostinho se distancia do materialismo-determinista da seita gnóstica maniqueísta, voltando-se assim para as doutrinas cristãs, que para ele havia grande similaridade com os elementos encontrados no neoplatonismo, principalmente no que diz respeito a uma metafísica do Espírito e o cristianismo encontrado nas *Sagradas Escrituras* exposto na Tradição da Igreja.

Para Agostinho, outro grande influenciador sobre a temática da interioridade, é o Apóstolo Paulo, donde o Bispo de Hipona vai buscar nos ensinamentos da Bíblia, o fundamento da interioridade. O Apóstolo Paulo descreve em *I Timóteo* 4:16: “Tem cuidado de Ti mesmo e da doutrina. Continua nestes deveres; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como

---

¹²Do latim *essentia*, deve ser tomado como significação da natureza humana, da qual a fundamentação do conceito do homem para Agostinho compreende-se em uma totalidade que abarca tanto o corpo e principalmente a alma, onde nesta *essentia* do homem garante e define características pessoais que levam à formação da individualidade. É a partir destes conceitos que Agostinho estabelece (fazendo a distinção da essência dos seres) uma gradação hierárquica entre os seres criados a partir da intuição do espírito, *De Libero Arbitrio*, II, 3,7: “Ev. Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende. [...] Ag. E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver.” A partir desta formulação Agostinho esclarece a sua posição não só sobre essência do homem, mas o que é o homem enquanto *homem*, da qual torna-se mais claro nas seguintes afirmações do tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Nisto então consistia o seu conceito de pessoa, ou seja, o homem total. “Que o corpo se une à alma para formar e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (*De civ. Dei*, X, 29, 2). O termo *pessoa* aqui não quer representar outro que não *homem*, e ambos têm o mesmo significado (cf. ARTEAGA NATIVIDAD, 1993). A essência da pessoa era garantir as características pessoais que possibilitam a virtude, levando à formação da individualidade. Nesse caso, entenda-se a virtude como a eficácia do papel da alma: “É substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (*De quant. an.*, 13, 22). Nisso Agostinho se distanciou de Platão, que havia dividido alma e corpo. Na definição agostiniana a alma não está dentro de um corpo, mas está encarnada em um corpo (cf. PIRATELLI, 2009, p. 4).

aos teus ouvintes”, bem como em *Efésios* 3, 16: “Para que, segundo a riqueza da sua glória, vos conceda que sejais fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito no homem interior”¹³, sendo exemplos para a fundamentação agostiniana .

A influência da teologia paulina pode ser encontrada em todo o legado nas obras de Agostinho, o que mostra que ele nutria uma admiração pelo Apóstolo Paulo (*Conf.*, VIII, 4). Agostinho utiliza a conversão paulina ao cristianismo (*Atos dos Apóstolos* 9, 1-31), como exemplo, sempre citando os seus escritos como ponto de partida para o desenvolvimento do seu pensamento teológico-filosófico, estando presente desde as suas primeiras inquietações, até o período em que já se encontra como Bispo renomado em Hipona¹⁴.

O Bispo de Hipona notoriamente recebe a influência do Apóstolo Paulo, que por sua vez, imprime na história, sua própria influência em movimentos posteriores, desenvolvendo uma formulação de uma teologia-filosófica cristã ao qual impactaria profundamente um movimento do século XVI, representado pela Reforma Protestante, que leva consigo a consolidação das *Escrituras* a partir da Influência do Apóstolo Paulo, bem como das contribuições agostiniana a partir destas *Epistolas Paulinas*, conforme ressalta Ivan Domingues:

Isto porque, antes de depender de uma reflexão filosófica, a visão de Agostinho é fruto de uma elaboração teológica complexa, em cujo ponto de origem encontra-se a figura de São Paulo e em cujo ponto de chegada encontram-se Lutero e Calvino. Um dos aspectos mais importantes dessa elaboração é o corpo, que converterá em carne, e, como tal, alvo de tentações e signo da miséria humana, levando ao pecado (“tentação da carne”: a carne é fraca) e abrigando o que há de mais baixo em nossa condição, como os baixos instintos e os apetites mais vis [...]. Essas elaborações teológicas redundarão na chamada antropologia do homem pecaminoso, antropologia que será retomada depois por Lutero e Calvino, que endurecem e radicalizam Santo Agostinho, que por sua vez, ao criar o conceito de pecado original, tinha endurecido e radicalizado São Paulo. Além da matriz teológica e cristã de Agostinho, em que sobressaem os legados do livro santo (Novo e Antigo Testamento) e a grande influência do apóstolo Paulo, há na visão medieval do homem – ao colocar em evidência a relação da alma com o corpo – a matriz filosófica e pagã, cujo principal expoente é Platão (DOMINGUES, 2004, Tomo 1, p. 633).

Também é notória a influência do neoplatonismo nos escritos de Agostinho, quando vê nos escritos de Plotino elementos necessários para que consolidassem a sua visão filosófica da interioridade, absorvendo dali a ideia de voltar-se para dentro em seu sentido filosófico (pois

¹³Outro texto do Apóstolo Paulo ao qual apoia esta doutrina da interioridade é expresso em *Romanos* 8, 10: “E, se Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito vive por causa da justiça.”

¹⁴Sobre algumas citações diretas que Agostinho faz do apóstolo Paulo, cf. *Conf.*, VIII, 6; X,31; XIII,25 e *De lib. arb.*, III, 24,72

em sentido teológico, este já estava irrefutavelmente demonstrado pelo apóstolo Paulo), uma vez que, segundo Plotino, o conceito do movimento interior é alicerçado no retorno da alma para dentro de si mesma, quando a partir deste movimento, a alma humana poder-se-á unir a Mente Divina, isto é, ao Uno, por isto diz Plotino nas *Enéadas*: “Para onde devemos ir, para o Bem e o primeiro princípio, que tomemos como estabelecido e demonstrado por muitas considerações. E, certamente, essas considerações, através das quais isso foi demonstrado, já eram uma certa ascensão” (*En.*, I, 3, 1, 2-5). Isto se define para Plotino, como afastamento da alma das coisas sensíveis, da qual representa o objeto da parte mais inferior, voltando-se para a Mente Divina onde há uma relação ontológica estreita, já que esta parte da alma ao qual se afasta das coisas ínfimas sensíveis, também é divina. Portanto, segundo Plotino, quando a alma retorna para si mesma, ela encontra não apenas a si mesma em um retorno interior, mas encontra todo o mundo inteligível da qual faz parte. Apesar da influência de Plotino sobre Agostinho, há um distanciamento entre os dois acerca da retirada das coisas exteriores para a interior, pois a noção plotiniana de interioridade do homem tem um sentido mais abstrato, enquanto que o Bispo de Hipona descreve a interioridade da alma humana em um sentido concreto, subjetivo e pessoal, conforme nos diz Giovanni Reale e Dário Antiseri:

Plotino fala da alma e da interioridade do homem abstratamente, ou melhor, em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. Plotino não apenas nunca falou de si mesmo em sua própria obra, mas também não queria falar nem aos amigos. Escreve Porfírio: “Plotino [...] tinha o aspecto de alguém que se envergonha de estar em um corpo. *Em virtude dessa disposição de espírito, tinha reservas para falar de seu nascimento, de seus pais, de sua pátria [...]* (1990, p. 437).

Portanto, acerca da perspectiva do retorno a si mesmo, “como pessoa, Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado” (REALE. ANTISERE, 1990, p. 437), delineando no homem a busca de sua autodeterminação, sendo um pilar necessário para a observação de marcas da sua essência como os conceitos de vontade, liberdade e graça.

2.2 O CONCEITO DE *VOLUNTAS* EM SANTO AGOSTINHO

O conceito de *voluntas* em Agostinho é de suma importância, pois foi com ele que tal conceito rompe com o sentido antropológico grego¹⁵ e caminha para um sentido moral.

---

¹⁵A posição da filosofia da cultura clássica grega, do qual admitia o corpo como um mal, foi rejeitado por Agostinho qual cria que tudo o quanto Deus fizera era bom inclusive o corpo e a matéria em si, por isto diz

Agostinho adentra a si mesmo e se depara com este conceito, onde a partir daí, ele vê na *voluntas* o sentido de servir a si mesmo, partindo de uma autoanálise, em que o seu mau uso desembocaria em uma negação ontológica do ser, que denomina-se de mal moral: “Esforçava-me por compreender a tese que ouvira professar, de que o livre-arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal, e de teu reto juízo é a causa do mal que padecemos” (*Conf.*, VII, 3). A vontade para Agostinho se concentraria na inclinação pela qual a alma do homem se posiciona em relação aos diversos e múltiplos bens que há no mundo criado, conforme ele nos diz no diálogo *De libero arbitrio*:

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

Segundo Agostinho (especificamente na obra *De libero arbitrio*, III), a definição de vontade estaria na faculdade ou capacidade de escolhas a partir da manifestação dos nossos desejos, demonstrando assim a questão da inculpabilidade ou não do homem, ao inclinar a sua vontade para bens superiores ou inferiores:

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

O preceito da *voluntas* em Agostinho está assim intimamente ligado ao conceito de justa ordem¹⁶, de forma que toda a *naturae* é regida de forma necessária e deterministicamente por

---

SCIACCA *apud* PIRATELI, 2009, p. 5: “Pode-se afirmar que o pensamento grego seja a filosofia de “desencarnação”. Para o grego a perfeição do homem está em desprender-se do corpo e do corpóreo, quanto mais possível for. Para Platão a alma não deve ter nenhum comércio com o corpo. A própria sabedoria estoica consiste em libertar-se das paixões dos sentidos, etc. Isto é, para o sábio grego o corpo é um mal, a matéria é má e, conseqüentemente, mais se distancia do corpo, mais se descarna e mais se aperfeiçoa. O conceito grego de perfeição humana é um processo de desencarnação, de separação, de libertação do corpo e do mundo. O conceito cristão é o oposto; é processo da “encarnação”. O Deus cristão encarna-se: isto foi um grande escândalo para o mundo grego, porque significava contaminar Deus com a matéria”

¹⁶A doutrina da Justa ordem se correlaciona com toda a cosmovisão criacionista de Agostinho, compreendendo que o mundo fora criado a partir do *ex-nihilo*, onde todas as obras criadas possuem em si sua perfeição pois fora criada da força do poder do *Logos* Divino (Jo 1:1-14), sendo assim não participante da mesma essência do Criador, como um panteísmo, mas de modo a ter em si um certo grau de perfeição por ter sido criado do Sumo Bem, da qual tudo o quanto faz é perfeito (aqui a perfeição se torna como característica de um atributo qualitativo e não de uma imanência materialista). A partir deste conceito Agostinho desdobra a sua cosmovisão representada e centrada em uma Teologia criacionista, onde a partir da Justa Ordem há uma relação direta com conceitos cruciais para o Hiponense, como vontade, pecado moral e liberdade. Desta forma nos expressa (COSTA, 2002, p.2 90), sobre a relação da antropologia pós-pecado e o conceito da cosmovisão a partir da relação entre vontade e justa ordem: “[...] o homem é o único animal que tem o privilégio de conhecer, mediante a razão (que é uma faculdade da alma), as “leis” ou “normas” eternas e imutáveis, e, conhecendo-as, escolher por livre vontade entre seguir ou não a “divina ordem” ou “justa ordem”, contrariamente aos demais animais que não fazem tal escolha,

esta justa posição divina. Desta forma, o homem tem por objetivo realizar esta justa ordem a partir da observância e obediência por livre vontade, contrariamente a natureza de modo geral (árvores, céu, terra, mar e etc.), que obedecem esta justa ordem de modo deterministicamente¹⁷.

Segundo o Bispo de Hipona, o homem é o único ser criado que possui a capacidade de querer (*voluntas*) colaborar com o cumprimento das leis, visto que “[...] o homem conhece a regra; a questão é se ele a quer” (GILSON, 2010, p. 252), desta forma como já explicitado anteriormente temos um aparente problema concernente a livre vontade do homem e a Soberania divina. Apesar de que, Agostinho explicita que o poder da vontade livre do homem não se encontra como uma vontade que esteja à parte da Soberania e Onisciência do Criador.

Desta forma, podemos compreender que Agostinho apenas indica quão a perspectiva moral do homem deve ser crucial para as suas ações. O Bispo de Hipona tentou salvaguardar os atributos divinos, por isso infere no homem a responsabilidade de seus atos, explicitando a vontade livre deste, pois, a “força de que uma decisão tão importante depende tão somente a vontade” (GILSON, 2010, p. 252), sendo assim, a vontade desempenha o papel de autora de todas as ações e decisões que o homem toma, englobando ações práticas e faculdades teóricas cognitivas.

---

mas está deterministicamente programados a seguir a ordem. Conhecedor da “justa ordem”, segundo a qual Deus põe todas as coisas, igual e desigual, no lugar que lhes corresponde, o homem sabe qual o devido valor a ser dado a cada uma das coisas, ou seja, sabe que ‘agir com justiça não é senão a virtude que manda dar a cada um o que é seu’”.

¹⁷Esta postulação se torna complexa, pois, ao afirmar: “o homem tem como objetivo de realizar esta justa ordem a partir de sua observância” não deve ser tomado como um sentido libertarianista, ou seja, de que as ações do homem não são regidas deterministicamente (o que é certo), mas de forma totalmente livre a ponto de não submeter-se, ou seguir a vontade Divina, colocando Deus em uma posição tal que as ações do homem possam surpreendê-lo de modo a que o próprio Criador de Tudo seja surpreendido pelas ações livre de sua criatura. Até a desobediência do homem à justa ordem estará dentro da Sabedoria Onisciente de Deus, e logo estará envolta da ordem. Acerca disto insurgirá um problema: “O mau também é criado por Deus, já que nada escapa de sua ordem?” Para tal questionamento na introdução de sua tradução do *Sobre o Livre arbítrio* (p. 13-15), Nair de Oliveira nos diz: “O intento geral de ‘O livre arbítrio’ aparece assim com clareza, desse ponto de vista. Segundo os dados da fé, Deus todo-poderoso e Bem supremo criou todas as coisas por meio de seu Verbo, e nada pode escapar à ordem de sua Providência. Todas as suas obras são boas. O pecado não pode lhe ser imputado, nem ficar fora da ordem providencial. Diz Agostinho: “É preciso compreender aquilo em que cremos” (*De lib. arb.*, I,2,4; II,2,6). Ele procura explicar pela razão a origem do pecado e seu papel na obra de Deus. Em conclusão, chega a afirmar em síntese: a fonte do mal moral, o pecado, está no abuso da liberdade, mas esta é um bem. Insiste nisso com tamanha força que os pelagianos, mais tarde, invocarão, sem razão, suas afirmações para sustentar as próprias teses [...]. Por certo, o pecado não depende da Presciência divina, e não é necessário à ordem. Sua presença, porém, não consegue tornar a ordem atual indigna de Deus. A última palavra a respeito do pecado, como do mal físico, será sempre: ‘Louvores a Deus!’”. Desta forma ao argumentar com seu interlocutor Evódio sobre o conhecimento da Lei eterna e temporal, Agostinho mostra sobre que nada foge do controle Divino, nem mesmo os atos livres do homem: “Ag. Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa Lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas [...]. *Ev.* Compreendo que não o possa de modo algum. Com efeito, nenhuma força, nenhum acontecimento, nenhuma catástrofe nunca conseguirá fazer com que não seja justo que todas as coisas estejam conformes a uma ordem perfeita” (*De lib. arb.*, I, 6,15).

A forma ao qual Agostinho se desdobra sobre a interioridade da vontade o faz perceber que uma vontade partida contra si mesma é uma vontade que luta contra a concupiscência¹⁸ e a Lei eterna, estabelecendo no homem uma divisão que este fica dividido em si mesmo. O Bispo ainda afirma que a vontade é o próprio homem (cf. GILSON, 2010, p. 253), estabelecendo assim uma forte ênfase a respeito da vontade em toda a psicologia agostiniana, reverberando um papel de domínio e desejos tanto no âmbito prático como nas faculdades cognitivas, de forma que “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (*De lib. arb.*, I,11a , 21c), como reforça nas *Confissões*:

A alma manda na proporção do querer, e enquanto não quiser, suas ordens não são executadas, porque é a vontade que dá a ordem de ser a uma vontade que nada mais é que ela própria. Logo, não manda plenamente, e esta é a razão por que não faz o que manda. Porque, se estivesse em sua plenitude, não mandaria que fosse, porque já seria. Não há, portanto, prodígio algum em querer em parte e em parte não querer; é uma enfermidade da alma. esta, sustentada pela verdade, não se ergue de todo, pois está oprimida pelo peso do hábito. Há, portanto, duas vontades, ambas incompletas, e o que uma possui falta à outra (*Conf.*, VIII, 5).

Agostinho mostra o movimento sensível da alma, onde este movimento se formula de quatro maneiras denominadas de paixões fundamentais da alma¹⁹, que podem ser expressos do seguinte modo: o fato de almejar ou desejar (*cupiditas*) algo, isto é, referir-se a este determinado objeto a vontade que está composta no movimento da alma, sendo então, canalizar este movimento em direção ao seu objeto desejado, este movimento compreende a primeira paixão da alma. O segundo compreendido como a alegria (*laetitia*) compreende-se pelo movimento de regozijo no domínio e posse do objeto almejado. Os dois primeiros movimentos da paixão da alma se relacionam de uma forma a manifestar um movimento “positivo” de desejo e posse, sendo diferentes dos outros dois movimentos restantes que compreendem movimentos de incertezas e temor perante o objeto. O terceiro movimento, denominado de medo (*metus*), que significa um temor diante de um objeto ao qual a vontade é impelida para retroceder e desviar

---

¹⁸A palavra concupiscência (do latim *concupiscentia*) é definida por Agostinho como desejo forte e desordenado de experimentar desejos contra a nossa reta vontade (*voluntas* ajustadas e ordenadas pela justa ordem), persuadido pelos desejos carnis (cf. FITZGERALD, 2001, p. 33). Outro exemplo de utilização da *concupiscentia* em Agostinho está amplamente expressa em sua obra *De nuptiis et concupiscentia* (418/419) e *Contra Julianum* (421/422), onde em sua primeira obra (*De nuptiis et concupiscentia*) Agostinho responde a acusação de Juliano ao qual inferia que o hiponense em suas doutrinas acerca o pecado original condenava o matrimônio. Em uma forma de contra resposta aos escritos de Agostinho, Juliano formula a obra *Ad Turbantium*, escrito em quatro volumes, sendo uma tentativa de mostrar que a ideia de pecado original exposta por Agostinho, era de origem maniqueia, defendendo assim a bondade de um Deus criador de todas as coisas, incluindo a *concupiscentia*. Agostinho então, escreve um segundo volume de *De nuptiis et concupiscentia*, respondendo ao contrataque de Juliano, mas não de forma final pois o exemplar que chegou a sua mão era de forma resumida, somente em 421/422 que Agostinho ofereceu uma resposta a estes escrito com a sua obra *Contra Julianum*.

¹⁹Segundo GILSON, 2010, p. 253, as paixões da alma referem-se: “o desejo (*culpiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*)”.

a vontade ante o objeto, e em último lugar a está a tristeza (*tristia*), qual significa o ponto do movimento das paixões da alma em que a alma não aceita um mal sofrido de fato. Por isto, o “movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é à vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade” (GILSON, 2010, p. 253).

Desta forma, Agostinho reflete acerca do movimento das paixões da alma bem como estabelece a sua visão sobre a ordenação do interior do homem, que segundo o Doutor da Graça, deve estar ordenado de forma que a razão deva dominar todos os movimentos da alma, em uma ordenação perfeitamente ajustada onde “as coisas melhores estão subordinadas às menos boas” (*De lib. arb.*, I, 8,18). Agostinho estabelece no movimento das paixões interiores uma gradação hierárquica, colocando a alma com suas faculdades racionais como um bem necessário regido pela Lei eterna: “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna” (*De lib. arb.*, I, 8,18).

Outra importante área ao qual a vontade age no interior do homem é acerca das suas sensações, onde a alma interfere nos órgãos sensoriais, para que estes permaneçam fixados ao objeto almejado, ou seja, segundo Etienne Gilson, “a vontade, intervém para manter o órgão sensorial fixado ao objeto no decorrer de toda a duração deste ato” (2010, p. 254). É a partir das sensações que a vontade exerce o papel de atrair de forma que os sentidos sejam canalizados para o objeto, sendo como uma bússola que mostra o caminho ao qual devem ser seguidos, sem a atuação da vontade, os sentidos não poderiam ser fixados naquilo que lhe é posto como objeto (cf. *De lib. arb.*, II, 3,8). Se a vontade não atuasse de forma ativa na sensação, os órgãos sensoriais estariam desregrados em sua função, pois lhes seriam impossível observar o objeto fixado, portanto, seria como se o objeto estivesse a todo o momento ausente, mesmo ocupando lugar, espaço e concretude.

Quando a *voluntas* atuando nos órgãos sensoriais se fixa em algum objeto sensível, ela age diretamente em duas formas distintas, da quais a primeira forma de ação se dá para conservar os órgãos sensoriais em contato com o objeto, de modo que, esta ação esteja relacionada com a memória (segunda forma de ação), imprimindo aí a imagem da primeira forma de ação. Esta segunda forma de ação consolida a relação da memória²⁰ com a vontade, subordinando então a sensação à *voluntas*, bem como a memória subordinada à própria vontade,

---

²⁰Como já supracitado anteriormente sobre o princípio da relação entre a metafísica da interioridade e a faculdade da memória, cf. MIRANDA, 2001 e SCHERER, 2006.

pois a memória retém as sensações e consolida as imagens e lembranças dentro da imaginação, regendo os demais sentidos internos.

Sendo assim, a vontade tem a capacidade de dividir e delinear as imagens conservadas na memória, fazendo então, que através da vontade os produtos da memória possam ser escolhidos e definidos como um produto fiel do objeto sensoriado²¹.

Outra formulação e relação da vontade apresentada por Agostinho se concretiza fora do âmbito do conhecimento sensorial e se estabelece dentro da perspectiva do entendimento puro, propriamente dito. O Bispo de Hipona estabelece que a vontade seja o motor necessário ao qual ativa as faculdades sensoriais, mas a vontade também desempenha o papel de estabelecer a ação do conhecimento racional. No *De libero arbitrio*, II, 3,8-9, o autor faz uma introspecção do conhecimento puro partindo das primeiras intuições do espírito (a saber: o existir, o viver e o entender), passando pelos sentidos exteriores e interiores, chegando até a razão ao qual faz o homem ser superior aos animais e o único capaz de reconhecer os próprios sentidos interiores, como a própria razão, ou seja, para Agostinho é pela faculdade racional que o homem é capaz de se reconhecer como ser racional (*De lib. arb.*, II, 3,9).

Desse modo, Agostinho adentra sobre a questão do conhecimento puro, concebendo a relação com a vontade, pois, para o Bispo, para que o conhecimento seja concebido é necessário que haja um desejo da vontade, desta forma, todo o conhecimento é fruto do desejo da vontade do homem. Esta vontade sempre estará atrelada ao ardor pela qual o homem se debruça para ter o apetite da vontade suprido. Quando este desejo cresce através do apetite da vontade de conhecer, “dar-se-lhe-á o nome de ‘estudo’” (GILSON, 2010, p. 256), que designa precisamente a “vontade ardente de saber pela qual se adquire a ciência” (GILSON, 2010, p. 256), portanto “conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar” (GILSON, 2010, p. 256). Dessa forma, qualquer movimento que o

---

²¹Sobre esta perspectiva do conhecimento sensível e a relação com a memória, da qual torna um objeto exterior exposto a todos através do sentido (universalidade do conhecer o objeto), para um modo individual e particular do conhecimento deste mesmo objeto inteligível exterior (particularidade do conhecer o objeto) distingue bem KING, 2001, p.192, falando sobre o processo epistêmico de Agostino relacionado a sua teoria da Iluminação: “Em *De Libero Arbitrio* II, Agostinho argumenta que, assim como concluímos que um objeto sensível existe porque é publicamente acessível aos nossos sentidos individuais distintos, no sentido de que você e eu podemos vê-lo, assim também devemos concluir que um objeto “inteligível” existe porque é publicamente acessível às nossas mentes individuais distintas [...]. Esses objetos inteligíveis são “superiores” às nossas mentes, pois nós conformamos nosso pensamento a eles e não vice-versa. A verdade deles é independente de nossas mentes e não uma questão de disputa ou opinião. Uma mente humana individual é capaz de apreender “coisas inteligíveis” (Formas_ às quais “somos unidos desde baixo” (*De Trin.*, XII, 15.24) e que não estão realmente “na” mente humana; ao contrário estão “na” Mente Divina”. Isto mostra que Agostinho mantém uma ligação direta entre o contato sensorial cognitivo com as formas que estão sobre o homem, sendo então que a partir deste contato imediato entre os objetos inteligíveis e as faculdades sensoriais, há uma representação das formas na memória, ao qual podem ser utilizadas como forma de pensamento privado, onde a mente subordinada a vontade pode visitar sempre que possível estes pensamentos privados para nutrir-se e rememorar os objetos inteligíveis.

conhecimento faça, este sempre será regrado e subordinado à vontade, definindo assim que todos os movimentos ativos da alma são determinados pelo desejo voluntário, sendo a própria vontade sinônimo do próprio homem.

Resta então, segundo Agostinho, saber a causa do que move a vontade em algum sentido, reverberando nas faculdades por ela regida, essa resposta é explicada a partir das *Confissões*, XIII, 9: “Meu peso é meu amor; para onde quer que eu vá, é ele quem me leva”. Desta forma, no tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho afirma que o princípio da vontade é o amor, onde o homem é movido a partir daquilo ao qual ele ama, sendo então, o amor um elemento necessário a todas as atividades voluntárias do homem, correspondendo a uma vontade com vigor maior²²

[...], pois encontramos aí essas duas realidades, quando pensando, descobrimos que: compreendemos e amamos alguma coisa que ali existia, mesmo sem pensar nela. Isso indica que como há a memória, há um amor imanente que se produz na mente que se informa pelo ato do pensamento (*De Trin.*, XV, 21,41).

Dessa forma, comentando esta relação entre o amor e a vontade, Etienne Gilson nos diz: “De início, é evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por amor” (2010, p. 257), de forma que, quando a vontade é impelida para ações recriminadas pela Lei eterna, deve ser entendida como um problema moral de não saber o que amar, ou seja, “a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar” (GILSON, 2010, p. 257), como nos assevera Agostinho: “Ag. Do mesmo modo, é preciso afastar sua alma da corrupção e a dirigir para a pureza, isto é, urge amar, não a corrupção, mas a integridade” (*De lib. arb.*, II,10,28).

Portanto, podemos concluir que o conceito de *voluntas* em Agostinho se demonstra como o lugar ao qual reside a intenção de escolha como algo eficaz, fixando os sentidos exteriores. É na vontade que segundo Agostinho o bem se movimenta, havendo nela o

---

²²É importante elucidar que em alguns momentos Agostinho compreende, caridade, amor, dileção e vontade como sinônimos, para esta definição de amor como uma vontade de maior vigor, nos expressa Agostinho no tratado *Sobre a Trindade*: “Neste enigma, nada demonstrei que se assemelhasse ao Espírito Santo, a não ser nossa vontade ou nosso amor ou dileção, que é a mesma vontade com vigor maior. Pois, a vontade, faculdade que possuímos por natureza, apresenta uma variedade de afetos, conforme as realidades pelas quais somos seduzidos ou ofendidos, quer nos avizinhemos, quer nos oponhamos a ela, E por que é assim? Diremos, talvez, que nossa vontade quando reta, não sabe o que deve desejar ou evitar? Se o sabe, possui sem dúvida certo conhecimento, que não poderia existir sem a memória e sem a inteligência. Ou será que devemos dar ouvidos àquele que diz que a caridade, quando pratica o mal, não sabe o que faz? Logo, assim como há no interior uma inteligência, há também um amor imanente na memória que é o princípio no qual descobrimos presente, mas de modo oculto, o que podemos alcançar pelo ato do pensamento. Pois encontramos aí essas duas realidades, quando pensando, descobrimos que: compreendemos e amamos alguma coisa que ali existia, mesmo sem pensar nela. Isso indica que como há a memória, há um amor imanente que se produz na mente que se informa pelo ato do pensamento” (*De Trin.*, XV, 21,41).

movimento de uma dupla interioridade, onde o sujeito move-se a si mesmo, e ao qual o próprio sujeito concebe a si mesmo. Quando a vontade se inclina para um mal, tomando como cobiça aquilo que não deve ser amado, ocasiona consequências a seu próprio uso: “Logo, é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada” (*De lib. arb.*, III,17,48). Também é na vontade que há a aplicação corpórea em forma de atos da ideia, tornando todas as faculdades interiores em atos existenciais externos. Desta forma a vontade para Agostinho possui um ponto central em sua antropologia e psicologia, pois é a partir desta que o homem se distingue dos demais seres da criação.

2.3 O CONCEITO DE *LIBERTAS* EM SANTO AGOSTINHO

A *Libertas*, segundo Agostinho, é um conceito intrínseco à própria *voluntas*, sendo partícipe de sua construção e efetivação, como algo necessário ao homem, atribuído como uma dádiva concedida por Deus, de forma que “era necessário que Deus desse ao homem vontade livre” (*De lib. arb.*, II, 1,3). Essa fundamentação do pensamento de Agostinho distancia o pensamento do Bispo de Hipona - sobre a liberdade – dos gregos que atribuíam a liberdade como partícipe da razão²³, de modo, que a razão se torna fonte precípua da liberdade, enquanto para Agostinho a liberdade encontra-se em/por Deus.

---

²³Um dos grandes pontos do pensamento grego ao qual infere a liberdade como própria da razão é expresso nos escritos Aristotélicos, *Política* 1254 a 14/15 e *Metafísica* 982 b 25/26, da qual de acordo com tais passagens refere-se a liberdade como “aquele que é pertencente a si próprio”, onde a disposição do ser que tem a si próprio como propriedade de domínio, está pronto a desfrutar os seus próprios bens, aplicando-as em favor da *Pólis* atrelando a liberdade como ferramenta de uma sociedade baseada no *logos*. A questão da liberdade está inteiramente ligada a autoefetivação do grego como ser racional e como pertencentes a uma *Pólis*, pois geralmente os gregos são vistos como homens livres, enquanto os bárbaros são interiormente homens que não possuem razão efetiva, logo, são seres que não possuem uma liberdade, desta forma há uma legitimação ao domínio sobre os bárbaros (ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 5-9). Outro importante conceito atrelado a perspectiva da liberdade para os gregos, é a formulação da autonomia, onde é elencada por Heródoto (I,96 e 8,140), posteriormente em Xenofontes em *Helênicas*. Esta concepção é constantemente vista em Sófocles, quando este em face dos seus escritos aplica em Antígona, um questionamento do qual, esta por sua *livre vontade* se direciona ao seu fim, isto é, a morte (*Ant.821*). Apesar desta postulação de Sófocles, o termo geralmente liga-se ao direito Estatal de administrar os *nómos* (lei), aos quais este não fundamentou de forma arbitrária, mas através da sua decisão livre, implicando assim cumprimento e respeito a estas *nómos* (cf. OLIVEIRA, 2014). Esta definição implica que a autonomia aparentemente já implicaria o conceito de liberdade, onde esta liberdade seria a condição ao qual a *Pólis* seria autônoma, requerendo assim, condições de uma ordem e ética política, ao qual deve ser aplicada a si mesma. Desta forma nos diz Ulisses Besinella, (2018, p.95): “A primeira concepção diz respeito à noção de liberdade como natural, ou seja, a partir de uma ordem estabelecida é possível subtrair a ação e agir de modo pretendido. Esta ordem pode ser entendida como destino ou como ordem da natureza em que, de algum modo, a natureza age sobre o mundo e determina os seus acontecimentos. Para os gregos, no entanto, agir conforme o destino era algo indiscutível, além de honroso, o que não procedia com aqueles – como Sócrates, filósofo grego que introduziu a discussão da liberdade de maneira filosófica – que tentavam ir contra a ordem estabelecida. Nesse sistema de mundo, ser livre não contava com grande significado, uma vez que a concepção social vigente afirmava que somente os que pertenciam à comunidade social e dela dependiam eram

O Bispo de Hipona refere-se a dois conceitos de significado ao usar a terminologia *libertas*, sendo: a) sentido político; b) sentido religioso. Na presente dissertação referiremos ao sentido religioso ao qual Agostinho infere o sentido da Liberdade²⁴. Agostinho emprega efetivamente o termo *Libertas* após o ano de 396, quando compõe a obra *Ad Simplicianum*, onde a partir daí empreende maiores esforços para dirimir os ataques advindos dos seus debatedores, bem como postular a origem divina dessa liberdade. Este vigor empreendido por Agostinho se faz mais necessário com seus debates contra os pelagianos, aos quais fundamentavam sua doutrina, num caráter em que o homem fosse capaz por sua própria natureza de dominar suas volições a ponto de seu arbítrio continuar de tal forma como fora o de Adão, ou seja, que os homens detinham em sua própria natureza a possibilidade de exercer a livre eleição de seus atos de vontade, colocando-o sob domínio de uma liberdade tal que lhe fosse inerente a sua natureza. Dessa forma, a doutrina pelagiana ressalta a liberdade como um dos principais bens indissolúveis a natureza, sendo então contrária a elementos defendidos por Agostinho como pecado original, transmissão do pecado original, pedobatismo²⁵ para purificação do pecado original e auxílio da Graça para a queda do homem.

---

considerados dignos, uma vez que a autonomia era algo ainda a ser conquistado. A noção de demiurgo de Platão (427–347 a.C.) é uma teoria bem conhecida nesse aspecto: Platão afirma que um artesão, contemplando a beleza das ideias já existentes, tomou o material disponível e modelou-os a partir de um caos inicial. O conjunto dessa fabricação é o mundo, o qual apresenta uma ordem que sustenta a realidade (PLATÃO, 2001, p. 12s). Isso gera uma concepção de liberdade limitada, baseada no critério de continuidade da ordenação do demiurgo, o qual é essencialmente bom. Os que foram escolhidos pelo destino não realizam o que querem, mas são livres enquanto obedecem à ordem superior invisível, ou seja, como uma necessidade de agir conforme preceitos externos.

²⁴Esta separação e introdução da liberdade Política com a Liberdade religiosa tornam-se senão oriunda no sentido de ser um dos primeiros- uma marca de Agostinho, haja em vista, que sempre a liberdade estava relacionada a perspectiva política, desta forma afirma : “A ideia de livre arbítrio, criada para fundamentar as ideias de mal e pecado, relacionou a liberdade com a vontade humana. Isso foi uma mudança radical em relação pensamento clássico, em que a liberdade era um *status* e relacionava-se com a política” (TOMASEVICIUS FILHO, 2006, p.1079). Para um aprofundamento maior sobre a questão da Liberdade política em Agostinho Cf. CONCEIÇÃO, 2008, p. 89-106, e para uma maior contextualização da política no Doutor da Graça, Cf. COSTA, 2010, p. 2016.

²⁵Pedobatismo ou batismo Infantil, era uma tradição no Oriente e Ocidente como uma aplicação imemorial, devido a sua ampla aceitação, o próprio Agostinho a declarava como um sacramento oriundo da tradição advinda diretamente dos Apóstolos Cf. *De Genesi ad litteram*, X, 23, 39, PL 34, 426; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I, 26, 39, PL 44, 131; Agostinho como grande apologeta e percussor de doutrinas cristã, defendeu o uso dos sacramentos como verdades visíveis e tangíveis da graça de Deus. Para uma melhor explanação da defesa de Agostinho para o uso dos sacramentos Cf. *Serm.*, 227; *Ep.*, 98.2; *De doct. christ.*, 3.13; *C. litt. Pet.*, 2.69; *De unit. Eccles.*, 58; *De civ. Dei*, X,5. Cf. também KELLY, 1994, p. 320. Agostinho refuta em um embate contra os pelagianos, aos quais defendiam a necessidade da confessionalidade do pecado e seu arrependimento antes do batismo, ou seja, era necessário confessar os pecados e o arrependimento destes para a prática do sacramentum, onde até hoje tal afirmação é tido como uma prática em muitas igrejas Protestantes oriundas das práticas dos anabatistas. Desta forma Agostinho faz uma refutação aos pelagianos, mostrando que se as crianças poderiam ser denominadas de cristãos pela fé professada de seus pais, estas também poderiam se denominadas de pecadoras. Segundo Agostinho há uma notória similaridade entre a perspectiva da circuncisão veterotestamentária e o pedobatismo neotestamentário, como forma substitutiva de sacramento e aplicação de uma bênção sobre a comunidade, onde a circuncisão do Antigo Testamento apontava para o pacto de um filho incluído sobre a bênção de um povo e isto testificava nele a sua participação dentro do pátria escolhida por Deus (Gn 17:12-13), sendo então aquele ato, um ato obrigatório de perpetuação da crença e dos costumes judaicos (Dt 6:6-7), iniciado em Abraão e perpetuado para todo aquele oriundo de sua descendência

Segundo a doutrina pelagiana, a liberdade seria também sinônimo de natureza humana, ao qual sem a liberdade a natureza não poderia existir, conforme assevera Agostinho fazendo uma análise dos escritos de Pelágio, que por sua vez cita e transcreve as palavras do “bem-aventurado Hilário”:

Afirma o bem-aventurado Hilário em palavras transcritas por Pelágio: ‘Não contemplaremos a imortalidade de Deus a não ser quando formos perfeitos e formos revestidos de imortalidade’. Ignoro em que estas palavras contradizem o que dizemos ou em que elas apoiam na sua doutrina, a não ser pelo fato de ter atestado que o ser humano pode manter limpo o seu coração. E quem o nega? Mas, é claro, pela graça de Deus por Jesus Cristo Senhor nosso, e não só pelas forças da vontade (*De nat. et grat.*, LXII,72).

Mais adiante nessa mesma passagem, Agostinho conclama aquilo que sempre lhe foi tido como fundamento basilar do credo de sua doutrina, ou seja, a necessidade da Graça como prerrogativa única de agir bem, a qual orienta a liberdade do homem para aquilo que lhe fora criada, sendo então, voltada para o Supremo bem.

Doravante, a liberdade de agir pela própria natureza, sem o auxílio da graça, será tida como uma falsa liberdade, ou um erro que causará o não-ser, de forma que para Agostinho a

---

(Gn 17:9-11). Este entendimento era natural a Agostinho que via na circuncisão elemento que fora substituído pelo sacramento do Batismo conforme diz em *De grat. christ.*, II, 32,37: “Portanto, em qualquer dia, após seu nascimento, em que a criança for batizada em Cristo, equivale à circuncisão no oitavo dia, pois é circuncidada naquele que ressuscitou após três dias de sua crucificação, mas no oitavo dia da semana. É circuncidada pelo desvestimento da natureza carnal (Cl 2,11), isto é, para que a graça da regeneração espiritual perdoe a dívida contraída pelo contágio da geração carnal”, tais conceitos também traziam em si elementos como coparticipação – agora não mais em uma cidadania terrena, mas uma cidadania celeste- de um corpo remido e justificado, ficando a obrigatoriedade de ensinamento dos véis aos quais tal sacramento foi aplicado, isto é cristianismo. “Desta forma alguns elementos ainda perduram nos dias atuais, elementos este vívidos, por exemplo, no protestantismo reformado, ao qual grande parte dos “aliancistas” sustenta tal posicionamento, para isto nos diz SMALL, 2016, p.97: “ A circuncisão foi designada por Deus para ratificar o pacto relacional entre ele mesmo e seu próprio povo, e para servir continuamente como sinal e selo para certificação e representação dessa relação. (...) O derramamento de sangue era parte necessária nesta operação sacramental, em virtude do princípio de que todas as relações pactuais entre Deus e o homem tinha de ser ratificadas no sangue que falava da expiação. O sangue apontava para (a) necessidade do homem em decorrência do pecado; (b) para o castigo do pecado, que é a morte; (c) e “para morte de um substituto divino, pelo qual o homem seria redimido”, desta forma a Circuncisão apontava para elementos também presentes no pedobatismo, isto é, para a forma de uma remissão do pecado e para um sinal visível da participação de uma comunidade, de forma que o batismo veio a substituir a circuncisão conforme continua SMALL, 2016, p. 103: “Por razões apropriadas, o Batismo da nova dispensação veio suceder a Circuncisão da antiga. Deve-se manter a mesma distinção entre as criancinhas e os adultos como recipientes apropriados. Deus decretou esta ordenança sacramental para os adultos que entram em relação pactual mediante o arrependimento e a fé, e para seus filhos menores, ainda não cômicos de arrependimento e de fé. “Por analogia, inferência e dedução, a doutrina do Batismo neotestamentário se funda solidamente no Antigo Testamento.” Portanto a circuncisão era sombra (Hb 10:13) do batismo, conforme também o entendimento agostiniano. Portanto segundo Agostinho, o pedobatismo é de suma importância para a criança, pois havendo uma partida desta vida atual, o pecado original e sua culpa lhes são removidos, sendo então justificado do primeiro pecado, desta forma a partir deste entendimento ao longo do século desenvolveram-se doutrinas a partir de Agostinho, como por exemplo, a doutrina que as crianças deveriam passar imediatamente pelo pedobatismo, pois haveria a possibilidade de irem ao tormento eterno caso não fossem batizadas devido a culpabilidade do pecado original Cf. WHITE, 1997, p. 167-68.

liberdade só é efetiva em Deus: “Sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a Lei eterna” (*De lib. arb.*, I, 15,32). E completa:

Ag. Eis em que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: ‘Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’ (Jo 8,31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança (*De lib. arb.*, II,14,37.).

Agostinho divergia do conceito de liberdade dos pelagianos, que apregoavam uma liberdade capaz de sustentar a natureza do homem em si mesmo, a ponto de fazer com que sua vontade se quisesse, permanecesse incólume de qualquer pecado, havendo, portanto, a negação da necessidade de uma graça justificadora, uma vez que o livre-arbítrio da natureza seria suficiente para o homem viver em retidão, contrariamente ao que defende Agostinho no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*:

Proclamo a necessidade da graça de Deus, sem a qual ninguém alcança a justificação, e que não é suficiente o livre arbítrio da natureza. Melhor, proclama esta necessidade aquele a quem todos se devem submeter e que diz: ‘Sem mim, nada podeis fazer’ (Jo 15,5) (*De nat. et grat.*, LXIII,74).

Durante seus debates, Agostinho nega a ideia particular que Pelágio tinha, de uma liberdade que daria ao homem o poder de por si só chegar a uma perfeição moral, o qual ao interpretar a metáfora da árvore e seus frutos - utilizando a base bíblica de Mt 7:18 -, afirmara que, “inserida por Deus como uma raiz, frutífera e fecunda, a vontade humana gera e dá à luz resultados diversos, e, de acordo com o arbítrio do cultivador, pode brilhar com a flor das virtudes ou eriçar com os espinhos dos vícios” (*De grat. et pecc. orig.*, I, 18,19). Ao que retruca Agostinho:

A infusão da graça de Deus é que torna boa uma árvore. O que é mau não se torna bom por si mesmo, mas daquele, por aquele e naquele que é sempre bom. E não somente para que a árvore seja boa, mas também para que produza bons frutos, é necessário que receba ajuda da mesma graça, sem a qual nada pode fazer de bom. Portanto, coopera para os frutos da boa árvore aqueles que a rega e cultiva exteriormente mediante algum ministro, mas interiormente ele próprio dá o crescimento (1 Cor 3,7). Infunde-se maldade na árvore, quando a si mesmo se faz o mal e se recusa o bem imutável, pois a recusa deste Bem dá origem à vontade corrompida. Mas esta recusa não dá início a outra natureza má; apenas vicia a que foi criada como boa. Corrigido, porém, o vício, não subsiste mal algum, pois o vício inserira-se na natureza, mas o vício não era a natureza (*De grat. et pecc. orig.*, I, 19,20).

Esta proposição aplicada por Agostinho é também uma afirmativa de tentar em última instância salvaguardar a santidade de Deus, fato esse que já havia feito em outras ocasiões

contra os maniqueus²⁶, mas dessa vez seu debate se permeava em um âmbito mais “cristianizado”, onde o ponto de partida era a inferência da liberdade humana que determina os atos da vontade, com o intuito de demonstrar que essa liberdade é oriunda da perspectiva divina, e que os atos bons advêm de uma boa vontade, e os ruins originam-se da vontade corrompida²⁷:

Acerca dessa possibilidade, Pelágio assim escreve no livro primeiro em defesa do livre arbítrio: “Temos, porém, a dupla possibilidade como inserida por Deus como uma raiz, frutífera e fecunda, que pela vontade humana gera e dá à luz resultados diversos, e, de acordo com o arbítrio do cultivador, pode brilhar com a flor das virtudes ou ericar com os espinhos dos vícios.” Nessa

²⁶Para um maior entendimento sobre os embates de Agostinho contra os Maniqueus, que para salvaguardar a bondade divina criaram uma deidade ontológica dualística. Cf. COSTA, 2002 e 2003; e TARDIEU, 2008. Esta posição de Agostinho se faz presente na argumentação da sentença pelagiana ao qual implicava a cooperação de Deus na prática de más obras, o que em última instância levariam Deus, ser o autor ou ser também o cooperador de obras más, o que contraria todo o ensino judaico-cristão de um Deus sumamente bom. Por isto Agostinho afirma em *De grat. et pecc. orig.*, I, 17,18: “Procurando elucidar a causa de seu medo, lembro que, ao querer demonstrar que o fazer, o dizer e o pensar depende de nós, ele diz: Porque podemos também transformar tudo isso em mal”. A causa do medo, portanto, para não dizer que depende de nós e de Deus, residiu na possibilidade de que se lhe respondesse: se o fazer, falar e pensar bem, pertencem a nós e a Deus, visto que ele nos concedeu o poder, pela mesma razão, o agir, o falar e pensar mal, pertencem a nós e a Deus, já que outorgou a possibilidade para uma e outra coisa. Desse modo (mas longe de nós pensarmos assim), como é glória nossa e de Deus a prática do bem, nas más obras a culpa é nossa e dele. Isso porque a possibilidade que nos deu, faz que a tenhamos para as boas e as más ações”. Esta passagem mostra a cautela de Agostinho quanto não macular a santidade divina, bem como a análise dos argumentos pelagianos sobre a liberdade que recai em dois erros: a) homem como cooperador de boas ações, isto é cooperador da graça; b) Deus como cooperador das más ações do homem.

²⁷Não obstante este assunto recai sobre a perspectiva da liberdade ou livre arbítrio ser o causador do mal, sendo assim não ponto central desta dissertação tratar sobre a questão do problema do mal em Agostinho, é pertinente no entanto retratar as seguintes indagações: Seria então o Livre arbítrio um mal? Este questionamento é salutar diante de sua explicação, pois se não houvesse livre arbítrio o homem então não poderia pecar, ou se pecasse corroboraria para o pensamento de determinismo, mas então o livre arbítrio é um bem ou um mal para o Bispo de Hipona? “O mal moral é o pecado. Esse depende de nossa má vontade. E a má vontade não tem “causa eficiente”, e sim muito mais, “causa deficiente”. Por sua natureza, a vontade deveria tender para o BEM Supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode vir a tender a eles e , subvertendo a ordem hierárquica, preferir a criatura ao Criador, optando por bens inferiores em vez de superiores. Sendo assim o mal deriva do fato de que não há um único bem, e sim muitos bens consistindo precisamente o pecado na escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é “*aversio a DEO*” e “*conversio ad creaturam*”. O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem. Nesta perspectiva de degradação humana cai quase que imediatamente em nossos pensamentos a conotação de pecado, onde para Agostinho o pecado seria como causa do mal, onde seu efeito seria ofuscar a mente do homem impedindo-o de ver e enxergar a verdade, a ordem do mundo a qual tal ofuscamento encontra-se impedido pela decadência moral do primeiro ser isto é por Adão, a Origem do pecado: “Ora, se, por um lado, ao apresentar o pecado original como o responsável pela perda do primitivo “estado de inocência ou de bondade”, no primeiro homem, e causa remota, porém real, do atual estado de decadência em que se encontram os descendentes de Adão, ou seja, ao responder o “por que a humanidade peca”, introduzindo aí o conceito teológico de pecado original, Agostinho encerrava sua polêmica com os maniqueus, por outro lado, tocava num ponto que seria o motivo de mais uma grande polêmica envolvendo o problema do mal. Desta vez, não mais seria com os maniqueus, mas com os pelagianos, uma heresia dentro da Igreja, que questionava profundamente o conceito de pecado original [...]” (cf. COSTA, 2002, p. 251). Sendo assim Agostinho vê que o mal é na verdade uma deficiência, uma falta de conhecimento que provém do homem em relação às verdades do qual o cerca, tendo uma falta do que nos é regido e ordenado. Como já dissemos anteriormente, em nada o mal afeta a Deus e a sua ordem imposta, onde a própria ordem inclui os efeitos do mal, dando a harmonia necessária ao universo. Não seria indiferente para Agostinho que o próprio Deus, utiliza-se dos males para o bom uso ou para designar aquilo que fora imposto por ele na criação da ordem. Estes exemplos dão na visão de um castigo e correção de alguém infrator, onde para ele será aplicado uma sentença, onde na visão do infrator pode lhe ser um mal, mas na realidade tende a corrigi-lo e discipliná-lo a conduta do bem. É importante frisar que o mal não é necessário ou que nele encontre-se o bem, mas é que Deus com todo o seu Poder, permite acontecer o mal e através desta permissão ele o enquadra e inclui na ordem.

sentença, não percebendo o que está dizendo, estabelece uma só raiz, para o bem e para o mal, contrariando a verdade evangélica e o ensinamento apostólico. Pois o Senhor ensina que a árvore boa não pode dar maus frutos, nem a árvore má pode dar bons frutos (Mt 7,18). E o apóstolo Paulo, ao dizer que a raiz de todos os males é o amor do dinheiro, admite indiretamente que a raiz de todos os bens é a caridade. Se são duas as árvores, a boa e a má, e se são dois indivíduos, o bom e o mau, o que é bom senão o de boa vontade, ou seja, a árvore de boa raiz? E o que é mau senão o de vontade corrompida, ou seja, a árvore de má raiz? Mas os frutos destas raízes e árvores são as obras, as palavras e os pensamentos que, quando bons, procedem da boa vontade e, quando maus originam-se da vontade corrompida (*De grat. et pecc. orig.*, I, XVIII,19).

Essa perspectiva que Agostinho tem sobre o movimento da alma, se incorpora a sua ideia platônica do qual, nos moldes agostinianos integrava a ascensão da alma para a bondade, conceituando assim, o movimento para o Sumo Bem (cf. *De lib. arb.*, II, 9.26), o que é a clara compreensão da determinação moral cristã, isto é, agir a partir da ascensão da alma que se direciona para Deus. Este princípio se correlaciona com a definição da vontade, como já supracitada, pois Agostinho admitia a vontade como uma força apetitiva, ao qual se encaminha para as ordens inteligíveis e sensíveis (cf. GILSON, 2010, p. 254), ou seja, quando a vontade se exercita em seu movimento ela se move de acordo com a força moral que lhe está impulsionando. Esta força moral que lhe impulsiona é o combustível de sua busca para os bens superiores ou inferiores, de forma que, se na vontade há tais redutos morais ela irá fazer um movimento para o bem, se há pouca força moral, esta se inclinará para os bens inferiores, isto é, invertendo a justa ordem e praticando o mal.

Esse movimento também é expresso pela relação que Agostinho entendia (já supracitado), da vontade relacionada ao amor, onde “em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor” (GILSON, 2010, p. 256). Dessa forma, Agostinho propõe a força da vontade simultaneamente e de forma homônima com o amor que determina a vontade: “Disso decorrem consequências importantes para a natureza de nossa atividade voluntária. [...] é evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor” (GILSON, 2010, p. 257).

Dessa forma, o amor seria o combustível da vontade do homem, e por sermos a *imago Dei*, esta mesma imagem em nós reflete diretamente na alma do homem e no amor de Deus que colocou no homem sua imagem²⁸, de modo que, “reconhecemos que a imagem da Trindade

---

²⁸O homem como *Imago Dei* (imagem de Deus), doutrina esta amplamente defendida por Agostinho se torna uma base para o Bispo de Hipona, por fornecer elementos aos quais proporcionam a construção e entendimento da antropologia filosófica cristã de Agostinho que coloca o homem como coroa da criação, por isto Agostinho

manifesta-se nas três faculdades, ou seja: na memória, na inteligência e na vontade” (*De civ. Dei*, XIV, 7,10.)

Há alguns comentadores que tendem para uma divisão mais específica da liberdade, postulando uma subdivisão dentro dela, por exemplo, o comentador Juan Pegueroles (*apud* COSTA, 2002, p. 364), observa que a liberdade se distingue do livre-arbítrio de modo que, o livre-arbítrio por definição é a possibilidade de um bem, é a faculdade de uma escolha possível, mas esta faculdade está maculada após a queda de Adão, que faz com que por meio da hereditariedade de Adão, os seus descendentes escolham livremente o mal.

Por sua vez, a definição de *libertas* é subjacente a uma escolha para o bem, de modo que às vezes Agostinho parece subdividi-la em *libertas maior e libertas minor*, sendo em seus significados a necessidade do bem e a possibilidade do bem respectivamente.

Essa subdivisão faz-se necessário para Agostinho sistematizar o conceito de liberdade (e todos os outros embutido nele) que se relacionava com a ordem da queda do homem, isto é, com a ordem do pecado original e seus efeitos, sendo então, uma análise de dois períodos da antropologia e suas consequências ontológicas: a) homem anterior à queda; b) homem posterior à queda. Sobre esta divisão Agostinho formula o seguinte comentário falando dos dois momentos do homem:

Igualmente, quanto ao termo "natureza". Entendemos de um jeito, quando falamos em sentido próprio, isto é, a respeito da natureza específica, na qual o homem foi primeiramente criado no estado de inocência. De modo diferente, entendemos o termo "natureza" quando tratamos dessa natureza na qual, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne, tal como disse o Apóstolo: ‘Como eles (os pagãos), nós (os judeus) também andávamos outrora nos desejos de nossa carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira’ (Ef 2,3) (*De lib. arb.*, II, 19,54).

A argumentação que o Bispo de Hipona faz da questão da liberdade, refere-se ao estado da liberdade do homem anterior a sua queda, ou seja, trata-se da natureza do homem antes de sua imagem caída, quando este detinha em si, isto é, em sua natureza racional, o poder da livre escolha da vontade, vivendo assim em uma retidão moral de acordo com os desígnios proposto a ele (Adão) por Deus: “Na verdade, cremos pela fé que o homem foi criado por Deus e formado de modo perfeito, e que foi por si mesmo e por sua própria vontade que se precipitou de lá, nas misérias desta vida mortal” (*De lib. arb.*, I, 11b,23).

---

afirma: “É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus, pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois a natureza alguma se interpõe entre ela e Ele” (*De civ. Dei*, XI,5,8).

O homem foi criado²⁹ com a vontade reta, de forma que sua vontade era retilínea a uma liberdade pura e imaculada, sendo o primeiro estado do homem regido pela *prima libertas* (primeira liberdade) ao qual possuía a capacidade de não pecar (*posse non peccare*), como uma forma de beatitude divina posta em sua vontade, isto é, dotando o primeiro homem a capacidade de querer viver “podendo não pecar”, se assim o quisesse.

Essa condição da *prima libertas* e de *posse non peccare*, não excluía o homem de uma incolumidade total do pecado, mas dava a sua vontade um auxílio enredado a si mesma para desfrutar do Sumo Bem e seguir a justa ordem, mas, ao escolher o erro, “o homem preferiu a si mesmo e, por isso, se desviou de Deus, essa queda deve ser considerada em razão de uma simples fraqueza do livre arbítrio humano; Deus lhe dera tudo o que era necessário para evitar a queda” (GILSON, 2010, p. 284)³⁰.

Destarte, ao usar a sua primeira liberdade para escolher o mau, o homem caiu em um estado de pecado, perpetuando o flagelo hereditário “aos sombrios castigos infligidos aos homens, e às tenebrosas misérias dos filhos de Adão” (*Conf.*, VIII, 9), perdendo sua retidão moral, junto com a liberdade primária³¹. É aí que Agostinho alicerça a necessidade da Graça,

²⁹É importante demonstrar que as palavras usadas “os homens” no plural, se referem a Adão, sendo utilizada no plural para demonstrar que nele estava representada toda a humanidade (Rm 5:12-21), um conceito bastante difundido no cristianismo, bem como conhecido e defendido por Agostinho, que ao discorrer sobre a questão da culpa que o homem teria se o pecado original tinha sido efetivado pro Adão e Eva, desta forma Agostinho se prevalece de uma argumentação mostrando que se o primeiro homem quisesse por sua livre-vontade não pecar, toda a humanidade estaria ainda desfrutando as benesses do paraíso, de igual modo ocorreria o contrário quando o homem negou as leis de Deus e caiu em desgraça. Cf. *De lib. arb.*, II,19,53-54; II,20,55-58.

³⁰Igualmente diz Hodge (CONFESSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1999, p.150): “Parece ser o plano geral, eminentemente sábio e justo de Deus, introduzir todos os objetos recém-criados do governo moral num estado de provação, por certo tempo, durante o qual ele faz seu caráter e destino permanentes dependerem da própria ação deles. Ele os cria santos, ainda capazes de cair. Nesse estado ele os sujeita a um teste moral por certo tempo. Se passassem no teste, o galardão consistiria em que seus caracteres morais seriam confirmados e feitos infalíveis, e seriam introduzidos numa bem-aventurança inalienável, para sempre. Se caíssem, seriam judicialmente excluídos do favor e comunhão de Deus, para sempre, e daí moral e eternamente mortos. Essa sujeitaram-se, era absterem-se de comer do fruto de uma única árvore. Como infalibilidade foi seu método de tratar com os anjos e os homens recém-criados. No caso da humanidade, o teste específico ao qual nossos primeiros pais se essa era uma questão em si mesma moralmente indiferente, ela foi admiravelmente adaptada a ser o teste de obediência implícita a Deus, de fé e submissão absoluta deles”.

³¹A partir deste momento, da perda da Liberdade primária e da retidão, o homem passa a um declínio moral, imerso ao pecado que a todo o momento se faz visto no homem, onde, utilizando como exemplo, o próprio Agostinho mostra a atuação do atual estado pecaminoso do homem ao qual ele se incluía: “E por isso já não era eu quem me infligia, mas o pecado que habitava em mim, como castigo de pecado cometido livremente, por ser eu filho de Adão” (*Conf.*, VIII, 10). Em outra passagem mostra-nos Agostinho a sua luta, onde sua vontade luta constantemente com a própria alma, onde o pecado sempre está à tona de seus desejos e ações: “Mas, de onde vinha este prodígio? Qual sua causa? Brilhe a tua misericórdia, e perguntarei – se é que me podem responder – aos sombrios castigos infligidos aos homens, e às tenebrosas misérias dos filhos de Adão. De onde vem este prodígio? E qual sua causa? A alma dá ordens ao corpo, e este obedece imediatamente; a alma dá ordem a si mesma, e resiste. Ordena a alma à mão que se mova, e é tal sua presteza, que mal se pode distinguir a ordem da execução; não obstante, a alma é espírito e a mão é corpo. A alma dá a si mesma a ordem de querer, uma não se distingue da outra, e, contudo, ela não obedece. De onde este prodígio? E qual sua causa? Manda a alma que queira – e não mandaria se não quisesse – e, não obstante, não faz o que manda. Logo, não quer totalmente, e por isso não manda de modo total. A alma manda na proporção do querer, e enquanto não quiser suas ordens não

pois sem o auxílio de Deus o homem caído jamais poderá por sua vontade livre escolher o bem, estando sua “natureza primeira” prejudicada pelo pecado original:

E, todavia, acabrunhados pelo peso dos nossos pecados, desviados da contemplação da sua luz, cegos pelo amor das trevas, ou seja, da iniquidade, não fomos completamente abandonados — mas enviou-nos o seu Verbo, o seu único Filho, que, na sua carne de nós assumida, nasceu e sofreu para que soubéssemos quanto Deus amou o homem e ficássemos purificados de todos os pecados por esse sacrifício sem igual e, com a caridade do Espírito Santo, difundida em nossos corações, chegássemos ao eterno descanso e inefável doçura da sua contemplação. Que corações, que línguas poderão ter a pretensão de lhe prestarem condignas ações de graças? (*De civ. Dei*, II, 31).

Portanto, a danificação da *libertas prima*, se dá pelo declínio do homem a um estado de natureza corrompida, sendo manifesto a segunda liberdade ao qual Agostinho postula. A liberdade pós-queda, a qual, mesmo debilitada pelo pecado com a ajuda da Graça, tem o poder escolher o bem, colocando na livre escolha do homem a capacidade de ação (auxiliado pela graça, isto é, através da soberania divina) por sua livre escolha. Igualmente, após a queda o homem necessita de uma libertação, de uma restauração da sua liberdade que antes gozava em Deus, e após a queda, perdeu devido ao ato do primeiro homem, de modo que sua defecção da liberdade está em sua natureza, em sua vontade corrompida (*De nat. et grat.*, LV, 65).

Esse conceito fica mais conciso, quando Agostinho faz uma crítica direta ao sistema pelagiano, debatendo a necessidade do batismo e negando o que Pelágio e seus discípulos afirmavam, de que a perfeição “é autossuficiência da natureza e do poder do livre arbítrio” (*De nat. et grat.*, LV, 65). Agostinho reafirma a necessidade de se gozar uma plena liberdade (verdadeira liberdade): “Pois não basta a si mesmo aquele que diz: Infeliz de mim! Quem me libertará? Não é preciso dizer que goza de plena liberdade aquele que implora ser libertado” (*De nat. et grat.*, LV, 66).

Essas boas ações, com o auxílio da Graça, se dão pelo seguinte modo: a *imago Dei*, permanece no homem, o que faz com que o homem goze com o auxílio da graça daquela verdadeira liberdade que deveria ser gozada para sempre, por isso, escreve o Bispo de Hipona: “Na verdade as almas, mesmo em seus pecados, perseguem certa semelhança com Deus no uso de sua liberdade – sob soberba e mal dirigida que seja e por assim dizer numa liberdade servil (*De Trin.*, XI, 5,8).

---

são executadas, porque é a vontade que dá a ordem de ser a uma vontade que nada mais é que ela própria. Logo, não manda plenamente, e esta é a razão por que não faz o que manda. Porque, se estivesse em sua plenitude, não mandaria que fosse, porque já seria. Não há, portanto, prodígio algum em querer em parte e em parte não querer; é uma enfermidade da alma. esta, sustentada pela verdade, não se ergue de todo, pois está oprimida pelo peso do hábito. Há, portanto, duas vontades, ambas incompletas, e o que uma possui falta à outra” (*Conf.*, VIII, 11).

Portanto, Agostinho delinea os dois modos de *libertas*, onde é possível observar a posição agostiniana quanto o seu entendimento desse dom, bem como é possível a partir disto, perceber o que Agostinho entendia como falsa liberdade, pois apesar de ser definida como falsa, o Bispo de Hipona a caracteriza como uma variante de múltiplas facetas, pois essa pseudo liberdade sempre estará atrelada a perspectiva do pecado. Agostinho infere a essa falsa liberdade como “*manca libertas*”, sendo uma liberdade parcial, incompleta, defeituosa, retratando-a, por exemplo, em seu episódio autobiográfico, quando ele descreve o furto das peras, que segundo ele “nada sedutores nem pela beleza nem pelo sabor” (*Conf.*, II, 6), mas quando em sua juventude Agostinho reúne-se com alguns outros jovens e praticam a ação, descrito por ele nas *Confissões*: “Tiramos grande quantidade, não para banquetearmos, se bem que tenhamos provado alguns, mas para os lançarmos aos porcos. Portanto, todo o nosso prazer consistia em praticarmos o que nos agradava, pelo fato do roubo ser ilícito” (*Conf.*, II, 6). Neste exemplo, Agostinho utilizava de uma falsa liberdade para se deleitar nos prazeres da sua própria concupiscência, utilizando de uma *manca libertas*, para regozijar-se do pecado, “não pretendia desfrutar do furto, mas do roubo em si e do pecado” (*Conf.*, II, 6).

Em outro relato de sua vida, Agostinho demonstra a utilização de sua pseudo-liberdade para a imersão e gozo do pecado da lascívia, onde ao se entregar a tal pecado, utilizava-se do abuso da liberdade, isto é, utilizava-se de uma *manca libertas* para praticar o mal: “Onde estava eu quando distanciei em meu exílio dos deleites de tua casa, naquele 16º ano de minha vida corporal, quando a loucura da lascívia (totalmente liberada pelo abuso da liberdade, mas sem a liberação de tuas leis) passou a me governar” (*Conf.*, II, 6).

Essa falsa liberdade se caracteriza pela rejeição aos caminhos de Deus, e se posiciona como a busca pelos próprios caminhos do pecado, sendo um esforço por um amor às coisas ínfimo, de forma que, tal amor conduza o homem a um distanciamento das leis de Deus, sendo uma característica de uma natureza enferma pelo pecado, que quer viver dissolutamente em seus próprios caminhos e conceitos, uma busca não por uma liberdade verdadeira, mas sim por uma libertinagem, composta por uma liberdade cativa aos desejos carnis, *servilis libertad*.

Essa mesma liberdade servil é utilizada por Agostinho para retratar os prazeres carnis, o qual o homem está preso por sua vontade decaída e pelo falso gozo, tendo a libertinagem em lugar de uma verdadeira liberdade e gozo em Deus. Esta liberdade servil é ligada a um prazer carnal, como especifica Agostinho, ligando-a a lascívia, em um trecho onde tenta justificar a poligamia dos justos antigos (*De doc. christ.*, III, 19,28).

Tal liberdade servil (falsa liberdade), também denominada de liberdade de escravo fugitivo, se compreende ao fato da falsa liberdade sempre está caminhando contrariamente as

leis de Deus, bem como se posicionar entrelaçada a vontade da concupiscência, antepondo o amor dos bens inferiores ao verdadeiro amor, isto é, ao Sumo Bem. Esse posicionamento é elucidado por Agostinho, quando ele descreve as misericórdias de Deus em seu favor, mesmo quando este utilizava desta falsa liberdade que se distanciava dos preceitos de Deus, havendo deleite pelas coisas ínfimas: “[...] Nelas divaguei, de cabeça alta, desgarrando-me para longe de Vós, preferindo os meus caminhos aos Vossos, amando a liberdade de escravo fugitivo!” (*Conf.*, III, 3)

Essa descrição da pseudo liberdade, que para o Bispo de Hipona, é uma quebra da obediência as Leis de Deus, é comparada analogamente a um processo de obediência política, em que uma sociedade é estabelecida por princípios sociais que são fundamentados na obediência aos reis, “pois a obediência aos reis é um pacto geral da sociedade humana” (*Conf.*, III, 8). Assim como a sociedade deve obediência ao monarca, muito mais o homem deve ser cativo e obediente ao criador de tudo, “com quanto maior razão se deve obedecer, sem hesitação, às ordens de Deus, Rei efetivo de toda a criação?” (*Conf.*, III, 8). A partir desta analogia de obediência, assim como qualquer ordem, há uma hierarquia, onde o poder maior se sobrepõe ao menor (*Conf.*, III, 8,15), assim deve ser os atos humanos perante os seus desejos, que devem sempre ser submetidos aos Sumo Bem, do contrário estarão indo contra Deus e a favor de si mesmo e sua natureza, em que “a própria iniquidade se engana a si mesma, corrompendo-se e pervertendo-se na sua natureza, [...] quer servindo-se imoderadamente das coisas que lhes são lícitas, quer ardendo na concupiscência do ilícito, no uso daquilo que é contrário a natureza” (*Conf.*, III, 8,15). Deste modo, a falsa liberdade se sustenta pelo amor egoísta a si mesmo, ao engano da própria cobiça:

E tu nos purifica de nossos maus hábitos, és misericordioso com os que confessam seus pecados, ouves “os gemidos dos prisioneiros” (Sl 102.20) e nos libertas das correntes que nós mesmos criamos, contanto que não ergamos contra ti os chifres de uma falsa liberdade, o que nos vale a perda de tudo devido à ganância de obter mais, mais amando nosso bem pessoal do que a ti, ó Deus de todos (*Conf.*, III, 16).

A falsa liberdade é um vislumbre da desobediência do homem, atingindo todas as suas faculdades cognitivas e corpóreas, causando um erro em sua vontade que escolhe os prazeres carnis como uma projeção de gozo, sendo então um defeito na vontade, isto é, uma vontade vaga, vazia, que por ser descendente de Adão possui uma deficiência em suas escolhas, tendo

assim uma privação no bem, utilizando-se da pretensão de uma liberdade que sempre será caracterizada por ter elementos falsos, pois a verdadeira liberdade sempre apontará para Deus³².

Porém, essa concepção agostiniana de verdadeira liberdade se apresenta como uma dádiva, um dom de Deus para o homem, de forma que a ação divina haja de tal forma na vontade, que a faça encaminhar para um caminho reto e de justiça, sendo então o contraponto principal com a falsa liberdade (*manca libertas, fugitiva libertas ou servilis libertad*), que é a anteposição do amor ao bem comum em detrimento ao Sumo Bem, o regozijo e deleite ao pecado (cf. *Conf.*, III, 3,5).

No *De libero Arbitrio*, ao discorre com o seu interlocutor Evódio, Agostinho mostra a verdadeira liberdade (*veras libertas*) baseado em uma argumentação acerca da maneira como há um regimento, um governo da lei temporal, já que a ação da Lei eterna é fazer com que o homem se desapegue do amor às coisas temporais e volte a purificar-se nas Leis eternas (*De lib. arb.*, I, 15,32), deste modo, os bens que a lei temporal regula deve ser visto para a “paz e salvaguardar a sociedade” (*De lib. arb.*, I, 15,32). Entre alguns bens, Agostinho inclui também a *veras libertas*, que apesar de ser um bem não, pode ser usado de forma descomedida, pois como já vimos antes, tornar-se-á um excesso, uma inversão da justa ordem, uma falsa liberdade, por isto ao tratar da verdadeira liberdade, nos diz Agostinho (*De lib. arb.*, I, 15,32):

Ag. Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: "Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança (*De lib. arb.*, II,14,37).

A verdadeira liberdade é um fruto da Graça de Deus, que transforma o homem com suas vontades corrompidas em um ser de ação justa. Esta liberdade não pode ser produzida por uma ação humana, mas é fruto da ação do Espírito Santo no coração humano. Dessa forma, Agostinho por vezes a denomina a verdadeira liberdade como *christiana libertad*, por estar relacionada a um Dom de Deus, que regula a vontade do homem para o bem. Ao falar sobre a libertação dos judeus e a dos gentios, ao mostrar a compreensão dos sinais visíveis prestados no culto, onde se reflete uma vivência por uma compreensão espiritual, Agostinho mostra o

---

³²Afirma Agostinho: “Há, porém, uma necessidade de pecar, não devido à condição humana em si, mas enraizada na deformidade da natureza. Por isso, ouça homem e, para se libertar desta necessidade, aprenda a dizer a Deus: Livra-me das minhas aflições (Sl 25,17). Esta súplica revela uma luta contra o tentador que luta contra nós valendo-se dessa necessidade. Por isso, com o socorro da graça por Jesus Cristo nosso Senhor, a imperiosa necessidade desaparecerá e nos será concedida a plena liberdade” (*De nat. et grat.*, LXVI,79).

sentindo da *christiana libertad*: “Contudo em relação aos que a liberdade cristã encontrou submetida a sinais inúteis, ela rejeitou esses sinais e tornou-os sem efeito, não somente o culto servil operado por tais sinais, mas ainda tudo mais de vão que ostentavam” (*De doc. christ.*, III, 8,12).

Em outra passagem a respeito da verdadeira liberdade, Agostinho demonstra que a Graça não anula a liberdade, e esse é o fundamento da presente dissertação. Esse preceito começa a ser elucidado ainda de modo breve, quando o Bispo assevera que a liberdade é também uma dádiva e também está atrelada ao fazer a vontade de Deus, somente se é livre quando se tem uma liberdade que se possa gozar a Graça divina. Para isto, Agostinho explicita a ação da liberdade, a sua equivalência com o livre-arbítrio e seu gozo em Deus:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De spirit. et litt.*, XXX, 52).

Continua Agostinho a dissertar sobre a verdadeira liberdade do homem, bem como a necessidade de todos os homens devem gozar desta liberdade, rompendo com a ilusão de uma falsa liberdade:

[...] Por que, então, homens infelizes se atrevem ou se gabam de sua liberdade antes de serem libertados ou de suas forças, se já foram libertados? Não percebem que liberdade equivale a livre arbítrio. *E onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade* (2Cor 3,17). Portanto, se estão sujeitos ao pecado, por que se gloriam da liberdade? *Pois cada um é escravo daquele que o vence* (2Pd 2,19). E se já foram libertados, porque se gabam como se fosse obra sua e se gloriam, como se não tivessem recebido? Será que são livres a ponto de não quererem ter como Senhor aquele que lhes diz: *Sem mim nada podeis fazer* (Jo 15,5), e: *Se, pois, o Filho vos libertar, sereis realmente livres?* (Jo 8,36) (*De spirit. et litt.*, XXX, 52).

Ainda em uma terceira passagem, Agostinho, em resposta ao pelagianismo³³, caracteriza a liberdade cristã como uma ferramenta contrária as dissoluções da carne, onde a liberdade é unida ao amor e torna-se a Lei de Deus:

---

³³Segundo Serafino Frete (1962, p.224), o pelagianismo foi um segmento teológico, criado por um monge do século V chamado de Pelágio da Bretanha, da qual não se sabe realmente onde este nasceu, se na Inglaterra ou na Irlanda, cuja doutrina tornou-se grande alvo da crítica Agostiniana, assim como apresenta Roque Fragiotto na introdução a tradução do *De spiritus et littera*: “Agostinho abriu um combate em duas frentes: a maniqueia e

Sob a lei está aquele que, por temor do suplício, com que a lei ameaça, e não por amor, pensa que se abstém das obras do pecado, não estando ainda libertado nem isento da vontade de pecar. Torna-se réu da própria vontade que teme, para praticar livremente o que no íntimo deseja [...]. Esta é a lei da liberdade, não da escravidão, porque é a lei da caridade, não do temor. Dela falava o apóstolo Tiago: Mas aquele que se dedica ao estudo da Lei perfeita da liberdade (Tg 1,25) (*De nat. et grat.*, LVII, 67).

A graça cristã tem como atenuante a própria ação de fortalecimento da vontade, agindo de tal maneira que a vontade esteja inclinada para os atos bons, sendo então como já supracitada, uma ação divina operando nos corações humanos: “Leiam, pois, e entendam, vejam e confessem que Deus, não pela lei ou pela doutrina que soam externamente, mas por uma força interna e oculta, admirável e inefável, opera nos corações humanos não apenas revelações, mas também a boa vontade” (*De grat. et pecc. orig.*, XXIV, 25).

Dessa maneira, a liberdade age na vontade de forma que a faz fortalecida diante das inclinações para o pecado e o gozo nos prazeres carnis. Desse modo, a liberdade cristã livra a vontade da sua ânsia e sede de necessidade de pecar. Essa perspectiva mostra a ação divina para resgatar a vontade corrompida em uma boa vontade, sendo então, a liberdade uma dádiva de Deus, para que o homem viva na retidão sendo Deus, o meio necessário para uma vida reta.

Portanto a definição de Agostinho da verdadeira liberdade, ou liberdade cristã, sempre estará atrelada: a) dom de Deus; b) vontade restaurada; c) capacidade para viver uma vida cristã. Estas especificações ficam claras quando Agostinho demonstra a forma segundo a qual os

---

a pelagiana, duas concepções extremas da lei” (1998, p.14). Ao que completa na mesma página: “Enquanto os maniqueus exageram a discordância das duas Alianças, os pelagianos as identificam, pois, para eles ambos os Testamentos são meras recapitulações de leis. Afirmam que a lei é suficiente e não há necessidade do auxílio divino, pois identificam a graça com a lei, afirmando que recebemos de Deus o auxílio do conhecimento, com o qual sabemos o que fazer, e a inspiração do amor para fazer com boa vontade o que já sabemos”. Pelágio tinha uma preocupação moral fundada no conceito ascético e pouco se detinha na questão metafísica (como ocorrera com o Bispo de Hipona, que se detinha a uma moral baseada em uma filosofia teológica metafísica) principalmente quando Pelágio escreve sua obra *De natura*, que considerava o homem em suas possibilidades morais, sobrepujando o vigor da natureza, que iria contra todo os cristãos “débeis na fé” que atribuíam na fraqueza de sua natureza a impossibilidade de cumprir os mandamentos divinos. A doutrina de Pelágio logo alcançou notória repercussão em seu tempo, conseguindo assim, um considerado número de adeptos, deste modo, a necessidade de preservar e enaltecer a vontade humana eram um primórdio de tal doutrina, onde o ímpeto desta doutrina ganha força em locais “onde o estoicismo já exercera um legado” (CRISTIANI, 1962, p. 32). Desta forma quando foca a perspectiva antropológica pelagiana, percebe-se que o *homine* de Pelágio têm em sua natureza o perfeito equilíbrio moral, onde o *originale peccatum*, não atingiu a sua natureza (contrariando o que ensinava Agostinho, no *De lib. arb.*, III,18,51), mas atingiu apenas o seu mérito, tornando-se assim, imputável pela sua própria ação, onde quando este retoma os “bons caminhos” retorna a sua perfeição, sendo então livre de quaisquer amarra ou declínio metafísico imputado por Adão. Por tanto o pelagianismo se caracteriza pela exaltação antropológica, salientando o esforço voluntário na ação da virtude, sendo necessário apenas o cumprimento da lei moral e do livre arbítrio, sendo então que há no homem tudo o que lhe é necessário para alcançar a reta justiça, não sendo-lhe necessário nenhum acréscimo posterior divino, pois o homem já possui em si a retidão necessária, tendo em sua natureza o poder de orientar seus atos e arbítrio para seguir o exemplo de Cristo, podendo viver em consequências lógicas, sem pecado, doutrina esta expressa no livro de Pelágio denominado: *Sobre o Livre arbítrio* do ano de 415. Para uma melhor abordagem sobre a discordância do Pelagianismo frente a Agostinho, bem como sua biografia cf. COSTA, 2002, p. 243.

eleitos gozam desta liberdade, sendo uma libertação do orgulho, dos desejos carnis e da escravidão do pecado, vivendo uma liberdade verdadeira, que consiste em “amar a Deus sobre todas as coisas e [...]” (Mt 22:37).

3 CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DO PECADO ORIGINAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Ao analisar o processo de criação do primeiro homem e perceber que esse homem, de acordo com Bíblia, nascera perfeito, pois, enquanto se encontrava no Éden ele era totalmente isento de males, doenças físicas, era intrinsecamente dotado de dons intelectuais, era puro e a presença de Deus o iluminava em um processo de bem-aventurança inigualável, além de possuir a imortalidade, pois esse se alimentava da árvore da vida que era responsável por dar a imortalidade ao homem, como nos diz o texto de Agostinho falando sobre o estado de Adão ao afirmar o que Adão perdeu: “Foi a liberdade que havia no paraíso, que possuía plena justiça junto com a imortalidade” (*Contra duas ep. pelag.*, I, 2, 5).

O primeiro homem fora criado perfeito, sem qualquer impetração de vício que pudesse manchar a sua natureza perfeita: “A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício” (*De nat. et grat.*, III, 3). Desta forma Adão gozava de diversas bem-aventuranças, entre elas a detenção da liberdade de poder não pecar (*posse non peccare*), o que o caracterizava como primícias da criação. Segundo o comentário de Kelly, significa que Adão:

[...] possuía liberdade, não no sentido de incapacidade de pecar (*o non posso peccare*, que Agostinho considera a verdadeira liberdade desfrutada no céu pelos bem-aventurados), mas de capacidade de não pecar (*posse non peccare*). E sua vontade era boa, ou seja, dedicava-se a cumprir os mandamentos de Deus, que dotara a vontade com uma firme inclinação para a virtude. De sorte seu corpo estava sujeito à sua alma; seus desejos carnis, à sua vontade; e sua vontade a Deus. Ele já tinha a graça divina em torno de si (*indumentum gratiae*) e foi-lhe ainda concedido o dom especial de perseverança, isto é, a possibilidade de persistir no correto exercício de sua vontade (1994, p. 273).

Da mesma forma, ao render-se ao próprio sentimento de orgulho, indo de encontro com as ordens expressas de Deus (Gn 2:15), o homem pecou. Para Agostinho, a única fraqueza do homem estava em sua própria condição de criatura, pois esta condição mesmo que o seu corpo fosse mantido eterno pela árvore da vida, o homem por sua natureza, seria mutável, podendo ser afastado das bem-aventuranças que lhes era proposta no jardim.

Devemos entender que Adão incorre no erro, perdendo (*posse non peccare*) sua liberdade. Ao incorrer no erro Adão o faz por puro orgulho, pelo desejo de sua livre vontade de romper com o seu tutor e criador, dando vazão a bens inferiores no lugar dos superiores.

Como consequência surge uma inquietante questão: “Porque o pecado de Adão nos atingiu?” Esta questão dá-se pelo enorme desdobramento do drama do primeiro homem, onde

se diz que, se “Adão foi o nosso representante no Pacto das Obras; Jesus Cristo é nosso representante no Pacto da Graça” (HORN, 2000, p. 30).

Para responder esse questionamento, Agostinho utiliza de premissas lógicas, as quais mostram que caso o homem não quisesse dar vazão ao seu próprio orgulho todos os seus descendentes desfrutariam do paraíso. Pela justiça divina para com o erro de Adão, todos nós fomos condicionados com ele para o erro do primeiro pecado.

O pecado original³⁴ possui uma grande importância no processo da filosofia e teologia agostinianas, visto que é a partir dessa doutrina que Agostinho constrói junto com outros elementos sua antropologia e soteriologia.

O Bispo de Hipona não possui qualquer dúvida sobre o pecado original e suas consequências, encontrando bases sólidas nas *Escrituras Sagradas* (Salmos 51; Efésios 2:3; principalmente Romanos 5:12). Essa teologia-filosófica coaduna-se com a afirmação bíblica do primeiro homem e sua deficiência primeira, que transmitiu hereditariamente a todos os outros homens, por ser Adão a coroa da criação (Gn 1.26), sendo representante de uma geração, mas por seu erro, agora toda a humanidade são portadores de uma macha e mácula, que somente o antídoto da Graça pode libertar tais homens, a qual é expressa na *Confissão de Fé de Westminster*:

Depois de haver feito as outras criaturas, ele criou o homem, macho fêmea, com almas racionais e imortais, dotadas com conhecimento, justiça e genuína santidade, segundo sua própria imagem, tendo a lei de Deus escrita em seus corações, e o poder de cumpri-la; e, contudo sujeitos à possibilidade de transgredi-la, sendo deixados à liberdade de sua própria vontade, a qual era sujeita a mudança. Além dessa lei escrita em seus corações, receberam um mandamento para que não comessem da árvore do conhecimento do bem e do mal; o qual, enquanto observassem, seriam felizes em sua comunhão com De

---

³⁴Pecado esse, assim definido por Louis Berkhof, em sua teologia sistemática: “O estado e condição de pecado em que os homens nascem é designado na teologia pelo nome de *peccatum originale*, literalmente traduzido por “pecado original”. Esta expressão é melhor que o nome holandês “erfzonde”, visto que este último, estritamente falando, não cobre tudo quanto pertence ao pecado original. Não é um apropriado designativo da culpa original, pois esta não é herdada, mas, sim, é-nos imputada. Chama-se “pecado original” (1) porque é derivado da raiz original da raça humana; (2) porque está presente na vida de todo e qualquer indivíduo, desde a hora do seu nascimento e, portanto, não pode ser considerado como resultado de imitação; (3) porque é a raiz interna de todos os pecados concretizados que corrompem a vida do homem. Devemos estar vigilantes contra o erro de pensar que a expressão implica de alguma forma, que o pecado por ela designado pertence à constituição original da natureza humana, o que implicaria que Deus criou o homem já na condição de pecador” (1990, p. 237). John Kelly, por sua vez, assim define o conceito de pecado original em Agostinho: ‘Conforme Agostinho se expressa: “na escolha equivocada daquele único homem, todos pecaram nele, visto que todos estavam naquele único homem, de quem todos, em face disso, derivam individualmente os pecados originais”’. O pecado é questão de vontade (*nusquam nisi in voluntate esse peccatum*), e todos pecaram em Adão naquele momento, pois todos já eram idênticos a ele naquela sua natureza, que dotada da capacidade de gerá-los (1994, p. 275).

e teriam domínio sobre as criaturas (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1999, p. 122).

O pecado original está entrelaçado ao orgulho. Sempre se baseando nos escritos Bíblicos, Agostinho via no orgulho a causa preponderante do pecado original, onde a partir dele procederiam todos os outros pecados e conseqüências. Essa perspectiva agostiniana se refere ao orgulho sendo um sentimento que deseja tirar a veneração e adoração a Deus, colocando a si mesmo como ponto mais alto de regozijo, ou seja, o orgulho é uma tentativa de auto adoração, de uma inversão da ordem, onde se retira do Sumo Bem e coloca-se a si mesmo como ponto mais alto de culto. Este desejo perverso se aplica em tirar Deus do seu devido lugar e querer se projetar em seu posto.

Gerado pelo pecado do orgulho, a soberba (*superbia*) é um pecado do qual todos os outros advém (*De civ. Dei*, XIV, 13), de modo que nunca esse pecado é cometido de maneira solitária, sempre estará atrelado e ligado a outros pecados que se seguem em forma de uma continuação. O orgulho é o amor que deveria ser canalizado para Deus, mas, é transferido para si mesmo, onde, se caracteriza pelo abandono do amor a Deus em detrimento do amor as coisas inferiores, o que se pode denominar de mal (*De lib. arb.*, I, 16,35). Argumentando sobre a prevaricação de Adão e o seu pecado (*superbia*), Agostinho diz que o orgulho nasce no coração, sendo anterior à má ação, é um pecado que nasce de dentro para fora (*De civ. Dei*, XIV, 13).

Em todo o momento Agostinho tenta mostrar que o primeiro pecado, nada mais foi do que a tentativa do homem colocar a sua própria natureza em detrimento ao louvor a Deus, inflamado pelo seu ego, e querendo ser semelhante a Deus conforme prescreve *Gênesis* 3:5: “Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. Desta forma Agostinho sempre coloca o orgulho como deleite de si mesmo, ao qual se vê como fruto de gozo, daí ao fazer a distinção entre as características “das duas cidades” demonstra o quão orgulhosos são os homens que procedem de uma jactância de seus próprios conceitos afirmando ele:

[...] os outros, com prazendo-se mais no seu poder pessoal, com o se fosse bem seu próprio, afastaram-se do Supremo bem, fonte universal de felicidade e, - preferindo o fausto da sua elevação à eminentíssima glória da eternidade, a astúcia da sua vaidade à plena certeza da verdade, as suas paixões de facção à indivisível caridade - tornaram-se orgulhosos, enganadores e invejosos (*De civ. Dei*, XII, 1).

Desta maneira, o orgulho seria o ponto principal para ter sido gerado o pecado original, nascendo do coração do primeiro homem, que fez mau uso do livre-arbítrio se inclinando no engano da serpente e embebedando-se da própria jactância. Em uma passagem

peculiar do *De Libero Arbitrio*, Agostinho relata e reforça com textos bíblicos como o homem decaiu de seu estado primário, jactando em si mesmo, deixando-se levar pelo seu próprio orgulho cometeu o primeiro pecado:

Assim fala o apóstolo Paulo: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se néscios” (Rm 1,22). Pois o orgulho, com efeito, afasta sabedoria e a insensatez é uma consequência dessa aversão. A insensatez é uma espécie de cegueira, como diz o mesmo apóstolo: “Seu coração insensato obscureceu-se (Rm 1,21). Ora, de onde vem esse obscurecimento, a não ser porque o homem se afasta da luz da sabedoria? E de onde vem esse afastamento, a não ser de que o homem, do qual Deus é o único bem, quer se tornar ele mesmo, o seu próprio bem, como Deus o é para si? É porque está dito: “No dia em que comerdes o fruto, os vossos olhos vão se abrir e sereis como deuses” (Gn 3,5) (*De lib. arb.*, III, 24,72).

Essa abordagem agostiniana nada mais é do que uma exegese dos textos canônicos da Bíblia, utilizando-se constantemente dos escritos do apóstolo Paulo³⁵, bem como da passagem de Eclo 10:13, o qual diz: “O princípio do orgulho humano é abandonar o Senhor e ter o coração longe do Criador. Porque o princípio do orgulho é o pecado e o que possui difunde abominação” (*De lib. arb.*, III, 25,76).

Essa argumentação do pecado original serviu como base para toda a estrutura do pensamento agostiniano, servindo como “argamassa” sólida contra o gnosticismo e o fatalismo levantado pelos maniqueus, estoicos e neoplatônicos, os quais defendiam o dualismo e fatalismo, a valorização da natureza do homem (orgulho como já supracitado) e a perfectibilidade do homem através da contemplação filosófica respectivamente. Nos escritos de Paulo, Agostinho viu, principalmente nas epístolas de Romanos capítulos 7 e 9, o arcabouço de sua crítica antropológica cristã (Cf. FITZGERALD, 2001, p. 69).

O pensamento de Agostinho sobre o pecado original nada mais é do que uma construção bíblica e um acréscimo do que outros Pais da Igreja vislumbraram, não de modo claro, conciso e tão paulino como o Bispo de Hipona o fez³⁶.

³⁵O apóstolo Paulo foi um grande influenciador da filosofia teológica agostiniana, seja de forma hermenêutica, ou exegética, Agostinho de todas as maneiras via em Paulo um norte para ser seguido e imitado, diante destas perspectivas, diante desta influência explícita (FITZGERALD, 2001, p. 52): “Doutrinária e hermenêutica, as proposições teológicas que Agostinho derivou de sua leitura de Paulo tiveram uma vida extraordinariamente longa. Sua doutrina sobre a posição especial de Israel e dos judeus na economia da redenção cristã [...]. A doutrina de Agostinho sobre o pecado original tornou-se a doutrina da Igreja Romana [...]. A identificação de Agostinho com Paulo e a visão de Paulo e Romanos 7 como o principal exemplo bíblico do “eu” introspectivo e atormentado teve efeitos duradouros sobre a exegese e a teologia ocidentais, produzindo um fruto tardio no trabalho do frade agostiniano Martinho Lutero. Especialistas modernos do Novo Testamento, que reconstróem o histórico de Paulo como um convertido angustiado que estava espiritualmente insatisfeito com suas adesões religiosas anteriores, continuam a esboçar - sem saber - o auto-retrato disfarçado que Agostinho deixou para o Ocidente”.

³⁶Sobre a historiografia do pecado original, cf. SILVA, 2015, bem como forma de postular um texto historiográfico demonstrando as consequências que a doutrina do pecado original se deu em períodos fora da patrística, atingindo os embates na Reforma Protestante do século XVI, cf. BERKHOF, 1990, p. 236-237, que diz: “Os escritos dos primeiros “pais da igreja” não contém nada que seja muito definido a respeito do pecado original. Segundo os

Um breve comentário sobre a teoria do pai da Igreja Atanásio mostra como o assunto da queda já era comentado anteriormente ao próprio Agostinho, onde Atanásio mesmo com viés de uma “metafísica platonizante” (KELLY, 1994, p. 260) observava no *Gênesis* elementos salutares para a explicação da antropologia e estado atual do homem decaído.

Dessa forma, Atanásio observava no homem o elemento de concentração da Graça de Deus, fazendo assim uma distinção entre o homem e as demais criações, de modo que, o homem era coparticipante da Palavra de Deus, sendo assim sua imagem, o que gerava no homem uma imortalidade e a incorruptibilidade, desde que o homem permanecesse no estado de contemplação da Palavra.

Portanto, segundo Atanásio, “o estado primitivo do homem era de bem-aventurança sobrenatural; vemos aqui, em estado embrionário, a ideia de retidão e perfeição originais” (KELLY, 1994, p. 261). Isto mostra também a relação do homem e de Deus, de forma que, o

---

“pais” gregos, há uma corrupção física da raça humana, corrupção derivada de Adão, mas esta não constitui pecado e não envolve culpa. A liberdade da vontade não foi afetada diretamente pela Queda, mas só indiretamente, pela corrupção física herdada. A tendência patente na igreja grega culminou finalmente no pelagianismo, que negava absolutamente o pecado original. Na igreja latina apareceu uma tendência diversa, especialmente em Tertuliano, de acordo com o qual a propagação da alma envolve a propagação do pecado. Ele considerava o pecado original como uma mancha ou corrupção hereditária e pecaminosa, que não excluía a presença de algum bem no homem. Ambrósio foi além de Tertuliano, considerando o pecado original como um estado e distinguindo entre a corrupção inata e a resultante culpa do homem. O livre arbítrio do homem foi enfraquecido pela Queda. Foi especialmente em Agostinho que a doutrina do pecado original alcançou desenvolvimento mais completo. Segundo ele, a natureza do homem, tanto física como moral, é totalmente corrompida pelo pecado de Adão, de modo que ele não pode deixar de pecar. Essa corrupção ou esse pecado original herdado é um castigo moral pelo pecado de Adão. A qualidade da natureza do homem é tal que, em seu estado natural, ele só pode e só quer praticar o mal. Em virtude desse pecado, o homem já está debaixo de condenação. Não é apenas corrupção, mas também culpa. O semipelagiano reagiu contra o absolutismo do conceito agostiniano. Admita que a raça humana toda está envolvida na queda de Adão, que a natureza humana está contaminada pelo pecado hereditário, e que todos os homens são, por natureza, propensos ao mal e incapazes, sem a graça de Deus, de consumir qualquer boa obra; mas negava a depravação *total* do homem, a culpa do pecado original e a perda da liberdade da vontade. Este veio a ser o conceito predominante durante a Idade Média, embora houvesse alguns escolásticos proeminentes que, de modo geral, eram agostinianos em sua conceituação do pecado original. O conceito que Anselmo tinha do pecado original estava em completa harmonia com o de Agostinho. Segundo esse conceito, o pecado original consiste da culpa da natureza (a natureza da raça humana inteira), contraída por um único ato de Adão, e da resultante e inerente corrupção da natureza humana, transmitida à posteridade e se manifestando numa tendência para pecar. Esse pecado envolve também a perda do poder de autodeterminação rumo à santidade (liberdade material da vontade), e faz do homem um escravo do pecado. A opinião predominante entre os escolásticos era que o pecado original não é uma coisa positiva, mas, antes, a ausência de algo que devia estar presente, em particular a privação da justiça original, conquanto alguns acrescentassem um elemento positivo, a saber, uma inclinação para o mal. Tomaz de Aquino sustentava que o pecado original, considerando em seu elemento material, é concupiscência, mas considerado em seu elemento formal, é a privação da justiça original. Há uma dissolução da harmonia na qual a justiça original consistia, e, neste sentido, o pecado original pode ser descrito como um amolecimento da natureza. Falando em termos gerais, os reformadores estavam de acordo com Agostinho, embora Calvino diferisse dele, especialmente em dois pontos, acentuando o fato de que o pecado não é uma coisa puramente negativa, e que não se limita à natureza sensorial e emocional do homem. Na época da Reforma, os socinianos seguiam os pelagianos, em sua negação do pecado original, e no século dezessete os arminianos romperam com a fé reformada e aceitaram o conceito semipelagiano do pecado original. Desde aquele tempo, várias nuances de opinião forma defendidas nas igrejas protestantes, tanto da Europa como da América”. Desta forma pode-se perceber em certo sentido o pensamento de Agostinho tornando-se mais agudo na reforma Protestante, bem como a influência que o Bispo de Hipona sofreu dos Pais Gregos, nos primeiros séculos da patrística, sendo então uma construção intrinsecamente cristã.

misticismo atanasiano postulava a contemplação homogeneizada ao desejo da renovação da alma, como característica do relacionamento livre do homem com Deus no jardim.

Contudo, apesar da característica cristã dos fundamentos de Atanásio, ainda sim se via a querela do mundo material e sensível tão peculiar no platonismo e suas vertentes, de modo que, a queda do homem se deu pelo desvio da contemplação da Palavra, para a contemplação no mundo material, especificamente na autocontemplação nos próprios corpos de Adão e Eva, sendo então, passíveis de uma queda que os reduziram a um estado corruptível começando a perecer, sendo este erro cometido por uma livre-volição dos primeiros pais, o que para Atanásio esta perda não foi total, pois a imortalidade do corpo havia sido extinguida no homem, mas este ainda possuía em si a característica da imortalidade da alma que tinha como inerência do primeiro estado. Diferentemente do Bispo de Hipona, Atanásio, apesar de concordar que o pecado passou a todos os descendentes de Adão como forma punitiva ao primeiro homem, Atanásio “nunca insinua que participamos da culpa real de Adão, isto é, de sua culpa moral, nem exclui a possibilidade de os homens viverem completamente sem pecado” (KELLY, 1994, p. 262). E ainda:

[...] em vez de manter o olhar fixo em Deus, os primeiros seres humanos, Adão e Eva, deixaram-se distrair pelo mundo material que estava mais perto deles, especialmente por seus corpos. Em outras palavras, eles se afastaram dAquele que é o único Sr no verdadeiro sentido da palavra e voltaram-se para as coisas que não possuem nenhuma existência real. Por isso caíram. Privados da graça da imagem de Deus, foram reduzidos à corrupção que, afinal, era sua natureza, decaindo para a imagem da idolatria. “Dessa maneira, a morte foi exercendo mais e mais seu poder, e a corrupção reuniu forças contra os homens; a raça humana foi para a destruição, e o homem, racional e feito à imagem da Palavra, começou a perecer” (KELLY, 1994, p. 261).

O mundo cristão ainda experimentaria dos Pais Gregos uma rudimentar teoria do pecado original. Havia uma simbiose com elementos cristãos e doutrinas gregas, recorrendo quase sempre a alegorias que unidas à filosofia³⁷ e aos elementos do Gênesis forneciam uma breve

---

³⁷Por exemplo, em Gregório de Nazianzo, o qual misturava a doutrina cristã do Éden no Gênesis com a perspectiva neoplatônica, como ferramenta de auxílio para explicações do texto, onde “para Gregório de Nazianzo, é evidente que o jardim é o mundo inteligível das ideias platônicas e suas plantas, os ‘conceitos divino’”(KELLY, 1994, p. 262). Essa influência dos Platônicos não era algo exclusivo dos Pais da Igreja ou do próprio Gregório de Nazianzo, mas perpetuou-se posteriormente a eles, o que também chegou a influência a própria teologia em Agostinho, como na especificação do problema do mal. Agostinho teve uma influência no neoplatonismo plotiniano que acreditava que tudo provinha e emanava de um único ser: o Uno. Impulsionados pelos conhecimentos de Plotino, distinguiam as emanações como pressuposições de explicação para a cosmologia do universo e moral humana, sendo proposto dois tipos de processões ou desdobramento que advém do Uno, sendo este a principal fonte de todas as coisas, ou o TODO (tudo aquilo que existe, faz parte do Uno, a qual posteriormente a tradição cristã toma este como sendo Deus), o que seria a primeira processão, a esta primeira processão dá-se o nome de *Nôus*, que é a inteligência, a qual não forma uma unidade como é o Uno, mas é o início da multiplicidade pois esta contempla o Uno e, de modo direto, por ser o desdobramento mais próximo dele, mas, ao mesmo tempo, ela contempla a si mesmo. Na doutrina neoplatônica nada se faz, ou nada há fora

explicação do que seria a doutrina do pecado original, servindo de apoio tanto para quem defendia a posição canônica como Agostinho, bem como para aqueles contraventores que se posicionavam contrários a mácula do pecado, como no caso em que o pelagiano Juliano de Eclano ressaltava a similaridade daquilo que ele defendia e o que estava posto pelos Pais Gregos.

Os Pais Gregos compreendiam que o primeiro homem havia declinado de seu estado, não por coação ou por alguma necessidade específica, mas sua queda está atrelada a sua forma de escolha errada em utilizar o livre-arbítrio, a partir desta má escolha os males oriundos posteriormente devem ser atrelados a este mau uso do arbítrio.

Apesar desta similaridade com a doutrina defendida por Agostinho, os Pais Gregos não concordavam que o pecado de Adão tenha sido transmitido de forma hereditária para seus descendentes, isto é, apenas a consequência do pecado e o declínio da imagem de Deus, haviam sido repassados para a posteridade de Adão, dando ensejo à chamada doutrina da recapitulação³⁸. Esta perspectiva difere com a posição agostiniana de pecado original, onde de acordo com Kelly os Pais Gregos: “Em suas obras, é fácil reunir passagens que, pelo menos à

---

do Uno, ou seja, trata-se de um monismo e não dualismo como no sistema maniqueu. Esta primeira processão do Uno – o Nous será identificado mais tarde, no cristianismo, com o Logos, referente ao versículo de I João (sabendo que estas três hipóteses e a Trindade cristã há uma enorme diferença, pois a Trindade são princípios ontológicos que se coadunam e se unem formando um só Ser): “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus”. A segunda processão advinda do Nous é denominada de Alma do Mundo ou Universal, princípio este que dá ânimo ou vida a todos os seres. Tais hipóteses podem ser correspondidas pelo Bem, pela Verdade e pela Vida. A degradação ou o nada para Plotino dá-se apenas na matéria, pois esta faz parte em última instância do Uno, sendo o último afastamento do Uno, lugar da obscuridade, da indeterminação do Ser. Para além da matéria não existe mais nada, é o não-ser, existência anulada, falta de existência, o que daria para Agostinho subsídios importantes para a sua formulação à resposta do problema do mal, que aparecerá com um não-ser, ou nada, conforme veremos mais adiante. Paralelamente as descobertas do neoplatonismo, Agostinho ouvia os sermões de Santo Ambrósio, o qual pregava que o mundo foi feito por Deus a partir do nada, ou em outras palavras, todas as coisas que existem no mundo partiriam do princípio *ex-nihilo*, levando a entrar em confronto contra as ideias maniqueístas e neoplatônicas. O princípio da Criação dá-se exclusivamente e unicamente pela vontade de Deus, sendo esta soberana e não existindo causa para acontecer, pois admitindo uma causa cairíamos em uma redundância de causas e feitos, mas como Deus é a primazia de tudo, onde tudo parte e provém Dele, sua vontade é a causa existente dos céus e da Terra. Os maniqueus divergiam de tal posicionamento alegando que o mundo teria sido concebido a partir da luta entre os dois deuses (Deus bom x Deus mal), e assim o mundo seria da mesma substância destes dois deuses, e o homem como criatura destes dois criadores seria o resultado, ou a combinação de ambos, de forma que o corpo seria uma emanção do Deus do mal, e a alma a emanção do Deus da luz encontrada amarrada na matéria. O plano *salvífico* do maniqueísmo dá-se aí, pela necessidade de, através da gnose, haver um processo de libertar a alma (que é uma partícula da luz) da matéria. Ao aceitar a ferramenta do neoplatonismo e tornar como uma aplicação para a base necessária da criação do mundo, onde a criação do mundo partiria somente pelo ato livre e soberano de Deus, Agostinho dava a partida inicial para uma nova ontologia cosmológica. Para um maior aprofundamento sobre Agostinho e os neoplatônicos cf. REALE, 2012.

³⁸ Doutrina que apresenta o pecado como uma consequência repetitiva em que um ancestral perpassa a seus descendentes. Irineu (+/- 130-200 d.C) formulou a sua doutrina teológica de recapitulação (*recapitulatio*), onde demonstrava que Cristo abarcou, reuniu e tomou em si mesmo toda a humanidade, onde aquela bem-aventurança perdida por Adão e perpassada para seus descendentes fora restaurada através do segundo Adão, isto é, Cristo. Para maior compreensão desta doutrina cf. AMMUNDSEN, 1912.

luz da ortodoxia posterior, parecem eliminar qualquer doutrina de pecado original. Por exemplo, os dois Gregórios e também Crisóstomo ensinam que as crianças recém-nascidas estão isentas do pecado” (KELLY, 1994, p. 263).

Dessa forma, a unidade de Adão e dos demais homens faziam-se por uma percepção de unidade mística (KELLY, 1994, p. 264), de modo que, a posição que os Pais Gregos têm da queda podem ser resumidas em: a) o homem estava em Adão na queda, não de forma total, mas apenas de forma de *recapitulatio*; b) a queda afetou a natureza moral. Alguns defendem a transmissão do próprio pecado, como por exemplo, a defesa de Crisóstomo (cf. *Contra Iul.*, I, 26), que afirmara uma dívida ancestral iniciada em Adão da qual a humanidade fazia aumentar mais e mais através dos pecados posteriores. Dessa forma, encontram-se alguns embriões da doutrina do pecado original ao longo da história mesmo que de modo não tão claro, por isso pode-se afirmar:

Embora não chegasse perto do agostinianismo, havia ali o esboço de uma teoria concreta do pecado original [...]. Um ponto com o qual todos concordavam era que a vontade do homem continua livre; somos responsáveis por nossos atos [...]. Em geral, o tema é colocado nos termos que a discussão agostiniana posterior tornou conhecidos, e, vista desse modo, a posição deles era de que há uma cooperação entre a graça e o livre arbítrio. Nossa salvação procede, afirmou Gregório de Nazianzo, tanto de nós mesmos quanto de Deus. Se a ajuda divina é necessária para prática do bem e se a própria boa vontade procede d’Ele, é igualmente verdadeiro que a iniciativa depende do livre arbitro do homem. De modo semelhante, Crisóstomo ensina que sem ajuda de Deus seríamos incapazes de realizar boas obras; no entanto, mesmo que a graça lidere, ela coopera (*sympratei*) com o livre arbítrio. Antes de mais nada, começamos a desejar o bem e a luz inclinar para ele, e então Deus intervém para fortalecer esse desejo e torná-lo efetivo. Mas tais de respostas eram superficiais; o ponto de partida de Agostinho era outro, e não se poderia esperar que eles tivessem esgotado a discussão (KELLY, 1994, p. 265).

O tema do pecado original fora importante para que concomitantes a ele outros assuntos pudessem ser desenvolvidos e novas posições fossem efetivadas, como é o caso da estreita relação do pecado original e do pedobatismo³⁹, o qual tem como ponto de partida a influência de Ambrósio, qual estabelecia uma relação causal do pecado no homem e da necessidade de Cristo como libertador deste pecado.

Outros grandes influentes do Período Patrístico já haviam relacionado à temática do pecado original e a necessidade do pedobatismo, entre eles pode-se denotar como um dos principais preconizadores o cartaginense Cipriano, que já afirmava a necessidade do

---

³⁹Como já citado anteriormente, entende-se como pedobatismo a aplicação do sacramento do batismo em crianças, contrapondo-se ao credobatismo, que é o batismo a partir da confissão de um adulto (ou pessoal intelectualmente mais madura).

pedobatismo, de modo que, as crianças fossem redimidas dos pecados que não eram delas em si, mas de Adão.

Como causa da veracidade desta união necessária do pedobatismo para a justificação de um pecado primeiro herdado pelos “filhos de Adão” (*Conf.*, VIII, 10), Agostinho elenca segundo Allan Fitzgerald (2001, p.70), três proposições como base de seu pensamento, a saber: a) a *Escritura* como forma de autoridade, especialmente os escritos do Apóstolo Paulo; b) a tradição como forma de perpetuação do sacramento e seu significado, incluso a liturgia do pedobatismo (*in remissionem peccatorum*); c) reflexão baseada em sua própria vida, onde há sempre uma memorização dos sofrimentos das crianças ao qual Agostinho presenciou em toda a sua vida.

O Bispo de Hipona insere em sua doutrina uma grande perspectiva sobre o resultado posterior e ulterior ao pecado original, de forma que a partir deste dinamismo surgem dois debates que se fundamentam sobre qual era a condição e dinamismo ao qual Agostinho inferia realmente sobre o pecado original, estando basicamente em duas opiniões à centralidade do debate. Podem-se definir estas duas opiniões acerca da interpretação do pecado original e seu dinamismo no homem, do seguinte modo: a primeira opinião sobre o pecado original se remete a questão interligada ao orgulho de Adão, como mortandade da alma, pois, se afirma nesse primeiro ponto, que o pecado é propriamente e exclusivamente o orgulho, e todos os descendentes por hereditariedade tornam-se participantes deste pecado em Adão⁴⁰. O segundo posicionamento se refere à hereditariedade da culpa postulada na concupiscência de Adão e transmitida a todos os homens como aplicação ao castigo do orgulho do primeiro homem.

Diante dessas duas posições, outros comentadores de Agostinho tentaram estabelecer um ponto de união entre elas, tentando uni-las. Tais comentadores afirmam que a culpa da morte da alma, isto é, que a alma decaída se refere à concupiscência espiritual, ou seja, o mesmo desejo de buscar prazeres outros, que não a Deus (posição defendida por GROSS, 1960), seria igualmente a causa da mortandade da alma (posição adotada por STAFFNER, 1957). Desta forma, a morte da alma e a concupiscência são equivalentes em si, sendo uma alma que cobiça algo para além de Deus, é uma alma morta e voltada para si mesma, voltada para seu próprio orgulho, o que segundo esta teoria demonstraria a natureza de todos os homens que herdariam tal culpa por causa da queda causada pelo orgulho de Adão.

Diante desse embate, A. Sage (1969, p. 75-112) propõe além de uma união destes aspectos já elencados, a demonstração de um desenvolvimento evolutivo no pensamento de

---

⁴⁰Esta é a posição defendida por STAFFNER, 1957, p. 385-416, o qual afirma que a humanidade estava inserida (por questão de representação) em Adão quando seu orgulho lhe causou a queda e o primeiro pecado.

Agostinho, o qual possui três períodos acerca do pecado original, sendo o primeiro o pensamento, que não estaria formulado, tal como expresso em seus escritos antes da maturidade, e o segundo e o terceiro momento são os próprios escritos na maturidade, principalmente nos embates com os pelagianos onde o pensamento de Agostinho sobre o pecado original é realmente fundamentado e desenvolvido. A postulação feita por A. Sage (1969) se dá de modo que, ao confrontar os maniqueísta, Agostinho demonstra o pecado original como uma ferramenta de quebrar o paradoxo dualístico-ontológico maniqueu, ao ressaltar que o pecado não estava imbuído na matéria (*De lib. arb.*, II, 20,54), mas esse erro seria cometido pela perspectiva do pecado de Adão. Ainda de acordo com A. Sage (1969, p. 75-112), num segundo momento, Agostinho demonstra que o processo da mortificação do homem, está na alma, ou seja, a concupiscência são frutos da alma que também atinge o corpo. O terceiro modo se dá na postulação contra os pelagianos, aos quais, Agostinho remete já o desenvolvimento do assunto contra os maniqueus, desenvolvendo-os mais, de forma que, o olhar seja deslocado para a contaminação de todo o ser humano pelo processo de propagação, atingindo o homem de tal forma que a concupiscência e a morte estão contidas no pecado como um todo, pois este pecado é o que atingiu o homem em sua natureza. Em suma:

A primeira fase seria entre 387 a 397. Nesta fase, diante da controvérsia maniqueísta, Agostinho mostra que a mortalidade do homem não estava ligada, simplesmente, à defectibilidade da matéria, de que o homem era constituído, mas o resultado no ato primeiro de desobediência dos primeiros pais. Ou seja, a morte é consequência de uma má- escolha. Nesse momento do pensamento de Agostinho, a morte atingiria apenas o corpo de Adão e de seus descendentes. [...] O segundo momento encontra-se entre 397 e 411. Agora, de acordo com o pensamento de Agostinho, a morte e a concupiscência são uma realidade da própria alma. A concupiscência influencia tanto a alma quanto o corpo, levando o homem cada vez mais ao pecado [...]. Esta mancha é a própria concupiscência, que ao residir na alma e no corpo, induz o homem ao pecado e, se induz ao pecado, mantém o homem escravo da carne e o encaminha, cada vez mais, a uma morte espiritual. A alma, dessa forma, também torna-se escrava do pecado de Adão. O terceiro momento viria com a problemática pelagiana. Diante desta querela, Agostinho vai trabalhar a ideia de que não apenas a morte e concupiscência (que rende o homem às paixões) passaram para a natureza humana, como o próprio pecado (SILVA, 2015, p. 100-101).

Portanto, a partir do amadurecimento do pensamento de Agostinho, pode-se notar um arcabouço filosófico e teológico desta doutrina tão salutar, onde, seguindo expressões bíblicas paulinas (textos estes como Romanos 5,12; I Co 15:21-22) e também de passagens do veterotestamentária (Gn 2:9;16-17;3 ; Eclo 25:24; Sl 142:2; Sl 50:7; Pr 20:9) e tradições do Norte da África, Agostinho consolida a doutrina do pecado original, a qual prevê a defectibilidade da *natura hominis* a partir do primeiro pecado de Adão. Essa posição seria de

grande fundamento para seu debate contra os pelagianos, principalmente porque Agostinho leva esta doutrina até o fim, por exemplo, a não salvação das crianças que não passaram pelo pedobatismo, elencando que estas estavam manchadas pelo pecado por não participarem do lavar regenerador do sacramento, estariam fadadas ao tormento eterno.

3.1 CONTROVÉRSIAS PELÁGIO-CELESTINO: O PEDOBATISMO E A NÃO TRANSMISSÃO DO PECADO ORIGINAL

Agostinho desenvolve seu pensamento acerca do pedobatismo elucidando a questão da transmissão do pecado original, passado hereditariamente de Adão para seus descendentes. Esta perspectiva estaria diretamente em confronto com a doutrina Pelágio-celestino, ao qual negava a hereditariedade deste pecado, de forma que, para Agostinho este pensamento Pelágio-celestino, levado às últimas consequências, cairia em uma descrença à doutrina do batismo infantil, ao qual tinha seu efeito em redimir as crianças do primeiro pecado do homem, isto é, do pecado original.

O Doutor da Graça procura afirmar que o batismo (de forma mais específica o pedobatismo) está estritamente ligado à autoridade eclesiástica, estando submetida à autoridade da Igreja Católica Apostólica Romana. É a partir do seio da Igreja que há a verdadeira comunhão e efetivação da salvação⁴¹.

Segundo Agostinho, o batismo está solidificado na tradição da *Ecclesia Catholica*, afirmando como exemplo, a crucificação de Cristo, onde o ladrão na cruz (cf. Lucas 23, 42-43) foi “espiritualmente batizado” por Cristo, o qual substituiu a água por sua piedade, sendo então um *sacramentum*, que de igual modo se aplica ao pedobatismo.

Dessa forma, Agostinho faz uma refutação aos pelagianos, mostrando que se as crianças poderiam ser denominadas de cristãs pela fé professada de seus pais, estas também poderiam ser denominadas de pecadoras.

A repostas a esta questão é: [...] se ela pode ser corretamente denominada de crente, porque, em um sentido, professa a fé de seus pais, deste modo, pelo fato de seus pais terem renunciado ao pecado pelo batismo, ela também pode ser denominada de pecadora e penitente. Tudo isto se deve por meio da esperança na força do sacramento da divina graça que o Senhor outorgou à Igreja (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 35).

---

⁴¹Em seu *Sermão a Igreja de Cesareia*, VI, Agostinho afirma tal máxima justificando a autoridade da Igreja sobre a salvação, onde os sacramentos podem ser ministrados por outros ministros, mas a salvação pertenceria somente dentro da Igreja católica, formulando assim a máxima, já encontrada em Cipriano: “*Extra Ecclesiam nulla salus*”.

Agostinho retifica o seu embate aos pelagianos, por acreditarem que o pecado não é transmitido ao homem pela hereditariedade de Adão, mas é aprendido pela imitação, sendo atingido pelo primeiro pecado, apenas Adão que o cometera. Fazendo este contraponto, Agostinho mostra exegeticamente através do Apóstolo Paulo na epístola de Coríntios e Romanos, o pecado como marca hereditária de toda a raça humana, devido a todos os homens, serem da mesma raiz adâmica: “Nestas palavras, dirigida aos coríntios: Por homem veio a morte e pelo homem veio também a ressurreição dos mortos; porque assim como em Adão todos morrem, assim também em Cristo todos serão vivificados, 1 Coríntios 15: 21-22” (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I,8). O Bispo de Hipona continua a fazer uma defesa apologética da doutrina cristã da transmissão do pecado original, bem como o seu alcance sobre todos os homens: “[...] que outro significado é realmente transmitido do que no verso em que ele diz aos Romanos: Por um homem o pecado entrou no mundo e morte pelo pecado? Romanos 5:12” (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I,8).

Em uma passagem no *De libero arbitrio*, tratando sobre a questão com Evódio, se o mal pode ser transmitido pelo ensino, Agostinho já combatia tal perspectiva antes mesmo de Pelágio suscitar tal doutrina, onde a voluntariedade do praticar o mal vem do próprio homem doravante, não seria justo uma aplicação de pena por parte de Deus, se fosse de outro modo (*De lib. arb.*, I.1,2). O processo acerca da transmissão do pecado que Pelágio defende é o processo por imitação, onde já infligiria aí, a liberdade que tanto Agostinho infere como sendo causa de um bem, mas quando usado de forma errônea seria a causa do pecado, por isto, toda a instrução na qual se aprende algo deve ser obrigatoriamente boa, pois a instrução é de fato um bem, “não se pode aprender a não ser coisas boas” (*De lib. arb.*, I.1,2) Agostinho já postulava que o pecado não poderia ser passado ao homem pelo processo de imitação, mas reforçara a hereditariedade do pecado maculado na natureza do homem pós-pecado original.

Estes elementos são condições *sine qua non* para enfatizar o que a doutrina cristã, bem como a Sé Romana, afirmaram sobre o pecado original, e como os pelagianos estavam equivocados em seus próprios conceitos:

Mas até onde eu descobri de outros, eles [Pelagianos] pensam que a morte que é aqui mencionada não é a morte do corpo, que eles não permitirão que Adão tenha merecido por seu pecado, mas o da alma, que acontece em pecado atual; e que este pecado atual não foi transmitido do primeiro homem para outras pessoas por descendência natural, mas por imitação. Assim, da mesma forma, eles se recusam a acreditar que, em crianças, o pecado original é remido através do batismo, pois eles afirmam que nenhum pecado original existe em todas as pessoas por seu nascimento. Mas se o apóstolo quisesse afirmar que o pecado entrou no mundo, não por descendência natural, mas por imitação, ele teria mencionado como o primeiro ofensor, não Adão, mas o diabo, de quem está escrito: 1 João 3 : 8 que ele peca desde o princípio; de quem também

lemos no Livro da Sabedoria: No entanto, através da inveja do diabo, a morte entrou no mundo. Sabedoria 2:24 (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 9).

Esta afirmação de Agostinho, mostra que o pecado adentrou no homem através do pecado original, por hereditariedade, sendo então um contraponto ao que Pelágio e seus seguidores defendiam, bem como reverbera a importância do pedobatismo, testificando que este purificava as crianças do pecado que com elas eram nascidos, testificando a necessidade deste sacramento, “Por conseguinte, o apóstolo, ao mencionar o pecado e a morte juntos, que haviam passado por descendência natural de um sobre todos os homens, o colocou como seu introdutor, de quem a propagação da raça humana teve seu início” (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 9). Agostinho continua asseverar a necessidade do pedobatismo como um *sacramentum*, ou seja, um elemento constitutivo de uma graça manifesta em algo tangível, capaz de anular uma “enfermidade da alma” advinda do primeiro homem, sendo pois o sacramento, uma graça enxertada no homem, mesmo naqueles que ainda por não terem a própria faculdade mental desenvolvida, não podem escolher, ou imitar a Cristo (I Co 11:1).

Pois com essa graça Ele enxerta em Seu corpo até mesmo batizados crianças, que certamente ainda não se tornaram capazes de imitar qualquer um. Assim como Ele, em quem todos são vivificados, além de se oferecer como exemplo de justiça para aqueles que O imitam, também dá àqueles que crêem Nele a graça oculta de Seu Espírito, que Ele infunde secretamente até mesmo em crianças (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 10).

O princípio do pedobatismo que Agostinho demonstra, torna-se claro em favor da sua recusa, quanto à defesa por parte dos pelagianos, de que o pecado do homem é transmitido por um processo de imitação dos erros de Adão, bem como daqueles santos transcritos na Bíblia, os quais devem ser observados para não se cometer os mesmos erros. Por isso, Agostinho elenca os erros pelagianos, que se recusavam em ver a verdade, porquanto esta verdade estava sempre à vista daqueles que com o coração sincero a busca.

Agora, se eu dissesse isso, levantariam uma objeção e insistiriam veementemente que eu estava incorreto tanto em expressão quanto em sentido; pois eles não percebem sentido nestas palavras quando faladas por um homem comum, exceto aquele sentido que eles se recusam a ver no apóstolo. Entretanto, como essas são as palavras de quem a autoridade e doutrina que submetem, elas nos acusam de lentidão de compreensão, enquanto tentam arrebatar algumas palavras de sentido ininteligíveis que foram escritas em um claro e óbvio significado. Por um homem, diz ele, o pecado entrou no mundo e a morte pelo pecado. Isso indica propagação, não imitação; porque, se a imitação fosse feita, ele teria dito: Pelo diabo. Mas como ninguém duvida, ele se refere àquele primeiro homem que se chama Adão: E assim, diz ele, passou a todos os homens (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 10).

Segundo Agostinho, se a teoria do pecado como imitação fosse real, não seria necessário a Graça como auxílio e remédio divinal manifesto ao homem, pois, restaria apenas a força e desejo humano para vencer o pecado.

Agostinho faz uma analogia, mostrando que se o homem cometesse o pecado por mera imitação, o diabo deveria ter sido aquele a quem o homem imitara, haja vista ter sido ele o primeiro a incorrer no erro, por sua vez, o primeiro a ter sua vida imitada para justificação deveria ter sido Abel e não Cristo, pois Abel foi o primeiro justo mencionado no Antigo Testamento. Desta forma, se apenas os pelagianos analisarem o conceito neotestamentário como parâmetro para imitação do bem e mal, então Cristo seria este primeiro justo a ser imitado para o bem e contrapondo a Cristo, Judas Iscariotes, o traidor de Cristo seria aquele a ser imitado para o mal, sendo então um erro na lógica pelagiana sobre a apreensão do pecado como imitação do homem (*De mer. et rem. pecc. et bap. parv.*, I, 19).

A defesa do pedabatismo se remete a todo o corpo da ortodoxia agostiniana quanto às doutrinas cristãs, pois a anulação do pecado original afetaria toda a teologia sistemática e soteriológica defendida por Agostinho, do qual remetia diretamente ao batismo infantil. O Bispo de Hipona mostra que o não batismo acarretaria na consequência de uma condenação, haja vista, o pecado está impregnado na natureza decaída do homem: “Portanto, pode-se afirmar corretamente que tais crianças, como deixar o corpo sem serem batizadas, estarão envolvidas na mais leve condenação de todos” (*De mer. et rem. pecc. et bap. parv.*, I, 21).

A refutação agostiniana se dá em dois âmbitos: a) análise antropológica-criacionista b) análise soteriológica. Para Agostinho o homem ao pecar, como consequência da desobediência, tem em si consequências em sua alma e corpo, sendo-lhes necessário não apenas uma remissão espiritual, mas uma remissão purificadora para demonstrar, como as enfermidades afligem o corpo de forma material e tangível. Uma remissão através de uma materialização de um ato salvífico (que ainda sim deve estabelecer-se por meio da fé), como é o sacramento do batismo, “portanto, os homens são, por um lado, nascidos na carne, sujeitos ao pecado e à morte, desde o primeiro Adão, e, por outro lado, nascem de novo no batismo associado com a justiça e a vida eterna do segundo Adão” (*De mer. et rem. pecc. et bap. parv.*, I, 21).

Portanto, demonstra-se que o Bispo de Hipona refuta veementemente a alegação pelagiana de que as crianças carecem do batismo apenas para tornassem participantes e co-herdeiros com Cristo, já que a sua procriação não é espiritual, desse modo, as crianças podem

tornar-se herdeiros de Cristo através do compromisso e imitação, já que, a elas não lhes são imputado a mácula do primeiro homem⁴²(*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 23).

Agostinho demonstra que se as crianças (segundo Pelágio) não podem ser chamadas ao arrependimento, nem podem se arrepender por não possuírem uma faculdade definida, contudo elas também não podem ser denominadas de justas, haja vista não terem o sentimento facultativo de crença.

Esse conceito lógico de Agostinho é logo aplicado em seu embate, quando mostra que a aplicação do sacramento é estabelecido pela esperança na graça divina que o Senhor concedeu à Igreja, e ainda retifica que se a criança deixar este mundo após ter recebido o sacramento do batismo, a culpa que lhe era envolta pelo pecado original, logo lhe é extinta e perdoada como uma ação da Graça divinal (cf. *De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 25).

De acordo com Pelágio, dizer que a queda do homem contaminou a natureza era apenas uma maneira de justificação banal para a sua má atitude, visto que para ele o pecado de Adão fora exclusivamente dele, bem como, todos os erros descritos na Bíblia são apenas formas de advertências para que o homem não os repita, pois o pecado é nada mais que a formulação de aprendizado e imitação, não estando entranhado na natureza do homem. Este aspecto fica

---

⁴²Este imbróglio traz em si um aspecto relevante, pois, se as crianças recém-nascidas não são contaminadas pelo pecado, logo, não devem lhe ser atribuído o adjetivo de pecadores, na mesma proporção sob a luz da premissa pelagiana, estas também não podem ser denominadas de justos. De acordo com Agostinho após fazer uma análise hermenêutica do texto de Mateus 19:14, este mostra que segundo o pelagianismo os recém-nascidos devem ser batizados pois embora ainda não sejam pecadores, também não são justos, desta forma quando Cristo diz que não veio chamar os justos, mas os pecadores ao arrependimento (Mateus 9:13), Agostinho analisa como os recém-nascidos serão chamados para se apressaram ao batismo d'Aquele a qual não os convida. Portanto nos diz o Hiponense: "E ninguém suponha que os bebês devem ser levados ao batismo, porque, como não são pecadores, não são justos; como então alguns nos lembram que o Senhor recomenda esta tenra idade como meritória; dizendo: Deixem que as criancinhas venham a mim e não as impeçam, porque é o reino dos céus? Mateus 19:14 Porque, se isso não é dito por causa da semelhança em humildade (visto que a humildade nos faz filhos), mas por causa da louvável vida dos filhos, é claro que os filhos devem ser pessoas justas; de outro modo, não poderia ser dito corretamente: Desse é o reino dos céus, pois o céu só pode pertencer aos justos. Mas talvez, afinal de contas, não seja uma opinião correta sobre o significado das palavras do Senhor, para fazer com que Ele elogie a vida das crianças quando Ele diz: De tal é o reino dos céus; na medida em que esse pode ser seu verdadeiro sentido, o que faz com que Cristo adube a tenra idade da infância como uma semelhança de humildade. Mesmo assim, no entanto, talvez devamos reverter ao princípio que mencionei há pouco, que os bebês devem ser batizados, porque, embora não sejam pecadores, ainda não são justos. Mas quando Ele disse: Eu vim para não chamar os justos, como se respondesse a isto, a quem, então, vieste chamar? Imediatamente Ele prossegue dizendo: - mas pecadores ao arrependimento. Portanto, segue-se que, por mais virtuosos que sejam, se também não são pecadores, Ele não veio para chamá-los, que disseram de Si mesmo: Eu não vim chamar os justos, mas pecadores. Eles parecem, portanto, não apenas em vão, mas até mesmo perversamente, apressar-se para o batismo d'Aquele que não os convida - uma opinião que Deus proíbe que devamos entreter" (*De mer. et rem. pecc. et bapt. parv.*, I, 24).

bastante claro quando Celéstio⁴³, em Roma⁴⁴, assevera sobre a não transmissão do pecado original:

Prestai atenção no que Celéstio afirmou em termos bem claros, onde perceberéis o que Pelágio vos ocultou. Celéstio acrescentou e disse: “Não dissemos que as crianças devem ser batizadas para a remissão dos pecados, como se estivéssemos ensinando a transmissão do pecado; esta doutrina é bem contrária ao pensamento católico. Pois o pecado não nasce com o ser humano, mas é praticado depois; prova-se que o delito não está entranhado na natureza, mas na vontade. É conveniente confessar o anterior (o batismo das crianças), para não parecer que estamos estabelecendo diversos gêneros de batismo. É necessário tomar esta precaução para evitar que, em se tratando de um mistério, se diga com injúria ao Criador que o mal, antes de ser praticado pelo homem, é transmitido pela natureza (*De grat. Christ.*, II, 6,6).

Aqui reside o cerne da doutrina pelagiana, cujo núcleo pode ser posto como uma doutrina “Pelágio-celestino”, um conceito primário de Pelágio, intensificado pela argumentação mais feroz de Celéstio, os quais, apesar de admitirem o batismo das crianças, acreditavam que esse batismo não era para purificação do pecado, já que as crianças não têm o pecado original entranhado em sua natureza, e o Deus bom não permitira que o mal se atrelasse a uma natureza

⁴³Pouco se sabe sobre este, mas sabe-se que fora jurista e monge, discípulo de Pelágio e grande propagador das doutrinas pelagianas, autor de uma obra sobre o pecado original denominado de *Contra traducem Peccati*, ao qual já anunciava propagações da doutrina pelagiana e a existência deste movimento teológico, “Um ex-advogado, Celéstio, deu às teses antropológicas e teológicas de Pelágio uma forma mais agressiva e, fugindo dos visigodos, levou-as da Itália, passando pela África, para o Oriente”(LENZENWEGER *et al.*, 2006, p. 93). Sabe-se que em Milão seu pedido de ordenação sacerdotal fora recusado pelo diácono *Paulinus* de Milão, sendo então acusado de propagar heresias, posteriormente fora excomungado em 411 pelo Sínodo de Cartago, onde se recolheu em Éfeso sendo lá consagrado. “Ressalvas contra o ideal ético do movimento pelagiano, particularmente contra as exigências de pobreza, já foram levantadas na Itália, mas agora a discussão mudou-se primeiramente para a Igreja da África, onde Celéstio, que em Cartago solicitara sua admissão no clero, por volta do ano 411 foi condenado por um sínodo” (LENZENWEGER *et al.*, 2006, p. 93).

⁴⁴Enquanto a doutrina de Pelágio se ramificava no Oriente, especialmente sendo transferida para a Palestina, Pelágio como hábil orador, refuta as comparações feitas por Jerônimo e as acusações de Osório, onde em 415 um sínodo em Lydda (Dióspolis), não lhe recusou a comunhão sacerdotal, haja vista, neste sínodo Pelágio ter sido justificado e distanciado das teses mais agressivas de Celéstio. Após Agostinho ter tomado conhecimento sobre tal fato, reiniciou um estudo sobre as doutrinas e escritos de Pelágio e Celéstio, após um acurado estudo, sendo elencadas as doutrinas de Pelágio e Celéstio sobre o livre arbítrio e sobre as crianças não batizadas e o que ocorreria pós sua morte (*De grat. Christ.*, II,I,1),sendo então averiguada e rejeitada as opiniões de Pelágio e do seu discípulos, sendo condenadas por um sínodo formado em Milevo em 416, onde tais escritos foram compilados e entregues ao Papa Inocêncio I, que logo após dar vista aos documento, considerou-os digno de reprovação, excluindo todo aquele que admitia as doutrinas pelagianas da comunhão eclesial, neste mesmo período Agostinho resume todo este processo em sua máxima “*Causa finita est: utinam aliquando finiatur error*” (*Sermão* 131.10) Cf. LENZENWEGER *et al.*, 2006, p. 94. Diante destes fatos, Pelágio apresenta uma profissão de fé, o que Agostinho denomina como: “Pelágio teve medo ou vergonha de vos manifestar este pensamento que seu discípulo não teve medo ou vergonha de declarar perante a Sé Apostólica sem nenhum subterfúgio” (*De grat. Christ.*, II,6,6), enquanto que seu seguidor Celéstio apresenta-se pessoalmente em Roma (*De grat. Christ.*, II, 6,6), trazendo com ele uma declaração testificando suas colocações: “Num processo (417), sob o papa Zózimo (417-418), os dois foram reabilitados. *O sínodo de Cartago* (418), porém, respondeu com uma renovada condenação dos erros pelagianos. Intrigas de Celéstio levaram pouco depois à sua expulsão de Roma, além disso, numa (perdida) *Epistula tractoria*, o papa endossou as decisões africanas. Enquanto os primeiros porta-vozes, de longe, exigiam justificação, o bispo Juliano de Eclano (c.454) entrou em cena como novo advogado das ideias pelagianas. Filho da nobreza rural da Itália, polemizou com veemência contra o africano Agostinho e defendeu habilmente a dignidade natural do homem, tachando de maniqueísmo a doutrina do *peccatum naturae*” (LENZENWEGER *et al.*, 2006, p.94).

pura e ingênua como das crianças, tendo assim o pedobatismo um novo significado para Pelágio e Celéstio:

Percebeis que Celéstio concordou sobre a necessidade do batismo para crianças, mas recusou confessar que lhes passe o pecado do primeiro homem, do qual se purificam pelo banho da regeneração, mas não se atreveu a negar. Apoiado na sua dúvida, não condenou os que defendem “que o pecado de Adão arruinou apenas a ele, e não o gênero humano, e que as crianças, ao nascerem, encontram-se no mesmo estado em que se encontrava Adão antes da desobediência (*De grat. Christ.*, II, 4,4).

De acordo com o pensamento do pelagianismo, o pedobatismo toma um novo significado, significado esse, que se aparta do cerne consensual da Igreja Apostólica Romana, que é a purificação dos pecados transmitida pela herança de Adão aos homens. Os ritos deveriam ser os mesmos, daí ter dito Pelágio “que as crianças devem ser batizadas com as mesmas palavras sacramentais empregadas para os adultos” (*De grat. Christ.*, II, 5,5), mas o significado é totalmente diverso.

A fé cristã e a aceitação do pecado original justificam a necessidade de aceitação do pedobatismo da seguinte forma⁴⁵: a) o pecado original atingiu a todos b) a criança faz parte do

---

⁴⁵Deve-se tomar como preceito consensual católico o pedobatismo referente a lavagem dos pecados, onde, vários pais da Igreja defenderam tal tese, sendo uma prática antiga atribuída aos “apóstolos”. Como um sacramento a Igreja Apostólica Romana, defende que a humanidade fora sepultada com Cristo em sua morte, para que com Cristo fossem ressuscitados dos mortos pela Glória do Pai, vivendo uma vida nova, a partir de um ato cerimonial como o batismo. Os primeiros séculos da era cristã, os quatros séculos para ser específico, se demonstram como quase que unânimes a prática do pedobatismo, o eco desta doutrina se baseia que o homem nasce de uma carne (simbolizada pelo pecado atribuído ao primeiro homem) e portanto deve nascer da água e do espírito, da qual se representa pelas águas batismal para remissão dos pecados. Um dos pais da Igreja ao qual defendeu tal prática Dora Irineu de Lyon (130-202 d.C) ao qual defende o ato da prática batismal, ligado a remissão dos pecados: “Não foi por nada que Naamã de idade, sofrendo de lepra, foi purificado por ser batizado, mas para dizer-nos que, como leprosos no pecado, somos purificados por meio da água sagrada e a invocação do Senhor, de nossas transgressões, sendo espiritualmente regenerados como os bebês recém-nascidos, quando o Senhor disse: ‘Se alguém não nascer de novo da água e do Espírito, não entrará no reino dos céus’” (IRENEO de Lyon, *Fragmento* 34) . Outro Pai da Igreja que defende é Orígenes de Alexandria (185-254 d.C.) que é bem mais contundente defendendo o pedobatismo bem como o batismo como forma de remissão dos pecados: “A Igreja recebeu dos Apóstolos o costume de administrar o batismo até mesmo para crianças. Pois aqueles a quem foram confiados os segredos dos mistérios divinos sabiam muito bem que todos carregam a mancha do pecado original, que deve ser lavada com água e o espírito” (ORÍGENES, *In Rom. Com.* 5,9). Em outra passagem Orígenes afirma: “Se as crianças são batizadas “para a remissão dos pecados” cabe uma pergunta: de que pecados se tratam? Quando eles poderiam pecar? Como podemos aceitar tal testemunho para o batismo de crianças, a menos que se admita que ‘ninguém está sem pecado, mesmo quando sua vida na terra não tenha durado mais que um dia’?. As manchas do nascimento são removidas pelo mistério do batismo. Se batiza crianças porque ‘se alguém não nascer da água e do espírito, é impossível entrar no reino dos céus’” (ORÍGENES, *In Luc. hom.* 14, 1.5). Gregório de Niziaceno foi outro Pai da Igreja a defender o batismo como testemunho de fé e remissão dos pecados, tendo escrito um Sermão sobre o Batismo onde afirma que é necessário para o adulto a fé para receber o sacramento, mas não é aplicada este mesmo conceito para as crianças que devem receber o sacramento em virtude da fé dos pais. “11. Vamos batizar para vencer. Tomemos nossa parte nessas, mais detergentes que hissopo, mais puras que o sangue das vítimas impostas pela lei, mais sagradas que as cinzas de uma novilha, cuja a aspersão podia ser suficientes para dar as faltas comuns uma provisória purificação corporal, mas não uma completa remissão do pecado: Havia sido necessário, sem ele, renovar a purificação daqueles que a haviam recebido uma vez? Vamos batizar hoje, para não estar obrigado a fazê-lo amanhã. Não retardemos o benefício como se não ocasionasse algum problema. Não esperamos haver pecado mais para ser, mediante ele, perdoados

gênero humano; c) logo, como conclusão a criança tem pecado por fazer parte do gênero humano. Outro silogismo se baseia do seguinte modo: a) O batismo redime o homem do pecado; b) a criança faz parte do gênero humano; c) logo, a criança deve ser batizada para ser livre do pecado.

Essas primícias se coadunam com a fé católica do pedobatismo para remissão dos pecados defendida por Agostinho, mas rejeitada pelos pelagianos, a ponto de Celéstio (por sua negação do pecado original) diante do Sínodo Episcopal em Cartago asseverar “que Adão foi a única vítima de seu pecado, o qual não atingiu o gênero humano; e que as crianças que nascem estão no mesmo estado de Adão antes da desobediência” (*De grat. Christ.*, II, I,2).

Em outra afirmação, Agostinho transcreve outras palavras proferidas por Celéstio perante interrogatório do bem-aventurado Papa Zózimo, “que ninguém impute às crianças o pecado original” (*De grat. Christ.*, II, I,2), estas afirmações de Celéstio voltam a ser expressas, “recusando confessar que lhes passe o pecado do primeiro homem, do qual se purificam pelo banho da regeneração, mas se atreveu a negar” (*De grat. Christ.*, II, 4,4), que o pecado original atingiu apenas Adão, e que as crianças continuam em um estado igual ao do primeiro homem antes da desobediência (*De grat. Christ.*, II, 4,4).

Essa afirmação foi levada ao extremo por Celéstio, acerca da impossibilidade do ser humano ter herdado de Adão o seu pecado. Isto era sua arma para atacar as posições cristãs vigentes, e assim levando tais posições a últimas estâncias, “polemizou com veemência contra o Africano Agostinho e defendeu habilmente a dignidade natural do homem, tachando de maniqueísmo⁴⁶ a doutrina do *peccatum naturae*” (LENZENWEGER *et al*, 2006, p. 94), sendo então um forte acusador e debatedor da filosofia-teológica agostiniana.

---

em maior medida. Isso seria fazer uma indigna especulação comercial a propósito de Cristo. Tomar uma carga maior da qual podemos levar é correr o risco de perder em um naufrágio, navio, corpo e bebês, ou seja todo o fruto da graça do Senhor que não se sabe aproveitar[...]. Incluindo as crianças: não dê tempo para a malícia apoderar-se deles, santificai-os quando todavia são inocentes, consagrai-os ao Espírito quando todavia não tenham nascido os dentes. Que falta de coragem e que falta de fé a das mães que temem o caráter batismal pela debilidade de sua natureza. Antes de havê-lo trazido ao mundo, Ana dedicou Samuel a Deus, e, imediatamente depois de seus nascimentos, o consagrou; desde então, o levou vestido com uma hábito sacerdotal sem nenhum temor dos homens, por causa da sua confiança em Deus. Não há necessidade, então, de amuletos nem encantamentos, meios do que servem ao maligno para insinuar-se nos espíritos fracos e trazer em seu benefício o temor religioso a Deus: põem contra a trindade um grande e belo talismã” (GREGORIO Nacianceno, *Sermón* 40,11-17 - sobre el santo bautismo”. Portanto o batismo para remissão dos pecados, bem como o pedobatismo, era uma doutrina da Igreja Católica defendida, antes mesmo de Agostinho ao qual também deu sua contribuição defendendo esta doutrina em várias obras, principalmente em: *De civ. Dei*, XIV, 15 e *De nup et concup.*, I, XVIII, 20; I, XX, 22; II, XI, 24.

⁴⁶Segundo Marcos Costa, “o maniqueísmo era uma seita gnóstica secreta⁸¹, fundada no século III, na Ásia, por um monge asceta de nome Mani ou Manés ⁸². Este nasceu em 14 de abril de 216 (8 Nisán do 527 do selêucida, ou de Alexandre), na aldeia de Nahar-Koutha, distrito de Mardinu, localizada entre os rios Eufrates e Tigre (não muito distante da atual Bagdad), na Babilônia do Norte (daí ser tratado por muitos pelo epíteto de “o Babilônico”), no quarto ano do reinado de Artaban V, último rei Arsácide” (2002, p. 37). O sistema maniqueísta sempre ressaltava em sua cosmologia um sistema complexo dotado de caracteres materialista e dualísticos as

Contra tal problema, Agostinho ressaltava a necessidade do processo de redenção e remissão para todos os seres humanos, sejam estes recém-nascidos ou já avançados de dias, sempre firme na posição que o gênero humano havia sido corrompido através do “primeiro homem”:

De fato, a necessidade de redenção para todos os seres humanos, inclusive as crianças, fazia Agostinho concluir que o pecado original de Adão havia passado para todo o gênero humano; a essência desse pecado, segundo ele, manifesta-se, sobretudo, na concupiscência, que culmina no desejo sexual. Assim a humanidade inteira parecia entregue ao pecado e consequentemente à condenação (*De grat. Christ.*, II, 4,4).

Como defesa da doutrina católica, após um longo embate entre a Sé Católica, representada pelo Papa Zózimo, o qual, apoiado pelo escrito do seu predecessor, isto é, pelo Papa Inocêncio, bem como retificando as cartas palestinese, aos quais, atenuaram a sentença de Pelágio, considerando-o como inocente⁴⁷, posteriormente estas cartas seriam revistas. Agostinho, junto com outros quatro bispos, escreve e combate estas pressuposições Pelágio-celestino, chamando-os ao arrependimento dos seus pensamentos: “Mas oxalá, o que seria mais de desejar, volte já de seu erro para o caminho verdadeiro da fé católica, e almeje e queira se justificar considerando a cotidiana graça de Deus e reconhecendo sua ajuda” (*De grat. Christ.*, II, 9,10). Em outra passagem Agostinho ainda aconselha: “[...] todos os considerem e aprovelem como deveras corrigido por motivos bem claros, não por uma sentença de atas⁴⁸, mas por um coração voltado para a fé católica” (*De grat. Christ.*, II, 9,10).

---

quais compunham a sua gnose, conforme nos diz: “Os maniqueístas foram minuciosas materialistas. Esse aspecto de sua religião deve ser levado a sério e seguido em impacto em todas as áreas de doutrina e prática Maniqueia” (BEDUHN, 2001, p.5), que fundamentavam a origem do mal no mundo num dualismo ontológico, que tinha como doutrina a luta cósmica travada entre dois princípios ontológicos: o império das Trevas x o império da Luz, conforme encontramos na obra *Contras Fausto*, que é resultado de um debate entre Agostinho e o bispo maniqueu Fausto: “É certo que confessamos dois princípios, mas a um chamamos de Deus e ao outra matéria (hýlê), ou, para utilizar uma expressão comum e frequente, demônio” (GARCIA BAZAN, 1978, p. 238). Os maniqueus argumentavam ser o mal uma substância corpórea existente no mundo, os maniqueístas desenvolvem uma solução para tal caso (de um dualismo existente entre o deus do Bem x o deus do Mal): admitir a existência de outro ser ontológico capaz de criar, independente de Deus, a matéria que estaria incluída nela o mal. Sendo assim, os maniqueus estabeleceram um dualismo, dois deuses distintos: um Deus bom e o outro Deus mal. O maniqueísmo acreditava nestas duas forças ontológicas diferentes, pois assim explicaria através da visão gnóstica o embate sobre a existência do mal no mundo cf. COSTA, 2003; cf. RUBIO, 2007.

⁴⁷Sobre este episódio Agostinho escreve a artimanha pelagiana de se dissimular para a tentativa de enganar a Sé Apostólica, haja em vista já o ter feito anteriormente, por isto a posição favorável das cartas palestinese, para este episódio escreve Agostinho: “Se Pelágio com lealdade em si mesmo, afirmará sem razão que não é atingido pela mesma sentença. Pois conseguiu lograr o tribunal palestinese e, por isso, parece-lhe que aí foi glorificado. No entanto, não conseguiu enganar de modo algum a Igreja romana, onde sabeis ser ele muito conhecido, embora se tenha empenhado em consegui-lo. Mas, como disse, não conseguiu” (*De grat. Christ.*, II, VIII,9).

⁴⁸Agostinho refere-se a sentença pronunciada pelo papa Zózimo após acareação em Roma, o que fora levantada pelas cartas da Sé Apostólica sobre o caso, onde a Sé Apostólica condenou a doutrina da não-transmissão do pecado original, onde foram-lhe encaminhado todo o desfecho do assunto, objetivando e expondo o pensamento do papa Inocêncio sobre as atas do sínodo palestinese (cf. *De grat. Christ.*, II, 7,9). Desta forma Agostinho escreve: “Tendo em conta esse exórdio de Celéstio, o venerável papa Zózimo procurou que ele, inflado pelo vento da falsa doutrina, condenasse o que lhe fora objetado pelo diácono Paulino e concordasse com os termos

O embate de Agostinho contra Pelágio tornou-se também necessário, pois, Pelágio criou uma dissimulação perante o tribunal palestinese (*De grat. Christ.*, II, 10,11): “Ouvi agora com atenção a exposição a respeito de como Pelágio enganou os juízes palestineses na questão do batismo das crianças, para não falar de outros pontos”. Ao ser inquirido pelo pensamento símile ao de Celéstio, Pelágio mais uma vez, utilizou-se do mesmo subterfúgio: “Ao serem apresentadas a Pelágio essas proposições, visto que seu pensamento era idêntico ao de Celéstio, condenou-as sem resistência” (*De grat. Christ.*, II, 10,11). Quando mencionado a sentença da comprovação do que defendia Pelágio, iniciou-se pala menção às Atas do Sínodo, onde se pode observar que nos pontos que são os pilares da doutrina pelagiana, ao menos dois elementos são amplamente aceitos e admitidos na cristandade hoje⁴⁹: o primeiro refere-se à perspectiva da mortalidade do primeiro homem, ao qual, se deve arguir, que se o pecado não tivesse sido a escolha efetiva de Adão, este não desfaleceria materialmente, ou seja, não haveria morte para o primeiro representante do homem. O segundo elemento ao qual Pelágio evoca e é aceito pela cristandade se refere à perspectiva que vai de embate ao que Agostinho descreve em alguns trechos⁵⁰, que é sobre a questão da salvação das crianças que morrem sem passar pelo

---

da carta da Sé Apostólica emanada de seu predecessor de santa memória. Ele se negou a condenar as acusações do diácono, mas não se atreveu a resistir à carta do papa Inocêncio. Pelo contrário “prometeu abjurar tudo o que aquela Sé condenasse”. No entanto, dando-lhe oportunidade de voltar a si do delírio, foi tratado com brandura, mas se considerou que não devia ser absolvido ainda dos laços da excomunhão” (*De grat. Christ.*, II, 7,8). Após a análise do papa Zózimo sobre a opinião do se antecessor (papa Inocêncio), este afirmou que a posição tomada pelo papa Inocêncio era digna de ser imitada tendo Pelágio como alguém que era contra a fé católica, sendo Pelágio conhecido por estes por viver muito tempo entre eles e por este conhecimento era impossível a Pelágio ocultar seus dogmas (cf. *De grat. Christ.*, II,8,9), desta forma estaria comprovado a relação de mestre e discípulo entre Pelágio e Celéstio, ao qual “podiam testemunhar com fidelidade e firmeza” (*De grat. Christ.*, II,8,9).

⁴⁹Podemos citar como autor que defende tal tese Sproul, teólogo reformado, ao qual elenca a capacidade de Adão de *posse mori* e a *posse non mori*, do qual manifesta a ligação intrínseca entre o pecado e a morte inserida no mundo, segundo Sproul a capacidade para morrer e para não morrer foi efetivada na escolha da transgressão humana em Adão, onde Adão não teria sido criado imortal, mas teria sido criado com a capacidade de continuar a viver enquanto não se entregasse ao pecado. Desta forma utilizando Agostinho Sproul faz o seguinte comentário: “Agostinho seguindo ao apóstolo Paulo, vê um elo entre o pecado e a morte. Todos os homens morrem porque todos tem pecado. Na criação, Adão foi feito com a *posse morri* e a *posse non morri*. Isto refere-se à capacidade para morrer e para não morrer. Adão não foi feito intrinsecamente imortal. Ele continuaria a viver apenas enquanto se refreasse do pecado. Ele poderia ou não morrer dependendo da sua resposta ao comando de Deus. Depois da Queda, a morte entrou no mundo e todos os descendentes de Adão foram colocados sob a sua maldição. Parte do pecado original que é o que o homem caído agora tem a *non posse non morri* (incapacidade para não morrer)” (SPROUL, 2018).

⁵⁰Entre outras passagens já citadas observemos que o Bispo de Hipona em alguns trechos evoca a necessidade do pedobatismo como proposição necessária não só para um lavar regenerador, mas também para uma perspectiva soteriológica, onde o podemos defender em algumas obras que o batismo traz em si a esperança de um corpo incorruptível, não deixando margens, para uma divergência, conforme nos diz: “Como ainda somos filhos deste mundo nossa natureza interna está corrompida. Por esta razão eles são filhos nascidos deste mundo, e não serão filhos de Deus antes de serem regenerados. Mas como somos filhos de Deus, o homem interior se renova dia a dia, e o homem exterior, pelo banho de regeneração, é santificado e recebe a esperança da incorruptibilidade futura, por esta razão somos chamados templo de Deus” (*De nup. et concup.*, I, 18, 20). Em outra obra Agostinho ao refutar Pelágio demonstra o caráter do seu pensamento mostrando o fim das crianças que morriam sem passar pelo sacramento: “[...] não faltaram irmãos que nos advertiram de que Pelágio pôde dizer isto, visto que se conta que costuma responder aos que lhe perguntam a respeito dessa questão: “As crianças que morrem sem batismo,

sacramento do batismo, onde se crê que estas mesmas misericórdias (que são imputadas as crianças batizadas) atinge também as crianças não batizadas⁵¹. Fazendo menção daquilo prescrito nas Atas dos Sínodos, Agostinho demonstra a base daquilo que Pelágio cria, mas dissimuladamente (*De grat. Christ.*, II, 13,14) negava como lhe sendo próprio, chegando a negar as doutrinas postuladas pelo seu discípulo Celéstio, mas que lhe eram imputado como autor de tais doutrinas.

As doutrinas postuladas por Pelágio carregavam em si a perspectiva da exaltação da natureza do homem, natureza essa, nascida incorruptível e sem mácula alguma, porém como já supracitado, Pelágio negava a exposição de sua doutrina, principalmente no que se refere à transmissão do pecado original, conforme diz em um comentário à epístola aos Romanos, a qual Agostinho reproduz: “Se o pecado de Adão arruinou os que não pecam, a justiça de Cristo beneficia até os não-crentes” (*De grat. Christ.*, II, 21,24).

Segundo o Doutor da Graça, nas palavras de Pelágio, encontrava-se “as trevas da ambiguidade prepararem refúgio à falsidade, espargindo nevoeiro sobre a verdade” (*De grat. Christ.*, II, 18, 20), pois segundo o Bispo de Hipona, ao analisar e examinar mais acuradamente os livros posteriores, encontrou-se suspeitas sobre as intenções de Pelágio, o que levou Agostinho “a examinar com mais atenção e encontrar ambiguidades” (*De grat. Christ.*, II, 18, 20). Dessa forma, alega Agostinho sobre as ambiguidades⁵² ocultas nos escritos de Pelágio:

São palavras inúteis que não o justificam. Nem mesmo eles negaram que as crianças sem batismo não pudessem entrar no reino dos céus. Mas esta não é a questão; a questão é acerca da purificação do pecado original nas crianças. Justifique-se nesse sentido quem não quer confessar o banho da regeneração como tendo algo que purificar. Assim, estejamos atentos ao que vai dizer. Após alegar o testemunho evangélico, segundo o qual quem nas renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino dos céus (Jo 3,5), a respeito do qual, como dissemos, não há discussão, acrescentou em seguida : “Quem é tão desnaturado que chegue a negar à criança de qualquer idade a redenção universal do gênero humano?”. Esta declaração envolve também ambiguidade

---

sei aonde não vão; mas não sei aonde vão”. Isto é, saber aonde vão por não se atrever a afirmar que a morte eterna é destino daqueles que sabia não terem cometido nenhum mal, mas não admitia que tivessem contraído o pecado original” (*De grat. Christ.*, II, 21,23).

⁵¹Para uma melhor avaliação desta perspectiva em relação à pergunta se as crianças que morrem na infância todas serão salvas cf. SANTOS, 1999, p. 87-110.

⁵²Agostinho acusa Pelágio de outras ambiguidades e dissimulações, que fala por meio de falácias retóricas gramaticais, quando aparentemente aceita as doutrinas postuladas pela Sé Católica, ao enaltece a natureza do homem e a escusa da necessidade do lavra regenerador, conforme retrata Agostinho, descrevendo as palavras de Pelágio (*De grat. Christ.*, II, 18,20): “Depois de dizer que “nunca ele afirmou ou ouviu algum ímpio herege afirmar, sobre o batismo das crianças, tal afirmação, ou seja, a contida na proposição dos adversários”, acrescentou em seguida e disse: “Quem é tão ignorante do texto evangélico a ponto de não só intentar afirmar. Mas de ser capaz de dizê-lo por leviandade ou mesmo de assim pensar? Além disso, que é desnaturado que chegue a querer a exclusão do reino dos céus por parte das crianças, ao proibir que sejam batizadas em Cristo e nele renasçam?” Estas afirmações de Pelágio continuam” segundo Agostinho a escusa de levar às claras aquilo ao qual realmente a doutrina pelagiana defendia, isto é, a doutrina que cabia a natureza a sua perfeição, sendo a Graça apenas objetivação para uma melhora daquilo que já havia sido criado bom.

sobre a qual redenção se refere: se do mal para o bem ou do bom para o melhor. Isso porque Celéstio, em Cartago, confessou no seu opúsculo a redenção das crianças, mas recusou confessar a transmissão do pecado, de Adão para elas (*De grat. Christ.*, XIX, 21).

A posição agostiniana sobre a morte das crianças sem o batismo e o seu fim parece em primeiro momento uma “atrocidade ou um genocídio espiritual” de seres tão puros e ingênuos, mas esse posicionamento anda retilineamente com a sua doutrina do pecado original e a necessidade única da graça como formulação para a cura deste mal, bem como, o direcionamento desta doutrina leva Agostinho a demonstrar que o pecado havia sido passado por Adão através da hereditariedade.

Agostinho refere-se aos homens imersos no pecado, primeiro como “*massa damnationis*” ou “*massa peccati*”, ou seja, massa de condenação e/ou massa do pecado, respectivamente, sendo uma justificação para a condenação das crianças não batizadas, pois estas pertenceriam a tal “massa”.

O que significa tão severa condenação sem se haver cometido nenhum pecado por vontade própria? Não se opine, como alguns da escola de Platão, que se retribui à alma de cada criança segundo o que cometeu por vontade própria antes desta vida, quando tinha, antes deste corpo, total liberdade para viver bem ou mal. Esta opinião contraria a do Apóstolo, que ensina claramente que, antes do seu nascimento, as crianças não haviam praticado nem o bem nem o mal (Cl 10,4). Portanto, por que a criança é castigada justamente com aquela exclusão, senão porque pertence a massa da perdição? E com razão é tida como nascida de Adão e condenada pelo vínculo da antiga culpa, se não for libertada dessa situação, não por merecimento próprio, mas pela graça. Qual graça, senão a graça de Deus por Jesus Cristo nosso Senhor, do qual, assim como os demais sinais antigos, a circuncisão do prepúcio foi uma figura? Com efeito, o oitavo dia é, na sucessão das semanas, o domingo, no qual Cristo ressuscitou, e a pedra era Cristo (Rm 6,6). Daí o fato de ser de pedra o cutelo da circuncisão, e a carne do prepúcio, corpo do pecado (*De grat. Christ.*, II, 31,36).

Em determinado momento, parece que Agostinho infere a Celéstio um acerto proposital quanto ao batismo das crianças, indo de encontro ao pensamento do seu mestre Pelágio. Quando postula Celéstio que a sorte das crianças não batizadas é a morte eterna, conforme descreve Agostinho citando as palavras de Celéstio: “Quem há que impeça o renascimento para uma vida perpétua e garantida àquele que nasceu para uma vida incerta?”. Ao analisar esta pressuposição celestiana, Agostinho mostra o que entende como vida incerta, vida temporal ou vida mortal (cf. *De grat. Christ.*, II, 20,22), e assim mostra que apesar da reluta de Celéstio em confessar abertamente o conceito defendido por Agostinho e pela Sé, já supracitado nesta dissertação, onde a vida eterna só pode ser dada aqueles que foram batizados, Celéstio parecia concordar com tal doutrina, mesmo que não tivesse falado explicitamente.

À vista disso, embora se recusasse a confessar abertamente a morte eterna das crianças que deixam esta vida sem o sacramento do batismo, um raciocínio quase correto aliava nossa preocupação sobre o assunto. Pois dizíamos: Se a vida eterna, como parece confessar, só pode ser a dos que foram batizados, conseqüentemente aqueles que morrem sem o batismo obtêm a morte eterna. E esta não pode ser por justiça a sorte daqueles que nenhum pecado cometeram em sua vida, a não ser que tenham contraído o pecado original (*De grat. Christ.*, II, 20,22).

Para Agostinho, as proposições pelagianas deveriam ser combatidas, pois essas eram nocivas à sã doutrina⁵³, daí convocar a todos a lutarem contra suas doutrinas heréticas⁵⁴, que se espalhavam por toda cristandade:

E, como disso se gloriam (Pelágio e Celéstio), como o comprovam numerosos indícios e a fama que surge e se avoluma por esse motivo, o que resta a fazer é que cada católico⁵⁵, de acordo com a capacidade que recebe de Deus, refute

⁵³Este termo utilizado como “sã doutrina” bastante peculiar ao vocábulo cristão, devido a estar contido nas palavras de Paulo na epístola de Tito 2:1 ; pode-se definir como uma fé doutrinária baseada nos escritos Sagrados do cristianismo, isto é, a bíblia, este pensamento se permeia desde os cristãos primitivos e chega até Agostinho como um vocábulo natural e amplamente divulgada pelos Reformadores Protestantes da primeira e segunda geração do século XVII. Para esta definição nos diz SIMTHER, 2012, p.19: “O que era sã doutrina? A resposta mais clara vem em I Timóteo, onde um ensinamento que não era sã foi descrito como *alguma outra doutrina e discorda das sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo*. Portanto, a sã doutrina consistia nos ensinamentos de Jesus, o que ouviste de mim diante de muitas testemunhas e aparentemente era conhecida de todos os líderes e mestres da igreja, constituindo o padrão do sã ensino [...] Os “escritos sagrados” (*hiera grammata*), que Timóteo conhecia desde quando recebeu sua primeira educação. Na infância, em um lar judeu, e “toda a Escritura” (*pasa graphe*), referem-se às Escrituras hebraicas. Todavia, em I Timóteo 5.18, Paulo tinha escrito: *Porque a Escritura diz: Não amarres a boca do boi quando ele estiver debulhando; e: O trabalhador é digno do seu salário*. Aqui Paulo citou Deuteronômio 25.4 e Lucas 10.7 e se referiu a ambas as passagens como “a Escritura” (*he graphe*). Daí, para os cristãos primitivos, a sã doutrina significava doutrina que se conformava às Escrituras hebraicas, aos ensinamentos de Jesus transmitidos pelos apóstolos e a eventuais escritos do Novo Testamento, nos quais Lucas está incluído.” Desta forma observa-se que a sã doutrina prescreve os elementos fundamentais da fé cristã, não podendo dissociá-la dos ensinamentos por ele prescritos.

⁵⁴Agostinho percebia em diversos relatos o crescimento da heresia pelagianiana, onde a fama de Pelágio e Celéstio já havia transpassado barreiras físicas, como comprova o próprio Agostinho: “E, como disso se gloriam, como o comprovam numerosos indícios e a fama que surge e se avoluma por esse motivo [...]” (*De grat. Christ.*, II, 22,25), desta forma por mais que Pelágio e Celéstio negassem as inferências agostinianas de hereges suas posições andavam em comum acordo com este posicionamento do Bispo de Hipona. É salutar observar o que significa a palavra heresia: “**Heresia** deriva da palavra grega *háiresis* e significa: “escolha”, “seleção”, “preferência”. [...] Do ponto de vista cristão, heresia é o ato de um indivíduo ou de um grupo afastar-se do ensino da Palavra de Deus e adotar e divulgar suas próprias ideias de outrem, em matéria de religião. Em resumo, é o abandono da verdade. O termo *háiresis* aparece no original em Atos 5.17; 15.5; 24.5; 26.5; 28.22. Por sua vez, “heresia” aparece em Atos 24.11; e 1 Coríntios 11.9; Gálatas 5.20 e 2 Pedro 2.1. [...]. Uma seita é identificada, em geral, por aquilo que ela prega a respeito dos seguintes assuntos: 1. A Bíblia Sagrada, 2. A Pessoa de Deus, 3. A queda do homem e o pecado, 4. A Pessoa e a obra de Cristo, 5. A Salvação, 6. O Porvir. Se uma seita ensina sobre estes assuntos não se coaduna com as Escrituras, podemos estar certos de que estamos diante duma seita herética” (OLIVEIRA, 2002, p. 7). Desta forma para os parâmetros vividos por Agostinho e qual a doutrina e entendimento de sua época Pelágio e Celéstio se adequavam perfeitamente a inferência nominal de heréticos, sendo rechaçado por Celéstio ao qual não aceitava tal denominação a eles, mesmo quando todos os indícios lhes eram favoráveis, desta forma retrata Agostinho as artimanhas de Celéstio bem como a sua ojeriza a ser chamado de herético: “Pois assim se expressou Celéstio, em Cartago, conforme as atas eclesíásticas: “Já falei sobre a transmissão do pecado, ou seja, que ouvi a muitos dentro da Igreja Católica que a negam e outros que a defendem. Ainda que seja um assunto controverso, não é uma posição herética. Sempre disse que as crianças devem ser batizadas. O que mais quer investigar?” (*De grat. Christ.*, II, 23,26).

⁵⁵“O que resta a fazer é que cada católico, de acordo com a capacidade que recebe de Deus, refute essa epidemia e resista-lhe com espírito prevenido” (*De grat. Christ.*, II, 22,25). Aqui demonstra Agostinho mais um atributo

essa epidemia e resista-lhe com espírito prevenido. Quando se virem na necessidade de retrucar, sem espírito de controvérsia, são obrigados a lutar pela verdade, não há outro caminho que instruir ignorantes e assim redunde em utilidade para a Igreja em utilidade para a Igreja que o inimigo tramou para a sua ruína, conforme o que diz o Apóstolo: É preciso que haja mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados (I Co 11,19) (*De grat. Christ.*, II, 22,25).

Outro posicionamento de Pelágio que Agostinho recrimina como sendo subversiva a fé cristã refere-se a sua concepção soteriológica, na qual, enfatiza o homem como benfeitor de si mesmo. Fazendo uma exposição pretérita, Pelágio inferia no homem, a sua natureza como causa de algum bem, e assim, em sua solteriologia antropológica dividia o homem em três, conforme cita Agostinho: “Não dividimos as épocas, como Pelágio e seu discípulo o fizeram, quando dizem: ‘Que os homens justos viveram primeiramente conforme a natureza, depois sob a Lei e,

---

de Agostinho, sendo não apenas um hábil exegeta e apologista, mas também um exímio mentor, ao qual como defensor da fé, utilizou-se de sua vida para empreender diversos escritos para que através destes a fé de outrem fossem confirmadas e fundamentadas, desta forma empreendem-se dois conceitos que reitera a característica de Agostinho como Mentor, as quais podem destacar: seus escritos e seu exemplo. Através de seus escritos como já supracitados, Agostinho não apenas os utiliza como arma para o combate dos sacrilégios cometidos pelos infiéis e heréticos, mas também as utilizam para admoestação, exortação e doutrinação no sentido de reverberar a uma fé verdadeira, desta forma: “As epístolas mentorais de Agostinho também dão evidências de um mentoreado [...]. Aproximadamente, 25 de suas cartas a clérigo foram endereçadas a dois ou mais destinatários. Seu incentivo, suas exortações e seus recursos para a ajuda visavam grupos de líderes espirituais. Além dos destinatários mencionados, suas cartas eram copiadas, e assim, provavelmente, tinham ampla influência, abrangendo outros clérigos e grupos de clérigos. Ele também foi coautor de ao menos 23 cartas, produzindo-as junto com clérigos colegas. Com destinatários que incluíam clérigos, o papa, líderes donatistas e autoridades seculares, Agostinho redigiu dez cartas com Alípio, uma com Possídio, cinco delas com os “irmãos com ele” e sete com outros clérigos. Pelo envolvimento desses grupos de líderes espirituais em seu ministério de redação de cartas, indiretamente ele os estava mentoreando. Finalmente, Agostinho indicou em sua correspondência com Paulino de Nola, que ele partilhava as cartas que recebia de Paulino com os clérigos e monges que viviam com ele. Agostinho mentoreou também, em um contexto de grupo, por meio dos seus livros. Os diálogos teológicos e filosóficos à mesa, em Tagaste e em Hipona, o ajudaram a esclarecer seu pensamento para a produção de obras como *On eighty-three varied questions* e *On the Trinity*” (SIMTHER, 2012, p. 259). O conceito de Agostinho de mentorear e incentivar aqueles aos quais seriam impactados querem seja por sua presença, quer seja pelos seus escritos demonstra a sua capacidade de ser um Bipo descrito em II Timóteo 4:2 pelo Apóstolo Paulo: “prega a palavra, insta a tempo e fora de tempo, admoesta, repreende, exorta, com toda longanimidade e ensino.” Desta forma, outra característica que se sobressai em Agostinho como mentor, é sua capacidade de pelo exemplo demonstrar aquilo que ele cria, seu exemplo ortodoxo estava sempre alinhado a sua ortopraxia de forma que seu exemplo e testemunho prática sempre lhe foram uma ferramenta para a propagação da fé. “Fora esses testemunhos dos colaboradores e discípulos de Agostinho, como Agostinho mentoreava pelo exemplo? Primeiro, ele praticava o que pregava. Em *On the work of monks*, ele exortou os monges a trabalharem e lhes lembrou o seu próprio trabalho: “Não estamos impondo fardos pesados e não estamos lançando sobre os seus ombros, enquanto nem com um dedo os tocamos”. Segundo, ele era um modelo de serviço para os clérigos. Na saudação da *Carta 217*, escrita quando se aproximava o fim da sua vida, Agostinho referiu-se a si próprio como um “servo dos servos de Cristo”. Terceiro, ele deixou um exemplo mentorial por meio de sua *Rule*. Embora articulada em emio ao itinerário monástico de Agostinho, em 399, sua regra monástica, à semelhança da de Pacômio, encapsulou muito do que ele era como monge e líder espiritual. Como Monceaux escreve: “Com justiça, a *Rule* de Agostinho é reconhecida como sendo o seu legado aos que desejam imitá-lo nessa vida”. Finalmente, por meio de suas *Confissões*, Agostinho constitui-se em um modelo de transparência, de humildade e do andar pela fé em todo tempo, modelo próprio de um líder espiritual” (SIMTHER, 2012, p. 277).

finalmente, sob a Graça” (*De grat. Christ.*, II, 26,30). O que significa, para Pelágio, que o homem viveu conforme a sua natureza no período correspondente anterior a Lei⁵⁶.

Naquele tempo conhecia-se o Criador à luz da razão, e o modo de viver levava-se escrito nos corações, não com as letras da Lei, mas da natureza. Mas, corrompidos os costumes – continuam eles – quando a natureza deixou de ser suficiente, foi outorgada a Lei, pela qual, como a lua, assim a natureza fosse restituída ao antigo fulgor com a remoção da ferrugem. Mas posteriormente - como eles discorrem – prevaleceu tão excessivo hábito de pecar e, como a Lei não tinha eficácia para curá-la, veio Cristo e, como a um doente desenganado, o médico a curou não pelos seus discípulos, mas por si mesmo (*De grat. Christ.*, II, 26,30).

O posicionamento de Pelágio fere aquilo que o bispo de Hipona mais defendia, isto é, a graça. Colocar o homem como princípio de salvação e auxílio de si mesmo era um sacrilégio para Agostinho, que compreendia, que a graça sempre fora atuante no homem, quer seja anterior ou posterior à fé, pois o homem seria incapaz de correr para bem, sem antes passar pela graça. “É porque todos os bens, sejam eles quais forem, do maior ao menor, não podem proceder senão de Deus” (*De lib. arb.*, II, 17,46).

Agostinho defende que seria impossível que os antigos homens de boa vontade alcançassem misericórdia, sem que antes não agissem pela justificação de fé no futuro Messias (*De grat. Christ.*, II, 25,29), não apenas por sua natureza ou pela Lei: “Ainda que a Lei dada por Deus não pôde arrancar nenhum homem do reino da morte, existiam homens de Deus no tempo da Lei, não sob a Lei que infundia terror, que acusava, que castigava, mas sob a graça que atrai, cura e liberta” (*De grat. Christ.*, II, 25,29). Destarte, mesmo no período de Adão o homem só era justificado e auxiliado para o bem com a graça, isto lhe seria como imputação da verdadeira fé, por isto descreve Agostinho uma das mais belas explanações da verdadeira fé como síntese da sã doutrina, contra as incisões heréticas pelagianas:

A fé consiste propriamente na relação de dois homens. Pelo primeiro fomos feitos escravos do pecado, pelo segundo somos resgatados do pecado; por um, fomos precipitados na morte; pelo outro somos libertados para a vida; aquele nos levou à perdição fazendo sua vontade, e não a daquele que o criou; este nos salvou fazendo não a sua mas a vontade daquele que o enviou (Jo 4,34;5,30). Portanto, na relação destes dois homens consiste propriamente a fé cristã. Um é Deus e o único mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus (1 Tm 2,5). Porque não só há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos (At 4,12), e dele Deus fez o centro da fé para todos, ressuscitando-o dos mortos (At 17,31). Portanto, a fé cristã não

⁵⁶A Lei aqui “*Lex*”, refere-se a Lei Mosaica, Lei está ao qual incorporou no código veterotestamentário sendo a principal regra de conduta moral, social, penal e religiosa do povo de Israel, presente na Torá, possui elementos normativos no Pentateuco aos quais devem-se considerar : Decálogo presentes em Êxodo 20 e Deuteronômio 5; o Código da Aliança ou aliancista descrito em Êxodo 20:22-23 ;33; O Deuteronômio , presente em Deuteronômio 12-16, o código de Santidade (Levítico 17-26) e o código dos Sacerdotes Levitas descritos no Livro de Levítico (cf. DE VAUX, *apud* MEISTER, 2007, p.58).

duvida de que, sem esta fé, ou seja, sem a fé no único mediador de Deus e dos homens [...] sem a fé, portanto, na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, nem os antigos justos, para que fossem justos, se purificariam de seus pecados e se justificariam pela graça de Deus. A mesma purificação e justificação não puderam alcançar tanto os justos mencionados na santa Escritura, como os não-lembrados, mas sem dúvida existiram ou antes do dilúvio ou depois até a entrega da Lei ou no tempo da vigência da Lei, não somente com relação aos filhos de Israel, como foram os profetas, mas também aos de outros povos, como foi Jó. Seu coração purificava-se pela fé no Mediador e difundia-se neles a caridade pelo Espírito Santo (Rm 5,5), que sopra onde quer (Jo 3,6), e não de acordo com os merecimentos, pois ele é a origem dos merecimentos. A graça de Deus não será graça de forma alguma, se não for totalmente gratuita (*De grat. Christ.*, II, 24,28-29).

Dessa forma, Agostinho demonstra a necessidade, a atuação e a eficácia da propiciação de Cristo, mesmo antes da sua encarnação corpórea, indo de acordo com o que diz a passagem escatológica de João em Apocalipse 13:8 “[...] do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo.” Por isso diante da exposição doutrinária de Pelágio e Celéstio sobre a já supracitada passagem em que diz “que os homens justos viveram primeiramente conforme a natureza, depois sob a Lei e, finalmente, sob a Graça” (*De grat. Christ.*, II, 26,30), Agostinho retruca:

Nessa exposição, empenham-se em excluir os justos antigos da graça do Mediador, como se o homem Cristo Jesus não tivesse sido o Mediador, como se o homem Cristo Jesus não tivesse sido o Mediador de Deus e daqueles homens pelo fato de ainda não se ter revestido da carne humana, e não existia como criatura humana no tempo em que aqueles justos viveram . [...] E se os antigos justos, consoante as palavras ocas de Pelágio e Celéstio, bastando-lhes a natureza, não necessitaram do Mediador, o homem Cristo, pelo qual seriam reconciliados com Deus, também não receberão a vida por meio dele, cujo corpo e membros não pertencem em conformidade com o objetivo por ele proposto de se fazer homem pelos homens (*De grat. Christ.*, II, 26, 31).

Não somente a perspectiva soteriológica pelagiana incomodava Agostinho, mas o desleixo pelagiano para com a teoria da Providência divina, pois não deveria afirmar que o homem foi deixado em algum momento para viver de acordo com a sua própria natureza, seria isto, amenizar o papel de Cristo e sua graça, colocando no homem a autossuficiência mediante a sua natureza. Essa teoria da Providência fora já objeto de estudo do próprio Agostinho no segundo livro do *De libero arbitrio*, onde faz ele, uma análise sobre tudo o que se há no mundo e como Deus rege todas as coisas, e como a sua Graça está impregnada em todos os âmbitos (cf. *De lib. arb.*, II, 16,41) de forma que tudo o que é criado reflete a sua ação, reflete a sua Sabedoria e reflete a Cristo, “realmente, essas realidades não teriam existência se aquela Suma Perfeição não existisse” (*De lib. arb.*, II,17,45).

O pelagianismo fere a doutrina da Providência, pois em dado momento, coloca o homem e sua natureza em uma posição de alcançar méritos próprios, bem como fere o regimento da

Lei, ao qual por ela mesma, nada faria a não ser demonstrar os erros e pecados do homem sem conseguir o salvar, mas, a Lei também deveria servir para demonstrar a Providência divina com a Graça: “pois não se deu uma Lei que pudesse infundir a vida, mas uma Lei que deveria mostrar que os mortos, paras aos quais a graça seria necessária para infundir a vida” (*De grat. Christ.*, II, 24,29), sendo então uma Providência divina, nada sai governo e do regimento⁵⁷ de Deus.

Dessa forma, a natureza do homem não poderia subsistir por si mesma como ato de perfeição ou ato salvífico, seria necessária a atuação da Providência divina⁵⁸ sobre ele. Ao se posicionar contrário a doutrina do pecado original, Pelágio é descrito como inimigo da graça, pois segundo o Bispo de Hipona, toda a natureza enferma precisa de um médico, pois se anteriormente em seu estado perfeito⁵⁹ o homem gozava de uma liberdade, de uma saúde da

---

⁵⁷A questão da providencia deixa claro como Agostinho observava a natureza da criação divina e sua benevolência para com sua criação, estabelecendo assim ao homem caído uma justificação antes mesmo que Cristo viesse ao mundo para padecer seu sacrifício vicário, sendo então a Graça de Cristo a única possibilidade do homem de se inclinar para o bem, mesmo aqueles que nasceram antes de Cristo, onde mostra Agostinho: “Portanto, a graça do único Mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus, já privilegiava então o povo de Deus. Mas, como a chuva no velocino, ocultava-se a graça, a qual Deus reserva para os seus herdeiros (Sl 68,10), não como algo devido, mas como manifestação de sua vontade” (*De grat. Christ.*, II, 25,29).

⁵⁸De fato, a doutrina da Providência perpassou o tempo chegando aos Reformadores que trabalharam e amplamente divulgaram tal doutrina, onde notoriamente pode-se encontrar o embrião agostiniano. Desta forma pode-se tomar como exemplo esta doutrina levada até as últimas consequências, com o Reformador da segunda geração João Calvino que em sua obra *Instituição da Religião Cristã* diz: “De fato, Deus reivindicava para si a onipotência e quer que a reconheçamos, não como inane, ociosa e quase inerte como imaginam os sofistas, mas vigilante, eficaz e operosa, a qual em contínua ação se transforma; e não uma onipotência que seja tão só um princípio geral do movimento confuso, como se ordenasse que a corrente fluísse uma vez preparado o leito, mas que se propõe a movimentos singulares e particulares. É considerado onipotente não porque pode fazer, ainda que por vezes cesse e fique inerte, ou deixe que, pelo impulso geral, continue a ordem que deu à natureza, mas porque, governando o céu e a terra com sua providência, modera todas as coisas de modo que nada aconteça que não seja do seu desígnio. Assim é que, no salmo, quando se diz que “faz tudo o que deseja” [Sl 115,3], nota-se que tal vontade é correta e deliberada. Pois seria insuficiente interpretar as palavras do profeta segundo o uso filosófico de que Deus é o primeiro agente, pois que é o princípio e causa de todo movimento. De preferência, é um consolo para os fiéis saber que, nas coisas adversas, nada sofrem a não ser por ordem e mandado de Deus, pois que estão sob a sua mão. Mas, se o governo de Deus assim se estende a todas as suas obras, é uma cavilação pueril incluí-lo no influxo da natureza. Na verdade, mais que privar Deus de sua glória, privam a si mesmos da mais útil doutrina aqueles que restringem a providência de Deus em limites tão estreitos, como se permitisse que todas as coisas se levassem em livre curso segundo a perpétua lei da natureza, pois não haveria nada de mais miserável do que o homem se estivesse exposto a todos os movimentos do céu, do ar, da terra e das águas [...]. Aqueles que atribuem o justo louvor à onipotência de Deus, recebem então duplo fruto: primeiro, que a ampla Faculdade de fazer o bem está em Deus mesmo, na possessão do qual estão o céu e a terra, e todas as criaturas respeitam sua vontade, de modo que se favoreçam com seu obséquio; segundo, que podem temer descansar com segurança em sua proteção, pois todos que podem temer danos de qualquer parte subjazem a seu arbítrio, e Satanás, com todas as suas fúrias e toda a sua força, e de cujas vontades depende o que quer nos possa ser adverso, é pelo poder de Deus, como por um freio, reprimido” (CALVINO, 2008, p. 186-187).

⁵⁹É salutar observar o estado anterior do homem ao pecado, estado este que o homem possuía uma liberdade (não uma liberdade total, pois tudo subjaz na providência e controle divino como já visto antes) e vivência com criador, de tal modo que o amor por Deus era o combustível deste estado incólume, sem nenhuma presença de dor ou tristeza, desta forma urge o questionamento do porque Deus não criou o homem já em um estado pecaminoso, que pudessem ser paulatinamente libertados da mácula do pecado, desta forma diz Etienne Gilson: “Sendo absolutamente livre em seu ato criador, Deus poderia, se quisesse, criar o homem no estado no qual o vemos presentemente. Não teria havido nada de indigno em Deus ao querer fazer almas tais como são atualmente as nossas, certamente ignorantes, mas dotadas de uma luz natural, que permite que se liberem progressivamente das trevas da ignorância, e de uma vontade capaz de adquirir todas as virtudes. Entretanto, Deus não o quis. [...]

alma, agora, após o pecado original, o homem incorre em “duas consequências do erro original, que Agostinho sempre associa ao mencioná-las, são a concupiscência e a ignorância” (GILSON, 2010, p. 286), sendo a primeira pelo desejo, volição às coisas ínfimas deste mundo e a segunda pela letargia em reconhecer o Supremo Bem como único desejo, ao qual se transcreve na ciência em observar as ordens divinas, “no lugar da ciência de que Adão desfrutava sem ter que adquiri-la, a ignorância presente da qual tentamos penosamente sair” (GILSON, 2010, p. 287). Portanto, não afirmar que o pecado original é transmitido hereditariamente por Adão é torna-se inimigo da necessidade de um auxílio, é recusar a um remédio necessário para extinguir uma enfermidade no corpo.

Diante disto, Agostinho demonstra que por mais que os pelagianos enalteçam a natureza humana, principalmente dos heróis da fé⁶⁰, como se a natureza destes não fossem tão contaminadas como os demais, inferindo assim que tais homens estavam isentos da mancha do pecado. Agostinho assevera que o erro dos pelagianos está em não reconhecer a necessidade da Graça, visto que mesmo no Antigo Testamento tais homens fiéis apontavam para uma necessidade de um salvador, isto é, os homens do Antigo Testamento só venceriam o pecado se recebessem a graça (*De grat. Christ.*, II, 29,34).

A transmissão do pecado original se torna necessária à perspectiva antropológica de Agostinho, pois a mancha do pecado e sua transmissão é o caminho para se percorrer até chegar ao remédio efetivo do *malum* no homem, isto é a graça. Sendo, portanto o pecado transmitido pela herança de Adão, o qual se pode traduzir como “falta de conformidade à lei de Deus ou transgressão a ela” (HORN, 2000, p. 33)⁶¹, que mesmo recém-nascida, a criança traz em si a

---

Antes do pecado o homem levava uma vida cuja essência mesma era de amor pacífico por Deus. Amando Deus sem esforços, o homem não cometia pecado algum; não estava submetido a nenhum mal, a nenhuma dor, a nenhuma tristeza; ele era, portanto, incorruptível e imortal.” Deste modo o estado Adâmico era superior ao estado decaído natural, estado este que se contrapõe ao estado primeiro adâmico de “*summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas*” (GILSON, 2010, p. 281).

⁶⁰Termo comumente atribuído a aqueles homens retos, de boa confissão e piedosos aos quais seus exemplos foram descritos e escritos na Bíblia, utilizando do termo encontrado em Hebreus 11, os quais divide entre os primeiros heróis do Antigo Testamento; os patriarcas (Hb 11:8-22); Moisés (Hb 11:23-29); os Israelitas em Canaã (Hb 11:30-40).

⁶¹Resposta à pergunta 14: “O que é pecado?” Neste mesmo breve catecismo dos Puritanos Ingleses, há uma inferência sobre a Lei e a negligência do homem perante ela, onde é preciso ressaltar o que a lei representou segundo Agostinho como já supracitado, isto é, a lei representou apenas o “desnudamento” do estado pecaminoso do homem. Nesta pergunta do Breve Catecismo de Westminster, Horn mostra quais são os pecados incluídos na falta de conformidade à Lei de Deus: “pergunta 14. 3; Quais são os pecados incluídos na falta de conformidade à Lei de Deus? Os pecados incluídos são: 1) O pecado original e aquela hostilidade natural do coração contra a Lei de Deus. 2) Todos os pecados de omissão e comissão” (HORN, 2000, p.33). Sendo assim a não observação e falta de conformidade à Lei de Deus incluem o pecado original e todos os demais pecados, sendo então a Lei objeto de inferência, de “desnudamento” do primeiro e demais pecados, não objeto justificador moral e espiritual como pensava os pelagianos, sendo aí um desdobraimento e absorção dos elementos agostinianos no protestantismo Reformado Inglês do século XVII.

mácula do pecado, a mácula da transgressão, sendo necessário o pedobatismo como processo equivalente á circuncisão no oitavo dia⁶².

Desse modo, “fomos circuncidados pela circuncisão não feita pela mão (Cl 2,11), figurada pela circuncisão, assim feita, para destruição do corpo do pecado (Rm 6,6) com o qual nascemos de Adão” (*De grat. Christ.*, II, 32,37), pois esta é a mácula do homem, a descendência de uma origem culpada traz-no condenação” (*De grat. Christ.*, II, 32,37), sendo, a concupiscência transmitida pela geração, pela hereditariedade, “com efeito, a concupiscência permanece na prole e a faz adquirir o reato do pecado de origem” (*De grat. Christ.*, II, 39,44).

O embate de Agostinho sobre o pedobatismo se dá pelo conceito doutrinário da transmissão do pecado original, sendo este o ponto necessário para um entendimento de sua antropologia, do qual desemboca no homem a necessidade constante de um remédio contra o mal advindo de sua natureza como homem, bem como, de seu livre-arbítrio.

Destarte, eis que surge perante o Bispo de Hipona, uma questão bastante importante, que é acerca da origem das almas e como o pecado passaria de pai para filho. Eis que nesse assunto surgem duas grandes correntes⁶³: o *traducionismo* e o *criacionismo*.

---

⁶²Segundo Agostinho há uma notória similaridade entre a perspectiva da circuncisão veterotestamentária e o pedobatismo neotestamentário, como forma substitutiva de sacramento e aplicação de uma bênção sobre a comunidade, onde a circuncisão do Antigo Testamento apontava para o pacto de um filho incluído sobre a bênção de um povo e isto testificava nele a sua participação dentro do pátria escolhida por Deus (Gn 17:12-13), sendo então aquele ato, um ato obrigatório de perpetuação da crença e dos costumes judaicos (Dt 6:6-7), iniciado em Abraão e perpetuado para todo aquele oriundo de sua descendência (Gn 17:9-11). Este entendimento era natural a Agostinho que via na circuncisão elemento que fora substituído pelo sacramento do Batismo conforme diz em *De grat. Christ.*, II, 32,37: “Portanto, em qualquer dia, após seu nascimento, em que a criança for batizada em Cristo, equivale á circuncisão no oitavo dia, pois é circuncidada naquele que ressuscitou após três dias de sua crucificação, mas no oitavo dia da semana. É circuncidada pelo desvestimento da natureza carnal (Cl 2,11), isto é, para que a graça da regeneração espiritual perdoe a dívida contraída pelo contágio da geração carnal”, tais conceitos também traziam em si elementos como coparticipação – agora não mais em uma cidadania terrena, mas uma cidadania celeste- de um corpo remido e justificado, ficando a obrigatoriedade de ensinamento dos vícios aos quais tal sacramento foi aplicado, isto é cristianismo. Desta forma alguns elementos ainda perduram nos dias atuais, elementos este vívidos, por exemplo, no protestantismo reformado, ao qual grande parte dos “aliancistas” sustenta tal posicionamento, para isto nos diz SMALL, 2016, p. 97: “A circuncisão foi designada por Deus para ratificar o pacto relacional entre ele mesmo e seu próprio povo, e para servir continuamente como sinal e selo para certificação e representação dessa relação. [...] O derramamento de sangue era parte necessária nesta operação sacramental, em virtude do princípio de que todas as relações pactuais entre Deus e o homem tinha de ser ratificadas no sangue que falava da expiação. O sangue apontava para (a) necessidade do homem em decorrência do pecado; (b) para o castigo do pecado, que é a morte; (c) e para morte de um substituto divino, pelo qual o homem seria redimido”, desta forma a Circuncisão apontava para elementos também presentes no pedobatismo, isto é, para a forma de uma remissão do pecado e para um sinal visível da participação de uma comunidade, de forma que o batismo veio a substituir a circuncisão conforme continua SMALL, 2016, p.103: “Por razões apropriadas, o Batismo da nova dispensação veio suceder a Circuncisão da antiga. Deve-se manter a mesma distinção entre as criancinhas e os adultos como recipientes apropriados. Deus decretou esta ordenança sacramental para os adultos que entram em relação pactual mediante o arrependimento e a fé, e para seus filhos menores, ainda não cômicos de arrependimento e de fé. Por analogia, inferência e dedução, a doutrina do Batismo neotestamentário se funda solidamente no Antigo Testamento.” Portanto a circuncisão era sombra (Hb 10:13) do batismo, conforme também o entendimento agostiniano.

⁶³Ainda há uma terceira, que se refere à metempsicose, da qual Agostinho prontamente a rejeita, deste modo, afirma Marcos Costa (2002, p. 256): “[...] compartilhada por Orígenes, que defendia a preexistência das almas

O traducionismo pode ser definido como: “Doutrina segundo a qual a alma dos filhos provém da alma dos pais assim como um ramo (tradux). Essa doutrina já se encontrava nos estoicos (...), foi aceita por Tertuliano (...) e por outros escritores da patrística e defendida mais tarde por teólogos protestantes” (ABBAGNANO, 2012, p. 968). Essa doutrina ainda pode ser denominada de *geracionismo*, esse conceito é desenvolvido com a finalidade de dirimir acerca do problema da criação da alma, bem como o problema cristão acerca do pecado original, do qual afirmando este conceito, Deus é deslocado a uma posição secundária quanto ao problema do mal. Deste modo detalha Marcos Costa acerca dos tipos de traducionismo:

[...] traducionismo, que, por sua vez, pode ser de dois tipos: 1 - traducionismo emanacionista/panteísta, como, por exemplo, o de origem neoplatônica, onde as almas humanas são emanações da grande Alma do mundo, (terceira hipótese espiritual); 2 - traducionismo panteístico, tanto o de inspiração maniquéia/materialista, que defende serem as almas dos homens partículas de Deus ou da Luz do Pai presas à matéria, como o de tendência cristã, como, por exemplo, o de Tertuliano, o qual acreditava que as almas se propagavam junto ao sêmen corporal e, conseqüentemente, com ele o pecado original. Ambas as hipóteses, apesar de resolverem o problema da transmissão do pecado original, isentando a Deus de todo mal, criam problemas quanto à questão da liberdade individual, ou da personalidade individual, já que, se a alma de uma pessoa é a tradução ou ramificação de uma alma anterior, esta pessoa deveria ter a mesma personalidade da alma anterior, assim como no mundo vegetal, por exemplo, uma planta que sai de um galho de uma outra é da mesma natureza ou traz as mesmas características da planta anterior (2002, p. 255).

O criacionismo por sua vez, pode ser definido como doutrina “[...] de que todas as almas são criadas *ex-novo* [...]” (ABBAGNANO, 2002, p. 968). Essa posição segundo Marcos Costa (2002, p.256), “é a que mais se aproxima da criação *ex-nihilo*”, porém também é rechaçada por Agostinho, donde, apesar de dar ao homem a liberdade, pois cada ser que nasce é uma alma nova, o problema acerca da transmissão do pecado original ainda permanece presente. Esse assunto se dá anteriormente ao Bispo de Hipona, mas ganha força com os Pais da igreja, sendo oriundo do quarto e quinto século “que a doutrina da natureza humana tornou-se um tema de primeira importância na igreja. Para os pais, com suas pressuposições bíblicas, o problema era de história e não da análise” (KELLY, 1994, p. 259). E ainda:

Mas de onde vinha a alma? Alguns pensadores defendiam a teoria origenista de que, criada por Deus, a alma existia antes do corpo para o qual estava destinada como um castigo por seus pecados. Dídimo, o Cego, por exemplo, ensinava de acordo com essa linha de pensamento, como também o faziam os seguidores do herege espanhol Prisciliano (m. 385). Parece que Vitorino

---

antes de entrarem nos corpos. Ao entrarem no corpo, seja enviadas ou caídas espontaneamente, tornavam-se prisioneiras. Esta última hipótese é a que Agostinho menos aceita, porquanto, além de não resolver o problema da transmissão do pecado original, nega totalmente a criação *ex nihilo*, no tempo. Daí Agostinho ter oscilado sempre entre o traducionismo e o criacionismo”.

defendeu uma variação da mesma doutrina. Contudo a maioria dos pais gregos rejeitava esse ponto de vista, que haveria de ser formalmente condenado no sexto século. Agostinho também reagiu contra avaliação pessimista da ordem material e se opôs à sugestão implícita de que o corpo serve de prisão para alma (KELLY, 1994, p. 259-260).

O Bispo de Hipona acentua quatro posicionamentos acerca da criação da alma, e não se enquadra em nenhuma destas, pois, segundo ele, o problema da origem seria menos importante do que o problema do destino, dessa forma delinea o autor:

Há, pois, quatro opiniões sobre a origem da alma:

- ou todas elas provêm de uma só, transmitidas por geração (20,55);
- ou bem, a cada nascimento humano, uma nova alma é criada (56);
- ou então, as almas já existentes em qualquer outro lugar são enviadas, por Deus, aos corpos daqueles que nascem (57);
- ou, enfim, elas descem por sua própria vontade para os corpos dos que nascem (58).

Dessas quatro opiniões, nenhuma deveria ser adotada afirmativamente, de modo temerário. Pois essa questão ainda não foi desenvolvida e esclarecida pelos intérpretes católicos dos Livros Sagrados, o quanto exigiriam sua obscuridade e complexidade. Ou caso já o tenham feito, tais obras ainda não nos chegaram às mãos (*De lib. arb.*, II, 21,56).

O próprio Agostinho afirmara que este problema não era de suma importância para ele, por isto descreve: “Isso caso a razão exija serem considerados e discutidos tais problemas, em vista de resolver alguma questão muito necessária. Ou então, caso alguém encontre tempo, deixando outras questões mais necessárias, e prefira abordar essas pesquisas e exposições” (*De lib. arb.*, II, 21-62). Dessa maneira, é possível afirmar que Agostinho não tinha uma posição definida, criticando vários posicionamentos, entre eles, o posicionamento traducionista de Tertuliano, “mas observou que uma versão espiritual dessa mesma teoria se encaixava melhor em seu ensino sobre o pecado” (KELLY, 1994, p. 260).

As colocações Pelágio-celestino⁶⁴, que depositavam no homem e em sua natureza a possibilidade de agir bem sem um auxílio exterior, sem quaisquer resquícios de uma possível ação divina, colocando o homem natural no mesmo patamar de Adão antes da queda, eram para

---

⁶⁴Etienne Gilson assim resume as posições de Pelágio: “Alguns, como Pelágio, estimam que o livre arbítrio é a condição mesma da graça. Ao se esforçar, lutando e buscando Deus, a vontade do homem adquire méritos; a graça é apenas o dom de Deus que os coroa. Mas tal concepção é contraditória com a noção de graça: por sua definição e também por seu nome ela é um dom gracioso, gratuito. Uma graça que fosse merecida seria uma dívida e não uma graça verdadeira. De fato, basta observar o que se passa para constatar que ao conceder a graça, Deus não restitui o bem pelo bem, mas o bem pelo mal [...]. A graça de Deus não nos é dada segundo nossos méritos, já que não apenas não vemos boas ações às quais possa ser atribuída, mas a vemos também a cada dia atribuída a ações manifestamente más. Ao contrário, a partir do momento em que a graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre arbítrio, sempre intacto, não faz senão ir de queda em queda” (2010, p. 304).

o Bispo de Hipona um ultraje à verdadeira fé e a própria condição humana, pois “para cair, o homem só tinha o querer; mas não basta querer se reerguer para podê-lo” (*Retract.*, I,9,6).

O embate sobre a perspectiva agostiniana sobre a graça não teve um fim após sua morte, haja vista que, após sua morte, houve defensores de seu posicionamento como Tiro Próspero de Aquitânia e o Papa Celestino I, os quais se posicionaram remetendo elogios à posição do Bispo de Hipona. De igual modo, por outro lado o pelagianismo teve suas transformações e também se consolidou em alguns casos com o semi-pelagianismo, o qual foi uma tentativa de minimizar a radicalidade de Celéstio baseada nos ensinamentos de Pelágio. O crescimento do semi-pelagianismo foi expresso em regiões como a Gália, onde teve como representantes de tal doutrina, Vicente de Lérins e Fausto de Riez, que em 529, no sínodo Orange, tiveram suas ideias rejeitadas⁶⁵.

---

⁶⁵Acerca desta rejeição do pelagianismo Lenzenweger (LENZENWEGER et al, 2006, p.95) descreve: “Foi só por iniciativa de Cesário de Arles († 542) que em 529 o sínodo de Orange rejeitou o pelagianismo em todos os seus matizes, mas com base num agostianismo moderado, já que não se manteve a ideia de uma predestinação incondicional, nem a dos limites da vontade salvífica de Deus. As conclusões foram confirmadas pelo Papa Bonifácio II e, exatamente por isso, universalmente aceitas. A doutrina agostiniana sobre a graça ainda havia encontrado um decidido defensor em Fulgêncio de Ruspe († 532), que falava da condenação de todos os homens e da transmissão do pecado original pela procriação. A aceitação das doutrinas de Agostinho, sobretudo da forma como ocorreu em Roma, não foi cega; levava em consideração a situação de todo o gênero humano, e em vez do teologúmeno da irresistibilidade da Graça, foi realçada a responsabilidade humana. É esse equilíbrio que caracteriza as regras do papa Gregório Magno para a direção espiritual, e foram os seus escritos que modelaram a mentalidade medieval.”

4 COSMOVISÃO CRISTÃ: COMPATIBILISMO E INCOMPATIBILISMO LIBERTÁRIO

A natureza da liberdade implica no homem a forma a qual este age diante dos acontecimentos, sejam esses: infortúnios, prazeres, escolhas e os mais diversos e múltiplos atos provenientes do ser criado. Ser livre ou ter um arbítrio livre denota uma responsabilidade diante de todas as ações humanas, “a existência e a natureza do livre arbítrio são questões de importância prática, de como empregaremos uma perspectiva ética em nossas condutas individuais e sociais com os outros” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 333).

Na cosmologia cristã os problemas acerca da relação entre Liberdade e Determinismo tornam-se fundamentais na elaboração de uma ética e teorização da fé, sendo indispensável o debruçar sobre tal temática, conforme citam Moreland e Craig:

São também questões teóricas problemáticas, levando em conta os vários pontos de vistas que as pessoas adotam. Por exemplo, alguns argumentam que se o naturalismo estiver correto torna-se difícil perceber como a ação humana poderia existir, uma vez que o naturalismo parece descrever os seres humanos como máquinas passivas que integram uma rede causal física ampla. Nessa visão, todos os eventos são ou puramente não-causados e aleatórios, ou então determinados por eventos anteriores. De qualquer modo, as ações livres são desconsideradas. Para o teísmo cristão, algumas doutrinas têm suscitado problemas para certas concepções a respeito da existência e natureza do livre arbítrio: a existência e a origem do mal, a soberania de Deus, a predestinação e a eleição, a justiça do inferno e a presciência de Deus sobre as contingências, os atos livres por seres humanos (2005, p. 333).

Conforme já expressei o que Agostinho entendia por *Liberdade*⁶⁶, podendo acrescer à cosmologia cristã três perspectivas como base de análise do tema, (o objeto de análise e interesse desta dissertação se desenvolve a partir da última perspectiva de Liberdade, isto é, a Liberdade de responsabilidade moral e racional, porém isto não nos exime de dar uma pequena significação aos demais conceitos), sendo assim: Liberdade de permissão, Liberdade de integridade pessoal e Liberdade de responsabilidade moral e racional.

A liberdade definida como liberdade de permissão, pode ser significada como uma liberdade que se interage no âmbito sociopolítico e nas questões de direitos e ação do Estado acerca da aplicação e formulação de leis. A liberdade de integridade pessoal, se estabelece no âmbito da psicologia, por se desenvolver a partir das interações sociais e psicológicas do indivíduo, como por exemplo, a questão da opressão de um povo e submissão de outro, questão da escravidão e a integridade pessoal, tendo em si aspectos filosóficos que são salutares, porém,

---

⁶⁶Cf. cap. 2 desta Dissertação.

não totalmente aplicados ao arcabouço desta pesquisa (não é de admirar-se que certos elementos e aspectos desta posição apareçam de modo implícito).

Desse modo, o alvo ao qual esta dissertação se propõe a debruçar como núcleo de pesquisa para este ponto da liberdade na cosmovisão cristã, refere-se à liberdade de responsabilidade moral, donde, esta liberdade está presente na volição e ação do homem, “nas quais o ser humano age como um agente que é, em algum sentido, o criador dos próprios atos e, assim, controla a própria ação” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 334), por isso quaisquer atos ou pensamentos advindo do homem deve ser circundado e inferido a este tipo de Liberdade, deste modo este conceito se torna salutar para os desdobramentos das demais definições de liberdade, bem como, definição que fora amplamente utilizada por Agostinho como objeto para aplicação do seu conceito de *Voluntas e Libertas*.

Grande parte da cosmovisão cristã aceita o livre-arbítrio como conceito incluso dentro dos múltiplos ramos que definem a Liberdade, porém, há uma grande discordância histórica e conceitual de como o livre-arbítrio se aplicaria no homem e qual o seu real sentido, sendo diferenças consideráveis⁶⁷. Deste modo, também aplicaremos uma breve definição ao que seria conceitos amplamente divulgados, debatidos e até contrariados dentro da cosmovisão cristã, a saber, o conceito de Determinismo. O Determinismo é uma “concepção que entende que para cada evento dado, existem condições tais que, no caso de elas ocorrerem, nada mais poderia ter acontecido” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 334). Ainda tomando como parâmetro a definição de Moreland e Craig (2005, p. 334), estes continuam a conceituar o determinismo como: “Uma das formas de determinismo se define como a visão de que todo o evento é causado por eventos causais antecedentes e por leis pertinentes capazes de produzi-lo”. Outra definição de determinismo se encontra em Nicola Abbagnano, ao qual explicita:

[...] compreende dois significados: 1. ação condicionante ou necessitante de uma causa ou de um grupo de causas; 2- a doutrina que reconhece a universalidade do princípio causal e, portanto, admite também a determinação necessária das ações humanas a partir de seus motivos (2012, p. 245).

O posicionamento determinista se ramifica em duas grandes vertentes, sendo estas os deterministas radicais e não radicais. O posicionamento do determinismo radical se estabelece como a vertente que nega totalmente a existência do livre-arbítrio, ou ao menos nega o entendimento de livre-arbítrio apresentado pelo libertarismo, donde, por sua vez, o determinismo é negado pelos libertaristas, dos quais afirmam que a liberdade libertária é um conceito *sine qua non* do homem. Ambas correntes são chamadas, por sua vez, de

---

⁶⁷Ainda que expostos algumas visões sobre o livre arbítrio, iremos tratar um pouco mais a frente. Para esta perspectiva das várias definições históricas (Cf. SPROUL, 2012).

incompatibilistas por negarem, cada um a seu modo, uma conciliação entre o livre-arbítrio humano e a Soberania divina.

Há também um posicionamento determinista não-radical, conhecido como compatibilistas, dos quais afirmam que a liberdade e o determinismo são duas verdades universais e que podem se correlacionar entre si, não objetivando a anulação de uma pela existência da outra. A compreensão da liberdade para os compatibilistas se diferem da compreensão libertista e do fatalismo radical.

Portanto pode-se compreender o Determinismo como sendo todo e quaisquer eventos causais que são eventos de fatores anteriores a estes, ou seja, na verdade o determinismo pode ser entendido como uma sucessão de eventos necessários, excluindo assim o fatalismo que compreende fatos necessários, mas não causais. A radicalização desse pensamento, como já observando anteriormente, cai em um determinismo radical ou fatalismo, porém o determinismo compatibilista apresentado nas significações anteriores nega em sua essência o fatalismo ou o determinismo radical, porém os libertistas, por sua vez negam a compatibilidade de eventos causais livres com o determinismo, sendo denominados de incompatibilistas, o que também ocorre com os determinista radicais ou fatalistas, que não aceitam quaisquer eventos livres do homem, aceitando também de modo geral a incompatibilidade da liberdade com o determinismo.

Dentro desse debate existe não apenas a diferença entre deterministas e libertistas entre aceitar ou não a liberdade (principalmente os deterministas radicais ou fatalistas), porém como supracitado há também nos deterministas aqueles aos quais aceitam a liberdade concomitante e em perfeita harmonia com a Liberdade, sendo denominados como compatibilistas, por isto há uma distinção de como as duas vertentes enxergam a liberdade.

O determinismo, de acordo com os compatibilistas, não é postulado por meros atos causais, sendo assim negando os atos não casuais e atos fortuitos, mas o determinismo é tido de modo que “cada ação humana é casualmente demandada pelos eventos vigentes antes do ato, incluindo os eventos existentes antes do nascimento da pessoa que está atuando” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 335), ou seja, o compatibilismo crê que toda a ação humana faz parte de eventos causais que se interagem em cadeias causais de eventos anteriores expressas em um modo determinado, sendo que a Liberdade e o determinismo expressam duas verdades reais e absolutas, por isto recebe o nome de compatibilismo, por compatibilizar estas duas verdades.

Dentro do compatibilismo há uma subdivisão entre aqueles que afirmam que uma escolha livre não pode ser concebida ou não pode ser realizada sem o determinismo, sendo

então, uma escolha livre como escolha sempre determinada por caráter, crença, desejos e etc. Aos que defendem este tipo de escolha livre, denomina-se compatibilistas radicais, assegurando que toda escolha deve ser motivada por um evento anterior. Os compatibilistas não-radicaais afirmam que pode haver (hipótese) que, ações livres do homem podem não requerer o determinismo, onde de certo modo este posicionamento abre brecha para aceitação de uma liberdade libertária, porém, esta escolha é de certo modo não contrária ao determinismo, ou seja, pode haver uma escolha livre, sem que haja determinismo, mas esta escolha livre ainda será em dado momento compatível com o determinismo, não podendo ser fonte argumentativa contra o determinismo.

Dessa forma, é salutar levar em consideração o entendimento do compatibilismo, tendo como compatibilismo um ato causal que pode ser determinado e, mesmo assim, este agente é moralmente livre. Esta definição pode ser ainda acrescida pela definição de David Vicente Meconi e Eleonore Stump, que ao definir a distinção entre o compatibilismo e o determinismo causal, dizem:

[...] tomo o compatibilismo como posição de que um ato está sendo causalmente determinado é compatível com o fato de ser um ato pelo qual um agente é moralmente responsável ou um ato que um agente fez de vontade livre (2016, p. 209).

Outra posição, que podemos tomar como parâmetro para definição do compatibilismo, é a inferência de Harry Frankfurt, o qual ao analisar o livre-arbítrio afirma que sua definição seria de neutralidade em relação ao problema do determinismo, isso desemboca na questão que, ao afirmar o livre-arbítrio como concepção neutra, o referido autor sugere que mesmo que na universalidade das coisas (podemos tomar este ponto sob o ditame cristão de universo criado) haja um determinismo, ainda assim se podem fazer escolhas livres, a isto ele denomina de compatibilismo (cf. FRANKFURT, 1971, p. 5-20).

Há ainda uma formulação desta subdivisão, postulada pelo compatibilismo clássico e o compatibilismo hierárquico ou contemporâneo⁶⁸. Esta subdivisão se fundamenta no compatibilismo e ação da liberdade no homem, onde os compatibilistas clássicos afirmam que

---

⁶⁸Para uma maior explicitação sobre alguns grandes nomes compatibilistas como John Locke, David Hume, Hobbes, J. Stuart Mill e Robert Kane (2005, p. 12-222). Os compatibilistas clássicos poderiam ser definidos como defensores de dois pontos principais, sendo o primeiro ponto, que para ser livre é necessário ter a capacidade de querer ou desejar fazer algo, o segundo ponto se estabelece pela defesa de não se ter constrangimentos que possam servir de obstáculos a este querer. Desta forma Robert Kane, define como compatibilistas Clássicos Hobbes, Hume e Mill. Já segundo Moreland e Craig, os filósofos John Locke e David Hume, sustentariam uma noção de liberdade para o ato ou evento corporal, donde estes eventos obedeceriam seus desejos internos, sendo então enquadrados no compatibilismo clássico. Ainda sobre as definições afirmam eles: “Os principais compatibilistas na história da Filosofia foram Locke, Hume e Thomas Hobbes. Os defensores contemporâneos são Daniel Dennett e Gary Watson” (2005, p. 336-337).

alguém só é verdadeiramente livre se esta ação estiver de acordo com os desejos, crenças e sem alguma coação externa do agente. Desse modo, os compatibilistas hierárquicos ou contemporâneos discordam desta postulação, pois acredita que as escolhas que são determinadas por motivações inócuas não devem ser consideradas como ação livre, deste modo toda a ação verdadeiramente livre não pode ser tomada por forças de desejos e influências tais que façam com que o agente perca o controle, como por exemplo, algumas doenças patológicas e vícios que fazem com que o agente compulsoriamente querer algo sem poder ao menos fazer uma reflexão sobre sua ação volitiva, desse modo, o compatibilista hierárquico não toma a liberdade dos compatibilistas clássicos como uma liberdade real.

Postulada a crítica do compatibilismo hierárquico frente ao compatibilismo clássico, donde a crítica se engendra, de acordo com Moreland e Craig (2005, p. 336), quando “essas escolhas são determinadas, em um tipo de modo errôneo, por um vício opressivo”, outro a questionar acerca dos desejos como fonte da vontade livre, (fazendo uma análise sobre os conceitos de Harry Frankfurt)⁶⁹ é o compatibilista contemporâneo Gary Watson (1982, p.7) onde tenta enfatizar que o ser humano ao sofrer certos tipos de traumas, podem modificar suas volições de segunda ordem. Esse conceito de compatibilismo clássico pode ser deslocado até o posicionamento de Agostinho, parece que o enquadramento já gera uma possível definição *a priori* do que pensa Agostinho em relação ao contexto da liberdade e do pecado original. É preciso perceber até que ponto o Bispo de Hipona leva o pecado original e até onde a liberdade humana é possível no contexto pós-queda, pois parece que o homem caído, sem o auxílio da Graça de Deus, não consegue se voltar para o bem, por si mesmo (cf. *De nat. et grat.*, LXII, 73), este homem tem ações condicionadas as suas vontades mais pérfidas e declinadas devido ao pecado original ter comprometido o homem, onde constantemente recorre aos seus desejos, que, ausentes da graça aspiram a uma inversão da justa ordem (cf. *De nat. et grat.*, LXVI, 79), somente nesse caso pode-se enquadrar Agostinho em um tipo de compatibilismo clássico.

Doravante, há no homem alcançado pela Graça uma relação harmônica também com o compatibilismo clássico, em que as ações, apesar de estarem em conformidade com a vontade, não podem ser de tal modo a restringidas em um impulso desmedido, sabendo que, as escolhas são determinadas (por isso enquadra-se no compatibilismo), as ações livres do homem se baseiam em sua vontade sadia, isto é auxiliada pela Graça, onde se pode observar que a verdadeira liberdade, de acordo com Agostinho, é agir de tal modo que a sua vontade passa a querer a Deus através da ação graciosa do próprio Criador, sendo então uma liberdade da

---

⁶⁹A esse respeito ver o trabalho de WISSMAN. Frederico Méndez. **Sobre a “responsabilidade moral” em Harry G. Frankfurt**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

vontade, onde a vontade quer aquilo que Deus quer eis aí, mais uma analogia ao compatibilismo clássico, pois dá ênfase na vontade. Portanto, os compatibilistas clássicos também enfatizam a liberdade da vontade; de igual modo, Agostinho mostra que a vontade é a combustão da ação humana, é na vontade que o homem define o amor por algo (cf. *Conf.*, XIII, 9,10) e ninguém é impelido se não quiser (cf. *De lib. arb.*, I,11 a, 21c).

Dado a definição do que seria o compatibilismo e suas ramificações, deve-se agora definir qual entendimento do conceito de liberdade libertária (libertismo), um dos ramos radicais do incompatibilismo. O conceito de libertismo ou libartanismo, afirma que o determinismo não pode ser compatível com o conceito de liberdade, donde o agente é o principal e único responsável por seus atos, não tendo ligação efetiva ou que possa ligar suas ações de tal modo, que impeçam os dirimem o poder causal de fazer ou desejar algo. Dentre os grandes nomes libertistas atuais temos Timothy O'Connor, Peter van Inwagen, William Rowe e, historicamente, se destacam Tomás de Aquino e Thomas Reid (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p. 337). O libertarista Peter van Inwagen (1975, p. 185-199), descreve que o determinismo é incompatível ao livre-arbítrio, pois, pela definição própria do determinismo impede que o agente possa agir de maneira diferente, ou possa escolher outra opção sem ser aquela a que ele está fadado a escolher. Desse modo, ao expressar por premissas lógicas Peter van Inwagen mostra que negar o livre-arbítrio é afirmar que o homem não poderia escolher as premissas de A ou B, sem que essas estejam ligadas a predisposições anteriores a essas escolhas. Desse modo, o homem passa a ter o poder causal de suas ações, não sendo compelida por nada externo, doravante a liberdade ganha força como uma condição categórica do ser, o que se explicita a relação do homem e a definição do libertismo:

Ele (homem) é criador absoluto das suas ações. Como Aristóteles disse na *Física* 256 a: “Um bastão move uma pedra, e é movido por uma mão que é movida por um homem”. O evento de mover o bastão é causado pelo evento de mover a mão que é causado pela substância conhecida como o próprio homem. Quando um agente age livremente, ele é um **primeiro motor** ou **motor não-movido**: nenhum evento ou causa eficiente o faz agir. Seus desejos ou crenças podem influenciar sua escolha ou podem desempenhar um papel importante nas deliberações que tomar, mas as ações livres não são determinadas ou causadas por eventos ou condições prévias ao agente; antes, elas são feitas espontaneamente pelo próprio agente que atua como um primeiro motor. Logo, a liberdade libertária é tanto uma posição sobre a liberdade em si quanto uma teoria sobre a natureza dos agentes e da agência (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 337).

Toma-se como significação o libertismo ou liberdade libertária, como ação que prevalece à escolha do homem sendo fruto primeiro de sua ação, de modo que todas as escolhas que o homem tem deve ser imputada a ele como causador primário e final de suas

consequências. Desse modo, “o libertarismo representa uma perspectiva que tem como objetivo proteger a realidade do livre arbítrio humano ao assumir que uma escolha livre não pode ser causalmente determinada, mas também não pode ser aleatória” (MONTEIRO, 2014, p. 9).

Ainda como conceituação do libertismo (STUMP; KRETZMANN, 2001, p. 125), postulam duas conceituações para enquadrar o libertismo, a saber: a) um agente age com livre-arbítrio, ou é moralmente responsável por um ato, somente se o ato não é causalmente determinado por qualquer coisa fora do agente e b) um agente age com livre-arbítrio, ou é moralmente responsável por um ato, somente se ele poderia ter feito o contrário. Outro a defender um livre-arbítrio libertário é Alvin Plantinga (PLANTINGA, 2012, p. 46), pois, para ele, a liberdade libertária está estritamente ligada à capacidade de escolher de outro modo, onde o homem só poderia estar livre moralmente se este for livre a uma ação moralmente significativa, ou seja, anular a liberdade tal qual que possua um conceito libertário é impossibilitar do agente agir moralmente bem ou moralmente mal, ao analisar a possibilidade de mundos possíveis a partir de uma objeção ao problema do mal, afirma que no ato criador de Deus, não pode haver um determinismo nem para o bem ou o mal como fundamento da ação do homem, onde ao criar criaturas com capacidade de fazer o bem moral, Deus não pôde criar criaturas que lhe fosse impedida de também cometer o mal se assim o quisessem, onde segundo Alvin Plantinga o bem moral tem que está atrelado com a possibilidade do cometimento também do mal moral.

Desse modo, o agente se apresenta como sendo o “primeiro motor” de sua ação, onde não pode haver condicionante determinístico entre ele e sua ação, o libertismo também pode ser postulado como uma posição incompatibilista, haja vista que, “sustenta ainda que o livre arbítrio é verdadeiro e que, por isso, o determinismo só pode ser falso” (BARATA *apud* MONTEIRO, 2014, p. 28).

É preciso elucidar a partir daí alguns pontos que subjazem ao conceito de diferenciação dos compatibilistas e dos libertistas a partir das postulações primárias já elencadas. O primeiro aspecto a ser postulado para a significação dos conceitos de libertismo e compatibilismo encontra-se nas suas diferenças entre a condição de capacidade, pois, para inferir uma aplicação de certo grau de liberdade faz-se necessário que o agente tenha a capacidade de agir de outro modo ou agir de modo diferente daquele ao qual este agiu deste modo, a condição de capacidade está vinculada a ação livre do homem em que pode agir de modo B, mesmo que tenha escolhido a ação A.

Dessa forma, levando em consideração a condição de capacidade, como primeiro ponto da diferença entre compatibilista e libertista, à discordância se dá no significado da palavra

“poder”, quando há a inferência do agir de outro modo sem ser aquele com qual se age. Para os compatibilistas a condição de capacidade para a liberdade deve ser expressa como percepção condicional do poder, tomando a palavra condicional em seu sentido mais singular, isto é, como que contém algum requisito⁷⁰, a este tipo de condição denomina-se de Condição Hipotética:

Se, dada uma escolha para fazer A ou B, Silvio livremente deseja fazer A, então ele o faz porque desejou fazer A, diriam os compatibilistas. Ma Silvio poderia ter feito B na condição hipotética de que ele tivesse desejado fazer B. Somos livres para fazer tudo o que desejamos, ainda que os nossos desejos sejam determinados. Liberdade é a disposição para agir conforme a sua preferência mais forte (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 338).

Essa noção acerca da condição de capacidade hipotética pode ser assemelhada ao posicionamento de Agostinho, quando o Bispo de Hipona disserta acerca do amor (do qual se estabelece como disposição do querer (cf. *Conf.*, XIII, 9, 10; *Ep.*, 55, X,18; *De civ. Dei*, XI,28). Desse modo, o nosso desejo é determinado pelo nosso amor, por isso assemelha-se perfeitamente com o posicionamento agostiniano, do qual diz:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio; porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva (*Conf.*, XIII, 9, 10).

Essa afirmação agostiniana mostra que o desejo é a inclinação para as ações humanas, não obstante a isso, quando inferindo a atuação da Graça que é capaz de tornar as volições do homem voltadas para Deus, essa objeção acerca da capacidade hipotética torna-se mais íntima ainda ao pensamento do Bispo de Hipona, por isto aplica-se muito bem ao pensamento agostiniano a seguinte definição: “[...] Somos livres para fazer tudo o que desejamos, ainda que os nossos desejos sejam determinados. Liberdade é a disposição para agir conforme a sua preferência mais forte” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 338). Isto quer dizer que nossas ações serão definidas por quanto amor será aplicado ao objeto que desejamos.

Demonstrada a definição compatibilista do conceito de “capacidade hipotética”, resta-nos abordar o conceito da qual os libertistas inserem na perspectiva da condição de capacidade. É salutar demonstrar uma primeira crítica dos libertistas aos compatibilistas, pois, se a capacidade hipotética está ligada a uma ação volitiva, sempre atrelada aos desejos, os libertistas

⁷⁰Cf. DICIONÁRIO HOUAISS, p. 185, ao qual descreve a palavra condicional como: “1 [...] que contém uma condição (‘requisito’) 2 liberdade condicional 3 [...] que expressa condição ou suposição.

afirmam que o princípio do qual se deve partir não é se há um poder de escolha, mas sim, se há um poder de “querer” livremente. Isto implica que a vontade do agente deve ser de tal modo livre que este possa querer A ou B, por sua própria volição sem quaisquer interferências, não apenas fazendo o que seus desejos implicam, mas de ter uma liberdade tal que até seus desejos possam ser modificados. Ou seja, “um ato livre é aquele no qual o agente é, no final das contas, a fonte de origem do próprio ato” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 338).

A este tipo de capacidade dá-se o nome de “Capacidade Categórica”, a qual não pode ser condicionada a nenhum tipo de desejo ou crenças, mas que a ação do agente deve ser baseada em uma escolha categórica. Alguns libertistas inferem no contexto da capacidade categórica, uma noção de capacidade dual, da qual é definida pela a capacidade que o indivíduo tem de exercer (ou vontade de fazer/querer fazer) uma ação bem como a capacidade que este indivíduo tem de não querer fazer.

Doravante, a posição do pensamento libertista da capacidade categórica faz crítica ao pensamento compatibilista, pois esta capacidade hipotética se formula com o condicional de circunstâncias e estados internos do indivíduo, que escolherá fazer uma ação mediante estes pressupostos, não existindo a capacidade de abstenção, donde para agir de outro modo dependeria de outra condição hipotética.

As objeções compatibilistas, contra a noção categórica, se dão de forma a associar as ações humanas a alguns condicionantes (mesmo não percebidos) indissociáveis na construção da persona, ou seja, “tal objeção demonstra que frequentemente descobrimos que muitas das nossas escolhas parecem determinadas e a ação alternativa é simplesmente impossível, dado ao nosso caráter” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 339).

Esses condicionantes vão do senso moral até as crenças, desejo prevalecente, que parecem agir na vontade e inclinações humana, “se não fosse o caso (de tais condicionantes), nossas ações pareceriam fortuitas, completamente desconexas do nosso caráter e imprevisíveis” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 339).

Em contra resposta a isso, os libertistas circundam a perspectiva que a escolha do agente que leve a uma abstenção é uma escolha de cunho libertária, pois, esses acreditam que os desejos, as crenças podem influenciar nossas escolhas sem haver uma coação.

Desse modo, a influência das crenças, os desejos, caráter e outros “condicionantes” prevalecentes não seriam condicionantes e nem influências no sentido compatibilista, apenas representariam algum impacto sobre a ação, mas tal impacto não tornaria determinante para a escolha, rechaço ou abstenção, não sendo influências determinantes e contundentes, ou seja, em alguns casos não poderiam ser consideradas como influências *per se*.

A formulação libertista que não aceita impactos dos desejos como condicionantes da ação do agente deve ser rejeitada, principalmente quando confrontada com a posição agostiniana, levado em apreço os aspectos, por exemplo, da extensão pecado original no homem, e suas implicações nas ações humanas, percebe-se que o pecado do original empreende na vontade decaída, sem auxílio da Graça, uma influência tal que sem esse remédio de Deus (que também pode ser visto como um condicionante assim como o é o pecado original no homem), o homem não pode agir bem ou como a filosofia agostiniana mostra agir livremente (cf. *De grat. et lib. arb.*, IV,7 e GILSON, 2010, p. 303). Portanto, a capacidade hipotética compatibilista se assemelha mais ao que Agostinho formula em seus escritos, tendo a Graça ou o pecado original como condição *sine qua non* para ação humana.

Outro ponto salutar para o entendimento sobre a divergência entre libertarismo e compatibilismo está embasado na capacidade de controle do próprio ato. Para este conceito denomina-se de “Condição de Controle”. Tanto os libertistas como os compatibilistas, ambos concordam com esta condição necessária, porém divergem sobre que controle é este.

Para os compatibilistas, a “condição de controle”, definido o pressuposto que o determinismo é real e concomitante com a liberdade, sendo então, a causa e efeito, “descritos como séries de eventos que compõem as cadeias causais com os eventos anteriores, juntamente com as leis da natureza que causam os eventos posteriores” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 340), ou seja, quando um ato livre estiver sob o controle do agente, desencadeado por uma cadeia causal de eventos. Apesar de algumas dissonâncias de como tais cadeias de eventos interferem no agente, o compatibilismo tende a expor que “um agente está no controle de um ato quando este é causado no modo correto pelas condições prévias do próprio agente – pelo seu caráter, crenças, desejos e valores” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 341).

Como já citado anteriormente, esta teoria do compatibilismo é definida por diferentes pontos de vistas, não sendo uma teorização homogênea (contendo os compatibilistas radicais e não radicais), principalmente quando se refere aos atos livres que estão sob o controle do agente, sendo tais atos adequados e motivados pelos conjuntos de condições prévias do agente antes do ato, isto é, caráter, desejo, crença, valores e etc; aos quais se denomina de teoria causal da ação. Deste modo entende-se o posicionamento dos compatibilistas:

Por exemplo, suponha que uma pessoa tenha um conflito entre dois **desejos de primeira ordem** (ou seja, um desejo de ordem inferior que envolve condições ou eventos específicos): fumar e participar de uma atividade saudável. De acordo com Harry Frankfurt, a noção de controle necessário para a responsabilidade moral é um **ato livre**, quer dizer, a liberdade para fazer aquilo que se deseja, agir conforme os desejos de primeira ordem do indivíduo. Frankfurt também afirma que a liberdade de arbítrio é necessária

para que a pessoa tenha a liberdade de integridade pessoal, a qual consiste num cuidado desenvolvido a respeito dos desejos de primeira ordem com que o indivíduo atuará. A noção de controle exigido para o livre arbítrio significa que o ato do indivíduo é o resultado de um **desejo de segunda ordem** para que o desejo de primeira ordem se realize, isto é, o ato deve ser aquilo que se deseja sobre o assunto. No caso há pouco mencionado, se o indivíduo possui um desejo de segunda ordem de que o seu desejo de primeira ordem para agir de maneira saudável seja o desejo predominante, então o desejo de segunda ordem torna efetivo o desejo de primeira ordem; e o desejo de primeira ordem causa o evento de se abster de fumar. Tal ato é livre porque passa pelo agente no modo correto para deixá-lo no controle (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 341).

Como já supracitado, ainda há divergências sobre tais conceitos, por isto tais comentadores descreverem mais dois posicionamentos que possuem uma visão diferente:

Gary Watson tem uma visão diferente. De acordo com ele precisamos distinguir os atos que desejamos sem fazer avaliações (p. ex., fumar) daqueles que desejamos e que são expressões de um **sistema valorativo** individual (*grosso modo*, o conjunto de juízos de valores sobre o que é a coisa certa, a mais razoável, para fazer numa determinada situação). Um ato está sob o meu controle se for motivado de maneira correta pelo meu sistema de valores – se for causado por meus valores e consistente com eles. Outros compatibilistas acrescentam que o ato não pode ser coagido; deve ser feito de modo informado e assim por diante. A ideia básica aqui é que a cadeia de eventos que conduz ao ato tem de passar pelo agente do modo correto, e isso significa que deve ser causado adequadamente pelas próprias condições prévias de caráter, desejo, crença e valores do agente. Isso às vezes é chamado de uma **teoria causal da ação**: um ato é livre se, e somente se, o ato for adequadamente motivado pelos estados mentais corretos existentes no agente antes do ato (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 341).

Os libertistas contestam essa formulação da teoria causal compatibilista, haja vista, afirmarem que nem sempre a teoria causal (que aparece em todas as diversas formas de entendimento do compatibilismo, acima apresentadas, acerca da condição de controle), é suficiente para se ter um ato livre e intencional, por exemplo, alguém que programa para demonstrar uma ação em um determinado tempo *t*, porém com nervosismo e ansiedade esse o faz dentro desse tempo, porém de um modo acidental diferente do que havia sido planejado, “satisfazendo as condições da teoria, mas falhando na execução do ato” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 342). Para esses eventos, são denominados de desvio causal, “casos em que os estados mentais apropriados (p. ex. as crenças e os desejos) causam, na verdade, um evento, mas de modo acidental, de modo que o evento não conta como uma ação real” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 342).

Para a defesa da teoria causal da ação, os compatibilistas insistem em afirmar que o ato deve ser causado pelos estados mentais certo, de um modo apropriado, a grande dificuldade

está em definir uma expressão que satisfaça o significado do *modus operandi*, ou seja, do “modo apropriado”, o que tem sido uma grande dissonância entre os defensores de tal teoria.

Para refutar a teoria causal e a questão compatibilista de controle, os libertista acreditam na existência de uma liberdade no homem, de tal forma que este não pode ter/ser em suas ações causas instrumentais, que são causas que têm como significado receber e transferir o movimento recebido, como causas intermediárias. Por exemplo, suponhamos haver três peças de dominós em pé enfileiradas, onde a primeira peça é derrubada, ao qual ao fazer o movimento inclinando-se para frente, derruba a segunda peça, que por sua vez ao ter recebido a ação da primeira peça, derruba a terceira peça de dominó. Nesse exemplo, as peças de dominó que ficavam na segunda e terceira posição, receberam as causas intermediárias, ou são denominadas de causas instrumentais, por receberem a ação do primeiro agente. Esta formulação compreende a perspectiva do primeiro motor de Aristóteles e de Tomás de Aquino (cf. MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 342-343), dos quais se pode aplicar essa mesma inferência.

Desse modo, o agente deve ter o controle (fonte primária) de suas ações, tendo o poder dual de controle, isto é agir ou abster-se. O grande problema quanto a isto, é que nas ações vistas sob o pilar agostiniano, percebe-se que a ação primária, por exemplo, em todas as beatitudes, não podem ser inferidas ao homem como “primeiro motor”, ou movimento inicial, por exemplo, o próprio Agostinho diversas vezes combateu a atribuição do início da fé e o dom da perseverança ao homem, cujo costume e defesa vinham dos pelagianos, defendendo que tanto o início da fé como o dom de perseverar até o fim vem de Deus.

Portanto, segundo o Bispo de Hipona, a beatitude que vem da Graça de Deus cria no homem a capacidade e condição de controlar suas volições (na verdade restaurando as volições maculadas pelo pecado), tendo a capacidade de agir bem. Esta narrativa da ação da Graça, bem como de todos os dons oriundos de Deus, o início da Fé e da perseverança final, aproximam Agostinho da condição de controle compatibilista que requer cadeias causais com os eventos anteriores (cujo evento inicial nunca será o agente humano, mas sim Deus, no que tange agir bem, a verdadeira liberdade) isto é, o querer e efetuar de Deus mediante a sua Graça no homem.

Outro aspecto importante para definição de compatibilismo e libertismo, bem como suas diferenças, está na condição de racionalidade postulada por esses dois pensamentos, nos quais a condição de racionalidade se apresenta como condição que requer do agente uma razão para efetuar uma ação de tal modo, que este ato tenha uma razão pessoal anterior.

Mesmo que alguns libertistas admitam atos denominados de atos espontâneos (atos livres não realizados por qualquer razão), tais libertistas “concordam com o fato de que uma classe crucial de ações humanas é aquela realizada por razões determinadas; portanto ainda

existe uma importante área de debate entre os libertistas e compatibilistas sobre o papel da razão nas escolhas livres” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 344).

No que tange a “condição de Racionalidade”, o compatibilistas e os libertistas, desenvolvem a temática baseada em dois conceitos básicos, a saber: causa eficiente e causa final, respectivamente. A causa eficiente ao qual os compatibilistas se debruçam, “é aquela por meio do qual um efeito é produzido” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 344), e a causa final elencada pelos libertistas é a função do qual o efeito é produzido, são os objetivos teleológicos, “o evento é um meio para o fim” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 344).

Os compatibilistas elencam o conjunto de crença-desejo como condição de relações que causam a ação do agente. Para os compatibilistas, o agente se comporta de modo a respeitar a seguinte sequência: o agente realiza uma determinada ação, pois ele desejou algo e acreditou que fazendo a ação, ele satisfaria o desejo. Desse modo, afirma Moreland e Craig (2005, p. 344): “Sob esse ponto de vista uma razão para agir produz certo tipo de estado no agente, um estado de crença-desejo que é a verdadeira causa eficiente da ação que acontece” ou seja, “as pessoas, entendidas como substâncias, não agem; antes os estados interiores das pessoas provocam o acontecimento dos estados seguintes” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 344).

Os libertistas por sua vez, estabelecem seu pensamento nas causas finais, onde a sequência da ação se dá. Desse modo, um agente realiza uma ação afim de um desejo, o desejo estabelece a razão que é o valor teleológico “em função do qual” o agente realiza a ação livremente, dessa forma o agente é a causa primeira da ação. O pensamento Libertista mostra que as crenças e desejos do agente não causam efetivamente a sua ação, mas servem como causa final em função do qual ele realiza a ação:

Há uma segunda diferença entre as duas escolas com relação à natureza das razões. Para muitos libertistas, o processo de raciocinar, conhecido por deliberação, ou seja, consideração das várias razões contra e a favor de certas ações, pressupõe que o agente possui liberdade libertária – o futuro da pessoa é genuinamente aberto já que ela tem a capacidade categórica de fazer mais de uma coisa, e está no controle no sentido de que a escolha se apresenta a ela como um primeiro motor; nesse sentido, racionalidade pressupõe liberdade (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 345).

A terceira área do debate, isto é acerca da condição de racionalidade, é o que mais explicitamente pode ser remetido às proposições agostinianas (ao menos na inserção mais clara de seu posicionamento), pois o debate se situa no seguinte ponto de partida: “Se, à noção de “ter uma razão” para agir, pudermos incluir motivos, sentimentos e desejos, e não somente fatores conceituais ou intelectuais como crenças, então essa terceira área de debate será sobre a existência da *acrasia* – fraqueza de vontade” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 346).

Nessa terceira área do debate, os libertistas se posicionam afirmando que a fraqueza da vontade (acrasia) é um fenômeno real e ocorre quando o agente não formula e exercita suas ações de modo a obedecer a suas preferências, valores, desejos, crenças, ou agem contra elas.

Os compatibilistas recusam aceitar a acrasia, pois se torna impossível agir contrário ao conjunto crença-desejos (conforme visto anteriormente são as causas eficientes), pois:

[...] as pessoas nunca agem contra suas verdadeiras preferências; assim, se a acrasia é definida desse modo, não há nenhuma acrasia. As ações sempre são causadas pelo estado preferencial mais forte no agente. As pessoas têm preferências conflitantes (v. o exemplo do fumo, citado anteriormente) e, em geral, um conjunto de preferências é mais forte e sobrepuja-se a outro conjunto. Se por acrasia queremos dizer aquele conjunto de preferências que, em algum grau, desejamos para agir, for algumas vezes denominado por um outro mais forte, às vezes um conjunto de preferências imorais, então existe tal coisa como acrasia. Em suma, os libertistas e compatibilistas diferem sobre se existe ou não tal coisa como acrasia e/ou sobre como podemos defini-la (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 346).

Dessa forma, trazendo a perspectiva agostiniana para o debate, percebe-se que a acrasia não pode ser efetivada em sua filosofia, pois querer e agir estão estritamente ligados ao desejo, ao amor e mesmo que impelido por alguém mais forte, do qual force a cometer algo que o agente não queira este só faz se o quiser (*De lib. arb.*, II, 10,20), prevalecendo então aquilo ao qual ele quer verdadeiramente, portanto os desejos são sempre causas eficientes do agente para Agostinho, se aproximando mais do contexto compatibilista.

No penúltimo ponto de delineamento do compatibilismo e libertismo, toma-se como postulação o “conceito de causação”, da qual pode ser definido como a interação de dois atos dos quais se definem como causa e efeito. Os compatibilistas e libertistas possuem divergências principalmente ao que tange a natureza da agência. Deste modo, esta divergência não está restrita ao determinismo que em si já se contradiz ao libertismo, mas esta diferença se dá na estruturação do que seria a causação e a relação do agente com o efeito.

Os compatibilistas acreditam que há apenas uma única forma de causação possível, da qual é determinada pela relação da causa e o evento, sendo, portanto, denominada de causação “evento-evento ou situação-situação” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 346). Esta formulação apenas corrobora com toda a estrutura compatibilista elencada anteriormente, onde há uma relação causal entre os eventos que se formam de modo sucessivo.

Desse modo, a vertente libertista aceita em partes o conceito causação evento-evento, pois estes explicam que esta causação pode ser aplicada nos eventos “normais no mundo natural”, eventos comuns, como uma pedra que cai em uma determinada altura, atingindo um determinado objeto, do qual houve sucessões de eventos que fizeram esta pedra tocar no objeto

de choque. No tocante aos atos livres, os libertistas estabelecem que o “próprio indivíduo como uma substância e como agente ocupa o primeiro termo a relação causal (a causa) e o ato é o segundo termo (efeito)” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 347). Portanto, os atos livres das pessoas são tidos como causas primeiras, estabelecendo uma divisão definida entre o agente causador da ação e os eventos causados por este agente, de modo que os agentes são percebidos como as “primeiras causas ou motores não-movidos que simplesmente têm o poder, como agentes livres, para exercitar a capacidade de agir como criadores Supremos das suas ações. Trata-se do “eu”, o “eu” que age; não um estado no “eu” que causa algum tipo de movimento” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 347). Essa perspectiva mostra que os atos livres das pessoas como agentes sempre são tidos como causas não-movidas, donde, sustentar algum determinismo em si, já é ir de encontro com este posicionamento libertista de uma liberdade libertária.

Apesar de encontrar alguns elementos que inferem uma maior observação da liberdade em Agostinho (por exemplo, nas obras contra os maniqueístas), é impossível recuar ou negar que, mesmo com esta inferência de suscitar a liberdade como princípio verdadeiro no homem, há a veracidade da existência de algum tipo de determinismo. O Bispo de Hipona mesmo com o constante esforço em mostrar a liberdade como princípio norteador do querer, Agostinho constantemente assevera também a Graça ou o pecado original como definidores deste querer (eis aí certo tipo de condicionamento determinante na vontade do homem).

Desse modo, ainda que o homem queira algo, há uma ação desses dois elementos (graça e pecado) que, apesar de não anularem a liberdade, a condiciona a efetivar um bem (quando é condicionada pela Graça) ou a efetivar e escolher o mal (quando condicionada pelo pecado). Portanto nessa perspectiva, quando o homem é auxiliado pela Graça ele age pelo auxílio e socorro divino, sendo Deus o autor desta dádiva, o que Agostinho denomina de Graça sobre Graça (Cf. *De grat. et lib. arb.*, IX, 21), não dando ao homem “a capacidade de agir como criadores Supremos das suas ações” (MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 347). Por isso ao analisar o pecado original no mundo e a posição do querer do homem após transgredir as justas leis, percebe-se que o texto cristão e a filosofia agostiniana mais se aproximam da teoria da causação evento-evento ou situação-situação, por expor o querer do homem ligado a um pecado inicial ou uma Graça restauradora (que não é produzida pelo homem), sendo então um evento de um evento.

Doravante a isso, o último ponto a ser suscitado e correspondente ao aspecto de causação, é estabelecido pela ênfase que o libertismo e o compatibilismo dão a questão da pessoa como agente.

A tradição compatibilista mostra que uma pessoa desempenha um papel de agente, pois, este agente participa de uma série de eventos em uma cadeia causal, ou seja, como bem expressa Moreland e Craig “é simplesmente uma série de eventos que uma cadeia causal utiliza em seu caminho para produzir um efeito [...]. Contanto que esse efeito seja causado pelas coisas certas no jeito certo (p. ex., o estado de caráter do agente) o ato é tido como livre” (2005, p. 348). De outro modo, o libertismo elenca uma liberdade libertária, de modo como já supracitado, um agente só pode agir livremente se seus atos partirem do próprio agente como causa e a ação, ou seja, o agente deve ser a causa primeira do ato.

A partir dessas significações é salutar um posicionamento que muito aflige o compatibilismo, de modo a sofrer constantes ataques por parte dos libertistas. Este questionamento se inicia, quando se trata acerca da pessoa como agente e da formulação entre liberdade e determinismo, visto que, a liberdade pode ser vista como conceito frágil ou inexistente por parte dos acusadores, e assim, dá-se o radicalismo no outro ponto, isto é no determinismo.

Sempre que há esse embate, pondera-se que o compatibilismo é apenas uma linha tênue para falar de modo mais brando do fatalismo. Esta acusação se dá pela tentativa de tomar o determinismo compatibilista e o radicalizar a tal ponto, que todo e quaisquer resquício do conceito de liberdade deve ser exterminado. A argumentação se mostra nos seguintes itens: a) o determinismo implica fatalismo; b) o fatalismo é falso, logo o fatalismo junto com o determinismo deve ser rejeitado por serem falsos (cf. MORELAND ; CRAIG, 2005, p. 349).

A grande questão reside em até que ponto o determinismo se estende e até onde a liberdade se sustém desse modo, surge outras inferências (modos e formas) do fatalismo aos quais os acusadores do compatibilismo tentam moldar e enquadrar o determinismo compatibilista:

[...] o fatalismo é a ideia de que tudo o que acontece, assim acontece inevitavelmente, e, portanto, nada podemos fazer além daquilo que fizemos ou faremos. Se o determinismo estiver correto, todos os nossos atos são o resultado inevitável de eventos do passado que estão além do nosso controle. Outro modo de expor o problema é afirmar que o determinismo implica **atualismo** – somente aquilo que realmente acontece é possível. O que uma pessoa realmente *faz* coincide com que uma pessoa possivelmente poderia fazer. Essa visão às vezes é chamada de **fatalismo global**. É uma tese controversa e deve ser distinguida da visão relativamente controversa chamada de fatalismo local. O **fatalismo local** é a ideia de que existem instâncias genuínas e isoladas em nossa vida em que a consequência dos nossos atos é predeterminada, independente das nossas deliberações ou escolhas. Por exemplo, se uma pessoa pula do edifício, nenhuma deliberação, nenhum ato de vontade pode alterar a trajetória predestinada da pessoa! O fatalismo global afirma que isso ocorre com o universo em geral. De acordo

com alguns filósofos, o fatalismo global é falso e leva à passividade como forma de vida (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 349).

Destarte, os compatibilistas afirmam que o determinismo não implica no fatalismo, pois o futuro, segundo os compatibilistas, “se dará de modo a transitar pela cadeia de eventos que constitui deliberações e escolhas, e assim tais cadeias desempenham um papel importante e fundamental ao contribuir causalmente para aquilo que o futuro virá a ser” (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 349).

Dessa maneira, o fatalismo requer um engessamento, de tal modo que o resultado seja imutável independente dos meios causais que levarão a este fim. O que os compatibilistas rejeitam, por acreditarem que as escolhas e deliberações são cadeias que conduzem à formação do futuro.

Por fim, apresentado as implicações das divergências bem como bases conceituais entre o compatibilismo e libertismo, dos quais servem de base para um posicionamento da cosmovisão cristã, bem como de problemas como Teodicéia e questões associadas à moralidade inseridos nesta classe, nos resta apresentar uma visão acerca do livre-arbítrio, levando em consideração os aspectos apresentados, podemos considerar Agostinho de Hipona como mais inclinado ao que denominaríamos de compatibilista radical, por não conceber que as escolhas livres, possam ser dissociadas de motivações como caráter, crenças e desejos do agente, bem como as escolhas livres devem ser determinados, seja pelo pecado ou pela Graça, onde em ambas as circunstâncias a vontade é inclinada a querer, não havendo persuasão, mas sim um assentimento da vontade, pois em sua teologia na maturidade, mostra claramente os efeitos da Graça na vida do homem pós pecado, bem como suas Implicações (eleição, predestinação e perseverança).

Este embate torna-se relevantes, pois são complexos e atuais, devido aos grandes debates que passaram de Agostinho, chegando ao Século XVI, na Reforma Protestante até persistir nos dias atuais.

5 DEFESA DO COMPATIBILISMO AGOSTINIANO NAS OBRAS ANTIPELAGIANAS

Apresentado, então, as nuances do compatibilismo e suas aplicações, devemos apresentar as implicações do compatibilismo expostas por Agostinho em algumas de suas obras antiipelagianas, nas quais encontramos um Agostinho maduro, Sacerdote, e em seu final de vida.

Por isso, sua posição quanto ao livre-arbítrio e a doutrina da graça estariam bem mais delineadas e consolidadas.

No que se referem ao compatibilismo, tais pressuposições derivam de trechos aos quais já podem ser observados em algumas obras em que Agostinho, revela algum tipo de ação da Soberania divina, onde se observa, por exemplo, sua citação em *Retrataçãoes*. I,9,2, quando fala das acusações pelagianas sobre o que se tinha escrito no *De libero Arbitrio*. Nessa passagem, Agostinho leva a Graça e sua ação no homem as últimas consequências de uma Soberania total de Deus para com a vontade do homem, afirmando: “Mas, quanto à graça de Deus, com a qual ele predestinou seus eleitos de tal maneira que ele mesmo prepara a vontade daqueles que já usam em si mesmos o livre-arbítrio, nada foi contestado nesses livros além dessa questão proposta” (*Ret.*, I,9,2).

Parece que essa posição, quando olhada de forma macro, também se encaixa em sua perspectiva de queda do homem, pois a vontade aí estaria imersa em sua própria concupsciência, sendo apenas a Graça o único antídoto para sanar esse mal, pois, mesmo que Agostinho afirme que haveria possibilidade de alguém não pecar, esta posição (que poderia haver a possibilidade de alguém não pecar por seus méritos) seria para o Bispo de Hipona apenas uma conjectura, pois esse sabia da condição atual do homem? Essa objeção é revelada na preocupação do Bispo de Hipona frente as inserções pelagianas sobre a natureza do homem, de forma que quando este responde que é mais tolerável uma vida sem pecado do que a negação da graça (*De spiriti. et litt.*, II, 2-4), aparentemente mostra certa convicção do estado do homem e de sua natureza em viver uma vida, que por suas volições possam escolher o bem, porém este afirma que, no atual estado⁷¹, em que o pecado corrompeu a natureza humana, criada por Deus sem nenhum vício, tem a necessidade de ser curada, “mas a atual natureza, com a qual todos

---

⁷¹Sobre o estado atual, Agostinho demonstra em sua obra não tardia o posicionamento que já tenta conciliar a liberdade humana e a necessidade uma Graça auxiliadora de tal forma que sem ele o homem não consegue agir bem, mas mesmo assim o homem é imputado por suas más escolhas, como também pelas suas boas escolhas, mesmo que a Graça o auxilie, Deus o recompensa por suas ações boas, que nada mais são do que fruto da Graça. Por isto ele escreve: “Nada de espantoso, aliás, se o homem, em consequência da ignorância, não goze do livre arbítrio de sua vontade na escolha do bem que deve praticar. Ou ainda, se diante da violência de seus maus hábitos carnis tornados, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem, contudo, poder realizá-lo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando o podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo. Na verdade, tais são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige. Ora, aprovar o falso como se fosse a verdade, e assim enganar-se sem o querer, tornando-se incapaz de se abster de atos libidinosos, em consequência das resistências e dos dolorosos tormentos dos vínculos carnis — essa não é a natureza primitiva do homem, mas, sim, o seu castigo depois de ter sido condenado. Mas quando falamos da vontade livre para agir bem, evidentemente falamos daquela vontade com a qual o homem foi criado” (*De lib. arb.*, III,18,52).

vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde” (*De nat. et grat.*, III,3).

Portanto, a postulação de que haja alguém que para fazer o bem total, o que acarretaria uma vida sem pecado, é logo deixado de lado apenas como uma mera conjectura metafórica, pois o único capaz de tal feito foi Cristo (*De nat. et grat.*, XIV,15), pois mesmo que Agostinho afirme que o pecado não destruiu totalmente a imagem de Deus no homem, permanecendo “alguns vestígios embora débeis” (*De spiriti. et litt.*, XXVIII,48), não fora suficiente para mostrar que o homem pode viver sem pecado, mesmo os santos homens e as santas mulheres do *Antigo Testamento* não foram isentos do pecado (*De nat. et grat.* XXXVI, 42), sendo então nenhum outro justo fora isento do pecado (*De nat. et grat.*, XXXVIII, 45).

John Frame (2013, p. 122-124) afirma que, antes de Agostinho, o libertanismo era a predominância concernente a crença teológica cristã, porém depois das controvérsias pelagianas, Agostinho colocou na posteridade uma contenda sobre esse tema, onde, a partir dele, urge este paralelismo liberdade e soberania divina (compatibilismo).

Posteriormente algumas vertentes fortes, segundo John Frame, adotaram o compatibilismo a partir de Agostinho, entre eles: o calvinismo compatibilista, contra o qual debate contra o arminianismo, como postulações em defesa de um livre-arbítrio libertário.

5.1 COMPATIBILISMO NAS CARTAS 194 E 195: AO ABADE E AOS MONGES DE HADRUMETO

O motivo para Agostinho escrever tais Cartas se mescla à sua intenção de confirmar a doutrina da liberdade e da Graça como verdades bíblicas e de fé. O Bispo de Hipona descreve seu desejo de que os monges de Hadrumeto tivessem a convicção que tanto a liberdade como a Graça eram dádivas concedidas por Deus para que esses irmãos piedosos pudessem desfrutá-las e assim não cair no engodo de algum radicalismo que afirmava uma em detrimento da outra, ou seja, alguns “hereges” (*Ep.*, 194) que disseminavam a ideia de que apenas a liberdade ou a graça eram postulações verdadeiras, e a existência de um automaticamente implicaria na negação de outro.

A Carta (194) é endereçada ao mosteiro de Hadrumeto, uma comunidade religiosa em Cártago, sendo Hadrumeto uma importante cidade na África Romana. Havia uma tensão no mosteiro. De um lado, a radicalização da liberdade; e, do outro, a radicalização da Graça, onde a negação da graça desembocaria “a negar o valor da liberdade humana” (*Ep.*, 194), isto, devido a forma de compatibilismo que Agostinho compreendia nesta relação deste antinomismo.

A posição admitida por Agostinho se concentrava “à ajuda da liberdade por parte da graça” (*Ep.*, 194); pois, quando Deus “retribui a cada um conforme suas obras, se depara com nossas boas obras, que Deus já antes havia preparado para que nelas andássemos” (*Ep.*, 194). Essa é o cerne do compatibilismo agostiniano, um compatibilismo conforme visto, onde mostra a liberdade plena, possível apenas com o auxílio da Graça de Deus. Ao fazer uma exposição do julgamento de Deus (Rm 3,6) e da salvação do mundo (Jo 3,17), Agostinho revele a necessidade da liberdade como forma *sine qua non* para o julgamento final, bem como a Graça, presente como único elemento imprescindível para a salvação do homem:

Pelo que o livro ou a carta, que os monges me trouxeram, deve ser entendida de acordo com esta fé, e assim não negueis a graça de Deus nem defendais o livre arbítrio a ponto de torná-lo independente da graça de Deus, como se pudéssemos sem ela pensar ou fazer algo em ordem a Deus. Para isto não temos a capacidade de forma alguma. Essa é a razão pela qual o Senhor, ao falar dos frutos da justiça, disse aos discípulos: *Sem mim nada podeis fazer* (Jo 15,5) [...]. Os referidos hereges, no entanto, ao pensar que se podem justificar sem a intervenção de Deus, por suas próprias forças, não se gloriam no Senhor, mas em si mesmos. O Apóstolo, dirigi-lhes esta advertência: Pois quem é que te distingue? Ele o diz porque somente Deus pode distinguir o homem da massa daquela perdição originária de Adão para torná-lo vaso de eleição (*Ep.*, 194).

Desse modo, Agostinho defende que o homem deve preservar essas duas doutrinas como concomitantes, não sendo possível a anulação de um elemento se quer. Agostinho aponta através de uma exposição exegética que não há nenhum dom que não seja advindo de Deus, nem o começo da fé ou da perseverança dos santos (doutrina que influenciou toda uma geração dos Protestantes a partir do século XVI), excluindo assim todo possível mérito atribuído ao homem (*Ep.*, 194)

Nessa Carta 194, Agostinho ainda mostra que Deus não dá a Graça conforme merecimentos humanos (isto seria parte da defesa dos hereges) sejam estes futuros ou presentes (*Ep.*, 194). Agostinho reconhecia que alguns, utilizavam-se dos seus escritos para formularem doutrinas que geravam dissensões (*Ep.*, 194). Aqui é uma das primeiras objeções que o Bispo de Hipona faz aos pelagianos que se utilizavam dos seus escritos, principalmente da obra *De Libero arbítrio*, para fundamentarem uma liberdade libertária, o que para Agostinho seria uma má compreensão e uma utilização de má fé de sua obra (*Ep.*, 194).

Portanto, nessa primeira Carta (194), Agostinho revela que a liberdade e a Graça são existentes concomitantes entre si e necessárias, donde, sem auxílio da Graça de Deus não é possível à conversão, a perseverança e sem a liberdade não é possível gozar e desfrutar das dádivas advindas de Deus.

Na Carta 195, Agostinho volta a falar dos erros dos novos pelagianos, assim como ele fez na Carta 194.

A liberdade, assim como a Graça, são pontos para uma questão importante da escatologia agostiniana, onde o conceito de compatibilizar esses dois termos, refere a uma projeção de condenação ou absorção no juízo final. Fazendo uma análise sobre a leitura do Mártir Cipriano, acerca da Oração Dominical, diz:

[...] assim como sua orientação para que não afastemos da graça divina, ao pretendermos procurar apoio no livre arbítrio. Com a mesma leitura, mostramos que o mesmo glorioso mártir admoestou a respeito do dever de rezarmos também pelos nossos inimigos, que ainda não creram em Cristo, a fim de que acredite. Seria esta uma doutrina sem sentido, se a Igreja não acreditasse que até a vontade má e infiel pode-se voltar para o bem pela graça de Deus (*Ep.*, 195).

Agostinho requer uma moderação, um meio termo, que ao mesmo tempo admita a Graça, como também coloque a liberdade como necessidade, fazendo uma compatibilização deste antinomismo.

Desse modo, Agostinho admite claramente o compatibilismo e a interação desses dois conceitos, que são salutares para a fé. Agostinho faz uma exegese e mostra que há dois caminhos, sendo um da direita e o da esquerda, donde o da direita deve ser almejado, pois, o caminho da direita é muito bom e o da esquerda é o indesejado. Porém segundo o Bispo de Hipona, o texto descrito em Pr 4,26-27 não nos manda declinar nem para um nem para outro, mesmo o caminho da direita sendo muito bom. Com isto, pois, o homem deve andar em um caminho retilíneo de equilíbrio, pois esses dois caminhos implicam em dois conceitos, deste modo, explica Agostinho:

Consequentemente, todo aquele que diz: “Basta-me a minha vontade para praticar as boas obras”, declina para a direita. Por outro lado, declinam para a esquerda os que julgam ser preciso desistir da retidão da vida, quando ouvem exaltar a Graça de Deus a ponto de levar a crer e entender que ela torna boas as vontades perversas dos homens e preserva as que torna boas, e por isso dizem: *Não haveríamos de fazer o mal para que venha o bem?* (Rm3,8). Eis a razão por que ele vos disse: *Não declines nem para direita nem para a esquerda*, ou seja, não deveis defender a liberdade a ponto de atribuir-lhe as boas obras sem a graça de Deus; e não deveis defender a graça de Deus a ponto de preferir as más obras, como se tivésseis a garantia da graça. Tal não permita a própria graça de Deus (*Ep.*, 195).

Portanto, Agostinho reluta com aqueles que radicalizam apenas a Graça (como estava incorrendo este erro no mosteiro de Hadrumeto). Pois, segundo ele, os que radicalizavam a graça estavam propícios a viver uma vida dissoluta, por achar que pela graça estariam livres de quaisquer impunidades, mas esquecem de que viver na graça seria então, morrer para o pecado;

bem como critica também, aqueles que postulam a radicalização da liberdade, pregando uma compatibilização dos dois termos.

5.2 COMPATIBILISMO NO *DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO*

Agostinho, ao escrever a obra *Sobre a Graça e a Liberdade do Arbítrio*, tem como objetivo, esclarecer o compatibilismo da graça e o livre-arbítrio, negando aqueles que recusavam um ou outro conceito, tendo esta obra o intuito de esclarecer as dúvidas dos monges do abade Valentim.

De acordo com Agostinho nesta obra, o livre-arbítrio é um dom também concedido por Deus e revelado pela autoridade das Sagradas Escrituras (*De grat. et lib. arb.*, II, 2), e assim como fez na Carta 194 ao Mosteiro de Hadrumeto, afirma que a doutrina da liberdade está ligada a princípios escatológicos do justo castigo do homem ou da sua salvação eterna, “Primeiramente, os preceitos divinos não favoreceriam o homem, se não tivesse vontade livre para cumpri-los e merecer a recompensa eterna” (*De grat. et lib. arb.*, II, 2).

Neste trecho parece que Agostinho infere a vontade livre também como ponto para a sustentação de algum mérito, pois diz ele: “[...] se não tivesse vontade livre para cumpri-los e merecer a recompensa eterna” (*De grat. et lib. arb.*, II, 2). Agostinho afirma que Deus deu a vontade livre ao homem para que este não se escusasse de suas responsabilidades, tomando a ignorância como princípio de ação, ou seja, afirmarem que os erros cometidos advêm de sua ignorância e por isto cometiam os pecados (cf. *De grat. et lib. arb.*, II, 2-4).

O Bispo de Hipona faz uma citação extensa (*De grat. et lib. arb.*, II, 3-4), com vinte e um textos bíblicos, aos quais corroboram que “está bem clara a alusão ao livre arbítrio da vontade humana” (*De grat. et lib. arb.* II,3), por isto ainda afirma:

Ou seja, onde está escrito: “Não queiras isto ou aquilo”, e onde, para fazer ou não fazer algo, os divinos conselhos exigem a ação da vontade, percebe-se com clareza a exigência do livre arbítrio. Portanto, ninguém reclame de Deus, mas considere-se culpado quando peca. E quando praticar o bem, não considere sua vontade alheia a essa obra. Quando, pois, pratica o bem livremente, chamá-lo-á então uma boa obra e, por ela pode-se esperar a recompensa daquele do qual se disse: Que *retribuirá a cada um de acordo com o seu comportamento* (Mt 16,27) (*De grat. et lib. arb.*, II,4).

No capítulo IV, Agostinho mostra, através da autoridade Escriturística da Bíblia, a necessidade da graça como auxiliadora do livre-arbítrio, donde a graça não pode dispensar a vontade livre, nem a vontade livre dispensar a graça, por isto mostra a advertência e os perigos em anular um ponto ou outro (cf. *De grat. et lib. arb.*, IV, 6-9). Agostinho toma efetivamente a

existência da livre vontade e da graça como pontos essenciais de sua teologia madura, neste antinomismo há uma relação entre estes conceitos, do qual anular ou reprimir um, implicará conseqüentemente no outro, haja vista, a graça ser um dom para todo o bem e a verdadeira liberdade também ser um bem: “Caríssimos, com os supracitados testemunhos das santas Escrituras provamos a liberdade existente no homem para viver e retamente agir. Vejamos também os testemunhos divinos sobre a graça de Deus, sem a qual não podemos praticar nenhum bem” (*De grat. et lib. arb.*, IV,7).

Nesta obra, Agostinho cita as passagens de Mt 19,10; I Tm 5,22 e I Co 7,37, os quais segundo ele, referem-se de modo implícito acerca da relação da graça e da liberdade, “assim, essa palavra, que não é compreendida por todos, seja compreendida por alguns, e significa tanto o dom de Deus como a liberdade” (*De grat. et lib. arb.*, IV,7)⁷².

Portanto, segundo o autor desta obra, “Para não sucumbir à tentação, não basta o livre-arbítrio da vontade humana, se o Senhor não favorecer a vitória ao que ora” (*De grat. et lib. arb.*, IV,33), ou seja, “Portanto, o homem é ajudado pela graça, a fim de que, não sem motivo, à sua vontade se imponham preceitos” (*De grat. et lib. arb.*, IV,33), esta é a formulação da relação da vontade e do auxílio a esta vontade, que sem Deus não pode por si mesma alcançar nada de bom. Eis aí o parâmetro estabelecido por Agostinho da aceitação equilibrada dos dois conceitos, onde nenhum e nem outro se auto eliminam, mas ambos mutuamente se fortalecem.

O Bispo de Hipona se esforça para refutar os pensamentos pelagianos, quando estes, elencam textos controversos, tentando mostrar que a graça é uma concessão a partir de méritos humanos, ao refutá-los Agostinho cita textos bíblicos para provar a necessidade da graça e do livre-arbítrio. Analisando a vida do Apóstolo Paulo, Agostinho põe-se a afirmar a relação do livre-arbítrio e a graça, mesmo que o Apóstolo Paulo, não tivesse mérito, mas demérito, sendo, portanto atuação da graça, ainda sim o livre-arbítrio seria objeto de exortação e atuação na conversão paulina, sendo impossível anular um ou outro, isto é, a graça tem seu papel preponderante, bem como o livre-arbítrio (cf. *De grat. et lib. arb.*, V,12).

Ao destrinchar a graça como ponto essencial para a conversão e perseverança, Agostinho mostra que a graça não é dada por méritos, mas é concedida mesmo com os deméritos do presente e os futuros. Deste modo, quando outorgada, começa a existir méritos somente e através deste dom, para que se não haja jactância do homem. Esta possibilidade

---

⁷²Outro ponto de análise da existência e relação da graça e livre arbítrio são referidos por Agostinho através da castidade, da qual serve para obstruir o homem da prática da fornicção e adultério, do mesmo modo, que a observância dos preceitos da castidade é um dom de Deus, a liberdade daquele a quem observa este dom também é a efetivação do auxílio da Graça (cf. *De grat. et lib. arb.*, IV,8).

também mostra que “quando falta, a pessoa cai não erguida, mas despenhada por seu livre arbítrio. Por isso, o homem, também quando começar a ter merecimentos não os deve atribuir a si, mas a Deus [...]” (*De grat. et lib. arb.*, VI,13).

Pode-se, então, concluir que segundo Agostinho (*De grat. et lib. arb.*, VI,13) : “[...] que não somente o ímpio se justifica pela graça, ou seja, de ímpio se torne justo, quando recebe o bem pelo mal, mas também, quando já justificado pela fé, a graça deve acompanhá-lo e nela se apoie para não cair.” Ainda acerca do embate contra os pelagianos, o Bispo de Hipona diz (*De grat. et lib. arb.*, VI,15) : “Se nossos merecimentos significam também dons de Deus, não há o que reprovar”, em outro texto ainda mostra: “Portanto, se teus méritos são dons de Deus, ele não coroa os méritos como teus, mas como dons que são dele” (*De grat. et lib. arb.*, VI,15). Apesar da realidade e importância da livre vontade, o homem deve a graça o consentimento de todos os dons, de modo que, até a fé que é prerrogativa preponderante da salvação é concedida pela misericórdia de Deus:

Poderiam dizer: “Portanto, recebemos a graça, porque cremos”, atribuindo a fé a si mesmos e a graça a Deus. Mas por isso mesmo, o Apóstolo, depois de ter dito: Por meio da fé, diz: *e isso não vem de vós, é o dom de Deus*. E impedindo que digam ter merecido o dom pelas suas obras, acrescentou em seguida: *Não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho* (Ef 2,8-9). Não significa que negou ou tachou de inúteis as boas obras, pois em outro lugar afirmou que Deus retribui a cada um conforme suas obras (Rm 2,6), mas que as obras procedem da fé e não a fé das obras. Assim as obras da justiça não a devemos atribuir a nós, mas àquele do qual procede a fé, sobre a qual está escrito : *O justo vive da fé* (Hb 2,4) [...]. Mas, como as próprias boas obras vêm-nos de Deus, da qual procedem também a fé a caridade, o mesmo Doutro dos gentios denominou graça a vida eterna (*De grat. et lib. arb.*, VII,17).

Desse modo, segundo Agostinho, não fazemos boas obras para sermos salvos, mas somos salvos para fazermos boas obras. A relação da graça e as boas obras são efetivas na teologia agostiniana, onde a graça precede as boas obras, pois a vida reta é oriunda também de uma graça e a sua recompensa final também se dá pelo derramamento da dádiva eterna de Deus, este conceito é denominado de **graça sobre graça**⁷³ (cf. *De grat. et lib. arb.*, IX,21).

Agostinho aplica então esse conceito de graça sobre graça, apoiado em textos joaninos (Jo 1,16), o Bispo de Hipona ressalta a distribuição divina da graça aos homens, “dispensando a cada um a medida da fé” (Rm 12,3), sendo a fé um papel importante, pois esta age como primeiro movimento para o agir bem, “a fé é graça, mas além do mais, receberemos graça sobre

⁷³Este conceito denominado de Graça sobre Graça, reflete-se simplesmente em que Deus dá ao homem a Graça para que este homem inicie a fé, bem como tenha perseverança até o fim, e apesar de conceder ao homem esta Graça que não é mérito do próprio homem, Deus ao final, concede-lhes outra Graça por este homem ter preservado e permanecido fiel, sendo Deus, recompensador de uma dádiva que ele mesmo outorga ao homem, por isto, graça (primeira graça) sobre graça (graça como forma de recompensa de um dom concedido por Deus).

graça, quando nos será outorgada a vida eterna” (*De grat. et lib. arb.*, IX,21). Dessa forma, ao analisar Rm 6,23, donde advém o termo “o salário do pecado é a morte” (*De grat. et lib. arb.*, IX,21), Agostinho mostra a assertiva da colocação do Apóstolo Paulo em ressaltar o débito das más ações do homem, isto é, seu pecado, que acarreta a morte. Concomitante a isso, o autor demonstra mais uma vez o acerto de Paulo em não repetir o termo “salário” (pois remete a uma dívida, ou seja, só ganha salário para se recompensar de um trabalho, esforço), quando trata da questão da justiça divina e vida eterna, pois, atrelando à palavra salário a justiça, estaria afirmando que o homem trabalha para ganhar algo, e como visto toda recompensa é fruto de graça sobre graça. Por isto, diz Agostinho (*De grat. et lib. arb.*, IX,21): “a fim que entendêssemos que a concessão da vida eterna por Deus não é por nossos méritos, mas pela misericórdia”.

Para reafirmar sua posição de que as boas obras são uma graça e sua recompensa, também é uma graça (graça sobre graça), Agostinho descreve: “Pela sua misericórdia praticamos o bem, o qual recebe a coroa” (*De grat. et lib. arb.*, IX,21), mostrando que o fruto das benesses do homem é oriundo de Deus, bem como a recompensa por estas mesmas benesses que ele dá:

Pelo fato de dizer que é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo sua vontade, não se há de concluir pela exclusão do livre arbítrio. Se assim fosse, não teria dito acima: Operai a vossa salvação com temor e tremor (Fl 2,12). Quando se ordena o trabalho, supõe-se o livre arbítrio, mas com temor e tremor, a fim de se evitar atribuir a si mesmo a boa obra e se orgulhar de sua prática. É como se perguntásseis ao Apóstolo: “Por que disseste: “Com temor e tremor?”. E ele justificaria suas palavras dizendo: “É Deus quem opera em vós”. Portanto, se temeis e tremeis, não vos ensoberbecereis das boas obras como se fossem vossas, porque é Deus quem opera em vós (*De grat. et lib. arb.*, IX,21).

O autor desta obra, a todo momento tenta ressaltar a graça como auxílio divino, mas sua existência como já supracitado não exclui o livre-arbítrio, pois a graça favorece o “fazer” e “não fazer”, por isto, Agostinho diz, “Irmãos, é vosso dever pelo livre arbítrio não fazer o mal, mas praticar o bem” (*De grat. et lib. arb.*, IX,21).

Ao refutar o pelagianismo, Agostinho passa a dissertar sobre o Espírito Santo (pneumatologia) e sua ação regenerativa no homem, exortando os cristãos a uma vida de beatitude, de modo que, ao reafirmar Paulo (Rm 8, 12-13), faz uma moderação entre a livre vontade (chamando as ações para boas obras e o rechace do mal), bem como, a graça que deve conduzir o homem a gloriar-se no Senhor e não a si mesmo (cf. *De grat. et lib. arb.*, XI,23)⁷⁴.

⁷⁴Agostinho sempre enfatiza a sua teologia em “gloriar-se no Senhor”, esta temática constantemente aparece em seus escritos na maturidade, demonstrando como Agostinho temia ultrapassar os limites da Glória de Deus. Este

A relação da graça e a livre vontade faz parte do próprio contexto do Evangelho. Segundo Agostinho, a graça seria o combustível necessário e único para uma vida verdadeiramente livre, pois a graça “auxilia o cumpridor da Lei” (*De grat. et lib. arb.*, XII,24).

Ainda sobre essa relação, Agostinho expõe a contradição pelagiana em afirmar ser a graça a própria natureza (*De grat. et lib. arb.*, XIII,25-26). O bispo de Hipona, então, mostra que a natureza é comum a ímpios e aos fiéis, mas a graça é oriunda da fé que não é de todos. “Mas não é esta a graça pela fé em Jesus Cristo, proclamada pelo Apóstolo. Esta natureza é certamente comum aos ímpios e aos infiéis. Mas a graça pela fé de Jesus Cristo é possuída somente pelos que são iluminados por essa fé. Nem todos têm fé (2Ts 3,2)” (*De grat. et lib. arb.*, XIII,25).

Entender a graça apenas no sentido de dádiva para remir os pecados, não contempla em suma a totalidade do seu significado, por isto, há a negação ou destruição da mesma, por parte de alguns que apenas defendem o livre-arbítrio. Por isto, Agostinho dá a sua definição, bem como a relação com o livre-arbítrio (*De grat. et lib. arb.*, XIV,27):

Os que dizem que defendem o livre arbítrio, mas apenas exageram sua importância a ponto de o destruírem, estão convencidos de que nem o conhecimento da lei divina, nem a natureza, nem tão-somente a remissão dos pecados é a graça outorgada por Jesus Cristo nosso Senhor, mas é ela que leva ao cumprimento da lei, à libertação da natureza e ao domínio sobre o pecado. Mas, convencidos desta verdade, empenham-se agora para, de qualquer modo, provar a doação da graça de Deus de acordo com merecimentos das boas obras. E dizem: “Embora não seja concedida em vista dos méritos das boas obras, porque pela sua virtude fazemos o bem, contudo é outorgada de acordo com os méritos da boa vontade. Isso porque a boa vontade do que ora, dizem eles, vem na frente e foi precedida pela vontade do que crê. Assim, como consequência, vem a graça de Deus, o qual ouve conforme esses merecimentos”.

A graça como já supracitado é o que faz com que possamos cumprir a Lei, sendo necessária como auxílio e também efetivação das boas obras, donde esta posição já era encontrada na obra *De Libero Arbitrio*, Agostinho assevera (*De grat. et lib. arb.*, XIV,28): “Assim, o espírito da graça faz com que tenhamos fé, a fim de que pela fé façamos os pedidos na oração e possamos cumprir os mandamentos.” Segundo Agostinho, a salvação não pode ser atribuída somente ao querer do homem, isto é, a seu livre-arbítrio, mas o processo regenerativo é através de Deus que também é responsável pelo início da fé; por isto:

Se a fé dependesse apenas do livre arbítrio e não fosse dom de Deus, por que rezamos pelos não-crentes para serem crentes? Fá-lo-íamos em vão se não

---

assunto fora um grande ponto exponencial para outro escritor do século XVI, a saber, João Calvino, que a todo momento delimitava as ações humanas, para que os homens não postulassem glória a si mesmos (Cf. CALVINO, 2008, p. 239).

acreditássemos que mesmo as vontades mais pérfidas e refratárias à fé pudessem se voltar para Deus todo-poderoso e começassem a acreditar. Chama-se à ação a liberdade onde está escrito: Se hoje ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações (Sl 94,8). E se Deus não pudesse destruir a dureza do coração, não diria pelo profeta: E tirarei da vossa carne o coração de pedra, e dar-vos-ei um coração de carne (Ez 30,26). O Apóstolo mostra claramente a referência desta profecia ao Novo Testamento, onde diz: Nossa carta sois vós, escrita não com tinta, mas com o espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações (2Cor 3,2) (*De grat. et lib. arb.*, XIV,29).

Está contida aí, neste trecho, a resposta de Agostinho, afirmando que a ação primeira é de Deus na fé e na vontade do homem, ao qual, não anula seu querer, mas faz com que o homem passe a querer aquilo que Ele quer.

Não podemos dizer, sem proferirmos um absurdo, que o mérito da boa vontade tem precedência no homem para lhe ser tirado o coração de pedra, o qual significa a vontade insensível e obstinada a respeito de Deus? Quando é prévia a boa vontade, deixa de existir o coração de pedra (*De grat. et lib. arb.*, XIV,29).

Deus concede a graça para mostrar a sua benevolência e demonstrar o engrandecimento do seu próprio Nome, aí está contido a sua Soberania em detrimento a qualquer merecimento do homem, por isto afirma Agostinho (*De grat. et lib. arb.*, XIV,30):

Quem é tão cego a ponto de não ver, tão insensível que não sinta que a graça de Deus é concedida não em atenção aos méritos da boa vontade, como o diz e atesta o próprio Senhor: Não é por vós, casa de Israel, que eu farei o que estou para fazer, mas é por atenção ao meu santo nome? Por que disse: Eu farei, mas em atenção ao meu santo nome? Não foi para impedir que se atribua a prática do bem aos merecimentos, como não se envergonham de ensinar os pelagianos? Tenha-se em conta que o povo de Israel não somente carecia de merecimentos, mas o texto revela que podia apresentar somente deméritos, ao dizer: Mas em atenção ao meu santo nome que vós desonrastes entre as nações.

Mesmo que em dados momentos Agostinho disserte mais sobre a Providência e Soberania de Deus, isto é, acerca da graça, ele sempre demonstra de tal forma que o livre-arbítrio também é real e concomitante ao mistério da graça. Esse pensamento não apenas se faz pujante em suas obras da maturidade, mas também em algumas obras do recém-convertido Agostinho, donde, encontra-se não tão clara, mas já presente a defesa deste antinômio, mesmo que alguns utilizem de seus escritos, como armas para anular seus próprios conceitos. Desse modo, Agostinho testifica estas duas verdades, se debruçando de modo mais claro, como na passagem em que diz (*De grat. et lib. arb.*, XV,31):

Lembremo-nos do que ele diz: Converti-vos e vivei, ao que dizemos: Restaura-nos, ó Deus (Sl 79,4; 85,5). Lembremo-nos que ele diz: Lançai para

longe de vós todas as vossas prevaricações; pois é ele que justifica o ímpio. Lembremo-nos de que aquele que diz: Fazei-vos um coração novo e um espírito novo, também diz: Dar-vos-ei um coração novo e porei um novo espírito no meio de vós. Como pode dizer: Fazei-vos o mesmo que diz: Dar-vos-ei? Por que manda, se ele vai outorgar? Por que dá, se o homem há de fazer? Não será porque ele dá o que manda, visto que ajuda a fazer o que manda? A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão. Vem a propósito o que foi escrito: Se quiseres observar os mandamentos (Eclo 15,16). Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos?

A vontade, por mais que queira por si só não pode alcançar o bem, é preciso recorrer ao auxílio de Deus para desempenhar nesta vontade o desejo e o poder de cumprir o bem (cf. *De grat. et lib. arb.*, XVI,32). A presunção do querer em Agostinho, ainda estabelece uma ligação com a soberania da graça, pois, quando este expõe: “O que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem a capacidade, na realidade tem boa vontade, mas ainda é débil e impotente” (*De grat. et lib. arb.*, XVII,33). O fato do querer ter boa vontade e se inclinar para tal, apresenta aí a ação do bem que é oriundo do fruto da graça, ainda que Agostinho termine afirmando “terá capacidade quando a vontade se manifestar forte e decidida” (*De grat. et lib. arb.*, XVII,33), ainda sim como supracitado, a capacidade de formar a vontade para cumprir os mandamentos não pode vim senão, também da graça. Mais a frente neste mesmo trecho, Agostinho cita o caso do Apóstolo Pedro, que mesmo mostrando um pequeno e imperfeito amor, “quando dizia ao Senhor: Darei a minha vida por ti (Jo 13,37), pensando poder o que lhe ditava querer” (*De grat. et lib. arb.*, XVII,33), ou seja, apesar de querer não lhe estava o domínio de poder, por isto negou a Cristo por três vezes.

E quem começou a infundir-lhe esse débil amor, senão aquele que prepara a vontade e a aperfeiçoa pela cooperação? Inicia sua intervenção, quando desejamos, aquele que, aperfeiçoando a vontade, coopera com os que querem. São neste sentido as palavras do Apóstolo: Tenho plena certeza de que aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição até o dia de Cristo Jesus (Fl 1,6) (*De grat. et lib. arb.*, XVII,33).

Parece que, ainda que o homem queira, não consegue senão com aperfeiçoamento divino agir ou querer o bem, estando aí o que Agostinho designa como “aperfeiçoamento pela cooperação”, isto é, a subsistência da Soberania divina, agindo na liberdade do homem.

Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos, com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as obras de piedade. Sobre sua ação para querermos, está escrito: É Deus que opera em nós o querer. Sobre sua cooperação quando queremos e, ao querer, praticamos, diz: E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam (Rm 8,28) (*De grat. et lib. arb.*, XVIII,33).

A analogia do amor de Deus relacionado à soteriologia remete a Agostinho que a escolha primária vem de Deus, onde derrama no homem sua graça, impulsionando a sua vontade a ter amor e a querer e poder realizar o bem. Por isto conclui (*De grat. et lib. arb.*, XVIII,38):

Se nós o tivéssemos amado primeiro para ele nos amar pelos nossos merecimentos, nós o teríamos escolhido primeiro para merecermos ser escolhidos por ele. Mas ele, que é verdade, contradizendo abertamente esta pretensão vaidosa dos homens, diz outra coisa bem diferente: Não fostes vós que me escolhestes. De fato, se não o escolhemos, também não o amamos. Como escolheriam os apóstolos aquele a quem não amavam? Mas fui eu, diz ele, que vos escolhi. Não o escolheram posteriormente e o preferiram a todos os bens deste mundo? Porque foram escolhidos, escolheram; e não porque escolheram, foram escolhidos. Não haveria mérito algum por parte dos que escolhem, se não os precedesse a graça de Deus. Daí o dizer do Apóstolo abençoando os tessalonicenses: A vós, porém, o Senhor faça crescer e ser ricos em amor mútuo (1Ts 3,12). Abençoou-nos para nos amarmos uns aos outros aquele que dera a lei para nos amarmos mutuamente. Finalmente, em outra passagem dirige-se aos mesmos leitores que certamente já possuíam o que antes lhes desejara: Irmãos, por vossa causa sentimo-nos obrigados a render continuamente graças a Deus, pois a vossa fé cresce muito, e a caridade que tendes uns pelos outros aumenta em cada um de vós (2Ts 1,3). Preveniu-os com estas palavras para evitar que se orgulhassem de ter adquirido por si mesmos o que possuíam pela bondade de Deus. “Porque a vossa fé cresce muito, diz ele, e a caridade de uns pelos outros aumenta em cada um de vós, devemos dar graças a Deus por vosso progresso, e não vos louvar como se o tivésseis adquirido por vós mesmos”.

Está aí a formulação do conceito agostiniano, que estabelece a fé verdadeira no homem, e com isto o vínculo de crer em Deus, donde a sã doutrina estabelece o modo de como se adora a este Deus, sendo ambos os elementos (a fé verdadeira e a sã doutrina), oriundos de Deus (cf. *De grat. et lib. arb.*, XIX,40). A demonstração do compatibilismo agostiniano é deixada claro, quando não se pode anular a vontade humana, nem a graça de Deus, ambas subsistindo e ambas ativas no homem⁷⁵ (cf. *De grat. et lib. arb.*, XX,41). Eis aí uma aparente formulação que há na vontade humana que precisa do auxílio divino para deixar de ser má e tornar-se boa, porém há a também neste mesmo auxílio, a capacidade de preservar uma vontade que já impactada pela

---

⁷⁵Ainda afirma Agostinho que já dissertou muito acerca da defesa deste compatibilismo, afirmando (*De grat. et lib. arb.*, XX,41): “Creio ter dissertado bastante contra os que combatem com veemência a graça de Deus, a qual não anula a vontade humana, mas faz com que, sendo má, torne-se boa, e ajuda quando já é boa. Dissertei, disse eu, mas diria melhor que convosco falou a divina Escritura com seus convincentes testemunhos.”

graça tornou-se boa. Uma reflexão apressada a esta dupla atuação da graça como auxílio que concede a fé, bem como mantém a fé, talvez induza a afirmar que a graça atua apenas como mantenedora isto implica que, a vontade humana pode ser boa a priori, e a graça apenas lhe concede um auxílio para aquela que por definição já se tornou boa por si mesmo. Isto de certo modo capacitaria o arbítrio humano como autor da fé e a graça apenas um auxílio para que esta vontade não se decline. Pensando deste modo, a graça ainda lhe seria um bem, porém seria responsável pelo último bem (manutenção da fé); porém Agostinho mostra que tanto o primeiro bem (começo da fé), como o último (perseverança) é oriundo de Deus (cf. *De grat. et lib. arb.*, XX,41).

Agostinho utiliza mais exemplos bíblicos para demonstrar um posicionamento mais contundente, concernente a Soberania Divina, mostrando sua ação soberana frente a vontade humana, de modo, a explicar que o pecado humano sempre gera outros pecados⁷⁶, por isso, utilizando até de certo modo, palavras que tendem a levar uma posição mais determinística, palavras como: “vasos de ira” para se referir aqueles que são passíveis da ira de Deus, donde estão entregues a seu juízo, pois agem de acordo com sua própria concupiscência (Rm 1; Rm 9,22), de modo que estas palavras nada mais se diferem do que as pronunciadas pelo Apóstolo Paulo (Rm 9,22). Agostinho continua a usar da exegese bíblica para definir termos e mostrar o conceito da relação da vontade humana e soberania divina; quando, por exemplo, cita o caso de Davi com o perverso filho de Jêmini⁷⁷, que sempre amaldiçoava a Davi conforme a permissão do Senhor (cf. *De grat. et lib. arb.*, XX,41).

Esta posição leva a entender que em certo momento, Agostinho radicaliza o seu discurso, pois mostra que Deus inclina a vontade já dotada de maldade para o deleite ainda maior do pecado, donde também por sua soberania se serve dos corações maus para o louvor e

---

⁷⁶Cf. *De grat. et lib. arb.*, XX,41: “Deparamos, por exemplo, com alguns pecados que são castigos de outros pecados, como os vasos de ira, prontos para a perdição, como diz Paulo (Rm 9,22). Assim foi o endurecimento do Faraó, cuja razão foi à necessidade de o Senhor manifestar-lhe seu poder (Ex 7,3; 10,1). Assim foi a fuga dos israelitas da presença de seus inimigos da cidade de Hai; foram tomados pelo medo e fugiram. Isto lhes aconteceu como vingança do pecado com as circunstâncias com que merecia ser vingado. Refletem o fato as palavras do Senhor a Josué: Israel não poderá ter-se diante de seus inimigos (Js 7,4- 12). O que significa: não poderá ter-se? Por que não puderam resistir pela força do livre arbítrio e, com a vontade enfraquecida, fugiram tomados de medo? Não seria porque Deus domina até as vontades humanas e deixa serem invadidos pelo temor aqueles que ele assim quer quando cheio de ira? Os inimigos de Israel não lutaram por vontade própria contra o povo de Deus conduzido por Josué? No entanto, diz a Escritura: Porque tinha sido desígnio do Senhor que os seus corações se endurecessem e que combatessem contra Israel, e que fossem derrotados (Js 11,28)”

⁷⁷Agostinho utiliza o termo “perverso filho de Jêmini”, porém trata-se do trecho descrito em II Samuel 16:5-14, onde o episódio ocorre quando Simei, filho de Gera, amaldiçoa ao rei Davi. Há algumas variações Simei (grego *Semei*, do hebraico *Shim'i*) Cf. Bíblia Judaica Completa, 2010, p. 412, porém seria filho de Gera (*Ghera*), oriundo do mesmo “clã da família de Saul”. Cf. Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 452.

ajuda dos bens, utilizando do próprio demônio para um fim proveitoso ao qual Deus já conhece de antemão.

As ações de Deus estão de tal forma interligada com a vontade humana, que Ele usa os meios para um fim que lhe apraz, ou seja, a vontade humana, mesmo livre, lhe é, um meio criado por Deus para estabelecer o fim ao qual é ordenado de acordo com a vontade de Deus. Por isto, ao citar o exemplo bíblico do rei Jeroboão, da qual acatou uma sugestão que culminou na divisão das tribos de Israel, Agostinho descreve (*De grat. et lib. arb.*, XXI, 42): “Mas a consequência foi o afastamento de dez tribos de Israel, que constituíram Jeroboão seu rei, para assim fazer a vontade do Deus irado, o qual já havia predito”. No mesmo trecho ele continua: “Assim sucedeu por vontade humana, mas a mudança da consequência foi de Deus” (*De grat. et lib. arb.*, XXI, 42).

Essa linha de pensamento de como a ação divina age na vontade humana e essa vontade ainda permanece livre, é descrita no exemplo bíblico encontrado também em II Cr 21,16-17, ao qual Agostinho também cita (*De grat. et lib. arb.*, XXI,42):

A narrativa revela que Deus suscitou os inimigos para devastar as terras de quem julgou serem dignos de tal castigo. Acaso os filisteus e os árabes chegaram involuntariamente à terra dos judeus para a devastar, ou, se vieram por sua deliberação, é mentiroso o testemunho da Escritura ao afirmar que Deus suscitou seu espírito para essa invasão? Ambas as suposições são verdadeiras, visto que invadiram porque quiseram, mas o Senhor suscitou o espírito dos invasores. Podemos dizer também ao contrário, ou seja, que Deus suscitou o espírito dos invasores, os quais vieram por livre vontade. O Todo-poderoso atua nos corações humanos mesmo quanto à moção da vontade, para incitá-los a fazer o que quer aquele que jamais se soube ter querido algo injusto.

Outro exemplo citado é o do Rei Amasias (II Cr 25,20) e novamente a atuação do julgamento divino em um coração idólatra (cf. *De grat. et lib. arb.*, XXI,42). Ainda exemplificando com textos Bíblicos a atuação de Deus sobre a vontade do homem, do qual faz o homem querer aquilo que ele quis de antemão, Agostinho cita o exemplo dos egípcios (cf. *De grat. et lib. arb.*, XXI,42), bem como retoma os textos paulinos (Rm 1,24-26;28), para mostrar que Deus entregou por juízo os homens maus às suas próprias vontades (cf. *De grat. et lib. arb.*, XXI,42).

Agostinho, então, mostra o juízo de Deus frente a maldade do homem, onde Deus deixa o homem agir por si mesmo, e inculca neles o deleite de sua própria vontade “deliberativa”, ou seja, o homem deleita-se no pecado por sua própria vontade, que é endurecida por Deus, de modo que também é Deus que inclina um mal a se voltar para a bondade.

Com estes e outros testemunhos das divinas Escrituras que seria prolixo mencionar, fica bem patente, no meu entender, que Deus atua nos corações humanos para dispor de suas vontades conforme ele quiser, seja em favor dos bons com sua misericórdia, seja com relação aos maus de acordo com seus merecimentos, sempre conforme seus desígnios, umas vezes evidentes, outras, ocultos, mas sempre justos. Gravai em vosso coração que não há injustiça por parte de Deus (Rm 9,14). Por isso, quando ledes nas palavras de verdade que Deus seduz os homens ou que embrutece ou endurece seus corações, tende certeza de que foi em vista dos maus méritos dos homens, a fim de que sofressem esses males. Não incidam no que afirma o provérbio de Salomão: A estultícia do homem perverte os seus passos e ferve no seu coração contra Deus (Pr 19,3). A graça não é outorgada de acordo com os merecimentos humanos, pois, em caso contrário, a graça não é mais graça (Rm 11,6); chama-se graça, porque é dada de graça. Se ele é poderoso, não se há de admirar que, por meio de anjos, bons e maus, ou de qualquer outro modo, atue mesmo no coração dos maus conforme seus méritos. A maldade deles não é obra de Deus, mas procede originalmente de Adão ou aumentou pela própria vontade. Não nos deve causar admiração, se, mediante o Espírito Santo, faz o bem no coração dos seus eleitos aquele que atuou e infundiu a bondade quando eram maus (*De grat. et lib. arb.*, XXI,43).

Portanto, a graça não pode supor méritos antecedentes, pois lhe seria ato de barganha e não de graça, a isso a graça é conferida a homens maus para que esses se tornem em bons. Por isto, a graça é concedida de modo misterioso e exclusivamente à mercê dos desígnios inescrutáveis de Deus, donde Deus concede a quem quer, não a quem merece (pois, depois do pecado não há mérito algum).

Destarte, o próprio Agostinho reconhece a dificuldade de tal temática, bem como da dificuldade na defesa dessa posição, podendo ser taxado de certo modo de fatalista, quando mal compreendido. Nesse ponto, a fé deve estabelecer o caminho revelativo para a razão, crendo que Deus endurece a quem quer, resgata a quem deseja sem ser injusto, por isso, Agostinho encerra mostrando concluindo que (*De grat. et lib. arb.*, XXIII,45):

Não sejais tentados a atribuir injustiça ou falta de sabedoria a Deus, no qual está a fonte da justiça e da sabedoria. Pelo contrário, como vos exortei desde o princípio deste livro, ao caminho que chegastes, caminhai por ele, e Deus vo-lo revelará se não nesta vida, certamente na outra: nada há de encoberto que não venha a ser descoberto (Mt10,26). Portanto, quando ouvis o Senhor dizendo: Fui eu, o Senhor, que permiti que se enganasse esse profeta (Ex 14,9), e o que diz o Apóstolo: Ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer (Rm 9,18), com relação a quem seduz ou endurece, olhai os deméritos, e naqueles a quem faz misericórdia, reconhecei, pela fé e sem duvidar, a graça de Deus, que não retribui males com males, mas bens pelos males. E não considereis o Faraó despojado de liberdade, pelo fato de Deus dizer em muitos lugares: Endureci o Faraó; ou Endureci ou endurecerei o coração do Faraó (Ex 4-14 passim). Nem por isso o Faraó não endureceu seu coração, pois, a esse respeito, lê-se na Escritura depois que desapareceram as moscas: Mas o coração do Faraó endureceu-se de tal sorte, que nem ainda desta vez deixou ir o povo (Ex 8,32). Vemos que deste modo Deus endureceu o coração do Faraó por seu justo juízo, e o Faraó o endureceu levado por sua

liberdade. Estai certos, portanto, de que não trabalhais em vão, se perseverardes até o fim no bom propósito. Deus, que agora aos libertados não retribui conforme suas obras, então retribuirá de acordo com suas obras. Deus retribuirá o mal com o mal, porque é justo; e o bem pelo mal, porque é bom. E retribuirá o bem com o bem, porque é bom e justo, e não retribuirá o mal com o bem, somente pelo fato de que não é injusto. Resumindo: dará o bem pelo mal, a graça pela injustiça, o bem pelo bem, graça sobre graça.

5.3 COMPATIBILISMO NO *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

O motivo desta obra, se refere à continuação de alguns questionamentos após a leitura da obra *De gratia et libero arbitrio*, donde, além de algumas antigas questões ainda não terem sido totalmente dirimidas, surge no mosteiro de Hadrumeto novas inquietações dos quais impulsionaram Agostinho a escrever uma nova obra em 427, endereçada aos amados irmãos (cf. FRANGIOTTI, 1999, p. 81).

Dentro dessas novas inquietações, estava como cerne da questão, a relação da correção e a graça, pois, após a leitura da obra anterior (*De gratia et libero arbitrio*), alguns irmãos daquela comunidade, concluíram que se Deus também opera no homem o seu querer e efetuar. Então, faz-se desnecessário qualquer correção.

Após a leitura de *De Gratia et libero arbitrio*, alguns concluíram que se Deus opera em nós o querer e o agir, todas as correções dos superiores tornam-se desnecessárias. Se Deus é quem realiza, cooperando, aquilo que ele mesmo começa, se tanto o começo da obra quanto seu acabamento pertencem a Deus, os superiores devem apenas instruir seus súditos e rogar para que não lhes falte a graça de cumprir seus deveres, mas não podem, de modo algum, imputar-lhes culpa, já que, no caso, os monges faltosos estariam privados de um auxílio que Deus concede a quem quer. Pode-se ver que se trata de uma conclusão perigosa para a vida religiosa: o fatalismo, a inércia ou a insubordinação podem ser justificados a partir desta doutrina.

Para resolver este problema, Agostinho suscita mais uma vez a responsabilidade moral do homem relacionada à Soberania Divina. Por isto, a respeito desta relação, a graça não anula a “cooperação de outras causas e as ações humanas nada podem operar em vista da salvação sem o concurso da graça” (FRANGIOTTI, 1999, p. 82), ainda continua, “Por essa razão, os superiores devem orar, mas também exortar e corrigir os súditos. Esquivar-se da correção é sinal de maldade e de endurecimento do homem” (FRANGIOTTI, 1999, p. 82). Além desta proposição, Agostinho ainda relaciona a temática acerca da predestinação e eleição, bem como

acerca da perseverança que será mais abordada em sua obra *De dono perserverantia (Sobre o Dom da Perseverança)*.

Ao iniciar a sua obra, Agostinho retifica que ninguém pode afastar-se do mal e acolher-se no bem, sem o auxílio da graça, pois, o “Senhor não somente mostra o mal a evitar e o bem a praticar, o qual é da competência da letra da lei, mas também nos ajuda a evitar o mal e praticar o bem” (*De corrept. et grat.*, I,2). Estas palavras ganham força sob a ótica do pessimismo agostiniano, o qual diz: “o que ninguém é possível sem o espírito da graça, com cuja falta a lei tão-somente conduz à culpabilidade e à morte” (*De corrept. et grat.*, I,2). Agostinho ainda afirma: “Portanto, quem de modo conveniente se serve da lei, chega ao conhecimento do mal e do bem e, não confiando na sua força, refugia-se na graça, cujo auxílio lhe dá forças para se afastar do mal e fazer o bem” (*De corrept. et grat.*, I,2). A postulação compatibilista de Agostinho se desdobra na necessidade de uma graça, que impulsiona e mantém a vontade do homem em fazer bem, porém sem anular a livre vontade que também é um bem:

Consequentemente, devemos confessar que temos liberdade para fazer o mal e o bem; mas para fazer o mal, é mister libertar-se da justiça e servir ao pecado, ao passo que na prática do bem, ninguém é livre, se não é libertado por aquele que disse: Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (Jo 8,36). Mas ninguém pense que, uma vez libertado da sujeição ao pecado, não lhe é mais necessário o auxílio do libertador. Pelo contrário, ouvindo dele: Sem mim nada podeis fazer (Jo 15,5), responda-lhe: Tu és minha ajuda; não me deixes (Sl 26,9) (*De corrept. et grat.*, I,2).

Agostinho não mede esforços em afirmar a graça como combustível do bem, tanto para a partida como para a locomoção do homem rumo ao Sumo Bem. Ao explicar as nuances da graça, o Bispo de Hipona, mostra que somente ela pode libertar o homem do mal e “sem ela não pode fazer bem algum, seja em pensamento ou desejo ou amor” (*De corrept. et grat.*, II,3). Esta afirmativa enquadra-se perfeitamente na cosmovisão cristã compatibilista acerca da capacidade hipotética, pois os desejos estarão sempre com uma percepção condicional de poder.

Desse modo, mais uma vez, o autor retrata o amor como causador da direção do coração do homem, porém a graça aparece como força que inclina o desejo e o amor (*De corrept. et grat.*, II,3), “com ela, não somente é capaz de saber o que há de fazer, mas também, com sua ajuda, pode fazer com amor aquilo de que tem conhecimento” (*De corrept. et grat.*, II,3.).

A ênfase na graça gera um questionamento que se apresenta como núcleo desta obra (*De correptione et gratia*), da qual se estabelece na seguinte pergunta: “Por que nos admoestais e nos dais preceitos para nos afastarmos do mal e praticarmos o bem, se não somos autores, mas é Deus que opera em nós o querer e o agir?” (*De corrept. et grat.*, II,3). Esta questão não apenas se faz como núcleo da obra supracitada, mas também incorpora todo o problema de se

elencar uma soberania divina e uma liberdade humana, reflete-se na questão do compatibilismo. Deste modo, a este questionamento, Agostinho já estabelece uma resposta (*De corrept. et grat.*, II,4):

Portanto, não se enganem aqueles que dizem: “Por que nos admoestais e nos dais preceitos para nos afastarmos do mal e praticarmos o bem, se não somos autores, mas é Deus que opera em nós o querer e o agir?”. Pelo contrário, entendam que, se são filhos de Deus, são conduzidos pelo Espírito de Deus (Rm 8,14), de modo que façam o que devem fazer e, depois de tê-lo feito, agradeçam àquele de quem recebem as forças. São movidos a agir, mas nem por isso deixem de fazer sua parte. É-lhes indicado o que devem fazer e, quando fazem como devem, ou seja, com amor e gosto pela justiça, alegrem-se por ter recebido a suavidade outorgada pelo Senhor, para que sua terra produzisse seu fruto (Sl 84,13). Quando, porém, não agem, seja deixando totalmente de fazer, seja fazendo-o sem amor, devem orar para receber o que ainda não têm. Mas, o que terão e que não será recebido? Ou o que têm, que não tenham recebido? (1Cor 4,7).

Ainda assim, a objeção no tocante a uma correção imputada a quem necessita da graça para agir bem, não parece justo, quanto a isto, Agostinho assume uma interlocução, reformulando mais outros questionamentos⁷⁸: ““Como posso ser culpável por não ter o que não recebi daquele que pode dar e é o único de quem possa receber tão grande e precioso dom? ”” (*De corrept. et grat.*, IV,6).

A resposta a essa objeção, percorre uma trilha que passa da soberania da vontade de Deus, até a vontade do homem em aceitar esta correção (que é um bem), unida pela intercessão do próximo para que este venha a ser corrigido pelos seus erros. Agostinho começa a responder mostrando que é preciso querer ser corrigido, “Quem quer que sejas e não cumpres os preceitos por ti conhecidos e não queres ser corrigido, justamente disto deves ser corrigido, ou seja, de não querer ser corrigido” (*De corrept. et grat.*, IV,6).

Segundo o autor dessa obra, negligenciar a correção é ocultar os mais perversos erros, com isto, imergir-se em seu próprio pecado. Novamente Agostinho formula em seu pensamento toda a estrutura compatibilista, ao retratar a vontade humana e a capacidade de Deus transformar o homem sem retirar ou suprimir o “querer” deste homem. Outro ponto também

---

⁷⁸Além deste questionamento, Agostinho mostra que os refratários tendem a também formular a seguinte pergunta: “Eis o que dizem os que recusam ser corrigidos pelos pregadores desta graça no tocante à suas más obras: ‘Ordena-me o que devo fazer; se o fizer, agradeça por mim a Deus que me ajudou; se, porém, não o fizer, não devo ser corrigido, mas a ele se deve rogar para que me outorgue o que não deu, ou seja, o amor fiel a ele e ao próximo, o qual leva ao cumprimento dos seus preceitos. Roga, portanto, por mim para que o receba e possa assim cumprir de coração e com boa vontade o que me ordenou. Deveria com razão ser corrigido, se não o possuísse por minha culpa, isto é, se eu mesmo mo pudesse dar ou tomar e não o fizesse, ou não o quisesse receber, se mo desse. Mas, como a própria vontade é preparada pelo Senhor (Pr 8, seg. LXX), por que me corriges, ao ver que não quero cumprir seus preceitos, e não lhe suplicas que me dê uma vontade decidida?’” (*De corrept. et grat.*, IV,6)

elencado na resposta a esta objeção, é a natureza do pecado humano, ao qual confunde os seus próprios erros como ações dignas de elogios, deste modo, o homem deve recorrer (expressão da utilização e aplicação da vontade humana) ao único capaz de transformar o homem (aplicação da soberania divina) em bom, desse modo afirma Agostinho (*De corrept. et grat.*, V,7):

É culpa tua o seres mau, e maior culpa não desejares ser corrigido, porque és mau, como se os vícios fossem dignos de elogio ou indiferentes a ponto de não merecerem nem elogio nem recriminação; ou como se de nada valessem o temor, a vergonha ou a dor do homem corrigido; ou como se a correção, quando aguilhoa salutarmente, não levasse a recorrer àquele que é bom e capaz de tornar bons os maus que são corrigidos, e passem a merecer ser louvados.

Desse modo, Agostinho faz um paralelismo entre uma vontade que quer ser corrigida (uma vontade que, antes de tudo, já necessita do auxílio da graça para querer ser corrigida), e de um Deus que leva o mau a ser bom.

Doravante, o Bispo de Hipona mostra qual é a utilidade da correção, que se perpetua num desejo maior de oração, “a fim de que, pela misericórdia divina, ajudado pelo crescimento no amor, deixe de perpetrar o que é vergonhoso e deplorável e se entregue a obras louváveis e gratulatórias” (*De corrept. et grat.*, V,7). O autor dessa obra, ainda afirma que a utilidade da correção, “[...] se aplica salutarmente em graus diferentes de acordo com a diversidade de pecadores” (*De corrept. et grat.*, V,7).

Ainda em continuação, a correção sem arrependimento em nada se aproveita, pois o arrependimento apenas é oriundo quando Cristo concede essa capacidade ao homem.⁷⁹ Por isso, a correção pode ser efetivada de dois modos, ou por intermédio de alguém que ora e admoesta o homem a ser corrigido, e por isto, precisa orar para que a graça seja também efetivada no coração de quem se corrige, ou a correção pode ser efetivada diretamente e exclusivamente por Deus, que utiliza da sua própria vontade para efetuar o seu querer⁸⁰ “Isto não quer dizer que se negue a Deus o poder corrigir qualquer pessoa, conforme sua vontade, mesmo não havendo

---

⁷⁹Agostinho para afirmar esta posição do seu pensamento, utiliza o exemplo de Cristo e Pedro, quando Cristo olha fixo nos olhos de Pedro, após a sua negação (Mc 14,66-72; Lc 22,54-62), donde diz: “Esta é a utilidade da correção, a qual se aplica salutarmente em graus diferentes de acordo com a diversidade de pecadores. Ela é salutar quando o médico divino lhe dirige o seu olhar. Mas de nada aproveita se não leva o pecador ao arrependimento de seu pecado. E quem pode levá-lo à contrição, senão aquele que olhou para Pedro, que o negava, e fê-lo chorar? Pelo que, o Apóstolo, depois de asseverar que devem ser corrigidos com suavidade os que se afastam da verdade, acrescentou em seguida: Na expectativa de que Deus lhes dará não só a conversão para o conhecimento da verdade, mas também o retorno à sensatez, libertando-os do laço do diabo (2Tm 2,25-26)” (*De corrept. et grat.*, V,7).

⁸⁰Tanto uma como outra passa pelo agir e querer de Deus, a diferença está, em que na primeira ação da correção Deus se utiliza de uma ferramenta que é o homem, e do outro Ele age de maneira direta, sem quaisquer resquícios humano, como no caso do Apóstolo Paulo no caminho de Damasco (At 9,1-18).

correção da parte do homem, e despertá-la para o arrependimento salutar pelo poder oculto e eficaz de seu remédio” (*De corrept. et grat.*, V,8).

Esse assunto se mostra, para enfatizar a importância da correção, mesmo com a ação da vontade soberana de Deus, bem como também o Bispo de Hipona o utiliza, para demonstrar modos diversos de Deus, em emitir o seu juízo e desígnio, mesmo quando não há uma repreensão explícita de algum homem (interlocutor), para outro homem (objeto a ser repreendido) de pela ação de Deus (*De corrept. et grat.*, VI,9)⁸¹.

Por isso, afirma Agostinho (*De corrept. et grat.*, VI,9): “Mas descobrir a razão pela qual são chamados à mudança de costumes estes de um modo, aqueles, de outro e outros ainda de modo diferente, em formas diversas e inumeráveis, longe de nós pensar que pertence a nós, que somos o barro, emitir um juízo; é desígnio do oleiro.” Agostinho ainda combatendo os que fazem objeções em relação a aplicação e validade da correção perante a graça, o autor desta obra continua a usar o trecho paulino em I Co 4,7, da qual trata de Deus como doador e distribuidor de bens conforme a sua vontade, para corroborar com a sua defesa de que a graça requer a correção para aperfeiçoamento dos santos.

Mediante a esse relato os debatedores do Bispo de Hipona, relutam mais uma vez acerca da correção (nesse ponto, não apenas trata-se da objeção contra a correção e a graça, mas também da inquietude do que Agostinho propõe, isto é, como um Deus soberano da qual dá bens a quem quer, que move o coração do perverso para o bem conforme seus próprios preceitos, se relaciona com um homem que apesar da existência de tais categorias anteriormente descritas ainda permanece livre e culpável pelo seu próprio mal? Não seria esse Deus, o causador de não favorecer o bem a esse homem?), afirmando: ““Por que então somos corrigidos, arguidos, repreendidos e acusados? O que fazer, se não recebemos?”” (*De corrept. et grat.*, VI,9).

A primeira argumentação para essa indagação se dá por Agostinho demonstrar que a primeira causa que conduz ao homem a rejeitar a correção, advém do primeiro pecado do homem, ou seja, o pecado original cometido por Adão é o ponto de partida⁸².

⁸¹Cf. *De corrept. et grat.*, V,8: “Assim como não há de deixar de rezar por aqueles que desejamos converter, embora o Senhor com um olhar levou Pedro a chorar seu pecado sem haver nenhuma súplica por ele, assim também não se há de omitir a correção, embora Deus possa levar à conversão sem se valer da repreensão.”

⁸²Cf. *De corrept. et grat.*, VI,9, do qual diz o Bispo de Hipona: “Por isso, a primeira perversidade, ou seja, a desobediência a Deus procede do homem, porque se tornou perverso, desviando-se da retidão, pelo mau uso da liberdade, em que foi criado por Deus. E não se há de corrigir no homem esta perversidade pelo fato de não ter sido própria do que é corrigido, mas comum a todos? Pelo contrário, deve-se corrigir em cada um o que é comum a todos”

Esse ponto revela mais uma passagem em que Agostinho demonstra a Soberania divina e a eleição de um modo mais claro. Entendendo que Deus é doador de todo o bem e toda boa dádiva, da qual inclina o coração do homem do mal para o bem, conforme a sua vontade soberana, o Bispo de Hipona, utiliza de um termo um tanto peculiar, “filhos da promessa”, da qual deixa claro, que há uma distinção de pessoas aos quais sofrem correção, uma sendo os “filhos da promessa” e outros não; para aqueles aos quais, Agostinho não os coloca neste quadro de “filhos da promessa”. O Bispo de Hipona, não se detém e nem ao menos cita maiores detalhes acerca dos que estão bastardos desta promessa, porém aos filhos da promessa, que são corrigidos por Deus e aceita a correção, o próprio Deus infunde neles o desejo de regeneração.

Consecutivamente, o Bispo de Hipona, trata de uma nova classe de pessoas que recebem a correção. Num primeiro momento, Agostinho se refere aos filhos da promessa, que são os que já gozam da comunhão e regeneração, a segunda classe de pessoas, são aqueles que não fazem parte desse grupo (de pessoas regeneradas) e, por isso, fazem objeções e não aceitam a correção, há ainda outra classe de pessoas que aparecem explicitamente no texto, que são aqueles já regenerados, que por ventura recaem voluntariamente, mas após a correção retornam ao seu antigo estado.

Mais uma vez avoluma-se outro ponto salutar nesse trecho, quando Agostinho trata dessa classe de pessoas “regeneradas e justificadas”, ele afirma que “[...] recai na infidelidade voluntariamente, não poderá dizer: “Não recebi”, visto que pela sua livre vontade preferiu o mal à graça de Deus recebida” (*De corrept. et grat.*, VI,9), ou seja, apesar de Deus infundir (ou ter infundido) neles uma vontade decidida, este ato de graça (por também serem objetos da promessa, se não, jamais poderiam ser denominados de regenerados) ainda conserva nesta classe de homens, uma vontade livre, a ponto de se inclinarem para o mal, que após uma correção retornam, “a às boas ou melhores obra antigas” (*De corrept. et grat.*, VI,9), aqui evidencia-se uma teologia que remonta a uma eleição soberana de Deus, que não anula a vontade livre do homem, demonstrando pontos solidificados do compatibilismo.

Essas objeções ainda não são dirimidas, as objeções ainda continuam a serem elencadas, mostrando sempre que o afastamento e a queda ao pecado, como também o rechaçar a correção, parte da própria vontade do homem (cf. *De corrept. et grat.*, VI,10) e quando estas objeções persistem, Agostinho apresenta um novo ponto da graça, que se trata da perseverança.

Desse modo, o autor dessa obra mostra como forma das objeções acerca da validade da correção, “que fiz que não recebi?”, quando me repreendes pelo fato de ter recaído da boa para a má vida por minha vontade. Recebi, sim, a fé, que age pela caridade, mas não recebi a graça da perseverança na fé até o fim” (*De corrept. et grat.*, VI,10), sendo assim, o Bispo de Hipona

começa a discorrer, afirmando que a perseverança é um dom exclusivo de Deus, e que esse dom, também não anula a correção⁸³.

Agostinho sempre observa a necessidade de enfatizar que esse dom da perseverança não é fruto do homem, mas vem como forma de graça doada aos homens. Por isso, ele diz (*De corrept. et grat.*, VI,10):

Se dissermos que esta tão elogiável e bem-aventurada perseverança procede do homem e que não tem relação com Deus, esvaziamos em primeiro lugar o que o Senhor disse a Pedro: Orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça (Lc 22,32). O que pediu em seu favor, senão a perseverança até o fim? Se este dom procedesse do homem, não o pediria a Deus.

Ao enfatizar a Soberania divina doando o dom da perseverança aos homens, Agostinho retrata uma série de versículos como base para a sua posição. Ele apresenta At 13,48 como consequência da perseverança dada por Deus, que destina ao homem a salvação, sendo mais uma amostra da teoria da eleição que está inclusa dentro da soberania de Deus.

Ainda que tal dom seja providenciado por Deus, o homem pode pedi-lo, e ao pedi-lo, reconhece que este dom vem de Deus, porém o fato de querer este bem, já está implícito algum tipo de bondade em sua vontade, logo, este querer também é fruto da graça. Por isso, Agostinho retoma o pensamento do mártir Cipriano na *petição do Pai Nosso* acerca dos pedidos que os fiéis fazem para obtenção da perseverança; fazendo o paralelismo entre pedir o dom da perseverança (vontade humana) e o reconhecimento que este dom procede de Deus, “é evidente que todo o que pede a Deus a perseverança no bem, confessa que o dom procede de Deus” (*De corrept. et grat.*, VI,10). Agostinho parece deslocar novamente seu olhar para a vontade do homem, onde ao retomar as classes dos homens que objetam a correção, o autor foca que a falta de perseverança deveria ser um fardo para aqueles que não a tem, haja vista, ser dom de Deus, por isto a estes homens, Agostinho mostra, que a tais homens, não por não terem, mas por não pedirem e negligenciarem este dom devem ser passíveis de repreensão, sendo culpados por seus erros. Acerca destas classes, mostra-nos o Bispo de Hipona que a primeira classe de pessoas, são aquelas que “mesmo vivendo bem, não perseveraram no caminho” (*De corrept. et grat.*, VII,11), diz o autor, que tais pessoas “permutaram voluntariamente a vida no bem pela vida no pecado, e por isso são dignos de repreensão” (*De corrept. et grat.*, VII,11).

Nesse ponto, Agostinho retoma a repreensão como mesma significância de “corrigir”; deste modo, se esta repreensão não surtir efeito, Agostinho os coloca como dignos da

---

⁸³Cf. *De corrept. et grat.*, VI,10: “Nós também não negamos que a perseverança final no bem seja um excelente dom de Deus e que sua procedência seja aquele do qual está escrito: Todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto, descendo do Pai das luzes (Tg 1,17). Mas não se conclui que não seja necessária a correção a quem não perseverar, a não ser que Deus lhe conceda o arrependimento e se esquive dos laços diabólicos (2Tm 2,26)”.

“condenação eterna” (*De corrept. et grat.*, VII,11). Esse radicalismo se mostra mesmo quando tais classes de pessoas questionam, afirmando que foram condenadas por não terem recebidos o dom da perseverança, neste quesito, Agostinho elenca⁸⁴ a vontade do homem como causa da condenação, tendo aí um antinomismo de um dom concedido por Deus, e a condenação do homem que rejeita este dom pelo seu querer, por isto diz Agostinho (*De corrept. et grat.*,VII,11): “Ó homem, se tivesses querido, terias perseverado na fé que ouviste e acolheste”. Posteriormente, Agostinho faz menção de uma outra classe de pessoas, que são aqueles que “[...] tendo ouvido o evangelho, recusaram vir a Cristo, ou seja, acreditar nele [...]”(*De corrept. et grat.*, VII,12). Agostinho faz mais uma afirmativa contundente para tais classes⁸⁵, dizendo, “[...] não estão livres da massa condenada e merecerão todos a reprovação: os que, tendo ouvido a pregação e se convertido, não receberam o dom da perseverança; os que, tendo ouvido o evangelho, recusaram vir a Cristo, ou seja, acreditar nele [...]” (*De corrept. et grat.*, VII,12).

Essa rigorosidade de Agostinho mostra pontos salutares em seu compatibilismo, pois haveria pessoas que ouviram a pregação, se converteram, porém não receberam o dom da perseverança, num primeiro momento se difere das demais (mesmo sendo digno de condenação), pois parece que Deus fora a causa de sua condenação, porque é Ele que concede aos homens os dons; a segunda classe de indivíduos que Agostinho menciona, parece que sua condenação fora fruto da sua própria escolha, pois estes “recusaram vir a Cristo, ou seja, acreditar nele” (*De corrept. et grat.*, VII,12). Este último caso, parece que se elenca a vontade do homem como fruto da rejeição ou aceitação, porém mostra Agostinho, que se o homem quisesse não ter recusado a Cristo após ter ouvido o Evangelho, ainda sim teria sido fruto da vontade do Pai, pois o Bispo de Hipona utiliza constantemente Jo 6,65, afirmando “os que, tendo ouvido o evangelho, recusaram vir a Cristo, ou seja, acreditar nele, pois ele disse: Ninguém pode vir a mim, se isto não for concedido pelo Pai (Jo 6,65)” (*De corrept. et grat.*, VII,12).

Eis aí mais uma vez a contemplação do querer de Deus e a vontade do homem, sendo então, a perseverança o dom que traz ao homem a salvação e o segrega da massa da perdição,

---

⁸⁴Apesar de inúmeras vezes afirmarmos a perseverança como dom de Deus e concedido para salvação por meio da vontade de Deus, afirmar que Deus, deu a todos os homens este mesmo dom é afirmar que todos serão salvos e sustentar este posicionamento acerca de Agostinho é sustentar que o Bispo de Hipona defendia o universalismo, tendo sérios problemas com termos próprios da teologia agostiniana como “*massa domnata, perditionis, peccati*”, que são aqueles destinados a ira, a massa do pecado (Cf. *De corrept. et grat.*,VII,12).

⁸⁵Ele ainda acrescenta mais uma classe de pessoas, que dentro desta respectiva dissertação já fora citada, que são as crianças que morrem sem o Batismo. Cf. Nesta Dissertação, p.50.

como algo concedido somente por Deus, confirmando as palavras do Apóstolo Paulo e do mártir Cipriano, afirmando então (*De corrept. et grat.*, VII,12):

Ao ouvir o Apóstolo, que diz: Pois quem é que te distingue? Que é que possuis que não tenhas recebido? E se o recebestes, por que haverias de te ensoberbecer como se não o tivesses recebido? (1Cor 4,7), devemos confessar que ninguém pode ser segregado daquela massa de perdição, que vem do primeiro Adão, a não ser quem tiver este dom, seja quem for, o qual o recebeu pela graça do Salvador. É tamanha a importância deste testemunho apostólico, que o bem-aventurado Cipriano, escrevendo a Quirino, colocou-o como título ao capítulo em que diz: “Não haveremos de nos gloriar ao considerar que nada é nosso” (Livro III Testimon. c. 4).

O Bispo de Hipona adentra sobre um assunto tanto salutar quanto controverso, que é acerca da eleição. Fica claro que Agostinho por vezes defende a vontade livre do homem e a Soberania Divina, isto é a base para o compatibilismo, porém em determinados momentos, parece que o autor dá um enfoque maior em um dos dois pontos desse antinomismo (graça ou vontade livre), porém, Agostinho nunca exclui um dos pontos ou exime-se em afirmar a existência desses dois conceitos.

Destarte, Agostinho mostra ainda em seu ponto de vista, a relação da eleição com a vontade humana, e atributos incomunicáveis de Deus, como a presciência, que o permite eleger e predestinar a quem Ele quer.

Portanto, para todos aqueles que, pela liberalidade divina são segregados da condenação original, haverá, sem dúvida, uma maneira de ouvirem o evangelho. E depois de ouvi-lo, acreditarão e permanecerão na fé que age pela caridade (Gl 5,6). E quando se desviarem, emendar-se-ão uma vez corrigidos, e alguns deles, mesmo não repreendidos pelos homens, voltarão ao caminho do qual se desviaram. E outros, recebida a graça, não importa em que idade, são arrebatados desta vida pela morte prematura. Tudo isto se deve àquele que os fez vasos de misericórdia e os escolheu em seu Filho antes da criação do mundo por uma eleição de sua graça: Se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça (Rm 11,6). Foram chamados e eleitos ao mesmo tempo e, por isso, está escrito: Muitos foram chamados, mas poucos escolhidos (Mt 20,16). Mas porque foram chamados intencionalmente, foram também escolhidos por uma eleição da graça, e não por merecimentos seus anteriores, pois todo seu mérito é para eles graça (*De corrept. et grat.*, VII,13).

Nesse trecho, apesar da clareza de Agostinho, é preciso empreender alguns pontos principais. O primeiro ponto é acerca do que o Bispo de Hipona diz: “Portanto, para todos aqueles que, pela **liberalidade divina** são **segregados** [...]” (*De corrept. et grat.*, VII,13 – destaque nosso), neste ponto, Agostinho utiliza como conceito a soberana vocação, permeada na própria vontade deliberativa de Deus, como um ser totalmente independente e livre, sua soberania e atributos incomunicáveis atesta a sua ação de segregar quem quer da condenação

original. Assim como o Apóstolo Paulo, Agostinho sempre valorizou os atributos de Deus, distinguindo da natureza criada. Como um Deus soberano, Ele é incólume de inferências humanas que possam ao menos tentar macular quaisquer de seus atributos que devem estar sobre consonância e harmonia entre eles, por isto a perfeição divina⁸⁶.

Por isso, Agostinho coloca em Deus a ação do querer e efetuar (Fp 2,13), afirmando que a segregação da condenação original, isto é, a condenação do declínio do pecado herdado na natureza do homem, pós-queda de Adão se dá por uma liberalidade divina e não por obras.

Desse modo, completa o autor, afirmando que não se trata de um fatalismo da qual não se preocupa com os meios por quais “desígnios Pré-determinados” devem acontecer, mas mostra que há um trajeto pelo qual os “fins justificam os meios”, através de uma sucessão de eventos (característica do compatibilismo), e nesta perspectiva soteriológica, afirma o autor (*De corrept. et grat.*, VII,13): “haverá, sem dúvida, uma maneira de ouvirem o evangelho”.

Essa afirmativa tão contundente liga-se diretamente a passagem (cf. *De corrept. et grat.*, VII,11), da qual o autor descreve Rm 10,17, de que a fé vem da pregação, que confirmada por Deus cria no homem o dom da perseverança e que pelo dom desta perseverança é que se é: “destinado à vida eterna” (*De corrept. et grat.*, VI,10).

Ainda nessa perspectiva, Agostinho volta a pronunciar-se sobre a perseverança na fé da qual como já supracitado, também está inclusa como dom concedido por Deus, afirmando então, um caminho soteriológico dos eleitos, por isto afirma Agostinho: “E depois de **ouvi-lo, acreditará, e permanecerão** na fé que age pela caridade (Gl 5,6)” (*De corrept. et grat.*, VI,10 - destaque nosso) Além de dizer que todos os eleitos devem ouvir estes também devem acreditar (crer), para que assim sejam perseverantes, permanecendo na fé, eis aí que tanto para crer, como para permanecer, o homem deve ser contemplado por dons divinos.

Agostinho ainda comenta, sobre casos quando há desvio destes que pela “liberalidade divina, são segregados da condenação original”, afirmando então que estes: “E quando se **desviarem, emendar-se-ão** uma vez **corrigidos**, e alguns deles, mesmo **não repreendidos pelos homens, voltarão** ao caminho do qual se **desviaram**” (*De corrept. et grat.*, VII,13 - destaque nosso). O Bispo de Hipona defende que para estas pessoas quando cometerem erros,

---

⁸⁶Grandes textos literários atestam esta perfeição harmônica dos atributos divinos, bem como a própria perfeição como inerente a natureza de Deus. Dentre estes textos podemos citar a Confissão Belga de 1561, em seu artigo 1 do qual diz: “Todos nós cremos com o coração, e confessamos com a boca, que só existe um Deus, que é um Ser espiritual e simples; Ele é eterno, incompreensível, invisível, imutável, infinito, onipotente, perfeitamente sábio, justo, bom e a fonte transbordante de todo o bem” (TRÊS FORMA DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p.17).

trocando o mal pelo bem, sendo partícipes (chamados de eleitos) da graça divina que age perseverando e fazendo-os acreditar, logo serão corrigidos, aqui há uma clara distinção entre os grupos outrora citados, que sempre ao serem corrigidos levantaram questionamentos acerca da necessidade desta correção e não a aceitação (cf. *De corrept. et grat.*, IV,6). Acerca deste grupo de pessoas que porventura errem, mas logo são repreendidos e corrigidos e voltam a gozar da harmonia do bem, podem ou não serem corrigidos pelos homens, abrindo assim, outros modos que podem receber a repreensão, seja estes modos naturais ou especiais, mas sempre frutos da graça de Deus.

O Bispo de Hipona infere a palavra “eleitos” para descrever aqueles que acreditarão e permanecerão até o fim (cf. *De corrept. et grat.*, VII,13) e se, por hipótese se desviarem, emendar-se-ão como já supracitado. Ao dar significado de “eleitos”, Agostinho cita o Apóstolo Paulo em Rm 8,28-30⁸⁷, como exemplo de fonte escriturística, relatando a soberania de um Deus que escolhe de acordo com sua liberalidade. Ao fazer um novo ponto sobre a perseverança, Agostinho mostra que aqueles ao quais a vontade deliberativa de Deus escolheu “nenhum deles perecerá” (*De corrept. et grat.*, VII,13). Este ponto mostra que Agostinho radicaliza em certo momento a eleição divina, donde, por ser Deus um ser Onisciente e soberano, nada pode escapar dos seus desígnios. A expressão desígnios assume então, o significado de cumprimento da vontade deliberativa de Deus, sendo ligada a expressão predestinação, conforme mostra o Bispo de Hipona (*De corrept. et grat.*, VII,14):

Nenhum deles perecerá, porque todos foram escolhidos. E foram escolhidos, porque foram chamados segundo um desígnio, não o seu, mas de Deus. Deste desígnio diz o Apóstolo, em outra passagem: A fim de que ficasse firme a liberdade da escolha de Deus, dependendo não das obras, mas daquele que chama — foi-lhe dito: “O maior servirá ao menor” (Rm 9,11-13). As palavras: E os que predestinou, também os chamou, devemos entendê-las assim: “chamados segundo seu desígnio”, conforme o início da sentença: E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que são chamados. E depois acrescentou: Porque os que de antemão ele conheceu, a esses também predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. Prévia estas palavras, ajuntou: E os que predestinou, também os chamou. Estão compreendidos nestas palavras os que chamou segundo seu desígnio, evitando se pensar que há alguns chamados, mas não escolhidos, no sentido da sentença do Senhor: Muitos foram chamados, mas poucos escolhidos (Mt 20,6). Com efeito, os que foram escolhidos, foram também chamados; mas nem todos os chamados foram escolhidos.

---

⁸⁷Assim diz Agostinho (*De corrept. et grat.*, VII, 14): “Destes eleitos fala assim o Apóstolo: E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porque os que de antemão ele conheceu, a esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou; e os que chamou, também os justificou, e os que justificou, também os glorificou (Rm 8,28-30).”

A predestinação em Agostinho se formula na própria existência da palavra no cânon Bíblico, especificamente nas epístolas do Apóstolo Paulo. Segundo o Bispo de Hipona, a predestinação é ligada diretamente a perspectiva da ação deliberativa de Deus, que elege os seus eleitos independente de obras, isto é, não são chamados ou denominados de eleitos por obras humanas, conforme nos diz Paulo em Ef 2:8-9; mas, o ato da eleição divina age de tal modo a fazer com que o eleito seja perseverante, acredite e emende-se caso haja algum desvio, pressupondo aí que os eleitos são salvos para fazerem boas obras por meio da graça, e não fazerem boas obras para serem salvos, pois isto seria meritocracia humana. Desse modo, a predestinação torna-se o início da soteriologia agostiniana, da qual em certo modo deve ser entendida como “chamar segundo o desígnio de Deus” (*De corrept. et grat.*, VII,14), um chamado eficaz e conhecido de antemão.

Portanto, utilizando-se de Mt 20,6, Agostinho enfatiza o chamamento divino e a sua eleição como partes da estrutura da predestinação divina. O chamado e a eleição se iniciam e deságuam na Soberania Divina, na sua onisciência e em sua escolha deliberativa. Por isto, Agostinho diz (*De corrept. et grat.*, VII,14): “Estão compreendidos nestas palavras os que chamou segundo seu desígnio, evitando-se pensar que há alguns chamados, mas não escolhidos”. Parece que apesar de denominar os termos paulinos de Rm 9,11-13: “E aos que predestinou, também chamou” (*De corrept. et grat.*, VII,14) como sendo de igual valor a “chamados segundo seu desígnio” (*De corrept. et grat.*, VII,14), Agostinho, aqui coloca o verbo chamar como incluso em uma escolha muito mais profunda, uma escolha que se enquadra nos desígnios deliberativos de Deus, que como não se enquadra na amplitude temporal e possui a Onisciência, chama o homem antes mesmo dele nascer, dando-lhe (através da graça) a capacidade de querer o bem, sendo assim a predestinação divina.

Destarte, ao referir que “nem todos os chamados foram escolhidos” (*De corrept. et grat.*, VII,14), Agostinho separa apenas um ponto da estrutura da predestinação que parece não ser suficiente ou ser diferente da chamada eficaz de Deus. Esse ponto pode ser explicitado na utilização das próprias parábolas de Cristo, onde ao referir-se aos falsos profetas diz que nunca os conheceram mesmos estes sendo “chamados” a fazerem prodígios, conforme diz Mt 7,21-23. Portanto o verdadeiro chamado de Deus segundo seu desígnio está imbutido na predestinação conforme a Onisciência do Deus atemporal.

A predestinação em Agostinho inclui a confirmação da salvação do homem (perseverança), por isso, seria impossível que algum predestinado declinasse de tal estado. A eleição de Deus é tal que, segundo o Bispo de Hipona, torna-se a revelação do caráter de Deus em não ser derrotado, donde seus planos e desígnios ao podem ser frustrados (Jó 42,2), sendo

então, nenhum dos qual Deus predestinou podem perecer, pois isto seria macular a sua onisciência, soberania e poder.

Inferir uma forma mais amena ou até mesmo defender uma predestinação sob outros ditames em Agostinho (principalmente nas obras da maturidade quando debate contra os pelagianos) é retirar uma parte importante da soteriologia e do seu compatibilismo. Mesmo que se possa afirmar que a predestinação de Deus para desígnios de misericórdia esteja relacionada somente aos discípulos que andaram com Cristo, excluindo a Judas Iscariotes, e a eleição por desígnio para juízo seja apenas exclusiva para Judas Iscariotes, afirmando assim que a predestinação agostiniana remete apenas a estes homens, inda sim os mesmos questionamentos que são apresentados comumente são postulados e ainda sim permanecem em pé, a saber, como pode um Deus escolher a uns para misericórdia e a outro utilizar o seu juízo.

Isso pressupõe que mesmo em uma predestinação restrita aos doze discípulos, ainda sim, a eleição divina como é questionada, seria passível de inferência de injustiça. Por isso, constantemente Romanos 9 é utilizado por Agostinho como fonte argumentativa (cf. *De corrept. et grat.*, VIII,17). Portanto, para juízo dos maus, Deus em sua benevolência utiliza dos maus para fazer o bem, “são eleitos para reinar com Cristo, não como Judas foi escolhido para a obra à qual convinha. Foi escolhido por aquele que sabe usar até dos maus para fazer o bem, a fim de que pela sua ação reprovável se realizasse a grandiosa obra para a qual Cristo veio ao mundo” (*De corrept. et grat.*, VII,16)⁸⁸.

A eles faz alusão o mesmo Apóstolo escrevendo a Timóteo, onde, após afirmar que Himeneu e Fileto pervertiam a fé de alguns cristãos, logo acrescentou: Não obstante, o sólido fundamento posto por Deus permanece, marcado pelo selo desta palavra: “O Senhor conhece os que lhe pertencem” (2Tm 2,19). A fé deles, que age pela caridade, não decai ou, se em alguns se debilita, readquirem-na antes da morte e, perdoado o pecado consequente, são agraciados com a perseverança final. Aqueles, porém, que não hão de perseverar e, assim, se afastarão da fé e da conduta cristãs, surpreendidos pelo término desta vida, não serão incluídos no número dos eleitos, não se considerando sequer o tempo em que viveram uma vida santa e piedosa. Pois não foram segregados da massa de perdição pela presciência e predestinação

---

⁸⁸Agostinho ainda diz (*De corrept. et grat.*, VII,15): “Com razão prossegue a voz do Apóstolo dirigindo-se ao reino dos eleitos: Se Deus está conosco, quem estará contra nós? Quem não poupou seu próprio Filho, e o entregou por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo com ele? Quem acusará os eleitos de Deus? É Deus quem justifica. Quem condenará? Cristo Jesus, aquele que morreu, ou melhor, que ressuscitou, aquele que está à direita de Deus e que intercede por nós? (Rm 8,31-34). E continuem e digam quão eficaz é o dom da perseverança final: Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, angústia, perseguição, fome, nudez, perigo, espada? Segundo está escrito: “Por tua causa somos postos à morte o dia todo, somos considerados como ovelhas destinadas ao matadouro” (Sl 43,22). *Mas em tudo isso somos mais que vencedores, graças àquele que nos amou. Pois estou convencido que nem a morte nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem nenhuma outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus nosso Senhor* (Rm 8,35-39).”

de Deus e, portanto, não foram chamados segundo seu desígnio nem eleitos. Serão incluídos entre os muitos chamados, e não entre os poucos escolhidos.

Essa assertiva se dá, pois Agostinho continua a apontar um povo conhecido, separado e justificado pela vontade soberana de Deus, onde o amor é a impulsão deste homem para agir bem, sustentado pela perseverança divina, da qual pode ser entendida como o sustento para o gozo final, e não como pressuposto para uma graça libertina que dá ao homem o aval de pecar sem quaisquer limites, Agostinho afirma (*De corrept. et grat.*, VII,16): “se em alguns se debilita, readquirem-na antes da morte e, perdoado o pecado conseqüente, são agraciados com a perseverança final”.

Retornando ao caso dos doze discípulos, em especial a Judas Iscariotes, ao tratar acerca do mau exemplo e inserindo a doutrina da eleição, Agostinho em certo momento parece sustentar uma dupla predestinação, isto é, que uns foram predestinados para a misericórdia e outros para o juízo, como massa de perdição. Esta hipótese se sustenta quando ao falar de Judas Iscariotes, da qual diz: “São eleitos para reinar com Cristo, não como Judas foi escolhido para a obra à qual convinha” (*De corrept. et grat.*, VII,14). Agostinho também mostra que há algumas classes de pessoas que em algum tempo de sua vida terão aparência de conduta cristã, porém se afastarão da fé, detalhando que (*De corrept. et grat.*, VII,16):

Aqueles, porém, que não hão de perseverar e, assim, se afastarão da fé e da conduta cristãs, surpreendidos pelo término desta vida, não serão incluídos no número dos eleitos, não se considerando sequer o tempo em que viveram uma vida santa e piedosa. Pois não foram segregados da massa de perdição pela presciência e predestinação de Deus e, portanto, não foram chamados segundo seu desígnio nem eleitos. Serão incluídos entre os muitos chamados, e não entre os poucos escolhidos.

Ao referir que “não serão incluídos no número de eleitos”, Agostinho infere que a escolha parte de alguém que tem o poder de escolher ou não, mediante a uma pré-determinação baseada em sua presciência, ou seja, na escolha de um Deus atemporal.

Desse modo, o Bispo de Hipona ainda afirma que tais “não são eleitos”, assim este estado não é apenas por se afastarem da fé e conduta cristã, morrendo neste estado de descrença, mas isto seria apenas a consequência de uma escolha primeira, a escolha divina, da qual não segregou este indivíduo da massa de perdição, estão excluídos “pela presciência e predestinação de Deus e, portanto, não foram chamados segundo seu desígnio nem eleitos” (*De corrept. et grat.*, VII,16).

A eleição e predestinação para Agostinho são pontos indissociáveis à presciência, por isso, ao classificar os eleitos como “[...] são considerados eleitos pelo fato de terem fé, serem batizados e viverem conforme a vontade de Deus” (*De corrept. et grat.*, VII,16). Agostinho

ainda ressalta, que Deus sabe quem será vaso de honra e quem será vaso de desonra (Rm 9) por sua soberania e escolha, e que este Deus não pode ser surpreendido por nada das coisas que ainda irão ocorrer. Por isto, ele mostra que a visão do homem é limitada, porém, Deus sabe o futuro dos que serão por ele conduzidos para uma vida de bem-aventurança. “Mas são tidos como eleitos pelos que desconhecem seu futuro, mas não por aquele que sabe que não terão perseverança, a qual conduz os eleitos à vida bem-aventurada. E sabe que agora estão de pé, assim como tem a presciência de que hão de cair” (*De corrept. et grat.*, VII,16).

Essa posição de Agostinho não apenas influenciou os grandes debates contra os pelagianos, como também teve grandes influências sob os escritos da modernidade, bem como os escritos teológicos de Calvino, do qual teve grande influência em *Confissões e Catecismos Protestante Reformado* a partir do século XVI. Uma dessas influências do qual expressa a soteriologia reformada está nos artigos⁸⁹ da Confissão Belga de 1561, tratam da queda do homem e eleição divina⁹⁰. O bispo de Hipona, ao elencar tais pensamentos, sabia dos grandes questionamentos que sucederiam, haja vista, ter escrito obras refutando o pelagianismo e o seu

---

⁸⁹Cf. AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p.27-29, artigos 14-16, donde o artigo 14 fala acerca da Incapacidade do homem de realizar o que seja verdadeiramente bom: “Cremos que Deus criou o homem do pó da terra e o fez e o formou à Sua imagem e semelhança: bom, justo e santo. A sua vontade ajustava-se à vontade de Deus em tudo. Mas quando o homem estava naquele estado sublime, ele não o compreendeu nem reconheceu a sua posição excelente, mas acolheu as palavras do diabo e sujeitou-se por livre vontade ao pecado e, assim, à morte e à maldição. Transgrediu o mandamento de vida que recebera, e por seu pecado apartou-se de Deus, que era a sua vida verdadeira, corrompendo toda a sua natureza e tornando-se, pois, merecedor da morte física e espiritual. Havendo se tornado ímpio e perverso, corrupto em todas as suas práticas, perdeu todos os dons excelentes que havia recebido de Deus. Nada lhe restou disso senão uns poucos vestígios, suficientes para torná-lo indesculpável. Logo, qualquer luz que há em nós transformou-se em trevas, como nos ensina a Escritura: “A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (Jo 1.5). Aqui o apóstolo João chama a natureza humana de “trevas”. Rejeitamos, portanto, todo ensinamento sobre o livre arbítrio que seja contrário a isso, porque o homem não passa de escravo do pecado (Jo 8.34) e ninguém “pode receber coisa alguma se do céu não lhe for dada” (Jo 3.27). Pois, quem é que ousa vangloriar-se de poder por si mesmo fazer algum bem, quando Cristo afirma que: “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trazer” (Jo 6.44)? Quem se gloriará da sua vontade própria, depois de compreender que “o pendor da carne é inimizado contra Deus” (Rm 8.7)? Quem pode falar do seu entendimento, quando “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus” (1Co 2.14)? Em resumo, quem é que ousa reivindicar, seja o que for, quando entende que não somos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós mesmos, mas que a nossa capacidade vem de Deus (2Co 3.5)? Por isso, aquilo que o apóstolo diz deve justamente permanecer certo e firme: “porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.13). Porque não há entendimento, nem vontade ajustada ao entendimento e à vontade de Deus, se Cristo não o efetuar em nós, segundo Ele nos ensina: “sem mim nada podeis fazer” (Jo 15.5).”

⁹⁰Não obstante as influências dos ensinamentos paulinos e agostinianos, ainda estão sob os escritos do Catecismo de Heidelberg (1563) donde no Dia do Senhor 3-5, perguntas 5,7-14 (cf. AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p.61-64); falam sobre a natureza corrompida do homem e o auxílio de Deus a este homem. Os Cânones de Dort (1618-1619) em consonância a influência paulino-agostiniana, também em seu Capítulo I, Artigo I; Capítulo II, Artigo 1-2; Capítulo III-IV, artigo 1-4, fala acerca do resultado da queda e da propagação ao gênero humano (cf. AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p.115;128-129; 135-136). Além dos assuntos acerca da corrupção, a influência paulino-agostiniana, também é notória acerca do tema da Predestinação, do qual a Confissão Belga aborda em seu Artigo 16 (cf. *Ibid.*, p.29); o Catecismo de Heidelberg no Dia do Senhor 21, pergunta 54 (*Ibid.*, p.78) e nos Cânones de Dort, capítulo I, artigos 6,18 e no Capítulo II, artigos 8-9 (cf. *Ibid.*, p.117;123;130-131).

incompatibilismo. Para assumir a inferência das duas verdades, isto é, a livre vontade humana e a Soberania divina, Agostinho que muito defendera o livre-arbítrio (nas obras antimaniqueias), tenta agora, confirmar a outra verdade (Soberania divina), por isto, apela aos insondáveis e imperscrutáveis caminhos de Deus (cf. *De corrept. et grat.*, VIII,17), para mostrar a nossa incapacidade de conhecer tudo por meio da razão, cabendo ao criador revelar ou não.

Ao começar a refletir a sua ignorância perante o questionamento do porquê Deus negou a perseverança a alguns “ditos cristãos”. Para isto, Agostinho se apoia em dois textos paulinos (Rm 9,20; 11,30) para mostrar que Deus é soberano e em muitos fatos não cabe ao homem saber quais são os desígnios de Deus, apenas nos cabe aceitar pela fé. Agostinho utiliza então, a fé como subterfúgio de resposta das quais se esgotam mediante as incessantes perguntas: “Por isso, se confessas que a perseverança final é dom de Deus, creio que, como eu, ignoras a razão pela qual um recebe o dom e outro, não; ambos não podemos penetrar nos inescrutáveis desígnios de Deus” (*De corrept. et grat.*, VIII,17). Deste modo, a fé é utilizada reiteradamente como argumento para estabelecer a verdade do antinomismo da graça e livre vontade humana, “portanto, quando ele se digna dar-nos a conhecer seus desígnios, demos-lhe graças; quando, porém, no-los ocultar, não murmuremos contra seus planos, mas creiamos que mesmo neste caso eles são salutares” (*De corrept. et grat.*, VIII,17).

O Bispo de Hipona utiliza-se também da força das Escrituras, ao mencionar o exemplo de Pedro, para sustentar a perseverança, da qual não depende do livre-arbítrio humano (mesmo sem depender do livre-arbítrio humano, não há uma negação deste, como radicalizam os fatalistas, hipercalvinistas).

Uma vontade livre seria então, uma vontade agraciada pela perseverança e pelas demais bem-aventuranças, ou seja, ser livre é estar em Deus.

E se afirmas que o perseverar ou não perseverar no bem depende do livre arbítrio humano, e lutas não em defesa da graça de Deus, mas contra ela, professando que a perseverança não é dom de Deus, mas fruto da vontade do homem, o que replicarás às palavras daquele que diz: Eu, porém, orei por ti, a fim de que a tua fé não desfaleça? (Lc 22,32). Ou ousarás dizer que, mesmo com a súplica de Cristo para Pedro não desfalecer na fé, esta haveria de esmorecer, se Pedro assim tivesse querido, ou seja, se tivesse recusado perseverar até o fim? Seria o mesmo que dizer que a vontade de Pedro poder-se-ia inclinar contrariamente ao sentido da prece de Cristo. Ninguém ignora que a fé de Pedro esmoreceria, se falhasse sua vontade, a qual o levava a ser fiel, e permaneceria firme, se sua vontade o inclinasse para a fidelidade. Mas porque é o Senhor que dispõe a vontade (Pr 8,35 seg. LXX), a oração de Cristo por ele não poderia ser em vão. Portanto, quando rogou para que sua fé não desfalecesse, rogou para que ele tivesse uma vontade deveras livre, forte, invicta e perseverante. Eis como a liberdade se harmoniza com a graça de Deus e não a contaria. A vontade humana não obtém a graça pela liberdade,

mas liberdade pela graça, e uma perenidade deleitável e fortaleza insuperável em ordem à perseverança (*De corrept. et grat.*, VIII,17).

Como já explicitado a verdadeira liberdade para Agostinho é estar em Deus, sob a égide de sua graça que disponibiliza todos os cuidados e bem aventuranças, quanto mais uma vontade estiver inclinada para Deus, mais esta vontade é livre, ou seja, quanto mais uma vontade for escrava de Cristo mais livre ela é, por isso, Agostinho assume um compatibilismo, pois aceita a vontade do homem e a soberania divina como verdades, “Eis como a liberdade se harmoniza com a graça de Deus e não a contaria. A vontade humana não obtém a graça pela liberdade, mas liberdade pela graça, e uma perenidade deleitável e fortaleza insuperável em ordem à perseverança” (*De corrept. et grat.*, VIII,17). Compatibilismo este que deve ser observado a partir da perspectiva do que Agostinho assume e defende como liberdade, criando assim um conceito cristão e arraigado a Deus, postulando sempre a necessidade da criatura servir ao seu Criador, eis aí o grande sustentáculo para inferir em Agostinho algum certo tipo de compatibilismo.

Afirmando a soberania de Deus, Agostinho cita o exemplo de filhos de pais regenerados em Cristo, do qual a respeito desses filhos “Deus permite que deixem este mundo sem receber o batismo [...], e os afasta do Reino aonde conduz seus pais (*cf. De corrept. et grat.*, VIII,18), porém, Deus é poderoso para pegar os filhos dos incrédulos e “pelo batismo os conduz ao se reino [...] se, que haja demérito voluntário da parte dos ou mérito por parte dos filhos” (*De corrept. et grat.*, VIII,18). Esta afirmação não apenas mostra o poder deliberativo de Deus, bem como, mostra que não há acepções de pessoas, pois faz parte de seu poder o querer e efetuar e chamar filhos ou não de cristãos ao convívio de seu Reino.

Isso tudo, Agostinho tenta demonstrar que nas escolhas de Deus, não há dependência de mérito a demérito humano, pois, os desígnios de Deus são justos, por isto Agostinho diz: “O certo é que, neste ponto não se podem censurar nem pretender desvendar os desígnios de Deus, mas são profundos e justos” (*De corrept. et grat.*, VIII,18). Enfatizando que Deus não faz acepção de pessoas, por escolher não por merecimento próprio ou algum requisito, escolhendo filhos de ímpios, Agostinho mostra que assim como Deus concede saúde a uns, beleza a outros e nobreza a outros tantos, como forma de bens que não partem do querer do homem, assim “[...] a cujo respeito não podemos averiguar porque a uns é outorgado e a outros não, estando ambas as coisas no poder de Deus” (*De corrept. et grat.*, VIII,19). Assim como Deus concede esses bens, Ele também pode conceder a quem quer o dom da perseverança.

Desse modo, o Bispo de Hipona, ainda persevera a vontade do homem, citando quando o homem desvia para caminho mau, sendo este desvio por sua vontade, “Tratamos daqueles

que não perseveraram no bem e morrem tendo-se desviado do bem para o mau caminho por uma falha de sua vontade” (*De corrept. et grat.*, VIII,19).

Agostinho mostra uma distinção salutar de pessoas, os quais denomina de “chamados e escolhidos”, a esta distinção, o Bispo de Hipona começa a discorrer já no capítulo VII (cf. *De corrept. et grat.*, VII,13), porém no capítulo VIII, 18 (cf. *De corrept. et grat.*, VIII,18), parece que o autor deixa implícito que alguns filhos regenerados não receberam a perseverança, isto é, se a perseverança implica diretamente na salvação, logo, este filho não é realmente regenerado ou em outra hipótese, pode-se decair da graça, contrariando as próprias palavras de Agostinho.

Esse assunto é novamente citado por Agostinho no capítulo IX (cf. *De corrept. et grat.*, IX, 20-25), quando ele mostra novamente esta divisão com maior clareza. Esta argumentação começa a ser construída a partir do confronto da mente limitada do homem (que é engodado pelo “agora”, tempo presente) e a certeza e inefabilidade da presciência de Deus, capaz de perscrutar até o íntimo do homem.

Isto se dá, pois, o homem se engana com alguns que levam a vida nos moldes cristãos, porém ao cabo da vida mostram que não detinha de Deus o dom da perseverança, por isto, às vezes, denominamos estes tipos de pessoas como “filhos de Deus”, mas na verdade por não terem sido predestinados, falham e caem nos erros não perseverando na verdade, eis que estes serão “chamados mas não escolhidos”, conforme Mt 20,6 (cf. *De corrept. et grat.*, VII,14).

Desse modo, Agostinho afirma: “E não nos impressione o fato de Deus não conceder o dom da perseverança a alguns de seus filhos. É claro que isto não aconteceria, se se tratasse daqueles predestinados e chamados segundo seus desígnios, os quais são os filhos da promessa” (*De corrept. et grat.*, IX,20). Eis que Agostinho classifica aqueles escolhidos que também são chamados como “predestinados”, dos quais são chamados segundo os desígnios de Deus e filhos da promessa, atributos que garante a estes chamados e escolhidos. O dom da perseverança até o fim, implicando contrariamente aqueles homens que apenas estão aparentes na classe de “filhos”, mas quando confrontados com a onisciência de Deus, não podem ser chamados de “filhos” (*De corrept. et grat.*, IX,20).

Há também aqueles que aparentemente não vivem uma vida cristã, mas em determinado momento encontrar-se-ão com a graça de Deus e partir daí, serão reconhecidos pelos homens como filhos de Deus; todavia, para Deus, esses tipos de pessoas já são filhos de Deus antes da

fundação do mundo⁹¹, por serem predestinados, “Pois há filhos de Deus que ainda não são para nós, mas são para Deus” (*De corrept. et grat.*, IX,20).

Desse modo, Agostinho deixa claro que para Deus não há: a) ações deliberativas do homem (no que tange a soteriologia especificamente), que são fortuitas de modo que venha a estar fora do conhecimento de Deus; b) não há quem receba o dom da perseverança que não seja salvo, eleito, chamado e predestinado por Deus, vivendo a partir de sua graça uma vida de bem-aventurança; c) nem todos que dizem “Senhor, Senhor” são eleitos.

Por isso, Agostinho ao citar 1Jo 2,19, diz: “Quis dizer: embora parecesse serem dos nossos, não eram nossos” (*De corrept. et grat.*, IX,20)⁹². A conclusão permeará na força da fé baseada na Bíblia, e como retificação desta verdade, Agostinho prova do seguinte modo: “Como provas?”, responde: Se tivessem sido nossos, teriam permanecido conosco” (*De corrept. et grat.*, IX,20). A perseverança na fé até o fim é a maior marca visível da predestinação de Deus, e o que faz estes predestinados receberem o dom da perseverança é a própria vontade deliberativa de Deus. Aos que o Bispo de Hipona denomina como: “não são dos nossos”, a esta classe, Agostinho enfaticamente afirma, que eles assim o são, porque não são predestinados, e, portanto, filhos da perdição⁹³.

Agostinho ainda reitera: “Deus não concedeu a perseverança a seus filhos não predestinados; tê-la-iam, se fossem enumerados entre os filhos”? (*De corrept. et grat.*, IX,21), outra vez, o autor utiliza “filhos” tanto para aqueles que são verdadeiros filhos predestinados, quanto para os filhos “genéricos”, dos quais, não são verdadeiramente filhos.

E quem são esses verdadeiros filhos de Deus? Agostinho responde ressaltando que: a) são os destinados à vida eterna; b) chamados segundo os desígnios de Deus; c) nenhum deles perecerá.

Destarte, o Bispo de Hipona completa seu pensamento mostrando que a graça é concedida aos homens mediante a vontade de Deus, isto exclui a meritocracia do homem em

---

⁹¹Cf. *De corrept. et grat.*, IX,20: “A morte de Cristo reuniria os que haveriam de crer pela pregação do evangelho, no entanto, antes que acontecesse, já eram filhos de Deus registrados no pensamento de Deus com garantia indiscutível”.

⁹²Agostinho novamente se baseia nas fontes Escriturísticas, para fundamentar seu pensamento utilizando versículos como II Tm 2,19 (cf. *De corrept. et grat.*, VII,16); Mt 20,6; Jo 6,7, Sl 43,22; Rm 8,35-39 (*De corrept. et grat.*, VII,16, VII,14).

⁹³Agostinho assim o diz (*De corrept. et grat.*, IX,20): “O apóstolo João não diz: “Se tivessem sido dos nossos, teriam praticado conosco a verdadeira e não a fingida justiça”. Mas diz: Se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco. Desejava, sem dúvida, que perseverassem no bem, pois certamente praticavam o bem. Mas porque nele não perseveraram até o fim, “não eram dos nossos”, diz ele. Em outras palavras: quando estavam conosco, não pertenciam ao número dos filhos, mesmo professando a fé dos filhos. Os que de fato são filhos, ele os conheceu e predestinou a serem conforme à imagem de seu Filho, e foram chamados segundo seus desígnios (Rm 8,28-29), para serem escolhidos. Pois o que perece não é o filho da promessa, mas o filho da perdição (Jo 17,12).”

quaisquer instâncias, sejam pretéritas ou futuras. Deste modo, Deus não predestina por méritos futuros, pois nada vem de bom que não seja concedido por Deus, “alegrem-se em Deus, mas com temor, de nada se gloriando, porque nada é de nossa iniciativa” (*De corrept. et grat.*, IX,24).

Ao citar o caso de Adão, Agostinho mostra que o primeiro homem teve um declínio em seu primeiro estado e, com isso, toda a humanidade declinou com ele, deste modo, o Bispo de Hipona enfatiza que se “[...] ninguém alcançasse a libertação, nem por isso teria direito de criticar o justo juízo de Deus” (*De corrept. et grat.*, X,28). Isto é, que toda a humanidade em Adão estava condenada, não podendo por mérito, querer salvar-se por seus próprios esforços⁹⁴, então por questão de justiça a aplicação de Deus deveria ser a condenação e morte para toda a humanidade, porém por sua benevolência, Deus utiliza de misericórdia e graça, salvando os homens pecadores, por isto diz Agostinho (*De corrept. et grat.*, X,28): “E se os que se salvam são poucos em comparação com os réprobos, mas são muitos em números absolutos, isso é dom da graça e é gratuito”. Agostinho mostra que não depende de méritos “graças sejam dadas a Deus para que ninguém o atribua a seus merecimentos, mas toda boca se cale (Rm 3,19) e o que se gloria, glorie-se no Senhor (1Cor 1,31)” (*De corrept. et grat.*, X,28).

Essa assertiva é muito importante, pois caracteriza que a liberdade por si só não pode fazer o bem, por isso, quando a graça a auxilia esta liberdade passa a ser a verdadeira liberdade e assim consegue aspirar e efetuar o bem, “pois a liberdade basta por si mesmo para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente. Se o homem, com a sua liberdade, não tivesse recusado esta ajuda, teria sido sempre bom; mas recusou, por isso foi recusado” (*De corrept. et grat.*, XI,31).

Eis que Agostinho ao contrapor o tipo de perseverança do primeiro e segundo Adão, bem como os dois tipos de auxílios divinos, narrando o auxílio recebido por Adão e os mártires, donde o primeiro auxílio é “o auxílio sem o qual não se pratica alguma obra, e o outro o auxílio com o qual se faz alguma coisa” (*De corrept. et grat.*, XII,34), sendo estes auxílios também concedido ao homem atual.

---

⁹⁴Deste modo Agostinho fala (*De corrept. et grat.*, XI,31): “Esta é a graça concedida ao primeiro Adão, mas a outorgada no segundo Adão é superior. A primeira possibilita o homem a viver na justiça; a segunda, mais eficaz, leva o homem a querer a justiça e com tal intensidade a amá-la que o espírito vence, com sua vontade, a vontade da carne inclinada a contrariar o espírito. Não foi pequena a primeira, com a qual se manifestou a força da liberdade, porque prestava tal ajuda que sem ela não podia permanecer no bem, mas podia recusá-la. A segunda é maior e não apenas devolve ao homem a liberdade perdida e é tão necessária que sem ela não pode abraçar o bem ou nele permanecer, se quiser, mas é também eficaz para mover a vontade”. Ainda em outra passagem mostra como Cristo move a vontade (*De corrept. et grat.*, XI,32): “A graça por Jesus Cristo nosso Senhor é concedida com tal liberalidade, a quem aprover a Deus concedê-la, que sem ela não podemos perseverar, ainda que quisermos, mas é tão copiosa e eficaz que nos move a querer o bem.”

Agostinho se dirige a necessidade da livre vontade para a luta contra o pecado, por isso diz (*De corrept. et grat.*, XII,35): “graça acompanha tal liberdade, com a qual mesmo na vida presente podem lutar contra as concupiscências dos pecados e, ainda que cometam alguns deslizes, que os leves a dizer todos os dias: Perdoa-nos as nossas dívidas (Mt 6,12)”, ainda diz Agostinho, “não mais se tornarão escravos do pecado que leva à morte, do qual fala o apóstolo João: Existe um pecado que conduz à morte, mas não é a respeito deste que eu digo que ore (1Jo 5,16)” (*De corrept. et grat.*, XII,35). Qual liberdade seria esta? A liberdade é: “estar em Deus”, por isto Agostinho ainda ressalta (*De corrept. et grat.*, XII,35):

Não são mais escravos deste pecado, mas livres não pela sua condição originária como Adão, mas libertados pela graça de Deus pelo segundo Adão; com esta libertação, gozam da liberdade para servir a Deus e não se sujeitar ao diabo. Libertados do pecado, tornaram-se escravos da justiça (Rm 6,16), na qual viverão até a morte pelo dom da perseverança outorgado por aquele que os conheceu de antemão, predestinou e chamou segundo o seu desígnio, justificou e glorificou.

A verdadeira liberdade é concedida apenas aos eleitos, por isso para o autor, o fato de ser livre está condicionado à predestinação e ao praticar boas obras, por isso, “Deus justificou estes eleitos para que praticassem boas obras (*De corrept. et grat.*, XII,36).

Isso implica, não apenas em um conhecimento prévio de Deus, anulando o posicionamento muitas vezes criticado por Agostinho acerca de que Deus viu aqueles homens que fariam boas obras no futuro, por isto os justificou e predestinou, pois, se assim o fosse seria ainda a eleição por meritocracia, porém anulando esta proposição “os termos da promessa feita a Abrão não manifestam que Deus sabia antemão que seus descendentes se santificariam por sua própria capacidade” (*De corrept. et grat.*, XII,36), ainda conclui o autor de forma mais contundente: “Se assim o fosse, não seria obra de Deus, mas do mérito próprio” (*De corrept. et grat.*, XII,36). Esta afirmação leva diretamente a um questionamento do que o arminianismo clássico entende como presciência divina, ligada a soteriologia, isto é, que Deus predestina e elege aqueles que ele viu que permaneceriam fiéis e responderiam a esta graça (Cf. OLSON, 2013, p. 44-47), porém para Agostinho quem sustenta tal pensamento está em equívoco, pois é Deus quem promete e quem sustenta o que predisse⁹⁵.

---

⁹⁵Agostinho (*De corrept. et grat.*, XII,36) declara acerca disto: “O Apóstolo não diz que Deus é capaz de prometer o que soube de antemão ou manifestar o que predisse ou saber previamente o que prometeu. Mas, ele era capaz de cumprir o que prometeu. Portanto, leva a perseverar no bem os que justifica. Porém, os que caem e perecem, não estavam entre os predestinados. Embora o Apóstolo se referisse a todos os regenerados e aos que vivem piedosamente, ao dizer: Quem és tu que julgas o servo alheio? Que ele fique de pé ou caia, isso é lá com seu patrão, contudo, em seguida, ao considerar os predestinados, acrescentou: Mas ele ficará em pé. E, evitando que o atribua a si mesmo, diz: Porque o Senhor tem o poder de o sustentar (Rm 14,4). Por conseguinte, concede a perseverança aquele que é capaz de sustentar os que estão firmes para que perseverem, ou erguer os que caíram: O Senhor endireita os encurvados (Sl 145,8)”.

Portanto, o compatibilismo agostiniano preserva a soberania e a livre vontade humana, pois a graça atua no homem de tal modo, que o conduz a querer por sua livre vontade. Ao falar acerca dos santos e do primeiro homem, diz Agostinho: “Não somente lhe concede ajuda igual à do primeiro homem, sem a qual não podem perseverar se quiserem, mas leva também a querer” (*De corrept. et grat.*, XII,38), isto é, o auxílio divino não seria eficiente se apenas fosse concedido ao homem pós-pecado, uma graça tal qual fora concedida ao primeiro homem⁹⁶, pois, pela ação do pecado que agora incorre no homem, este negaria ao bem, porém a graça concedida aos santos, não apenas os fazem perseverar se quiserem como também os fazem querer. Por esta razão a ação da graça é demonstrada da seguinte forma: “E como não alcançarão a perseverança sem o poder e o querer, na liberalidade de sua graça outorga-lhes a possibilidade e a vontade de perseverar. Sua vontade encontra-se tão inflamada do fogo do Espírito Santo, que podem porque querem e querem porque Deus os leva a querer” (*De corrept. et grat.*, XII,38)⁹⁷. Talvez, haja algum tipo de dúvida do qual se infira que os “santos” ao qual o Bispo de Hipona constantemente faz referência quando os contrapõe ao auxílio recebido por Adão. Onde os questionadores podem tentar defender que esses “santos”, sejam apenas aqueles homens notáveis dos quais tiveram uma vida de abstenção do meio comum, donde a predestinação agostiniana só abarca essa seleta classe de homens notáveis. Este pensamento não se sustém, pois, Agostinho (cf. *De corrept. et grat.*, XIII,39), ao falar das misericórdias de Deus em favor dos predestinados, diz: “O que estou dizendo refere-se aos predestinados ao reino de Deus, cujo número é tão determinado, que não é possível nenhum acréscimo ou diminuição” (*De corrept. et grat.*, XIII,39), eis o princípio da formulação de que a classe dos predestinados não se restringe aos homens que foram notáveis por sua abstenção na história, mas a um número fechado já posto por Deus, da qual não se pode ser alterado, isto é um contraponto à teoria do acaso ou perspectiva Deísta, do qual afirma que, após a criação, Deus deixou o mundo ao seu próprio curso, não recebendo Dele interferência. Essa posição

---

⁹⁶Para maior explanação sobre essa diferença, Cf. *De corrept. et grat.*, XII,37.

⁹⁷Agostinho ainda explica como seria a relação do querer e atuação da liberdade no dom da perseverança, por isto escreve ele: “Se nesta vida, marcada pela fraqueza (na qual convinha que se aperfeiçoasse a virtude para reprimir a presunção), se nesta vida, repito, fossem deixados por conta de sua vontade para ficar, se quisessem, com a ajuda de Deus, indispensável para a perseverança, e Deus não atuasse sobre sua vontade, esta sucumbiria devido à sua fraqueza, situados que estão no meio de tantas e tão sedutoras tentações. Portanto, não poderiam perseverar pelo fato de não quererem, ao serem vencidos pela fraqueza, ou não terem a vontade necessária para serem capazes. É tal o socorro oferecido à fraqueza da vontade humana que, pela graça divina, poderia agir firme e invencivelmente, e, embora frágil, não desfaleceria nem seria superado por nenhuma adversidade. Assim o resultado foi que a vontade humana e frágil, perseverasse no bem ainda que pequeno pelo poder de Deus, ao passo que a vontade do primeiro homem, forte e sadia, não perseverou no bem maior ao fazer uso da liberdade. É claro que não haveria de faltar a ajuda de Deus, com a qual poderia permanecer fiel, se quisesse, mas não ajuda com que Deus move a vontade para agir” (*De corrept. et grat.*, XII,38).

agostiniana influenciou como já mencionada, confissões e credos que estabelecem como fundamento de fé doutrinas como a predestinação e a providência de Deus⁹⁸.

Doravante, Agostinho faz novamente a distinção dos que são realmente predestinados e dos que apenas professam uma fé, mas não perseveraram por não receberem tal dom e com isto, por não quererem mais a graça de Deus, haja vista a graça atuar no querer do homem. “Não se refere àqueles que, pelo anúncio e pela pregação do evangelho são tão numerosos para se poder contar (SI 39,6). Esses podem se considerar “chamados”, não porém “eleitos”, porque não são segundo o seu desígnio” (*De corrept. et grat.*, XIII,39), esta tão grande e numerosa classe não podem ser tidos como eleitos. E sobre os verdadeiramente eleitos, deve-se entender que seu número determinado não foi revelado ao homem e nem se pode alguém presumir estar no meio desses predestinados a fim de gozar uma vida dissoluta ou para incorrer no pecado da soberba (cf. *De corrept. et grat.*, XIII, 40).

Por isso, para evitar o pecado da soberba e explicitar que os filhos da perdição podem ser transvestidos de alguém que professa uma fé, a única maneira de distinguir estas duas classes (dos eleitos e não eleitos que tendem a ludibriar professando a fé cristã), será o fim destes, do qual, mostrará quem são filhos da perdição e quem não são por perseverarem na fé até o fim.⁹⁹ Mais profundamente, o autor retoma o caráter da boa obra e a relação com a graça. Dessa forma, afirma Agostinho, que a graça precede a boa obra, isso é a salvação (marcada pela predestinação) é anterior a qualquer mérito. Isto se deve, pois, a misericórdia torna-se necessária

---

⁹⁸ Na Confissão Belga (1561), no artigo 13, mostra claramente este posicionamento, do qual diz (cf. AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p.26): “Cremos que o bom Deus, depois de haver criado todas as coisas, não as abandonou nem as entregou ao destino ou acaso, mas segundo a Sua santa vontade Ele as rege e governa de tal modo que no mundo nada acontece sem a Sua determinação. Deus, contudo, não é o autor nem é culpável dos pecados que se cometem, pois Seu poder e bondade são tão grandes e incompreensíveis que Ele ordena e faz a Sua obra de modo mais excelente e justíssimo, ainda que os demônios e os ímpios ajam com injustiça. E quanto àquilo que Ele faz que ultrapasse o entendimento humano, não queremos investigar curiosamente além da nossa capacidade de entender. Mas adoramos com toda humildade e reverência os justos juízos de Deus, que nos estão ocultos. Contentamo-nos em serem discípulos de Cristo, que de- vem aprender apenas o que Ele nos ensina em Sua Palavra, sem transgredir esses limites. Essa doutrina nos traz uma consolação indizível, quando nos ensina que nada nos acontece por acaso, mas somente pela determinação do nosso gracioso Pai celestial. Ele cuida de nós com zelo paternal, guardando as Suas criaturas de tal modo que debaixo do Seu poder que nem mesmo um cabelo da nossa cabeça — pois estão todos contados — ou um pardal cai por terra sem o consentimento do nosso Pai (Mt 10.29, 30). Nisso confiamos, pois sabemos que Ele reprime o maligno e todos os nossos inimigos para que não possam nos ferir sem a Sua permissão ou vontade. Por isso rejeitamos o detestável erro dos epicureus, que afirmam que Deus não se importa com nada, mas tudo entrega ao acaso” (Cf. AS TRÊS FORMA DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2006, p. 68). O Catecismo de Hidelberg (1563) confirma no dia do Senhor 9, pergunta 26 esta mesma afirmação sobre a providência de Deus e seu controle, bem como ainda retifica no dia do Senhor 10, pergunta 27 (*Ibid.*, p.69).

⁹⁹ Agostinho assim expressa (*De corrept. et grat.*, XIII, 40) : “Pela utilidade deste segredo, destinado a evitar que alguém se ensoberbeça e a fazer com que se encham de temor aqueles que correm no caminho certo por desconhecer os que alcançarão a meta, pela vantagem deste segredo, repito, há motivo para crer que alguns, dentre os filhos da perdição, não tendo recebido o dom da perseverança final, comecem a viver na fé, que age pela caridade, e temporariamente pratiquem a justiça e a piedade e depois desistam antes de ser arrebatados desta vida.”

em todos os âmbitos do eleito, seja no seu julgamento (revelando que no juízo, no qual os justos receberão a coroa e os injustos a condenação, onde uns serão julgados com misericórdia e outros com justiça)¹⁰⁰. Nesse aspecto, o autor ainda é mais incisivo ao falar do julgamento dos que não foram predestinados, dos quais são sujeitos por sua própria ignomínia, por isto, diz Agostinho (*De corrept. et grat.*, XIII,42):

No entanto, serão julgados com toda a justiça de acordo com seus merecimentos aqueles que não são deste número determinado e feliz dos predestinados, os quais a graça de Deus conduz ao reino, seja os que não têm o uso da liberdade, seja os que dela se servem, mas liberdade livre, uma vez que foi libertada pela mesma graça. Com efeito, ou estão sujeitos ao pecado original e deixam este mundo com esta dívida hereditária, da qual não foram purificados pelo batismo, ou acrescentaram pecados pelo uso do livre arbítrio, digo livre, não libertado, livre da justiça, mas escravo do pecado, que os enreda em desejos culpáveis, uns mais, outros menos. Mas todos são pecadores e, por isso, receberão castigos diversos de acordo com a diversidade de suas culpas. Ou recebem a graça de Deus, mas estão apegados ao mundo e não perseveram, abandonam o caminho reto e por isso são abandonados. São, pois, entregues ao livre arbítrio por um juízo oculto e justo de Deus, uma vez que não aceitaram o dom da perseverança.

Mais uma vez, Agostinho mostra o compatibilismo, do qual mediante a toda a Soberania Divina, ainda é preservado no homem a existência do livre-arbítrio, onde os que não são predestinados, usam a sua vontade para o abandono do caminho reto, tendo a sua livre vontade (que é falsa), escravizada pelo pecado, por isso, Agostinho faz uma distinção de livre-arbítrio, que é livre da justiça, sendo um livre-arbítrio cativo ao pecado, por isto não livre. Essa perspectiva reforça que quando o homem é entregue ao seu próprio livre-arbítrio, este sempre tende a escolher o “rejeitar a Deus”. Torna-se salutar, dizer que, apesar do Bispo de Hipona afirmar que o dom da perseverança é exclusivo aos predestinados e estes só é tido como tais, por preservarem até o fim através deste dom concedido deliberativamente por Deus, Agostinho coloca como que o não predestinado, utilizassem de seu próprio livre-arbítrio para rejeitarem este dom da perseverança. Este conceito fica claro quando o Bispo de Hipona utiliza da seguinte

---

¹⁰⁰Cf. *De corrept. et grat.*, XIII,41: “Eis por que no juízo é necessária a misericórdia, que beatifica os que o Senhor não culpa (Sl 31,2). E nessa ocasião haverá lugar para a misericórdia, por um justo juízo, de conformidade com os merecimentos das boas obras. Quando Tiago diz: O juízo será sem misericórdia para aquele que não pratica a misericórdia, dá a entender que o juízo será misericordioso para aqueles que praticaram obras de misericórdia e que a misericórdia será de acordo com os merecimentos das boas obras. Não acontece assim agora quando, sem merecimentos prévios ou até marcados pelas más obras, a misericórdia de Deus se antecipa aos homens, ajudando-os a se libertarem dos pecados que praticaram e praticariam, se a graça de Deus não os protegesse, assim como padeceriam eternamente, se não fossem arrebatados do poder das trevas e transportados para o reino de seu Filho amado (Cl 1,13). Contudo, porque, à vida eterna, que é certamente recompensa às boas obras, o Apóstolo lhe dá o nome de graça divina (Rm 6,23), sendo ela um dom gratuito e não devido às obras, devemos confessar que a graça chama-se vida eterna pelo fato de ser recompensa dos merecimentos alcançados pelos homens com o auxílio da graça. E este o sentido do que se lê no evangelho: Graça sobre graça (Jo 1,16), ou seja, graça alcançada pelos méritos alcançados pela graça”.

frase “[...] uma vez que não aceitaram o dom da perseverança” (*De corrept. et grat.*, XIII,42), enfatizando a relação da liberdade (que é existente, mesmo que se questione o grau desta liberdade) com o dom não recebido.

Doravante, Agostinho ainda aponta para a questão da soberania de Deus, onde afirma: “São entregues ao livre arbítrio por um juízo oculto e justo de Deus” (*De corrept. et grat.*, XIII,42). Eis aí mais um conceito compatibilista agostiniano. Compatibilismo este que no juízo de Deus, a negação pelo próprio arbítrio do homem é mantida. Ainda há o “juízo” de Deus, disposto de tal modo, a não conceder o dom da perseverança e entregar o homem a sua própria cobiça (Rm 1,24). Isto atesta quando Agostinho ao retomar o assunto da correção, mostra que a correção possui dois modos de ação, sendo um para os predestinados e outro para os que estão excluídos desta classe, “A correção feita ao participante do número dos predestinados sirva-lhe de salutar remédio, e tenha caráter penal ao que dele está excluído” (*De corrept. et grat.*, XIV,43).

Portanto, o autor explicita um compatibilismo do qual a vontade humana é preservada (e não anulada ou tem em si uma liberdade libertária), a querer aquilo que a ação divina estabelece, desse modo, Agostinho diz (*De corrept. et grat.*, XIV,43): “Pois, o querer ou não querer depende da vontade do que quer ou não quer, mas não impede a ação da vontade divina nem supera seu poder. Mesmo aqueles que fazem o que ele não quer, ele faz com que façam o que ele quer.” Agostinho então, se debruça mais uma vez sobre os textos paulinos para fazer uma exegese de um dos textos que segundo ele cabe diversas interpretações (que, se lido sem um contexto reflete a um universalismo, isto é salvação universal), texto esse encontrado em I Tm 2,4: “Quer que todos os homens sejam salvos” (*De corrept. et grat.*, XIV,44). Esta afirmação pode ser utilizada contra toda a argumentação agostiniana, da qual estabelece a soberania de Deus e o arbítrio humano, indo diretamente contra a eleição de Deus, colocando-a como um pressuposto que ocorra ou não, ou seja, colocando a vontade de Deus como uma vontade incerta e não conclusiva, relacionando a causalidade diante da deliberação de Deus. O próprio Agostinho afirma que nem todos serão salvos, também postula que o querer de Deus é soberano e age na vontade humana. Desse modo, Agostinho faz uma interpretação desta afirmação paulina (I Tm 2,4), fazendo uma restrição da palavra “todos” - Quer que “**todos**” os homens sejam salvos ((*De corrept. et grat.*, XIV, 44 - destaque nosso).

Segundo Agostinho, Deus poderia salvar a todos, se assim estivesse em seu querer. Deus age de outra forma, pois não está em seu querer deliberativo, querer salvar a todos. O Bispo de Hipona ainda afirma que isso não interfere ou impossibilita seu infinito poder, mas a questão de não querer salvar a todos está no âmbito da vontade divina. A restrição da palavra “todos”

refere-se a “muitos homens”, ou seja, segundo a crença na soberania divina de uma vontade absoluta e Deus, deve-se entender que “todos os homens”, se trata apenas de “todos os homens eleitos”, que estão inclusos na predestinação divina.

Desse modo, quando se lê todos os homens, segundo a Carta 217, 6,19¹⁰¹, de Agostinho à Vital, deve-se entender que o apóstolo Paulo inclui todos os homens eleitos e predestinados, dando um caráter restritivo à palavra “todos”. Essa posição agostiniana gerou algumas controvérsias dos quais os semipelagianos discordavam dessa exegese, pois, segundo eles, feriria a vontade salvífica universal de Deus. Ao defender o universalismo os semipelagianos, se afastariam de uma parte do problema do mal e sustentariam a bondade e misericórdia divina, sendo a vontade de Deus de tal modo, que todos os homens fossem salvos, porém o homem é que deveria ter a iniciativa de escolha, podendo aceitar ou não.

Em consonância a isso, Calvino, ao se debruçar nesse texto, vai ao mesmo sentido de Agostinho, mostrando que a “todos os homens”, quando dito pelo Apóstolo Paulo, “está falando de classes, e não indivíduos; e sua única preocupação é incluir em seu número príncipes e nações estrangeiras” (CALVINO, 2009, p. 157), ou seja, como escopo do capítulo está se referindo a classes de pessoas (reis e todos que se acham investidos de autoridade I Tm 2,2), a estas classes Deus também quer que sejam salvos (os seus eleitos que participam desta classe), pois segundo Calvino (CALVINO, 2009, p. 157) : “nenhuma nação da Terra e nenhuma classe social são excluídas da salvação, visto que Deus quer oferecer o evangelho a todos sem exceção”.

Portanto, Agostinho começa a explicitar seu posicionamento a partir de textos que tem o “todo” pelo “muito”, como em 1 Co 10, 33, da qual a sua fala corrobora com a exegese que Calvino viria a fazer séculos depois. Dessa forma afirma Agostinho (*De corrept. et grat.*, XIV,43): “Quer que todos os homens sejam salvos abrangendo todos os predestinados, porque há no meio deles todo gênero de pessoas”.

Desta forma, o autor encerra a obra *De correptione et gratia* mostrando que não cabe ao homem saber os números dos eleitos e predestinados, nem compete a estes inferirem por julgamento temerário quem é eleito ou não, porém cabe a todos os evangelistas pregarem para todas as pessoas: “Portanto, desconhecendo quem pertence ou não pertence ao número dos predestinados, devemos de tal modo deixar-nos levar pela caridade que queiramos a salvação de todos” (*De corrept. et grat.*, XV,46).

---

¹⁰¹ FRANGIOTTI, 1999, p.131, nota 13.

Por isso, acrescenta o autor, uma linha tênue ao evangelismo, como já exposto. Ninguém pode penetrar na mente de Deus, nem tampouco querer ter o seu eterno conhecimento, para definir quem são os eleitos ou não, pois há aqueles que têm aparência, mas não o são, e aqueles que não o são agora, mas professarão a fé cristã, sendo determinante o dom da perseverança ao cabo da vida.

Dessa forma, deve-se evangelizar e querer paz com todos: “Portanto, antes que a paz lhe fosse anunciada, já existia ali um filho da paz de acordo com a ciência e a presciência de Deus, não do evangelista” (*De corrept. et grat.*, XV,46). Nesta passagem fica muito claro que o conhecimento de Deus é soberano e inalterado; ao homem cabe viver o seu conhecimento finito que é construído paulatinamente, por isto afirma Agostinho (*De corrept. et grat.*, XV,46): “Nesse caso, como não sabemos se alguém é ou não filho da paz, cumpre a nós evitar qualquer exceção, não discriminar ninguém, mas desejar a salvação de todos a quem anunciamos a paz”, ainda em outra passagem confirma: “Mesmo ignorando os que se salvarão, Deus nos manda querer que todos os nossos ouvintes se salvem, e ele move-nos a isto derramando seu amor em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 6,5)” (*De corrept. et grat.*, XV,47).

Portanto, a salvação é fruto da Soberania divina, que age na vontade do homem, fazendo-o querer e efetuar o bem, “com a mesma razão se pode dizer que Deus quer quando nos leva a querer” (*De corrept. et grat.*, XV,47), desse modo, Agostinho mostra que a graça não exclui a correção, e a correção não nega a graça, eis então o uso desse bem atrelado à soberania de Deus:

Portanto, pelo que nos diz respeito, incapazes que somos de distinguir os predestinados dos que não o são, devemos desejar que todos se salvem, e é nossa obrigação empregar a correção severa, mas medicinal a todos, evitando que pereçam ou levem os outros a se perderem. Pertence a Deus torná-la útil àqueles que conheceu de antemão e predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho (Rm 2,29) (*De corrept. et grat.*, XVI,49).

5.4 COMPATIBILISMO NO *DE PRAEDESTINATIONE SANCTORUM*

Essa obra é a resposta às Cartas de Próspero e Hilário (aos quais Agostinho os chama de filhos caríssimos, mostrando tamanho afeto e cumplicidade), homens que segundo Agostinho, são zelosos e fraternos e “não querem que continuem no erro os que pensam de modo contrário” (cf. *De praed. sanct.*, I,1). Esses que pensavam ao contrário eram aqueles que viam um sério problema de aceitação acerca do tema desta obra, isto é a predestinação dos santos.

Segundo o Bispo de Hipona, Próspero e Hilário, bem como a Igreja de Cristo, haviam entendido o posicionamento acerca da graça e predestinação, crendo em pontos como (cf. *De praed. sanct.*, I,2): “que o gênero humano nasce sujeito ao pecado do primeiro homem e que alguém se livra deste mal somente pela justiça do segundo homem”, também outro ponto de concordância era o que “chegaram também a confessar que a graça de Deus se antecipa às vontades humanas e que ninguém tem capacidade de começar ou terminar uma boa obra por suas próprias forças” (*De praed. sanct.*, I,2).

Desse modo, os que assim procediam estavam “professando estas verdades, às quais chegaram, distam muito do erro dos pelagianos. E se nelas permanecerem e suplicarem àquele que concede o dom da inteligência e se pensarem diferentemente acerca da predestinação, ele lhes revelará a verdade” (*De praed. sanct.*, I,2). Porém ainda neste meio, havia pessoas que não tinham compreendido completamente este mistério da predestinação e por isso deveriam ser exortados e ensinados a tal assunto.

O autor da obra começa então a discorrer, a fim de evitar que suscitem novos erros e a confirmar a crença daqueles que já postulavam a verdade de que Deus predestina pessoas, e que o homem não tem capacidade alguma de começar ou perseverar nas boas obras. Num primeiro momento, Agostinho mostra que a fé é dom de Deus, opondo-se aos questionamentos pelagianos que creditam ao homem o adquirir a fé e atribuem a Deus apenas o crescimento desta fé (cf. *De praed. sanct.*, II,3). Esse posicionamento, segundo Agostinho, implica que ao atribuir ao homem o início da fé, pressupõe nele algum tipo de mérito, ou seja, isto presume que a graça seria concedida por merecimento e não apenas por vontade deliberativa de Deus.

Ao citar o Apóstolo Paulo em Fl 1,29 e 1 Co 7,25, Agostinho mostra que o ato de crer (início da fé), como o ato de permanecer ou crescer nesta fé, procedem apenas de Deus (cf. *De praed. sanct.*, II, 4). Nesse quesito, o Bispo de Hipona utiliza o exemplo do Apóstolo Paulo, asseverando tanto uma livre vontade humana como uma ação divina como duas verdades necessárias, onde Deus atua no apóstolo Paulo e o faz crer de livre vontade, compatibilizando estes dois conceitos (livre vontade humana e graça)¹⁰².

Por isso, diz Agostinho: “[...] mostrando o valor desta graça, que não é concedida de acordo com os méritos, mas é causa de todos os bons méritos” (*De praed. sanct.*, II, 5),

---

¹⁰²A esta passagem, cita Agostinho (*De praed. sanct.*, II,4): “[...] para que não apenas o que não queria crer passasse a crer de livre vontade, mas também de perseguidor passasse a sofrer perseguição em defesa da fé, que ele perseguia. Foi-lhe concedido pelo Cristo não somente que nele acreditasse, mas também que por ele sofresse. E assim, mostrando o valor desta graça, que não é concedida de acordo com os méritos, mas é causa de todos os bons méritos, diz: Não como se fôssemos dotados de capacidade que pudéssemos atribuir a nós mesmos, mas é de Deus que vem a nossa capacidade (2Cor 3,5). Ouçam estas palavras, com atenção, e reflitam sobre elas os que pensam atribuir a nós o começo da fé e a Deus o seu crescimento.”

reafirmando que nenhum bem pode preceder a graça e nenhum bem pode vir depois dela, sem que ela não partisse.

Agostinho mostra a relação da fé e do pensamento, pois crer em algo é “pensar com assentimento” (*De praed. sanct.*, II, 5). Desse modo, nem todos aqueles que pensam, creem, mas todo aquele que crê pensa. Eis aí, a confirmação de uma máxima agostiniana expressa no *De Libero Arbitrio*, “*intellige ut credas, crede ut intelligas*” (*De lib. arb.*, II,5-6). Esta ênfase de Agostinho se justifica, pois, diz ele: “Se não somos idôneos para pensar coisa alguma pela nossa capacidade, mas nossa capacidade vem de Deus, conseqüentemente não somos capazes de crer em alguma coisa pela nossa força” (*De praed. sanct.*, II,5). Isso se justifica, pois o Bispo de Hipona leva até as últimas conseqüências a força da graça atuando na razão do homem, levando o homem a pensar, amar e crer¹⁰³, por isso conclui ele: “[...], portanto, que ninguém é capaz por si mesmo de começar ou consumir qualquer boa obra [...] para começar e consumir toda boa obra, nossa capacidade vem de Deus” (*De praed. sanct.*, II, 5). Ainda neste quesito, “[...] do mesmo modo, ninguém é capaz por si mesmo ou de começar a ter fé ou de nela crescer, mas nossa capacidade vem de Deus” (*De praed. sanct.*, II, 5), o autor da obra ainda testifica que qualquer atribuição ao homem por recompensa de uma fé, torna-se nulo o próprio conceito de graça, mas uma dívida ao homem.

Por fim, Agostinho faz uma crítica aos pelagianos, dos quais atribuem uma participação do homem na questão da fé, revelando nisso, o pecado em querer dar a glória a si mesmo, por isso, ainda afirma Agostinho (*De praed. sanct.*, II, 6):

Não querendo opor-se a testemunhos tão evidentes, mas querendo atribuir a si o fato de crer, o homem quer fazer uma composição com Deus, arrogando-se uma parte da fé e deixando-lhe outra parte. E o que é mais insolente: arroga para si a primeira parte e atribui a Deus a seguinte, e no que diz ser de ambos, em primeiro lugar e a Deus em segundo plano.

Agostinho também passa a confessar erros antigos sobre o seu pouco conhecimento acerca da graça (principalmente quando ainda não era Bispo, isto é, nos anos que antecedem 395), onde esses tais erros se originavam da não compreensão do que seria a graça, procedeu também, por falta de compreensão exegética de alguns textos bíblicos (cf. *De praed. Sanct.*, IV, 8), bem como, por ter dissertado brevemente acerca do tema, sem tomar os devidos cuidados do quão minucioso e importante é para a fé cristã (cf. *De praed. Sanct.*, III,7).

---

¹⁰³Agostinho mostra que assim como o pecado atua em toda a extensão do homem, a graça também assim o faz, pois a graça capaz de fazer o homem querer e efetuar boas obras, o faz também pensar que é a primeira ação antes do efetuar, por isto diz o Bispo de Hipona (*De praed. sanct.*, II,5): “Porque, se não existe fé se não há pensamento, também não somos capazes de pensar algo como de nós mesmos, mas nossa capacidade vem de Deus.”

O erro específico (além dos já supracitados) está em crer que o homem contribui ou é de sua autoria o início da fé, para isto, confessa Agostinho do seu antigo erro (*De praed. Sanct.*, III,7):

Servindo-me principalmente deste testemunho, convenci-me também do erro, quando nele laborava, julgando que a fé, que nos leva a crer em Deus, não era dom de Deus, mas se originava em nós por nossa iniciativa, e mediante ela implorávamos os dons de Deus para viver sóbria, justa e piedosamente neste mundo.

O autor da obra ainda mostra o engodo deste erro, como pressuposto para revelar a soberba do coração do homem, pois, é da natureza do homem caído se colocar como agente primário de tudo, usurpando de Deus a Glória; desse modo, mostra o Bispo de Hipona, qual seria o caminho da receptação da fé, levando em consideração a aplicação deste erro do qual ele mesmo estava envolto (*De praed. Sanct.*, III,7):

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

A partir de então, em sua maturidade, já no episcopado, Agostinho passa a fazer “*Retratações*”, “ao fazer revisão de todas as minhas obras e ao consignar por escrito esta revisão, de cuja obra já terminara [...]” (*De praed. sanct.*, III,7), reconhecendo pontos obscuros e até então não esclarecidos, bem como erros doutrinários onde, por exemplo, ele narra Rm 9,13 e Ml 1,3, cometendo erros doutrinários inferindo ao homem a capacidade de receber a graça por méritos futuros¹⁰⁴. Agostinho, anteriormente em seu erro, afirmava que Deus elegia

¹⁰⁴Diz Agostinho (*De praed. sanct.*, III,7): “Finalmente, ao fazer a revisão de todas as minhas obras e ao consignar por escrito esta revisão, de cuja obra já terminara dois livros antes que tivesse recebido vossos escritos mais extensos, e tendo chegado à revisão do referido livro no primeiro volume, assim me expressei: “E discutindo também sobre o que Deus elegeu no não ainda nascido, ao qual disse que serviria o maior, e o que reprovou no mesmo mais idoso também ainda não nascido — aos quais, embora escrito muito mais tarde, faz referência o testemunho profético: Amei Jacó e aborreci Esaú (Rm 9,13; Ml 1,3) —, cheguei a este raciocínio e disse: “Deus não elegeu na sua presciência as obras de cada um, que ele mesmo haveria de realizar, mas elegeu a fé conforme à mesma presciência, de modo que, conhecendo previamente o que nele havia de crer, escolheu-o para dar-lhe o Espírito Santo, e assim pela prática das boas obras, obtivesse também a vida eterna. Ainda não pesquisara com toda diligência, nem ainda descobrira o que fosse a eleição da graça, da qual diz o mesmo Apóstolo: Constituiu-se um resto segundo a eleição da graça (Rm 11,5). Esta não é graça, se a precede qualquer mérito, e o que se concede não como graça, mas como dívida, concede-se como recompensa aos méritos e não é concessão. Por conseguinte, o que disse à continuação: “Pois diz o mesmo Apóstolo: É o mesmo Deus que realiza tudo em todos (1Cor 12,6), nunca se disse que Deus crê todas as coisas em todos”. E acrescentei em seguida: “Porque cremos, é mérito nosso, mas fazer o bem pertence àquele que dá aos crentes o Espírito Santo. No entanto, não o diria, se já soubesse que a própria fé se encontra entre os dons de Deus outorgados no mesmo Espírito”.

o homem conforme a fé que Ele via por sua presciência, distinguindo quem haveria de crer e “assim pela pratica das boas obras, obtivesse também a vida eterna” (*De praed. sanct.*, III,7).

Essa afirmativa, segundo Agostinho, não é correta, pois segundo ele faltavam-lhe pesquisa e conhecimento mais acurado do assunto, “ainda não pesquisara com toda diligência, nem ainda descobrira o que fosse a eleição da graça” (*De praed. sanct.*, III,7). Esse pensamento colocaria ainda em última análise o homem como recebedor de um mérito, isto é, Deus viu por sua presciência quem teria fé e faria boas obras, num futuro ainda não concretizado, por isto daria ao homem uma recompensa. Para este tipo de pensamento, Agostinho faz uma retratação, consolidando novas postulações, onde afirma: “Esta não é a graça, se a precede qualquer mérito, e o que se concede não como graça, mas como dívida, concede-se como recompensa aos méritos e não concessão” (*De praed. sanct.*, III,7).

Desse modo, ao citar 1 Co 12,6, Agostinho pensa em seu erro: “[...] cremos, é mérito nosso, mas fazer o bem pertence àquele que dá aos crentes o Espírito Santo” (*De praed. sanct.*, III,7), porém ao confirmar que “o querer e o crer” também pertencem e procedem de Deus, conservando o querer do homem dentro do querer divino, estabelecendo a livre vontade humana conectada à Soberania divina (compatibilismo), por isso, diz ele (*De praed. sanct.*, III,7): “Portanto, ambas as coisas as realizamos pelo assentimento da liberdade, e ambas, no entanto, são concedidas pelo Espírito de fé e de caridade”. Na mesma passagem, Agostinho reafirma sobre o querer e o crer, “[...] ambas são dele, porque prepara a vontade, e ambas são nossas, porque não se realizam sem o nosso assentimento” (*De praed. sanct.*, III,7), esta ideia deixa clara a posição compatibilista de que Deus dá ao homem a fé para querer e fazer boas obras, e esta fé não é concedida a todos, “pois não é assim a vocação de todos, mas somente dos eleitos” (*De praed. sanct.*, III,7), por isto conclui o Bispo de Hipona (*De praed. sanct.*, III,7): “Portanto, a misericórdia é na verdade concedida ao que é fiel, mas foi concedida também para ser fiel”.

Agostinho ainda detalha a progressão quanto à soberba do homem em querer se colocar como autor da fé, é contra essa soberba e jactância (*De praed. Sanct.*, IV,8), que Agostinho se posiciona contra.

Dessa maneira, Agostinho faz uma distinção entre dois tipos de graça: “Refiro-me à graça que distingue os bons dos maus, não a que é comum aos bons e aos maus” (*De praed. Sanct.*, V,10), essa distinção refere-se à graça comum e uma graça que tem a aplicação diretamente na salvação do homem. Por isso a fé é possibilidade própria da natureza humana, porém concedida somente aos eleitos, pois, “nem todos têm fé (II Ts 3,2)” (*De praed. Sanct.*, II,10), “embora todos possam tê-la” (*De praed. Sanct.*, II,10) porém é ter esta fé ou não que confia a ação da graça, por isso, “a natureza que nos dá a possibilidade de ter fé, não

distingue um ser humano do outro, mas a fé distingue um crente do não crente” (*De praed. Sanct.*, II,10).

A ação da graça no crer não anula a vontade humana, mas a auxilia para a fé: “Tenho fé por minha iniciativa; portanto, não a recebi? Tal pessoa contradiz esta verdade evidente, não por que o crer ou não depende do livre arbítrio humano, mas porque a vontade nos eleitos é preparada pelo Senhor (Pr 8, Seg. LXX)” (*De praed. Sanct.*, II,10).

Agostinho então, ao falar sobre os insondáveis juízos de Deus, acrescenta o antinomismo do querer humano e da vontade eletiva de Deus, donde os santos predestinados querem, e os que não creem não querem, concomitante, ao que Fp 2,13 afirma: “o querer e efetuar vem de Deus”:

“São muitos os que ouvem a palavra da verdade, mas uns crêem, outros a contradizem. Os primeiros querem crer, ao passo que os segundos não o querem.” Quem ignora este fato? Mas como naqueles a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os segundos, é preciso distinguir o que vem da sua misericórdia e o que vem de sua justiça. Diz o Apóstolo: Aquilo a que tanto aspira, Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos. Como está escrito: “Deu-lhes Deus um espírito de torpor, olhos para não verem, ouvidos para não ouvirem, até o dia de hoje”. Diz também Davi: Que sua mesa se transforme em cilada, em motivo de tropeço e justa paga. Que seus olhos fiquem escuros para não verem, e faz que eles tenham sempre seu dorso encurvado (*De praed. sanct.*, VI,11).

Portanto, para Agostinho, a eleição é também posta no homem quando esse quer, sendo a eleição precedente ao querer, atuando então na vontade desse homem, fazendo-o desejar e amar a Deus. Desse modo, o homem quer a Deus, pois fora predestinado antes: “Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram, acreditaram; os que não quiseram, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificaram-se nas próprias vontades” (*De praed. sanct.*, VI,11). Segundo o autor, apesar de justificar que a fé é possibilidade a todos, condiciona somente aos eleitos esse regozijo, apesar de afirmar que há um querer do homem em seu livre-arbítrio, o atribui a eleição de Deus para justiça ou para o juízo, testificando na vontade auxiliada a ação da graça.

Concomitantemente, de acordo com Agostinho, Deus age na vontade do homem de tal modo a disponibilizar por sua graça a fé, e a fé a gerar boas obras, isto mostra que Deus disponibiliza no coração humano uma graça que não pode ser recusada e nem negligenciada. Esta graça é doada a todos aqueles a quem ouve o Pai (eis aí a vontade humana), mas o ouve, pois o Pai o fez ouvir (vontade de Deus):

Não há ninguém que escute o ensinamento do Pai e dele aprende que não venha a mim”. Pois, se todo aquele que escuta o Pai e dele aprende, vem, consequentemente todo aquele que não vem, não ouviu o Pai, nem dele aprendeu, pois se tivesse ouvido e aprendido, viria. E nenhum que escutou e aprendeu, deixou de vir: mas diz a Verdade: vem quem escuta o ensinamento do Pai e dele aprende [...]. Com efeito, esta graça, conferida ocultamente aos corações humanos pela divina liberalidade, não é recusada por nenhum coração por mais endurecido que seja. Pois é conferida para, primeiramente, destruir a dureza do coração. Portanto, quando o Pai é ouvido interiormente e ensina para que se venha ao Filho, retira o coração de pedra e dá um coração de carne, como prometeu pela pregação do profeta (Ez 11,19). Assim ele forma os filhos da promessa e os vasos de misericórdia que preparou para a glória (*De praed. sanct.*, VIII,13).

Resta-nos, portanto, uma inquietude da qual inflama todo o assunto da eleição divina, “Portanto, por que não ensina a todos para que venham a Cristo, senão porque todos os que ele ensina, ensina pela misericórdia, e os que não os ensina, não os ensina por sua justiça?” (*De praed. sanct.*, VIII,14). Agostinho responde a esta objeção, utilizando-se do Apóstolo Paulo em Rm 9: “*Ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem ele quer. Mas se compadece conferindo bens e endurece retribuindo os pecados*” (). Contudo, o Bispo de Hipona mostra que Deus ensina de certo modo, que todos devem vir a Cristo, mas “todos”, os que impreterivelmente ouvirão ao chamado de Deus, por terem sido eleitos, não poderão recusá-lo, por isto Agostinho discorre usando de metáforas: “Não porque todos venham, mas porque ninguém vem de outro modo” (*De praed. sanct.*, VIII,14), ou seja, ninguém vem ao Pai, senão por Cristo (Jo 14,6).

Dessa maneira, o autor da obra mostra que “A estes todos Deus ensina a virem a Cristo, pois a todos estes quer que se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (1Tm 2,4)” (*De praed. sanct.*, VIII,14), mas a “todos”, não no sentido universalista, pois logo Agostinho continua a fazer uma distinção: “Se quisesse ensinar também a vir a Cristo aqueles para os quais a linguagem da cruz é loucura, sem dúvida eles viriam” (*De praed. sanct.*, VIII,14). Além da distinção daqueles que são ensinados e vem a Cristo daqueles que acham loucura e logo rejeitam Cristo, o Bispo de Hipona mostra que se estivesse na liberalidade da vontade de Deus, estes (os que rejeitam a Cristo), também seria ensinado, Agostinho ainda mostra que ser atraído pelo Pai, é o mesmo que “receber do Pai o dom de crer em Cristo” (*De praed. sanct.*, VIII,15), pois a distinção consiste, não dos que ouvem o evangelho e os que não ouvem, “mas os creem dos que não creem [...]” (*De praed. sanct.*, VIII,15). Por isto Agostinho dá um grande desfecho a todo o problema suscitado (que a fé inicia-se em Deus e não é concedida a todos), afirmando (cf. *De praed. sanct.*, VIII,16):

Assim, pois, tanto a fé inicial como a perfeita são dons de Deus. E quem não quiser contradizer aos evidentes testemunhos das Letras Sagradas, não duvide que este dom seja concedido a uns e não concedidos a outros. O motivo pelo qual não é concedido a todos, não deve inquietar aquele que crê que todos incorremos na condenação por um só homem, uma condenação muito justa, de sorte que nenhuma reprovação contra Deus seria justa, mesmo que ninguém alcançasse a libertação. Assim, fica evidente que é uma grande graça o fato de muitos se libertarem; eles percebem nos que não são libertados o que lhes era devido. Consequentemente, aquele que se gloria, glorie-se no Senhor, e não em seus merecimentos, que bem sabe serem iguais aos dos condenados. A razão pela qual este é libertado de preferência àquele, tenha-se em conta que insondáveis são seus juízos e impenetráveis seus caminhos (Rm 11,33). Melhor será ouvir e dizer a este respeito: Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus? (Rm 9,20), do que ousar dizer, como se soubéssemos, por que quis que ficasse oculto aquele que não pode querer nenhuma injustiça.

O Bispo de Hipona começa então a mostrar, a partir de uma Carta (Carta 102), a respeito do porquê não ter enfatizado acerca se a fé é dom que começa no homem a partir da presciência de Deus, ou se a fé é fruto da eleição, bem como, “por que Cristo veio ao mundo depois de tantos séculos? (*De praed. sanct.*, IX,17). A sua construção para responder estas inferências se inicia a partir de que em todo o tempo houve incrédulos que “preferem resistir com astúcia humana” (*De praed. sanct.*, IX,17) e homens que “não quiseram acreditar nele” (*De praed. sanct.*, IX,17), levando então a afirmativa que há também a preservação das escolhas destes homens, dos quais “não querem” e “resistem” a Cristo.

Doravante, há aqueles homens que foram conduzidos a crer e que Cristo por seus desígnios ocultos julgou aparecer sabendo antecipadamente o que haveria de acontecer e quem nele haveria de crer: “O que há de mais verdade que o fato de Cristo ter sabido antecipadamente quais, quando e em que lugares existiriam os que nele haveriam de crer?” (*De praed. sanct.*, IX,18). Isso se dá, pois, quando Cristo escolhera o tempo oportuno por vontade própria. Dessa forma, o Bispo de Hipona começa a mostrar que não era a sua intenção investigar e discorrer, se os que teriam fé, a teriam por si, ou teriam por Deus ter tido a presciência, ou se os que tem fé a teriam por terem sido predestinados. Desta feita assevera o autor, a última opção como preâmbulo da verdade, donde, por mais que não lhe fosse à intenção, em dado momento a eleição sobre o homem e a fé como consequência desta eleição já se apresentava em sua Carta 102¹⁰⁵.

¹⁰⁵*De praed. sanct.*, IX,17: “Portanto, o que afirmei: “Que Cristo quis aparecer aos homens e anunciar-lhes sua doutrina somente quando sabia e onde sabia existirem os que nele haveriam de crer”, pode-se dizer também deste modo: “Que Cristo quis aparecer aos homens e anunciar-lhes sua doutrina, quando sabia e onde sabia existirem os que tinham sido escolhidos nele antes da criação do mundo” (Ef 1,4). Mas porque, se tivesse feito estas afirmações, despertaria a atenção do leitor para a investigação dos ensinamentos que agora é mister discutir com mais extensão e esmero devido à censura do erro pelagiano, pareceu-me que então devia fazer com brevidade o que era suficiente, salvaguardando, como disse, a profundidade da sabedoria e ciência de Deus e sem prejuízo

O Bispo de Hipona faz distinções acerca da graça e da predestinação, ao falar acerca do poder da salvação contida na religião cristã e de sua característica que “[...] o jamais faltou a alguém que dela fosse digno e, se a alguém faltou, é porque não foi digno” (*De praed. sanct.*, IX,17), Agostinho mostra que muito do que se revela em seus escritos e no mistério da Religião Cristã, não deve ser absorvido apenas por uma investigação racional, principalmente na questão de quem é digno para receber a dádiva da salvação, utilizando-se de artifícios meramente racionais, “não faltam os que dizem que é pela vontade humana” (*De praed. sanct.*, X,19). Dessa feita, tal assunto deve ser observado também à luz da própria religião, donde Agostinho chega a seguinte afirmativa (*De praed. sanct.*, X,19): “Nós, porém, dizemos que é pela graça ou predestinação divinas”, ou seja, para Agostinho, alguém é digno de receber o poder salvífico desta religião, se, e apenas se, receber a graça e for predestinado.

Nesse aspecto, o Bispo de Hipona distingue a graça da predestinação, sendo a predestinação a “preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação” (*De praed. sanct.*, X,19). Essa distinção torna-se salutar devido ao autor afirmar que ninguém é predestinado sem receber a graça, donde a predestinação também não pode ser dissociada da presciência, “[...] indica a predestinação, que não existe sem a presciência, ao passo que a presciência se pode dar sem a predestinação” (*De praed. sanct.*, X,19).

A presciência pode ser concedida sem a predestinação, devido ao fato de Deus saber todas as coisas por sua Onisciência, porém a predestinação que se atrela a graça é concedida não a todos (o que faz com que o não eleito tenham apenas a atuação da presciência), mas só aos predestinados, por isso parece que Agostinho exclua parcialmente a dupla predestinação, mesmo que no caso de Judas Iscariotes, na obra *De correptione et gratia*.

Desse modo, além de fazer uma ligação entre predestinação, presciência e graça, Agostinho também associa a predestinação à prática do bem: “Portanto, a predestinação de Deus, que é prática do bem, é, como disse preparação para a graça, mas a graça é efeito da própria predestinação” (*De praed. sanct.*, X,19). De acordo com o autor, um predestinado tem a presciência de Deus sobre seus feitos, possui a graça para querer e fazer o bem. Num segundo momento, o Bispo de Hipona, começa a discorrer sobre a relação da fé com as obras, onde cita o exemplo de Abraão (*De praed. sanct.*, X,20), relatando que quando Deus fez a promessa, “não fez a promessa em virtude do poder de nossa vontade, mas devido à sua predestinação” (*De praed. sanct.*, X,20). Estas constantes afirmações não parecem dirimir uma responsabilidade humana, mas o cumprimento da vontade de Deus, portanto, a vontade humana

---

de outras causas. Considerando estas causas, julguei que devia discorrer não naquele momento, mas em outra ocasião e mais oportunamente.”

deve estar ligada a esta vontade superior¹⁰⁶. Neste aspecto, apesar de Deus ser o soberano, ainda sim, há uma responsabilidade, uma ação moral do homem ao que tange uma fé que é outorgada por Deus, por isto que Agostinho insiste: “Portanto, tanto em seu crescimento como em seu princípio, a fé é dom de Deus” (*De praed. sanct.*, XI,22).

Portanto há uma relação, uma confirmação da vontade de Deus, atuando na vontade do homem¹⁰⁷. Desse modo diz Agostinho (*De praed. sanct.*, XI,22):

Por conseguinte, ambas as coisas são preceitos e dons de Deus, para entendermos que as fazemos e Deus faz com que as façamos, como diz claramente pelo profeta Ezequiel. Pois nada mais claro do que a sentença: E farei com que as (minhas leis) pratiqueis (Ez 36,27). Prestai atenção a esta passagem da Escritura e perceberéis que Deus promete fazer o que ele manda cumprir. E faz certamente aí menção dos méritos e não dos deméritos daqueles a quem revela retribuir bens por males, pois ele faz com que pratiquem depois boas obras, fazendo com que cumpram os seus mandamentos.

Agostinho, então, ao tratar do assunto referente à Cristologia, mostra que Cristo fora o exemplo perfeito, o primeiro ente perfeito da predestinação divina, donde “o mais preclaro exemplar da predestinação e da graça é o próprio salvador, o próprio mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus” (*De praed. sanct.*, XV,30). Ao atribuir Cristo como o exemplar perfeito, indo de acordo com os escritos paulinos em Cl 1,15, o Bispo de Hipona descreve (*De praed. sanct.*, XV,30):

Peço que me respondam: esta natureza humana, assumida pelo Verbo coeterno ao Pai na unidade de pessoa, como mereceu ser Filho unigênito de Deus? Algum merecimento precedeu esta união? O que fez antes, em quem creu, o que pediu para chegar a esta infável superioridade? Não foi pela ação e assunção do Verbo que a mesma humanidade, da qual teve origem sua existência, começou a ser Filho único de Deus? Aquela mulher, cheia de graça, não concebeu o Filho único de Deus? O Filho único de Deus não nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria não pela concupiscência da carne, mas por uma singular graça de Deus? Houve qualquer possibilidade de este

¹⁰⁶*De praed. sanct.*, X,20: “Mas se prometeu as obras dos gentios e não a fé, sem dúvida foi porque não existem boas obras a não ser pela fé, como está escrito: O justo viverá da fé (Hab 2,4), e: Tudo o que não procede da boa fé é pecado (Rm 14,23), e: Sem a fé é impossível ser-lhe agradável (Hb 11,6); contudo, o cumprimento do prometido por Deus depende do poder humano. Isso porque, se o homem não faz sem a graça de Deus o que depende de seu poder, Deus não fará por seu dom, ou seja, se o homem não tiver fé por si mesmo, Deus não cumpre o que prometeu, a fim de que as obras da justiça sejam obras de Deus. Por isso, o fato de Deus cumprir suas promessas não depende de Deus, mas do homem. Mas se a verdade e a piedade não impedem a fé, creiamos com Abraão que Deus é capaz de cumprir o que prometeu. Mas Deus prometeu a Abraão filhos, os quais não poderão sê-lo, se não tiverem fé. Portanto, Deus outorga também a fé.”

¹⁰⁷*De praed. sanct.*, XVI,33: “O que significa: Quanto ao evangelho, eles são inimigos por vossa causa, senão que a sua inimizade, que os levou a matar o Cristo, sem dúvida favoreceu o evangelho, como é do nosso conhecimento? E demonstra que isto acontece por disposição de Deus, que sabe usar dos maus para o bem, não porque lhe sejam vantajosos os vasos de ira, mas porque, usando deles para o bem, favoreçam os vasos de misericórdia. Não quis dizer isto claramente quando afirmou: Quanto ao evangelho, eles são inimigos por vossa causa? Portanto, está no poder dos maus o pecar, mas, ao pecar, que façam isto ou aquilo pela sua maldade não está no seu poder, mas de Deus, que divide as trevas e as dispõe de modo que fazem a sua vontade com o que fazem contra a sua vontade”.

homem, pelo uso do livre arbítrio, chegar a pecar no transcorrer do tempo? Não era livre sua vontade e tanto mais livre quanto mais impossível de que fosse dominado pelo pecado? Assim, pois, a natureza humana, portanto a nossa, recebeu nele estes dotes singularmente admiráveis e outros, se se pode dizer que são seus, sem que houvesse nenhum merecimento precedente.

Ao descrever vários atributos e predicativos de Cristo, Agostinho fala de dois dos quais devemos ter atenção, sendo o “livre-arbítrio e livre vontade”; assim como a natureza de Cristo recebeu tais atributos a nossa também “receberam nele esses dotes” (*De praed. sanct.*, XV,30), estas afirmações mostram que apesar de ser Deus, Cristo recebeu uma “natureza comum a ele e aos homens” (*De praed. sanct.*, XV,30), por isto, há no homem um contexto do uso do livre-arbítrio e da livre vontade, do qual, quanto mais submissa a Deus o nosso livre-arbítrio e livre vontade for, mais semelhante é de Cristo e mais livre se torna: “Nisto consiste portanto, a predestinação dos santos, que resplandeceu com intenso fulgor no santo dos santos” (*De praed. sanct.*, XV,31).

Agostinho finaliza, então, esta obra mostrando a vocação do eleito e como esta vocação precede qualquer fé do homem, reafirmando que, se posto de modo contrário, toda a graça seria por merecimento.

Desse modo, ele diz: “Procuremos entender a vocação própria dos eleitos, os quais não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer” (*De praed. sanct.*, XVII,34). Qualquer visão que prescreve uma fé prévia mediante as ações futuras, e por isto, testifica escolha de Deus, deve ser tida como uma doutrina contrária aos ensinamentos de Agostinho, “pois, se fossem eleitos porque creram, tê-lo-iam escolhido antes ao crer nele e assim merecerem ser eleitos” (*De praed. sanct.*, XVII,34).

Apesar do destaque a esta escolha divina, Agostinho ainda preserva no homem uma escolha que se coaduna com a escolha eletiva de Deus, por isto diz: “Não há dúvidas que eles também o escolheram, quando nele acreditaram [...], não porque não o escolheram para ser escolhidos, mas para que o escolhessem, ele os escolheu” (*De praed. sanct.*, XVII,34). Eis mais uma referência a um compatibilismo, do qual a vontade de Deus elege o homem, onde a partir daí o homem passa a escolher a Deus. Esta relação se estabelece pela “antecipação da misericórdia (SL 53,11)”¹⁰⁸ (*De praed. sanct.*, XVII,34). Segundo essa graça eletiva, Agostinho

¹⁰⁸Ainda com toda esta argumentação Agostinho mostra que os pelagianos não se deram por vencidos, ainda suscitando questionamentos, dos quais explica o autor (*De praed. sanct.*, XVIII,36): “Os pelagianos argumentam: ‘Deus sabia de antemão os que se santificariam e permaneceriam sem pecado pelo uso de sua liberdade. Por isso escolheu-os antes da criação do mundo em sua presciência, mediante a qual previu que seriam santos. Portanto, escolheu-os antes que o fossem, predestinando-os como seus filhos aqueles que sabia em sua presciência que seriam santos e irrepreensíveis. Mas não foi ele que os fez santos e irrepreensíveis, e nem os faria, mas apenas previu que seriam’”. Em outra passagem Agostinho ainda relata a objeção pelagiana (*De praed. sanct.*, XIX,38): “‘Tendo aceitado pelo uso da liberdade os preceitos que nos tornam santos e imaculados em sua

afirma que “esta é a imutável verdade da predestinação da graça” (*De praed. sanct.*, XVII,34).

E ainda:

Com efeito, se de fato está escrito que Deus soube de antemão os que haveriam de crer, e não que os haveria de fazer que cressem, o Filho fala contra esta presciência ao dizer: Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi. Isto daria a entender que Deus sabia de antemão que eles o escolheriam para merecerem ser escolhidos por ele. Consequentemente, foram escolhidos antes da criação do mundo mediante a predestinação na qual Deus sabia de antemão todas as suas futuras obras, mas são retirados do mundo com a vocação com que Deus cumpriu o que predestinou. Pois, os que predestinou, também os chamou com a vocação segundo seu desígnio. Chamou os que predestinou e não a outros, justificou os que assim chamou e não a outros; predestinou os que chamou, justificou e glorificou (Rm 8,30) e não a outros com a consecução daquele fim que não tem fim (*Ib De praed. sanct.*, XVII,34).

O Bispo de Hipona faz então um resumo da doutrina da predestinação da qual faz parte do corpo de toda a sua obra, sendo uma concepção madura desta doutrina por ele:

Seria prolixo discorrer sobre cada palavra. Mas percebeis, sem ter nenhuma dúvida, com quanta evidência do testemunho apostólico a graça de Deus é defendida, esta graça contra a qual se levantam os merecimentos humanos, como se o homem desse algo primeiramente para algo receber em retribuição. Portanto, Deus nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, predestinando-nos para sermos seus filhos adotivos, não porque seríamos santos e irrepreensíveis por nossos méritos, mas escolheu-nos e predestinou-nos para o sermos. Assim agiu segundo o seu beneplácito para que ninguém se glorie em sua vontade, mas na de Deus; agiu assim segundo as riquezas de sua graça, conforme o seu beneplácito, que se propôs realizar em seu Filho amado, no qual fomos feitos seus herdeiros, predestinados segundo o beneplácito, e não o nosso, daquele que tudo opera a ponto de operar em nós mesmos o querer (Fl 2,13). Mas opera segundo o conselho de sua vontade, a fim de servirmos para o seu louvor e glória. (...)Ele opera conforme a decisão de sua vontade para servirmos para seu louvor e glória, como santos e irrepreensíveis, motivo pelo qual nos chamou, predestinando-nos antes da fundação do mundo. Conforme esta decisão de sua vontade efetua-se a

---

presença no amor, como Deus sabia de antemão este futuro, escolheu-nos em Cristo antes da criação do mundo”. A estas objeções responde o Doutro da Graça (*De praed. sanct.*, XIX,38): “Mas o Apóstolo não diz que nos escolheu e predestinou porque sabia de antemão que seríamos santos e irrepreensíveis, mas para que o fôssemos pela eleição de sua graça, com a qual ele nos agraciou no Amado. Portanto, ao predestinar-nos, conhecia pela presciência a sua obra, pela qual nos torna santos e irrepreensíveis. Consequentemente, com este testemunho fica refutado legitimamente o erro pelagiano. Eles, porém, replicam: “Mas nós afirmamos que Deus teve conhecimento prévio de nossa fé inicial, e por isso escolheu-nos e predestinou-nos antes da fundação do mundo para sermos também santos e irrepreensíveis por sua graça e obra”. Mas escutem o que afirma neste testemunho: Nele, predestinados pela decisão daquele que tudo opera. Aquele que tudo opera também em nós o início da fé. Nem a própria fé precede a vocação da qual está escrito: Os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento (Rm 11,29), e da qual se afirmou: Dependendo não das obras, mas daquele que chama (Rm 9,12), visto que poderia dizer: “Mas do que crê”; e nem precede a eleição anunciada pelo Senhor ao dizer: Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi. Não cremos porque nos escolheu, mas escolheu-nos para cremos, para que não digamos que o escolhemos antes e sejam falhas — o que não é lícito dizer — as palavras: Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi (Jo 15,16). Somos chamados para cremos e não porque cremos, e com a vocação, que é irrevogável, realiza-se e se aperfeiçoa o que é mister para cremos. Não há necessidade de repetir o muito que dissemos sobre esta questão”.

vocação dos eleitos, para os quais tudo coopera para o bem, porque foram chamados segundo o seu desígnio, e os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento (defendida (*De praed. sanct.*, XVIII,37).

Portanto, Agostinho encerra mostrando que Deus é o senhor, e que Ele age na vontade do homem, não anulando, mas inclinando-a a fazer o que lhe apraz: “Era assim chamada para que tivesse fé, pois Deus atua como quer nos corações humanos ou ajudando ou julgando, com a finalidade de executar por meio deles o que em seu poder e em sua sabedoria havia predestinado realizar (At 4,28)” (*De praed. sanct.*,XX,41). Agostinho, então, estabelece a relação da graça e a liberdade, demonstrando que o seu entendimento de liberdade é condicionado a ação que faz a vontade de Deus, eis aí o principal motivo de um compatibilismo agostiniano, que é entender o que o Bispo de Hipona aceita como liberdade. Utilizando ainda os escritos de Hilário afirma (*De praed. sanct.*,XX,42):

Afirmaram também, em vão, que não diz respeito ao assunto em pauta o que provamos pelo testemunho da Escritura nos livros dos Reis e das Crônicas, ou seja, que, quando Deus quer realizar o que é mister tenha a colaboração voluntária dos homens, inclina seus corações para que anuem à sua vontade, inclinando-os ele que em nós opera também o querer de um modo admirável e inefável (Supra, na Carta de Hilário, n. 7).

Por fim, Agostinho reafirma nessa obra, sobre como Deus atua na vontade humana preservando nele o querer, onde a sua vontade soberana não anula a vontade do homem, mas a inclina para onde Ele quer, isto é, para fazer boas obras, pois para homem sem o auxílio da graça lhe seria impossível.

5.5 COMPATIBILISMO NO *DE DONO PERSEVERANTIAE*

O *Sobre o Dom da Perseverança* é uma das últimas obras Agostinho escrita em resposta aos pedidos de Hilário e Próspero, contra os semipelagianos de Marselha, e tentando dirimir alguns questionamentos e dúvidas por parte dos monges e clérigos da Gália (no que tange ao questionamento de que a predestinação era um empecilho à utilização da correção e exortação, tema já tratado na obra *De correptione et gratia*), bem como, na defesa de que a perseverança é um dom de Deus que não pode ser dissociada da graça (tema também presente nos livros *De correptione et gratia* e *De praedestinatione sanctorum*). Os eleitos perseverarão até o fim, caracterizando assim a própria eleição, não sendo própria do homem a investigação de quem “é predestinado ou não”, por se tratar dos insondáveis e impenetráveis caminhos de Deus, sendo apenas a perseverança final como elucidação para a predestinação.

Nessa obra, Agostinho volta a demonstrar assuntos presentes em outras obras, mas também mostra que Deus concede ao homem a perseverança sem fazer nenhum vínculo meritório, mas concedendo a alguns a graça por misericórdia e a outros não concedendo tal dom por questão de justiça (cf. *De dono persev.*, I,1). Agostinho inicia seus primeiros capítulos mostrando qual o seu entendimento do dom da perseverança. Essa definição é inalterada e presente desde os seus primeiros escritos que teciam comentário acerca da graça nas controvérsias contra os novos hereges (semipelagianos). O Bispo de Hipona revela que “afirmamos então ser dom de Deus a perseverança com a qual se persevera no amor a Cristo até o fim. O fim a que me refiro é o término desta vida, na qual e somente nela há o perigo de pecado” (*De dono persev.*, I,1). Nessa afirmação, o autor elucida dois pontos importantes, o primeiro ponto se trata na afirmação de que a perseverança é a preservação de Deus aos eleitos, sendo, pois, não proveniente da vontade humana, mas dom concedido exclusivamente por Deus. O segundo ponto nesta assertiva é que a perseverança é estabelecida e confirmada no amor de Cristo até o fim, isto é, que toda a perseverança, é uma perseverança confirmada em Cristo e não por méritos ou obras pessoais, mas em Cristo até o fim. Esse fim se refere à morte, sendo o homem, contado entre os eleitos, ele deve morrer confirmado em Cristo (cf. *De dono persev.*, I,1).

O Bispo de Hipona mostra que a perseverança como dom de Deus, deve ser entendida como graça que sobressai aos méritos humanos, utilizando a oração do Senhor (Oração do Pai Nosso) (Cf. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), o autor revela através de comentários escrito por Cipriano (Bispo mártir do século III)¹⁰⁹ acerca da oração do Pai Nosso, onde neste comentário já há, segundo Agostinho, a alusão da perseverança como fonte fundamental da fé cristã. A partir desse comentário de Cipriano¹¹⁰, o Bispo de Hipona utiliza como fonte, a tradição Católica para corroborar sua doutrina, refutando assim o pelagianismo. Agostinho então faz uma análise da

---

¹⁰⁹Agostinho faz longas citações a respeito da obra A Oração do Senhor de Cipriano, para confirmar e consolidar sua argumentação (Cf. *De dono persev.*, II-V, 2-9).

¹¹⁰Agostinho utiliza Cipriano como fonte primária para uma alegação contra os pelagianos, mostrando que o próprio Cipriano, que mesmo antes da heresia pelagiana existir (haja vista ser uma heresia do século IV-V), já apontava para o dom da perseverança. Por isto, Agostinho escreve (*De dono persev.*, II,4): “A referida obra do glorioso mártir não enfoca apenas o ponto citado em último lugar; aborda os outros dois com tamanha perspicuidade que os mencionados hereges, novos inimigos da graça de Cristo, foram refutados em seus erros muito antes de verem a luz do dia. Ao se referir aos méritos dos santos, que são dons de Deus, diz que a perseverança é também dom de Deus. Assim se expressa: “Dizemos: Santificado seja o teu nome (Mt 6,9), não porque desejemos a Deus que seu nome seja santificado pelas nossas orações, mas porque dele pedimos que seu nome seja santo em nós. De mais a mais, por quem Deus é santificado, se é ele a fonte de toda santidade? Mas porque ele disse: Sede santos porque eu, o vosso Deus, sou santo (Lv 19,2), nós que fomos santificados no batismo, pedimos e rogamos a perseverança no caminho que começamos a trilhar””

Oração ao Senhor, de Cirpiano, discorrendo acerca da perseverança na fé, bem como mostrando a *initium fidei* (*De dono persev.*, III,6), ou seja, mostrando o início da fé como dom de Deus.

Ao falar sobre o desejo de conversão dos homens, o autor também afirma um ponto do qual serve como introdução a liberdade do homem (verdadeira liberdade), de modo que, quando agraciado por Deus com a perseverança, este homem é levado a também querer e alcançar as dádivas do céu, “Ninguém alcança a suma felicidade do Reino de Deus, se não perseverar até o fim na santidade que alcançou na terra” (*De dono persev.*, III,6). O autor ainda mostra, que quando a perseverança é concedida ao homem, essa não pode falhar ou perder-se, pois do contrário, não deveria ser perseverança.

Desse modo, Agostinho mostra que a perseverança deve ser alvo das súplicas e petição ao Senhor, pois uma vez outorgada (só quem a possui são os eleitos), esta não pode falhar ou retroceder, desta maneira, diz Agostinho contra os inquisidores (*De dono persev.*, VI,10):

Conforme me dizeis nas cartas, esses irmãos não querem que se afirme ser a perseverança algo que não se possa merecer pelas súplicas ou perder pela vontade rebelde. Dizendo isto, mostram que estão desatentos. Pois falamos da perseverança com a qual se persevera até o fim, a qual, se é concedida, é sinal de que se perseverou até o fim. Se não se perseverou até o fim, é indício de que não foi outorgada, conforme já tratamos acima amplamente.

A afirmação do Bispo de Hipona defende a perseverança dos santos. Tal doutrina recebeu grandes desdobramentos na Reforma Protestante do século XVI, mesmo que, com novas abordagens, mas preservando o núcleo da doutrina, isto é, a perseverança é uma dádiva de Deus concedida aos eleitos e quem a tem não pode perdê-la. Como já supracitado e não obstante de maiores especificações, algumas obras literárias que sofreram influências da Reforma Protestante também trazem em seu escopo a doutrina da “perseverança dos santos”, onde podemos citar textos presentes no *Catecismo de Heidelberg* (1563), nas perguntas 1;46;47;51;53;54 e 127¹¹¹, há também uma menção na *Confissão de Fé de Westminster*, Capítulo XVII¹¹².

Agostinho, ao comentar Mt 6,13, mostra a relação da vontade de Deus com a vontade do homem, onde o abandono a Deus reflete também no abandono do Criador, por isso diz Agostinho (*De dono persev.*, VI,12):

Alguém replicaria: “Por vontade própria abandona-se a Deus e com razão é por ele abandonado”. E quem o nega? É por isso que pedimos não ser induzidos à tentação para que isto não aconteça. Se somos ouvidos, não acontecerá, porque Deus não permite que aconteça. Ele tem o poder de desviar do mal para o bem as vontades, converter as propensas à queda e dirigir os

¹¹¹ Cf. AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS, 2017, p. 59; 75-78; 109.

¹¹² CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1999, p. 314-315.

passos que são de seu agrado [...]. Pois aquele que não se expõe à tentação, não é induzido a cair na tentação de sua má vontade, e aquele que não cai na tentação de sua má vontade, a nenhuma é induzido.

Essa relação da vontade de Deus e a vontade do homem carregam princípios implícitos do compatibilismo, haja vista, ser o conceder e receber de Deus para os eleitos que desfrutaram misericórdia e perseverança, pois a esses, Deus concede o início da fé e a perseverança final. Esses eleitos querem Deus por sua vontade, que está auxiliada pela graça e justiça divina para aqueles que pelo curso natural do pecado rejeitam a Deus, não sendo Deus tentador de ninguém (cf. *De dono persev.*, VI,12).

Por isso, nessa relação, Deus gratifica aqueles que estavam mortos em delito e em pecado, dando-lhes graça sobre graça, “Portanto, vivemos com maior segurança, se atribuirmos tudo a Deus do que se lhe dermos uma parte e nos reservamos a outra” (*De dono persev.*, VI,12).

A afirmação de que a força para perseverar não está em poder do homem, coloca em Deus a garantia perpétua da salvação que se estende do início ao fim. Este poder não caberia a limitação humana, do qual é corrompido pelo pecado, pois se assim o coubesse, não haveria quaisquer hipóteses de salvação, haja vista, a antropologia agostiniana ser uma antropologia pessimista, donde descreve um ser caído e manchado pelo pecado de Adão.

Na verdade, mostra que a graça de não nos afastarmos de Deus é doação dele, pois revela que lhe devemos pedir. Aquele que não cai na tentação não se distancia de Deus. Não cair na tentação não está no poder das forças da liberdade, na situação atual; estivera no poder do homem antes da queda. Qual tenha sido a liberdade da vontade na primeira condição, percebe-se nos anjos que, caindo o diabo com seus asseclas, permaneceram na verdade e mereceram chegar à segurança eterna de não cair, da qual agora certamente são possuidores. Contudo, depois da queda do homem, Deus quis que dependesse de sua graça a aproximação do homem a ele e à mesma graça devesse o homem o não se afastar dele (*De dono persev.*, VII,13).

É importante salientar que Agostinho reafirma, “não cair não está no poder das forças da liberdade, na situação atual [...]” (*De dono persev.*, VII,13), este conceito revela a perspectivas do compatibilismo, onde, mesmo com a soberania divina, há no homem “forças da liberdade”, onde esta liberdade não é anulada, porém se difere da liberdade libertária, haja, vista, haver um Deus que proporciona dons deliberadamente a quem quer, isto é, se a liberdade verdadeira é um dom, logo, esta vem de Deus, por Ele e para Ele (Rm 11,36).

O autor ainda revela nesta obra, algumas respostas às objeções que se levantam contra a crença da eleição, onde lhe é questionado o porquê a graça não é doada de acordo com os méritos humanos. A resposta de Agostinho é sucinta: “Por que Deus é misericordioso” (*De*

dono persev., VIII,16). Essa resposta, apesar de curta, traz nela toda a teologia do pecado original, corrupção do homem e a doação dos bens exclusivamente através de Deus.

O homem como pecador não tem a capacidade de fazer algum bem, se este homem, não for auxiliado pela graça, o homem não iria fazer bem algum, logo, se exclui todos e quaisquer méritos. A segunda pergunta suscitada é acerca da extensão da graça, pois, o porquê Deus não dotou todos os homens desta graça, mas apenas alguns? Para este questionamento, Agostinho responde: “Porque Deus é juiz” (*De dono persev.*, VII, 13).

Percebe-se que nas duas respostas o Bispo de Hipona mostra duas características de Deus, juiz e misericordioso, onde essas duas características quando percebidas juntas do esboço da eleição e predestinação podem ser vistas como antagônicas ou inválidas perante um Deus que escolhe a uns em detrimento de outros. Como pode este Deus ser juiz que age com equidade, se ele já predeterminou quem iria receber dele o antídoto contra a morte eterna? Mais uma vez, a resposta está em que todos sem exceção, por si mesmo (através do pecado do primeiro homem), estavam mortos e condenados (Ef 2), por isso, todos deveriam seguir a uma condenação, porém, sendo Deus misericordioso e por sua ação livre, agindo conforme seus desígnios, escolheu alguns que estavam para serem condenados, para que a partir daí, fossem dotados da vida eterna e aos que seguiram o curso natural (pós pecado), receberão seu justo salário, deste modo, Agostinho representa através da exemplificação do valor da oração da Igreja, a sua soteriologia, afirmando que “Deus sabia de antemão que faria tudo isto e esta presciência é a predestinação dos santos” (*De dono persev.*, VII,15), bem como ainda ressalta, “Por isso sua graça é concedida gratuitamente e, por um justo juízo de Deus, revela-se em outros o que a graça confere a quem é concedida” (*De dono persev.*, VIII,16).

Apresenta-se agora esta objeção: “Mas por que a graça de Deus não é concedida de acordo com os merecimentos humanos?”. Respondo. Porque Deus é misericordioso. Volta a perguntar: “Por que não é concedida a todos?”. Respondo. Porque Deus é juiz. Por isso sua graça é concedida gratuitamente e, por um justo juízo de Deus, revela-se em outros o que a graça confere a quem é concedida. Com efeito, não sejamos ingratos perante o fato de Deus misericordioso, segundo o beneplácito de sua vontade, para o louvor da glória de sua graça, libertar tantos da perdição tão merecida, considerando que, se a ninguém libertasse, não se deveria dizer que ele é injusto. Devido ao pecado de um só, todos foram julgados dignos de uma não injusta condenação, mas totalmente justa. Portanto, quem é libertado ame a graça; quem não é libertado reconheça a dívida. Se no perdoar a dívida, manifesta-se a bondade e na exigência se revela a equidade, nunca se pode atribuir a Deus a iniquidade (*De dono persev.*, VIII,16).

O Bispo de Hipona levanta ainda objeções e as refuta, em uma grande extensão de capítulos, iniciando no capítulo VIII, 16 indo até o capítulo XI, 27 (da obra *De dono*

perseverantiae), onde comenta sobre a sua obra *Retractationes*. Neste intervalo de capítulos, o autor reafirma que a ninguém pode ser inferido julgamento pelas ações futuras, enfatizando o embasamento da Bíblia¹¹³ como fonte de inspiração e confirmação da predestinação.

Ao voltar a assuntos já mencionados em outras obras, como por exemplo, a questão do pedobatismo e os problemas acerca das crianças, desenvolvido na obra *De libero arbitrio* III, 23, 66, Agostinho faz uma narrativa do quanto Deus utiliza de sua misericórdia a quem quer e isto não lhe pode ser imputado por injustiça (*De dono persev.*, XI,25-26). O Bispo de Hipona também se esforça em afirmar, que na obra *De libero arbitrio*, o seu tema principal era o combate contra os maniqueístas e com isto sobrepujar todos os erros doutrinários que os seguidores de Mani (Cf. COSTA, 2002, p. 52-100) defendiam, não sendo objeto de assunto direto a questão da atuação da eleição e predestinação, mas, a questão do pecado original, e o problema do mal e suas implicações, “Contra eles escrevi na obra *De libero arbitrio*, a qual esses irmãos julgam que se opõe contra nós” (*De dono persev.*, XI,26)¹¹⁴.

---

¹¹³A todo o momento o Bispo de Hipona ora vai buscar na Bíblia os fundamentos necessários para o seu pensamento, ora, mescla também com a Bíblia, agora acrescentando autores da tradição católica, para confirmar aquilo que ele quer expressar. Por isto afirma Agostinho (*De dono persev.*, IX,21): “Se ouvisse estas perguntas aquele que sabia o que estava dizendo, poderia responder e dizer: “Tudo isto é verdade; de acordo com o que foi dito, eram dos nossos, mas, conforme certa distinção, não eram dos nossos; mas, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco”. Qual é esta diferença? Abram-se os livros de Deus, não afastemos deles o olhar; a Escritura brada, apliquemos os ouvidos. Não era deles porque não foram chamados segundo o desígnio; não foram eleitos em Cristo desde a fundação do mundo; nele não foram predestinados pela decisão daquele que tudo opera. Pois, se o fossem, seriam do número deles e com eles sem dúvida teriam permanecido.”

¹¹⁴Em outra referência acerca deste assunto diz Agostinho no (*De dono persev.*, IX,26-27): “Na referida obra não quis apresentar soluções a questões difíceis surgidas de passagem, para evitar ser prolixo em assuntos nos quais não me podia valer da autoridade dos testemunhos divinos contra os inimigos deles. Como qualquer das soluções era verdadeira e não me decidia expressamente por nenhuma, podia concluir com certa lógica, como fiz, que Deus deve ser louvado em tudo, sem necessitar crer, como eles querem, nos dois princípios coeternos reguladores do bem e do mal. Finalmente, no primeiro livro das Retratações, obra que ainda não lesteis, chegando à revisão dos livros a respeito de O livre arbítrio, assim falei: “Nestes livros são tratados muitos assuntos de tal modo que algumas questões incidentais que não podia explicar ou requeriam então longa dissertação, são diferidas para outra ocasião. Mas de ambas as partes ou de todas as partes dessas questões, nas quais não aparecia o que mais estava de acordo com a verdade, nossa argumentação podia levar a concluir que, onde quer que esteja a verdade, Deus fosse considerado ou fosse mostrado como digno de louvor. Empenhei-me naquela discussão devido àqueles que negam que o mal proceda do livre arbítrio, e afirmam que a Deus, se é que existe Deus, como criador de todas as naturezas, deve-se imputar a culpa. “Pretendem de acordo com erro de sua impiedade (pois são maniqueus) introduzir o princípio do mal imutável e coeterno com Deus”. Em outra passagem um pouco posterior digo: “Em seguida está escrito sobre a infelicidade infligida aos pecadores e da qual a graça de Deus liberta, pois o ser humano voluntariamente, ou seja, pelo uso da liberdade pôde cair, não, porém, levantar-se. A esta infelicidade da justa condenação estão relacionadas a ignorância e as necessidades de que todo homem padece desde o começo de sua vida, e deste mal ninguém o livra senão a graça de Deus. Os pelagianos, negando o pecado original, não querem pôr a origem da infelicidade na justa condenação. Embora a ignorância e as carências humanas fossem inerentes à primeira condição do homem, não se pode lançar a culpa em Deus, o qual, pelo contrário, merece todo louvor, conforme discorremos no mesmo livro terceiro, capítulo 20. Trata-se de uma discussão contra os maniqueus, que não aceitam as santas Escrituras do Antigo Testamento, em cujas páginas está a narrativa do pecado original. E tudo o que a esse respeito se lê nos escritos apostólicos afirmam que foi interpolado por corruptores das Escrituras, levados por detestável descaramento, como se fosse dito pelos apóstolos. Contra os pelagianos, porém, é preciso defender o que ambas as Escrituras estabelecem, visto que professam a aceitação delas”. Escrevi estas coisas no primeiro livro das Retratações ao revisar os livros da obra O livre arbítrio. E não disse somente o que transcrevi há pouco da referida obra, mas outras muitas coisas que

A partir daí começa Agostinho a direcionar e expor a sua revisão da obra *De libero arbitrio*: “Escrevi estas coisas no primeiro livro das *Retratações* ao revisar os livros da obra *O livre arbítrio*” (*De dono persev.*, XI,27), onde assevera acerca da manutenção da liberdade humana que sem a graça quer apenas o mal: “Em seguida está escrito sobre a infelicidade infligida aos pecadores e da qual a graça de Deus liberta, pois o ser humano voluntariamente, ou seja, pelo uso da liberdade pôde cair, não, porém, levantar-se” (*De dono persev.*, XI,27.).

Doutro modo, o autor ainda mostra que na obra *De libero arbitrio* não deve ser tomada para justificar erros (como os pelagianos estavam se utilizando desta obra), pois a temática e objeções presentes nesta obra eram diferentes e com o objetivo de anular as heresias maniqueístas.

Ao fortalecer que o dom da graça é “concessão não de acordo com nossos merecimentos, mas é uma dádiva conforme a sua oculta justa e misericórdia vontade” (*De dono persev.*, XIII,33), o Bispo de Hipona ressalta a relação da vontade de Deus com a vontade humana, utilizando-se de Fp 2,12-13, Agostinho mostra que “Portanto, nós queremos, mas é Deus quem opera em nós e nos leva a operar de acordo com sua boa vontade” (*De dono persev.*, XIII,33), ressaltando assim o compatibilismo, onde a vontade de Deus age na vontade humana, preservando a sua liberdade de querer aquilo que Deus quer, e o que Deus quer sempre é “bom, perfeito e agradável” (Rm 12,2).

Agostinho, a partir daí, inicia a defesa de que a doutrina da graça e predestinação é compatível com a necessidade do evangelismo, pois, visto que se Deus predestina o homem, logo este homem, deverá alcançar seu fim de acordo com aquilo que Deus quis. Afirmar que o homem alcança o fim a ele predestinado (isto é a salvação) independente de ouvir a pregação das boas novas, trata-se de um erro, pois a predestinação compatibilista agostiniana define meios ao qual esta eleição será cumprida. Meios que se estabelecem também na liberalidade da vontade humana, fazendo com que esta liberalidade humana fique ativa e possa desempenhar no homem um papel moral, mesmo que esta vontade seja auxiliada por Deus a querer aquilo que Deus quer. Por isto, os meios (eventos) em que Deus utiliza para que o homem se incline ao evangelho, quase sempre passa pela exposição do próprio evangelho, seja de maneira visual, sonora ou especial, mas sempre o evangelho deve ser pregado.

Por isso, a predestinação agostiniana se remete a um compatibilismo, pois a presciência não pode ir a caminhos controversos ao querer de Deus e tampouco pode deixar o homem sem quaisquer resquícios de liberdade, haja vista, a própria liberdade verdadeira está contida

---

considerarei prolixo e desnecessário inserir neste escrito, como assim haveis de pensar depois de a lerdes totalmente.”

somente em Deus. Desse modo, afirma Agostinho (*De dono persev.*, XIV,35): “É claro que previu, assim como previu os seus benefícios, mediante os quais se digna libertar-nos”, ainda nesta passagem, afirma o autor mais veemente a liberdade verdadeira como característica da predestinação (*De dono persev.*, XIV,35): “Essa é a predestinação dos santos e não outra coisa, ou seja, a presciência de Deus e a preparação dos seus favores, com os quais alcançam a libertação todos os que são libertados”.

Doravante, a pregação da palavra do evangelho torna-se um ponto fundamental, pois, o evangelho torna-se o meio do qual se cumpre a vontade de Deus, convertendo os corações dos eleitos, fazendo com que somente os eleitos possam ou seguir este caminho até o fim. Ao utilizar Jo 6,44, Agostinho diz: “Ninguém vem a Cristo, senão aquele a quem é dado” (*De dono persev.*, XIV,35), e por isto ele continua a afirmar: “[...] e isto é concedido àqueles que foram eleitos desde a criação do mundo conforme confessa quem com ouvidos não surdos do coração ouve a palavra divina com os ouvidos corporais” (*De dono persev.*, XIV,35).

Sendo assim, a pregação é um dos meios pelos quais Deus se utiliza para alcançar os corações dos eleitos, “A pregação da fé perseverante e crescente não é inutilizada pela pregação da predestinação, pois aqueles a quem é dado ouçam o que é mister ouvir e obedecer” (*De dono persev.*, XIV,36)¹¹⁵.

Nos capítulos finais, Agostinho fortalece a afirmação que a pregação acerca da fé e perseverança não deve ser tomada como antagônicas à pregação do evangelho, nem tampouco a doutrina da predestinação, pois é Deus que utiliza seus dons para dar ao homem o início e a preservação da fé, “portanto, quando Deus concede seus dons a quem quer que seja, sem dúvida sabia de antemão que os haveria de conceder e na sua presciência os preparou” (*De dono persev.*, XVII,41). Ainda nesta passagem, o autor mostra que tais obras, isto é, doações de dons já estavam presentes em Deus em toda a eternidade, “Com efeito, no dispor suas obras futuras

---

¹¹⁵Estes mesmos questionamentos (referente da relação entre a pregação e a predestinação: “Se todos já estão predestinados, para que pregar o evangelho?”) não apenas ficaram restritos ao tempo de Agostinho, mas também tiveram presentes nas objeções arminianas, donde, na obra DANIEL, 2017, p. 9, ele afirma: “[...] Já o pelagiano e o calvinista fatalista são seriamente problemáticos, porque o primeiro coloca a Salvação sobre os ombros humanos e o segundo crê que, como Deus já determinou quem vai ser salvo e quem não vão, é desnecessário evangelizar, fazer missões ou – em casos ainda mais bizarros de fatalismo – até mesmo se preocupar seriamente em ter uma vida de santidade. O calvinista compatibilista, ao contrário do fatalista, reconhece plenamente a responsabilidade humana, mesmo que não consiga explicar como a responsabilidade humana e a sua visão da doutrina bíblica da predestinação coexistem perfeitamente. Ele evangeliza, costuma até mesmo fazer apelo aos pecadores ao final da mensagem, faz missões e exorta os crentes a viverem uma vida de santidade tanto quanto um arminiano. Em outras palavras, o calvinista compatibilista não diminui a responsabilidade humana, mas, como luteranos, vê a coexistência entre responsabilidade humana e predestinação como uma antinomia, isto é, uma aparente contradição, assim ocorre nos casos da Doutrina da Trindade e da Doutrina da Dupla Natureza de Cristo na Encarnação, que são realidade que a mente humana não pode compreender perfeitamente, mas aceita por fé”.

em sua presciência, infalível e imutável, consiste a predestinação, e não em outra coisa” (*De dono persev.*, XVII,41). Ao tratar sobre a castidade (continência) e aqueles que atribuem ao homem o início da fé e a capacidade da perseverança, Agostinho declara como já especificara anteriormente, que todo dom é concedido por Deus, donde a partir dessa narrativa, o autor admite a ação divina na vontade do homem (cf. *De dono persev.*, XVII,42), a fim de possui e conservar a fé. Esta afirmação implica que o homem ao receber a graça, verdadeiramente gozarão da liberdade genuína, que só é possível em Deus.

Nesse compatibilismo, Deus usa sua soberania para que o homem goze da liberdade (liberdade esta que deve ser entendida como assevera Agostinho, uma liberdade voltada para Deus), assim sendo, alguém que não gozará da graça salvífica, pode ser definido como alguém que não é verdadeiramente livre. Agostinho ainda volta a especificar a definição de predestinação, onde esta doutrina é muitas vezes relatada na Escritura como presciência, “Eis o motivo pelo qual a predestinação é indicada algumas vezes com o nome de presciência” (*De dono persev.*, XVIII,47), onde ele esclarece a partir de Rm 11,2, “Estas palavras ‘conhecer de antemão’ têm o significado de ‘predestinara’ conforme revela o contexto” (*De dono persev.*, XVIII,47).

O Bispo de Hipona ainda concede outro significado para a palavra predestinação¹¹⁶, atribuindo as palavras do Apóstolo Paulo a definição de “pré-destinação” (*De dono persev.*, XVIII,47), onde diz Agostinho: “Conheceu, pois, previamente o resto que formaria conforme a eleição da graça. Isto é, portanto, o sentido de “predestinou”; sem dúvida, conheceu previamente, se predestinou; e ter predestinado é ter sabido de antemão o que faria” (*De dono persev.*, XVIII,47). Em sua força argumentativa, o autor toma o discurso dos Pais da Igreja,

---

¹¹⁶De acordo com o Dicionário Bíblico (VINE, 2002, p. 891), concede o seguinte significado a palavra “PREDESTINAR”: “proorizō (...). Veja DETERMINAR. Nota: Este verbo deve ser diferenciado de prognōskō. “saber de antemão, prever, antever”; este tem referência especial às pessoas antevistas por Deus; o verbo proorizō tem referência especial ao que os sujeitos da Sua presciência são “predestinados”. Veja CONHECER DE ANTEMÃO, A e B. Ainda segundo este Dicionário a palavra DETERMINAR em algumas citações Bíblicas também podem tomar o seguinte significado (VINE, 2002, p. 557): “(...) 3. proorizō (...), formado de pro, “de antemão”, e o n° 2. Denota “demarcar de antemão, determinar antes, preordenar”. e ocorre em At 4.28; Rm 8.29.30; 1 Co 2.7; Ef 1.5.11. Veja ORDENAR, Nota (1). PREDESTINAR. Por fim, a palavra CONHECER DE ANTEMÃO, mostra que assume o seguinte significado (VINE,2002, p. 493): “A. Verbo. prognōskō (...), “saber antes, saber de antemão” (formado de pro, “antes de”, e ginōskō, “saber”), é usado acerca de: (a) o conhecimento divino, concernente a: (1) Jesus (1 Pe 1.20. “conhecido [...] antes”); (2) Israel, como o povo de Deus na terra (Rm 11.2; “antes conheceu”); (3) os crentes (Rm 8.29, “dantes conheceu”); o “conhecimento de antemão” que Deus tem é a base dos Seus conselhos preordenados; (b) o conhecimento humano: (1) das pessoas (A t 26.5); (2) dos fatos (2 Pe 3.17).! B. Substantivo. prognōsis (...). “conhecimento de antemão, previsão, presciência” (cognato de A), é usado som ente para se referir à “presciência” divina (A t 2.23; 1 Pe 1.2).! A “presciência” é um aspecto da onisciência: está implícita nos conselhos, promessas e predições de Deus (veja At 15.18). A “presciência” de Deus envolve a Sua graça eletiva, m as não impede a vontade humana. Ele “conhece de antemão” o exercício da fé que traz salvação. O apóstolo Paulo acentua especialmente o verdadeiro propósito de Deus em vez da base dos propósitos (veja. por exemplo, Gl 1.16; E f 1.5.11). Os conselhos divinos jamais são sem justificativa. Contraste com o verbete PROA.”

para reforçar que sua doutrina está de comum acordo, com os testemunhos destes homens, onde mostra que “Ao anunciarem a graça de Deus, um deles dizia: “De nada nos devemos gloriar, porque nada é nosso” (Cipriano: A Quirino, 1 .III, cap. 4); e o outro afirmava: “Nosso coração e nossos pensamentos não estão sob o nosso poder” (Ambrósio, A fuga do mundo, cap. 1)” (*De dono persev.*, XIX, 48). Portanto, Agostinho define o seu entendimento da Soberania e Graça como (*De dono persev.*, XIX, 48):

Quando lemos em alguns comentadores da palavra de Deus o termo “presciência” como sinônimo de vocação dos eleitos, o que nos impede de entendê-lo como predestinação? Talvez tenham preferido usar o termo devido à sua mais fácil compreensão e, por outro, não é incompatível, mas coincide com a verdade ensinada a respeito da predestinação da graça. O que sei é que ninguém conseguiu discorrer contra esta predestinação, que defendemos de acordo com as santas Escrituras, a não ser incorrendo em erro.

Diante desses testemunhos, o Bispo de Hipona reforça que não há graça verdadeira que seja precedida por algum mérito (cf. *De dono persev.*, XIX,49), onde qualquer mérito, mesmo que seja anterior ao momento da conversão, seja entendida como vontade submissa (Cf. CRUBELLATE, 2011, p. 173-178) a graça. Agostinho utiliza então, a argumentação, colocando suas próprias obras como objetos de testemunhos sobre sua doutrina, a fim de que, não reste erros ou possíveis incoerências por falta de interpretações.

Ao utilizar a obra *De correptione et gratia*, o autor expressa que anteriormente a essa obra, ele não se tinha debruçado de forma tão clara e exaustiva acerca do tema da perseverança final, bem como, não havia sido o primeiro a expor este assunto, segundo ele, Cipriano já expressara em sua obra *Petições da Oração do Senhor* (cf. *De dono persev.*, XXI,55).

Desse modo, Agostinho recomenda a análise de outras obras suas como o final do primeiro livro, escrito no início de seu Episcopado endereçado a Simpliciano, do qual, antes mesmo de surgir o pelagianismo, escrevera acerca do início da fé, qual deve ser atribuído a Deus. Outras obras são também citadas, como a Carta contra os pelagianos, endereçada ao Bispo Paulino de Nola, a Carta ao Presbítero de Roma Xisto, bem como cita ainda uma futura obra que revisaria os seus antigos escritos, como forma de demonstração que houvera um progresso em seu pensamento.

Doravante, o autor dessa obra ainda diz acerca da predestinação que: “Mas tudo isto, ou seja, o início da fé e os demais dons concedidos até o final da vida, Deus sabia na sua presciência que era destinado aos seus chamados. Portanto, é manifestação de espírito rebelde contradizer ou pôr em dúvida a predestinação” (*De dono persev.*, XXI,56), esta defesa mostra o quanto Agostinho estava convicto de sua doutrina, pois, ao citar 1 Co 9, 24, “correi, portanto, de maneira a consegui-lo”, não omite o esforço e progressão humana, “de modo que na própria

corrida podeis ter certeza de que sois previamente conhecidos e assim correis como se deve” (*De dono persev.*, XXI,57).

O Bispo de Hipona ainda exorta os seus ouvintes, que ao se debruçarem sobre as doutrinas da graça de Deus, sejam sempre ativos e não acomodados. Ensina ainda Agostinho, dando vários conselhos de como expor tal doutrina reafirmando a definição de sua soteriologia (*De dono persev.*, XXII,58):

Portanto, ainda que a predestinação seja decreto da vontade de Deus, segundo o qual uns se convertem da infidelidade com a disposição de obedecer à vontade divina ou perseveram na fé, os demais, porém, que permanecem nos prazeres de pecados condenáveis, se são predestinados, ainda não se ergueram de suas quedas por faltar-lhes o auxílio da graça misericordiosa. E se alguns ainda não foram chamados, mas são predestinados à eleição pela graça divina, receberão esta graça, pela qual possam ser e sejam eleitos. Se alguns, porém, obedecem a Deus, mas não são predestinados ao reino e glória de Deus, submetem-se a ele temporariamente, mas não permanecerão na obediência até o fim.

Ainda ao explicitar o modo como a doutrina da Graça deve ser exposta, Agostinho mostra que se devem rezar também pelos inimigos da fé, percebendo que “Deus sempre levou a cabo tudo o que predestinou” (*De dono persev.*, XXII,60), e que tais orações aos inimigos da fé, tem um propósito, que “compreendêssemos que ele outorga o dom da fé também aos infiéis e faz com que queiram os que não querem” (*De dono persev.*, XXII,60). A expressão “faz com que queiram os que não querem”, revela a atuação divina na vontade do homem, onde todos os homens que podem ser contados nos números dos eleitos “querem” a Deus, com isto não cabe uma vontade libertária, mas uma vontade que quer, porque Deus quis, não sendo uma vontade que luta contra um opressor, mas que aceita livremente todas as bênçãos concedidas por seu criador. Por isto afirma Agostinho (cf. *De dono persev.*, XXIII,63): “A Igreja não rezaria para que Deus concedesse a fé aos fiéis, se não acreditasse que Deus faz voltar para si as vontades humanas tanto as que não o conhecem como as que lhe são rebeldes”. Portanto, Agostinho finaliza a sua obra postulando que a Igreja sempre concordou com tais verdades e sempre se opôs a base da fé dos “novos hereges” (semipelagianos)¹¹⁷, combatendo-os e destacando os

---

¹¹⁷Afirma Agostinho (*De dono persev.*, XXIII,65): “Assim, se alguém disser que a Igreja não admitiu alguma vez em sua fé a verdade da predestinação e da graça, que agora defende contra os novos hereges com tanto empenho, que esse tal diga e também, se a isto se atreve, que ela alguma vez não orou com sinceridade, seja para que os infiéis abraçassem a fé, seja pela perseverança dos fiéis. Se a Igreja sempre implorou estes bens é porque sempre acreditou serem dons de Deus e jamais foi lícito negar que foram conhecidos por Deus em sua pres-ciência. Consequentemente, a Igreja nunca deixou de se alimentar da fé concernente à predestinação, que agora defende com novo empenho contra os novos hereges.” É importante salientar que no Concílio de Ecumênico e Geral de Trento (Séc. XVI), a Igreja decide se afastar do agostinianismo e se posicionar mais em favor dos semipelagianos (Cf. SPROUL, 2001, 129-133). No Concílio de Trento na Sessão VI (13-1-1547), fala acerca dos Decretos sobre a justificação, pois seria uma resposta ao advento do Protestantismo com a Teologia Reformada, consolidando assim alguns pontos das doutrinas Agostinianas e se distanciando de alguns pontos prescritos pelo Bispo de

Hipona. Entre alguns pontos que destoam da doutrina da Graça em Agostinho, está expresso no Capítulo 5, 797, denominado de “A necessidade de os adultos se prepararem para a justificação”, do qual afirma o Concílio que a justificação dos adultos é sem qualquer merecimento da parte deles, donde assim que estão longe do pecado” se dispõem [amparados] pela sua graça, que excita e auxilia (*per eius excitantem atque adiuvantem gratiam*), a alcançarem a conversão e a própria justificação, consentindo livremente nesta graça e livremente cooperando com ela [cân. 4 e 5]”. Esta passagem torna-se dúbia, pois, no Capítulo 8, 801, ao falar Como se deve entender a justificação gratuita pela fé, o documento rechaça qualquer tipo de merecimento, sendo então improvável que alguém possa participar da fé sem está inclusivo na participação meritória. Segundo Agostinho, não é possível haver esta cooperação com a Graça, pois cooperar com a Graça reflete também o caráter meritório, onde o homem participa dividindo com Deus méritos que devem ser postulados somente a Ele. Destarte também a cooperação da Graça em si só já é a ação atenuante da Graça, pois ao querer cooperar para o Bem, o homem já está embutido de uma Graça primeira que o impulsiona a fazer o bem. Este aspecto é reforçado no capítulo 7, 799, do Concílio do qual afirma: “Pois recebemos em nós a justiça, cada qual a sua, conforme a medida que o Espírito Santo distribui a cada um como ele quer (1 Cor 12, 11) e segundo a disposição e cooperação de cada qual.” O Concílio continua neste mesmo capítulo : “tocando Deus o coração do homem com a iluminação do Espírito Santo, fica o homem por um lado não totalmente inativo, recebendo aquela inspiração, que poderia também rejeitá-la”, pode-se observar que o homem pode tanto receber a inspiração, como pode rejeitá-la, ensinamento este que Agostinho afirma ser impossível a alguém que é verdadeiramente predestinado, cair na perseverança, se assim o faz, este alguém nunca poderá ser contado entre os números dos eleitos. Ao tomar como assunto o dom da perseverança, (cap. 13, 806) , o Concílio de Trento aborda fielmente as palavra de Agostinho, exceto em um ponto quando diz : “ Porque Deus – a não ser que eles mesmos faltem à sua graça – assim como iniciou a obra boa, também a levará a bom termo, operando o querer e o executar (Filip 2, 13) [cân. 22]”. Ora, esta afirmação “(...) a não ser que eles mesmos faltem á graça”, não pode ser tomada como fórmula da premissa agostiniana, pois uma vez concedida a fé salvífica no homem, concedida através dos santos decretos de Deus, jamais poder-se-á o homem a faltar de modo que, seu dom da perseverança o seja comprometido ou extinguido. Já no cap. 14, 807, o Concílio mostra que é possível perder a Graça da Justificação, e que poderão ser novamente justificados, porém segundo a Própria doutrina agostiniana, todo aquele que são verdadeiramente eleitos, quando caem por breve tempo, logo são acudidos pela graça através da correção, não sendo então justificados novamente, mas corrigidos novamente, haja vista a justificação ser obra salvífica da Graça. Esta doutrina do Concílio de Trento é mais uma vez justificada no Cap. 15, 808 , “ se deve assegurar que a graça da justificação, uma vez recebida, não se perde só pela infidelidade [cân. 27], por meio da qual se perde a própria fé, mas também por qualquer outro pecado mortal, mesmo quando não se perca a fé [cân. 28].” Ainda nos átrios , o Concílio de Trento rechaça o pelagianismo, mas abre brecha a inferência do semipelagianismo, por isto em seu contraponto ao pelagianismo o Concílio aborda no Cânone sobre justificação , 812, cân. 2 : “Se alguém disser que a graça divina [merecida] por Jesus Cristo é dada somente para que o homem possa viver mais facilmente justificado e para mais facilmente merecer a vida eterna, como se pelo livre arbítrio, sem a graça, pudesse conseguir uma e outra coisa, ainda que penosamente e com dificuldades — seja excomungado [cfr. n° 795 e 809].” E também expresso no 813. Cân. 3. Se alguém disser que sem a inspiração proveniente do Espírito Santo e sem o seu auxílio, pode o homem crer, esperar e amar ou arrepender-se como convém para lhe ser conferida a graça da Justificação — seja excomungado [cfr. n° 797] Eis no Cânone 5 uma inferência contrária ao extremismo calvinista, 815. Cân. 5. Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, depois do pecado de Adão, se perdeu, ou se extinguiu, ou que é coisa só de título, ou antes, título sem realidade, e enfim, uma ficção introduzida na Igreja por Satanás — seja excomungado [cfr. n° 793 e 797]. Também há um explícito contraponto a teologia Luterana, donde afirma o 819. Cân. 9. Se alguém disser que o ímpio é justificado somente pela fé, entendendo que nada mais se exige como cooperação para conseguir a graça da justificação, e que não é necessário por parte alguma que ele se prepare e disponha pela ação da sua vontade — seja excomungado [cfr. n° 798. 801, 804]. Porém no Cânone anterior , eis a citação clara da cooperação do homem no processo da justificação, revelando aí princípios semipelagianos : “814. Cân. 4. Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, movido e excitado por Deus, em nada coopera para se preparar e se dispor a receber a graça da justificação — posto que ele consinta em que Deus o excite e o chame — e que ele não pode discordar, mesmo se quiser, mas se porta como uma coisa inanimada, perfeitamente inativa e meramente passiva — seja excomungado [cfr. n° 797].” Em outra passagem no cânone 23, 833, o Concílio fala acerca de que é possível perder a Graça justificante, o que para Agostinho, o homem pode pecar , porém a própria Graça o corrigirá. No cânone 24, 834, faz-se referência a boas obras como acréscimo da justiça, o que seria aí méritos da prática de tais obras, condenáveis então por Agostinho. “834. Cân. 24. Se alguém disser que a justiça recebida não se conserva nem tão pouco se aumenta diante de Deus pelas boas obras, mas que as boas obras somente são frutos e sinais da justificação que se alcançou, e que não é causa do aumento da mesma — seja excomungado [cfr. n° 803].” Também em outro cânone esta mesma ideia é mantida : 842. Cân. 32. Se alguém disser que as boas obras do homem justificado de tal modo são dons de Deus, que não são também méritos do homem justificado; ou que este homem justificado, com as boas obras que faz com a graça de Deus

pontos essenciais da fé cristã, demonstrando seu amor, garra e apreço para a sã doutrina. Presenteando assim, toda uma geração posterior a ele com conceitos e desenvolvimentos de temas que serviram como alicerce para a fé cristã.

---

e merecimento de Cristo (do qual é membro vivo) não merece verdadeiramente o aumento da graça, a vida eterna e (se morrer em graça) a consecução da mesma vida eterna bem como o aumento da glória — seja excomungado [cfr. n.º 803 e 809 s]. Percebe-se então que ao longo da história da Igreja, a Igreja em alguns pontos divergiu da proposição agostiniana de Graça, absorvendo elementos do que ele denominava de “nova heresia” como afirma BAVINCK, 2012, p. 360, de modo a incorrer em algum ponto divergente do próprio Bispo de Hipona.

6 CONCLUSÃO

Pode-se concluir que Agostinho contribuiu fortemente para a formulação de doutrinas elementares para fé cristã, onde, além de ser um grande teólogo, seu amor e zelo doutrinário o fazia ser um grande apologeta, pronto para dar a sua vida em prol de suas convicções e verdades.

O Bispo de Hipona defendeu os seus posicionamentos contra os constantes ataques pelagianos, aos quais acresciam na natureza humana, a capacidade para fazer o bem e, assim, receber a graça como mérito de seus atos volitivos. Ainda buscou esclarecer o quão o pecado original havia atingido o homem em toda a sua totalidade, isto é, o homem pós-queda, passa a ter todas as suas faculdades comprometidas pelo erro adâmico.

Outrossim, a sua defesa pela manutenção e significação de alguns sacramentos, a saber o pedobatismo, bem como toda a sua defesa acerca de sacramentos e liturgias estavam direcionadas, para verdades doutrinárias, tais como: o homem pecou e precisa da graça para ser restaurado. Agostinho ressalta que o homem deve voltar para dentro de si mesmo, para que a partir desse retorno perceba na faculdade do arbítrio, à vontade e a liberdade que devem ser preceitos para atuação moral do homem, onde, se observa quanto o homem necessita do auxílio de Deus, bem como, quanto o pecado de Adão, o fez ser um pecador agonizando com uma doença terminal, da qual somente Deus possui a cura.

A todo instante, Agostinho mostra que o homem, como ser criado, é dependente de um Deus Criador, e que há uma relação entre a vontade de Deus e a vontade do homem, não havendo uma anulação entre as mesmas, mas sim, um compatibilismo entre estas duas verdades reais e ativas. O Bispo de Hipona esclarece que o homem por si só não pode conceber o bem, por isso depende da vontade de Deus para auxiliá-lo com a graça.

Doravante, a todo o momento Agostinho mostra que a vontade de Deus deve ser cumprida, definindo a verdadeira liberdade, como uma liberdade que está arraigada em Deus, ou seja, a verdadeira liberdade é aquela ao qual se busca a libertação das amarras do pecado, e para esta libertação o único que pode assim fazer, é Deus. Por isso, quanto mais o homem se aproxima de Deus fazendo a sua vontade mais ele é livre. Aqui está todo o cerne do compatibilismo agostiniano, compreender o que o Bispo de Hipona entendia como liberdade, distinguindo do etendimento de uma liberdade libertária moderna, que afirma ser o homem o primeiro motor de suas ações. Este ato de fazer a vontade de Deus, começo da fé e concretude, é para Agostinho uma expressão de dons concedido por Deus.

Desse modo, quando Deus concede ao homem a graça, disponibiliza o início da fé, a perseverança até o fim, bem como as benesses para as boas obras que são frutos desta mesma

fé concedida por Ele. Portanto, segundo Agostinho, Deus concede ao homem, graça que é fruto de uma graça não alcançada por mérito, mas doada pela deliberativa vontade de Deus.

Acerca desta graça, postula Agostinho, à predestinação e eleição como fruto característico de uma vontade soberana de Deus, a qual elege o homem, dando-lhe toda a capacitação para querer livremente aquilo que Deus quer. Isto segundo Agostinho, não impede a livre vontade do homem, mas a capacita para querer aquilo que Deus preparou de antemão. Afirmando isto, Agostinho em suas obras antipelagianas mostra como se dá a relação da vontade de Deus com a vontade do homem, do qual, diz Agostinho (*De grat. et lib. arb.*, IX,21):

Pelo fato de dizer que é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo sua vontade, não se há de concluir pela exclusão do livre arbítrio. Se assim fosse, não teria dito acima: Operai a vossa salvação com temor e tremor (Fl 2,12) [...]. Portanto, se temeis e tremeis, não vos ensoberbecereis das boas obras como se fossem vossas, porque é Deus quem opera em vós.

É a partir dessa tensão entre determinismo e liberdade que Agostinho se estabelece como compatibilista, de modo que, “[...] os divinos conselhos exigem a ação da vontade, percebe-se com clareza a exigência do livre-arbítrio. Portanto, ninguém reclame de Deus, mas considere-se culpado quando peca. E quando praticar o bem, não considere sua vontade alheia a essa obra” (*De grat. et lib. arb.*, II,4).

Dentro dessa temática, fora necessário definir dois grandes conceitos, onde um compatibilizava o determinismo e a liberdade (compatibilismo) e o outro aferia na liberdade, uma força tal que o homem é a causa primeira de sua volição (incompatibilismo libertário). Acerca dessa postulação, fora explicitado que, enquadrando Agostinho nesses conceitos é possível perceber a rejeição do Bispo de Hipona com a liberdade libertária, qual é concebida pelo incompatibilismo libertista. A doutrina agostiniana se aproxima dos compatibilistas por colocar no desejo e vontade humana o amor pelo qual a volição se move. Este movimento sempre se dá, pois, a vontade do homem sempre o inclinará para aquilo a que ele ama, tendo as escolhas livres determinadas por seu desejo.

Portanto, Agostinho só pode ser considerado compatibilista, se e somente se, considerarmos o seu entendimento acerca da liberdade. Isto é, Agostinho apreende a liberdade como faculdade ligada diretamente a Deus e a seus desígnios, distanciando-se de uma liberdade libertária da qual o homem promove a ação sendo ele mesmo a causa desta ação. Segundo Agostinho, conforme já supracitado, a verdadeira liberdade está condicionada a Deus, por isso, partindo desse conceito de *libertas*, é que se pode enquadrar Agostinho em um compatibilismo. Desse modo, surgem os conceitos tanto de graça, da qual, Deus fará essa vontade ser auxiliada para mover-se para o bem, e o conceito de pecado original, que faz com que o homem seja

movido para o mal. Ambos os movimentos ocorrem pela livre vontade do homem. Por isso, pela definição já postulada, podemos aproximar Agostinho de um determinismo não radical, por afirmar a existência da liberdade e do determinismo, bem como, aproximar o Bispo de Hipona do compatibilismo radical, da qual, a livre escolha é inconcebível sem o determinismo (MORELAND ; CRAIG, 2005, p.335).

Como já bem postulado, o homem não consegue ir para o bem por si mesmo, a liberdade humana sem o auxílio da graça, é uma liberdade servil ao próprio pecado, trata-se de uma falsa liberdade, por isto toda a ação do homem é condicionada aos seus desejos e suas vontades (*De nat. et grat.*, LXII,73), que quando auxiliado pela graça, pode “querer” o bem. Nessa definição, podemos postular que Agostinho aproxima-se também de uma segunda definição, isto é, a definição de que as ações livres do homem são condicionadas ao seu desejo, do qual expressa o significado do compatibilismo clássico.

Dessa forma, Agostinho revela em suas obras (principalmente antipelagianas), o amor como disposição do querer, e essa disposição do querer, é perfeitamente enquadrado na condição compatibilista hipotética, pois a capacidade do querer, estará ligada ao desejo pelo objeto, principalmente como visto, a graça de Deus faz o homem querer o bem, por sua própria vontade livre. Esta característica reflete que Agostinho, defende que o homem, sempre age por seus desejos, não havendo uma ação volitiva sem que o homem queira, por isto, por definição o conceito de acrasia libertista, não pode ser postulado ao conceito de vontade de Agostinho, mas toda a ação do homem respeitará a suas crenças e desejos, por isto, mais uma vez Agostinho absorve a condição de racionalidade baseada na crença-desejos.

Portanto, a ação da graça bem como a predestinação e eleição são eventos anteriores que Deus se utiliza para fazer com que a vontade livre do homem queira aquilo que ele quer, doravante a isto, o pecado original, também tido como um evento que criou no homem (evento-evento), uma incapacidade de por si mesmo conseguir o bem, por isto, a teoria de causação de Agostinho não pode ser outra, além da teoria compatibilista evento-evento, condição de controle compatibilista que requer cadeias causais com os eventos anteriores (cujo evento inicial nunca será o agente humano, mas sim Deus, no que tange agir bem, a verdadeira liberdade) isto é, o querer e efetuar de Deus mediante a sua Graça no homem. Por isto seria impossível não definir Agostinho como compatibilista.

Muitos e muitos movimentos se debruçaram em torno desse embate, entre compatibilismo e incompatibilismo libertista. Imerso dentro do seio do cristianismo, a saber: *socianismo*, *molinismo*, *bartianismo* e os seguidores de *Pascal*, ao qual, essa referida dissertação não comporta em delimitações de páginas, descrever a importância e influência

desta temática, tanto no período para consolidação da fé cristã, bem como nos dias modernos, pois, para falar da interioridade e a capacidade do livre-arbítrio humano relacionado com a Soberania divina, Agostinho torna-se uma parada obrigatória.

REFERÊNCIAS

Obras primárias

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. 296 p. (Coleção Patrística, n. 8).

AGOSTINHO, Santo. **A graça (I): O espírito e a letra - A natureza e a graça - A graça de Cristo e o pecado original**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. 317 p. (Coleção Patrística, n. 12)

AGOSTINHO, Santo. **A graça (II): A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. 284 p. (Coleção Patrística, n. 13)

AGOSTINHO, Santo. **Dos bens do matrimônio – A santa virgindade – Dos bens da viuvez – Cartas a Proba e a Juliana**. Tradução de Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2000. 284 p. (Coleção Patrística, n. 16).

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17)

AGOSTINHO, Santo. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p. (Coleção Patrística, n. 21)

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

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Tradução de Carlos Ancêde Nogueira. ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p.

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa, 2001. 312 p.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução e nota de José M. Silva Rosa. Covilhã: LusoSofia Press, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 4 ed. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2014, 426 p.

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a ordem**. 2. ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. Revisão de Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulinas, 1984.

AGOSTINHO, Santo. O mestre. *In: Opúsculos selectos da filosofia medieval*. Tradução de António Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.

AGOSTINE, St.. **On baptism**, IV,23. Disponível em
<<http://www.newadvent.org/fathers/14081.htm>>.
Acesso em: 09 jul. 2018.

AGUSTÍN, San. Tratados sobre la gracia (2º): Cuestiones diversas a Simpliciano – Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los pávulos – Réplica a las dos cartas de los pelagianos – Actas del proceso cantra Pelagio. *In: Obras completas de san Agustín*. 4ª ed. bilingue. Traducción, introducción y notas de Victorino Capánaga, Gegorio Erce y Javier Ruiz Pascual. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1952. Tomo IX, 809 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antimaniqueos (2º): Contra Fausto. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Traducción, introducción notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1993. Tomo XXXI, 834 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antidonatistas (1º): Salmo contra la secta de Donato - Réplica a la carta de Parmeniano - Tratado sobre el bautismo - Resumen del debate com los donatistas. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Intruducción General de Pedro Langa. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Rio. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1988. Tomo XXXII, 966 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antipelagianos (4º): Réplica a Juliano, obra inacabada (livros I - III). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Traducción, introducción y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985. Tomo XXXVI, 653 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antipelagianos (5º): Réplica a Juliano, obra inacabada (livros IV-VI). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Traducción e notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985. Tomo XXXVII, 605 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antidonatistas (2º): Replica a las cartas de Petiliano - El único bautismo - Mensaje a los donatistas despues de la Conferencia - Sermon a los fieles de la Iglesia de Casaera. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Traducción de Pedro Langa. Introduçãoy notas de Santos Santamarta. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1990. Tomo XXXIII, 709 p.

AGUSTÍN, San. Escritos antipelagianos (3º): La perfeición de la justicia del hombre - El matrimonio e la concupiscencia - Réplica a Juliano. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Introdução general de Argemiro Turrado. Traducción, introducción y notas de Luis Arias Alvarez y Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1984. Tomo XXXV, 1003 p.

Obras secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi. São Paulo: Mestre Jou, 2012.

ALTANER, B ; STUIBER. A Patrologia: **vida e doutrina dos Padres da Igreja**. 2. ed. São Paulo: Editora Paulinas, 1972.

ALVES, Anderson Machado R. Alves. O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino. **Revista Synesis**, v. 3, n. 2, p. 1-18, 2011.

AMMUNDSEN, V. The rule of truth in Irenaeus. *JTS* 13: p. 574–580; F. R. M. Hitchcock, Irenaeus of Lugdunum; J. Lawson, The Biblical Theology of Saint Irenaeus; E. Molland, “Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic. **The Journal of Theological Studies**, vol. XIII, Issue 52, 1 July 1912, p. 574–580. Disponível em <<https://doi.org/10.1093/jts/os-XIII.52.574>> Acessado em 23/08/2018.

ANGLADA, Paulo. **Calvinismo**: as antigas doutrinas da graça. Ananindeua: Hnox Publicações, 2015.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Torrieri Guimarães. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010. 237 p.

ARTEAGA NATIVIDAD, Rodolfo. La creación em lós comentários de San Agustín al Génesis. Zaragoza: M.R.M,1993. (Monografias de La revista "Mayéutica", 2).

AS TRÊS FORMAS DE UNIDADE DAS IGREJAS REFORMADAS: *Aconfissão de Fé Belga, O Catecismo de Heildelberg e os Cânones de Dort*. Ed. CLIRE-Centro de Literatura Reformada,2006.

BAKER, L.R. Why christians shoul not be libertarians: an augustinian challenge. **Faith and Philosophy**. v. 20, Issue 4, October 2003.

BAVINCK, Hermann. **Dogmática Reformada**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, Vol. 2.

BEDUHN, Jason David. **The manichaen body**: in discipline and ritual. Maryland, London: The Johns Hopkins University Press -Baltimore, 2000.

BEDUHN, Jason David. **The light and the darkness**: studies in Manichaeism and its World, The light and the darkness: studies in Manicheism and its world I edited by Paul Mireeki and Jason Beduhn. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001 (Nag Hammadi and Manichaeian studies: 50)

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Tradução de Odayr Olivetti. Campinas: Ed. Cultura Cristã,1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus,2002.

BÍBLIA JUDAICA COMPLETA: o Tanakh [AT] e a B'ritHadashah [NT]. Tradução de Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010.

BISINELLA, Ulisses. Por que a liberdade? **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, Ano VI, n. 32, p.95. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2010/10/05Porquealiberdade.pdf>> Acessado em 23/08/18.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.485 p.

CALVINO, João (1509-1564). **A instituição da religião cristã**. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira *et al.* São Paulo: Editora UNESP, 2008. Tomos I,II e III.

CALVIN, Juan. **Institución de la religión cristiana**. Tradução de Cipriano de Valera. Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada,1968.v.1.

CALVIN, Juan. **Breve instrucción cristiana**. Barcelona: Asociación Cultural de Estudos de La Literatura Reformada, 1966. 84p.

CALVINO, João. **Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses**. São José dos Campos: Fiel, 2010. (Série Comentários Bíblicos)

CALVINO, João. **O evangelho segundo João**. Prefácio de Franklin Ferreira; Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2015. (Série Comentários Bíblicos)

CALVINO, João. **Romanos**. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2014. (Série Comentários Bíblicos)

CALVINO, João. **Pastorais**. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Ed. Fiel, 2009. (Série Comentários Bíblicos)

CÂMARA, J. B. **Apontamento de história eclesiástica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

CAPÁGANA, Victorino. **Augustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana**. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1974 .p. 502.

CARY, Phillip. Augustinian compatibilism and the doctrine of election. *In: Augustine and philosophy*. Washington DC: Eastern University, 2010, p. 79-102 (Lexigton Book).

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis: Vozes ; São Paulo: Paulinas/Loyola/Ave-Maria. 1993.

CHADWICK, H. **Freedom and necessity in early christian thought about God**. New York: Seabury Press. 1983.

CLARK, M. T. **Augustine: philosopher of freedom**, New York: Desclee, 1958.

COATES, R. J. Sacramentos. *In: DOUGLAS, J. D. (org.). O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. II, p. 1434-35.

CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações. **Revista Tempo da Ciência (IS)**. v. 30, p. 89-106, 2008. Disponível em: <<http://erevista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/1984/1568>> Acessado em 02/08/2018.

COSTA, Marcos R. Nunes. A força coercitiva: um instrumento a serviço da pax temporalis na civitas, segundo Santo Agostinho. **Veritas**, v. 51, n. 3, p. 5-14, 2006.

_____. **O problema do mal na polêmica antimanieia de santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs ; Recife: Unicap, 2002. 429 p.

_____. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Introdução ao Pensamento Ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2010, p.2016.

_____. **10 lições sobre santo Agostinho**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

COSTANZA, José Roberto da Silva. Os sacramentos na Igreja Antiga. **Revista Fides Reformata**, v. 18, n. 1, p. 25-39, 2013.

CRAIG, W. L. Augustine on foreknowledge and free will. **Augustinian Studies**. v. 15, p. 41–67, 1984.

CRISTIANI, M. **Breve história das heresias**. São Paulo: Editora Flamboyant, 1962.

CRUBELLATE, João Marcelo. **O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho**. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, Maringá, v.33, n 2, p. 173-178, 2011.

DANIEL, Silas. **Arminianismo a mecânica da salvação**: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 2004, Tomo 1.

DICIONÁRIO VINE. O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002.

EMMANUEL, Champman. **St. Augustine's philosophy of beauty**. Toronto: University of Thene 1934.p.616.

EVANS, C. Stephen. **Pocket dictionary of apologetic & philosophy of religion**. England: Inter-Varsity Press, 2002.

FITZGERALD, Allan (og.). **Diccionario San Agustín**: San Agustín a través del tiempo.Madrid: Editor Monte Carmelo, 2001, p.1408.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução e notas. *In: A graça (I): O espírito e a letra - A natureza e a graça - A graça de Cristo e o pecado original*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. 317 p. (Coleção Patrística, n. 12)

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the concept ode a person. **The Journal of Philosophy**, v. 68, n. 1, p. 5-20, 1971. Disponível em : <
<https://www.jstor.org/stable/2024717?origin=JSTOR-pdf>> Acessado em 20/05/2018.

FRAME, John. **A doutrina da palavra de Deus**: teologia do senhorio. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013, 384 p.

FRETE, Serafino. **Pelágio y el pelagianismo**. Tradução de Fausto Martínez Goñi. Barcelona :Editorial Litúrgica Española, 1962, 224 p.

GARCIA BAZAN, Francisco. **Gnosis**: la esencia del dualismo gnóstico. Buenos Aires: Ediciones Casteñeda, 1978, 371 p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010. 542 p.

GONÇALVES, Mário José. O conflito entre católicos e donatistas no *Sermo ad caesariensis ecclesiae plebem de Agostinho de Hipona*. **Revista Ágora**, Vitória, n 23, p.77-87, 2016.

GRAM ENCICLOPÉDIA RIALP. Pelágio y pelagianismo. Madrid: Ediciones Ralp,1989. Tomo XVIII.

GREGORIO Nacianceno, Sermón 40,11-17 (sobre el santo bautismo) Carlos Etchevarne, El bautismo según los padres griegos, Adaptación Pedagógica:,Bach. Teol., p. 14, 16-17 Disponível em : Early Church Fathers, <http://www.ccel.org/print/schaff/npnf207/iii.xxiii> ; Disponível em New Advent Encyclopedia <http://www.newadvent.org/fathers/310240.htm> Acessado em 23/08/18.

GROSS, J. **Entstehungsgeschichte des ErbsUndendogmas**. Von der Bibel bis Augustinus, Munich: Ernst Remhardt, 1960. vol. 1

GRUDEM, Wayne A. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

- HODGE, A. A. Confissão de Fé de Westminster Comentada. São Paulo: Puritanos, 1999.
- HORN, Leonard T. Van. **Estudo no breve Catecismo de Westminster**. Tradução de Hope Godon Silva. São Paulo: Puritanos, 2000.
- INCANDELA, J. Review of William Anglin's free will and the christian faith. **The Thomist**, v. 58, p. 148–153, 1994
- IRENEO de Lyon, Fragmento 34. New Advent Encyclopedia.<disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/0134.htm> , acessado em 05/06/2018.
- KELLY, John N. D. **Patrística**: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 391.
- KING, Peter. **The Cambridge Companion to Augustine**. New York: Cambrid University Press, 2001.
- KIRWAN, C. **Augustine**. London and New York: Routledge, 1989.
- KUYPER, Abraham. **Lectures on calvinism**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1931.
- LADARIA. Luis F. O Deus vivo verdadeiro. São Paulo: Loyola, 2005, p.432.
- LENZENWEGER, Josef *et al.* **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola. 2006, 394p.
- LONG, B., ; FENG, F. Augustine's theory of free will. **Studies in Literature and Language**, v. 11, n.5, p. 41-44, 2015. Disponível em: <http://www.cscanada.net/index.php/sll/article/view/7800> DOI: <http://dx.doi.org/10.3968/7800>. Acessado em 23/08/18.
- MECONI, David Vicente ; STUMP, Eleonore (orgs.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clesen, São Paulo: Ideias & Letras, 2016, 454 p.
- MEISTER. Mauro Fernando. Olho por olho: a lei de Talião no contexto Bíblico. **Revista Fides Reformata** v. XII, n.1, p.57-71, 2007.
- MIRANDA, José Carlos de. A memória em S. Agostinho: *memoria rerum, memoria sui, memoria Dei*. **Revista Hvmalitas**, vol. LIII, 2001.
- MONCEAUX. L'Église donatiste avant Saint Augustin. **Revue de l'Historie des Religions**, T. LX,1909, p.16.
- MONTEIRO, Anderson Batista. **Os sacramentos como continuação dos atos de Cristo na Igreja**. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia). Disponível em <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/30215/30215.PDF>> Acessado em: 23/08/18.
- MORELAND, J. P.; CRAIG. William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. Tradução de Emerson Justino *et al.* São Paulo: Vida Nova, 2005.
- NUNES, Mariciane M. **Livre arbítrio e ação moral em Agostinho**: um estudo a partir do *De Libero Arbitrio*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia)
- OLIVEIRA. Raimundo de. **Seitas e heresias**: um sinal do fim dos tempos. 23. ed. Rio de janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, 2002. 176 p.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego.** São Paulo: Loyola, 2014, 200 p.

OLSON, Roger. **Teologia arminiana: mitos e realidades.** São Paulo; Editora Reflexão, 2013.

ORÍGENES. *In Lev. Hom.* 8,3. Johannes Quasten, *Patrología I*, 5. Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995, p. 394

ORÍGENES. *In Rom. Com.* 5,9: EH 249. Johannes Quasten, *Patrología I*, 5. Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995, p. 395.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. *In: VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais: o conhecimento do homem e da natureza nos clássicos.* 2009.

PLANTINGA, Alvin. *Deus a liberdade e o Mal.* Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, Alvin. **God, freedom and evil.** 2. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977.

PLANTINGA, Alvin. **The nature of necessity.** Nova Iorque: Oxford University Press, 1974.

PLOTINO (1992-1999). *Enéadas: I-V.* Tradução de J. igal. Madrid: Gredos, 1992-1999. E vols.

PLOTINO. **Enneadi.** Tradizione i noti di Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi. 1996.

RAMOS NETO. João Oliveira. **Fé subversiva: uma análise do conflito sociopolítico de ideologia anabatista com as demais propostas da Reforma Protestante na Europa Central entre os anos de 1525 a 1555.** Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2016, 228 p. Tese (Doutorado em História).

REALE, Giovanni. **Plotino e o neoplatonismo.** 2. ed. Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. Santo Agostinho e o apogeu da patrística. *In: História da filosofia: Antiguidade e Idade Média.* 3. ed. [s. Tradução], Revisão de H Dalbosco e L. Costa. São Paulo: Paulus, 1990. v. I, p. 428-462.

RIPANTI, Graziano. *Ermeneutica del male.* *In: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - "Il Mistero del Male e la Libertà Possibile: lettura dei dialoghi di 284. Agostino"* (45: ROMA; 1994). ATTI. Sezione di Studio I. Roma: Institutum Patristicum "Agustinianum", 1994, p. 99 - 107.

RIST, John M. Augustine on free will and predestination. **Journal of Theological Studies**, v. 20, p. 420-447, 1969.

ROCHA, Frei Hylton Miranda. **Pellos caminhos de Santo Agostinho São Paulo: São Paulo, Brasil,** 1989, 268 p.

ROGERS, Katherin. **Alsem on freedon.** Oxford: Oxford University Press, 2008, 217p.

ROGERS, Katherin. Augustine's compatibilism. **Religious Studies**, v. 40, p 415-435, 2004.

ROTHBARD, Murray, N. **A ética da liberdade.** São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

RUBIO, Fernando Bermejo. Factores cristianos em el maniqueísmo: status quaestionis (christiano-manichaica i). **Revista Catalana de Teologia**. v. 32, n. 1, 2007.

SAGE, A. Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 a 430. **REtAug**, v. 15 p. 75-112, 1969.

SANTOS, J. A. Os que morrem na infância: são todos salvos? uma avaliação teológico-confessional reformada. **Fides Reformata**, São Paulo, v. IV, n.2, p. 87-110, 1999.

SAYÃO, Luiz. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012.

SCHERER, Fábio César. Memória e interioridade nas Confissões. **Revista Controvérsia**, v.2, n.2 , p.34-42, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre arbítrio**. Belo Horizonte: Editora Novo Horizonte, [s.d.].

SILVA, Dayvid da. **Pecado original: uma herança agostiniana? o tema da “falta das origens” e suas consequências**. São Paulo: PUC-SP, 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia) Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/18369> Acessado em 22/08/2018.

SMALL, Dwigth Hervery. **As bases bíblicas para o batismo infantil**. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora Clire/Os Puritanos, 2016.

SIMTHER, Edward L. **Agostinho como mentor**. Tradução de Odair Olivetti. São Paulo: Hagnos, 2012, p.313.

SPROUL R. C. **Sola Gratia: a controvérsia sobre o livre arbítrio na história**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. Tomo II.

SPROUL R. C. A humanidade antes da queda. Ed. Cultura Cristã. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/pecado_original/hum-antes-queda_sproul.pdf > Acessado em 14 de Julho de 2018.

STAFFNER, H. Die Lehre des hl. Augustinus Uber das Wesen der ErbsUnde. **ZKT**, v. 69, p. 385-416, 1957.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norma. **The cambridge companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press 2001, 297 p.

TARDIEU, Michel. **Manicheism**. Chicago: University of Illinois Press, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**. Tradução de Aimom-Marie Roguet *et al.* São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma contra os gentios** Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol. I. 376 p.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996. vol. II. 925 p.

TOMASEVICIUS FILHO, Eduardo. O conceito de liberdade em santo Agostinho. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v.101, p.1079-1091, 2006. Disponível em: <www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67734/70342>. Acessado em 23/08/18.

TURIEZNO, Alvarez. Entre los maniques y los pelagianos: iniciación al problema del mal em san Agustín. **Revista La Ciudad de Dios**. Madrid, V. 166, 1954.

TURRADO, Argimiro. El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la “Ciudad de Dios” de S. Agustín. **Revista Agustiniana**, 1995, p. 733-789.

WARFIELD, Benjamin B. **Calvin and Augustine**. ed. Samuel G. Craig. Philllipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1956.

WESTMINSTER. **Confissão de fé: de Deus e da Santíssima Trindade**. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

WALLACE, Ronald Stewart. Sacramento. *In*: ELWELL, Walter A. (org.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. III

WHITE, J. F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997, 267 p.

WILLIAMS, Thomas. **Augustine: on free choice of the will**. Translated by Anna S. Benjamin and L.H. Hackstaff. Cidade: Ed. Library of Liberal Arts, 1993.

WTZEL, James. **Augustine’s City of God: a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.