



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VICTOR MATHEUS COSTA MELO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O LIVRE ARBÍTRIO EM SANTO AGOSTINHO

BRASÍLIA

2022

VICTOR MATHEUS COSTA MELO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O LIVRE ARBÍTRIO EM SANTO AGOSTINHO

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia,
Universidade de Brasília, como requisito parcial à
obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

BRASÍLIA

2022

TERMO DE APROVAÇÃO

VICTOR MATHEUS COSTA MELO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O LIVRE ARBÍTRIO EM SANTO AGOSTINHO

Monografia aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
– Departamento de Filosofia – UnB

Prof. Avaliador

Prof. Avaliador

Brasília, 09 de maio de 2022

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me conferido a oportunidade de existir, viver e pensar, e sem o qual não posso ser o que sou.

À minha família por me dar o apoio necessário ao desenvolvimento do trabalho intelectual e tolerar minha incansável teimosia e indagação a respeito dos mais diversos assuntos.

Ao professor Márcio Gimenes de Paula por sua orientação e por ter me apresentado Agostinho no 1º semestre de 2018, o que teve decisiva influência e peso para a produção deste trabalho.

A todos os mestres, vivos ou mortos, com quem tive o prazer de aprender e estimular a minha reflexão sobre a filosofia.

Aos colegas da graduação, Luan, Lucas, Wasley, Gabriel Martins e tantos outros dos quais não me recordo o nome, mas cuja memória mantenho viva.

Aos meus amigos desde sempre, Pedro e Leonardo, pela amizade e acolhida desde o ensino médio, estando sempre disponíveis para discussões e conselhos a respeito da vida.

A todos aqueles que de algum modo mantive um contato, mesmo pouco, sabendo que a vida é feita de encontros e desencontros, esperando o dia em que todas as almas se encontrarão num único lugar.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.
(Sou homem, nada do que é humano me é estranho.)
Terêncio, *Heauton Timorumenos*

RESUMO

O presente trabalho apresenta como o entendimento de Santo Agostinho da natureza divina, permeado por uma explicação metafísica do ser derivada do neoplatonismo aliada a influência da doutrina bíblica, permite a elaboração de uma metafísica própria para explicar também a origem do mal no mundo, isentando Deus de sua responsabilidade, e, finalmente, atribuindo-o ao livre arbítrio da vontade dado ao homem. Mediante a consulta, leitura e exegese de várias obras de Agostinho, juntamente com a leitura de comentadores especializados no seu estudo, analisa-se aqui o desenrolar dos seus argumentos desde sua incursão no maniqueísmo até a sua conclusão de que apenas a vontade, desviando-se do seu curso natural, afasta-se de Deus e origina o mal moral (pecado), não havendo nela necessidade alguma que implique pecado, com exceção do fato de que ela é livre.

Palavras-chave: Agostinho. Natureza divina. Ser. Mal. Livre arbítrio da vontade. Necessidade.

ABSTRACT

The present work presents how St. Augustine's understanding of the divine nature, permeated by a metaphysical explanation of being derived from Neoplatonism allied with the influence of biblical doctrine, allows the elaboration of a metaphysics of its own to also explain the origin of evil in the world, exempting God from his responsibility, and finally attributing it to the free will given to man. By consulting, reading and exegeting various works of Augustine, together with the reading of commentators specialized in his study, the development of his arguments is analyzed here, from his incursion into Manichaeism to his conclusion that only the will, deviating from its natural course, departs from God and originates moral evil (sin), there being no necessity in it that implies sin, except for the fact that it is free.

Keywords: Augustine. Divine nature. Being. Evil. Free will. Necessity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
1.1 A EXTENSÃO DO TEMA DO LIVRE ARBÍTRIO.....	8
1.2 AS IMPLICAÇÕES ACERCA DA ORIGEM DO MAL COM RELAÇÃO A NATUREZA DIVINA.....	8
1.3 O SER E O MAL.....	8
1.4 CONTRA A NECESSIDADE NATURAL E EPISTÊMICA DA VONTADE.....	9
2 A TRAJETÓRIA DE AGOSTINHO DIANTE DO PROBLEMA DA ORIGEM DO MAL.....	10
2.1 INCURSÃO NO MANIQUEÍSMO.....	10
2.2 NO MUNDO INTELIGÍVEL DO NEOPLATONISMO.....	13
2.3 A NATUREZA SUPREMA DO DIVINO.....	15
2.4 DEUS: O VERDADEIRO SER.....	17
3 A ORIGEM DO MAL E UM MOTIVO PARA O HOMEM TER O LIVRE ARBÍTRIO.....	22
3.1 O BEM SEGUNDO O GRAU DE PERFEIÇÕES E O MAL COMO PRIVAÇÃO.....	22
3.2 O MAL NATURAL E O MAL MORAL.....	24
3.3 UM MOTIVO PARA O HOMEM TER O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE: A BEATITUDE E A AVERSÃO AO BEM IMUTÁVEL.....	27
3.4 A RELAÇÃO ENTRE PECADO E VONTADE.....	28
4 CONTRA A NECESSIDADE NATURAL DO PECADO DA VONTADE E A NECESSIDADE DA PRESCIÊNCIA DIVINA.....	30
4.1 VONTADE E NECESSIDADE NATURAL.....	30
4.2 O EQUÍVOCO DE UMA NECESSIDADE DA PRESCIÊNCIA DIVINA PARA A VONTADE.....	31
4.3 A ÚNICA NECESSIDADE DA VONTADE: O LIVRE ARBÍTRIO.....	32
5 CONCLUSÃO.....	35
REFERÊNCIAS.....	37

1 INTRODUÇÃO

1.1 A EXTENSÃO DO TEMA DO LIVRE ARBÍTRIO

A relevância da discussão sobre o livre arbítrio se nota pela amplitude de autores que já trataram deste tema e seus desdobramentos, iniciando-se pelo maior expositor deles, Santo Agostinho de Hipona. Pode-se dizer que o tratamento que Agostinho deu a esse tema foi tão influente e poderoso a ponto de determinar os rumos da doutrina cristã durante séculos. Para explicar um assunto tão complexo que envolveu debates com vários personagens e doutrinas tão diversas quanto o maniqueísmo, estoicismo, platonismo, pelagianismo, e claro, o cristianismo, Agostinho absorveu e debateu cada uma delas a fim de possibilitar a elaboração do seu próprio entendimento filosófico tanto da natureza divina quanto da vontade humana, resultando respectivamente numa teodiceia e antropologia que, sem dúvidas, revela uma genialidade e originalidade próprias desse santo que foi e permanece insuperável¹.

1.2 AS IMPLICAÇÕES ACERCA DA ORIGEM DO MAL COM RELAÇÃO A NATUREZA DIVINA

No segundo capítulo, ver-se-á que antes de responsabilizar o livre arbítrio da vontade propriamente dito pela introdução do mal no mundo, é preciso analisar a teodiceia agostiniana para isentar Deus de ser o autor do mal. A influência maniqueísta recebida por Agostinho em sua caminhada intelectual durante a juventude, dava a ele uma compreensão da natureza divina que distorcia o seu entendimento acerca da origem do mal. Foi quando manteve contato com a metafísica neoplatônica² que iniciou sua libertação da heresia maniqueia. Juntamente a isso, converteu-se em 386 ao cristianismo, e passou a alinhar a metafísica platônica com a doutrina bíblica para explicar a natureza divina, e, conseqüentemente, a origem do mal.

1.3 O SER E O MAL

¹ “A philosophical and theological genius of the first order, dominating, like a pyramid, antiquity and the succeeding ages. Compared with the great philosophers of past centuries and modern times, he is the equal of them all; among theologians he is undeniably the first, and such has been his influence that none of the Fathers, Scholastics, or Reformers has surpassed it.” Philip Schaff, Church Historian on St. Augustine of Hippo.

² Cf. GILSON, 1995, p. 143.

No terceiro capítulo, ver-se-á que graças a noção metafísica de ser, Agostinho será capaz de explicar a origem do mal a partir da ausência de ser ou privação do bem. Isso se dá explicando como a criação *ex nihilo* faz com que as coisas criadas participem tanto do ser quanto do não ser. Entre os bens criados por Deus, incluir-se-á a vontade humana, dada ao homem para que ele se volte ao Bem Imutável, tendo como principal meta a beatitude. Como um movimento antinatural da vontade, o mal moral (pecado) consistirá na aversão ao Bem Imutável.

1.4 CONTRA A NECESSIDADE NATURAL E EPISTÊMICA DA VONTADE

Para que se isente finalmente Deus de ser o autor do mal, e se responsabilize o livre arbítrio da vontade, ver-se-á no quarto capítulo como Agostinho discute no livro III de *De libero arbitrio* duas questões colocadas por seu interlocutor Evódio que envolvem dois tipos de necessidade sobre a vontade: uma necessidade natural para pecar e uma necessidade epistêmica decorrente da presciência divina. Quanto a saber se a vontade peca por necessidade natural, Agostinho discorrerá contra essa tese, desvinculando a vontade da necessidade, reafirmando sua voluntariedade. No caso da necessidade advinda da presciência divina, argumenta contra ela, dizendo que pelo fato do homem ter a posse da vontade, ele é livre, e que a própria presciência divina, uma vez que previu que o homem seria livre, garante sua liberdade.

2 A TRAJETÓRIA DE AGOSTINHO DIANTE DO PROBLEMA DA ORIGEM DO MAL

No início do livro I de *De libero arbitrio*, Evódio, interlocutor principal do diálogo de Agostinho faz a pergunta que desencadeará toda uma discussão referente a autoria do mal: pode Deus ser autor do mal?³ Tal pergunta suscita de Agostinho uma resposta negativa, onde afirma⁴ que Deus é bom, e por isso ele não pode fazer o mal. A autoria do mal é, senão, de cada pessoa que não age retamente, não sendo passível de punição tal ato se não houvesse a procedência de sua própria vontade. Nesses termos, a discussão não finda de imediato, pois Evódio insiste⁵ não mais em perguntar se Deus pode ser o autor do mal, mas questiona Agostinho quanto a origem de nossas más ações. Esse questionamento de Evódio evoca em Agostinho o seu passado, onde antes da sua conversão ao cristianismo, havia se enredado ao maniqueísmo em sua busca intelectual: “Suscitas precisamente aquela questão que tanto me atormentou quando ainda era muito jovem, e que, depois de ter-me cansado inutilmente para resolvê-la, levou-me a precipitar-me na heresia dos maniqueus”. (AGOSTINHO, 2019, p. 19)

A trajetória intelectual de Agostinho permite entender a sua descrição do problema da origem do mal, passando do maniqueísmo ao platonismo e, posteriormente, à visão do Deus das Sagradas Escrituras.

2.1 INCURSÃO NO MANIQUEÍSMO

Ainda jovem e confuso na sua busca intelectual, Agostinho se enveredou durante algum tempo no maniqueísmo⁶ tragado pela capacidade desta seita em explicar a forma de Deus e a origem do mal, que ele próprio era incapaz de responder, mas que aquela respondia sem hesitação:

Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnais e loquazes. Suas palavras traziam as armadilhas do demônio, numa mistura confusa do teu nome com o de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo consolador. Pronunciavam continuamente tais nomes, que eram apenas sons e movimentos de lábios, mas seus corações eram vazios da verdade. Repetiam: “Verdade, verdade”! E me falavam muito dela, mas não a possuíam; pelo contrário, ensinavam falsidades,

³ Cf. *De lib. arb.* I. I. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ Cf. *De lib. arb.* I. II. 4.

⁶ Seita gnóstico-cristã que pregava a existência de duas substâncias (ou princípios) combatentes entre si: a Luz (correspondendo ao Bem e a “Deus”) e as Trevas (correspondendo ao Mal e a Matéria). Cf. MORA, 1964, p. 128.

não só a teu respeito, que és realmente a verdade, mas também sobre a existência do mundo, criatura tua (AGOSTINHO, 1997, p. 52)⁷.

Com efeito, imbuído da teologia e metafísica maniqueia, Agostinho não podia entender até então a forma de Deus sem pensar numa substância corpórea, que muda e se corrompe, em dualidade com outra substância *per si*. O “Deus” que Agostinho concebia enquanto era maniqueísta tinha uma realidade corpórea, passível de uma mutabilidade e desordem, que colocava em xeque a sua própria eternidade se entendida - como será mais tarde por ele – segundo os moldes platônicos. Assim:

Agostinho [...] acreditara que Deus era uma massa luminosa estendida infinitamente pelo espaço [...] sujeito a ataque, corrupção e violação nas mãos de um poder rival [...] que havia duas substâncias divinas independentes em conflito entre elas [...] (MACDONALD, 2017, p. 42-43).

Ainda não havendo interagido com o platonismo, Agostinho estava notoriamente suscetível à influência da doutrina maniqueísta quando pensava acerca de Deus e da origem do mal:

Eu ignorava a outra realidade⁸, a verdadeira⁹, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal, se Deus se circunscreve a uma forma corpórea, se tem unhas e cabelos [...] (AGOSTINHO, 1997, p. 53)¹⁰.

Segundo MacDonald (2017), Agostinho julga essas duas questões (sobre a origem do mal e a forma de Deus) como desafios do maniqueísmo contra o cristianismo visando expor o que os maniqueus achavam “absurdo” na fé cristã. Assim, na primeira questão, se o cristianismo diz que há um Deus supremamente bom, criador de todas as coisas, e então existe o mal, parece haver uma incoerência aqui: ou Deus originou o mal (absurdo, pois ele é supremamente bom) ou não originou (então não criou todas as coisas¹¹). À esta pergunta, um maniqueísta respondia da seguinte forma: há dois princípios igualmente poderosos, um bom (que seria Deus), e outro *per si* (o mal) rivalizando com o primeiro. Ambos princípios combatem entre si, onde o mal vem do segundo, sendo um produto do triunfo da substância má sobre o Deus bom.

⁷ *Confissões*. III. 6. 10.

⁸ A realidade incorpórea, segundo uma acepção neoplatônica.

⁹ A realidade que verdadeiramente é, ou seja, Deus.

¹⁰ *Confissões*. III. 7. 12.

¹¹ Cf. *De lib. arb.* I. II. 4 e *Conf.* XIII. 30. 45.

O teor da segunda questão está na crítica maniqueia à crença bíblica de que Deus criou os homens à sua imagem e semelhança¹². Se os homens têm corpos finitos com cabeças, membros superiores e inferiores, então Deus (a imagem da qual foram eles criados) também deveria ter as mesmas características. Mas em contraste a isso, os maniqueus concebiam a natureza de Deus de um modo que eles consideravam mais sofisticado: o Deus bom seria uma substância luminosa estendida infinitamente pelo espaço.

Na sua busca pela sabedoria, se Agostinho quisesse responder satisfatoriamente às questões maniqueístas e reconciliar-se com o cristianismo, precisaria abandonar as concepções juvenis que outrora adotara do maniqueísmo para pensar Deus:

Pois eu não sabia que o mal é apenas privação do bem [...]Mas teria podido conhecer a verdade, se meus olhos só atingiam o corpo e meu espírito não via mais do que fantasias? Não sabia que Deus é espírito e que não possui membros com medidas de comprimento e largura (AGOSTINHO, 1997, p. 53)¹³.

Nota-se que Agostinho, ao revisitar o seu passado maniqueu, tinha-se como ignorante da realidade incorpórea sendo, portanto, incapaz de entender a natureza de Deus de outra forma senão a corpórea. Como se pode ver nas *Confissões*:

Mas sempre acreditei que existes e que cuidas de nós, embora não soubesse que ideia devesse ter de tua natureza¹⁴ [...] (AGOSTINHO, 1997, p. 95)¹⁵.

Mas, de que me servia isso, Senhor Deus da verdade, se eu acreditava que tu eras um corpo luminoso e imenso, e eu uma parcela desse corpo? [...] (AGOSTINHO, 1997, p. 73)¹⁶.

[...] quando queria pensar no meu Deus, só sabia representá-lo sob a forma de massa corpórea. (Parecia-me que não devia existir nada de incorpóreo.) E esta era a principal e, talvez, a causa única do meu erro (AGOSTINHO, 1997, p. 86)¹⁷.

Ou seja: “Agostinho identifica regularmente a ineficácia de sua busca da sabedoria e suas próprias loucuras e frustrações intelectuais como o resultado de ignorância ou erro em relação à natureza de Deus. ” (MACDONALD, 2017, p. 45)

¹² Cf. Gênesis 1. 26.

¹³ *Conf.* III. 7. 12.

¹⁴ Grifo nosso.

¹⁵ *Conf.* VI. 5. 8.

¹⁶ *Conf.* IV. 16. 31.

¹⁷ *Conf.* V. 10. 19.

2.2 NO MUNDO INTELIGÍVEL DO NEOPLATONISMO

Na época em que era adepto maniqueu, Agostinho voltara-se ao mundo corporal fora dele. Isso explica o porquê seu pensamento estar tão arraigado à experiência sensível. Pensava e entendia o mundo segundo a imagem sensível das coisas. No contato com o neoplatonismo¹⁸, deixa de lado o mundo corpóreo e começa a olhar dentro de si com sua alma racional. Ali descobre uma nova realidade. Propriedades puramente intelectuais como incorporeidade, imutabilidade e eternidade dão a Agostinho uma nova visão da natureza divina. Tomado pela inspiração platônica, Agostinho desenvolve essa nova visão de Deus segundo uma espécie de “ascensão” do intelecto que vai desde as coisas mais ínfimas da natureza até a mente racional do homem. É no livro II de *De libero arbitrio* que se vê como o argumento da ascensão¹⁹ serve para demonstrar a existência de Deus.

Segundo Agostinho, há uma hierarquia entre os seres que compõe o mundo, dividida em categorias que os classificam. São elas: a existência, a vida, e o intelecto. A natureza, que somente existe, corresponde aos corpos inanimados que não vivem nem compreendem. A natureza que existe e vive corresponde aos animais irracionais. E, por fim, a natureza que existe, vive e entende corresponde a razão do homem. Esta última está acima da natureza que existe e vive, assim como a natureza que existe e vive está acima da que só vive. Isto é:

Acima da natureza — que não tem maior perfeição do que existir, e não tem nem a vida nem a inteligência, uma vez que é apenas corpo sem alma — está aquela outra que, além de existir, goza também de vida, porém, sem inteligência, como é o caso dos animais. Por outro lado, acima desta, está a que existe, vive e entende. Isto acontece no homem por causa da alma racional (AGOSTINHO, 2019, p. 72-73)²⁰.

Para dizer que há uma natureza superior à razão humana, que corresponda à natureza divina²¹, Agostinho sobe através da hierarquia de naturezas, passando dos corpos (inferiores, a parte mais baixa na hierarquia) para a alma (que constituem os seres vivos, seja homem ou animal), e, por fim, chega a razão: “[...] um terceiro elemento que é como que a cabeça ou o

¹⁸ Sobre o neoplatonismo, cf. REALE; ANTISERI, 2007, p. 368 et seq. e COSTA apud LEITE, 2017, p. 98-99.

¹⁹ Uma descrição resumida desta “ascensão” do intelecto pode ser vista em *Confissões* VII. 17. 23.

²⁰ *De lib. arb.* II. 6. 13.

²¹ *De lib. arb.* II. 6. 14: “Que dirias se pudéssemos encontrar um ser de cuja existência e superioridade sobre nossa razão não pudesses duvidar? Acaso duvidarias de que este ser, seja ele o que for, é Deus?”

De lib. arb. II. 15. 39: “Tu havias consentido que, se te demonstrasse que há algo superior a nossas mentes, confessarias que este algo é Deus, se não houvesse ainda algo superior.”

olho de nossa alma — ou algo assim —, se é que existe algo que possamos aplicar com maior propriedade à razão e à inteligência, e que os animais não têm.”²²

Ao alcançar a razão (aquilo que há de mais alto no homem), Agostinho foca nas capacidades perceptivas da razão e os objetos próprios do seu âmbito, os objetos do intelecto puro. No diálogo, Evódio dá como exemplo de discussão os números (as características de sua razão e verdade)²³. Depois, Agostinho lista uma série de verdades *a priori* como a diligência na busca da sabedoria, a subordinação das coisas inferiores às superiores, a primazia do incorruptível sobre o corruptível, do eterno sobre o temporal, e do inviolável sobre o violável²⁴. Para Agostinho, tais verdades constituem a própria sabedoria como normas a quem a possui, e que qualquer um que as contemple, reconhece sua verdade. Com base nos exemplos dados, ele conclui que os objetos inteligíveis independem da mente, são incorpóreos e superiores à razão. Conforme MacDonald (2017):

1- Independem das mentes particulares, pois são comuns a todos os que os pensam. Uma mente individual que os compreende não os altera de modo algum, não os possui exclusivamente nem os transforma em constituintes de si mesma. Ativamente, a mente lhes dá forma e os constrói, mas também os descobre, podendo sua compreensão deles ser adequada ou não. Logo, Agostinho afirma que devem existir objetos inteligíveis independentes da mente humana individual.

2- São incorpóreos, pois são eternos e imutáveis. Por outro lado, os objetos corpóreos (percebidos pelos sentidos) são contingentes e mutáveis. Ademais, alguns objetos inteligíveis como o conceito de unidade, não podem ser achados nos corpos (já que são extensos e divisíveis). Portanto, os objetos inteligíveis não podem ser percebidos através dos sentidos; somente a razão pode perceber sua incorporeidade.

3- São superiores à razão, pois a regulam²⁵. Quer isto dizer que esses objetos inteligíveis são uma norma reguladora da mente. Por exemplo, certos objetos e verdades matemáticas são como parâmetros de julgamento da compreensão pela mente humana da matemática. O mesmo se passa com as regras de sabedoria, que julgam se uma pessoa é sábia ou não. Por serem objetos normativos da razão, os objetos inteligíveis são superiores a ela. A sua natureza eterna e imutável contrasta com a mente humana mutável. Segundo Agostinho, quando se examina a

²² AGOSTINHO, op. cit. p. 73.

²³ Cf. *De lib. arb.* II. 8. 20-21. Agostinho dá também o exemplo de unidade matemática indivisível (ou conceito de unidade numeral), a base de todos os números.

²⁴ Cf. *De lib. arb.* II. 10. 28.

²⁵ Cf. *De lib. arb.* II. 5. 12. Em *De lib. arb.* II. 12. 34, Agostinho afirma que o entendimento julga as realidades de acordo com as “normas interiores” da verdade, mas o entendimento não pode julgar essas normas.

natureza dos objetos inteligíveis, fica clara a todos a superioridade do imutável sobre o mutável, concluindo-se que esses objetos estão acima da razão.

A noção platônica de objetos inteligíveis, especialmente no que tange a existência de coisas incorpóreas, vai permitir Agostinho se desvencilhar da sua antiga noção maniqueísta em relação à natureza divina:

Nas *Confissões*, Agostinho relata que a sua incapacidade de conceber qualquer coisa incorpórea era a “mais importante e praticamente a única causa” de seus erros. O argumento de *De libero arbitrio* mostra como Agostinho conseguia, com a ajuda da orientação e do argumento platônicos, superar a sua limitação cognitiva. Ao se concentrar em objetos perceptíveis apenas pela mente e pela observação de sua natureza, em particular a sua eternidade e imutabilidade, Agostinho chegou a ver que certas coisas que claramente existem, a saber, os objetos do domínio inteligível, não podem ser corpóreas (MACDONALD, 2017, p. 49).

Ao fim de sua argumentação sobre a ascensão intelectual até a mente racional que percebe os objetos inteligíveis, o que Agostinho quer mostrar é que além desses objetos superiores à razão, há uma realidade maior que os contém, isto é, o Deus cristão²⁶. Assim, existe e prevalece uma Verdade Imutável: “[...] uma coisa é evidente: que a sabedoria e o número são verdadeiros e de uma verdade imutável. Consequentemente, não poderás negar que existe a verdade imutável, que contém em si todas as coisas que são imutavelmente verdadeiras”. (AGOSTINHO, 2019, p. 94)²⁷

2.3 A NATUREZA SUPREMA DO DIVINO

Para provar que Deus existe como ente superior à razão em *De libero arbitrio* II, Agostinho se vale da suposição de que o que deve ser melhor que a razão seja mesmo Deus. Mas Evódio o contesta dizendo:

Se pudesse encontrar um ser superior ao que existe de mais excelente em minha natureza, nem por isso diria imediatamente ser ele Deus²⁸, porque não me parece bom chamar Deus àquele ao qual é inferior minha razão, mas àquele a quem nada é superior²⁹.

O raciocínio de Evódio é o de que não basta dizer que Deus seja superior à razão, mas que exista algo ao qual nada seja superior. Em suma, não se prova a existência de Deus apenas

²⁶ Cf. *De lib. arb.* II. 11. 30-32.

²⁷ *De lib. arb.* II. 11. 32–12.33.

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ *De lib. arb.* II. 6. 14.

dizendo que ele está acima da razão, mas que nada está acima Dele. A contestação posta por Evódio tem sentido na medida em que afeta um princípio do qual Agostinho é adepto³⁰: “Agostinho considera como uma espécie de princípio diretivo do seu pensamento acerca da natureza divina que Deus deva ser supremo, ou seja, aquele ao qual nada pode ser superior ou melhor.” (MACDONALD, 2017, p. 51)

Para Agostinho, o conceito do divino contém uma noção de supremacia enquanto se pensa num ser maior a que nada se sobrepõe:

Na realidade, não o conhecemos pela vibração dessas duas sílabas: Deus. Contudo, quando esse som toca os ouvidos de todos os que conhecem o latim, ele leva a pensar em certa natureza soberana e imortal. Ao se representarem o único Deus entre todos os deuses — inclusive aqueles homens que imaginam, invocam e adoram outros deuses, seja no céu, seja na terra —, representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente³¹ (AGOSTINHO, 2002, p. 48)³².

Agostinho entende como equivalentes duas noções de ser supremo: 1- ser a que nada pode ser superior ou melhor (*aliquid quo nihil melius sit*) e 2- sumo bem (*summum bonum*). Por conseguinte, ele toma como verdade conceitual não somente que Deus seja supremo, mas que Deus seja também o sumo bem. Dessa maneira, ser supremo (categoria ontológica) e sumo bem (categoria de valor) são a única e mesma coisa, isto é, Deus.

Mesmo quando era maniqueu, Agostinho pensava Deus como o maior e melhor tanto quanto fosse possível. Porém, devido esse pensamento estar ligado às formas corpóreas, não tinha uma verdadeira compreensão acerca da natureza divina. Ainda que o princípio da supremacia divina servisse para pensar a natureza de Deus, tinha de ser sustentado por outros princípios que fornecessem sustância ao conceito de Deus supremo. Agostinho encontrara no platonismo os princípios que necessitava para sustentá-lo. Eis o que ele diz nas *Confissões*:

Esforçava-me por imaginar-te [...] como o grande, o único e verdadeiro Deus. Com todas as forças da minha alma, eu te considerava incorruptível, inviolável, imutável, pois, embora ignorando a causa e o modo desta certeza, via claramente e estava certo de que tudo aquilo que é sujeito à corrupção é certamente inferior àquilo que não o é. E o que não é passível de corrupção, sem hesitação eu o colocava acima daquilo que é passível. Então compreendia: o que é imutável é melhor do que aquilo que pode mudar (AGOSTINHO, 1997, p. 107)³³.

³⁰ Em *De lib. arb.* I. 2. 5, Agostinho diz a Evódio para conceber Deus como “o ser mais excelente de todos”. A objeção de Evódio vista acima nada mais é que fomentar a prova desta concepção.

³¹ Grifo nosso.

³² *De doctrina christiana*. I. 6. 6 - 7. 7.

³³ *Conf.* VII. 1.1.

Neste trecho, Agostinho considera Deus como incorruptível, inviolável e imutável. Dado que Deus é supremo, seus atributos devem corresponder a tal natureza suprema. Assim, se a incorruptibilidade é melhor que a corruptibilidade, então Deus deve ser incorruptível. O mesmo acontece com os atributos de inviolabilidade e imutabilidade. Fica patente a influência do platonismo nestes princípios de classificação da natureza divina³⁴.

2.4 DEUS: O VERDADEIRO SER

Instigado por esses escritos³⁵ a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus, por ti suspiro “dia e noite”. Desde que te conheci, tu me elevaste para me fazer ver que havia algo para ser visto, mas que eu era incapaz de ver. Atingiste minha vista enferma com a tua irradiação fulgurante, e eu tremi de amor e de temor. [...] E eu disse: “Porventura deixará de existir a verdade, por não ser uma realidade difusa pelos espaços finitos e infinitos”? E tu me gritaste de longe: “Na verdade, eu sou aquele que sou”. E ouvi como se ouve no coração, e já não tive motivo para duvidar (AGOSTINHO, 1997, p. 116)³⁶.

Embora o argumento da supremacia divina explicasse parte do processo de gradação que partia das coisas menores da natureza até chegar a razão, e então àquilo a que nada é superior, isto é, Deus, o mesmo permanecia insuficiente. O que Agostinho estava à procura, e que foi dado pela sua visão intelectual de Deus, era a visão da natureza intrínseca de Deus. Tal compreensão do divino permitiria unificar e explicar tanto os vários atributos divinos quanto o mundo onde Deus atua como ser supremo.

Observando *Confissões* VII. I. I, nota-se em Agostinho a penosa busca desta compreensão: “Com todas as forças da minha alma, eu te considerava incorruptível, inviolável, imutável, [...], embora ignorando a causa e o modo desta certeza [...]”³⁷. Neste trecho, Agostinho vê um avanço na sua compreensão da natureza divina, contudo, limitada pela falta de entendimento. Ele ainda não sabia como tornar coerentes sua nova visão de Deus e suas crenças anteriores. O argumento da supremacia divina demonstra a incorruptibilidade de Deus,

³⁴ Cf. Nota de rodapé 16 in MACDONALD, 2017, p. 53.

³⁵ Os escritos platônicos.

³⁶ *Conf.* VII. 10. 16.

³⁷ AGOSTINHO, 1997, p. 107.

e Agostinho o toma como prova da incoerência dos maniqueus vista em *Confissões* VII. 2. 3. No entanto, o argumento da supremacia divina não se sustenta sozinho. Para que se sustentasse, Agostinho necessita, como visto nas *Confissões*, constatar duas importantes noções: que existem coisas incorpóreas e que Deus é o verdadeiro Ser.

O reconhecimento de que Deus é o verdadeiro ser é tão importante para a explicação da natureza divina que Agostinho conta seu relato com grande paixão: “Desde que te conheci, tu me elevaste para me fazer ver que havia algo para ser visto, mas que eu era incapaz de ver. Atingiste minha vista enferma com a tua irradiação fulgurante, e eu tremi de amor e de temor.” (*Conf.* VII. 10. 16). A partir dessa ascensão até o divino, Agostinho entende que o que Deus pretende lhe mostrar é a visão do próprio Ser, isto é, Deus mesmo. Agostinho chega até mesmo a associar sua visão do verdadeiro ser com o nome divino da Sagrada Escritura³⁸.

A estrutura dos relatos de Agostinho nas *Confissões* confirma a relevância da visão de Deus enquanto Ser a partir da sua ascensão intelectual. Primeiro, ele censura a ignorância do seu tempo com os maniqueus: “Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira [...]” (*Conf.* III. 7. 12). Depois, na sua visão de Deus como aquele que verdadeiramente é, encontra seu destino final: “Foi assim que, num lampejo de comovida intuição, ela³⁹ chegou até aquele que é.” (*Conf.* VII. 17. 23)

Segundo MacDonald (2017), algumas das qualificações filosoficamente dadas por Agostinho a Deus como “ser⁴⁰”, “verdadeiro ser⁴¹”, “aquele que é⁴²” e “o que verdadeiramente é⁴³” aprofundam mais a respeito da natureza divina do que outras mais metafóricas como “luz”, “verdade” e “sabedoria”. Dadas estas qualificações, Agostinho identifica Deus como:

- 1- Possuidor de independência ontológica e necessidade: reconhecer que Deus é o verdadeiro ser implica reconhecer também que os outros seres que não são Deus são distintos dele, onde o ser destes seres depende de Deus. “O que verdadeiramente é” tem seu ser por si mesmo e é independente dos outros. Logo, é ser em absoluto. As outras coisas existentes possuem ser, mas um ser faltante: existem enquanto contingentes e dependentes do Ser⁴⁴.
- 2- A realidade Una (monismo cosmológico): segundo Agostinho, o mundo é feito de realidades existentes, ou seja, de tudo aquilo que possui ser⁴⁵. Além disso, Deus (*vere esse*) é a origem de

³⁸ Cf. Êxodo 3. 14, *De natura boni* 19, *De civitate Dei* VIII. 11 e *De civitate Dei* XII. 2.

³⁹ Sua inteligência.

⁴⁰ *Esse*.

⁴¹ *Vere esse*.

⁴² *Id quod est*.

⁴³ *Id quod vere est*.

⁴⁴ Cf. *De doctrina christiana* I. 32. 35 e *Confissões* XI. 4. 6.

⁴⁵ Cf. *Conf.* VII. 15. 21.

todo o ser: toda a coisa existente é ou Deus (*id quod vere est*) ou a coisa em que seu ser depende de Deus⁴⁶. Assim, lê-se em *Confissões* XII. 11.11: “Também me disseste, Senhor com voz forte aos ouvidos da alma, que todas as naturezas e substâncias que não são o que és, mas existem, foram criadas por ti. ” (AGOSTINHO, 1997, p. 224)

E em *De natura boni*:

[...] e as demais coisas que foram feitas por ele dele receberam o ser segundo o seu modo. [...] por isso, assim como por ele existe tudo o que é bom, assim também por ele existe tudo o que naturalmente existe, porque tudo o que naturalmente existe é bom. Uma vez que toda natureza é boa e todo bem vem de Deus, portanto toda natureza vem de Deus (*De natura boni* 19).

Baseado nesse monismo ontológico, Agostinho chega a teses devidamente antimaniqueístas⁴⁷. Se Deus é o que verdadeiramente é, não é possível que haja dois princípios divinos *per si*. Além disso, se Deus é o verdadeiro ser, o mal não pode ser algo que exista. Caso o mal existisse, dependeria de Deus para existir. Mas Deus é o bem supremo, e tudo que existe é um bem, e todo bem vem de Deus. Logo, o mal não pode existir *per si* como independente de Deus nem como natureza que dependa dele para existir⁴⁸.

3- Criador: o monismo cosmológico de Agostinho se dá dentro de uma exposição filosófica da doutrina cristã da criação. Tudo o que existe que não é Deus depende dele para o seu ser. Significa isto que Deus é a razão da existência das coisas e do fato de serem o que são. Para criá-las, Deus não recebe auxílio de qualquer outro princípio independente e não utiliza matéria ou material algum que seja preexistente. E Deus não fez as coisas partindo de sua própria substância, isto é, elas não têm constituição que derivem da substância divina⁴⁹. Deus fez as coisas que não são ele a partir do nada⁵⁰. A criação *ex nihilo* explica a contingência, mutabilidade e corruptibilidade das coisas criadas por Deus. O Criador dá o ser a elas, mas sendo feitas do nada, não são o verdadeiro ser. Possuem parcelas de não-ser. Aqui a doutrina da criação baseada no monismo cosmológico incompatibiliza-se com o maniqueísmo. Pois, conforme a doutrina da criação, a alma humana é uma criatura de Deus, não um fragmento solto da substância divina preso na matéria. Nem a matéria criada por

⁴⁶ Cf. *Confissões* XII. 7. 7; *De natura boni* 1-10 e *De civitate Dei* VII. 6.

⁴⁷ Cf. *Conf.* XIII. 30. 45.

⁴⁸ Cf. *Conf.* VII. 12. 18 – 13. 19.

⁴⁹ Se as coisas fossem feitas da substância divina, então significaria ou que Deus pode corromper-se ou que as criaturas contingentes fossem como Deus, o que é absurdo, segundo Agostinho.

⁵⁰ Cf. *Conf.* XI. 5. 7, XII. 7. 7; *A verdadeira religião* XVIII. 35. 36; *De natura boni* 1 e 24-27; *De civitate Dei* VII. 29-30.

Deus é objeto de um poder divino maligno. Uma vez que todas as coisas existentes são criadas por Deus, são boas à medida que têm ser⁵¹:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou — e isto é certo — tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e, portanto, um grande bem; ou seria substância corruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper. Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus “criou todas as coisas muito boas” (AGOSTINHO, 1997, p. 117).

4- Imutável: Para Agostinho, o atributo que melhor define o verdadeiro ser é a imutabilidade.

O verdadeiro ser exige a imutabilidade e vice-versa:

De maneira magnífica e divina, nosso Deus disse ao seu servo: “Eu sou aquele que sou”; e “Dirás aos filhos de Israel: aquele que é me enviou a vós”. Ele é verdadeiramente porque é imutável. Toda mudança faz com que o que era não seja. Portanto, o que é imutável é verdadeiramente [...] (*De natura boni* 19).

Agostinho entende a natureza da mudança como perda e obtenção de ser⁵². Aquilo que muda, muda segundo perde ou adquire ser. Se era algo, vem a ser o que não era. O que verdadeiramente é não sofre esta mudança, pois o que verdadeiramente é não pode mudar. Deve ser imutável. Condição igualmente necessária ocorre com a imutabilidade. O que é imutável não pode perder ou adquirir ser. Mas somente o que verdadeiramente é pode ser assim. Logo, o que é imutável, verdadeiramente é.

Graças a compreensão de que Deus é o verdadeiro ser, Agostinho entendeu que desta definição conceitual de Deus emergem todos os outros atributos divinos:

É por isso que sua descoberta de que Deus é o verdadeiro ser deu a Agostinho certeza e compreensão sem precedentes: mostravam a ele a única fonte conceitual da qual fluem os outros atributos divinos e por virtude da qual eles podem ser explicados e juntados numa concepção cristã coerente da realidade (MACDONALD, 2017, p. 59).

⁵¹ Cf. *Conf.* VII. 12. 18 e XIII. 31. 46.

⁵² Cf. *Conf.* VII. 10. 16 - 11. 17, XI. 4. 6 e XI. 7. 9; *De civitate Dei* XII. 2.

- 5- Eterno e simples: A noção de mudança como aquisição e perda de ser também explica, para Agostinho, sua noção de eternidade e simplicidade divina. Agostinho pressupõe que um ser dado no tempo muda necessariamente porque sua cognição é afetada pelos modos temporais. Assim, o futuro torna-se presente, e o presente, passado. Todavia, Deus, o verdadeiro ser, não muda com o tempo, e abarca todas as coisas no eterno presente⁵³:

Em Deus não há, como em nós, a previsão do futuro, a visão do presente e a recordação do passado, é totalmente diferente a sua maneira de conhecer, ultrapassando, muito acima e de muito longe, os nossos hábitos mentais. Ele vê com um olhar absolutamente imutável, sem levar o seu pensamento de um objecto para outro. [...] Ele abarca-os a todos na sua estável e sempiterna presença (AGOSTINHO, 2017, p. 1037-1038)⁵⁴.

No caso do atributo da simplicidade, Agostinho defende que aquilo que verdadeiramente é deve ser simples, metafisicamente falando. Pois, nos casos em que uma substância e suas qualidades não são o mesmo, há perda e aquisição de atributos que indicam mudança, e o seu ser persiste enquanto adquire ou perde atributos. Mas Deus, o verdadeiro ser, não perde nem adquire ser. Logo, a substância e os atributos de Deus têm de coincidir⁵⁵:

É por isso que se chama simples a natureza que nada tem que possa perder; ou é simples a natureza em que *aquela que tem* se identifica com *aquilo que tem*. Assim, o vaso tem o licor, o corpo a cor, o ar a luz ou o calor, a alma a sabedoria. Mas nenhuma destas coisas é o que *tem*. Nem o vaso é o licor, nem o corpo é a cor, nem o ar é a luz ou o calor, nem a alma é a sabedoria. [...] Portanto, nesta ordem de ideias, chamam-se simples as perfeições que, por excelência e na verdade, constituem a natureza divina: porque nelas não é a substância uma coisa e a qualidade outra coisa⁵⁶ [...] (AGOSTINHO, 2017, p. 1012-1013)⁵⁷.

- 6- Supremo: Por último, Agostinho considera o verdadeiro ser como aquele que existe da forma máxima possível. E se ser o melhor possível é ser supremo, o verdadeiro ser é ser supremo: “Uma vez que se compreendeu [aquilo do qual não há nada melhor ou superior] [...] vê-se logo que o que existe do modo sumo e primário é o que se diz ser o mais verdadeiramente” (AGOSTINHO apud MACDONALD, 2017). Soma-se aqui a noção de supremacia divina e a ascensão intelectual que perpassa a verdade inteligível até a visão de Deus enquanto ser.

⁵³ Conf. XI. 11. 13: “Na eternidade nada passa, tudo é presente [...]”

⁵⁴ De civitate Dei XI. 21.

⁵⁵ Cf. De civitate Dei VIII. 6.

⁵⁶ Grifo nosso.

⁵⁷ De civitate Dei XI. 10.

3 A ORIGEM DO MAL E UM MOTIVO PARA O HOMEM TER O LIVRE ARBÍTRIO

Visto no capítulo anterior todo o percurso intelectual de Agostinho, passando pelo maniqueísmo, platonismo e, por fim, até alcançar Deus enquanto verdadeiro ser (entendida assim a natureza divina), cria-se um esboço na tentativa de compreensão da tese acerca da origem do mal pela vontade humana. Segundo Gilson (2010, p. 271), “o problema depende essencialmente da metafísica, pois a vontade humana é apenas um fragmento da ordem universal. Para resolvê-lo é necessário partir da consideração do ser”.

Entendido que Deus é o verdadeiro ser, portanto, o bem supremo, não existe bem algum que esteja acima ou fora dele. Os seus atributos de imutabilidade, eternidade e simplicidade, garantem que ele não sofra mudança pelo tempo, nem perca nem adquira ser algum. Já as criaturas existentes, somente existem por ele, porém não são ele⁵⁸. Se tivessem origem na mesma substância de Deus, elas seriam como ele, isto é, não seriam criaturas. Conforme a doutrina da criação *ex nihilo*, elas foram criadas do nada por ele. Dessa maneira, o que tem origem do nada não participa apenas do ser, mas também do não ser. Com efeito, reside nas coisas criadas uma falta de ser proveniente dessa criação do nada que gera nelas a necessidade de o adquirir e, por conseguinte, de mudança⁵⁹. Não se pode dizer das coisas que sejam totalmente ser nem não ser: “Observando as outras coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado, existem, pois provém de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és. Só existe realmente aquilo que permanece imutável”. (AGOSTINHO, 1997, p. 116)⁶⁰

3.1 O BEM SEGUNDO O GRAU DE PERFEIÇÕES E O MAL COMO PRIVAÇÃO

De acordo com Gilson (2010), o problema está em expressar a relação do ser com o não ser nas coisas. Para tentar resolver isto, Agostinho constata os atributos universais dados a elas que fazem com que sejam boas. Assim, Deus concedeu grau de medida, forma e ordem⁶¹ a cada substância, seja ela espiritual ou corporal. À medida que essas três perfeições forem grandes, a criatura possuidora delas será um grande bem; caso forem pequenas, a criatura será um pequeno

⁵⁸ Cf. *De natura boni* X

⁵⁹ Cf. *De natura boni* I.

⁶⁰ *Conf.* VII, 11. 17.

⁶¹ *modus, species, ordo.*

bem; caso não exista nenhuma perfeição nela, não há bem. Como se pode ver, a natureza é proporcional ao bem: ou seja, medida, forma e ordem superiores resultam numa natureza superior; inferiores, resultam numa natureza inferior; nulas, resultam numa natureza inexistente. A natureza nula (*nulla natura*), isto é, uma natureza sem o bem, corresponde ao nada. Em suma, toda natureza possui estas três perfeições em maior ou menor grau e, assim, toda a natureza é boa⁶².

Se o bem se constitui na natureza segundo o grau de perfeições presentes nela, o mal se constitui como a corrupção destas mesmas perfeições. Pode-se dizer que a natureza má é aquela em que medida, forma e ordem possuem corrupção, sendo má na medida do seu grau de corrupção. Sem corrupção, essa natureza seria completamente ordem, forma e medida, isto é, completamente boa. Corrompida, ela ainda permanece boa, pois é natureza, e é má de acordo com seu grau de corrupção:

Por isso, quando se pergunta de onde vem o mal, deve-se perguntar antes o que é o mal: o mal não é outra coisa senão a corrupção do modo, da beleza ou da ordem natural. Denomina-se, pois, natureza má aquela que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Mesmo assim, na qualidade de natureza ela é boa; por ser corrompida ela é má (*De natura boni* IV).

Para expressar a relação do mal com o bem numa coisa, diz-se que o mal é uma privação. Por conseguinte, ele é a privação de um bem que a coisa deveria ter, uma ausência de ser o que ela deveria ser, de modo que se torna um nada⁶³. Segundo Gilson (2010), não bastaria apenas dizer que os maniqueus estavam errados ao conceber o mal como ser (agora visto por Agostinho como pura ausência de ser). Sendo definido como o nada, o mal não pode ser pensado fora de um bem. Logo, é preciso que algo seja privado do bem para que haja o mal. Em si mesma, a coisa é boa, mas má enquanto privada do bem. O não ser, isto é, o nada, não tem defecção. Quando se fala do mal, supõe-se a presença de um bem que incapaz de ser o que deveria ser, torna-se mau. Não somente uma privação do bem, o mal também o é na coisa em que existe o bem.

Para além da tese do mal como privação do bem, Agostinho aplicou-a com relação ao mal voluntário, isto é, o pecado. Por conseguinte, o ato voluntário e livre pode ser incorporado nas substâncias dotadas de medida, forma e ordem. Caso essas perfeições não sejam o que deveriam ser num ato determinado, então ele é vicioso (imperfeito), logo mau. A maldade do ato está na privação do bem que ele deveria conter; se o ato não fosse nada, ele não teria

⁶² Cf. *De natura boni* III e *De lib. arb.* II. 20. 54.

⁶³ Cf. *Conf.* III. 7. 12.

privação. Dessa maneira, uma vontade má é aquela que por sua natureza é boa (porque é um bem⁶⁴), mas na qual falta ser plenamente o que deveria ser. Em todo caso, não há mal fora do bem⁶⁵: “Mas esta vontade, embora não seja má por natureza, mas contra a natureza, pois é um vício, é, todavia, da mesma natureza que o vício que não pode existir sem uma natureza; mas há de ser numa natureza que Deus criou do nada [...]” (AGOSTINHO, 2017, p. 1272)⁶⁶.

3.2 O MAL NATURAL E O MAL MORAL

Portanto, o mal como privação do bem inocenta Deus da acusação de tê-lo criado, já que aquilo que não é não pode ter sido criado; além disso, prova que na criação de todas as coisas, o mal não poderia ser evitado, pois a criação é feita do nada e o que vem do nada está sujeito ao não ser, a corrupção. Em suma, permite-se que se resolva o seguinte problema: se o mal aparece na criação *ex nihilo*, não teria sido melhor Deus não criar? Aqui se faz necessário, segundo Gilson (2010), distinguir entre o mal natural e o mal moral. Em seguida, a questão se subdivide em outras duas: por que se criou naturezas que tendem à corrupção? Por que se criou vontades defectíveis?

Segundo Agostinho, todas as coisas, na medida em que existem, são boas⁶⁷. Apesar disso, uma vez criadas, corrompem-se e morrem. A finitude das criaturas no universo desvela o mal natural: “O mal não é um princípio substancial, ou uma natureza entre outras, mas deve ser visto antes como consequência da finitude de todas as naturezas, de todos os seres, pelo fato de serem criaturas” (NOVAES, 2007, p. 290). Contudo, os seres são bens que se sucedem perpetuamente uns aos outros no esquema universal. Por tudo isto, há uma beleza e uma ordem⁶⁸ na sua sucessão que indicam uma razão plausível para a sua finitude. Por menor que seja a perfeição⁶⁹ de cada coisa, tal beleza e ordem se deve apenas a sua bondade e ao que, conforme a criação divina, ela devesse ter. À medida que as coisas se sucedem umas às outras, nascendo e desaparecendo, transparece uma beleza não em sentido espacial e sincrônico, mas em sentido temporal e diacrônico⁷⁰. Assim diz Agostinho:

Nas coisas que desaparecem e outras que se seguem, origina-se certa beleza temporal *sui generis*, de maneira que aquelas que perecem e as que deixam de ser o que eram

⁶⁴ Cf. *De lib. arb.* II. 18. 47.

⁶⁵ Cf. *De lib. arb.* II. 17. 46.

⁶⁶ *De civitate Dei* XIV, 11. 1.

⁶⁷ Cf. *De natura boni* I.

⁶⁸ *De civitate Dei* XII, 4-5, *De ordine* I, 1, 2.

⁶⁹ *De lib. arb.* III. 9. 24.

⁷⁰ Cf. NOVAES, 2007, p. 291, MANN, 2017, p. 137, *De lib. arb.* III. 15. 42-43.

não desfigurem ou perturbem o modo, a beleza e a ordem de todas as criaturas. Como o discurso bem composto certamente é bonito, embora nele as sílabas e todas as cadências sonoras sucedem como que nascendo e morrendo (*De natura boni VIII*).

E em *De libero arbitrio*:

Seria, portanto, um abuso dizer que não deviam desaparecer as coisas temporais, que foram postas na ordem universal em condições tais que, se elas não desaparecerem, não poderão as futuras suceder as passadas, a fim de dar lugar a que se desenvolva e adquira toda sua realidade a beleza que encerra em si a sucessão dos tempos e das coisas (AGOSTINHO, 2019, p. 162)⁷¹.

No que diz respeito ao mal moral, subentende-se que as ações humanas nem sempre tendem ao bem, sendo a vontade o instrumento responsável por elas. O homem é capaz de escolher livremente e tomar decisões baseadas nas suas escolhas, e, por ser livre, é capaz de fazer o mal. A pergunta que se faz então é: saber o porquê um Deus perfeito concedeu ao homem livre arbítrio, isto é, uma vontade livre para pecar.

Colocada a questão, e na tentativa de respondê-la, Agostinho procura definir o lugar da vontade entre os bens que o homem recebe de Deus⁷². Ele desenvolve uma resposta comparando os objetos corporais com a vontade na escala dos bens. Assim, ele diz que no mundo corpóreo há inúmeras coisas das quais o homem pode fazer mau uso, mas isso não significa que elas são más nem que Deus não deveria tê-las criado e dado ao homem porque, em si mesmas, são bens. Segundo Agostinho, haveria na alma, bens do mesmo gênero que poderiam ser mau usados, provindos eles também do criador de todo bem:

Pois, se entre os bens do corpo, encontramos alguns dos que podem ser abusados pelo homem, nem por isso, porém, dizemos que não deveriam nos ter sido dados. Uma vez que reconhecemos que são bens, o que há de tão particular na alma, uma vez que nela também encontramos certos bens dos quais podemos abusar? Mas, pelo mesmo fato de serem bens, não puderam ser dados a nós senão por aquele do qual procede todo bem (AGOSTINHO, 2019, p. 110)⁷³.

À guisa de exemplo de bens corporais que podem ser mau usados, estão as mãos e os pés do corpo humano. A privação destes bens torna o corpo imperfeito. As mãos em si mesmas são boas e úteis, mas aqueles que cometem ações vis com elas usam-lhes mal. O mesmo se passa para com os pés e outros órgãos do corpo como os olhos⁷⁴. No caso da vontade livre, sendo ela também um bem, é boa em si mesma, pois sua privação não permite que se viva uma vida reta

⁷¹ *De lib. arb.* III. 15. 42

⁷² Cf. *De lib. arb.* II. 18. 47.

⁷³ *De lib. arb.* II. 18. 48.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 111

e justa; ela é um bem dado por Deus e se deve censurar aqueles que fazem mau uso dela, não aquele que a deu:

Por conseguinte, assim como admities que estes sejam bens do corpo e elogias a quem os deu, sem olhar para os que abusam deles, do mesmo modo deves admitir que a liberdade⁷⁵, sem a qual ninguém pode viver retamente, é um bem dado por Deus, e que devemos reprovar os que abusam desse bem antes de dizer que ele não deveria ter sido dado a nós por aquele pelo qual foi dado (AGOSTINHO, 2019, p. 111)⁷⁶.

Dada a afirmação de Agostinho, então, poder-se-ia perguntar se dar ao homem uma vontade capaz de fazer o mal não constitui por si só um mal. De fato, há na liberdade uma disposição que dependendo do caminho a que ela se dirige pode levar ao pecado. Mas ela também é uma condição necessária para o maior bem que o homem pode alcançar, isto é, a beatitude. Em si mesma, a vontade livre não pode ser um mal nem um bem (como a força, a temperança e a justiça que são virtudes pertencentes à categoria dos grandes bens e que não se pode usar mau). A vontade livre é um bem médio, de natureza boa, mas com efeito, para o bem⁷⁷ ou para o mal, conforme o modo como é usada pelo homem:

Por conseguinte, as virtudes, pelas quais se vive retamente, pertencem à categoria dos grandes bens. Em contrapartida, as classes diversas dos corpos, sem as quais se pode viver retamente, são os bens menores. As potências da alma, sem as quais não se pode viver retamente, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal. Dos outros bens, quer dizer, dos médios e dos inferiores, qualquer um pode usar bem, mas também abusar (AGOSTINHO, 2019, p. 113)⁷⁸.

Assim como a razão é capaz de conhecer a si mesma, e a memória ter a si mesma, a vontade livre usa-se a si mesma:

Não estranhes, portanto, que, usando das outras coisas por meio da vontade livre, possamos usar da mesma vontade mediante ela mesma, e isto de um modo que, usando à vontade as outras coisas, ela use de si mesma, à maneira do que se passa com a razão, que não apenas conhece as coisas que não são dela, mas também se conhece a si mesma. Acontece o mesmo com a memória [...] a memória de certo modo tem a si mesma em nós (AGOSTINHO, 2019, p. 114)⁷⁹.

⁷⁵ A vontade livre.

⁷⁶ *De lib. arb.* II. 18. 48.

⁷⁷ Cf. *Retractationes*, I. 9. 6.

⁷⁸ *De lib. arb.* II. 19. 50.

⁷⁹ *De lib. arb.* II. 19. 51.

3.3 UM MOTIVO PARA O HOMEM TER O LIVRE ARBÍTRIO DA VONTADE: A BEATITUDE E A AVERSÃO AO BEM IMUTÁVEL

Ademais da possibilidade de fazer o mal, a vontade é a condição para a felicidade que traz o seu bom uso. Quando ela se une ao bem imutável e universal (a Verdade), para deleitá-lo, a vontade dispõe da vida feliz, o bem próprio e principal do homem. Todas as virtudes estão presentes nele, das quais ninguém pode usar mau. Sendo os primeiros e maiores bens do homem, as virtudes são próprias de cada um e não comuns. A união com a Verdade e Sabedoria imutáveis, comuns a todos os homens, torna-os felizes e sábios:

Quando a vontade, que é um bem intermediário, une-se não ao bem próprio de cada um, mas ao bem imutável e comum a todos, como é aquela verdade da qual temos falado longamente [...] então o homem possui a vida feliz, e esta vida bem-aventurada, quer dizer, os sentimentos afetuosos da alma, unida ao bem imutável, é o bem próprio e principal do homem. Nele estão contidas também todas as virtudes, das quais ninguém pode fazer mau uso. Embora estes sejam os bens maiores do homem e os primeiros, já se compreende que são, não obstante, próprios de cada homem e não comuns. Eis aqui, pois, como a verdade e a sabedoria, que são comuns a todos os homens, nos fazem todos sábios e felizes por meio da nossa união com elas (AGOSTINHO, 2019, p. 114)⁸⁰.

Embora seja a verdade e a sabedoria comuns a todos, não o são a bem-aventurança e as virtudes de cada homem. Um homem não pode ser bem-aventurado por outro, mas se quiser sê-lo, busca os mesmos meios que o outro para ser feliz: a verdade imutável comum a todos. O mesmo se passa com as virtudes⁸¹. Um homem não pode ser prudente, forte, temperante e justo por outrem. Somente quando ele adequa sua alma àquelas normas imutáveis das virtudes presentes na verdade e sabedoria comuns a todos, ele pode ser virtuoso:

Nem pela prudência de um homem se faz prudente outro homem, nem forte pela fortaleza de outro, nem moderado pela temperança alheia, nem justo pela justiça de ninguém. Mas que chegará a ser conformada sua alma àquelas normas imutáveis e luzes das virtudes que vivem inalteravelmente na mesma verdade e sabedoria, comum a todos [...] (AGOSTINHO, 2019, p. 115).

Visto que o homem não pode ser bem-aventurado nem virtuoso por outro, justifica-se então como necessária ao homem uma vontade individual⁸², bem intermediário em si mesmo,

⁸⁰ *De lib. arb.* II. 19. 52.

⁸¹ AGOSTINHO, loc. cit.

⁸² Para um estudo exegeticamente mais acurado acerca da noção de vontade em *De libero arbitrio*, cf. PICH, 2005, p. 175-206 e PICH, 2012, p. 162-192.

que seja livre para voltar-se ao bem imutável e para tê-lo na beatitude, ou para se afastar dele e deleitar-se em si mesma e nos bens inferiores, o que provoca o pecado (mal moral):

A vontade, pois, que se une ao bem comum e imutável, consegue os primeiros e maiores bens do homem, sendo ela um dos bens intermediários. Mas a vontade que se aparta do bem comum, voltando-se para si mesma, ou a um bem exterior ou inferior, peca (AGOSTINHO, 2019, p. 115)⁸³.

Assim, o mal consistirá no movimento de aversão ao Bem Imutável e conversão aos bens mutáveis:

O mal consiste em sua aversão ao bem imutável e em sua conversão aos bens mutáveis: a esta aversão e conversão, como a vontade não age obrigada, mas voluntariamente, segue-se a digna e justa punição da infelicidade (AGOSTINHO, 2019, p. 115).

3.4 A RELAÇÃO ENTRE PECADO E VONTADE

Pode-se perguntar o porquê a vontade livre escolhe pecar. Se Deus é a causa de tudo, isso significa que ele também é responsável pelo movimento de aversão que faz o livre arbítrio se desviar do Bem Imutável para se apegar aos bens mutáveis, e já que esse movimento de afastamento de Deus constitui o pecado, então Deus é o autor do pecado? Obviamente, a resposta é negativa. Mas então, de onde vem tal movimento?

Agostinho diz não saber de onde procede esse movimento, pois o mal não é, e não se pode conhecer aquilo que não é: “Se perguntares a mim, eu responderia que não o sei [...] porque não se pode conhecer o que não existe.” (AGOSTINHO, 2019, p. 116). A explicação metafísica por trás desta afirmação retoma o argumento de que todo bem procede de Deus, isto é, não há natureza que não proceda dele. Tudo aquilo que possui medida, ordem e número, tem Deus como seu autor. Se se retira estas três perfeições das coisas, não resta nada e, portanto, elas não existiriam. Enquanto houver um princípio de forma, ainda sem medida, ordem e número, persistirá um início de bem em potência, que em modo de matéria, pode vir a receber suas perfeições do artífice supremo, ou seja, Deus. Se a perfeição da forma é um bem, seu início também o é⁸⁴.

Como se pode ver, um rudimento de ser é um certo bem. Se o ser está absolutamente privado de todo bem, só resta então o nada absoluto. Privação absoluta do bem equivale a

⁸³ *De lib. arb.* II. 19. 53.

⁸⁴ Cf. *De lib. arb.* II. 20. 54.

privação absoluta do ser: “[...] se em absoluto o ser está privado de todo bem, certamente não resta nada, senão o nada em absoluto.”⁸⁵. Observa-se, então, a inviabilidade de pensar Deus como a causa positiva do movimento de afastamento empregado pela vontade livre para se afastar dele. Deus criou a vontade como capaz de conduzir-se a si mesma indo em direção ao Sumo Bem ou na direção contrária a este. Uma vez que não há uma necessidade causal natural para que a vontade peque⁸⁶, sua queda não se dá por um fatalismo natural (como no caso de uma pedra que cai na terra arrastada pelo próprio peso), mas por um movimento voluntário da alma:

Seu movimento [da alma] é semelhante ao da força que leva a pedra para baixo, na medida em que este é próprio da pedra, e aquele, próprio da alma. Mas se diferencia no fato de que, para a pedra, não está em seu poder impedir que seja arrastada por esta força. Em contrapartida, a alma, se não o quer, ninguém a obriga a este movimento de preferir os bens inferiores, virando as costas para os superiores. Eis aqui o porquê de considerarmos este movimento da pedra como natural, e o da alma, voluntário! (AGOSTINHO, 2019, p. 121).

Assim, este movimento voluntário da alma de aversão a Deus, é defecção, ausência de ser, pois se origina a partir do nada. Como movimento defeituoso, o pecado não tem causa eficiente, mas deficiente:

Ninguém procure pois a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente; mas sim deficiente. A vontade má não é uma eficiência, mas uma deficiência. De facto separar-se d'Aquele que é no mais alto grau para se voltar para o que tem menos ser é começar a ter uma vontade má. Querer, portanto, descobrir uma causa desta defecção quando ela é, como disse, não eficiente, mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos - não na substância, mas na privação da substância (AGOSTINHO, 2017, p. 1095)⁸⁷.

Assim como todos os outros bens criados do nada, a vontade também é mutável e passível de falhas. Sua inclinação voluntária aos seres inferiores produz uma má vontade que poderia ser desfeita se ela quisesse. O pecado reside na vontade livre que, contrariamente a ordem da natureza, inclina-se ao que tem menos ser do que ao Ser Supremo, criador de todos eles⁸⁸. Isso resulta na queda do homem, que agora incapaz de se reerguer por sua própria vontade, vê-se necessitado do auxílio da graça⁸⁹ divina.

⁸⁵ AGOSTINHO, loc. cit.

⁸⁶ Cf. *De lib. arb.* III. 1.1, MANN, 2017, p. 139 e STUMP, 2017, p. 212.

⁸⁷ *De civitate Dei*, XII. 7.

⁸⁸ *De civitate Dei*, XII. 8.

⁸⁹ Para um entendimento maior da noção de graça na doutrina agostiniana, cf. GILSON, 2010, p. 280 et seq.

4 CONTRA A NECESSIDADE NATURAL DO PECADO DA VONTADE E A NECESSIDADE DA PRESCIÊNCIA DIVINA

4.1 VONTADE E NECESSIDADE NATURAL

Evódio pergunta para Agostinho no começo do livro III de *De libero arbitrio* se a vontade é um bem dado por Deus aos homens, então pertence à sua natureza intrínseca um movimento de inclinação a si mesma e aos bens mutáveis e inferiores, afastando-se do bem comum e imutável, de modo que não se poderia culpar o homem pelo pecado se há uma necessidade vinda da própria natureza da vontade para esse afastamento. Agostinho assente com a questão levantada por Evódio, e responde que, de fato, se esse movimento for natural ou necessário, então não haveria culpa alguma nele⁹⁰. Neste caso, a vontade não seria vontade sob o jugo da necessidade. Para resolver esta questão, deve-se desvincular vontade e necessidade, pois, na verdade, o movimento da vontade para o pecado é antinatural:

O movimento pecaminoso da vontade é próprio dela, mas não é natural. [...] não se trata de mero movimento, mas sim de movimento de retorno ao Criador. É este o movimento natural. Mover-se na direção contrária, ou – mais precisamente – furta-se ao movimento natural é que consiste em pecado (NOVAES, 2007, p. 310).

Com efeito, Agostinho reconhece a identidade entre natureza e necessidade. No entanto, dado que a vontade se autodetermina a si mesma e, portanto, é livre, ela pode se desviar do seu curso natural (sua inclinação ao Bem Imutável), explicitando-se uma não necessidade natural do pecado na vontade. Caso houvesse uma necessidade natural do pecado, a vontade não se realizaria plenamente. É preciso que a vontade queira atuar livremente para que se possa culpá-la ou não do pecado. Muitas vezes, a necessidade extrapola a vontade humana, como no caso da morte. Ela está presente naquilo que não está sob o poder da vontade:

Se de facto devemos apelidar de necessidade aquela força que não está em nosso poder e que realiza, mesmo que o não queiramos, o que está nas suas potencialidades (a necessidade da morte, por exemplo) é manifesto que a nossa vontade, que nos faz viver bem ou mal, não está submetida a esta necessidade. Fazemos efectivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não quereremos se não quisermos (AGOSTINHO, 2017, p. 493)⁹¹.

⁹⁰ *De lib. arb.* III. 1.

⁹¹ *De civitate Dei* V. 10.

A primeira coisa sob o poder da vontade é o querer. Nenhum homem quer a morte, mas nenhum pode evitá-la. Aqui há uma necessidade que está fora do âmbito da vontade, pois a morte não está sob seu poder. Mas no caso de fazer ou não o mal, antes de poder fazê-lo ou não, a vontade precisa querer⁹². Neste caso, não há necessidade natural da vontade para o pecado porque o querer da vontade livre pode escolher fazê-lo ou não. O querer define os limites de atuação da vontade⁹³.

4.2 O EQUÍVOCO DE UMA NECESSIDADE DA PRESCIÊNCIA DIVINA PARA A VONTADE

Em seguida, Evódio questiona Agostinho sobre se a presciência divina pode tornar o pecado necessário, já que dizer que Deus tenha previsto a queda do homem implica que não parece haver uma vontade livre ao se cometer um pecado onde há uma necessidade de previsão⁹⁴. Agostinho vai analisar o raciocínio de Evódio destacando duas proposições: 1- ou não há presciência divina; 2- ou se há presciência divina, o pecado não é livre, mas necessário⁹⁵. Na tentativa de elucidar estas proposições, Agostinho objeta Evódio perguntando se o que Deus fará será por necessidade e não livremente⁹⁶, dado que Ele conhece de antemão não só as coisas que criou, mas também o que ele mesmo fará:

E não temes que alguém possa te contestar dizendo que, se tudo quanto é objeto da presciência divina há de acontecer por necessidade ou não livremente, segue-se que Ele mesmo o fará por necessidade e não livremente tudo quanto há de fazer? (AGOSTINHO, 2019, p. 126).

E Evódio responde enfatizando apenas o mundo das criaturas na questão da presciência:

Ao dizer que acontece por necessidade tudo o que Deus prevê que há de acontecer, me fixava somente naquelas coisas que se passam nas criaturas⁹⁷, e não no que se

⁹² Cf. *De lib. arb.* III. 7.

⁹³ NOVAES, 2007, p. 311.

⁹⁴ *De lib. arb.* III. 2. 4: “como pode ser dada a vontade livre onde tão inevitável parece ser a necessidade?”

⁹⁵ Cf. *De lib. arb.* III. 3. 6.

⁹⁶ Interessante notar a resposta de Agostinho em *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus* I. 2. 4 àqueles que perguntam sobre o que satisfaz a Deus para criar os céus e a terra: “[...] que primeiramente aprendam o poder da vontade humana os que desejam conhecer a vontade de Deus. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas [...] Portanto, àquele que diz: ‘Por que Deus fez o céu e a terra?’, deve-se responder: porque quis.” (AGOSTINHO, 2005, p. 298-299). Vê-se que tal afirmação implica em uma não necessidade da criação, pois a vontade de Deus, sendo também livre, criou porque quis, não por alguma necessidade subjacente à própria vontade de Deus, o que seria um absurdo, já que a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Cf. *De civitate Dei*, V. 10 para uma discussão da noção de necessidade em Deus.

⁹⁷ Grifo nosso.

passa nele, pois em Deus as coisas não começam a ser e nem deixam de ser, mas são eternas (AGOSTINHO, 2019, p. 126).

Essa afirmação de Evódio revela um equívoco onde se supõe que pelo fato do conhecimento de Deus ser imutável⁹⁸ e fora do tempo, isto é, eterno, implicaria uma espécie de necessidade epistemológica no plano de Deus onde a vontade que peca não poderia ser livre por causa dessa necessidade *a priori* de previsão anterior à própria criação. Mas se Deus criou tudo o que existe conforme a sua vontade (isto é, não havendo necessidade da criação⁹⁹), mesmo sabendo da queda do homem que viria a acontecer, não é coerente pensar como o faz Evódio numa necessidade epistêmica no plano divino para uma vontade humana que atua num mundo de contingências¹⁰⁰. Aqui o conhecimento de Deus é necessário, pois é anterior a criação. Mas sua atuação não, pois fica restrita às suas intenções¹⁰¹. Por isso, Agostinho vai dizer que Deus não atua em suas criaturas¹⁰².

4.3 A ÚNICA NECESSIDADE DA VONTADE: O LIVRE ARBÍTRIO

Depois de desvincular a vontade da necessidade, isto é, da necessidade natural de inclinação para o pecado e da necessidade imposta pela presciência divina *a priori*, Agostinho diz que por mais que Deus conheça todos os atos humanos de antemão, não implica que o homem queira sem a vontade de querer. Aquilo em que o homem tem mais poder é sobre sua própria vontade¹⁰³. Mesmo Deus conhecendo a felicidade futura do homem, o homem não pode ser bem-aventurado sem o querer. Do mesmo modo, peca se o quiser. Em suma, mesmo com Deus prevendo todas as suas ações, nada do que o homem faz deixa de ser um ato de sua vontade:

Assim como tua vontade de ser feliz, quando comesas a sê-lo, não anula a presciência de Deus, que é indubitável hoje como sempre, a respeito de tua felicidade futura, do

⁹⁸ Cf. *De civitate Dei*, XI. 21.

⁹⁹ Cf. *Conf.* XIII. 4. 5 e MANN, 2017, p. 135.

¹⁰⁰ Extrapolando o argumento de Evódio sobre essa necessidade da presciência divina atrelada à vontade, coloca-se aqui como ensejo para uma reflexão futura sobre o funcionamento do conhecimento divino, pensar na tese do filósofo estadunidense Saul Kripke, que argumenta em sua obra *O nomear e a necessidade*, ser possível conhecer verdades contingentes *a priori*. Pode-se dizer que Evódio, ao falar da presciência divina, pensava numa necessidade *a priori* desta presciência, pois ela é anterior a criação na mente de Deus. Mas se se pensar nas contingências do mundo criado e na atuação da vontade livre do homem e do próprio Deus, ver-se-á que Deus pode conhecer também o contingente *a priori*, pois isso não contradiria seu plano eterno (conhecido necessariamente *a priori*) nem a criação do mundo no tempo (conhecida *a priori*, pois está incluída no conhecimento do plano divino, mas porque feita do nada, não é necessária [contingente]).

¹⁰¹ Cf. CAVADINI, 2017, p. 70 et seq.

¹⁰² AGOSTINHO, 2019, p. 126.

¹⁰³ Cf. *De lib. arb.* III. 7.

mesmo modo, se no dia de amanhã realizares voluntariamente um ato culpável, não é porque Deus já o conhece que deixará de ser um ato voluntário (AGOSTINHO, 2019, p. 128).

Pode-se afirmar que a vontade é a única coisa sobre a qual o homem tem pleno poder, pois se ela o abandona, ele não pode realmente querer. Ela é livre porque está em poder do homem. Se não estivesse em seu poder ou se pudesse deixar de estar, não seria livre¹⁰⁴. Logo, um terceiro tipo de necessidade pertence de modo positivo à vontade: a necessidade de ter livre arbítrio, ou seja, de ser livre. Assim:

Esta necessidade identitária não impede, mas sim fundamenta a vontade. Aquilo que pertence à natureza, ocorre necessariamente; mas isto não é um obstáculo à vontade, porque diz respeito à sua identidade. A vontade necessariamente quer; a vontade é originária, natural e necessariamente livre (NOVAES, 2007, p. 312).

Se Deus previu que o homem seria dotado de vontade e esta seria livre, isso atesta que a vontade somente poderia ser necessariamente livre. Ela é necessariamente livre, pois, segundo a sua natureza, ela quer por si mesma estando sob o poder do homem. Com efeito, a presciência divina assevera ainda mais a sua liberdade:

Eis aqui como, sem negar a presciência divina de todas as coisas que irão acontecer, é possível querer com liberdade o que queremos. Tendo Deus a presciência de nossa vontade, será ela tal como Ele a prevê; e será também uma vontade ou um ato livre, porque Deus assim o previu. Em contrapartida, não será uma vontade nossa se ela não estiver em nosso poder. Enfim, não fica anulada nossa liberdade pela presciência divina. Ao contrário, nossa liberdade é mais certa porque aquele cuja presciência não se engana previu que seríamos livres (AGOSTINHO, 2019, p. 129).

Uma vontade que quer, precisa necessariamente querer com livre arbítrio. Se há uma única necessidade que atue na vontade, pode-se dizer que ela é *de dicto*¹⁰⁵, e não *de re*. A previsão divina, sendo apriorística, passa uma ideia de necessidade (como visto no subcapítulo 4.2) que se mostra incompatível com a vontade livre:

Assim é também ao dizermos que é necessário, quando queremos, querer com livre arbítrio¹⁰⁶. Dizemos sem a menor dúvida a verdade, sem todavia, sujeitarmos o nosso livre arbítrio a uma necessidade que suprime a liberdade. As nossas vontades são, pois

¹⁰⁴ Cf. *De lib. arb.* III. 8.

¹⁰⁵ A distinção *de dicto/de re* trata de verbos que indicam atitudes proposicionais onde há ambiguidade, tais como pensar, acreditar, duvidar, dizer e etc. Uma crença *de dicto* é uma crença sobre uma descrição. Uma crença *de re* é uma crença sobre um indivíduo. Quando Agostinho diz “que é necessário, quando queremos, querer com livre arbítrio”, ele não está falando de uma necessidade causal individual (*de re*) da vontade, mas de uma necessidade descritiva (*de dicto*) da vontade. Por definição, a vontade tem necessidade de querer com livre arbítrio/ser livre.

¹⁰⁶ Grifo nosso.

nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos [...] Portanto, lá porque Deus previu o que viria a acontecer na nossa vontade, não se segue que nenhum poder tenha havido nela (AGOSTINHO, 2017, p. 494)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cf. *De civitate Dei*, V. 10.

5 CONCLUSÃO

A discussão acerca da origem do mal ensejou em Agostinho uma busca intelectual intensa onde passou por diversas transformações no seu modo de pensar, indo do maniqueísmo ao neoplatonismo e depois à sua conversão ao cristianismo. A influência destas três doutrinas no seu pensamento permitiu que o bispo de Hipona pudesse ter uma compreensão mais acurada da natureza divina que pudesse explicar o porquê de Deus não ser o autor do mal. Abandonando a concepção maniqueísta de um deus entendido como substância corpórea, Agostinho passa a entender Deus segundo a concepção neoplatônica de ser inteligível que pode ser alcançado através da ascensão do intelecto.

Para isso, ele definiu uma hierarquia de naturezas, partindo da mais inferior (os corpos) até a razão humana. Para se chegar a Deus, deve-se entendê-lo como o ente supremo que está acima da razão. Uma entidade suprema deve possuir atributos que correspondam a tal natureza. Utilizando-se do arcabouço teórico do platonismo, Agostinho vai caracterizar Deus com os atributos de incorruptibilidade, inviolabilidade e imutabilidade. É nessa perspectiva platônica que Deus vai ser chamado por Agostinho de “verdadeiro Ser”. Sendo o ser em absoluto, Deus não pode ter criado o mal, como afirmam os maniqueus, pois Ele é a realidade una, não há outro princípio além dele. E dado que tudo o que Deus criou é bom, mas foi criado do nada, as criaturas carecem de ser. São boas enquanto possuem medida, forma e ordem. Se lhes falta isso, manifesta-se o mal, que é a sua corrupção. Se o mal aparece no mundo, é justamente porque é uma ausência de ser, correspondendo ao nada.

Como se pode ver, Agostinho age como uma espécie de “advogado de Deus”, tentando de todas as formas inocentá-lo de ter criado o mal. Logo, com relação ao mal ontológico, considera Deus como ser supremo uno, não podendo existir outro além dele que lhe possa ser contrário como divindade má. Depois, identifica a presença do “mal natural” no mundo com a finitude das criaturas, fazendo parte da ordem e beleza do universo. Suas justificativas se baseiam no seu entendimento filosófico da natureza divina, combinando platonismo e doutrina bíblica. Por isso, o presente trabalho se concentrou tanto, na primeira parte, em explanar como Agostinho concebia a natureza divina.

No que diz respeito ao mal moral (o pecado), Agostinho vai inocentar Deus de tê-lo produzido, responsabilizando o livre arbítrio da vontade. À medida em que a vontade se afasta de Deus e se inclina aos bens inferiores, ela peca. Mas de modo algum pertence à vontade dada ao homem uma necessidade natural de pecar nem uma necessidade contida na presciência divina que possa ter força sobre a vontade para que peque, pois ela é livre.

Em suma, para um melhor entendimento de deus e da própria vontade humana, Agostinho se dispôs a elaborar uma teodiceia complexa que mais do que expressar uma doutrina filosófica que influenciou decisivamente a história da filosofia, demonstra uma defesa ardorosa da sua fé.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**, v. 1 e 2. Tradução de: PEREIRA, J. D. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016-2017. Título original: *De civitate Dei*.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de: OLIVEIRA, N. de A. São Paulo: Paulus, 2002. Título original: *De doctrina christiana*.

_____. **A natureza do bem**. Tradução de: FIOROTTI, A. São Paulo: Paulus, 2019. Título original: *De natura boni*.

_____. **A ordem**. Tradução de: BELMONTE, A. São Paulo: Paulus, 2008. Título original: *De ordine*.

_____. **A verdadeira religião**. Tradução de: OLIVEIRA, N. de A. São Paulo: Paulus, 2002. Título original: *De vera religione*.

_____. **Confissões**. Tradução de: AMARANTE, M. L. J. São Paulo: Paulus, 1997. Título original: *Confessiones*.

_____. **Sobre o Gênesis contra os maniqueus**. Tradução de: BELMONTE, A. São Paulo: Paulus, 2005. Título original: *De Genesi contra Manichaeos*.

_____. **Sobre o livre arbítrio**. Tradução de: TORESIM, E. 1. ed. Campinas: Ecclesiae, 2019. Título original: *De libero arbitrio libri tres*.

_____. **Retratações**. Tradução de: BELMONTE, A. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2020. Título original: *Retractationum libri duo*. E-book.

CAVADINI, J. C. O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. (Org.). **Agostinho**. Tradução de: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 63-89.

ÊXODO. In: Bíblia Sagrada. Tradução de: ALMEIDA, J. F. de. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 3, vers. 14.

GÊNESIS. In: _____. Tradução de: ALMEIDA, J. F. de. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 1, vers. 26.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. A liberdade cristã. In: _____. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de: AYOUB, C. N. A. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010. p. 271- 314.

KRIPKE, S. **O nomear e a necessidade**. Tradução de: SANTOS, R.; FILIPE, T. 1. ed. Lisboa: Gradiva, 2012.

LEITE, F. A. P. O problema do mal em Santo Agostinho. In: SEMANA DE TEOLOGIA, 22, 2017, Recife. **Anais Eletrônicos da Semana de Teologia**. Recife: Simpósio Internacional de Mariologia, 2017. p. 95-101.

MACDONALD, S. A natureza divina: ser e bondade. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. (Org.). **Agostinho**. Tradução de: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 39-61.

MANIQUEÍSMO. In: MORA, J. F. **Diccionario de filosofía** (Tomo II). 5. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964. p. 127-128.

MANN, W. E. Agostinho sobre o mal e o pecado original. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. (Org.). **Agostinho**. Tradução de: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 131-142.

NOVAES, M. Livre arbítrio e liberdade na condição humana. In: _____. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 287-325.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 175-206, jun. 2005.

_____. Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre *De libero arbitrio* II. **Civitas Avgvstiniana**, v. 1, n. 2, p. 162-192, nov. 2012.

REALE, G.; ANTISERI, D. Plotino e neoplatonismo. In: _____. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, v. 1. Tradução de: STORNIOLO, I. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 355 et seq.

_____. Santo Agostinho e o apogeu da Patrística. In: **História da filosofia: patrística e escolástica**, v. 2. Tradução de: STORNIOLO, I. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 81 et seq.

STUMP, E. Agostinho sobre o livre arbítrio. In: _____. **Agostinho**. Tradução de: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 209-232.