

LIBERDADE E PECADO EM AGOSTINHO: *DE LIBERO ARBITRIO*, I E III

AUGUSTINE ON FREEDOM AND SIN: *DE LIBERO ARBITRIO*, I AND III

MAURIZIO FILIPPO DI SILVA¹
(UFPR/Brasil)

RESUMO

O objetivo deste artigo é o de examinar a relação entre a liberdade e o pecado assim como aparece nos livros I e III da obra *De libero arbitrio* para esclarecer por que, para o Hiponense, a causa do pecado é o mau uso do livre arbítrio e porque as nossas ações não seriam nem boas nem más se não fossem livres. Para tal fim, na primeira fase deste estudo, analisar-se-á a reflexão agostiniana sobre a natureza e a causa das más ações. Em seguida, isto é, no segundo momento, examinar-se-á porque o pecado é um movimento voluntário. Depois, na terceira fase deste estudo, analisar-se-á a relação entre a presciência divina e a liberdade humana. A seguir, no quarto momento, examinar-se-á a reflexão agostiniana sobre a causa da vontade. Por fim, nas conclusões, esclarecer-se-á porque a relação entre a liberdade e o pecado esboçada por Agostinho é expressão da sua ideia de justiça divina.

Palavras-chave: Agostinho; Liberdade; Pecado; Necessidade.

ABSTRACT

The aim of this paper is to examine the relationship between freedom and sin as it appears in books I and III of the *De libero arbitrio* to clarify why, for Augustine, the cause of sin is the misuse of free will and why our actions would be neither good nor bad if they were not free. To this end, in the first phase of this study, we will analyze the Augustinian reflection on the nature and cause of bad actions. Then, that is, in the second moment, we will examine why sin is a voluntary movement. Afterwards, in the third phase of this study, we will analyze the relationship between divine foreknowledge and human freedom. Then, in the fourth moment, we will examine the Augustinian reflection on the cause of the will. Finally, in the conclusions, we will clarify why the relationship between freedom and sin outlined by Augustine is a consequence of his idea of divine justice.

Keywords: Augustine; Freedom; Sin; Necessity.

Introdução

O objetivo deste artigo é o de esboçar a relação entre a liberdade e o pecado assim como aparece nos livros I e III da obra *De libero arbitrio* para esclarecer por que, para Agostinho, a causa do pecado é o mau uso do livre arbítrio e por que as nossas ações não seriam nem boas nem más se não fossem livres.² Tendo em vista tal fim, na primeira fase deste estudo, analisar-se-á a reflexão do Hiponense sobre a natureza e a causa das más ações. O intento dessa etapa da pesquisa será o de mostrar que o ser humano peca porque livremente escolhe não conter as paixões.³ Em seguida, isto é, na segunda fase deste estudo, examinar-se-á a reflexão agostiniana sobre o pecado como movimento voluntário. O objetivo dessa etapa da pesquisa será o de mostrar que os que não contêm as paixões pecam só se agem livremente.⁴ Depois, isto é, na terceira fase deste estudo, analisar-se-á a reflexão do Hiponense sobre a relação entre a presciência divina e a nossa liberdade. O intento dessa etapa da pesquisa será o de mostrar que o saber de Deus não elimina a liberdade humana, porque não nos obriga a querer agir bem ou mal.⁵ A seguir, isto é, na quarta etapa deste estudo, esboçar-se-á a reflexão agostiniana sobre a causa da vontade. O objetivo dessa fase da pesquisa será o de mostrar que, se houvesse uma causa da vontade, então as nossas ações seriam necessárias e, por isso, elas não seriam nem boas nem más.⁶ Por fim, nas conclusões, esclarecer-se-á por que a relação entre a liberdade e o pecado esboçada por Agostinho é expressão da sua ideia da justiça divina e mostrar-se-á o que isso implica pela compreensão dessas reflexões do Hiponense.

A natureza e a causa do pecado

A reflexão agostiniana sobre a causa do pecado aparece ao longo do primeiro livro da obra *De libero arbitrio*. Nesse contexto teórico, Agostinho aborda inicialmente o problema da origem do mal moral. Contudo, como ele observa, sendo que para saber por que agimos mal é necessário saber o que é o agir mal,⁷ Agostinho e Evódio individuam exemplos de pecados e examinam o que torna más tais ações. O êxito dessa investigação é o reconhecimento que quem peca age mal porque movido pela paixão,⁸ isto é, por um desejo ardente culpável. Para entender por que a paixão é assim caracterizada, é preciso examinar a definição dela dada por Evódio: "E — Já caí em mim. E alegro-me de ter percebido tão claramente o que é esse

desejo ardente culpável, a que se chama paixão. Já se vê que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade” (AGOSTINHO, 2001, I, 4.10).⁹ O trecho citado mostra que Evódio esboça a paixão como o amor àquelas coisas que se podem perder contra a própria vontade, isto é, como o amor aos seres temporais. Como evidente, isso exige que se esclareça se o que torna a paixão culpável é o que ela deseja ou como ela o deseja.

A esse respeito, cabe dizer que, sendo que para o Hiponense todas as coisas são boas, é então evidente que o desejo de seres temporais não é um desejo de coisas más. Isso mostra que o que torna a paixão um desejo culpável não são as realidades temporais, mas como ela as busca. Para Agostinho, quem é movido pela paixão se enreda e se apegua a tais seres, isto é, os ama, fazendo assim um uso errado deles.¹⁰ O Hiponense esclarece tal ponto afirmando que os pecadores amam as realidades temporais, que são bens menores, como se fossem as realidades eternas, que são bens maiores, o que indica que o pecado coincide com a inversão da hierarquia axiológica dos bens. Com base nisso, Agostinho define o pecar como amar as realidades temporais em lugar das realidades eternas:

Sobre esse assunto, importa agora verificar e considerar se fazer o mal é outra coisa do que negligenciar as realidades eternas — das quais a própria mente frui por si própria, e por si própria percebe quais são aquelas realidades que, quando as ama, não lhe podem ser arrebatadas — e aderir às temporais, como se fossem grandes e admiráveis, a essas que são percebidas pelo corpo, que é uma parte muito insignificante do ser humano, e que nunca podem estar seguras. Na verdade, este único género parece-me que inclui todas as más acções, isto é, os pecados. Mas espero vir a saber o que te parece. E — É assim como dizes (AGOSTINHO, 2001, I, 16.34-16.35).¹¹

Cabe observar que, na reflexão agostiniana sobre o pecado, a noção de ordem não aparece só no caso da hierarquia axiológica, mas também no exame da natureza humana.¹² Tal segunda acepção do conceito de *ordo* se encontra nas análises do Hiponense relativas à lei eterna, que é a norma divina que estabelece que todas as coisas têm de estarem absolutamente ordenadas: “A — Portanto, para explicitar brevemente por palavras, tanto quanto me é possível, a noção de lei eterna, que está impressa em nós, direi que é aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas” (AGOSTINHO, 2001, I, 6.15).¹³ Como evidente, se todas as coisas têm de estarem absolutamente ordenadas e se o ser humano é um dos seres, então ele também tem de estar absolutamente

ordenado, o que requer que se esclareça o que o Hiponense entende por ordem da natureza humana.

Agostinho inicia a sua reflexão sobre tal ponto individuando o que há de melhor em nós. Para tal fim, ele compara o ser humano aos animais ferozes e diz que, apesar deles serem mais fortes do que nós, só o ser humano pode dominar tais seres ao passo que eles nunca podem nos dominar. O Hiponense sublinha que, se isso acontece, é porque há algo em nós que não se encontra neles e que nos torna superiores a eles. O que permite ao ser humano dominar tais seres é, para Agostinho, o que ele denomina de razão ou mente ou espírito.¹⁴ Com base nisso, ele diz que o ser humano está absolutamente ordenado quando a razão domina os outros elementos que o constituem. Nesse sentido, sendo que o corpo e a parte inferior da alma são os outros elementos que compõem a nossa natureza,¹⁵ então nós estamos absolutamente ordenados quando a razão domina os desejos de tais outros elementos:

Em suma, dir-se-á que o ser humano está ordenado, quando a razão domina sobre estes movimentos da alma. De facto, não se há-de falar de uma recta ordem ou, sequer, de ordem, onde as realidades superiores estão subjugadas às inferiores. Não te parece? E — É evidente. A — Portanto, quando esta razão — mente ou espírito — governa os movimentos irracionais da alma, então domina, no ser humano, aquilo que nele deve dominar, de acordo com aquela lei que descobrimos ser eterna. E — Compreendo e estou a seguir o teu raciocínio (AGOSTINHO, 2001, I, 8.18).¹⁶

Cabe ressaltar que os desejos do corpo e da parte inferior da alma buscam os seres temporais e que, por isso, eles se revelam coincidir com as paixões. Torna-se assim evidente que, se peca quem é movido pela paixão, então age mal aquele cuja mente não exerce o seu domínio sobre tais desejos.

À luz disso, Agostinho passa a examinar por que a mente peca, isto é, porque ela não contém as paixões. O Hiponense inicia se perguntando se isso dependa do fato que tais desejos são mais fortes do que a mente. A esse respeito, ele observa que, se a *mens* é o que há de melhor em nós e se pela lei divina a ela pertence o domínio sobre as paixões, então ela não peca por ser mais fraca do que tais desejos:

A — Pensas que a paixão é mais poderosa do que a mente, à qual reconhecemos ter sido confiado, por lei eterna, o domínio sobre as paixões? Eu, de facto, de modo algum penso que

assim seja. E não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes. Por isso, julgo que é necessário que a mente seja mais poderosa do que o desejo ardente, precisamente porque é recto e justo que ela o domine. E — Também penso da mesma maneira (AGOSTINHO, 2001, I, 10.20).¹⁷

Em seguida, Agostinho analisa uma segunda hipótese concernente à causa do pecado. Ele se pergunta se uma alma virtuosa pode pecar por causa de uma alma viciosa, isto é, se uma alma que exerce o seu domínio sobre as paixões pode cair pela ação de uma outra alma que não contém tais desejos. Ao analisar tal ponto, o Hiponense diz que isso é impossível, porque a alma que domina as paixões é forte ao passo que a que não as contém é fraca e que, por isso, a primeira não pode ser superada pela segunda:

A — E então? Porventura duvidaremos que toda a virtude se deve antepor a todo o vício, de tal modo que, quanto melhor e mais sublime for a virtude, tanto mais firme e invencível ela se torna? E — Quem poderá duvidar? A — Nenhum espírito vicioso supera, portanto, um espírito armado de virtude (AGOSTINHO, 2001, I, 10.20).¹⁸

Depois, o Hiponense examina uma terceira hipótese relativa à causa das nossas más ações. Ele se pergunta se uma alma virtuosa pode pecar por causa de um corpo. Ao analisar tal questão, Agostinho afirma que isso é impossível, porque a alma é melhor e mais potente do que qualquer corpo. Com efeito, observa o Hiponense, a alma é viva e vivifica o que não tem vida, ao passo que o corpo não é vivo e só tem a vida por recebê-la pela alma. Nessa perspectiva, torna-se evidente que a alma não peca por causa de um corpo, porque ela é superior a ele:

A — Julgo que já não haverás de negar que qualquer espírito é melhor e mais potente do que qualquer corpo. E — Não o nega ninguém que veja — o que é fácil — que uma substância viva deve preferir-se a outra não viva, ou que aquela que dá a vida deve preferir-se àquela que a recebe. A — Portanto, muito menos um corpo, seja ele qual for, vence um espírito dotado de virtude. E — É absolutamente evidente (AGOSTINHO, 2001, I, 10.20).¹⁹

Em seguida, Agostinho analisa uma quarta hipótese relativa à causa do pecado. O Hiponense considera se uma alma justa pode pecar por causa

de uma outra alma justa, isto é, se uma alma que exerce o seu domínio sobre as paixões pode cair pela ação de uma outra alma que contém tais desejos. Ao examinar tal ponto, Agostinho afirma que isso é impossível, porque uma alma justa poderia causar o pecado de uma outra alma justa só depois de deixar de ser justa, isto é, só depois de deixar de conter as suas paixões. Contudo, sublinha o Hiponense, sendo que ao fazer isso ela se tornaria fraca, então ela não poderia vencer uma alma justa que, por frear os seus desejos, é forte:

A — Então o espírito justo e a mente, guardando o seu reino e o seu direito próprio, porventura podem lançar por terra e subjugar, pela paixão, uma outra mente, onde igualmente reine a virtude e a equidade? E — De nenhum modo, não só porque ambas gozam da mesma perfeição, mas também porque a primeira que se esforçasse por arrastar a outra se afastaria da justiça, tornando-se viciosa, e, por isso mesmo, seria mais fraca (AGOSTINHO, 2001, I, 10.20).²⁰

Por fim, Agostinho examina uma quinta hipótese relativa à causa do pecado. O Hiponense agora se pergunta se Deus, por ser superior a nós, poderia ser a causa da falta de domínio da mente sobre as paixões e, por isso, das nossas más ações. Ao examinar tal ponto, Agostinho afirma que isso é impossível, porque, se assim fosse, Deus seria injusto e, portanto, não seria o sumo bem:

A — Compreendeste bem. Por isso, resta que respondas, se for possível, se te parece que há alguma realidade superior à mente racional e sábia. E — Julgo que nenhuma, excepto Deus. A — Essa é também a minha opinião. Mas isso é uma questão árdua e agora não é oportuno investigá-la de forma que seja compreendida, embora a sustentemos com fé absolutamente firme. Deixemos para mais tarde o estudo completo, cauto e diligente, desta questão. Por agora, de facto, podemos saber que, seja qual for essa natureza — que é superior a uma mente dotada de virtude —, ela não pode, de modo algum, ser injusta. Por isso, ainda que tenha o poder de o fazer, também ela não forçará a mente a ser escrava da paixão. E — Sem dúvida que não há quem o não reconheça sem qualquer hesitação (AGOSTINHO, 2001, I, 10.20-11.21).²¹

À luz disso, torna-se evidente que nem as paixões, nem uma alma viciosa, nem um corpo, nem uma alma justa, nem Deus são a causa dos

nossos pecados. Nessa perspectiva, Agostinho afirma que, se não há força externa à mente que a force a agir mal, então as nossas más ações dependem da livre escolha de não dominar as paixões, o que mostra que a causa dos pecados é o mau uso do livre arbítrio:

A — Dado que, para a mente que reina e está na posse das virtudes, tudo o que é igual ou superior a não torna escrava da paixão, por causa da justiça; e dado que o que é inferior não o pode fazer, por causa da sua debilidade — tal como nos ensina o que estabelecemos entre nós —, resta, portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo ardente senão a própria vontade e o livre arbítrio. E — Nenhuma conclusão se torna mais necessária (AGOSTINHO, 2001, I, 11.21).²²

O pecado como movimento voluntário

O terceiro livro do *De libero arbitrio* se abre com uma pergunta de Evódio. O amigo de Agostinho, refletindo sobre os êxitos das análises do segundo livro da obra em questão, pergunta ao Hiponense de onde vem o pecado, isto é, de onde vem aquele movimento pelo qual a alma se afasta de Deus e se volta para os seres mutáveis.²³ Com efeito, observa Evódio, sendo que todos os bens vêm de Deus²⁴ e que o livre arbítrio é um bem,²⁵ é preciso entender qual é a origem das nossas más ações:

E — Visto que já é para mim suficientemente claro que a vontade livre se deve contar entre os bens, e certamente não entre os ínfimos, razão pela qual também somos obrigados a reconhecer que ela nos foi dada por Deus, e que era necessário que Ele no-la desse, agora, se já consideras oportuno, desejo que me expliques de onde provém aquele movimento pelo qual a própria vontade se afasta do bem comum e imutável, e se converte aos bens próprios, aos alheios ou aos ínfimos, todos eles mutáveis (AGOSTINHO, 2001, III, 1.1).²⁶

Ouvidas as palavras de Evódio, Agostinho pergunta ao seu amigo por que ele queira saber isto e ele replica dizendo que o quer porque, se o pecado é um movimento natural, então é necessário e, se ele é tal, não é culpável. Para responder a tal dúvida, o Hiponense pergunta a Evódio se ele considera o pecado um movimento condenável e, a tal quesito, ele responde positivamente. À luz disso, Agostinho afirma que, se o pecado é condenável, então ele não é um movimento natural, porque, se fosse tal,

seria necessário e, portanto, não culpável e logo depois acrescenta que seria absurdo condenar o que não pode ser condenado:

A — De facto, que necessidade há de saber isso? E — É porque se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possui este movimento por natureza, então ela converte-se a esses bens necessariamente. E onde dominam a natureza e a necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa. A — Este movimento agrada-te ou desagrade-te? E — Desagrada-me. A — Portanto, condena-lo. E — Certamento que o condeno. A — Condenas, por conseguinte, um movimento inculpável do espírito (AGOSTINHO, 2001, III, 1.1).²⁷

Em seguida, Evódio reformula a sua posição. Ele agora afirma que o movimento pelo qual a alma se afasta de Deus e se volta para as criaturas é culpável, mas acrescenta que a alma que se afasta do Senhor porque movida pela sua natureza não é tal. Como evidente, nessa perspectiva, o agir é culpável também quando a alma não é tal, o que indica que Evódio separa e distingue a alma do seu movimento de afastamento de Deus:

E — Eu disse que esse movimento é culpável e que, por isso, me desagrada, e não posso duvidar de que deve ser condenado. Mas nego que se deva culpar a alma que, por este movimento, é arrestada do bem imutável para os bens mutáveis, se a natureza dela é tal que se move assim necessariamente” (AGOSTINHO, 2001, III, 1.1).²⁸

Agostinho replica a Evódio comparando dois movimentos de queda, o primeiro real e o segundo metafórico, isto é, o da pedra, que, pelo seu próprio peso, cai em terra e o da alma que, ao pecar, se afasta de Deus e se volta para as criaturas. O Hiponense inicia a sua análise pelo exame da queda da pedra. Ele afirma que tal movimento pertence à pedra por duas razões: porque é a pedra que se desloca de um ponto a outro e porque a sua causa não está numa força externa, mas nela mesma. Com efeito, diz Agostinho, a queda da pedra depende da sua natureza, que tende para baixo, e é por isso que tal moto é um movimento natural. Em seguida, o Hiponense examina o caso da alma pecadora. Como esclarecido, ao pecar, a alma se afasta de Deus e se volta para os seres mutáveis. Tal movimento pertence à alma por duas razões: porque é a alma que, ao pecar, passa do amar Deus ao amar as criaturas e porque a sua causa está nela mesma. Como evidente, se a alma não peca pela ação de uma força externa, então, ao agir mal, ela é movida ou pela sua natureza ou pela sua vontade. Se,

como também Evódio diz, o pecado é culpável, então ele não depende da natureza da alma, porque, se assim fosse, se revelaria ser um movimento necessário e, assim, não culpável. À luz disso, torna-se evidente que, para Agostinho, a alma é a causa do pecado porque ela livremente escolhe afastar-se de Deus, o que mostra que o mal moral é um movimento voluntário:

A — De quem é esse movimento que admities com toda a certeza que se deve culpabilizar? E — Vejo que esse movimento está no espírito, mas ignoro de quem ele é. A — Porventura negas que o espírito se move, com esse movimento? E — Não nego. A — Negas, portanto, que o movimento pelo qual a pedra se move é um movimento da pedra? Não estou a falar, efectivamente, daquele movimento pelo qual nós a fazemos mover-se, ou daquele que alguma outra força nela provoca, como acontece quando a pedra é lançada ao ar, mas daquele pelo qual, pelo seu próprio peso, ela resvala e cai na terra. E — Evidentemente que não nego que é da pedra esse movimento pelo qual, tal como dizes, ela tem tendência a resvalar, atingindo o solo. Mas esse é um movimento natural. Ora se a alma também tiver esse tipo de movimento, sem dúvida que ele próprio também será natural. E não se pode exprobar a alma com justiça pelo facto de ela se mover de modo natural. Porque, nesse caso, mesmo se ela se mover em direcção à sua perdição, será impelida por uma necessidade da natureza. E dado que nós não duvidamos que este movimento é culpável, deve negar-se em absoluto que ele seja natural [...] A — Por isso, na pedra, o movimento é natural; mas, no espírito, é voluntário (AGOSTINHO, 2001, III, 1.2).²⁹

Cabe observar que tais reflexões revelam-se de grande importância para a discussão entre Agostinho e Evódio. Com efeito, se afastar-se das realidades superiores e aproximar-se às inferiores é culpável só quando a alma age livremente, então revela-se falso quanto afirmado por Evódio, pelo qual tal movimento é culpável também quando a alma é movida pela sua natureza. Além disso, se o afastamento do Senhor só é culpável quando a alma escolhe passar do amar Deus ao amar as criaturas, então torna-se evidente que Evódio erra ao separar e distinguir a alma do seu movimento de afastamento do Senhor.

Cabe afirmar que a distinção entre movimento natural e movimento voluntário é muito relevante para o intento desta pesquisa, porque precisa e esclarece a perspectiva do Hiponense relativa à causa e à natureza das

ações. Com efeito, à luz dela, Agostinho observa que, ao pecar, a mente não é movida nem por uma força externa — superior, igual ou inferior à ela — nem por uma força interna, isto é, pela sua natureza, mas que ela livremente escolhe não conter as paixões. É importante sublinhar que a distinção entre movimento natural e movimento voluntário não só precisa quanto dito pelo Hiponense, mas oferece um novo elemento de análise. Com efeito, à luz dela, pode-se reconhecer que se as nossas ações fossem necessárias, então elas não seriam culpáveis, o que indica que, para elas serem tais, elas tem de serem livres. Torna-se, assim, evidente que, para Agostinho, a causa dos pecados é o mau uso do livre arbítrio e que, ao afastar-se de Deus, o ser humano peca só se age livremente:

A — Creio que recordas, portanto, que na primeira discussão ficou suficientemente patente que nenhuma realidade torna a mente serva da paixão, a não ser a própria vontade. Na verdade, a mente não pode ser forçada a essa desonra nem por uma realidade superior, nem por uma igual a ela, porque isso seria injusto. Também não pode ser forçada por uma realidade inferior, porque esta não tem poder para o fazer. Resta, portanto, que seja próprio dela este movimento pelo qual a mente converte a vontade da fruição do Criador para a fruição das criaturas. Se afirmamos que este movimento é culpável — e pareceu-te ridículo que alguém duvidasse disso — não será, certamente, natural, mas voluntário. (AGOSTINHO, 2001, III, 1.2).³⁰

A presciência divina e o pecado

A reflexão agostiniana sobre a relação entre a presciência divina e a liberdade humana aparece ao término da discussão entre o Hiponense e Evódio sobre a natureza da alma como possível causa do mal moral. Neste caso, o amigo de Agostinho observa que, se Deus é presciente das coisas futuras, então Ele conhece tudo o que acontecerá antes que aconteça. Contudo, se o Senhor conhece tudo o que acontecerá antes que aconteça e se o Seu saber é perfeito, então nada poderá acontecer diversamente de como Deus sabe que acontecerá. Com base nisso, Evódio afirma que, se Deus é presciente, então tudo é necessário, também as nossas ações, o que implica que o saber divino, e portanto Deus, é a causa dos nossos pecados:

A — Sendo as coisas deste modo, não pode deixar de me preocupar, inefavelmente, como pode acontecer que, por um lado, Deus conheça de antemão todas as realidades futuras, e que, por outro, não seja forçoso que nós pequemos. Com

efeito, quem disser que alguma coisa pode acontecer de modo diferente daquele que Deus conhece de antemão, empenha-se, por meio de uma impiedade absolutamente tresloucada, em destruir a presciência de Deus (AGOSTINHO, 2001, III, 2.4).³¹

Agostinho replica a tal observação com dois argumentos. Ele afirma que, se Deus é presciente, então Ele não conhece só o nosso agir, mas também o Seu, isto é, Ele sabe se premiará ou punirá as nossas ações. À luz disso, Agostinho observa que, se a presciência de Deus eliminasse a liberdade humana, então ela deveria eliminar também a divina, mas que isso é impossível, porque Deus, como também Evódio reconhece, é tanto presciente quanto livre:

A — Então vê lá se avivas o espírito. Examina-te um pouco a ti próprio e diz-me, se fores capaz, qual será a orientação da tua vontade amanhã: se a de pecar ou a de agir com rectidão. E — Ignoro-o. A — Achas, então, que Deus também o ignora? E — De modo algum penso tal coisa. A — Portanto, se Deus conhece qual será amanhã a orientação da tua vontade e a de todos os homens, tanto dos que existem como daqueles que virão a existir, e se prevê as vontades futuras, por maioria de razão prevê o que haverá de fazer aos justos e aos ímpios. E — Seguramente. Se eu afirmo que Deus conhece de antemão as minhas acções, com muito maior certeza hei-de dizer que conhece de antemão os seus próprios actos e prevê, com absoluta certeza, aquilo que há-de fazer. A — Não te acautelas, portanto, para não dizeres que também aquilo que Ele próprio fizer não o fará voluntária mas necessariamente, se tudo o que Deus conhece de antemão se faz por necessidade e não voluntariamente? (AGOSTINHO, 2001, III, 3.6)³²

Em seguida, Agostinho apresenta uma segunda replica à objeção de Evódio. O Hiponense agora observa que, se Deus é presciente e conhece tudo o que acontecerá antes que aconteça, então Ele conhece também a nossa vontade e as ações que dela derivam. À luz disso, Agostinho afirma que, se Deus é presciente e se nada pode acontecer diversamente de como Ele sabe que acontecerá, então as nossas escolhas e as ações que delas derivam não poderão não acontecer. Nessa perspectiva, torna-se evidente que, para o Hiponense, o saber divino não é a causa dos nossos pecados, mas que eles dependem do mau uso do livre arbítrio e que a presciência

divina não elimina a liberdade das ações humanas, mas, pelo contrário, a confirma:

Peço-te que consideres, de facto, quanta cegueira encerram estas palavras: “se Deus conhece de antemão a minha vontade futura, dado que nada se pode realizar de modo diferente daquele que Deus conhece de antemão, é necessário que eu queira aquilo que Ele conhece de antemão. Mas se é necessário que eu o queira, então deve reconhecer-se que já não é voluntariamente que o quero, mas necessariamente”. Ó singular estultícia! Como é possível, então, que não se possa realizar outra coisa a não ser aquilo que Deus conhece de antemão, se a vontade, que Deus conhece de antemão, não existir? (AGOSTINHO, 2001, III, 3.8)³³

Apesar das réplicas de Agostinho, Evódio volta a interrogá-lo sobre a relação entre a presciência divina e a liberdade das nossas ações. Evódio agora observa que, se Deus é presciente, então Ele conhece tudo o que acontecerá antes que aconteça e, sendo o Seu saber perfeito, nada pode acontecer diversamente de como Ele sabe que acontecerá. Em seguida, ele acrescenta que, se nada pode acontecer diversamente de como Deus sabe que acontecerá, então tudo é necessário, também as nossas ações. Com base nisso, Evódio afirma que se as ações humanas são necessárias, então os prêmios e os castigos divinos recebidos por elas são injustos, o que indica que, para ele, existe um conflito entre a presciência e a justiça de Deus:

A — Então o que é que te perturba? Acaso negarás — esquecido do que se obteve na nossa primeira discussão — que é por esta vontade que pecamos, e que não há nenhuma força que nos obrigue, nem superior, nem inferior, nem igual? E — Certamente que não ousa negar nenhuma dessas realidades. Mas devo confessar, no entanto, que ainda não vejo com clareza de que modo estas duas realidades não são contraditórias: a presciência de Deus acerca dos nossos pecados e o nosso livre arbítrio, no pecado. Na verdade, é necessário reconhecer que Deus é justo e presciente. Mas queria saber com que justiça Ele castiga os pecados que se cometem necessariamente; ou de que modo não é necessário que aconteçam aquelas coisas que Ele conheceu de antemão que haviam de acontecer; ou, ainda, de que modo não se há-de imputar ao Criador aquilo que acontece necessariamente na sua criatura (AGOSTINHO, 2001, III, 4.9).³⁴

Para replicar a tal objeção, Agostinho começa perguntando a Evódio se o conflito entre a presciência divina e a liberdade humana depende da natureza da presciência ou do fato que é Deus a ser presciente. A tal pergunta, o amigo do Hiponense responde afirmando que o conflito em questão não depende do que a presciência é, mas do fato que é Deus que conhece tudo o que acontecerá antes que aconteça. Como evidente, para Evódio, a presciência de Deus elimina a liberdade das nossas ações, ao passo que a de um outro ser não o faria. Ouvidas tais palavras, Agostinho examina então com o seu amigo o que aconteceria caso não fosse Deus a ser presciente, mas um ser humano. Se Evódio fosse presciente, diz o Hiponense, ele conheceria tudo o que acontecerá antes que aconteça e, além disso, tudo deveria acontecer assim como ele sabe que acontecerá, também as nossas ações. Nesse perspectiva teórica, torna-se evidente que, se tanto a presciência humana quanto a divina implicam que nada pode acontecer diversamente de como o Senhor ou o homem sabem que acontecerá e se isso significa que tudo é necessário e que o nosso agir não é livre, então revela-se errado quanto sustentado por Evódio, isto é, que a presciência de Deus elimina a liberdade das nossas ações ao passo que a humana não e que o conflito entre a presciência divina e a nossa liberdade não depende da natureza da presciência, mas do fato que é Deus a ser presciente:

A — De onde te parece provir essa contradição entre a presciência de Deus e o nosso livre arbítrio? É por se tratar de presciência ou por ser presciência de Deus? E — É mais por ser de Deus. A — Então se tu conhecesses de antemão que alguém viria a pecar, nesse caso não seria necessário que pecasse? E — Bem pelo contrário, seria necessário que pecasse. De facto, a minha presciência nao existiria, a não ser que conhecesse de antemão coisas certas. A — Por conseguinte, não é por ser presciência de Deus que é necessário que aconteça o que ela conhece de antemão, mas tão-somente por ser presciência, a qual seguramente não existe se não conhecer coisas certas (AGOSTINHO, 2001, III, 4.10).³⁵

Em seguida, Agostinho aprofunda tal sua reflexão esclarecendo por que não há conflito entre a presciência divina e a liberdade humana. Para tal fim, o Hiponense recorre, mais uma vez, ao exame do caso de um ser humano dotado de presciência. Agostinho agora observa que, se Evódio fosse presciente, então ele conheceria tudo o que acontecerá antes que aconteça e, portanto, também as nossas ações. Contudo, diz o Hiponense, o fato de Evódio conhecer o nosso futuro agir não elimina a liberdade das

nossas ações, porque não força-nos a querer agir bem ou mal. Da mesma forma, apesar da presciência de Evódio conhecer a nossa vontade, ela não a obriga a querer pecar ou agir bem. Nesse sentido, torna-se evidente que nem quem é presciente nem a sua presciência eliminam a liberdade humana, mas, pelo contrário, se o nosso agir é livre e se nada pode acontecer diversamente de como a presciência sabe que acontecerá, então as nossas escolhas e as ações que delas derivam não poderão não acontecer. Cabe observar que, para Agostinho, isso vale tanto no caso da presciência humana quanto no da divina, porque Deus conhece a nossa vontade, mas não força-a a querer pecar ou agir bem, o que mostra por que, para o Hiponense, não há conflito entre a presciência de Deus e a liberdade humana e, por isso, também entre a presciência e a justiça do Senhor:

E — Admito. Mas onde é que isso nos leva? A — A esta conclusão: de facto, a não ser que eu esteja enganado, tu não obrigarás de imediato a pecar aquele que conheces de antemão que haverá de pecar, e a tua própria presciência não o obriga a pecar, embora indubitavelmente ele venha a pecar. Com efeito, de outro modo não conhecerias de antemão isso que virá a acontecer. Assim, tal como estas duas realidades não se opõem entre si — o facto de, pela tua presciência, conheceres o que outro virá a fazer com a sua vontade —, também Deus, não obrigando ninguém a pecar, conhece de antemão os que hão-de pecar por própria vontade (AGOSTINHO, 2001, III, 4.10).³⁶

Como evidente, também a análise da relação entre a presciência de Deus e a liberdade humana confirma que, para o Hiponense, a causa dos nossos pecados não é uma força externa à mente, mas o mau uso do livre arbítrio da vontade.

A causa da vontade

A reflexão agostiniana sobre a causa da vontade segue a discussão entre Agostinho e Evódio relativa à distinção entre a corrupção natural e a corrupção voluntária.³⁷ Desta vez, o amigo do Hiponense quer saber por que alguns nunca pecam, outros sempre pecam e outros às vezes pecam e às vezes não. Evódio sublinha que, ao colocar tal quesito, ele não quer que a resposta seja que a causa do nosso agir é a vontade, porque o que ele

quer saber é por que ela age de forma tão diferente, isto é, qual a sua causa:

No entanto, ainda queria saber, se fosse possível, por que razão não peca aquela natureza que Deus conheceu de antemão que não havia de pecar, e por que razão peca esta outra, que Deus previu que havia de pecar. De facto, agora já não acho que a própria presciência de Deus obrigue aquela a não pecar, ou esta a pecar. Todavia, se não houvesse nenhuma causa, as criaturas não estariam divididas de modo que uma nunca pecasse, outra perseverasse no pecado e outra estivesse como a meio entre ambas, pecando umas vezes, outras convertendo-se e agindo rectamente. Por que motivo elas se dividem nestes três grupos? Mas não quero que se me responda “é por causa da vontade”. Com efeito, o que eu procuro é a causa da própria vontade (AGOSTINHO, 2001, III, 17.47).³⁸

Agostinho responde a tal quesito com três argumentos. Em primeiro lugar, ele se pergunta se é possível que a causa da vontade seja algo diferente dela que ordena-lhe agir. Ao examinar tal ponto, o Hiponense observa que se a causa da vontade é justa e comanda agir justamente, então, ao submeter-se a tal ordem, o ser humano não peca. Logo depois ele acrescenta que, se a causa da vontade é injusta e ordena agir injustamente, então, para não pecar, é suficiente que o ser humano não obedeça a tal comando: “Além disso, seja qual for essa causa da vontade, sem dúvida ela é ou justa ou injusta. Se for justa, quem se submeter a ela não pecará; se for injusta, não se lhe submeta e não pecará” (AGOSTINHO, 2001, III, 17.49).³⁹ Como evidente, se pecamos ao obedecer a um comando injusto, então a causa da nossa má ação é a nossa livre escolha de submeter-se a tal ordem e não o que nos comanda de agir injustamente.

Em seguida, o Hiponense apresenta uma segunda resposta a Evódio. Desta vez, ele se pergunta se é possível que a causa da vontade seja algo diferente dela que a force a pecar, isto é, a não conter as paixões. Ao analisar tal ponto, Agostinho afirma que, se a causa da vontade fosse algo que a obriga a pecar, então as nossas ações seriam necessárias e, por isso, não culpáveis:

Perguntar-se-á, ainda: talvez essa causa seja violenta e obrigue contra a vontade. Havemos de ficar a repetir sempre a mesma coisa? Recordar-te do que ficou dito mais acima, do muito que se disse acerca do pecado e da vontade livre. Mas se te for muito difícil guardar tudo isso na memória, retém

esta brevíssima frase. Seja qual for esta causa da vontade, se não se lhe pode resistir, cede-se-lhe sem pecado (AGOSTINHO, 2001, III, 18.50).⁴⁰

Por fim, Agostinho examina a possibilidade que a causa da vontade seja algo diferente dela que a leva a pecar através do engano. Ao analisar tal ponto, o Hiponense diz que, se é possível não ser enganado, então a causa da vontade não é o que nos engana. Diversamente, se é impossível não ser enganado, então as nossas ações são necessárias e, como tais, não culpáveis:

Mas não será, talvez, que ela engana o incauto? Então, ele que se acautele, para não ser enganado. Mas não será ela tão arteira que é absolutamente impossível acautelar-se? Se assim é, não haverá pecados. Na verdade, quem pecará em relação àquilo que de modo algum pode acautelar? Ora, há pecados. Portanto, é possível acautelar-se (AGOSTINHO, 2001, III, 18.50).⁴¹

Como evidente, para Agostinho, se houvesse uma causa da vontade, as nossas ações seriam necessárias e, por isso, elas não seriam nem boas nem más. Nesse sentido, afirmar que as nossas ações são boas ou más significa reconhecer que não há uma causa da vontade e que o nosso agir depende do uso do livre arbítrio.⁴² Mais uma vez, portanto, o exame das reflexões do Hiponense mostra que o mau uso do livre arbítrio é a causa dos pecados e que, ao não conter as paixões, o ser humano peca só se age livremente.

Conclusões

O exame das reflexões agostinianas sobre a relação entre liberdade e pecado colocou em evidência que, para o Hiponense, o ser humano peca por que a sua mente livremente escolhe não conter as paixões e que não há força externa ou interna responsável pela falta de domínio da *mens* sobre tais desejos. Nessa perspectiva, tornou-se claro que, para ele, “[...] não existe um autor determinado, mas cada um é autor das suas más acções” (AGOSTINHO, 2001, I, 1.1),⁴³ isto é, que cada um está responsável pelo seu agir. Cabe acrescentar que, para Agostinho, se as nossas ações fossem necessárias, então elas não seriam nem boas nem más e, por isso, nem louváveis nem condenáveis, o que indicou que, para serem tais, elas tem de serem livres.⁴⁴

É importante ressaltar que ambas as dimensões da relação entre a liberdade e o pecado aqui esboçadas estão relacionadas à ideia de justiça divina de Agostinho. Como sabemos, para ele, a divina Providência age premiando e punindo o nosso agir. Nesse sentido, se os seres humanos não fossem livres, então as ações deles seriam necessárias e se elas fossem tais, então não seriam nem boas nem más e, por isso, não mereceriam nem os prêmios nem os castigos divinos. Com efeito, se o Senhor premiasse ou punisse quem não pode agir diversamente, então agiria injustamente. Contudo, sendo Ele justo, então premia e pune cada um conforme aos seus méritos, isto é, premia quem escolhe conter as paixões e castiga quem decide não se opor a tais desejos,⁴⁵ o que implica que não há outra causa do pecado além do mau uso do livre arbítrio. À luz disso, torna-se, portanto, evidente que as dimensões da relação entre a liberdade e o pecado aqui examinadas são expressão da ideia de justiça divina do Hiponense e que entre elas existe uma ligação teórica intrínseca, que vai além do fato delas serem partes da reflexão agostiniana relativa à causa e à natureza do mal moral.

Notas

¹ Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² Um cuidadoso leitor do *De libero arbitrio* se poderia perguntar por que neste estudo optou-se por não examinar o livro II da obra, ainda mais à luz da reflexão sobre o livre arbítrio como bem médio nele presente. A resposta a tal legítima pergunta é que as análises dos livros I e III do *De libero arbitrio* dedicadas ao pecado permitem esboçar com maior clareza do que as do segundo livro da obra por que, para o Hiponense, as nossas ações são livres e por que elas não seriam nem boas nem más se não fossem tais.

³ Cf.: Agostinho, 2001, I, 11.21.

⁴ Cf.: Agostinho, 2001, III, 1.2.

⁵ Cf.: Agostinho, 2001, III, 4.10.

⁶ Cf.: Agostinho, 2001, III, 17.49-18.50

⁷ Cf.: Agostinho, 2001, I, 3.6.

⁸ Cf.: Agostinho, 2001, I, 3.8.

⁹ Cf.: “E — Resipisco et admodum gaudeo tam me plane cognouisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere” (*trad. lev. mod.*).

¹⁰ Cf.: Agostinho, 2001, I, 15.33. Sobre tal ponto, cf.: Agostinho, 2007, II, 5.10; 2000, 16-17; 1992, I, 4.4. Quanto ao uso correto dos seres temporais, cf.: Bochet (1982, 59-60); Di Silva (2021, 145-161); Koch (2010, 21-42). Sobre a presença e o sentido do léxico estoico no livro I do *De libero arbitrio*, cf.: O’Connell (1970, 49-68).

¹¹ Cf.: “Quocirca licet nunc animaduertere et considerare utrum sit aliud male facere quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur et per se ipsam percipit et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus, partem hominis uilissimam, sentiuntur et numquam esse certa possunt quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi uidentur includi. Tibi autem quid uideatur exspecto cognoscere. E — Est ita ut dicis [...]”.

¹² Quanto ao valor e aos sentidos do conceito agostiniano de *ordo*, cf.: Bouton Touboullic (1999, 333); Pacioni (2019, 722-723).

¹³ Cf.: “A — Vt igitur breuiter aeternae legis notionem, quae inpressa nobis est, quantum ualeo, uerbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima”.

¹⁴ Cf.: Agostinho, 2001, I, 8.18. Quanto à razão como o que há de melhor em nós, cf.: Agostinho, 1982, I, 2.5; 2001, II, 6.13.

¹⁵ Cf.: Agostinho, 2001, I, 8.18.

¹⁶ Cf.: “Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur. An tibi non uidetur? E — Manifestum est. A — Ratio ista ergo uel mens uel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus. E — Intellego ac sequor”. Cf.: Agostinho, 1988, I, 20.31. Quanto ao domínio da razão sobre os movimentos irracionais da alma, cf.: Bouton Touboullic (2014, 313); Di Silva (2015, 34-36).

¹⁷ Cf.: “A — Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiores esse libidines? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut inpotentiores potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur. E — Ego quoque ita sentio” (*trad. lev. mod.*).

¹⁸ Cf.: "A — Quid? uirtutem omnem num dubitabimus omni uitio sic anteponere, ut uirtus, quanto melior atque sublimior, tanto firmior inuictiorque sit? E — Quis dubitauerit? A — Nullus igitur uitiosus animus uirtute armatum animum superat".

¹⁹ Cf.: "A — Iam corpore omni qualemlibet animum meliorem potentiooremque esse, non te arbitror negaturum. E — Nemo id negat qui — quod facile est — uidet, aut substantiam uiuentem non uiuenti, aut eam quae uitam dat ei quae accipit, esse praeferendam. A — Multo minus igitur corpus, quaecumque id sit, animum uirtute praeditum uincit. E — Euidetissimum est".

²⁰ Cf.: "A — Quid? animus iustus mensque ius proprium imperiumque custodiens, num potest aliam mentem pari aequitate ac uirtute regnantem ex arce deicere atque libidini subiugare? E — Nullo modo, non solum propter eandem in utraque excellentiam, sed etiam quod a iustitia prior decedet fietque uitiosa mens, quae aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior".

²¹ Cf.: "A — Bene intellegis. Quare illud restat ut respondeas, si potest, utrum tibi uideatur rationali et sapienti mente quicquam esse praestantius. E — Nihil praeter Deum arbitror. A — Et mea ista sententia est. Sed quoniam res ardua est, neque nunc oportune quaeritur, ut ad intellegentiam ueniat, quamquam robustissima teneatur fide, integra nobis sit huius quaestionis diligens et cauta tractatio. In praesentia enim scire possumus, quaecumque illa natura sit, quam menti uirtute pollenti fas est excellere, iniustam esse nullo modo posse. Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem seruire libidini. E — Istuc prorsus nemo est qui non sine ulla cunctatione fateatur".

²² Cf.: "A — Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti compotique uirtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit seruam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius est non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent, nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria uoluntas et liberum arbitrium" (*trad. lev. mod.*).

²³ Cf.: Agostinho, 2001, II, 20.54.

²⁴ Cf.: Agostinho, 2001, II, 17.46.

²⁵ Cf.: Agostinho, 2001, II, 18.48-19.50.

²⁶ Cf.: "E — Quoniam satis mihi manifestum est inter bona, et ea quidem non minima, numerandam esse liberam uoluntatem, ex quo etiam fateri cogimur eam diuinitus datam esse darique oportuisse, iam si oportunum existimas cupio per te conoscere unde ille motus existat quo ipsa uoluntas auertitur a communi atque incommutabili bono et ad propria uel aliena uel infima atque omnia commutabilia bona conuertitur".

²⁷ Cf.: "A — Quid enim opus est hoc scire? E — Quia si ita data est ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur. A — Placetne tibi iste

motus an displicet? E — Displicet. A — Reprehendis ergo eum. E — Vtique reprehendo. A — Reprehendis igitur animi motum inculpabilem”.

²⁸ Cf.: “E — Ego ipsum motum culpabilem dixi et ideo mihi displicere et reprehendendum esse dubitare non possum. Animam uero quae isto motu ab incommutabili bono ad commutabilia detrahitur nego esse culpandum, si eius natura talis est ut eo necessario moueatur”.

²⁹ Cf.: “A — Cuius est iste motus quem profecto culpandum esse concedis? E — In animo eum uideo, sed cuius sit nescio. A — Numquid negas eo motu animum moueri? E — Non nego. A — Negas ergo motum, quo mouetur lapis, motum esse lapidis? Neque enim illum dico motum quo eum nos mouemus uel aliqua ui aliena mouetur, ueluti cum in caelum iacitur, sed eum quo ad terram nutu suo uergit et cadit. E — Non equidem nego motum, quo ita ut dicis inclinatur et ima petit, motum esse lapidis, sed naturalem. Si autem hoc modo etiam illum motum habet anima, profecto etiam ipse naturalis est, nec ex eo quod naturaliter mouetur recte uituperari potest, quia etiam si ad perniciem mouetur, naturae suae tamen necessitate compellitur. Porro quia istum motum non dubitamus esse culpabilem, omni modo negandum est esse naturalem (...) A — Et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo uero iste uoluntarius”.

³⁰ Cf.: “A — Credo ergo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate; nam nemque a superiore neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est, neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi uoluntatem ad creaturam a creatore conuertit. Qui motus si culpae deputatur — unde qui dubitat inrisione dignus tibi uisus est —, non est utique naturalis, sed uoluntarius”. Cabe ressaltar que, apesar da distinção entre *motus naturalis* e *motus uoluntarius*, em outras obras, ao esboçar o amor a Deus, isto é, a *caritas*, Agostinho recorre à teoria aristotélica do movimento em direção ao lugar natural. Sobre o conhecimento agostiniano desse elemento do pensamento de Aristóteles e os seus possíveis sentidos nas reflexões do Hiponense, cf.: Bettetini (2008, 118-123); De Plinval (1959, 13-19); Novaes (2007, 184-186); O’Brien (1981, 423-428). Quanto ao uso da teoria aristotélica do movimento em direção ao lugar natural nas reflexões sobre a *caritas*, cf.: Agostinho, 2007, XIII, 9.10; 1997, XI, 28; 1969, LV, 10.18; 1971, CLVII, 2.9.

³¹ Cf.: “Quae cum ita sint, ineffabiliter me mouet quo modo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter euenire aliquid posse quam Deus ante praesciuit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur”. Quanto à reflexão de Agostinho sobre a presciência divina e a liberdade humana, cf.: Hopkins (1977, 111-126); Pann (1994, 417-431); Rowe (1964, 356-363); Van Gerven (1957, 317-330).

³² Cf.: “A — Expergiscere tandem teque ipsum paululum intueri et dic mihi, si potes, qualem sis habiturus cras uoluntatem, utrum peccandi an recte faciendi. E — Nescio. A — Quid? Deum itidem nescire hoc putas? E — Nullo modo id putauerim. A — Si ergo uoluntatem tuam crastinam nouit et omnium hominum,

siue qui sunt siue qui futuri sunt, et futuras praeuidet voluntates, multo magis praeuidet quid de iustis impiisque facturum sit. E — Prorsus si meorum operum praescium Deum dico, multo fidentius eum dixerim praescire opera sua et quid sit facturum certissime praeuidere. A — Nonne igitur caues ne tibi dicatur etiam ipsum quaecumque facturum est non uoluntate sed necessitate facturum, si omnia quorum praescius Deus est necessitate fiunt, non uoluntate?”.

³³ Cf.: “Adtende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur: ‘si praesciuit Deus futuram uoluntatem meam, quoniam nihil potest aliter fieri quam praesciuit, necesse est ut uelim quod ille praesciuit; si autem necesse est, non iam uoluntate, sed necessitate id me uelle fatendum est’. O stultitiam singularem! Quo modo ergo non potest aliud fieri quam praesciuit Deus, si uoluntas non erit, quam uoluntatem futuram illa praesciuerit?”.

³⁴ Cf.: “A — Quid ergo te mouet? An forte oblitus quid prima disputatio nostra peregit, negabis nullo cogente aut superiore aut inferiore aut aequali, sed ea nos uoluntate peccare? E — Nihil horum prorsum audeo negare. Sed tamen, fateor, nondum uideo quo modo sibi non aduersentur haec duo, praescientia Dei de peccatis nostris et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum Deum necesse est fateamur et praescium. Sed scire uellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri, aut quo modo non sit necesse fieri quae futura esse praesciuit, aut quo modo non creatori deputandum est quidquid in eius creatura fieri necesse est”.

³⁵ Cf.: “A — Vnde tibi uidetur aduersum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae Dei? Quia praescientia est an quia Dei praescientia est? E — Quia Deus potius. A — Quid ergo? Si tu praescires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret? E — Immo necesse esset ut peccaret. Non enim aliter esset praescientia mea nisi certa praescirem”.

³⁶ Cf.: “A — Non igitur quia Dei praescientia est necesse est fieri quae praescierit, sed tantum modo quia praescientia est, quae si non certa praenoscit utique nulla est. E — Consentio. Sed quorsum ista? A — Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres quem peccatum esse praescires, neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret quamuis sine dubio peccaturus esset; non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi aduersantur haec duo, ut tu praescientia tua noueris quod alius sua uoluntate facturum est, ita Deus, neminem ad peccandum cogens, praeuidet tamen eos qui propria uoluntate peccabunt”.

³⁷ Cf.: Agostinho, 2001, III, 13.36-15.43.

³⁸ Cf.: “Sed tamen scire uellem, si fieri posset, quare illa natura non peccet quam non peccaturam praesciuit Deus, et quare ista peccet quae ab illo peccatura praeuista est. Non enim iam puto ipsa Dei praescientia uel illam non peccare uel istam peccare cogi. Sed tamen si nulla causa esset, non ita dispertiretur creatura rationalis ut aliam numquam peccet et alia in peccando perseueret, alia quasi media inter utramque aliquando peccet, aliquando ad recte faciendum conuertatur.

Quae causa in has tres partes eam distribuit? Sed nolo mihi respondeatur: uoluntas; ego enim causam quero ipsius uoluntatis”.

³⁹ Cf.: “Deinde quaecumque illa causa est uoluntatis, aut iusta profecto est aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperauerit non peccabit; si iniusta, non ei obtemperet et non peccabit”.

⁴⁰ Cf.: “An forte uiolenta est et cogit inuitum? Num eadem totiens replicaturi sumus? Reminiscere superiorum quae a nobis tam multa de peccato et uoluntate libera dicta sunt. Sed ei laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc breuissimum tene. Quaecumque ista causa est uoluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur [...]”.

⁴¹ Cf.: “An forte fallit incautum? Ergo caueat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caueri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri potest? Peccatum autem, caueri igitur potest”.

⁴² Quanto ao mau uso do livre arbítrio como causa do pecado e ao valor antimaniquéu dessa tese agostiniana, cf.: Cristiani (1995, 19); Pieretti (1999, 141).

⁴³ Cf.: “[...] non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est”.

⁴⁴ Quanto às dificuldades implícitas na relação entre a liberdade e o pecado à luz das reflexões do Hiponense sobre a condição da humanidade pós-adâmica, cf.: Agostinho, 2001, III, 18.51-18.52. Sobre tal ponto, cf.: Alfatt (1974, 113-134).

⁴⁵ Cf.: Agostinho, 2001, II, 1.3.

Referências

AGOSTINHO. *Diálogo sobre o libero arbítrio*. Tradução de P. Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

AGOSTINHO. *Le lettere*. Tradução de T. Alimonti e L. Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1969.

AGOSTINHO. *Le lettere*. Tradução de L. Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1971.

AGOSTINHO. *La controversia accademica*. Tradução de D. Gentili. Roma: Città Nuova, 1982.

AGOSTINHO. *La Genesi difesa contro i Manichei*. Tradução de L. Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1988.

AGOSTINHO. *La dottrina cristiana*. Tradução de V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 1992.

AGOSTINHO. *La città di Dio*. Tradução de D. Gentili. Roma: Città Nuova, 1997.

AGOSTINHO. *Disputa con Secondino*. Tradução de C. Magazzù. Roma: Città Nuova, 2000.

AGOSTINHO. *Le confessioni*. Tradução de C. Carena. Roma: Città Nuova, 2007.

ALFATT, M.E. The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 20, n. 1-2, 113-134, 1974.

BETTETINI, M. *Introduzione a Agostino*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: IEA, 1982.

BOUTON TOUBOULIC, A.-I. *L'ordre caché: la notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris: IEA, 2004.

BOUTON TOUBOULIC, A.-I. Les valeurs d' "ordo" et leur réception chez saint Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 45, n. 2, 295-334, 1999.

CRISTIANI, M. La responsabilità negata. In: ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A. (Org.). *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Roma: IPA, 1995, 19-27.

DE PLINVAL, G. Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le «feror» augustinien. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 5, n. 1, 13-19, 1959.

DI SILVA, M.F. La misura dell'amore in Agostino. *Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 24, 145-161, 2021.

DI SILVA, M.F. Elementos Cinéticos do Conceito Agostiniano de Pecado. In: CARVALHO, M.; HOFMEISTER PICH, R.; OLIVEIRA DA SILVA, M.A.; OLIVEIRA, C.E. (Org.). *Filosofia Medieval: Coleção XVI Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2015, 29-39.

HOPKINS, J. Augustine on Foreknowledge and Free Will. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 8, 111-126, 1977.

KOCH, I. Augustin et l'usage du monde. *Cahiers Philosophiques*, n. 122, 21-42, 2010.

NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. São Paulo: Paulus, 2007.

O'BRIEN, D. Pondus meum amor meus: Saint Augustin et Jamblique. *Revue de l'histoire des religions*, v. 198, n. 4, 423-428, 1981.

O'CONNEL, R.J. De libero arbitrio I: Stoicism revisited. *Augustinian Studies*, 1, 49-68, 1970.

PACIONI, V. ORDEM. In: FITZGERALD, A. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019, 722-723.

PANN, A. Augustine on divine foreknowledge and human free will. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 40, n. 2, 417-431, 1994.

PIERETTI, A. Il problema del male in Agostino. In: PIERETTI, A. (Org.). *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*. Assisi: Cittadella, 1999, 136-145.

ROWE, W.L. Augustine on Foreknowledge and Free Will. *Review of Metaphysics*, v. 18, 356-363, 1964.

VAN GERVEN, J. Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 55, n. 47, 317-330, 1957.

Received/Recebido: 12/07/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023