

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALESSANDRO SODRÉ

**SOBRE A NOÇÃO DE GRAÇA, PECADO ORIGINAL E LIBERDADE EM
AGOSTINHO**

São Luís
2024

ALESSANDRO SODRÉ

**SOBRE A NOÇÃO DE GRAÇA, PECADO ORIGINAL E LIBERDADE EM
AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia do Centro de
Ciências Humanas da Universidade Federal
do Maranhão como requisito para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Francisco do
Nascimento

São Luís
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Sodré, Alessandro.

Sobre a noção de Graça, Pecado Original e Liberdade em
Agostinho / Alessandro Sodré. - 2024.
72 f.

Orientador(a): Sidnei Francisco do Nascimento.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2024.

1. Pecado Original. 2. Graça. 3. Liberdade. 4. . 5.
. I. do Nascimento, Sidnei Francisco. II. Título.

ALESSANDRO SODRÉ

**SOBRE A NOÇÃO DE GRAÇA, PECADO ORIGINAL E LIBERDADE EM
AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia do Centro de
Ciências Humanas da Universidade Federal
do Maranhão como requisito para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. MARIA OLILIA SERRA
Externo ao Programa

Prof^o. Dr. JOSE ASSUNCAO FERNANDES LEITE
Externo ao Programa

Prof^o. Dr. SIDNEI FRANCISCO DO NASCIMENTO
Presidente

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ter me concedido saúde, força e sabedoria para concluir esta dissertação. Sem Sua orientação divina, nada disso teria sido possível.

Aos meus familiares, que me apoiaram incondicionalmente ao longo desta jornada.

Ao meu orientador Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento, expresso minha profunda gratidão por sua orientação, paciência e dedicação. Seu conhecimento e apoio foram fundamentais para a realização deste trabalho. Obrigado por compartilhar sua sabedoria e por me guiar com tanta generosidade.

Aos meus amigos, agradeço pelo companheirismo e pelas palavras de encorajamento. Vocês tornaram essa jornada mais leve e inspiradora.

Ao PPGFIL-UFMA, agradeço pelas oportunidades de aprendizado e crescimento. Agradeço também aos professores e colegas, cujas contribuições foram valiosas para a realização deste trabalho.

A todos, meu mais sincero agradecimento.

*"Envereda nos caminhos da razão,
confiando-te na piedade."*

Santo Agostinho

RESUMO

A existência do mal foi um problema que atormentou Agostinho por muito tempo, pois ele se perguntava como seria possível conciliar a ideia de um Deus perfeito, que cria todas as coisas boas, com a existência do mal. Isso poderia implicar a imperfeição da criação e do próprio Criador. Para resolver essa questão, o filósofo de Hipona se volta para a doutrina do pecado original e suas consequências. Essa doutrina está ligada diretamente à experiência de conversão de Agostinho e à sua busca por compreender a origem do mal. A elaboração da doutrina do pecado original permitiu a Agostinho expressar as dinâmicas da graça e romper com o fatalismo pagão e gnóstico, além de responder a questões relacionadas ao mal, sofrimento, erro, justiça e liberdade. Para defender sua posição, Agostinho utiliza três argumentos principais: teológico, patristico e racional. Agostinho argumenta que o pecado é uma consequência do livre-arbítrio humano e que a natureza humana é inclinada ao pecado devido à queda original de Adão e Eva. Ele defende que a natureza humana é essencialmente boa, uma vez que foi criada por Deus, mas que foi corrompida pelo pecado original. Nesse sentido, Agostinho afirma que o homem, em seu estado de pecado, não pode operar o bem sem o auxílio divino da graça. Surge, então, a necessidade da graça, um socorro divino especial e adaptado às necessidades da humanidade caída, para que esta reencontre seu lugar natural. Agostinho encontra suporte para seus argumentos nas Escrituras, especialmente nas cartas do apóstolo Paulo; na liturgia da igreja, que ora pedindo a graça divina; e na tradição dos padres apostólicos. A graça, para Agostinho, é a habitação divina no ser humano, redirecionando seu amor para Deus, para os bens superiores, e libertando-o do amor privativo. Essa habitação ocorre por meio do Espírito Santo, que se confunde com o próprio amor que se direciona a Deus. Essa operação na alma humana é a graça divina, essencial para a superação do pecado e a realização do bem. Desse modo, Agostinho não apenas responde às críticas e questionamentos de sua época, mas também oferece uma visão profunda e articulada da natureza humana, do pecado e da graça, reafirmando a necessidade do auxílio divino para a salvação do homem. Neste esquema de pecado e graça, Agostinho não elimina a liberdade humana. Ele compreende o homem como: possuidor de uma vontade livre, capaz de escolher e, por isso, merecedor da justa punição pelos pecados ou da recompensa por suas boas obras. Contudo, para Agostinho, a verdadeira liberdade não é apenas a capacidade de escolher, mas sim a capacidade de fazer o bem e voltar-se para os bens superiores, para Deus. Quanto mais a vontade humana se sujeita à graça divina, mais sã e verdadeiramente livre ela se torna.

Palavras-chave: Pecado Original. Graça. Liberdade.

ABSTRACT

The existence of evil was a problem that tormented Augustine for a long time, as he wondered how it could be possible to reconcile the idea of a perfect God, who creates all good things, with the existence of evil. This could imply the imperfection of creation and of the Creator himself. To resolve this issue, the philosopher of Hippo turned to the doctrine of Original Sin and its consequences. This doctrine is directly linked to Augustine's conversion experience and his quest to understand the origin of evil. The elaboration of the doctrine of original sin allowed Augustine to express the dynamics of grace and break with pagan and Gnostic fatalism, as well as address issues related to evil, suffering, error, justice, and freedom. To defend his position, Augustine uses three main arguments: theological, patristic, and rational. Augustine argues that sin is a consequence of human free will and that human nature is inclined to sin due to the original fall of Adam and Eve. He maintains that human nature is essentially good, since it was created by God, but that it was corrupted by original sin. In this sense, Augustine asserts that man, in his state of sin, cannot do good without the divine aid of grace. Thus arises the need for grace, a special divine help adapted to the needs of fallen humanity, so that it can find its natural place again. Augustine finds support for his arguments in the Scriptures, especially in the letters of the apostle Paul; in the liturgy of the church, which prays for divine grace; and in the tradition of the apostolic fathers. Grace, for Augustine, is the divine indwelling in the human being, redirecting his love to God, to higher goods, and freeing him from selfish love. This indwelling occurs through the Holy Spirit, which is identified with the very love directed towards God. This operation in the human soul is divine grace, essential for overcoming sin and achieving good. In this way, Augustine not only responds to the criticisms and questions of his time but also offers a profound and articulated vision of human nature, sin, and grace, reaffirming the need for divine aid for man's salvation. In this scheme of sin and grace, Augustine does not eliminate human freedom. He understands man as possessing a free will, capable of choosing, and therefore deserving of just punishment for sins or reward for good works. However, for Augustine, true freedom is not merely the ability to choose, but rather the ability to do good and turn towards higher goods, towards God. The more human will subjects itself to divine grace, the healthier and truly free it becomes.

Key Words: Original Sin. Grace. Freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 PECADO ORIGINAL	12
2.2 Três argumentos: bíblico, patrístico e racional	20
2.3 A solidariedade do pecado original	24
2.4 Movimento da alma e do pecado	27
3 A GRAÇA	32
3.2 Argumentos em favor da graça	39
3.3 O Espírito, o amor e a graça	43
4 LIBERDADE	48
4.1 Liberdade, determinismo e fatalismo	48
4.2 Liberdade e graça	57
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	68

1 INTRODUÇÃO

A existência do mal foi um problema que atormentou Agostinho por muito tempo, pois ele se perguntava como seria possível conciliar a ideia de um Deus perfeito, que cria todas as coisas boas, com a existência do mal. Isso poderia implicar a imperfeição da criação e do próprio Criador. Para resolver essa questão, o filósofo de Hipona se volta para a doutrina do pecado original e suas consequências. Essa doutrina está ligada diretamente à experiência de conversão de Agostinho e à sua busca por compreender a origem do mal.

O pecado original, a graça e a liberdade são conceitos que perpassam por toda filosofia de Santo Agostinho. Esses temas são tratados em diversas de suas obras, como em *O Livre-arbítrio*, *A Graça e a Liberdade*, *A Correção e a Graça*, *o Espírito e a Letra*, *A Natureza e a Graça*, *A Graça e o Pecado Original*, *Réplica a Juliano*. Notadamente, esses temas são partes importantes do pensamento do filósofo, que não é econômico para definir, esclarecer e argumentar a favor da corrupção moral do homem, ocasionada pelo pecado que cativa sua liberdade, mas que pela providência divina é liberto pela graça para fazer o bem.

Tratar a respeito do pecado original, graça e liberdade, como fez Agostinho, é também abordar a questão da responsabilidade humana frente às suas ações. O filósofo hiponense se contrapõe tanto aos que negam a liberdade humana –e assim negam toda responsabilidade que têm sobre suas ações, a exemplo dos maniqueístas–, quanto aos que negam a ajuda divina para realização de ações virtuosas, como os pelagianos, de maneira a dar ao homem todo crédito por suas boas ações.

Outros filósofos, como Tomás de Aquino, Espinosa e Kant, também abordaram a questão do pecado original. A tradição protestante Reformada retornou à doutrina do pecado original de Agostinho para afirmar a doutrina da depravação total, que é um dos cinco pontos do calvinismo. No que se refere ao tema da graça, não é diferente seu uso posterior a Agostinho, sendo abordada por Tomás de Aquino e pelos reformadores, e esses, encontraram na doutrina da graça um dos principais temas de controvérsia com a Igreja Católica Romana; os reformadores, se opondo às vendas de indulgências e às obras meritórias, defendiam a *sola gratia* (somente a graça). Por certo, a noção de liberdade é também conteúdo da teoria de muitos filósofos, como

Sartre, Schopenhauer, Leibniz, Rousseau e muitos outros. Assim, percebe-se que tais temas constituem problemas de notável relevância filosófica.

Este trabalho buscou compreender os conceitos de pecado original, graça e liberdade na filosofia de Santo Agostinho, explorando como esses conceitos se entrelaçam e influenciam uns aos outros. Para isso, foi necessário primeiro descrever o conceito de pecado original conforme elaborado por Agostinho, abordando sua origem, suas implicações teológicas, filosóficas e morais, e como ele explica a condição humana de afastamento de Deus. Em seguida, compreender e explicar a doutrina da graça segundo Agostinho, analisando como o filósofo percebe a graça como uma intervenção divina essencial para a superação do pecado e a realização do bem. Também foi importante entender o conceito de liberdade para Agostinho, especialmente sua distinção entre liberdade como mera capacidade de escolha e a verdadeira liberdade, que é a capacidade de fazer o bem e orientar-se para Deus. Foi necessário identificar e explorar a relação entre pecado original, graça e liberdade no pensamento agostiniano, mostrando como esses conceitos se interconectam e se influenciam mutuamente, formando uma visão coerente e profunda sobre a natureza humana, a salvação e a vida ética.

No primeiro capítulo é apresentado o pecado original, resgatando a origem do mal proposta por Agostinho e suas interpretações do livro de Gênesis, especificamente do relato de Adão e Eva no Jardim do Éden, e como o filósofo as utilizou para formular sua doutrina do pecado original. Motivado pela questão da origem do mal em um mundo criado por um Deus bom e onipotente, Agostinho desenvolveu uma teologia complexa sobre o tema.

Segundo Agostinho, o pecado original não se limita a um ato individual de Adão e Eva, mas sim a uma condição compartilhada por toda a humanidade. Essa condição se dá através da concupiscência, que impede que o livre-arbítrio do homem o direcione para o bem. As consequências dessa condição são diversas e incluem a morte física e espiritual, a ignorância, a fraqueza da vontade e a concupiscência. Diante desse quadro desolador, Agostinho argumenta que o homem é incapaz de alcançar a salvação por seus próprios méritos, tornando-a dependente da graça divina para ajudar e fortalecer sua vontade.

Para defender sua doutrina, Agostinho se baseou em três tipos de argumentos: bíblico, patrístico e racional. No âmbito bíblico, ele citou passagens como o Salmo 51,7, que afirma a concepção no pecado. Já no campo patrístico, buscou respaldo em

outros Padres da Igreja, como Ambrósio e Cipriano. Por fim, fez uso de argumentos racionais, como a ideia de que a existência do mal no mundo só pode ser explicada pela presença do pecado original.

Ao longo de sua obra, Agostinho deixa claro que a graça divina, concedida através de Jesus Cristo, é a única forma de o homem se libertar do pecado e alcançar a justiça.

Para Agostinho, o mero conhecimento do que se deve fazer, seja através da lei divina ou da doutrina do evangelho, não é suficiente para que o homem cumpra esses preceitos e evite o pecado. A graça é apresentada como uma comunicação da caridade que impulsiona o bem agir, adicionando-se ao conhecimento e à natureza humana. Para Agostinho, a vontade humana precisa da ajuda divina para ser verdadeiramente livre e amorosa em direção ao bem.

Em *O Espírito e a Letra*, ele destaca que a liberdade humana, sem o amor divino, não é suficiente para viver retamente. Agostinho argumenta que, sem o amor de Deus infundido no coração humano, a liberdade serve apenas para pecar. A verdadeira liberdade vem do Espírito Santo, que infunde amor e complacência na alma, permitindo ao homem viver conforme a justiça de Deus.

Agostinho também ilustra a luta entre dois amores no homem: o amor a Deus e o amor ao mundo. Ele descreve duas cidades originadas por esses amores: uma terrena, marcada pelo amor próprio e desprezo a Deus, e uma celestial, marcada pelo amor a Deus e desprezo de si mesmo. O amor de Deus é visto como o motor que leva o homem à verdadeira justiça e ao bem supremo.

A graça, portanto, não é apenas uma influência externa, mas a presença ativa de Deus no espírito humano, capacitando-o a viver de acordo com a vontade divina. Para Agostinho, a graça é essencial para a verdadeira liberdade e para a prática do bem. Ela não apenas ilumina e impulsiona o homem, mas também o transforma internamente, permitindo-lhe amar e deleitar-se com o bem. Assim, a graça é vista como a força que liberta e aperfeiçoa a liberdade humana, orientando-a para Deus e para a justiça divina.

O estudo dos conceitos de pecado original, graça e liberdade na filosofia de Santo Agostinho representa uma investigação profunda e significativa dentro da tradição teológica e filosófica cristã. Esses temas são fundamentais não apenas para compreender a visão agostiniana sobre a natureza humana e a salvação, mas

também para lançar luz sobre questões existenciais e éticas relevantes até os dias de hoje.

Santo Agostinho desenvolveu uma perspectiva única e profunda sobre o pecado original como a raiz da condição humana de alienação de Deus. Esta noção não apenas influenciou o pensamento teológico posterior, mas também trouxe implicações profundas para a compreensão da liberdade humana e da necessidade da graça divina para a redenção.

A doutrina agostiniana da graça divina como uma força transformadora na alma humana oferece *insights* sobre como a vontade humana pode ser elevada para escolher o bem e resistir ao mal. A interação complexa entre livre-arbítrio e ação da graça na vida moral e espiritual é um tema central na ética agostiniana, proporcionando um quadro para entender a dinâmica da responsabilidade moral e da busca pela virtude.

Além de seu impacto histórico, o estudo desses temas em Agostinho oferece uma plataforma para reflexão contemporânea sobre questões como a natureza da liberdade pessoal, os limites da autossuficiência humana e a necessidade de uma orientação transcendente na ética. Em um contexto onde debates sobre moralidade, livre-arbítrio e o papel da religião na sociedade continuam a ser relevantes, a obra de Agostinho oferece um fundamento robusto para o diálogo interdisciplinar entre filosofia, teologia e ciências sociais.

2 PECADO ORIGINAL

Tradicionalmente, Agostinho é conhecido como o Doutor da Graça, pois é através dele que esse conceito adquire ênfase e sistematização dentro da teologia cristã. Junto à doutrina da graça, Agostinho tratou sobre outras temáticas que estão relacionadas e que formam um conjunto de pensamentos que interagem em diversos aspectos. O pecado original, a graça e a liberdade são temas conjugados na filosofia de Agostinho. A graça, para Agostinho, é aquela operada por obra do amor divino nos corações dos pecadores, de maneira a lhes proporcionar a liberdade do pecado e de sua decadência moral (Rigby, 2018).

O pecado original, remete a uma problemática maior em Agostinho, que o atormentou desde sua conversão, a saber, a questão do mal. No livro VII das *Confissões*, o filósofo escreve:

Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente? Ou talvez não exista? Por que tememos então e evitamos o que não existe? Se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer. Portanto, ou o mal que tememos existe, ou o próprio fato de temê-lo é um mal. Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas, criador e criaturas, todos são bons. De onde então vem o mal? Porventura da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido dessa maneira? O Onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanecesse mal nenhum? Enfim, por que empregou essa matéria, ao invés de usar sua onipotência para reduzi-la ao nada? Poderia ela existir contra a vontade dele? E se era eterna, por que a deixou subsistir nesse estado por um tempo infinito, para só depois decidir fazer uso dela? Ou se a decisão de agir foi repentina, por que sua onipotência não a reduziu ao nada, para que subsistisse apenas ele, verdadeiro, sumo e infinito bem? Ou se não era bom que a Bondade deixasse de realizar coisas boas por que não aniquilou a matéria má reduzindo-a ao nada, estabelecendo outra que fosse boa e com ela criando todas as coisas? Que onipotência era a sua, se não podia criar algo de bom sem o auxílio de matéria não criada por ele"? (Agostinho, 2014, p. 127).

Nesta passagem, Agostinho está engajado em uma investigação filosófica sobre a origem do mal e sua compatibilidade com a bondade e onipotência divina. Ele levanta uma série de questões metafísicas e teológicas, questionando a origem e a natureza do mal em um mundo criado por um Deus bom e onipotente. O filósofo questiona se o mal possui uma existência substancial, indagando sobre sua origem, raiz e semente.

Agostinho continua sua argumentação afirmando a bondade divina, sendo Deus o sumo bem, que criou todas as coisas como boas, incluindo a matéria. Ele questiona se o mal poderia ter sua origem na matéria, indagando se Deus deixou alguma imperfeição na matéria ao criá-la. O filósofo também questiona se Deus, ao criar o mundo, o criou a partir de uma matéria existente, em vez de criar algo bom sem a necessidade de uma matéria pré-existente (Agostinho, 2014). Ele pondera se a matéria poderia existir contra a vontade de Deus e por que ele permitiria sua existência por um tempo infinito antes de usá-la para criar o mundo. No cerne de seu questionamento está a natureza da onipotência divina. Agostinho sugere que se Deus não pudesse criar algo bom sem depender da matéria pré-existente, isso poderia ser contraposto à verdadeira extensão de seu poder e onipotência.

A solução para o problema da origem do mal está na afirmação de que Deus é o supremo bem: “Deus é o sumo bem, acima do qual não existe outro bem superior” (Agostinho, 2019, p. 21). As criaturas, ao contrário de Deus, são criadas do nada e há nelas uma falta original (Gilson, 2010). Dessa maneira, as criaturas são criadas boas, possuindo três atributos que lhes garantem este estado: a medida, a forma e a ordem (*modus, species, ordo*). Toda substância, seja espiritual ou corporal, possui essas três perfeições – medida, forma e ordem – conferidas por Deus. Se essas perfeições são grandes, a criatura é um grande bem; se são modestas, é um bem pequeno; se são nulas, a criatura não é nenhum bem. Toda natureza é boa por definição, pois consiste nessas três perfeições. O mal é visto como a corrupção de uma das perfeições ou de todas na natureza que as possui (Gilson, 2010).

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 (Agostinho, 2019, p.23).

Uma natureza má é aquela em que a medida, forma e ordem estão corrompidas, sendo má na proporção do grau de sua corrupção. Mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza, sendo má apenas na medida em que é corrompida. O mal é uma privação, a falta de um bem que a substância deveria possuir, uma falta de ser o que deveria ser (Gilson, 2010). Nas palavras de Agostinho, em *A natureza do Bem*:

Nós, os cristãos católicos, adoramos a Deus, do qual procedem todos os bens, quer sejam grandes quer pequenos; do qual procede todo modo, seja grande ou pequeno; do qual provém toda beleza, seja grande ou pequena; do qual se origina toda ordem, seja grande ou pequena. Todas as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais belas e mais ordenadas forem, e apresentam tanto menor bem quanto menos moderadas, menos belas e menos ordenadas forem. Assim, estas três coisas, o modo, a beleza e a ordem – para não falar dos inumeráveis bens que pertencem a estes três –, estas três coisas, portanto, [eu dizia,] o modo, a beleza e a ordem, são como que bens gerais existentes nos seres criados por Deus, quer seja no espírito, quer seja no corpo. Portanto, Deus está acima de todo modo, acima de toda beleza, acima de toda ordem da criatura. Ele está acima de tudo isso não no conceito de espaços e lugares, mas pelo seu poder inefável e singular, do qual procede todo modo, toda beleza, toda ordem. Onde essas três coisas existem em elevado grau de bondade, existem grandes bens; onde existem em pequeno grau de bondade, existem pequenos bens; onde não existem, não há bem algum. Igualmente, onde essas três coisas são grandes, grandes são as naturezas; onde forem pequenas, pequenas são as naturezas e onde não existirem, não existe natureza alguma. Portanto, toda natureza é boa (Agostinho, 2019, p. 22).

A criação que Agostinho acreditava é a que se encontra no relato bíblico do livro de Gênesis. Em seu livro *Retratações*, ele apresenta algumas de suas obras dedicadas ao livro de Gênesis: *O Comentário do Gênesis Contra os Maniqueus*, que é dividido em dois volumes, onde o filósofo apresenta um comentário de sua interpretação alegórica, sobre todo o relato da criação e queda dos primeiros pais; e o *Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado*, que Agostinho, por considerar uma tarefa árdua, não concluiu. O *Comentário Literal ao Gênesis* apresenta uma obra de questionamentos e descobertas, ocupando-se dos relatos contidos nos três primeiros capítulos do livro bíblico (Agostinho, 2019). Destarte, é necessário buscar nas obras de Agostinho as compreensões e argumentos que o filósofo utiliza para interpretar e explicar o relato bíblico da Criação e Queda que decorre no pecado original.

A primeira menção ao pecado original em Agostinho aparece no capítulo V de suas *Confissões* (Maldamé, 2013). Embora outros pais da Igreja tenham escrito a respeito, nos escritos de Agostinho se encontra uma teologia mais elaborada e sistematizada sobre o pecado (Maldamé, 2013).

A doutrina do pecado original que permitiu a Agostinho romper com o fatalismo pagão e com o dualismo maniqueísta¹, expressar as dinâmicas da graça e liberdade,

¹ “O maniqueísmo é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa, que é a do bem” (Abbagnano, 2012, p.739).

além do pelagianismo² e responder questões fundamentais sobre o mal, sofrimento, justiça e misericórdia divina (Rigby, 2018). Essa doutrina terá como fundamento o encontro de Agostinho com os textos de Paulo, na experiência de sua conversão (Maldamé, 2013).

Segundo a história bíblica, os primeiros pais da humanidade, Adão e Eva, cometeram no paraíso primitivo, o Éden, uma transgressão ou violação do mandamento divino, que os levaram à expulsão do paraíso, à condenação, ao sofrimento no mundo e da morte, à condição de miséria, e por solidariedade, a humanidade em geral (Cova, 2014). Em *Cidade de Deus*, Agostinho interpreta a queda de Adão como resultado da ação do anjo orgulhoso e invejoso, o Diabo, que usou a serpente como instrumento para falar enganosamente com Eva e assim levar Adão ao engano e descumprimento da ordem divina de não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (Agostinho, 1958).

O termo pecado original pode designar diferentes conceitos. Pode ter um significado em relação à sua origem, praticado pelos primeiros pais e, conseqüentemente, gerado o pecado para toda a humanidade. Desse modo, o pecado é original por causa de sua transmissão, visto que todos já nascem sujeitos, como um mal que atinge a origem e a todos (Cova, 2014). Em Agostinho, os dois sentidos se fazem presentes no conceito do pecado original. Ele se refere tanto ao ato de rebelião, pelo qual os primeiros pais perderam a condição de inocência e vida harmoniosa, quanto ao estado de culpa, que – por um tipo de hereditariedade e contágio ocorrido no ato dos primeiros pais, e independente dos atos pessoais de seus descendentes –

² “Concepção de pecado é uma condição de natureza ou livre arbítrio? O pelagianismo foi uma seita cristã herética. Consistia num grupo de doutrinas antiagostinianas defendidas pelo monge bretão Pelágio (ca. 360-ca. 425), que estudou em Roma e pregou na África e Palestina. Pelágio considerava as teses de Agostinho acerca da predestinação como excessivamente pessimistas e demasiado próximas do maniqueísmo. Para contrapor-se a elas, propôs uma série de teses que iam ao extremo oposto. Antes de tudo, considerou que o pecado de Adão afetou somente a Adão e não se transmitiu à humanidade; Adão era unicamente, no entender de Pelágio, um exemplo do pecado. Isso levava Pelágio a admitir que o homem nasce sem pecado original (e a rejeitar, por conseguinte, a necessidade do batismo); o pecado é algo que se comete, não algo que se transmite e herda. Assim, a concupiscência e a morte não aparecem em seu pensamento como algo pertencente à natureza do homem. Isso não significava, porém, para Pelágio que o homem fosse "naturalmente vil"; queria dizer tão-somente que é um ser predestinado a morrer e que comete, mas não herda, os pecados (teses que fizeram supor em Pelágio a influência do naturalismo estoico). Mas Pelágio se inclinava, preferentemente, para uma concepção "otimista natural" da natureza humana, a qual não necessita, a seu ver, de uma graça sobrenatural para salvar-se; a graça natural, infusa na criação inteira, e que reside no homem como um de seus atributos, lhe é suficiente. Resultado disso são uma série de afirmações que afetam a relação entre o cristão e a Igreja: por exemplo, que a intervenção desta última não é indispensável para a salvação, e que para salvar-se são suficientes a Lei e os Evangelhos” (Mora, 2004, p. 2232).

entregará a todos os homens à sujeição da condenação divina (Cova, 2014). Assim diz Agostinho:

Com efeito, desde o tempo em que por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5,12), toda a massa de perdição tornou-se possessão do corruptor. Assim, ninguém, absolutamente ninguém desde então, se isentou ou se isenta ou se isentará do pecado, a não ser pela graça do Redentor (Agostinho, 1999, p. 284-285).

O filósofo vê na doutrina do pecado original um ponto fundamental da fé, no qual não se pode errar, pois o erro nesse assunto comprometeria a própria confissão da fé cristã. Nas palavras de Agostinho, “este ponto deve ser considerado não como um assunto em que, salvaguardada a fé, pode-se duvidar ou errar, mas um assunto que atinge a própria profissão de fé, pela qual somos cristãos” (Agostinho, 1999, p. 284).

No *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho apresenta as criaturas racionais predispostas ao bem porque procedem de Deus, e o pecado como derivado do mau uso do livre-arbítrio. Como segue:

O Criador é, certamente, louvado com razão em todas as obras que fez, todas muito boas. Com efeito, não deve ser louvado apenas em consideração dessas obras, das quais teve presciência; é louvado também merecidamente porque criou os animais, por meio dos quais favorece a natureza humana, mesmo aos próprios pecadores. É a natureza do homem que procede de Deus, não o pecado do homem, no qual ele se envolve usando mal do livre-arbítrio, do qual, no entanto, se não estivesse dotado, sobressairia menos na natureza das coisas (Agostinho, 2005, p.193).

No contexto da criação, o homem no seu estado primitivo desfrutava de um estado de felicidade sobrenatural ou, no termo bíblico, de um estado de bem-aventurança (Kelly, 1968). Adão, respirando um ar etéreo, era imune aos cuidados e sofrimentos da vida. Ele se encontrava diariamente com Deus e conversava face a face com ele, mantendo seus apetites carnis sob controle e vivendo em estado de pleno conhecimento e perfeita inocência e virtude (Kelly, 1968). Apesar dessa condição elevada de felicidade, inocência e imunidade aos males, Agostinho mostra que o homem e toda a criação não são da mesma natureza de Deus, mas criados do nada e, por isso, mutáveis (Agostinho, 2019). O filósofo ainda defende a bondade de todas as coisas criadas e os diferentes níveis de bens – grandes e pequenos –

celestes e terrestres ou espirituais e corporais. O bispo de Hipona, coloca Deus como o sumo bem, acima de todos os outros bens. Deus é descrito como imutável, verdadeiramente eterno e imortal (Agostinho, 2019). Todas as criaturas têm sua origem nele, mas não são da mesma natureza que ele, pois todas as coisas que ele criou são mutáveis porque foram criadas do nada. Deus é descrito como onipotente, capaz de criar bens do nada, sejam eles grandes ou pequenos, celestes ou terrestres, espirituais ou corporais. No entanto, mesmo sendo capaz de criar todas essas coisas, ele não as igualou à sua própria natureza, pois ele é verdadeiramente justo (Agostinho, 2019). Todas as coisas, sendo boas, têm sua origem em Deus, independentemente de serem grandes ou pequenas, o que sugere que a bondade das coisas não pode proceder senão de Deus, como escreveu em *A Natureza do Bem*:

Deus é o sumo bem, acima do qual não existe outro bem superior; é o bem imutável e, por isso mesmo, é verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm sua origem nele, mas não são da sua mesma natureza. Ele é por sua própria natureza, mas o que foi feito por ele não é o que ele é. Uma vez que somente ele é imutável, todas as coisas que ele fez são mutáveis porque as fez do nada. É tão onipotente que pode criar bens mesmo do nada, isto é, daquilo que é inteiramente inexistente, bens grandes e pequenos, celestes e terrestres, espirituais e corporais. Por ser também verdadeiramente justo, não igualou as coisas que fez do nada àquele que gerou de si mesmo. E por serem boas todas as coisas, quer sejam grandes quer pequenas, quaisquer que sejam os graus de bondade das coisas, não podem proceder senão de Deus (Agostinho, 2019, p. 21).

Agostinho defende a criação do homem em um estado probatório, quando não era mortal nem imortal, contudo, Adão e Eva deveriam obedecer para receber a imortalidade (Rogers, 2018).

Podia dizer-se antes daquele primeiro pecado que era mortal segundo uma causa e imortal segundo outra, a saber, mortal porque podia morrer, imortal porque podia não morrer. Uma coisa é não poder morrer, como algumas naturezas criadas imortais por Deus. Outra coisa é poder não morrer, deste modo o primeiro homem foi criado imortal. Isso lhe era dado pela árvore da vida e não pela constituição da natureza (Agostinho, 2015, p. 170).

Nesse período probatório, os primeiros pais não obtiveram sucesso em obedecer a ordem divina e receber a imortalidade, pois transgrediram e decaíram de sua condição de felicidade (Agostinho, 1958). Na obra *A Graça e Pecado Original*, ao falar sobre o nascimento, Agostinho comenta que a condição humana ao nascer, depois da queda, é de condenação e sujeição. Essa sujeição se concretiza em Adão

e Eva, que ouviram o “sedutor” ou o diabo, e assim todos os filhos de Adão ficaram sujeitos à mesma condição (Agostinho, 1999). Observa-se que essa sujeição, para o filósofo, tem uma relação de sedução, pois o diabo, ou a serpente, que engana os primeiros pais é aquele que introduz a sensualidade. Desse modo, o “demônio pôde a todos manter cativos por meio de um apenas; apenas um pode libertar de sua dominação, aquele a quem não conseguiu dominar” (Agostinho, 1999, p. 295).

Retomando o *Comentário Literal ao Gênesis*, o filósofo tenta buscar motivos para a ocorrência do pecado e o motivo de Deus ter permitido o pecado humano. Primeiramente ele observa que a tentação não ficou limitada aos primeiros pais, pois após a queda toda humanidade é tentada “sem cessar pelas insídias do diabo” (Agostinho, 2005, p. 281). O motivo dessas tentações, como afirma Agostinho, é para provar e exercitar a virtude. Para ele, há maior valor no triunfo sobre a tentação do que em não ser tentado. A questão que é posta a Agostinho é: por que Deus não criou o homem sem a possibilidade de pecar? Ele responde que o homem não é criado com uma natureza má, visto que poderia pecar se quisesse, mas não por uma necessidade.

Assim como a reta razão ensina que é melhor uma natureza que de forma alguma se deleita com o ilícito, assim também a reta razão ensina que também é boa uma natureza que possui o poder de tal modo coibir o prazer ilícito, se houver, que não só se alegre com os demais atos lícitos e praticados como convém, mas também com a coibição do prazer depravado (Agostinho, 2005, p. 282).

Agostinho se volta para a fonte e para o início do pecado. De onde teria procedido? Qual seu início? Para ele, o pecado e todos os males são procedentes da soberba e do amor próprio. Ele argumenta que a entrada do pecado no mundo por meio de Adão afetou toda a humanidade, incluindo as crianças, que devem ser batizadas. Ele analisa esse pecado como uma combinação complexa de várias transgressões morais (Agostinho, 1948). Adão demonstrou orgulho ao preferir sua própria vontade à submissão a Deus, sacrilégio ao duvidar da palavra divina, homicídio ao desobedecer e introduzir a morte no mundo. Além disso, Agostinho vê nesse ato a ocorrência de fornicção espiritual, roubo e ganância, representando uma violação profunda da ordem moral e da relação com Deus. Ele argumenta que ao examinar cuidadosamente as diferentes facetas desse pecado inicial, pode-se compreender melhor a natureza humana e a extensão do mal (Agostinho, 1948). Nas

Escrituras, ele encontra a soberba como início de todo pecado, pois “o princípio da soberba é o pecado” (Eccl 10,13). Apoiando-se ainda nas Escrituras, encontra em Paulo a verdade de que “a raiz de todos os males é a avareza” (Agostinho, 2005, p. 287). A avareza, interpreta o filósofo, é dita num sentido geral, no qual se almeja algo mais do que se deve, em razão de alguma excelência ou amor que lhe é próprio. Neste passo, ele usa a língua latina para explicar a questão, pois nessa língua o amor próprio (*privatum*) se refere a uma privação, e toda privação implica uma certa diminuição, de maneira que a partir da soberba se cai “para a angústia e para a indigência, quando se volta do comum para o próprio pelo amor funesto de si mesmo” (Agostinho, 2005, p. 287).

Portanto, o amor perverso de si mesmo priva da santa companhia o espírito inflado, e a miséria coarcta aquele que já deseja saciar-se mediante a iniquidade. Daí que, depois de ter dito em outra passagem: Os homens serão amantes de si mesmos, acrescentou em seguida: amantes do dinheiro, descendo da avareza geral, da qual a soberba é o princípio, para esta especial que é própria dos homens. Pois os homens não seriam mais excelentes quanto mais ricos. A caridade, contrária a esta enfermidade, não procura seu próprio interesse, ou seja, alegra-se pela excelência não a própria e, portanto, com razão, também não se incha de orgulho (Agostinho, 2005, p. 287).

Agostinho, ainda nas suas reflexões sobre o Gênesis, se volta para a morte como consequência do pecado original. Remontando a cena da tentação do Éden, ele observa que o mandamento divino para que o homem não coma do fruto da árvore do conhecimento é acompanhado por uma advertência ou sentença contra a desobediência. Essa sentença era a morte do infrator. Eva, dando ouvido a serpente – o instrumento usado pelo sedutor para tentá-la –, olha para o fruto proibido e observa que era bom ao apetite e formoso à vista, relativiza as palavras de advertência de Deus e as reinterpreta com sentido figurado (Agostinho, 2005). Ela tomou o fruto que comeu e deu ao marido. Neste ponto, Agostinho assevera que a morte teve lugar por causa do ato contrário à vontade de Deus. Os pais originários e toda humanidade neles representada perdem seu estado elevado, no qual não podiam ser atacados pelas enfermidades e pelo tempo, nutridos por uma força misteriosa que procedia da árvore da vida. Nesse estado, seus corpos ainda eram de animais e seriam transformados em um corpo espiritual (Agostinho, 2005). Mas o homem decai de seu estado e o seu corpo contrai em

propriedade doentia e mortífera que está inerente também à carne dos animais e, por isso, também o mesmo movimento pelo qual se efetua nos animais o apetite da concupiscência para que os que nascem sucedem aos que morrem (Agostinho, 2005, p. 301).

Em *A Graça de Cristo e o Pecado Original*, Agostinho descreve o homem em um estado honrado por Deus na criação, porém por não compreender seu *status* se torna semelhante aos animais. Essa semelhança não ocorre em suas naturezas, uma vez que Agostinho não compara a natureza humana à natureza dos animais, e sim os vícios humanos, que vieram do pecado, e a natureza animal (Agostinho, 1999). Por essa razão, o homem é condenado por Deus por causa do pecado que avilta sua natureza, e não por perdê-la ao pecar.

Em *A Correção e a Graça*, Agostinho aborda um problema novo e que terá nele sua primeira solução (Mariones, 2022). O problema corresponde ao pecado original e ao dom da perseverança, pois como o homem foi criado em retidão e sem pecado, e dotado do dom da perseverança, como pecou? (Agostinho, 2000). A solução de Agostinho foi propor duas economias: uma para o antes e outra para o depois da Queda. Nas duas economias, a graça e a liberdade – ou livre-arbítrio – estão em ação. Na primeira economia, a liberdade é evidenciada, sua ação ou poder é maior, de maneira que a graça tem menor ação e necessidade. Por outro lado, na economia do homem caído, a liberdade, afetada pelo pecado, necessita de uma maior graça para enfrentar o mal e rejeitá-lo (Mariones, 2022).

2.2 Três argumentos: bíblico, patrístico e racional

Para Agostinho, o primeiro pecado de Adão foi transmitido para os seus descendentes, pois não pecam apenas por causa de seu mau exemplo (Mariones, 2022). Mas os filhos nascidos de Adão segundo a carne contraíram o pecado original desde a concepção. Assim, a teoria pelagiana, por exemplo, é um erro, pois não estabelece nenhum vínculo entre o pecado original com os filhos de Adão e, portanto, não precisariam ser perdoados através do batismo (Agostinho, 1990). Em vez disso, são batizados para serem adotados pela regeneração e admitidos ao reino de Deus. Agostinho critica essa visão, argumentando que, ao negar a transmissão do pecado original, estão subestimando a gravidade do pecado e a necessidade do perdão divino

(Agostinho, 1990). Agostinho enfatiza a doutrina tradicional de que o batismo é necessário para a remissão do pecado original e a entrada no reino de Deus (Agostinho, 1999). Agostinho apresenta esse ponto em seu livro *Las Herejias*, ao dizer:

Eles também negam que os filhos nascidos de Adão segundo a carne contraiam o contágio do pecado desde a concepção. Afirmam que nascem sem qualquer vínculo com o pecado original, de modo que não há razão para que seja conveniente perdoá-los com o batismo, mas que são batizados para que, adotados pela regeneração, possam ser admitidos ao o reino de Deus, transferido do bem talvez, mas não absolvido pela renovação de algum mal da antiga dívida (Agostinho, 1990, p. 105, tradução nossa)³.

Assim, para o bispo de Hipona somente é possível viver sem pecado, ou observar os preceitos divinos que foram dados com a finalidade de instruir o homem no caminho que deveria andar por meio do auxílio divino, da graça como Agostinho diz:

Mas é preciso resistir com decisão e veemência àqueles que consideram ser possível às forças humanas da vontade, sem o auxílio divino, ou viver na justiça ou nela progredir após tê-la alcançado. E quando são questionados sobre como presumem asseverar possibilidade sem a ajuda de Deus, calam-se e não ousam propalar esta afirmativa, porque percebem quão ímpia é e intolerável. (Agostinho, 1999, p. 27).

Para defender sua doutrina do pecado original contra aqueles que a consideravam uma inovação na própria fé católica, Agostinho apresenta três tipos de argumentos oferecidos para sustentar sua visão de pecado original: os bíblicos, os patrísticos e os racionais (Mariones, 2022).

O argumento bíblico é trazido da interpretação de passagens do Antigo e do Novo Testamento, por exemplo, sua interpretação dos Salmos 51,7, em que Davi afirma ter sido concebido em iniquidade e pecado: “Eis que eu nasci na iniquidade, minha mãe concebeu-me no pecado”. Agostinho mostra que o salmista não era fruto de uma relação adúltera de seu pai, mas de uma relação legítima do seu pai Jessé e

³ “Niegan también que los niños nacidos de Adam según la carne contraen el contagio del pecado desde la concepción. Ellos afirman que nacen sin vinculación alguna de pecado original, de tal modo que no hay en suma por qué convenga perdonarlos con el bautismo, sino que son bautizados para que, adoptados por la regeneración, sean admitidos al reino de Dios, trasladados de lo bueno a lo mejor, pero no absueltos por la renovación de algún mal de la vieja deuda. En realidad, aunque no sean bautizados, les prometen, por supuesto fuera del reino de Dios, una cierta vida propia, pero en todo caso eterna y bienaventurada” (Agostinho, 1990, p. 105).

sua esposa, de maneira que Davi, ao falar de sua concepção em pecado, não estava tratando de outra coisa, senão do pecado que emanava de Adão, pois nasceu com a culpa e a pena (Agostinho, 1997).

Em um de seus sermões, Agostinho, explicando o texto bíblico de Efésios 2,3, esclarece que o motivo do apóstolo Paulo apresentar o homem em pecado como “filhos da ira” não ocorre porque esse segue o exemplo de Adão, como aquele que pecou primeiro, pois quem foi o primeiro a pecar foi o diabo. Nesse sentido, para o filósofo, o referido texto bíblico não se refere a um pecado concebido por imitação ou instigação, mas um pecado que foi cometido em Adão. Nas palavras de Agostinho:

“Uma coisa é pecar por instigação e exemplo de alguém e outra é pecar nele. Considerando a descendência da carne, todos nós já estávamos em Adão antes mesmo de nascermos; estávamos nele como no pai, como na raiz” (Agostinho, 1984, p. 248).

Usando uma outra passagem bíblica, da *Carta aos Romanos* 5,12 – que afirma que por meio de um único homem (Adão), o pecado entrou no mundo e, por causa do pecado, a morte passou a atingir todos os homens, uma vez que todos pecaram –, Agostinho explica que todos os descendentes de Adão estão condenados à pena de morte por causa do pecado original (Agostinho, 1948). Assim como Adão foi condenado à morte por causa da desobediência no Jardim do Éden, sua descendência também recebe a mesma pena, como uma árvore que é corrompida por causa da corrupção de sua raiz (Agostinho, 1948). “Assim, por meio de um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e assim passou a todos os homens, visto que todos nele pecaram. Neste lugar o Apóstolo chamou ‘mundo’ a toda raça humana” (Agostinho, 1948, p. 501, tradução nossa)⁴.

No argumento patrístico, Agostinho mostra como a doutrina do pecado original tinha um caráter tradicional e poderia ser encontrada em uma longa lista de homens ilustres que o precederam (Mariones, 2022). Como ele escreve em sua obra *a Réplica a Juliano*,

Esta verdade católica foi reconhecida por todos os santos doutores e ilustres sacerdotes peritos nas Sagradas Escrituras: Irineu, Cipriano, Reticius, Olympius, Hilário, Ambrósio, Gregório, Inocência, João e Basílio; A quem acrescento, queira ou não, Jerônimo, para não falar dos que ainda não morreram. Todos, a uma só voz, proclamam, contra a vossa doutrina, que todos os homens trazem ao nascer, a mancha do pecado original. Ninguém

⁴ “Así, por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y de este modo pasó a todos los hombres, pues todos en él habían pecado. Llamó en este lugar el Apóstol mundo a todo el género humano” (Agostinho, 1948, p. 501).

está isento desta lei, senão aquele que foi concebido de uma virgem, sem a intervenção desta lei do pecado que cobiça contra o espírito (Agostinho, 1984, p.561, tradução nossa)⁵.

Buscando nos escritos de alguns desses padres da igreja é possível encontrar razão no argumento de Agostinho. Irineu, por exemplo, escreveu em *Contra as Heresias* que Adão e seus descendentes estavam sujeitos a uma escravidão, ao mesmo tempo em que fala de uma condição compartilhada, herdada, e que os coloca em uma mesma condição. Em suas palavras:

Por outros termos, trata-se de Adão, o homem modelado em primeiro lugar, acerca do qual a Escritura refere que Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”. Nós todos derivamos dele e por causa disso herdamos o seu nome. Ora, se o homem foi salvo, também salvo deve ser o homem que foi modelado em primeiro lugar. De fato, seria por demais irracional dizer que não é libertado pelo vencedor do inimigo quem diretamente foi ferido pelo mesmo inimigo e que foi o primeiro a experimentar a escravidão, ao passo que seriam libertados os filhos gerados por ele na mesma escravidão (Irineu de Lião, 2014, p. 230-231).

Orígenes escreveu a respeito do pecado, o considerando como um mal geral que atinge a todos. Em sua *Homilia Sobre o Evangelho de Lucas* faz alusão ao pecado que as crianças nascem e carecem do batismo para purificação:

As crianças são batizadas “para a remissão dos pecados”; de quais pecados? Ou, em qual tempo pecaram? Ou, como pode subsistir um motivo para o lavacro dos pequeninos, senão segundo aquela interpretação da qual falamos há pouco: “ninguém é isento de impureza, nem se de um único dia absolutamente for a sua vida sobre a terra?” E porque, pelo mistério do batismo, as impurezas do nascimento são tiradas, por esse motivo são batizados também os pequeninos, porque “se alguém não tiver renascido da água e do espírito, não poderá entrar no reino dos céus” (Orígenes, 2016, p. 69).

No terceiro tipo de argumento, o racional, Agostinho faz uso da razão para defender a existência do pecado original, sustentando sua defesa nas misérias, males e aflições que atingem todo ser humano, dando especial ênfase no caso das crianças

⁵ “Esta verdad católica ha sido reconocida por todos los santos doctores e ilustres sacerdotes expertos en las Sagradas Escrituras: Ireneo, Cipriano, Reticio, Olímpio, Hilario, Ambrósio, Gregório, Inocêncio, Juan y Basílio; a los que afiado, lo quietas o no, a Jeróni-mo, sin hablar de los que aún no han muerto. Todos, a una voz, proclaman, contra vuestra doctrina, que todos los hombres traen, al nacer, la mancha del pecado original. Nadie está exento de esta ley, sino aquel que fue concebido por una virgen, sin intervención de esta ley del pecado que codicia contra el espíritu” (Agostinho, 1984, p. 561).

(Mariones, 2022). Ele expõe esse argumento em sua *Réplica a Juliano*, ao dizer que Deus não poderia ser onipotente e justo, se as crianças fossem sobrecarregadas de males e calamidades sem possuir pecado (Agostinho, 1984). Este argumento levanta algumas questões interessantes: “como o pecado de Adão nos envolve? Pode haver pecado sem livre arbítrio?” (Mariones, 2022, p. 177). Essa questão será abordada a seguir.

2.3 A solidariedade do pecado original

O princípio que Agostinho estabelece para responder à questão de como toda humanidade participa do pecado original é a afirmação, primeiramente, que só existe pecado se houver livre-arbítrio. Em sua *Réplica a Juliano* ele afirmar que “sem a cooperação do livre-arbítrio, o pecado não pode existir no homem” (Agostinho, 1984, p. 868, tradução nossa)⁶. Seguindo essa afirmativa, o Doutor da Graça responderá a acusação de Juliano de que Deus punia alguns pelo pecado de outros (Agostinho, 1984).

O filósofo de Hipona está plenamente consciente da distinção entre os pecados pessoais, ou atuais, cometidos pelos indivíduos, e o pecado original de Adão, que corrompeu toda a humanidade (Mariones, 2022). Assim, ele estabelece uma solidariedade entre a humanidade e Adão: enquanto Adão pecou por sua própria vontade, a humanidade estava nele presente através da razão seminal (Agostinho, 1985). Como ele escreve em seu diálogo com Juliano,

Não é absurdo chamar a desobediência de um homem de delito alheio, porque, ainda não nascidos, éramos incapazes de um ato pessoal, seja ele bom ou mau. No entanto, todos estávamos em Adão, o pecador, quando ele pecou, e pela natureza e gravidade desse pecado, toda a natureza humana ficou corrompida, como demonstra o estado de miséria de toda a humanidade; e esse pecado alheio se torna nosso através de uma **funesta sucessão**. Daí as palavras de um doutor católico que compreendeu perfeitamente o pensamento do Apóstolo: “Todos nascemos sob o pecado, e nossa própria origem está viciada (Agostinho, 1985, p. 370, tradução e ênfase nossa)⁷.

⁶ “Sin la cooperación del libre albedrío no puede existir en el hombre pecado” (Agostinho, 1984, p. 868).

⁷ “No es un absurdo se llame la desobediencia de un hombre delito ajeno, porque, aún no nacidos, éramos incapaces de un acto personal, ni bueno ni malo. Mas todos estávamos en Adán pecador cuando pecó, y por la naturaleza y gravedad de este pecado toda la naturaleza humana quedó viciada, como lo demuestra el estado de miseria de todo el género humano; y este pecado ajeno se hace nuestro mediante una funesta sucesión. De ahí las palabras de un doctor católico que comprendió a la

Os estoicos⁸ utilizavam a expressão grega *logoi spermatikoi*, traduzida para o latim como *rationes seminales*, para descrever a ideia de que o *pneuma* (princípio vital) contém as sementes ou germes de todas as coisas (Mora, 2004). Esses germes, ou *spermatá*, são considerados as causas fundamentais de tudo que existe ou acontecerá. Portanto, tudo que ocorreu, ocorre ou ocorrerá é uma manifestação ou desdobramento dessas "razões seminais", que também são chamadas de *rationes causales*, pois determinam causalmente o universo e todos os eventos nele. Segundo essa visão, os estoicos afirmavam que as coisas seguem uma "ordem seminal" ou "ordem dos germes" (Mora, 2004; Reale; Antiseri, 2017).

Plotino reinterpretou a ideia estoica das razões seminais em sua filosofia. Ele concordou com os estoicos ao afirmar que tudo no universo acontece de acordo com a razão, mas acrescentou uma nuance crucial (Mora, 2004): isso é verdadeiro na medida em que significa que "a alma governa o universo segundo a razão" (Plotino, 2024, p. 1). Para Plotino, as razões seminais, que são princípios ou causas internas que moldam a realidade, residem na alma. No entanto, ele reconhece que existem imperfeições no mundo físico. Esses defeitos não são falhas das razões seminais em si, mas estão em potência nas razões e em ato nos seres engendrados. Em outras palavras, as razões seminais contêm a possibilidade de imperfeições, que se manifestam plenamente no mundo material (Mora, 2004).

Agostinho argumenta que as razões seminais são os princípios pelos quais certas criaturas foram, de certa forma, prefiguradas por Deus no momento da criação. Segundo essa visão, as coisas foram criadas por Deus de modo que seus efeitos já estavam implicitamente contidos em suas razões (Mora, 2004; Mariones, 2022). Por isso, em *O Castigo e o Perdão dos Pecados*, ele argumenta que o pecado de Adão afeta toda a humanidade não apenas como um pecado individual, mas como uma condição que é compartilhada a toda a descendência de Adão (Agostinho, 2019). Agostinho utiliza a expressão "em quem todos pecaram" (Agostinho, 2019, p. 205) para indicar que todos pecaram em Adão de uma maneira que está além da simples imitação ou exemplo (como ensinavam os pelagianos); é uma participação coletiva e uma herança espiritual que todos compartilham. Ele explica que os pecados da

perfección el pensamiento del Apóstol: "Todos nacemos bajo el pecado, y nuestro mismo origen está viciado" (Agostinho, 1985, p. 370)

⁸ O estoicismo, uma escola filosófica grega e greco-romana, é descrito como um conjunto de doutrinas filosóficas, modo de vida e concepção de mundo. Além disso, é considerado uma constante histórica no pensamento ocidental (MORA, 2004).

humanidade não são considerados estranhos ou externos às crianças, porque, no momento do pecado original de Adão, toda a futura descendência humana estava de alguma forma contida nele (Agostinho, 2019). Portanto, Agostinho está defendendo a ideia de que o pecado de Adão não é apenas uma falha pessoal isolada, mas uma condição que afeta toda a raça humana de maneira ontológica e espiritual (Agostinho, 2019).

Nem esses pecados se dizem alheios, como se não pertencessem às crianças – se, na verdade, em Adão todos então pecaram, quando na natureza dele, todos ainda estavam unicamente nele por aquela força interna pela qual podia gerá-los –, mas são ditos alheios, porque ainda não operavam suas próprias vidas, mas a vida do único homem continha tudo o que havia na futura descendência (Agostinho, 2029, p. 206).

Assim, para Agostinho, a humanidade se torna solidária ao pecado de Adão, não por uma transmissão fisiológica (genética), mas por sua conexão de herança com a vontade de Adão (Agostinho, 2019; Maldamé, 2013). Explicando essa questão, Tomás de Aquino segue pelo caminho de Agostinho, negando a transmissão do pecado por meio da geração fisiológica, afirmando que todos os homens podem ser considerados como um só em Adão, pois têm em comum a mesma natureza (Aquino, 2010). Aquino escreve:

Assim como o pecado atual cometido por um membro não é pecado de tal membro senão enquanto este membro é alguma coisa do próprio homem, e por isso chama-se pecado humano, assim, o pecado original não é pecado de tal pessoa senão enquanto ela recebe sua natureza do primeiro pai. Ele é chamado por isso pecado da natureza, segundo a Carta aos Efésios que diz: "Éramos por natureza" filhos da ira (Aquino, 2010, p. 415)⁹.

⁹ "Segundo a fé católica é preciso admitir que o primeiro pecado do primeiro homem passa originalmente à posteridade, É por causa disso que mesmo as crianças recém-nascidas são levadas ao batismo como devendo ser lavadas da infecção de uma culpa. O contrário é afirmado pela heresia pelagiana, como se vê por Agostinho em vários de seus livros. Para se investigar de que maneira o pecado do primeiro pai pode originalmente passar à posteridade, diversos autores tomaram vários caminhos[...]. Da mesma maneira, os muitos homens procedentes de Adão são como muitos membros de um único corpo. - Com efeito, o ato de um só membro do corpo, por exemplo a mão, não é voluntário pela vontade desta mão, mas por aquela da alma que é a primeira a mover os membros. É por isso que o homicídio que a mão comete não lhe seria imputado como pecado se se considerasse a mão em si mesma como separada do corpo. Mas, o pecado lhe é imputado enquanto ela é algo do homem que se move pelo primeiro princípio motor do homem. - Portanto é assim que a desordem que se encontra neste homem gerado por Adão não é voluntária por sua vontade própria, mas por aquela de seu primeiro pai, o qual move, com o movimento da geração, a todos aqueles que procedem de sua origem, como a vontade da alma move todos os membros a agir. Por isso, chama-se "original" este pecado que procede do primeiro pai para a sua posteridade, como se chama atual o pecado que procede da alma para os membros do corpo. Assim como o pecado atual cometido por um membro não é pecado de tal membro senão enquanto este membro é alguma coisa do próprio homem, e por isso chama-se pecado humano, assim, o pecado original não é pecado de tal pessoa senão enquanto ela recebe sua natureza

Para fortalecer seu argumento da solidariedade, o bispo de Hipona, faz uma comparação entre o primeiro e o segundo Adão (Cristo), pois “pelo primeiro fomos feitos escravos do pecado, pelo segundo somos resgatados do pecado” (Agostinho, 2019, p. 277). Adão, pelo pecado, trouxe a escravidão, o pecado e a morte à humanidade, enquanto Cristo resgatou a humanidade do pecado e a libertou para a vida. A queda ocorreu pela vontade de Adão, em desobediência ao Criador, enquanto a salvação veio pela obediência do Cristo à vontade do Pai que o enviou (Agostinho, 2019)¹⁰.

Assim, a humanidade participa do pecado original através da vontade de Adão, cuja desobediência introduziu uma condição corrupta que afeta toda a raça humana. Agostinho vê o pecado original não apenas como uma falha pessoal de Adão, mas como uma condição herdada por toda a humanidade. Esta solidariedade entre Adão e sua descendência é uma adesão aos bens inferiores, onde a alma, ao se afastar do bem supremo que é Deus, escolhe os bens transitórios, resultando em pecado (Agostinho, 1997). Portanto, o movimento da alma em busca dos bens inferiores reflete a dinâmica do pecado original: uma escolha voluntária e perversa que desvia do eterno e divino para o temporal e mutável, perpetuando a condição de corrupção e afastamento de Deus (Oliveira, 1997).

2.4 Movimento da alma e do pecado

Na filosofia de Agostinho, o pecado é intrinsecamente ligado ao desvio da vontade humana do bem supremo, Deus, para os bens inferiores, transitórios e mutáveis. Agostinho enfatiza que o pecado não é uma substância existente, mas uma perversão da vontade (Agostinho, 1997). Nas *Confissões* ele afirma:

E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores; e, esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente (Agostinho, 2014, p. 136).

do primeiro pai. Ele é chamado por isso pecado da natureza, segundo a Carta aos Efésios que diz: “Éramos por natureza” filhos da ira” (Aquino, 2010, p. 415-416).

¹⁰ “A fé consiste propriamente na relação de dois homens. Pelo primeiro fomos feitos escravos do pecado, pelo segundo somos resgatados do pecado; por um, fomos precipitados na morte; pelo outro somos libertados para a vida; aquele nos levou à perdição fazendo sua vontade, e não a daquele que o criou; este nos salvou fazendo não a sua, mas a vontade daquele que o enviou (Jo 4,34; 5,30). Portanto, na relação destes dois homens consiste propriamente a fé cristã” (Agostinho, 2019, p. 277).

Aqui, o pecado é identificado como a escolha deliberada da alma de afastar-se do bem eterno, Deus, para buscar satisfação nas coisas temporais e mutáveis.

A análise de Agostinho sobre a vontade humana revela que os afetos da alma, sejam bons ou maus, dependem da condição da vontade. Em *La Ciudad de Dios*, ele diz: “Estamos interessados em saber como é a vontade do homem: se for perversa, terá esses movimentos perversos, e se for reta, esses mesmos movimentos não apenas não serão culpáveis, mas até louváveis” (Agostinho, 1958, p. 926, tradução nossa)¹¹. A vontade reta conduz à virtude e à comunhão com Deus, enquanto a vontade perversa conduz ao pecado e ao afastamento do bem supremo.

Agostinho descreve o pecado como um movimento da alma que se afasta de Deus e se apegua aos bens inferiores. Neste sentido, a natureza do livre-arbítrio é como um bem intermediário, cujo valor depende de seu uso pela vontade humana. Se a vontade escolhe aderir ao bem imutável e universal, identificado como a Verdade, ela alcança a vida bem-aventurada, o que representa o bem supremo para o homem (Agostinho, 1997). No entanto, a vontade livre também pode desviar-se desse bem supremo, buscando satisfação em si mesma e nos bens inferiores. Esse desvio é o que caracteriza o mal moral ou pecado: uma aversão ao bem supremo e uma conversão da alma para os bens inferiores, resultando na perda da verdadeira felicidade e na corrupção moral (Agostinho, 1997). Como Agostinho esclarece em a *Verdadeira Religião*

A primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza. Não passou, porém, do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo. Existe, pois, um bem que a alma racional não pode amar, sem pecar. É o bem que é inferior a ela. Assim o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa (Agostinho, 2002, p. 49)

O apego aos bens temporais, considerados por Agostinho como menos nobres e instáveis, é uma característica de uma alma pervertida. Neste contexto, ele explica que o ato de pecar envolve o afastamento das coisas divinas, que são eternas e

¹¹ “Estamos interessados em saber como é a vontade do homem: se for perversa, terá esses movimentos perversos, e se for reta, esses mesmos movimentos não apenas não serão culpáveis, mas até louváveis” (Agostinho, 1958, p. 926).

verdadeiramente duradouras, em favor das coisas mundanas, que são mutáveis e incertas (Agostinho, 1997). Mesmo que essas coisas temporais estejam ordenadas de maneira harmoniosa e possuam uma beleza própria, é característica de uma alma pervertida e desordenada se escravizar a elas. Em outras palavras, a escolha de preferir os bens transitórios e incertos às realidades eternas e divinas indica uma corrupção na vontade humana, onde a alma se submete de forma inadequada ao que deveria apenas administrar e apreciar sem dependência (Agostinho, 1997). A escolha dos bens inferiores resulta em uma desordem moral e espiritual que escraviza a alma e a afasta do verdadeiro bem.

Em outro trecho de a *Verdadeira Religião*, Agostinho faz uma citação de Eclesiastes, "Vaidade dos que fabricam vaidades, tudo é vaidade" (Ecl 1,2.3), para ilustrar que a perversidade humana, derivada do pecado, transforma toda a natureza corpórea em algo fútil e vazio (Agostinho, 2002). Agostinho argumenta que aqueles que valorizam excessivamente os bens materiais, considerados inferiores, tornam-se vaidosos, enquanto que, ao afastar-se dessa vaidade, a verdadeira beleza das coisas corpóreas se revela, ainda que seja uma beleza inferior dentro de sua categoria (Agostinho, 2002).

Ele prossegue explicando que as diversas belezas temporais, quando percebidas através dos sentidos carnaís, desviam o homem da unidade com Deus, conduzindo-o a múltiplos e efêmeros afetos. Essa busca incessante e insaciável por coisas materiais é descrita como uma "copiosa indigência" que faz o homem perseguir continuamente novas coisas sem encontrar satisfação duradoura. O salmista é citado para reforçar a ideia de que essa busca desenfreada leva o homem a perder-se e afastar-se de Deus, a verdadeira fonte de unidade e imutabilidade (Agostinho, 2002).

As diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnaís, arrancam o homem decaído da unidade de Deus introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros. Dai se originar essa abundância laboriosa — se assim podemos dizer — essa copiosa indigência, que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada (Agostinho, 2002, p. 51).

Agostinho também menciona a redenção do corpo como um objetivo alcançável ao seguir Deus, que trará libertação da corrupção e da dor. Atualmente, no entanto, o corpo corruptível pesa sobre a alma e oprime a mente, dificultando a contemplação do divino (Agostinho, 2002). Ele conclui que o mundo das belezas corpóreas está sujeito à constante mudança e ocupa um lugar inferior na hierarquia do ser, pois não

pode possuir todas as perfeições simultaneamente. Apesar das transformações contínuas, a beleza temporal ainda reflete a única Beleza eterna e imutável (Agostinho, 2002).

O Doutor da Graça, em *Livre-arbítrio*, mostra a responsabilidade da alma no pecado, enfocando sua inclinação para os bens inferiores em detrimento dos superiores. Ele sugere que é necessário investigar a origem desse movimento que desvia a vontade do bem imutável para os bens mutáveis (Agostinho, 1997). Esse desvio é reconhecido como voluntário e, portanto, culpável, emanando diretamente da própria alma, necessitando suprimir esse movimento em direção aos bens passageiros, e direcionar a vontade humana para escolher os bens eternos, levando-a ao desfrute do bem imutável (Agostinho, 1997)¹². Agostinho destaca que, apesar dessa degradação moral, a vida humana continua sob o governo da Providência divina, que ajusta todas as coisas e recompensa cada um conforme seus méritos. Ele esclarece que os bens desejados pelos pecadores não são intrinsecamente maus, assim como a vontade livre do homem, que é um bem médio. O mal reside na aversão voluntária da vontade ao Bem imutável, desviando-se para bens transitórios. Essa escolha de afastar-se do Bem supremo e voltar-se para bens efêmeros é voluntária e não forçada, o que justifica o castigo justo e merecido que se segue (Agostinho, 1997).

Em síntese, o movimento da alma para os bens inferiores é a essência do pecado. Esse movimento representa uma escolha voluntária de afastar-se do bem supremo, Deus, e buscar satisfação nas coisas transitórias e mutáveis. A solução reside na reorientação da vontade humana para o bem eterno, buscando a Deus e afastando-se dos apegos terrenos que conduzem ao pecado.

Num plano geral, Agostinho fala de três economias do pecado original: penal, trágica e graciosa. A economia penal marca a evolução de um Deus de vingança para um Deus de justiça, por meio da aplicação da lei da retribuição (Rigby, 2018). A imagem que Agostinho concebe é de um Deus santo e de um homem pecador, não mais de um Deus vingador. Na economia trágica, a humanidade não está submetida a um destino que se reduz aos múltiplos atos de sua própria vontade. Na economia

¹² “Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo” (Agostinho, 1997).

graciosa, o favor divino se sobrepõe sobre a penalidade e a tragédia, ou sobre a justiça e a falta. A graça supera essas economias permitindo ao homem ingressar numa história de salvação.

Após discorrer sobre o pecado original, Agostinho transita para a discussão sobre a graça, destacando sua concepção da natureza humana caída e da necessidade da intervenção divina para a redenção. Para ele, a graça divina é a única salvação diante da condição de miséria e pecado em que a humanidade se encontra desde a queda de Adão. Agostinho enfatiza que a graça não é um mérito humano, mas um dom gratuito de Deus, que capacita os indivíduos a vencerem o pecado e a alcançarem a salvação. Essa visão da graça como um dom divino e não como resultado de esforços humanos é fundamental para a filosofia e teologia agostiniana.

3 A GRAÇA

Diante da condição pecaminosa da humanidade, surge a necessidade da graça, que, em sentido genérico, significa dádiva gratuita, não merecida. Em um sentido soteriológico, este conceito refere-se ao dom da salvação ou à condição essencial para a salvação que Deus oferece ao homem, independentemente de seus méritos (Abbagnano, 2012). No cristianismo, trata-se de uma doutrina fundamental, que demonstra que o homem não pode alcançar sua própria salvação por si mesmo. Apenas por meio da revelação e da obra de Cristo, o homem é suprido das deficiências inerentes à sua condição de pecador e pode ser salvo (Abbagnano, 2012).

Para entender a graça é necessário retornar à polêmica envolvendo os pelagianos, que embora não deram causa à doutrina da graça em Agostinho, apresentaram evidência para a maioria de suas exposições nesse assunto (Gilson, 2010). Pelágio, negando o pecado original e sua transmissão hereditária, acreditava em uma graça comum a todos os homens, ímpios e cristãos (Mariones, 2022). Em carta para o Papa Inocêncio, Agostinho mostra como os pelagianos defendiam uma natureza humana livre da necessidade de um salvador, natureza humana que havia sido criada com tal liberdade e força que pode, sem ajuda adicional da graça, domar e extinguir todas as concupiscências e vencer as tentações (Agostinho, 1953). Em *A Graça e a Liberdade*, Agostinho mostra que o conceito de graça não se confunde com o de natureza humana, e que a graça proclamada pela cristandade, e necessária para o homem operar o bem, é a graça pela fé em Cristo, que é adquirida somente pelos cristãos e não por todos os homens.

Pergunto isso porque os pelagianos ousaram dizer que a graça é a natureza na qual fomos criados, dotados de racionalidade, a qual nos permite ter inteligência, visto que fomos feitos à imagem de Deus para dominar os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que enchem a terra. Mas não é esta a graça pela fé em Jesus Cristo, proclamada pelo Apóstolo. Esta natureza é certamente comum aos ímpios e aos infiéis. Mas a graça pela fé de Jesus Cristo é possuída somente pelos que são iluminados por essa fé (Agostinho, 2000, p. 33).

A acepção de graça para Agostinho, conforme explica Gilson (2010), não se confunde com a de natureza humana, mas é o socorro, oferecido por Deus, especial e adaptado às necessidades da natureza caída do homem, para que as virtudes deste

reencontre seu valor original. A graça é entendida no sentido soteriológico e se constitui num conjunto de dons gratuitos que possibilitam a salvação do homem no seu estado caído (Gilson, 2010).

A graça é concebida por Agostinho como um dom divino que transcende a natureza humana e não depende de méritos pessoais. A tese é que a graça não é algo que ajuda a natureza de forma visível, mas é um socorro que salva a natureza humana, ajudando-a internamente e capacitando-a a viver de acordo com a vontade de Deus. O filósofo ilustra isso com a imagem de uma planta, em que a graça não é visível ou externa como regar uma planta, mas é interna como o seu crescimento. Essa graça é descrita como um dom gratuito de Deus, dado sem consideração ao mérito das obras anteriores, mas por sua bondade. Os argumentos apresentados enfatizam que a graça divina leva o homem a ser aquilo para o qual Deus o criou, para ser verdadeiramente humano, dotado de vida, sensibilidade, inteligência e capacidade de reconhecer e agradecer a Deus por seus benefícios. Além disso, a graça pela qual a humanidade é predestinada, chamada, justificada e glorificada é descrita como um ato de amor supremo, exemplificado no sacrifício de Jesus Cristo, que foi entregue por toda a humanidade. Assim, a graça é apresentada como a base da salvação cristã, sendo um dom inestimável que transforma e eleva a natureza humana, permitindo-a alcançar a comunhão com Deus. Aqui, cabe novamente as palavras de Agostinho dirigidas ao Papa Inocêncio:

Pronuncie o anátema contra essas passagens e confesse com simplicidade a graça que a doutrina cristã afirma, anunciando que é a graça dos cristãos, e que não consiste na natureza, mas no socorro que salva a natureza; e que ele não ajuda a natureza quando a doutrina ressoa nos ouvidos ou por algum outro auxílio visível, como quem planta ou quem rega, mas ajuda suprimindo o espírito e com uma misericórdia oculta, como Deus, quem dá o aumento. É verdade que com razão plausível a graça de Deus é chamada aquilo para que ele nos criou, para ser algo, e não algo como um cadáver, que não vive, ou como uma árvore, que não sente, ou como um bruto, que não entende, mas nos criou homens, dando-nos ser, vida, sensibilidade, inteligência e o poder de agradecer ao nosso Criador por tal benefício. Isso também é justamente chamado de graça, pois não nos foi dada pelo mérito de algumas obras anteriores, mas pela bondade gratuita de Deus. Mas a graça pela qual somos predestinados, chamados, justificados e glorificados é muito diferente, de modo que podemos dizer: Se Deus está a nosso favor, quem será contra nós? Que não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós (Agostinho, 1957, p. 572)¹³.

¹³ "Pronuncie el anatema contra esos pasajes y confiese con sencillez la gracia que afirma la doctrina cristiana, anunciando que es la propia de los cristianos, y que no consiste en la naturaleza, sino en la ayuda que salva a la naturaleza; y que no ayuda a la naturaleza cuando la doctrina suena en los oídos o mediante alguna otra ayuda visible, como ayuda el que planta o el que riega, sino que ayuda

A graça em Agostinho é o elemento necessário para que o homem supere os dois principais obstáculos que dificultam a prática do bem: a ignorância e a debilidade ou concupiscência (Mariones, 2022; Gilson, 2010). Daquela natureza instituída por Deus, depois do pecado original, tornou-se “uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa” (Gilson, 2010, p. 287). Em *A Natureza e a Graça*, a questão é colocada nos seguintes termos:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem (Agostinho, 1999, p. 115).

A atual natureza caída do homem necessita de iluminação e cura, para que tenha o poder e o querer de praticar o bem. Essa iluminação e cura procedem do escândalo da cruz, como Agostinho chama a morte do Cristo em favor da humanidade, que por meio dessa morte é conferida aos pecadores a graça necessária para praticar o bem (Agostinho, 1999). Uma imagem que Agostinho utiliza para retratar o homem no pecado e necessitado da graça é a do homem semivivo, que foi assaltado e deixado na estrada, na parábola do bom samaritano (Lc 10,30-34), e pela força da própria vontade se encontra “incapacitado de alcançar o cume da justiça” (Agostinho, 1999, p. 157). Assim, “se as forças do livre-arbítrio fossem suficientes para se saber como se deve viver e para bem viver, então Cristo morreu em vão (Gl 2,21), portanto, estaria eliminado o escândalo da cruz (Gl 5,11) (Agostinho, 1999, p. 154). Agostinho ao afirmar a necessidade da graça, em *A Correção e a Graça*, diz que:

É necessária a compreensão exata da graça por Jesus Cristo nosso Senhor. Somente ela pode libertar o homem do mal, e sem ela não pode fazer bem

suministrando el espíritu y con una oculta misericordia, como hace Dios, que da el incremento. Verdad es que con razón plausible se llama gracia de Dios a aquella por la que nos creó, para ser algo, y no algo como un cadáver, que no vive, o como un árbol, que no siente, o como un bruto, que no entiende, sino que nos creó hombres, dándonos el ser, la vida, la sensibilidad, la inteligencia y el poder agradecer a nuestro Creador tamaño beneficio. También esto se llama gracia con razón, pues no se nos donó por mérito de obras algunas precedentes, sino por gratuita bondad de Dios. Pero es muy otra la gracia por la que somos predestinados, llamados, justificados y glorificados, para que podamos decir: Si Dios en nuestro favor, ¿quién contra nosotros? El cual no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros” (Agostinho, 1957, p. 572).

algun, seja em pensamento ou desejo ou amor, seja por obra. Com ela, não somente é capaz de saber o que há de fazer, mas também, com sua ajuda, pode fazer com amor aquilo de que tem conhecimento (Agostinho, 2000, p. 95).

Em seu livro *Enchiridion*¹⁴, Agostinho esclarece que a reparação do homem não se dá por seus méritos ou por seu livre-arbítrio, mas pela graça de Cristo, que liberta o homem alienado, vendido e escravizado pelo pecado (Agostinho, 1948). Ao perguntar se o redimido, o salvo pelo Cristo, a quem foi prometido a liberdade, podem alcançar essa promessa de libertação e do reino eterno por meio de seus méritos e de suas obras, sem o auxílio da graça divina, a resposta é um enfático “de modo algum” (Agostinho, 1948, p. 507, tradução nossa). Isso se dá pela condição de escravidão em que o homem se colocou no exercício do seu livre-arbítrio, pois o pecado triunfando sobre o livre-arbítrio, lhe sujeitou a escravidão: “pecando pelo livre arbítrio, o perdeu pelo triunfo do pecado, visto que cada um torna-se escravo de quem triunfou sobre ele” (Agostinho, 1948, p. 507, tradução nossa). E de onde, então, procede a liberdade do homem? Ela procede do Filho, que o evangelista diz: “Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres” (João 6,36).

Para Agostinho, Deus trouxe à existência todas as coisas por meio do Logos divino, e nada do que existe veio a existir se não por meio dele, como diz o evangelista São João (Agostinho, 2019). Nesse sistema criacionista, todas as coisas são um bem em si mesmas, pois procedem do sumo bem (Deus), de quem não pode proceder mal algum. Todas as coisas criadas, enquanto criaturas, são boas e possuem bondade, beleza e justiça, elementos que pertencem a Deus, e que sua criação participa. Por

¹⁴ “Esta porción del género humano a quien Dios prometió la liberación y el reino eterno, ¿acaso podrá ser reparada por los méritos de sus propias obras? De ningún modo. Pues ¿qué bien puede realizar quien está perdido, a no ser que sea libertado de la perdición? ¿Acaso por el libre albedrío de su voluntad? Tampoco esto es posible, ya que, usando mal el hombre del libre albedrío, se perdió a sí mismo y también su libre albedrío; Pues del mismo modo que quien se suicida se mata cuando aun vive, y al quitarse la vida deja de existir, y después de muerto no puede darse a sí mismo la vida, así también, pecando por el libre albedrío, lo perdió por el triunfo del pecado, puesto que cada cual esclavo de quien triunfó de él. Esta sentencia es del apóstol Pedro, y, siendo verdadera, pregunto: ¿qué libertad puede tener un esclavo del pecado. si no es cuando le deleita el pecar? Pues solamente sirve de grado quien con gusto ejecuta la voluntad de su señor, y, según esto, quien es esclavo pecado, es libre para pecar. De donde se sigue que no será libre para obrar justamente, a no ser que, libertado del pecado, comencare a ser siervo de la justicia. La verdadera libertad consiste en la alegría del bien obrar, y es también piadosa servidumbre por la obediencia a la ley. Pero ¿de dónde le vendrá al hombre, enajenado y vendido, esta libertad, sino por el rescate de aquel que dijo: Siel Hijo os librare, seréis verdaderamente libres? Y antes de esto empiece a realizarse en el hombre, ¿quién se podrá gloriarse del libre albedrío en obra alguna buena, si todavía no es libre para el bien obrar, a no ser que se enorgullezca, hinchado por la soberbia? Y el Apóstol la reprime cuando dice: De gracia habéis sido salvados por la fe” (Agostinho, 1948, p. 507).

outro lado, nem todos os bens possuem o mesmo grau de participação do sumo bem, pois há uma hierarquia de bens, dos bens inferiores aos superiores e o Supremo Bem. “Deus é o Sumo bem, acima do qual não existe outro bem superior; é o bem imutável e, por isso mesmo, é verdadeiramente eterno e imortal”¹⁵ (Agostinho, 2019, p. 21).

Essa concepção de Agostinho nasce de suas leituras das Escrituras de Platão e dos neoplatônicos. Em Platão, aparece a teoria da participação, como observa-se em *Fédon*, “o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o “Belo em si”, seja por uma presença, seja por uma participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível” (Platão, 1988, p. 107). Da mesma maneira, Agostinho concebe uma participação dos bens no Bem, para que assim seja considerado um bem. Em *A Trindade*¹⁶, ele escreve:

Eis porque quando ouves falar: isto ou aquilo é bom, falar de coisas que poderiam não ser boas. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens (Agostinho, 1995, p. 199).

Em outra passagem, no livro *Oitenta e Três Questões Diversas*¹⁷, ele diz:

Mas tudo o que é, na medida em que é, é bom. Porque é sumamente bom aquele bem por cuja participação todas as outras coisas são boas. E tudo o

¹⁵ “Todos os outros bens têm sua origem nele, mas não são da sua mesma natureza. Ele é por sua própria natureza, mas o que foi feito por ele não é o que ele é. Uma vez que somente ele é imutável, todas as coisas que ele fez são mutáveis porque as fez do nada. É tão onipotente que pode criar bens mesmo do nada, isto é, daquilo que é inteiramente inexistente, bens grandes e pequenos, celestes e terrestres, espirituais e corporais. Por ser também verdadeiramente justo, não igualou as coisas que fez do nada àquele que gerou de si mesmo. E por serem boas todas as coisas, quer sejam grandes quer pequenas, quaisquer que sejam os graus de bondade das coisas, não podem proceder senão de Deus. Mas toda natureza, na qualidade de natureza, é um bem; portanto, não pode provir senão do sumo e verdadeiro Deus: porque todos os bens – mesmo não supremos, mas que se aproximam do sumo bem, como igualmente os bens mais simples que estão longe do sumo bem – não podem existir senão tendo como fonte o sumo bem. Portanto, todo espírito, que também é mutável, e todo corpo provêm de Deus, pois tudo isso é natureza criada, visto que toda natureza ou é espírito ou é corpo. O espírito imutável é Deus; o espírito mutável é uma natureza criada, mas esta é mais nobre que o corpo. O corpo não é espírito, embora de algum modo se dê ao vento o nome de espírito por ser invisível, mas cuja grande força se faz sentir” (Agostinho, 2019, p. 21).

¹⁶ “Por conseguinte, não haveria bens transitórios se não existisse um Bem imutável. Eis porque quando ouves falar: isto ou aquilo é bom, falas de coisas que poderiam não ser boas. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens. Tu o descobres, quando ouves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus. E se a ele aderires pelo amor, serás feliz no mesmo instante” (AGOSTINHO, 1995, p.199).

¹⁷ “Pero todo lo que es, en cuanto es, es bueno. Porque es sumamente bueno aquel bien por cuya participación son buenas las demás cosas. Y todo lo que es mudable es bueno, en cuanto es no por sí mismo, sino por la participación del bien inmutable. Finalmente, el bien por cuya participación son buenas las demás cosas, sean las que sean, no por otro sino por sí mismo es bueno, al que llamamos más bien divina Providencia” (Agostinho, 1995, p. 85).

que é mutável é bom, na medida em que não é por si mesmo, mas pela participação do bem imutável. Finalmente, o bem por cuja participação outras coisas são boas, quaisquer que sejam, não é bom por outro, mas por si mesmo, o que chamamos antes de divina Providência (Agostinho, 1995, p. 85, tradução nossa).

Agostinho trata o pecado como uma privação, a doutrina da criação não lhe permite pensar o mal como uma substância, um ser criado por Deus que é sumo Bem. O pecado consiste na ausência da substância, em privar-se daquele que é a substância. O bispo de Hipona compara o pecado ao não comer, assim como não comer não é substância, o pecado não é substância.

Se dermos por certo que o pecado não é substância, não se diria também que o não comer, para não falar de outras coisas, não é substância? Dir-se-ia melhor que é o privar-se da substância, pois o alimento é substância. Mas o abster-se de alimento não é substância, mas a substância corporal, se se priva do alimento, de tal modo se enfraquece, deteriora-se pelo desequilíbrio da saúde, consomem-se suas forças, se extenua e se abate pela lassidão que, se de algum modo continua vivendo, mal poderá se acostumar novamente ao alimento, cuja abstenção foi causa de sua ruína (Agostinho, 1999, p. 130).

Neste sentido, o pecado não é uma substância, mas uma privação da criatura racional que se torna menos participante do Ser. A criatura se afasta de Deus por sua desobediência, não fruindo do que lhe daria alegria (Agostinho, 1999). A solução que Agostinho propõe para esse problema é que, por meio da graça, a criatura anseie e anele vivamente participar da Luz verdadeira e nela encontre a felicidade. “Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser” (Agostinho, 1999, p. 28). Em *A Trindade*, Agostinho apresenta o Verbo como a luz dos homens, pois, é ele que ilumina “as mentes dos homens insensatos, cegadas pelas más concupiscências e pela infidelidade” (Agostinho, 1995, p. 115).

A participação da alma no Ser não gera nenhuma mudança ou variação na qualidade do Ser. Agostinho, ao falar sobre a participação da alma na sabedoria, informa que essa alma se torna sábia, porém a sabedoria permanece inalterada, pois é sábia em si mesma (Agostinho, 1995). Para ele, a capacidade de participar da Sabedoria imutável (Deus) reside na alma mutável, e por ser mutável, a alma

necessita participar daquele que é imutável. Essa participação significa a "união da alma com o bem sumo e imutável que é Deus" (Agostinho, 1995, p. 92).

No neoplatonismo, Agostinho encontra uma concepção de mundo em um sistema emanacionista, em que o ser, a potência e a operação são comunicadas dos níveis mais altos para os mais inferiores do universo, que se organiza em uma hierarquia de bens (Burns, 2018). Agostinho se empenhou em grande medida para exprimir o Deus do cristianismo em termos neoplatônicos (Gilson, 2016). Ao ler as *Enéadas* de Plotino, ele encontrou o Deus cristão e seus atributos essenciais, o *Uno*, o *Deus* Pai, o *Nous*, o Verbo e o Cristo como apresentado no Evangelho de João: "Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez" (João 1. 2,3). Nas *Enéadas*, Agostinho encontrou noções essenciais ao cristianismo: o Deus Pai, o Verbo e a criação (Gilson, 2016).

Tu me proporcionaste, através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. E o que foi, é a vida nele, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a apreenderam" (Agostinho, 1997, p. 131).

Em Agostinho há uma releitura de Platão e do neoplatonismo à luz das Escrituras. Embora as concepções de emanção e criação sejam distintas, Agostinho concebe um universo criado em uma hierarquia de bens, em que cada forma inferior depende continuamente das superiores, para existir e agir (Burns, 2018). Nessa hierarquia de bens, o homem deve se voltar para os bens superiores. Mas por causa do pecado original – a queda dos primeiros pais –, o homem se priva dos bens ao preferir a si mesmo, com orgulho e amor deficientes (Burns, 2018). Nisso, a graça consiste como elemento direcionador do amor, fazendo que o homem se volte para o Criador.

Não é tal o homem que, uma vez criado, abandonando-o aquele que o fez, possa praticar algum bem, como se fosse por si mesmo. Toda sua boa ação deve consistir em se voltar para aquele por quem foi criado, e se tornar sempre justo, piedoso, sábio e feliz. Voltar a se afastar dele é como ser curado e abandonar o médico do corpo; pois o médico do corpo foi um operário exterior ao corpo, servindo à natureza sob o poder de Deus que age no interior e que faz recuperar a saúde mediante aquela dupla ação da Providência, da qual falamos acima. Portanto, o homem não se deve converter para o Senhor de modo a se afastar dele depois de ter sido justificado, mas de tal modo que

sempre esteja se justificando por ele. Com efeito, pelo fato de não se afastar dele, é justificado, iluminado e feito bem-aventurado pela sua presença, trabalhando e guardando Deus, enquanto domina o obediente e o que lhe está sujeito. (Agostinho, 2005, p. 211).

Para ter a vida feliz, bem-aventurada e na prática do bem o homem não deve se afastar de Deus, mas precisa ser iluminado e justificado por ele. Como o hiponense expressa na sua *Carta 140*¹⁸, a Honorato:

A criatura racional, espírito angélico ou alma humana, é feita de tal maneira que não pode ser para si o bem com que se faz abençoar. Se sua mutabilidade se volta para o bem imutável, ela se torna abençoada; se ela se retira, ela se torna miserável. Sua aversão é seu vício; sua conversão, sua virtude. Portanto, a natureza não é má, pois a criatura do espírito de vida racional, mesmo privada do bem que a beatifica pela participação; mesmo que seja vicioso, ainda é melhor do que o melhor dos corpos, do que esta luz que sentimos com os olhos carnaís, já que este é um corpo. Qualquer natureza incorpórea é melhor que todos os corpos, não pela massa, pois esta é própria dos corpos, mas pela energia com que supera todas as imagens que a alma bebe pelos sentidos e agita em si mesma. Mas, assim como entre os corpos, aqueles que são inferiores, como a terra, a água e o ar, são melhorados participando do que há de melhor, como, por exemplo, quando são iluminados pela luz e revigorados pelo calor, também as criaturas incorpóreas racionais tornam-se participantes melhores do Criador, quando se aproximam Dele com uma caridade puríssima e santíssima. Se eles carecem totalmente disso, eles escurecem e endurecem de uma certa maneira. (Agostinho, 2023, p. 1, tradução nossa).

3.2 Argumentos em favor da graça

Para defender a doutrina da graça, Agostinho apresenta três argumentos: teológico, litúrgico e o da tradição (Mariones, 2022).

Como argumento teológico ou bíblico, Agostinho apresenta algumas passagens bíblicas que expressam o auxílio divino em favor dos pecadores. Uma das passagens bíblicas usadas pelo filósofo é Filipenses 2,3, que diz: “pois é Deus quem

¹⁸ “La criatura racional, espíritu angélico o alma humana, está hecha de modo que no puede ser para sí misma el bien con que se hace bienaventurada. Si su mutabilidad se convierte hacia el bien inmutable, se hace bienaventurada; si se retrae, se hace mísera. Su aversión es su vicio; su conversión, su virtud. No es, pues, mala la naturaleza, pues la criatura del espíritu de vida racional, aun privada del bien que la beatifica por participación; aunque sea viciosa, es mejor todavía que el mejor de los cuerpos, que esta luz que sentimos con los ojos carnales, puesto que ésta es un cuerpo. Cualquier naturaleza incorpórea es mejor que todos los cuerpos, no por la mole, ya que ésta es propia de los cuerpos, sino por la energía por la que supera todas las imágenes que el alma bebe por los sentidos y agita en su interior. Mas así como entre los cuerpos, los que son inferiores, como la tierra, el agua y el aire, se mejoran participando de lo que es mejor, como, por ejemplo, cuando son iluminados por la luz y se vigorizan por el calor, así también las criaturas racionales incorpóreas se hacen mejores participando del Creador, cuando se estrechan a Él con una purísima y santísima caridad. Si carecen totalmente de ésta, se entenebrece y endurecen en cierto modo” (Agostinho, 2023).

opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade” (Agostinho, 1948, p. 509). Isso foi escrito, diz o filósofo, para que ninguém se glorifique, como se a liberdade do bem agir fosse uma recompensa pelas obras ou do livre-arbítrio. Essa mesma passagem de Filipenses é usada em *A Graça de Cristo e o Pecado Original* para defender o auxílio divino contra aqueles que Agostinho chamou de “adversários da graça”, como segue:

O Apóstolo, porém, diz o contrário: Operai a vossa salvação com temor e tremor. E para fazê-los saber que não tinham capacidade não somente para poder agir (pois já o haviam recebido na natureza e na doutrina), mas também para o próprio agir, não diz: Deus que opera em vós o poder, como se o querer e o agir, os possuíssem por si mesmos e não necessitassem de ajuda com relação a esses dois fatores, mas diz: Pois é Deus que opera em vós o querer e o agir (et velle et perficere), ou como se lê em outros códices, principalmente gregos: et velle et operari (Fl 2,12-13). Percebei como o Apóstolo, inspirado pelo Espírito Santo, previu muito antes os futuros adversários da graça de Deus. Além disso, asseverou que Deus opera em nós os dois, ou seja, o querer e o operar, que os pelagianos pretendem que sejam nossos, como se não necessitassem da ajuda da graça divina (Agostinho, 1999, p. 210).

Outra passagem da Escritura utilizada por Agostinho para defender a necessidade da graça é Romanos 9,16: “não depende, portanto, daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus que faz misericórdia”. Aqui o bispo explica que a vontade humana é dependente da misericórdia divina, e que ela por si mesma é insuficiente para encaminhar o homem nas boas obras, de modo que a Deus deve ser atribuída a preparação da boa vontade e depois de preparada ele ajuda esta mesma vontade.

Teologicamente, Agostinho defende a graça mostrando que é necessária mesmo com a Lei ou a doutrina evangélica. Em *O Espírito e a Letra* ele mostra que a lei escrita em tábuas de pedra, referindo-se aos Dez Mandamentos, são insuficientes, sem a ajuda da graça, para fazer que o homem ame a justiça. Sem a graça, os preceitos da lei são observados por temor dos castigos que advêm da sua desobediência, não por amor à justiça com liberdade (Agostinho, 1999).

É evidente, portanto, que a caducidade da letra, se falta a novidade do Espírito, em vez de libertar do pecado, motiva o reato pelo conhecimento do pecado. Pelo qual está escrito em outro lugar: O que aumenta sua ciência, também aumenta o seu trabalho (Eccl 1,18). Não porque a lei seja um mal, mas porque encerra um mandamento bom na letra que o expressa, mas não no Espírito que ajuda. E o preceito, se é observado por temor da pena, e não por amor da justiça, não é observado com liberdade, mas com espírito de servidão, não é observado. Pois não é um bom fruto o que não procede da raiz da caridade (Agostinho, 1999, p. 53).

Quanto ao evangelho ou a doutrina evangélica, Agostinho defende igualmente a necessidade do auxílio da graça, sem a qual não é possível a prática da justiça. Em *A Natureza e a Graça*, o filósofo hiponense escreve que não se deve pensar que a necessidade do Cristo se restrinja à aprendizagem, pelo evangelho, de como se deve viver (Agostinho, 1999). Para ele, “se às forças do livre-arbítrio fossem suficientes para se saber como se deve viver e para bem viver, então Cristo morreu em vão (Gl 2,21), portanto, estaria eliminado o escândalo da cruz (Gl 5,11) (Agostinho, 1999, p. 154). Em outra passagem do livro *A Graça de Cristo e o Pecado Original*, ele diz: “Ela [a graça] não somente nos leva a conhecer o que devemos fazer, mas também a praticar o que conhecemos; não somente a acreditar no que devemos amar, mas também a amar o que cremos” (Agostinho, 1999, p. 2018).

A tradição também é um argumento utilizado por Agostinho. Ele se refere ao ensino dos pais apostólicos para mostrar a necessidade da graça e que isso não é uma inovação na doutrina católica. Ele escreve isso de maneira clara em *O Dom da Perseverança*, ao dizer:

Tais e tão ilustres doutores, segundo os quais nada há de que nos gloriarmos, com relação ao que Deus nos deu, como se fosse nosso; nosso coração e nossos pensamentos não estão sob o nosso poder; tudo pertence a Deus confessando que dele recebemos tudo para nos voltarmos para ele perseverando, a fim de que nos pareça bom o que é bom e honremos a Deus e recebamos a Cristo, para que de infiéis nos tornemos devotos e religiosos, e assim creiamos na Trindade e confessemos com a voz o que cremos, tais e tão ilustres doutores, repito, atribuem tudo isto à graça de Deus e o reconhecem como dádivas divinas e atestam que nada procede de nós, mas dele para nós (Agostinho, 2000, p. 171).

Percorrendo por alguns dos escritos da patrística anteriores a Agostinho, é possível encontrar diversas passagens que apresentam a graça divina em favor das criaturas. Inácio de Antioquia fala sobre uma graça que reveste: “Eu te exorto, pela graça de que estás revestido, a apressares tua corrida, e exortares a todos, para que sejam salvos (Inácio de Antioquia, 1997, p. 85). Policarpo de Esmirna escreve sobre a graça que salva e introduz o homem no reino eterno por meio do Verbo (Policarpo de Esmirna, 1997). Cipriano de Cartago fala do homem novo renascido e restituído a Deus pela graça e que essa graça desceu nos discípulos pelo Espírito (Cipriano de Cartago, 2016). Mas as opiniões que Agostinho considera suficientes são as de Ambrósio e de Cipriano:

A opinião deles deve ser suficiente para ambas as coisas, ou seja, por um lado, para provar a gratuidade da graça nos moldes em que é objeto de fé e de

anúncio, a fim de que assim creiam e anunciem, e, por outro lado, para que opinem que o anúncio neste sentido não é contrário à pregação de que nos servimos para exortar os indolentes e corrigir os maus. Ao anunciarem a graça de Deus, um deles dizia: “De nada nos devemos gloriar, porque nada é nosso” (Cipriano: A Quirino, 1.III, cap. 4); e o outro afirmava: “Nosso coração e nossos pensamentos não estão sob o nosso poder” (Ambrósio, *A fuga do mundo*, cap. 1) (Agostinho, 2000, p. 170).

No argumento litúrgico, a prática da oração para Agostinho é um argumento que demonstra a necessidade da graça para inspirar o amor nos corações, e assim possibilitar o cumprimento da lei (Mariones, 2022). O bispo pergunta, em *A Natureza e a Graça*, se sendo possível ao homem viver sem pecado sem o auxílio da graça, por que oraria pedindo “livra-nos do Maligno”? (Agostinho, 1999). A oração volta-se para a obtenção da cura do pecado, da graça de Deus, da graça da redenção.

Quem não vê que isso não deixa espaço para a ajuda divina, pela qual devemos orar e dizer: Não nos deixes cair em tentação? Quem não vê que o Senhor teria dito sem motivo ao Apóstolo Pedro: Eu orei por você para que sua fé não desfaleça, se tudo isso é realizado sem a ajuda de Deus e apenas pela força da vontade?¹⁹ (Agostinho, 1953, p. 589).

Agostinho mostra que os mandamentos divinos são considerados pesados e difíceis de cumprir apenas para aqueles que não amam a lei eterna. Por outro lado, para aqueles que amam a lei, ela é considerada leve. Esse amor pelos mandamentos divinos resulta da graça divina, por meio do Espírito, que é o amor divino habitando na criatura e lhe conduzindo a amar os bens superiores.

Portanto, uma vez convertido, como diz o preceito, para o Senhor, seu Deus, de todo o coração e de toda a alma, não considerará pesado o seu mandamento. Como pode ser pesado, se é mandamento de amor? Ou alguém não ama, e o preceito será pesado, ou ama, e, nesse caso, não pode ser pesado. E ama, se, como foi a advertência a Israel, se converter ao Senhor seu Deus de todo o seu coração e toda a sua alma (Agostinho, 1998).

O filósofo, nas *Confissões*, mostra que todo corpo nem sempre tende para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio²⁰. “O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge” (Agostinho, 2014, p. 290). Agostinho mostra que seu “peso” é o amor e é o amor que o leva para onde ele é

¹⁹ “¿Quién no ve que así no se deja lugar al socorro divino, por el que debemos orar y decir: No nos dejes caer en la tentación? ¿Quién no ve que el Señor habría dicho sin causa al apóstol Pedro: He rogado por ti para que no desfallezca tu fe, si todo esto se cumple sin el auxilio de Dios y por sólo el poder de la voluntad?” (Agostinho, 1953, p. 589).

²⁰ Agostinho faz uso de uma teoria da filosofia grega, a teoria dos “lugares naturais”. Nesta teoria cada corpo possui um lugar que naturalmente está ou volta para ele quando afastado (Abbagnano, 2012).

levado, de maneira que se é o amor divino que habita no homem, esse o moverá para Deus.

Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado. Teu dom nos inflama e nos leva para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos degraus. É o teu fogo, o teu fogo santo que nos inflama e nos move, enquanto subimos para a paz de Jerusalém. “Quanta alegria quando ouvi: vamos à casa do Senhor” Aí seremos colocados por tua vontade benigna, e nada mais desejaremos senão aí permanecer eternamente (Agostinho, 2014, p. 291).

O Doutor da Graça reconhece que o amor de Deus é um dom que inflama os corações, elevando-os espiritualmente. Esse amor divino motiva e movimenta as pessoas em direção ao Bem (Agostinho, 2014). Esse amor é internalizado ou infundido pela habitação do Espírito no homem.

3.3 O Espírito, o amor e a graça

Para Agostinho, o conhecimento do que se deve fazer – ou o conhecimento da lei divina ou da doutrina do evangelho – não é suficiente para que o homem cumpra e não peque mais. Como é dito em *O Espírito e Letra*:

Pois, assim como o conhecimento do Criador, que lhes adveio por meio da criatura, não lhes trouxe proveito, pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças..., jactando-se de sua sabedoria, assim aqueles que sabem pela Lei como o homem deve viver, não são justificados pelo seu conhecimento, porque, desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus (Rm 10,3) (Agostinho, 1998, p.45).

Em outra passagem da obra *A Graça de Cristo e Pecado Original*, Agostinho expressa a mesma opinião, ao dizer que aquele que possui o dom da ciência, que o faz conhecedor do que deve ser feito, não necessariamente possui “o dom do amor para agir” (Agostinho, 1998, p. 238). Continuando sua argumentação na mesma obra citada, Agostinho mostra a graça como uma comunicação da caridade (amor) para o bem agir, que é acrescida ao conhecimento e a natureza humana.

Em parte alguma aparece se a faz consistir na remissão dos pecados ou na doutrina de Cristo, no qual encontramos o exemplo de vida, ou se a considera como uma ajuda para bem agir acrescida à natureza e à doutrina, mediante a comunicação da caridade, que é deveras abrasadora e luminosa (Agostinho, 1998, p. 239).

Em *O Espírito e a Letra*, Agostinho mostra que a vontade humana é ajudada por Deus de duas maneiras: uma ao ser criada com liberdade e a outra recebendo o Espírito Santo, que infunde na alma complacência e amor (Agostinho, 1999). Aqui, o bispo novamente informa que a liberdade e o conhecimento do que se deve fazer não são suficientes para viver retamente, se não amar ou deleitar-se com o bem. É necessário que o amor divino se derrame no coração humano.

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começa a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se o ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5) (Agostinho, 1999, p. 28).

Agostinho, em sua *Réplica a Las dos Cartas de los Pelagianos*, afirma que a graça não consiste simplesmente na ajuda do conhecimento do que deve ser feito, e sim que a graça é a inspiração do amor santo para se fazer o que deve ser feito (Agostinho, 1952). Apenas o conhecimento da lei incha o pecador, ou seja, torna-o orgulhoso, mas o amor edifica (Agostinho, 1952). Em uma de suas homilias, o bispo é enfático ao dizer que “se sabemos, amemos; porque o conhecimento sem caridade não nos salvará” (Agostinho, 1959, p. 222, tradução nossa)²¹. Assim, em Agostinho, a eficácia da graça é explicada pelo amor, pois na sua filosofia há uma equivalência entre graça e amor deleitante, que conduz o homem para Deus (Mariones, 2022). Como é explicado em uma passagem de *O Espírito e a Letra*:

Assim, a abundância de sua doçura, ou seja, a lei da fé, a caridade gravada e infundida nos corações se aperfeiçoe nos que nele esperam e, desse modo, a alma pratique o bem uma vez curada não pelo temor do castigo, mas pelo amor da justiça (Agostinho, 1999, p. 81).

Se por um lado a graça é o amor que conduz o homem à justiça, ao Bem e a Deus, há um outro amor que conduz ao pecado, esse é chamado de concupiscência (Gilson, 2010). Ao pecar, Adão optou voluntariamente pela avara e orgulhosa posse das criaturas, em contrariedade à submissão ao Bem, recusando-se a amá-lo e desejá-lo, ele prefere a criação ao Criador (Gilson, 2010). “Somente aqueles que são sustentados com a eficácia da graça podem fazer mais do que conhecer a lei: realizá-

²¹ “Si conocemos, amemos; porque el conocimiento sin la caridad no nos salvará” (Agostinho, 1959, p. 222).

la” (Gilson, 2010, p. 292). O pecado é concupiscência operando em direção oposta a Deus. A graça, sem constranger, opera na vontade humana, para que essa se deleite em direção ao Bem.

Agostinho ilustra isso em um combate entre dois amores no homem: o amor a Deus e amor ao mundo. Ele diz que não são os pés ou as asas que levam o homem a Deus, assim como não são correntes que prendem o homem à terra, mas os afetos, o amor, e foi para mudar este amor que o Verbo se tornou homem (Agostinho, 1985).

Nesta vida, cada tentação é uma luta entre dois amores: o amor do mundo e o amor de Deus; Quem dos dois vencer atrai para si o amante, como que por gravidade. Chegamos a Deus com afeição, não com asas ou pés. E, ao avesso, os afetos contrários nos prendem à terra, e não qualquer corrente corporal. Cristo veio para mudar o amor e fazer o amante da terra um amante da vida celestial; para nós ele se tornou homem que nos fez homens; Deus assumiu o homem para fazer dos homens deuses. Eis a luta que nos foi proposta: a luta contra a carne, contra o diabo, contra o mundo (Agostinho, 1985, p. 86, tradução nossa)²².

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho apresenta novamente esses dois amores, que dão origem a duas cidades. Uma é marcada pelo orgulho de si mesma, amor-próprio e desprezo de Deus; a outra, a celestial, é marcada pelo amor a Deus, que busca a glória de Deus e chega ao desprezo de si mesma (Agostinho, 1958).

Dois amores deram origem a duas cidades: o amor de si mesmo até ao desprezo de Deus, o terreno; e o amor de Deus até o desprezo de si mesmo, o celestial. A primeira se gloria em si; a segunda se gloria no Senhor. Aquela pede glória aos homens; a maior glória dessa figura em ter Deus como testemunha de sua consciência. A primeira está orgulhosa de sua glória; a segunda diz ao seu Deus: Glória minha, Tu manténs minha cabeça erguida. A primeira é dominada pela ambição de dominar os seus príncipes ou as nações que subjuga; na segunda, os superiores que comandam e os súditos que obedecem servem-se mutuamente na caridade. A primeira ama a sua própria força nos potentados; a segunda diz ao seu Deus: eu te amo, Senhor; Você é minha força (Agostinho, 1958, p. 985, tradução nossa)²³.

²² “En esta vida, toda tentación es una lucha entre dos amores: el amor al mundo y el amor a Dios; el que vence de los dos atrae hacia sí, como por gravedad, a su amante. A Dios llegamos con el afecto, no con alas o con los pies. Y, al contrario, nos atan a la tierra los afectos contrarios, no nudos o cadena alguna corporal. Cristo vino a cambiar el amor y hacer de un amante de la tierra, un amante de la vida celestial; por nosotros se hizo hombre quien nos hizo hombres; Dios asumió al hombre para hacer a los hombres dioses. He aquí el combate que se nos ha propuesto: la lucha contra la carne, contra el diablo, contra el mundo” (Agostinho, 1985, p. 86).

²³ “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza¹¹⁶. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza” (Agostinho, 1958, p. 985).

Agostinho atribui a origem da concupiscência ao pecado original (Gilson, 2010). Mas de onde procede esse amor, que direciona o pecador para seu lugar natural, onde sua inquietude cessa e seu coração descansa? (Agostinho, 2014). Em *Confissões*, o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, é o dom que faz o homem repousar e gozar a Deus, é nele o lugar do homem, mas não somente isso, é o próprio Espírito que eleva os homens e os afasta da morte (Agostinho, 2014). “Teu dom nos inflama e nos leva para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos degraus” (Agostinho, 2014, p. 290).

Assim, a graça em Agostinho não é apenas uma influência, ou disposição, ela consiste na operação e habitação do Espírito Santo no espírito criado (Burns, 2018). Esse Espírito não é uma criatura, mas é Deus, consubstancial e coeterno na Trindade (Agostinho, 1995). Logo, a graça consiste na habitação do ser divino na criatura. Como bem observa Agostinho ao citar o apóstolo Paulo em sua carta *Aos Romanos* 5,5, o Espírito é apresentado como o amor que foi derramado nos corações.

E ainda: Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5), e em muitos outros. Isso porque quem ama a Deus, conseqüentemente, há de praticar os seus preceitos... E quanto mais o amar, melhor o fará. Amará também o próximo por ser aquilo que Deus prescreve (Agostinho, 1995, p. 208).

Em outra passagem, Agostinho argumenta que aquele que está mais livre do orgulho, estará mais cheio do amor, e “quem está cheio de amor, senão de Deus mesmo?” (Agostinho, 1995, p. 2010). Portanto, há uma equivalência entre o amor divino e o amor do Espírito, esses são o mesmo amor que habita nas criaturas.

Observando a Trindade, o filósofo percebe que o Espírito é amor entre o Pai (Deus) e Filho (o Verbo) e que é derramado nas criaturas a fim de estabelecê-las na sua ordem e no seu lugar devido.

Este [o Espírito Santo] não é gerado, mas constitui a doçura do genitor e do gerado e derrama-se com imensa liberalidade e abundância de graça sobre todas as criaturas, na medida da capacidade de cada uma, a fim de que observem sua ordem e aquietem-se em seus lugares (Agostinho, 1995, p. 174).

Em um sermão, fazendo referência à carta de Paulo *aos Filipenses*, o bispo de Hipona discute sobre os dons que Cristo (o Verbo) concedeu aos homens após sua ascensão aos céus. Ele se pergunta: que dom é esse? É o Espírito Santo. O Cristo outorga um dom igual a si mesmo, pois dá o Espírito Santo, que na Trindade, com o Pai e o Filho, são um só Deus (Agostinho, 1983). O Espírito derrama o amor de Deus nos corações para que ninguém diga que ama a Deus por mérito próprio, pois, “para

amar a Deus, é necessário que Ele habite em você e se ame a partir de você; isto é, que ele te impulse, te excite, te ilumine, te eleve ao seu amor” (Agostinho, 1983, p. 125)²⁴.

Em síntese, a graça, segundo Agostinho, não é apenas uma influência ou disposição, mas sim a operação e habitação do próprio Espírito Santo no ser humano (Burns, 2018). Esse Espírito é o amor divino, a terceira pessoa da Trindade, que se derrama nos corações para impulsionar, iluminar e elevar o homem a Deus (Agostinho, 1983). A graça não é meramente uma ajuda externa, mas uma comunicação da caridade, um amor que conduz o homem para o bem agir. É por isso, por exemplo, que Agostinho exorta os monges de sua época à “vida no Espírito” (Agostinho, 2000, p.47). Pois é somente o Espírito que liberta, comunicando a vida, e assim, os monges, pelo Espírito, deveriam morrer para as obras da carne (para o pecado) e viver como filhos de Deus (Agostinho, 2000).

Depois de explorar a concepção agostiniana da graça, é fundamental considerar a liberdade que dela decorre. Para Agostinho, a graça divina não apenas capacita os indivíduos a viverem de acordo com a vontade de Deus, mas também os liberta das amarras do pecado e da morte. A graça é vista como o poder transformador que possibilita os seres humanos a escolherem o bem e a rejeitarem o mal, não por coerção externa, mas por uma inclinação interior renovada pela ação de Deus.

A liberdade que procede da graça é, portanto, uma liberdade verdadeira e plena, não apenas para escolher entre diferentes opções, mas principalmente para escolher o que é verdadeiramente bom. É uma liberdade que transcende as limitações da vontade corrompida pelo pecado e que capacita os indivíduos a viverem em conformidade com a lei divina. Assim, a graça não apenas concede a liberdade, mas também a aperfeiçoa, tornando-a uma expressão autêntica da vontade de Deus na vida do crente.

²⁴ “Luego para que tú ames a Dios es necesario que more Dios en ti, que su amor te venga de él y se vuelva de ti a él; o séase, que recibas su moción, ponga en ti su fuego, te ilumine y levante a su amor” (Agostinho, 1983, p.125).

4 LIBERDADE

A concepção de liberdade de Santo Agostinho somente pode ser entendida a partir de suas doutrinas de pecado original e graça. Esses conceitos estão inter-relacionados, de maneira que a liberdade humana é dependente dos conceitos de graça e pecado original. A liberdade, para Agostinho, não reside apenas na capacidade de escolher entre o bem e o mal, mas na capacidade de escolher o bem. Essa capacidade é um dom da graça divina. É a graça que nos liberta das correntes do pecado e nos permite alcançar a verdadeira liberdade, a liberdade de amar a Deus e ao próximo. O filósofo associa a liberdade com a força moral da vontade, que direciona o livre-arbítrio nas direções do bem ou do mal (Djuth, 2018).

4.1 Liberdade, determinismo e fatalismo

Agostinho dedicou parte de suas obras, como *Contra Fausto*, *A Cidade de Deus*, *Comentário Literal do Gênesis*, *O Livre-arbítrio* e *a Graça e a Liberdade*, para combater diversas formas de fatalismo e determinismo que ameaçavam a liberdade humana. Ele se opôs ao fatalismo maniqueísta, que atribuía a responsabilidade do mal a um princípio maligno independente, retirando a responsabilidade individual. Agostinho também refutou o determinismo astrológico, que negava a liberdade humana e afirmava que o destino das pessoas era controlado pelas estrelas (Agostinho, 1958). Além disso, criticou o determinismo filosófico dos estoicos, que via todos os eventos como resultados inevitáveis de uma cadeia de causas necessárias (Agostinho, 1958). Por fim, confrontou o determinismo teológico, que parecia surgir da presciência divina, afirmando que a onisciência de Deus não anula a liberdade humana, mas, ao contrário, coexiste com ela de maneira misteriosa e harmoniosa (Agostinho, 1995).

A doutrina determinista do maniqueísmo foi definida por Agostinho nos seguintes termos, no seu livro *Retratações*:

“Conforme dizem, uma é parte de Deus, a outra procede do povo das trevas, não criado por Deus, mas coeterno com Deus; e cometem a loucura de dizer que num homem existem ambas as almas; uma boa, a outra má; ou seja, afirmam que essa má é própria da carne, a qual dizem que é também do povo das trevas; mas a boa, da parte que vem de Deus, que lutou com o povo das

trevas, mesclou as duas; e atribuem às coisas boas do homem à alma boa, mas todos os males à alma má (Agostinho, 2019, p. 41).

Assim, como explica Agostinho, os maniqueístas acreditam que existem duas almas em cada ser humano: uma boa, que é uma parte de Deus, e uma má, que procede do povo das trevas. Eles afirmam que a alma má é inerente à carne, também associada ao povo das trevas, enquanto a alma boa origina-se da parte divina que lutou e se mesclou com as trevas. Assim, os maniqueístas atribuem todas as ações boas do homem à alma boa, e todos os males à alma má (Agostinho, 2019).

Posteriormente, Agostinho explica que os maniqueístas não atribuem a origem dos pecados ao livre-arbítrio, mas à substância do povo inimigo, que acreditam estar misturada entre os homens. Eles afirmam que toda carne não é obra de Deus, mas de um espírito maligno coeterno ao princípio contrário a Deus. Consideram a concupiscência carnal uma doença inata proveniente da natureza viciada do primeiro homem (Agostinho, 1990). Para os maniqueístas, essa substância maligna está tão ligada ao ser humano que quando purificado ela se separa e vive imortal, em sua própria natureza. Acreditam que duas almas, uma boa e uma má, lutam entre si em cada homem, refletindo a batalha entre carne e espírito. Segundo eles, esse vício não pode ser curado, mas a substância do mal será separada de nós e encarcerada após a consumação do mundo. No entanto, afirmam que essa substância continuará a se aproximar das almas naturalmente boas, sem possibilidade de purificação total do contágio da má natureza (Agostinho, 1990).

O filósofo hiponense via na teoria da alma boa e da alma má o núcleo central da doutrina determinista maniqueísta, não podendo o determinismo psicológico ser melhor expresso de outra maneira: um lado apenas bom, outro lado apenas mal (Trapè, 1987). Como ele diz em *De Duabus Animabus*:

Portanto, ou negam que haja um grande benefício no arrependimento, de modo que são movidos não apenas pelo nome cristão, mas por todas as razões imaginárias; ou aqueles dois tipos de almas, aquela da qual não há mal, a outra da qual não há bem, deixem de falar e ensinar, pois se o fizerem, certamente deixarão de ser maniqueístas; pois toda esta seita é apoiada por uma variedade de almas de duas cabeças, ou melhor, sem cabeça (Agostinho, 2024, p. 1, tradução nossa)²⁵.

²⁵ “Quamobrem aut negent isti esse poenitendi magnam utilitatem, ut non solum a christiano nomine, sed ab omni etiam vel imaginaria ratione pellantur; aut animarum illa duo genera, unum ex quo nihil mali, alterum ex quo nihil boni sit, dicere atque docere iam desinant: quod si faciant, Manichaei esse utique iam desinent; nam tota illa secta ista bicipiti, vel potius praecipiti animarum varietate fulcitur” (Agostinho, 2024, p. 1).

Agostinho, inicialmente, aderiu ao maniqueísmo, mas posteriormente se libertou com dificuldade desse determinismo. Este determinismo era considerado conveniente porque eximia o homem da responsabilidade pelo pecado, mas era também destrutivo, pois privava o homem da sua parte mais profunda e nobre: a liberdade (Trapè, 1987). Essa perda de liberdade reduzia o homem a um autômato, um campo de batalhas internas que não pertenciam verdadeiramente a ele (Trapè, 1987). É por meio da experiência pessoal e da observação interna que Agostinho abandona as teorias maniqueístas (Agostinho, 2014). Ele explica que, ao se aproximar da luz divina, era ajudado pela certeza de possuir uma vontade própria, assim como tinha certeza de estar vivo. Ele compreendia que, sempre que decidia querer ou não querer algo, essa decisão era dele e não de outra pessoa, e assim, ele via cada vez mais claramente que essa vontade era a causa de seu pecado (Agostinho, 2014). Em *Confissões*, Agostinho mostra mais claramente sua experiência e observação do que lhe ocorria internamente:

Quando deliberava servir desde logo ao Senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria, e ao mesmo tempo era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo, deixando-me dilacerado. Essa divisão se produzia contra a minha vontade, embora isso não demonstrasse a existência em mim de outra alma, e sim o castigo da minha própria alma (Agostinho, 2014, p. 159).

Essa luta interna que Agostinho observa, que às vezes chama de luta da carne contra o espírito, não tem uma causa ontológica como na tese maniqueísta das duas almas, mas tem uma causa teológica (pecado original) e psicológica, a tendência para o mal e a vontade para o bem (Trapè, 1987; Luigi, 2016). Assim, Agostinho insiste na responsabilidade pessoal perante as ações. “Deus me criou dotado de livre-arbítrio. Se pequei, fui eu que pequei, de modo que não somente confessarei minha iniquidade ao Senhor, mas confessarei contra mim mesmo, e não contra ele” (Agostinho, 1997, p. 357). Desta maneira, a tese básica de Agostinho é que o mal que o homem pratica deriva do livre-arbítrio e não de uma natureza contrária presente nele (Trapè, 1987). Pois, “as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário” (Agostinho, 1997, p. 21).

Agostinho argumenta que o movimento da vontade, que se inclina de um lado para o outro, deve ser voluntário e estar sob o controle do indivíduo. Caso contrário, o homem não seria digno de louvor quando sua vontade se orienta para os bens

superiores, nem seria culpado quando, como se girasse sobre si mesmo, se inclina para os bens inferiores (Agostinho, 1997).

Se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores (Agostinho, 1997, p. 21).

Agostinho desenvolveu o conceito de livre-arbítrio como uma característica essencial e necessária da existência humana, em resposta às visões predominantes de sua época, que questionavam a existência da liberdade dessa forma (Warchał, 2023).

Em *O Espírito e a Letra*, o filósofo explora a distinção entre "querer" e "poder", afirmando que são conceitos distintos. Ele explica que é possível querer algo sem ter o poder de realizá-lo, e vice-versa. A vontade ("*voluntas*") deriva do ato de querer ("*velle*"), enquanto o poder está ligado à capacidade de realizar algo ("*posse*") (Agostinho, 1999). Assim, a vontade está associada ao desejo, e o poder à capacidade. No entanto, para que o poder possa efetivar uma ação, ele precisa da cooperação da vontade, nas palavras de Agostinho: "para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade" (Agostinho, 1999, p. 83). Agostinho argumenta que não se pode dizer que alguém fez algo por seu poder se o fez contra sua vontade, ressaltando a importância da intenção na realização de ações (Agostinho, 1999). A liberdade implica, então, o domínio sobre as próprias ações, envolve escolha, decisão e autodeterminação (Trapè, 1987). "Eis por que nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade" (Agostinho, 1997, p. 143). De modo diverso aos maniqueístas, Agostinho não encontra a vontade localizada em duas almas, uma boa e outra má. Para ele, a "vontade é o movimento da alma, sem nenhuma coação, para não perder ou para obter algo"²⁶ (Agostinho, 2024, p. 1, tradução nossa).

Definir a liberdade em termos da vontade livre foi essencial para definição de pecado e justiça em Agostinho, pois para ele, "pecado é a vontade de manter ou conseguir o que a justiça proíbe e de onde é livre abster-se" (Agostinho, 2023, p. 1, tradução nossa)²⁷. Para Agostinho, a justiça é uma norma objetiva que determina o

²⁶ "Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum" (Agostinho, 2024, p. 1).

²⁷ "Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere" (Agostinho, 2024, p. 1).

que é moralmente correto e justo. O pecado, por sua vez, é definido como a vontade de reter ou adquirir algo que a justiça proíbe e do qual a pessoa tem liberdade para se abster. Isso significa que o pecado envolve uma escolha voluntária de ir contra a justiça (Agostinho, 2024, p. 1).

Agostinho ainda defendeu a liberdade contra o determinismo astrológico. Aqueles que faziam previsões do futuro, atribuindo uma influência dos astros e estrelas sobre os homens, negavam a liberdade e responsabilidade pelo pecado (Trapè, 1987; Warchał, 2023). Explicando uma passagem do Salmo 140, o filósofo sustenta que Deus o criou com livre-arbítrio e que, ao pecar, a responsabilidade é inteiramente sua. Ele enfatiza que confessará sua iniquidade ao Senhor e contra si mesmo, não contra Deus. Quando clama: "Senhor, tem piedade de mim" (Agostinho, 1997, p. 357), ele sublinha que foi sua própria decisão, e não destino, sorte ou diabo, que o levou a pecar. Este argumento se opõe diretamente ao determinismo dos astrólogos que Agostinho combateu. Os astrólogos afirmavam que as ações humanas, incluindo os pecados, eram determinadas pela influência dos astros e não pelo livre-arbítrio. Ao afirmar que a causa do pecado está na vontade humana e não em forças externas, Agostinho nega a ideia de que o destino ou os astros controlam o comportamento humano, reforçando a responsabilidade individual (Agostinho, 1997). "Deus me criou dotado de livre-arbítrio. Se pequei, fui eu que pequei, de modo que não somente confessarei minha iniquidade ao Senhor, mas confessarei contra mim mesmo, e não contra ele" (Agostinho, 1997, p. 357).

Na *Cidade de Deus*, o bispo de Hipona analisa a questão do determinismo astrológico mais minuciosamente. Ele argumenta que o Império Romano e todos os outros reinos não se originaram fortuitamente nem dependem da posição das estrelas. Ele refuta a ideia de que a grandeza do Império Romano é resultado do "*fortuita ni fatal*" (fortuito ou fatal) (Agostinho, 1958, p. 332). Ele usa os termos "fortuito" e "fatal" conforme a opinião daqueles que afirmam que "fortuito" é o que não tem causa alguma ou não provém de nenhum ordenamento racional, enquanto "fatal" é aquilo que acontece por uma necessidade determinista, independente da vontade de Deus e dos homens. Para Agostinho, os que defendem esses conceitos e acreditam que os astros determinam os atos e circunstâncias da vida não devem ser ouvidos por aqueles que professam a religião cristã ou qualquer outra religião, pois a consequência dessa opinião é a supressão do culto religioso e das orações (Agostinho, 1958).

Para defender sua posição e mostrar como a opinião dos astrólogos era equivocada, Agostinho usa o exemplo dos gêmeos, que nascem sem uma significativa distância de tempo, porém apresentam diferenças significativas em suas vidas (Agostinho, 1958).

De qualquer forma, concedamos que eles não falam propriamente e que deveriam adotar a linguagem dos filósofos ao prever o que acreditam encontrar nas posições astrais: o que acontece é que nunca conseguiram explicar por que na vida dos gêmeos há tanta diversidade em seus atos e resultados, em suas habilidades, nas honras recebidas e demais circunstâncias da vida humana, até mesmo na própria morte, a ponto de se encontrarem casos muito mais semelhantes nesse aspecto entre estranhos do que entre os próprios gêmeos, que nasceram separados por um insignificante espaço de tempo e foram concebidos ambos no mesmo instante, por um único ato de seus pais (Agostinho, 1958, p. 334, tradução nossa)²⁸.

Em seu *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho ainda apresenta quatro argumentos para contrapor o que ele chama de “fatalidade das estrelas” (Agostinho, 2005, p. 66). Os argumentos apontados são: afastar os cristãos das orações; anular a culpa e justa punição; afirmar que apenas os homens estão sujeitos à influência dos astros; e tirar conclusões infundadas, devido à impossibilidade de determinar o momento exato do nascimento (Agostinho, 2005).

Agostinho também lidou com o fatalismo filosófico. Esses filósofos, diz o bispo, chamam de destino “à série de todas as causas concatenadas que originam tudo o que acontece” (Agostinho, 2005, p. 346). Ele agora dialoga com um fatalismo muito presente na filosofia grega, em que as causas não dependem dos astros, mas da sequência ordenada de todos os fenômenos que submete à necessidade e determina todas as coisas (Abbagnano, 2012; Trapè, 1987). Neste contexto, Agostinho, ao criticar os estoicos, reconhece que discorda de várias de suas doutrinas, como a noção de paixões, a igualdade dos pecados e a noção da vida feliz (Trapè, 1987). No entanto, ele adota uma interpretação mais generosa quando se trata da questão do destino. Ele acredita que os estoicos atribuem a ordem e a conexão das causas à vontade e ao poder de Deus, e, por isso, Agostinho considera desnecessário debater sobre uma controvérsia meramente linguística, uma vez que prefere discutir o

²⁸ “De todas maneras, concedamos que no hablan con propiedad y que deberían tomar de los filósofos su lenguaje a la hora de predecir lo que creen encontrar en las posiciones astrales: ¿qué es lo que sucede, que nunca han podido explicar por qué en la vida de los mellizos hay tal diversidad en sus actos y sus resultados, en sus habilidades, en los honores recibidos y demás circunstancias de la vida humana, incluso en la misma muerte, hasta el punto de que se encuentren casos mucho más parecidos en este aspecto entre extraños que entre los mismos gemelos, separados al nacer por un insignificante espacio de tiempo y concebidos los dos en un mismo instante, por un solo acto de sus padres?” (Agostinho, 1958, p. 334)

conteúdo (Agostinho, 1958). Entretanto, ele se opõe ao entendimento estoico que, em suas visões filosóficas, reconhecia o determinismo das leis naturais, chegando a questionar a liberdade da vontade humana. Eles aceitavam a ideia de destino como algo que governa completamente a vida humana. Para os estoicos, a liberdade não possuía uma base ontológica, sendo, na verdade, uma independência em relação ao exterior (Warchał, 2023; Mora, 2001).

Por outro lado, o hiponense sugere a existência de três causas: as fortuitas, as naturais e as voluntárias (Agostinho, 1958). Isso implica “que não existem causas mais eficientes para tudo o que acontece do que as voluntárias, isto é, provenientes daquela natureza que é o sopro vital” (Agostinho, 1958, p. 352)²⁹. Para marcar ainda mais sua posição contrária ao determinismo estoico, ele acrescenta:

Assim como ele é o criador de toda a natureza, ele é o dispensador de todo poder, embora não de toda vontade. Na verdade, as más vontades não vêm de Deus porque são contrárias à natureza, que vem Dele. (Agostinho, 1958, p. 354)³⁰.

Agostinho busca preservar tanto o poder divino quanto a liberdade humana, sem considerar Deus o autor do mal ou das más vontades. Como ele escreve: “Na sua vontade reside o poder supremo, que auxilia as boas vontades dos espíritos criados, julga os maus, ordena todos eles e concede poderes a uns e nega-os a outros” (Agostinho, 1958, p. 354, tradução nossa)³¹.

Uma última ameaça que Agostinho enfrentou foi o fatalismo teológico (Trapè, 1987). Esse fatalismo fundamenta-se na aparente incompatibilidade entre a liberdade humana e a presciência divina. Argumenta-se que, se Deus possui conhecimento prévio de todos os eventos futuros, incluindo as ações humanas, então a liberdade humana seria ilusória e todas as ações estariam previamente determinadas (Barbosa; Mendonça, 2012).

Ao longo da história da filosofia, pensadores frequentemente tiveram que escolher entre duas posições típicas: alguns, como Diodoro Cronos, afirmaram a absoluta cognoscibilidade da realidade e negaram a liberdade humana, enquanto

²⁹ “Consecuencia de lo anterior es que no existen más causas eficientes de cuanto sucede que las voluntarias, es decir, procedentes de esa naturaleza que es sopro vital (Agostinho, 1958, p. 352).

³⁰ Del mismo modo que es el creador de toda naturaleza, es el dispensador de todo poder, aunque no de toda voluntad. En efecto, las malas voluntades no provienen de Dios por ser contrarias a la naturaleza, la cual sí proviene de Él” (Agostinho, 1958, p. 354).

³¹ “En su voluntad reside el supremo poder, que ayuda a las voluntades buenas de los espíritus creados, juzga a las malas, a todas las ordena, y a unas les concede poderes y a otras se los niega” (Agostinho, 1958, p. 354).

outros, como Aristóteles, afirmaram a liberdade humana e negaram a absoluta cognoscibilidade da realidade (Vuillemin, 1984). No entanto, no contexto do pensamento cristão, o problema adquiriu uma nova dimensão. Não se pode negar a liberdade humana sem questionar a responsabilidade pelos atos pessoais e a justiça divina. Da mesma forma, não se pode negar a presciência divina sem comprometer a natureza do próprio Deus cristão. Portanto, parece inevitável aceitar a verdade dos enunciados futuros (presciência), pois negá-los implicaria afirmar que Deus não possui um conhecimento certo do futuro (Barbosa; Mendonça, 2012).

No *Livre-arbítrio*, o problema é colocado nos seguintes termos por Evódio:

Não ousa negar nenhuma dessas verdades. Entretanto, confesso que não vejo ainda como não se contradizem estes dois fatos: a presciência divina de nossos pecados e a nossa liberdade de pecar. Porque, enfim, Deus é justo. É preciso reconhecê-lo. E ele prevê tudo. Mas quisera saber em virtude de que justiça ele castiga os pecados que não podem deixar de acontecer. Ora, como o que ele previu não pode deixar de acontecer necessariamente, como não se há de atribuir ao Criador o que em suas criaturas inevitavelmente acontece? (Agostinho, 1997, p. 145).

Evódio expressa uma preocupação central: se Deus prevê todas as ações futuras, então parece que os humanos pecam por necessidade, e não por livre vontade. Essa linha de raciocínio sugere que ou se deve negar a presciência divina, ou aceitar que as ações humanas não são voluntárias, mas necessárias. Agostinho responde a essa inquietação argumentando que a presciência divina não implica a ausência de liberdade humana (Agostinho, 1997). Ele explica, por exemplo, que alguém pode ter certeza o que outro fará no futuro, entretanto, este não estaria determinado pela presciência daquele a fazer o que faria. “Não se segue da tua previsão que tu forçarias a pecar aquele de quem previste que haveria de pecar; nem a tua presciência mesma o forçaria a pecar” (Agostinho, 1997, p. 145).

Outro argumento empregado por Agostinho é o da memória. Ele compara a presciência divina à lembrança dos eventos passados, argumentando que assim como lembrar-se de eventos passados não os causa, a presciência divina dos eventos futuros também não os força a ocorrer (Agostinho, 1997). O hiponense destaca que, assim como nem tudo que é lembrado foi realizado por quem se lembra, Deus prevê todos os eventos futuros, mas isso não significa que Ele seja o autor de todos eles. Portanto, a presciência divina não implica causalidade direta sobre os eventos, preservando a liberdade humana (Agostinho, 1997).

A conclusão de Agostinho é que a presciência divina não compromete a liberdade humana, nem torna Deus responsável pelo pecado. Ele argumenta que a vontade humana permanece livre, mesmo sob a previsão divina do futuro, permitindo que Deus atue como justo juiz, punindo os atos maus que previu e recompensando os que procedem bem (Agostinho, 1997).

Na *Cidade de Deus*, Agostinho lida com o mesmo problema, mas nesta passagem ele se contrapõe a Cícero, que, em seu esforço para preservar a liberdade humana, nega a presciência divina (Agostinho, 1958). Para Agostinho, tal negação equivale a negar a própria existência de Deus, pois a presciência é um atributo essencial da divindade: “se reconhece a existência de Deus, ao negar-lhe o conhecimento do futuro, não faz outra coisa senão repetir o que o tolo diz a si mesmo: “Deus não existe” (Agostinho, 1958, p. 354, tradução nossa)³².

O Doutor da Graça afirma que Cícero argumenta que se todos os eventos futuros são previstos, então ocorrerão na ordem prevista, o que implica que a série de eventos está determinada pela presciência de Deus. Isso leva à conclusão de que todas as causas também são determinadas e, conseqüentemente, todos os eventos ocorrem necessariamente (Agostinho, 1958). Se isso for verdade, então nada está dentro do controle humano e a liberdade da vontade não existe. A conclusão de Cícero é que se isso é verdadeiro, toda a estrutura moral e legal da sociedade se torna inútil, pois não haveria base para recompensas e punições justas (Agostinho, 1958).

Agostinho, por sua vez, critica a escolha de Cícero em negar a presciência divina para preservar a liberdade da vontade (Agostinho, 1958). Para Agostinho, essa negação não apenas equivale a negar um atributo fundamental de Deus, mas também compromete a compreensão da providência divina sobre todas as coisas. Ele argumenta que é possível conciliar a presciência divina com a liberdade da vontade, pois Deus, ao prever nossas ações, não as determina necessariamente (Agostinho, 1958). Agostinho sustenta que nossa vontade permanece livre mesmo diante da presciência divina, pois Deus conhece nossas escolhas sem impor necessidade sobre elas. Para ele, a presciência divina não elimina o livre-arbítrio humano, mas é um aspecto essencial do entendimento da soberania e da providência de Deus sobre a história humana (Agostinho, 1958).

³² “O bien, si reconoce la existencia de Dios, al negarle el conocimiento del futuro, no hace otra cosa que repetir aquello que dice el necio para sí: “No hay Dios” (Agostinho, 1958, p. 354).

Mas o fato de que para Deus esteja determinado o ordenamento das causas não implica que nada fique sob a nossa livre vontade. Na verdade, as nossas próprias vontades fazem parte desse ordenamento de causas, conhecido de antemão por Deus em uma ordem determinada, pois a vontade do homem é a causa dos seus atos. Portanto, quem conhece de antemão todas as causas dos acontecimentos não pode ignorar, nessas mesmas causas, as nossas vontades, também conhecidas por Ele como causas dos nossos atos. (Agostinho, 1958, p. 352, tradução nossa)³³.

Desta forma, Agostinho de Hipona empenha-se na refutação do fatalismo para defender a liberdade humana, ao mesmo tempo que combate a descrença na presciência divina (Trapè, 1987). Ele argumenta vigorosamente que, mesmo reconhecendo a certeza do conhecimento de Deus sobre todos os eventos futuros, isso não invalida a capacidade humana de agir livremente, mantendo assim a responsabilidade moral e a justiça divina (Agostinho, 1997)³⁴.

4.2 Liberdade e graça

O Doutor da Graça ainda enfrentou o desafio de conciliar a liberdade com a graça divina, elaborando uma doutrina que reconhecesse a graça de Deus sem comprometer a responsabilidade e a autonomia do indivíduo (Trapè, 1987). Sua visão integradora propôs que a graça de Deus não elimina a liberdade humana, mas a capacita, permitindo que a vontade humana se alinhe com o bem divino, assim preservando a justiça e a responsabilidade moral (Mariones, 2022).

Agostinho não tinha dúvidas quanto à existência do livre-arbítrio no ser humano, considerando-o um fato evidente e inegável. Para ele, essa capacidade de escolha é intrínseca à natureza humana, sendo fundamental para a compreensão da

³³ “Pero de que para Dios esté determinado el orden de las causas no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad. En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese orden de causas, conocido de antemano por Dios en un determinado orden, puesto que la voluntad del hombre es la causa de sus actos. Por eso, quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos no puede ignorar, en esas mismas causas, nuestras voluntades, conocidas también por Él como las causas de nuestros actos.” (Agostinho, 1958, p. 352).

³⁴ “Compreende, destarte, com que justiça Deus pune os pecados: pois ainda que os sabendo futuros, ele não é quem os faz. Porque se não tivesse de castigar os pecadores porque prevê os seus pecados, ele não teria tampouco de recompensar os que procedem bem. Visto que não deixa de prever tampouco as suas boas ações. Reconheçamos, pois, pertencer à sua presciência o fato de nada ignorar dos acontecimentos futuros. E também, visto o pecado ser cometido voluntariamente, ser próprio de sua justiça julgá-lo, e não deixar que seja cometido impunemente, já que a sua presciência não os forçou a serem cometidos.” (Agostinho, 1997, p. 146).

moralidade e responsabilidade individual (Warchał, 2023). Para ele, o principal fundamento do livre-arbítrio é a cognição, como está escrito na *Trindade*:

Mas quem é capaz, vê e discerne igualmente que essa vontade procede do pensamento (pois ninguém deseja o que ignora). Contudo, a vontade não é a imagem do pensamento. Por aí, insinua-se, numa realidade inteligível, que ela é um esboço da distinção entre nascimento e processão. Pois não é a mesma coisa olhar pelo pensamento e apetecer, ou mesmo gozar pela vontade. Pudeste, embora não tenhas sido e nem sejas capaz de explicar com palavras adequadas o que vislumbraste por entre as nuvens de imagens corporais, que não cessam de se oferecer ao pensamento humano (Agostinho, 1995, p. 417).

Na passagem citada, Agostinho explora a relação entre pensamento e vontade, distinguindo-os como duas faculdades diversas, mas interrelacionadas da mente humana. Ele argumenta que a vontade deriva do pensamento, pois ninguém pode desejar aquilo que não conhece. No entanto, a vontade não é simplesmente uma imagem do pensamento; ela representa uma realidade distinta dentro da mente (Agostinho, 1995). Como em outra passagem, ele esclarece que vontade livre é um bem intrínseco e uma característica ontológica do ser humano. A liberdade da vontade está ligada ao ato de escolha, e o ser humano pode utilizar essa vontade para decidir entre diferentes ações, mantendo a autonomia e a responsabilidade moral. Ao afirmar que a vontade pode servir-se de si mesma, Agostinho enfatiza a capacidade do indivíduo de exercer o livre-arbítrio de maneira consciente e deliberada (Agostinho, 1997)

Assim como para Agostinho a liberdade da vontade é certa, também o é a graça divina. Em *Confissões*, ele expressa essas duas realidades, liberdade e graça, em uma oração que concilia as duas, e torna-se seu modelo de binômio para tratar do assunto (Trapè, 1987): “Concede-me o que me ordenas, e ordena o que quiseses” (Agostinho, 2014, p. 211). Em *O Castigo e Perdão dos Pecados*, Agostinho, ao tratar da relação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano, argumenta que embora Deus não faça o homem pecar, sua assistência é essencial para que este possa realizar o bem e cumprir perfeitamente os preceitos da justiça. Ele usa a analogia da luz para ilustrar sua ideia: assim como a luz não ajuda os olhos a se fecharem ou a se desviarem, mas é essencial para a visão, Deus, que é a luz da mente, auxilia o homem a agir de acordo com sua justiça. Sem essa ajuda divina, não é possível fazer o que é justo (Agostinho, 2019).

Não há um problema na filosofia de Santo Agostinho entre graça e livre-arbítrio. Para o bispo de Hipona, o livre-arbítrio é um dom inalienável e que se confunde com

a própria vontade (Gilson, 2010). Assim, o problema não é se Deus, o Bem, está ao alcance do livre-arbítrio ou da vontade, mas se temos o poder de fazer o que se escolhe fazer. “O poder de fazer o que escolhemos fazer é mais que o livre-arbítrio, é a liberdade” (Gilson, 2010, p. 301).

Agostinho esboça de forma mais precisa os diversos significados da liberdade antes e depois da queda original. Antes dessa queda, não apenas Deus concedeu às naturezas racionais o poder de escolha livre, que reside na vontade, mas também criou vontades humanas e angélicas dentro de um contexto de justiça (Djuth, 2018). Tendo sido dotados desde a criação de uma vontade voltada para a justiça, os anjos e os humanos se uniam a Deus com o amor característico que uma criatura sente por seu criador. Além dessa vontade de justiça, Deus lhes conferiu o dom gratuito da capacidade de não pecar (Djuth, 2018).

Agostinho faz uma distinção crucial entre duas formas de liberdade: a capacidade de não pecar e a incapacidade de pecar; a capacidade de não morrer e a incapacidade de morrer; a capacidade de não abandonar o bem e a incapacidade de abandoná-lo (Agostinho, 2000). Ele argumenta que, antes da queda original, o primeiro homem possuía a capacidade de não pecar, não morrer e não abandonar o bem. Essa liberdade da vontade era uma possibilidade real, não uma mera ilusão. Agostinho questiona se essa primeira liberdade, embora valiosa, era de fato útil ou de pouco valor em comparação com a última liberdade, que seria muito mais excelente e vantajosa: a incapacidade de pecar, a incapacidade de morrer e a felicidade da perseverança no bem (Agostinho, 2000). Agostinho destaca a natureza progressiva da liberdade antes da queda, sugerindo que a liberdade de escolher o bem era inicialmente uma capacidade que poderia ser exercida ou não. No entanto, ele sugere que a verdadeira liberdade e felicidade consistem em uma condição em que a capacidade de escolher o bem foi enfraquecida, e que só pode ser alcançada pela graça divina. Essa visão está alinhada com sua teologia da graça, que enfatiza a soberania de Deus na salvação e a dependência da humanidade da intervenção divina para alcançar a verdadeira liberdade (Agostinho, 2000). Ele escreve em *A Correção e A Graça*:

É mister considerar com diligência e cautela a diferença entre estas duas coisas: poder não pecar e não poder pecar, poder não morrer e não poder morrer, poder não deixar o bem e não poder deixar o bem. O primeiro homem podia não pecar, podia não morrer, podia não deixar o bem. Podemos dizer que não podia pecar gozando do dom da liberdade? Ou não podia morrer, se lhe foi dito: Se pecares, morrerás? Ou não podia deixar o bem, se o deixou pelo

pecado e por isso morreu? Portanto, a primeira liberdade da vontade era poder não pecar; a última será muito mais excelente, ou seja, não poder pecar. A primeira liberdade era poder não morrer; a última será muito mais vantajosa, a saber, não poder morrer. A primeira possibilidade da perseverança era poder não deixar o bem; a última será a felicidade da perseverança, isto é, não poder deixar de praticar o bem. Pelo fato de serem mais excelentes e vantajosos os últimos bens, os primeiros foram inúteis ou de pouco valor? (Agostinho, 2000, p. 77).

Santo Agostinho distingue entre duas condições de liberdade: a capacidade de evitar o mal e a incapacidade de cometê-lo. Ele explora três aspectos dessa distinção: poder não pecar versus não poder pecar, poder não morrer versus não poder morrer, e poder não deixar o bem versus não poder deixar o bem. Antes da queda, Adão tinha a capacidade de evitar o pecado, não morrer e continuar fazendo o bem, mas não era imortal nem incapaz de pecar ou abandonar o bem. Agostinho argumenta que a verdadeira liberdade será alcançada quando não houver mais a possibilidade de pecar, morrer ou abandonar o bem. Embora a primeira condição de liberdade tenha seu valor, a segunda é muito mais excelente e vantajosa, pois representa um estado de perfeição e permanência no bem. Ele conclui que os primeiros bens, apesar de menos perfeitos, não eram inúteis, pois eram passos necessários para alcançar os bens superiores (Agostinho, 2000).

A liberdade do mal, ou a liberdade cristã, é amplamente defendida por Agostinho, embora vislumbra-se uma liberdade escatológica final do mal, em que não haveria mais possibilidade de pecar, a liberdade atual do pecado por meio da graça era necessária e deveria ser exposta, esclarecida e defendida (Trapè, 1987). Neste sentido de liberdade, Agostinho a concebe limitada ao dever moral (Warchał, 2023). Essa é a liberdade que é acompanhada pela graça e permite lutar contra as concupiscências (Agostinho, 2000). A liberdade que supera os temores, os erros e amores deste mundo (Agostinho, 2000).

Em outro plano, Agostinho argumenta que a lei, ao ensinar e prescrever o que não pode ser cumprido sem a graça, revela ao homem sua impotência. Essa impotência, uma vez reconhecida, leva o homem a buscar o Salvador, por meio do qual a vontade restaurada é capaz de fazer o que antes não podia. Assim, a lei conduz à fé, a fé obtém o Espírito, o Espírito espalha a caridade, e a caridade cumpre a lei. Portanto, a experiência sob a lei resulta em um autfracasso da vontade, direcionando-se ao Salvador para a realização da verdadeira obediência (Jonas, 2007).

A lei nos ensina e nos manda o que não podemos cumprir sem a graça. Deste modo, mostra ao homem sua doença para que, uma vez descoberta, busque o Salvador, que cura a vontade, permitindo assim que se possa cumprir o que antes, em sua doença, não podia. A lei, portanto, nos leva à fé, a fé clama por um Espírito mais generoso, o Espírito difunde a caridade, e a caridade cumpre a lei. Por isso a lei é chamada de pedagogo, pois sob sua severidade ameaçadora será salvo aquele que invocar o nome do Senhor (Agostinho, 1957, p. 189, tradução nossa)³⁵.

A caridade, quando disseminada nos corações, proporciona a verdadeira liberdade para o bem. A liberdade obtida através da graça é caracterizada por uma plena suficiência, enquanto a liberdade em nível natural está associada à aceitação da lei, ao seu abuso essencial, e ao prazer do pecado (Jonas, 2007). Em ambos os casos, a vontade desempenha um papel central: a lei não prescreveria nada se não houvesse vontade, e a graça não concederia ajuda se a vontade fosse suficiente por si só (Jonas, 2007). Sob essa perspectiva, em *A Correção e A Graça*, Agostinho destaca a intercessão de Cristo para que a fé do apóstolo Pedro não desfalecesse. Ele conclui que, nesse episódio, a graça atuou para tornar a vontade de Pedro livre, forte, invencível e perseverante (Agostinho, 2000).

Eis como a liberdade se harmoniza com a graça de Deus e não a contaria. A vontade humana não obtém a graça pela liberdade, mas liberdade pela graça, e uma perenidade deleitável e fortaleza insuperável em ordem à perseverança (Agostinho, 2000, p. 65).

Assim, a graça não anula a liberdade, mas a fortalece, por usar do amor para conduzir a alma para aquilo que lhe dar mais deleite, pois “agimos de acordo com aquilo que mais nos deleita” (Agostinho, 1959, p. 179).

A graça divina, segundo Santo Agostinho, não apenas não anula a liberdade humana, mas é precisamente o que torna possível a verdadeira liberdade³⁶ (Gilson,

³⁵ “La ley nos enseña y nos manda lo que no podemos cumplir sin la gracia. De este modo le muestra al hombre su enfermedad para que la enfermedad descubierta busque al Salvador, el cual sana la voluntad, y entonces pueda cumplir lo que en su enfermedad no podía. La ley, por lo tanto, nos lleva a la fe, la fe reclama un Espíritu más generoso, el Espíritu difunde la caridad, y la caridad cumple la ley. Por eso la ley es llamada pedagogo, pues bajo su amenazadora severidad será salvo el que invocare el nombre del Señor” (Agostinho, 1957, p. 189).

³⁶ “Somente quando se vê a noção de liberdade no seu sentido propriamente agostiniano, pode-se dar o sentido exato a toda uma série de fórmulas aparentemente paradoxais, que provocaram a curiosidade e alimentaram controvérsias seculares, às vezes por falta de terem sido reportadas à significação precisa que santo Agostinho lhes atribuiria. Com efeito, dado que em tal doutrina a liberdade se confunde com a eficácia de um livre-arbitrio orientado para o Bem, e que o ofício próprio da graça é conferir esta eficácia, não somente não pode haver oposição entre a liberdade e a graça, mas, ao contrário, é unicamente a graça que confere a liberdade ao homem. Quanto mais a vontade se sujeita à graça, portanto, mais é sã, e quanto mais sã, tanto mais livre” (Gilson, 2010, p. 311-312).

2020; Mariones, 2022). A liberdade, nesse contexto, é entendida como a capacidade de escolher o bem e viver de acordo com a vontade de Deus. Ele argumenta que a graça de Deus é necessária para que a vontade humana, corrompida pelo pecado original, possa ser restaurada e orientada para o bem (Agostinho, 2000). A defesa da graça e sua harmonização com a livre vontade do homem deram a Agostinho o título de Doutor da Graça (Mariones, 2022). Em *O Espírito e Letra*, ele faz uma concatenação desses conceitos, do seguinte modo:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça. Todo este encadeamento é revelado nas santas Escrituras. A lei diz: Não cobiçarás (Ex 20,17). A fé suplica: Sara-me, porque pequei contra ti (Sl 4,5). A graça afirma: Eis que estás curado; não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior (Jo 5,14). A cura exclama: Senhor, meu Deus, clamei a ti, e tu me saraste (Sl 30,3). A liberdade assegura: Eu te oferecerei um sacrifício voluntário (Sl 54,8). O amor da justiça brada: Os soberbos abriram covas para mim, aqueles que não procedem segundo a tua lei (Sl 119,85) (Agostinho, 1999, p. 81-82).

A originalidade do Doutor ao explicar como a graça alcança seus efeitos reside no papel central que ele atribui à caridade, ou amor (Gilson, 2010). Em seu sistema, a caridade é a virtude que opera a eficácia da graça. É por meio da caridade que a graça de Deus transforma a vontade humana, permitindo que o homem não apenas conheça o bem, mas também o deseje e o pratique³⁷ (Agostinho, 1959).

Para Agostinho, a caridade é a manifestação do amor divino derramado nos corações dos fiéis pelo Espírito Santo³⁸ (Agostinho, 1998). É essa caridade que motiva

³⁷ “Nós, no entanto, na sua confissão de fé, procuramos aquela graça da qual diz o Apóstolo: Deus não nos deu um espírito de medo, mas um espírito de força, de amor e de sobriedade (2Tm 1,7). Não se pode concluir, portanto, que o possuidor do dom da ciência, pelo qual deve conhecer o que fazer, tenha também o dom do amor para agir” (Agostinho, 1999, p. 238).

³⁸ “A caridade, porém, que é virtude, provém-nos de Deus, e não de nós mesmos. Testemunha-o a Escritura, que diz: O amor é de Deus, e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus, porque Deus é Amor (1Jo 4,7-8). Considerando-se esta caridade, entende-se melhor o que está escrito: Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado; e não pode pecar (1Jo 3,9). Isso porque a caridade que procedeu de Deus não se ostenta, não guarda rancor (1Cor 13,4-5). Quando o homem peca, peca não por força da caridade, mas da concupiscência, a qual não implica seu nascimento de Deus, pois tal possibilidade, como dissemos, é capaz de ambas as raízes. Se a Escritura diz: O amor é de Deus ou, o que é mais, Deus é Amor, e se o apóstolo João proclama claramente: Vede que prova de amor nos deu o Pai, que sejamos chamados filhos de Deus, e nós o somos (1Jo 3,1), ouvindo que Deus é Amor, porque Pelágio ainda defende a procedência divina, entre os três fatores, somente da

e capacita o ser humano a agir conforme a vontade de Deus. Sem a caridade, o conhecimento do bem seria insuficiente, pois o homem não teria a força interior para segui-lo³⁹ (Agostinho, 1998). Portanto, a caridade é a chave para entender a eficácia da graça: ela é o elo que une a vontade humana à vontade divina, transformando o coração e a mente do homem (Gilson, 2010).

Se o amor é o motor interno da vontade, e esta define o homem, pode-se afirmar que o ser humano é essencialmente movido por seu amor (Gilson, 2010). Essa força não é acidental ou superficial, mas é uma força intrínseca à sua essência, semelhante ao peso que faz uma pedra cair (Agostinho, 2014). Além disso, como o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele continuará a se mover em direção ao seu objetivo enquanto não o alcançar. Agostinho elabora esse movimento como um retorto da alma que sai da dispersão para o Uno.

Se durante a etapa de sua vida humana, a alma vence as cobiças com que se nutriu pelo gozo das coisas perecedoras, se ela crê que para as vencer Deus a ajuda com o socorro de sua graça, e se submete a ele, em espírito e de boa vontade, então, sem dúvida alguma, ela será regenerada. Da dissipação de tantas coisas transitórias, voltará ao Uno imutável. Recriada pela sabedoria incriada — mas geradora de todo universo — ela gozará de Deus, graças ao Espírito Santo que é o dom de Deus (Agostinho, 2002, p. 39).

Agostinho destaca que essa recriação da alma não é obra da própria alma, mas da sabedoria incriada de Deus, que gera e renova a essência da alma. Este processo filosófico de transformação enfatiza a importância da graça divina e da submissão voluntária da alma ao poder de Deus para alcançar a verdadeira unidade (Agostinho, 2002).

possibilidade, e atribui a nós a boa vontade e a boa ação? No entanto, a boa vontade nada mais é que a caridade, proclamada pela Escritura como procedente de Deus e outorgada pelo Pai, para que fôssemos filhos de Deus” (Agostinho, 1998, p. 225).

³⁹ Não se pode concluir, portanto, que o possuidor do dom da ciência, pelo qual deve conhecer o que fazer, tenha também o dom do amor para agir (Agostinho, 1998, p. 238).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida neste trabalho buscou compreender a filosofia de Santo Agostinho, que apresenta uma visão integrada e desenvolvida dos conceitos de pecado original, graça e liberdade, os quais são fundamentais para compreender a condição humana, o mal, a responsabilidade do indivíduo e a possibilidade de salvação dentro da tradição e filosofia cristã. Para Agostinho, Deus é o supremo bem, enquanto as criaturas, criadas do nada, têm uma falta original que as distingue de Deus. Apesar disso, as criaturas são boas, dotadas de medida, forma e ordem, que lhes conferem perfeição. O mal, então, é visto como a corrupção dessas perfeições, uma privação do bem que a substância deveria possuir.

Agostinho aprofunda sua reflexão no contexto bíblico, especialmente no *Gênesis*, onde comenta sobre a criação e a queda dos primeiros pais, Adão e Eva. Em suas obras, como o *Comentário do Gênesis Contra os Maniqueus* e o *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho explora essas narrativas com interpretações alegóricas e literais. Ele vê o pecado original como um ponto central na teologia cristã, rompendo com o fatalismo pagão e o dualismo maniqueísta, e expressando as dinâmicas da graça e da liberdade a partir dessa doutrina.

A queda de Adão, para Agostinho, é resultado da sedução do diabo, que usou a serpente e enganou Adão e Eva, os levando à desobediência. Essa interpretação de Agostinho é bem apropriada à doutrina que ele desenvolve a partir da queda, pois o pecado original não se dá por ocasião de uma imposição externa ou compulsão natural da criatura, mas por ele ser atraído, seduzido, e então se lançando em direção ao que lhe estava proibido.

Este pecado original agora é transmitido a toda a humanidade, colocando todos sob a mesma condição de miséria e condenação. Agostinho destaca que o pecado original não é apenas um ato de rebelião, mas também um estado de culpa herdado, afetando todos os descendentes de Adão. Contudo nem sempre foi assim. Agostinho argumenta que o homem foi criado em um estado de felicidade sobrenatural, mas, por ser criado do nada, era mutável e estava sujeito à corrupção. Sua corrupção, ou queda, em infelicidade e afastamento do estado que fora criado procede do mal uso da liberdade que foi criado. A liberdade humana, ao ser mal utilizada, introduziu o pecado no mundo.

Deve-se observar, ainda, que um importante argumento agostiniano é empírico. O bispo, ao observar as misérias e aflições humanas – incluindo as das crianças recém-nascidas, que não haviam praticado por si qualquer ação que as condenasse a sofrer males – nota que há uma culpa compartilhada. Mas como conciliar isso ao fato do livre-arbítrio ser essencial para a existência do pecado? Agostinho aponta para uma solidariedade da humanidade com Adão, e explica que essa é solidária com aquele que era seu representante, assim, em Adão, todos podem ser considerados como um só. Logo, o pecado original é visto como uma condição ontológica e espiritual que afeta toda a raça humana.

Agostinho também propõe duas economias, uma antes e outra depois da queda. Antes da queda, o livre-arbítrio tinha maior ação, enquanto a graça era menos necessária. Após a queda, a liberdade humana, afetada pelo pecado, requer uma maior graça divina para enfrentar o mal. Ele rejeita a visão pelagiana, que nega a transmissão do pecado original e o entendia apenas como um mal exemplo dado por Adão. Para fortalecer seu argumento, Agostinho compara o primeiro Adão, que trouxe a escravidão do pecado, com o segundo Adão, Cristo, que resgata a humanidade do pecado. Essa comparação sublinha a importância da redenção e da graça divina na teoria agostiniana.

A necessidade da graça divina emerge da condição pecadora do homem, e é essencial para sua salvação, destacando-se na doutrina cristã como uma dádiva imerecida. O Doutor da Graça argumenta contra os pelagianos, que negavam o pecado original e defendiam uma graça inerente à natureza humana, comum a todos os homens. Para Agostinho, a graça transcende a natureza humana, sendo um dom divino essencial, que não depende de méritos pessoais, um socorro adaptado que capacita o homem a viver de acordo com a vontade de Deus.

Agostinho entende a graça como elemento soteriológico, um conjunto de dons gratuitos que restauram as virtudes do homem caído. Ele enfatiza que a graça é adquirida pela fé em Cristo e não é visível, mas atua internamente, salvando a humanidade de sua condição de privação e a permitindo alcançar sua verdadeira humanidade. Essa graça é fundamental para superar a ignorância e a concupiscência, decorrentes do pecado original, que direciona a alma a prender-se nos bens inferiores e afastar-se do sumo bem.

A graça, segundo Agostinho, permite a prática do bem, iluminando e curando a vontade que está enfraquecida pelo pecado. Sem a graça, o livre-arbítrio é insuficiente para a alma voltar-se ao bem, mas sem o livre-arbítrio, também não há ação da graça.

Agostinho defende a doutrina da graça por meio de argumentos teológicos, litúrgicos e tradicionais. Teologicamente, ele cita passagens bíblicas, como *Filipenses* 2,3 e *Romanos* 9,16, que destacam a dependência da vontade humana da misericórdia divina. Liturgicamente, a oração é um testemunho da necessidade da graça para inspirar o amor e cumprir a lei divina. Na tradição, Agostinho apoia-se em escritos dos pais apostólicos, como Inácio de Antioquia e Cipriano de Cartago.

Agostinho também dialoga com o neoplatonismo, utilizando a teoria da participação para explicar a relação entre a criação e o sumo bem (Deus). Participação é um conceito fundamental para compreender a relação entre Deus e suas criaturas, bem como a natureza do bem e do mal. Através da participação, os seres criados podem tomar parte na bondade, beleza e justiça de Deus, que são as qualidades do sumo bem. O pecado, segundo Agostinho, não é uma substância em si, mas sim a privação dessa participação no Bem. Quando uma criatura se afasta de Deus por meio da desobediência, ela se priva daquilo que lhe daria verdadeira alegria e felicidade.

Ele faz uma assimilação da teoria das emanções, adotando uma criação hierárquica de bens, onde cada forma inferior depende das superiores. A graça direciona o amor humano para Deus, restaurando a criatura à sua posição original e permitindo a prática do bem e a verdadeira felicidade. A solução para o problema do pecado reside na graça de Deus. Através da graça, a criatura é capacitada a desejar e buscar ativamente a participação no sumo bem.

No processo de restauração da participação, a mente humana é iluminada pela luz de Deus, que é o Verbo. Essa luz dissipa as trevas da ignorância e do pecado, permitindo a iluminação. A mente torna-se capaz de contemplar a beleza de Deus e de unir-se a Ele em amor. Isso só é possível porque a graça vai além do conhecimento. Ela se manifesta como a comunicação do amor divino, que infunde no coração humano a capacidade de amar a Deus e ao próximo. Essa caridade, como um dom gratuito de Deus, transforma o desejo do homem e o direciona para o bem.

Santo Agostinho enfrentou o desafio de conciliar a liberdade humana com a graça divina, elaborando uma doutrina que reconhecesse a graça de Deus sem comprometer a responsabilidade e a autonomia do indivíduo. Ele argumentou que a graça divina não elimina a liberdade humana, mas a fortalece, permitindo que a

vontade humana se alinhe com o bem divino, preservando assim a justiça e a responsabilidade moral.

Agostinho defendia firmemente a existência do livre-arbítrio, considerando-o um fato evidente e inegável. Para ele, essa capacidade de escolha é intrínseca à natureza humana e fundamental para a compreensão da moralidade e da responsabilidade individual. Mas na perspectiva agostiniana, não basta apenas escolher, é necessário escolher o bem. A verdadeira liberdade e felicidade consistem em uma condição em que a capacidade de escolher o bem é fortalecida pela graça divina.

Agostinho também argumentou que a lei revela ao homem sua impotência em cumprir seus preceitos sem a graça divina. Essa impotência leva o homem a buscar o Salvador, cuja intervenção é necessária para restaurar a vontade humana e permitir que ela cumpra a lei. Assim, a lei conduz à fé, a fé obtém o Espírito, o Espírito infunde a caridade, e a caridade cumpre a lei. A experiência sob a lei resulta em um auto-fracasso da vontade, direcionando-se ao Salvador para a realização da verdadeira obediência.

Para Agostinho, a caridade (amor) desempenha um papel central na eficácia da graça. Ele afirmou que a caridade é a virtude que opera a eficácia da graça, transformando a vontade humana e permitindo que o homem não apenas conheça o bem, mas também o deseje e o pratique. A caridade é a manifestação do amor divino derramado nos corações pelo Espírito, motivando e capacitando o ser humano a agir conforme a vontade de divina.

Portanto, na visão de Agostinho, nem o pecado original nem a graça anulam a liberdade humana, mas essa a fortalece, conduzindo a alma a agir de acordo com o que mais lhe deleita, o Bem. A liberdade verdadeira é alcançada através da graça, que cura a vontade, permitindo ao homem amar livremente a justiça e cumprir a lei. Assim, a graça divina é essencial para a realização da verdadeira liberdade, que é a capacidade de escolher e agir de acordo com o bem divino.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 6ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem o castigo e o perdão dos pecados e o batismo das crianças**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Carta 140**. Disponível em: <<https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2023.

AGOSTINHO, Santo. **Carta 145**. In: **Obras de San Agustin Vol. XI**. Madri: La Editorial Catolica, 1957.

AGOSTINHO, Santo. **Carta 175**. In: **Obras de San Agustin Vol. XI**. Madri: La Editorial Catolica, 1957.

AGOSTINHO, Santo. **Enquiridion**. In: **Obras de San Agustin Vol. IV**. Madri: La Editorial Catolica, 1948.

AGOSTINHO, Santo. **Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos. Exposición incoada de la Epístola a los Romanos. Exposición de la Epístola a los Gálatas. Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos**. In: **Obras de San Agustin Vol. XVIII**. Madri: La Editorial Catolica, 1959.

AGOSTINHO, Santo. **La Ciudad de Dios**. In: **Obras de San Agustin Vol. XVII**. Madri: La Editorial Catolica, 1958.

AGOSTINHO, Santo. **LAS HEREJÍAS**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXXVIII**. Tradução: Teodoro C. Madrid e Luis Arias Alvarez. Madri: La Editorial Catolica, 1990.

AGOSTINHO, Santo. **Ochenta y tres cuestiones diversas**. In: **Obras de San Agustin Vol. XL**. Madri: La Editorial Catolica, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - A Graça (I) - Vol. 12**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 1999.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - A Graça (II) - Vol. 13**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2000.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - A natureza do bem o castigo e o perdão dos pecados e o batismo das crianças**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - A Trindade - Vol. 7**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - A verdadeira religião | O cuidado devido aos mortos - Vol. 19**. Paulus Editora. 2002.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - Comentário aos Salmos (51-100) - Vol. 9/2**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 1997.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - Comentários ao Gênesis - Vol. 21**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - Confissões - Vol. 10**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2014.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - O livre-arbítrio - Vol. 8**. Ed. do Kindle. São Paulo: Paulus Editora, 1997.

AGOSTINHO, Santo. **Patrística - Retratações Vol.43**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Réplica a Juliano (obra inacabada)**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXXVI**. Tradução: Teodoro C. Madrid e Luis Arias Alvarez. Madri: La Editorial Catolica, 1985.

AGOSTINHO, Santo. **Réplica a Juliano**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXXV**. Tradução: Teodoro C. Madrid e Luis Arias Alvarez. Madri: La Editorial Catolica, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **Sermones (3º) 117-183**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXVI**. Madri: La Editorial Catolica, 1983.

AGOSTINHO, Santo. **Sermones (5º) 273-338**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXVI**. Madri: La Editorial Catolica, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **Sermones (6º) 339-396**. In: **Obras de San Agustin Vol. XXVI**. Madri: La Editorial Catolica, 1985.

AGOSTINHO, Santo. **Tratados Sobre la Gracia**. In: **Obras de San Agustin Vol. IX**. Madri: La Editorial Catolica, 1952.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Carlos Alberto Gonçalves do Nascimento. São Paulo: Editora Loyola, 2010. V 4.

BARBOSA, Diogo Moraes; MENDONÇA, Marta. **É possível conciliar presciência divina e liberdade humana? A resposta de Agostinho no De libero arbitrio**. **Civitas Augustiniana: Revista Interdisciplinar para a Recepção de Agostinho**, v. 1, n. 1, 2012.

BARRY, J. D. Major; CONTRIBUTORS AND EDITORS. **Pelagianism**. **Dicionário Bíblico Lexham**. Lexham Press, 2020.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.

BURNS, J. Patout. **Graça**. In: **Agostinho Através dos tempos: uma Enciclopédia**. **Org. A. Fitzgerald**. Tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018.

CIPRIANO DE CARTAGO. **A Oração do Senhor**. In: **Patrística – Obras Completas I** - Vol. 35. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2016.

CIPRIANO DE CARTAGO. **Patrística - Cipriano de Cartago - Obras Completas I - Vol. 35/1**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2016.

COVA, Luciano. **Peccato Originale: Agostino e Medievo**. Bologna: Scietà editrice il Mulino, 2014.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Tradução de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Inácio a Policarpo**. In: **Patrística - Padres Apostólicos - Vol. 1**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 1997.

IRINEU DE LIÃO. **Patrística - Contra as Heresias - Vol. 4**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2014.

JONAS, Hans. **Agostino e il problema paolino della libertà**. In: BONALDI, Claudio (Ed.). *Filosofia*. Nuova serie, v. 38. Brescia: Morcelliana, 2007.

KELLY, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. 4ª ed. Londres: Adam & Charles Black, 1968.

MALDAMÉ, Jean-Michel. **O pecado original**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARIONES, Francisco. **Teologia de Santo Agostinho**. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2022.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia: tomo II (E-J)**. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Nota. In: AGOSTINHO, Santo. **Patrística - O livre-arbítrio** - Vol. 8. São Paulo: Paulus Editora, 1997.

ORÍGENES. **Patrística - Homilias sobre o Evangelho de Lucas - Vol. 34**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 2016.

PLOTINO. **Tratado 52,16 (II, 3, 16) — A alma governa o universo segundo uma razão**. Disponível em: <<https://sofia.hyperlogos.info/Eneada-II-3-16>>. Acesso em: 08 jun. 2024.

POLICARPO DE ESMIRNA. **Segunda Carta aos Filipenses**. In: **Patrística - Padres Apostólicos - Vol. 1**. Ed. do Kindle. Paulus Editora, 1997.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia).

RIGBY, Paul. **Pecado Original**. In: Agostinho Através dos tempos: uma Enciclopédia. Org. A. Fitzgerald. Tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018.

ROGERS, Kathetin A. **Adão e Eva**. In: Agostinho Através dos tempos: uma Enciclopédia. Org. A. Fitzgerald. Tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018.

SHARP, Larry D. **The Doctrines of Grace in Calvin and Augustine**. *Evangelical Quarterly*, v. 52, n. 2, p. 84-96, 1980.

TRAPÈ, Agostino. **S. Agostino, introduzione alla dottrina della grazia**. Città nuova, 1987.

VUILLEMIN, J. **Nécessité ou contingence: L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

WARCHAŁ, Robert Artur. The concept of freedom in the thought of St. Augustine. *Logos i Ethos*, v. 62, n. 2, p. 7-26, 2023.