

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

GUILHERME HENRIQUE FEITOSA DE SOUSA

O MAL, A VONTADE E A LIBERDADE HUMANA EM SANTO
AGOSTINHO

GOIÂNIA

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Guilherme Henrique Feitosa de Sousa

Título do trabalho: O mal, a vontade e a liberdade humana em Santo Agostinho.

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(a)(s) autor(a)(es)(as) e ao(a) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Professora do Magistério Superior**, em 02/09/2026, às 17:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Henrique Feitosa De Sousa, Usuário Externo**, em 04/09/2026, às 15:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6491258** e o código CRC **6F969F76**.

GUILHERME HENRIQUE FEITOSA DE SOUSA

O MAL, A VONTADE E A LIBERDADE HUMANA EM SANTO
AGOSTINHO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como
requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em
Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, sob
orientação da Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.

GOIÂNIA

2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Sousa, Guilherme Henrique Feitosa de
O MAL, A VONTADE E A LIBERDADE HUMANA EM SANTO
AGOSTINHO [Digitado] / Guilherme Henrique Feitosa de Sousa. - 2026.
XL, 40 f.:

Orientadora: Prof(a). Dra. Martina Korelc
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal
de Goiás, Faculdade de Filosofia (FAFIL), Filosofia, Goiânia, 2026.
Bibliografia.

1. Santo Agostinho, Liberdade Humana, Vontade, Graça, Livre-
arbitrio.

I. Korelc, Martina, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 9 dias do mês de julho do ano de 2026, às 08h, iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “O mal, a vontade e a liberdade humana em Santo Agostinho”, de autoria de Guilherme Henrique Feitosa de Sousa, do curso de Filosofia - Bacharelado, da Faculdade de Filosofia/FAFIL da UFG. Os trabalhos foram instalados pela Profª. Dra. Martina Korelc (Faculdade de Filosofia/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Prof. Dr. Thiago Suman Santoro (Faculdade de Filosofia/UFG) e Dr. Rafael Carneiro Rocha (Pesquisador visitante Fafil/UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 8,00 (oito), tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Professor do Magistério Superior**, em 10/07/2026, às 19:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Suman Santoro, Professor do Magistério Superior**, em 22/07/2026, às 08:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Carneiro Rocha, Usuário Externo**, em 27/07/2026, às 10:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Henrique Feitosa De Sousa, Usuário Externo**, em 04/09/2026, às 15:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6302187** e o código CRC **1102AEFC**.

AGRADECIMENTOS

A Deus que desde o início conhece o fim e nada foge do seu controle (Is 46.10).

À Prof. Dra. Martina Korelc pelo modo apaixonado (no bom sentido da palavra) como sempre apresentou Santo Agostinho e por ter aceito ser orientadora de fundamental importância para a conclusão desse trabalho.

Ao bibliotecário Dannilo R. Garcês Bueno da faculdade FAIFA (atualmente chama-se FASSEB) que sempre solícito me orientou, por ocasião da conclusão da minha graduação em Teologia em 2014/1, sobre os meios de ingressar na UFG como portador de diploma.

À minha família tão querida que sempre me apoiou. Minha mãezinha querida (Raimunda Feitosa) que sempre me perguntava sobre o andamento do curso e me dizia para não desistir e ao meu papaizinho (Alcino). Ao meu amado manin, Márcio Emílio, que costumava me esperar quando eu chegava em casa tarde da noite e não pôde me ver concluir. À minha filha Beatriz (a “Bia”) que, a partir de 2023, me fazia sair de casa para o curso com o coração apertado e me apressava de volta para casa. Às minhas irmãs (Nadime, Ana Teresa e Ana Priscila). Aos meus cunhados (Sylmar e Evaldo). E a minha esposa (Pâmela). Amo vocês!

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar temas importantes do pensamento de Santo Agostinho (354-430) tais como o mal, a liberdade humana e liberdade da vontade e como suas ideias foram, em certo aspecto, inovadoras para sua época de modo que foram influentes não só em teologia, mas em filosofia também até hoje. Dos vastos assuntos levantados por Agostinho, aqui serão abordados apenas o mal, seus efeitos sobre a vontade e a possibilidade de reparação desta. As fontes primárias consistirão principalmente nos livros VII e VIII das “*Confissões*” (400) e, no livro III do “*O livre-arbítrio*” (388-395). Quanto à literatura secundária, o estudo será embasado nos comentários de Étienne Gilson, Johannes Brachtendorf, Moacyr Novaes Filho, Walterson José Vargas e Marcos Roberto Nunes Costa.

Palavras-chave: Santo Agostinho; liberdade humana; vontade; livre-arbítrio; graça; pecado original.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyze key themes in the thought of Saint Augustine (354–430)—such as evil, human freedom, and freedom of the will—and to examine how his ideas were, in certain respects, innovative for his time, exerting an influence that extends beyond theology into philosophy to the present day. Of the vast array of topics raised by Augustine, this study focuses specifically on evil, its effects on the will, and the possibility of the will's restoration. Primary sources will consist mainly of Books VII and VIII of the “*Confessions*” (400) and Book III of “*On Free Choice of the Will*” (388–395). Regarding secondary literature, the study draws upon commentaries by Étienne Gilson, Johannes Brachtendorf, Moacyr Novaes Filho, Walterson José Vargas, and Marcos Roberto Nunes Costa.

Keywords: Saint Augustine; human freedom; will; free will; grace; original sin.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
Capítulo I	
1 - O mal como privação.....	9
Capítulo II	
2 - A vontade e liberdade da vontade.....	15
2.1 – Fraqueza da vontade ou cisão da vontade.....	23
Capítulo III	
3 – Libertação da vontade pela graça.....	29
Considerações finais.....	37
Bibliografia.....	39

Introdução

Santo Agostinho ou Agostinho de Hipona como às vezes é conhecido aderiu ao maniqueísmo, e em busca da verdade Agostinho não obteve as respostas suficientes principalmente em relação ao mal e foi após as suas leituras bíblicas que tanto seu coração como seu intelecto conseguiram se acalmar em relação às perguntas que o atormentavam e deixavam sua alma inquieta.

Os escritos de Santo Agostinho chamaram a atenção ainda em sua época provocando não somente instrução à comunidade cristã levantando discussões, mas também houve quem discordasse veementemente de Agostinho como foi no caso das refutações ao maniqueísmo e ao pelagianismo a fim de combater a propagação instalação de heresias. Pois enquanto o maniqueísmo defendia uma ideia de que o homem não tem liberdade por entender que o corpo é originariamente mal no pelagianismo o homem encontrava-se em uma condição onde a desobediência de adão não afetou sua prole e daí o ser humano não necessitar da graça, não necessitar libertar-se pois estava em condições de resistir qualquer mal e de ter não somente um querer Deus, mas tinha todas as forças para atualizar plenamente sua vontade. Não foi por causa de Pelágio que Agostinho escreveu sobre a graça, no entanto, foi a partir da discussão com o monge Pelágio que os argumentos sobre a graça tomaram força e refinamento em alguns conceitos que foram fundamentais em sua teoria da liberdade.

E é devido à tamanha relevância de Santo Agostinho para o pensamento ocidental que nesse trabalho é abordado dois grandes temas que é o mal e a vontade. Embora haja muitos pressupostos como Deus e seus atributos, por exemplo, que não é a proposta desse trabalho responder ou defender a veracidade ou razoabilidade de tais afirmações feitas por Agostinho e mesmo sendo esses pressupostos de cunho teológico o “mal” e a “vontade” fazem parte da problemática filosófica ou teológico-filosófica. Não há aqui a intenção de exaurir tão vastos e complexos temas ou de dialogar com teses contemporâneas, mas apenas trabalhar em Agostinho.

No primeiro capítulo será abordada a tese agostiniana do mal. Embora o mal tenha desdobramentos o que será dedicado neste capítulo é o mal

metafísico e nos capítulos dois e três, explícita ou implicitamente, o mal moral (o pecado). Agostinho entende que só há um criador de todas as coisas que é Deus, o Sumo Bem, e que tudo que foi criado é bom (segundo o entendimento de Santo Agostinho, como será apresentado nesse trabalho, os males que há no mundo são consequência da desobediência no Éden). Desse modo, o mal não tem ser, mas é uma privação de um bem em uma criatura que tenha ser, é uma corrupção.

Essa corrupção aparece no início da história humana, ou seja, no Éden com Adão e Eva transgredindo um mandamento divino e ocasionando uma “queda”, um afastar-se da condição de liberdade que outrora desfrutava com seu criador. Essa condição de corrupção em que se encontra a raça humana é denominada de “pecado original”¹ e consequentemente o querer, a vontade do homem está dividida, pois ao mesmo tempo que quer Deus acaba fazendo o que desagrada a Deus. A essa vontade dividida será dedicado o segundo capítulo.

O homem perde a liberdade, mas não o livre-arbítrio. Agora, pois, para o restabelecimento da liberdade Agostinho introduz a graça como única possibilidade de liberdade da vontade e é Deus quem estende a mão ao homem. A liberdade da vontade é alcançada por aquele que recebe a graça divina para a conversão onde terá tanto o querer quanto poder para o bem e quando estiver no estado glorificado terá enfim o que é chamado de “verdadeira liberdade”. Essa possibilidade de restauração da liberdade da vontade será apresentada no terceiro capítulo.

¹ Segundo Alister E. McGrath sobre o pecado, diz: “O pecado é como um distúrbio geneticamente herdado, uma coisa com a qual nascemos (uma ideia que mais tarde seria desenvolvido pelo conceito de “pecado original”) (McGrath, 2012, p. 241).

1 - O mal como privação

O problema em torno do mal é muito antigo e tem gerado muitas discussões ao longo da história. O problema do mal esteve entre as preocupações de Santo Agostinho ainda antes da sua conversão². Pois antes de sua conversão o entendimento que ele tinha sobre o mal era o mesmo no maniqueísmo³. Um dualismo eterno entre o bem e mal onde não havia eliminação de nenhum deles. Segundo Moacyr Ayres Novaes Filho:

A primeira solução que atrai Agostinho é a solução *maniqueísta*, a saber, que o mal não provém de Deus, mas sim de um princípio do mal, em conflito com Deus, princípio do bem. Com efeito, para explicar a origem do mundo e a 'coexistência' nele de bem e mal, os Maniqueus o concebem como fruto da iniciativa divina, isto é, do princípio do bem, contra os *príncipes do mal*. Deus e Cristo (pois os maniqueus eram cristãos) estariam empenhados em combater o mal mediante a mistura de criaturas boas à população do reino das trevas. (Novaes Filho, 2007, p. 289).

Essa tentativa de Agostinho de solucionar a questão ainda no período⁴ em que esteve no maniqueísmo, ou seja, a de que há uma paridade ontológica entre o bem e o mal, porém, seria a de colocar uma concorrência para Deus, o Sumo Bem e, nesse caso, Deus não seria o único princípio e assim o mundo seria constituído por dois princípios rivais: o bom seria Deus e o diabo seria o princípio mal concorrente de Deus.

Como essa visão de mundo do maniqueísmo Agostinho não ficou satisfeito e então encontra uma cosmovisão metafísica adequada o suficiente para mudar radicalmente o entendimento dualista defendido no maniqueísmo. E nas suas indagações sobre a origem do mal diz o seguinte sobre Deus: "Ele é

² Ver Conf., VII, 3, 4-5

³ Diz W. Walker: "Fortemente baseado no antigo dualismo persa, o maniqueísmo era grandemente sincrético. [...] a luz e as trevas, o bem e o mal estão eternamente em guerra. O conceito maniqueísta das relações entre espírito e matéria, e da salvação, assemelhava-se muito ao gnóstico. Em essência, o homem é o cárcere material do reino do mal, em que se encontra prisioneira uma porção do reino da luz" (Walker, W., História da igreja cristã, 147). McGrath diz sobre a influência do maniqueísmo nos primeiros séculos da era cristã e em Santo Agostinho: "No século IV, os problemas surgidos em função da existência do mal e do sofrimento tinham começado a se tornar algo embaraçoso para a teologia. O gnosticismo - incluindo sua variante, o maniqueísmo, que havia fascinado Agostinho em sua juventude - não tinha dificuldades para justificar a existência do mal. De acordo com essa teoria, o mal surgiu em razão da natureza essencialmente má da matéria. O fim último da salvação estava em redimir a humanidade da maldade do mundo material, transferindo-a para um domínio espiritual que não se encontrava contaminado pela matéria" (2010, p. 345, 346).

⁴ Walker comenta que "durante nove anos Agostinho foi maniqueu, vivendo parte em Cartago e parte em Tagaste, ocupando-se do estudo e do ensino" (Walker, W., História da igreja cristã, 232).

bom e, por conseguinte, criou boas as coisas. Qual é sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que ele; mas enfim, o Criador e as criaturas, todos são bons” (Agostinho, Confissões, VII, 5, 7). Ele diz o seguinte:

Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir⁵. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável (Agostinho, Confissões, VII, 11, 17).

Esse entendimento que Agostinho tem sobre a mutabilidade e imutabilidade do ente o ajuda a romper com o dualismo do maniqueísmo com relação ao bem e o mal. As coisas criadas são transitórias, mutáveis pois vêm do nada enquanto Deus é imutável, é o ente verdadeiro. Diante e além desse entendimento Agostinho vai estabelecer uma conexão muito importante entre ser e bem. Deus é, segundo Santo Agostinho, ente verdadeiro e ao mesmo tempo sumo Bem, bem supremo e não há bem algum que o exceda ou que esteja fora dele, ou seja, independente dele. Assim, se Deus é imutável, sumamente bom e nada existe independente dele o mal não é um ente, não tem substância e nesse sentido que esse entendimento ajuda Agostinho a romper com a ideia maniqueísta de que o mal é um princípio independente de Deus.

Agostinho diz, no tratado *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. 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

⁵ Quanto à herança neoplatônica absorvida por Agostinho comenta Brachtendorf: “A caracterização agostiniana de Deus como o ente verdadeiro (*quod vere est*) ou o ser mesmo (esse ipsum) remete a Porfírio, pois, enquanto Plotino designa o Uno como estando além do ser (*epekeina tês ousias*), Porfírio concebe o Supremo como ser e o coloca, portanto, numa maior continuidade com o ente” (Brachtendorf, 2020, p. 168, nota 24).

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 o por ser invisível, mas cuja grande força se faz sentir (Agostinho, A natureza do bem, 1).

Todo ente criado é passível de mudanças, é mutável. Santo Agostinho vai construir uma hierarquia do ser onde Deus está acima como ente verdadeiro, como sumo bem e os entes criados, que não são totalmente, em um nível inferior em comparação com Deus, conforme a plenitude do seu ser e com isso sua bondade. Como diz Brachtendorf com relação a esse assunto: “[...] todo ente criado, mutável, é bom na medida em que possui ser” (Brachtendorf, 2020, 169).

Sobre a imutabilidade de Deus, criador e a mutabilidade das criaturas, segundo Étienne Gilson que diz:

Deus é, por definição e em virtude das provas que estabelecem sua existência, o soberano bem. Sendo o bem supremo, não há nenhum bem acima ou fora dele. Assim, Deus não pode mudar uma vez que, não havendo qualquer bem a ser adquirido, ele não tem nada a perder nem a ganhar. Isso é o que exprimimos dizendo que Deus é imutável e eterno. As criaturas, ao contrário, só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüente, de mudar. Tal é a origem metafísica de sua mutabilidade. (Gilson, 2010, p. 271 - 272).

Toda essa virada intelectual e de conceitos que serão fundamentais para esclarecer que há uma alternativa além do maniqueísmo. Esse esclarecimento que Agostinho teve foi muito relevante na tentativa de responder ao problema do mal e da sua origem, não somente para si, mas para a comunidade cristã⁶ que precisava estar sempre pronta para embates envolvendo diversos temas considerados heréticos, inclusive.

Como descreve Agostinho no texto supracitado só existe um Deus criador de todas as coisas e essas coisas criadas são, por definição, boas: “[...]”

⁶ Ver 1 Pd 3.15

adoramos a Deus, do qual procedem todos os bens, [...] toda natureza é boa”. Gilson comenta sobre essa universalização do bem em Agostinho:

Para sair do embaraço, basta constatar os atributos universais que fazem as coisas criadas serem boas. Qualquer que seja a substância que consideremos, espiritual ou corporal, Deus lhe conferiu a medida, a forma e a ordem (*modus, species, ordo*). Se essas três perfeições forem grandes, essa criatura será um bem grande; se forem modestas, essa criatura será apenas um bem pequeno; se forem nulas, a criatura não será nenhum bem. Mas a natureza é proporcional ao bem; medida, forma e ordem superiores implicam uma natureza superior; inferiores, supõem uma natureza inferior; nulas, correspondem a uma natureza nula. Ora, *nulla natura* é, como queiramos, natureza nula ou nula natureza; de todo modo, é o nada. Assim, dado que toda natureza consiste em três perfeições, toda natureza é boa por definição (Gilson, 2010, p. 272 - 273).

O raciocínio de Agostinho é o de que as coisas criadas carregam vestígios do Criador. Com isso, Agostinho começa a apontar para o entendimento de que tudo vem do sumo bem e, portanto, nenhum ente fica alheio às mãos do oleiro, Deus, e conseqüentemente nada há que seja um mal em si mesmo⁷.

E essa “batalha” intelectual se apoiará fundamentalmente na metafísica para responder à pergunta “*unde malum?*”⁸. A resposta ao problema da origem do mal está fundamentada na equiparação entre ser e bondade⁹. Assim, se ente

⁷ Sidney Silveira comenta sobre a tese do bem em Agostinho: “A genial intuição de Agostinho apóia-se no conceito platônico de ente por participação, que posteriormente será assimilado e aprimorado por Tomás de Aquino, mas integra-o numa perspectiva que considera o seguinte: a bondade das coisas - leia-se das *criaturas* - consiste no modo, na espécie e na ordem. *Modus, species et ordo*. As coisas são tanto melhores quanto mais sejam moderadas, especiosas (no caso, tenham a *forma* de alguma espécie, pela qual se fazem inteligíveis) e ordenadas a algum fim. Essas três coisas, para o bispo de Hipona, encontram-se em todos os entes, sejam materiais ou espirituais. Onde essas três realidades são grandes, excelsa é a sua natureza; onde minguam, pobre é a sua natureza; onde não existem, tampouco existe natureza. Deus é o Bem supremo do qual as criaturas participam, em graus diferentes. Ele é o moderador, formador e ordenador de todas elas” (Silveira, 2006, p. 264 - 265).

⁸ Comentando o livro VII da obra *Confissões* Brachtendorf diz o seguinte: “Agostinho expõe aqui uma metafísica do ser por meio da qual toda realidade é interpretável como originária de um único fundamento. Isso mostraria negativamente que o mal não pode ser um princípio que existe independentemente” (Brachtendorf, 2008, p. 169).

⁹ Com relação à influência de conceitos neoplatônicos em Agostinho: “No sétimo livro, Agostinho pode continuar e concluir o desmantelamento das objeções maniqueístas contra o cristianismo católico. Nisso, exerce especial importância o neoplatonismo, com o qual ele entra em contato em Milão. Agostinho deve a ele os meios conceituais pelos quais chega a um conhecimento adequado de Deus e também adquire, como consequência, um conceito do *malum*, que torna obsoleto colocar um segundo princípio ao lado de Deus. O neoplatonismo possibilita dar o passo do dualismo maniqueísta para o monoteísmo. A pergunta *unde malum?*, com que os maniqueus

e bem são termos com sentidos correlatos, recíprocos o mal não pode ser um ente. Com relação ao uso conceitual de bem, Agostinho não o usa em um sentido moral como, por exemplo, quando se diz que alguém é uma boa pessoa ou tem uma atitude considerada boa. Poderia pensar em um sentido de utilidade ou funcionalidade quando se diz que um carro é bom ou que uma comida é boa. Quando alguma coisa fosse útil para alguém, aí então seria boa. No entanto, uma vez que para Agostinho todo ente é bom, o sentido metafísico de ser bom não fica restrito a um ato ou vontade, ou mesmo ao sentido instrumental, de utilidade. O sentido abordado por Agostinho, com relação ao bem metafísico, tem características universais e esse é um grande diferencial.

O ser bom se aplica também às coisas mais baixas da hierarquia dos entes, como um cavalo, uma planta ou uma pedra. Como, então, Agostinho entende esse conceito de ser bom? Brachtendorf descreve o seguinte:

A que se refere esse conceito de bom? Agostinho pensa a partir daquele estado de perfeita realização da essência do ser – Aristóteles chamava a isso de enteléquia -, em que este chega ao desenvolvimento irrestrito das disposições que ele, como aquilo que ele é, possui. Uma macieira, por exemplo, é uma macieira boa se chega à plenitude num crescimento regular e produz frutos abundantes. Um cavalo é um cavalo bom se é saudável, forte e veloz. Um homem – assim se pode continuar a série – é um homem bom se não apenas possui saúde física, mas também, pela aquisição de conhecimento, desenvolve as possibilidades encontradas em seu intelecto e, pela virtude, faz sua vontade alcançar a perfeição. Ao contrário, uma macieira atrofiada ou estéril é uma macieira ruim, um cavalo manco é um cavalo ruim e um homem ignorante ou vicioso é um homem ruim. O que aqui conta como bondade ou ruindade não é a empregabilidade da árvore ou do animal para fins humanos, mas sim o cumprimento ou o fracasso do objetivo interno próprio a cada ente. Não está em questão aqui se algo é bom – isto é, útil – ou ruim – isto é, danoso – para outro ente, mas se ele alcança em si mesmo aquele estado de perfeição a que está determinado e ao qual aspira naturalmente em suas ações. A aspiração à mera sobrevivência é a forma mais inferior dessa finalidade natural, enquanto a perfeita autorrealização representa a consecução do objetivo (Brachtendorf, 2020, p. 170).

criticam o catolicismo, pode ser respondida – segundo a tese recém adquirida de Agostinho – totalmente no solo do monoteísmo" (Brachtendorf, 2020, p. 147 - 148).

Como dito acima há uma hierarquia metafísica do ser onde Deus é o próprio ser e está no topo e os demais seres abaixo, ou seja, os criados. Estes têm ser que vai diminuindo conforme o nível em que se encontra dentro dessa hierarquia. A bondade ou a perfeição do ser diminui na escala. Quanto mais baixo estiver um ente na hierarquia metafísica, menos ser terá. Uma ave, por exemplo, tem menos valor que um ser humano; uma mosca menos que uma ave e uma pedra menos que uma mosca.

Há uma dinâmica interna em cada nível da hierarquia. Uma bananeira ruim, que não produziu o fruto regular continua sendo uma bananeira, e nesse sentido, é boa. Pois como diz Brachtendorf todo ente possui uma “determinidade germinal”. Um animal como uma vaca, por exemplo, que seja considerado ruim tem menos ser do que a que a vaca que é boa, mas ainda assim permanece no nível a que pertence que é o de vaca. De igual modo é com o ser humano que é mau em comparação com aquele que é bom. Sendo mau tem menos ser e bondade, porém permanece no mesmo nível que está como ser humano. Pois todo bem seja grande ou pequeno: “[...] todas estas coisas provêm de Deus” (Agostinho, *A natureza do bem*, 13).

Santo Agostinho comenta sobre o mal como corrupção no *A natureza do bem* diz:

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, *A natureza do bem*, 4).

É com esse conceito metafísico de bondade que Agostinho apresenta uma alternativa que vai além da resposta do dualismo maniqueísta. No Maniqueísmo, segundo Santo Agostinho, não há sustentação filosófico-teológica suficientemente convincente para um princípio independente de Deus e muito menos para atribuir a Deus a origem do mal. Diante disso, Gilson comenta sobre a única possibilidade para se considerar o mal em Santo Agostinho:

Se assim é o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no

tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma *privação*. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. Em consequência dessa doutrina não basta admitir que os maniqueus erraram ao considerar o mal como um ser, visto que é uma pura ausência de ser; é preciso ir mais longe e dizer que, sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto, é necessário que haja uma coisa privada. Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má. (Gilson, 2010, p. 273).

Portanto, o mal não é uma substância independente como uma vaca, rocha ou o homem. É, na verdade, uma privação, um dano a uma substância que desse modo, implica sempre implicitamente uma substância, um bem, um ente e não está no rol das criaturas¹⁰.

2 - A vontade e liberdade da vontade

A vontade, na filosofia agostiniana, recebe grande destaque não só pelo seu esforço em combater a filosofia maniqueísta como pelos seus embates com a concepção pelagiana de liberdade. Um dos elementos fundamentais à tese agostiniana de vontade é a liberdade. Brachtendorf, comentando sobre o que chamou de “teoria geral da vontade” desenvolvida por Agostinho, diz:

Em seu trabalho sobre a teoria da vontade da Antiguidade, Albrecht Dihle declarou Agostinho o “inventor do conceito de vontade moderno”. De acordo com Dihle, nem a Antiguidade grega nem sua continuação romana conhecem uma vontade como instância independente, decisiva sobre a qualidade da ação. Para os gregos, ou o saber ou as emoções determinam a resolução de agir, mas não uma vontade boa ou má, que o agente ainda poderia ter independentemente de uma compreensão da situação dada. O agir correto vale aqui como função

¹⁰ Petter Van Inwagen diz que é um grande erro alegar que Agostinho tenha defendido que o mal seja uma mera ausência; não confundir teses falaciosas e ingênuas com a: “[...] tese famosa de Agostinho de que o mal não é uma coisa que existe por si, mas, em vez disso, ele é uma privação do bem. Esse pode ser ou não ser realmente o caso, mas se for o caso, não se segue daí que o mal seja uma ilusão. Um buraco nas calças não é uma coisa que tem existência em si, mas é (por assim dizer) uma privação de roupa. Porém isso não significa que o buraco seja uma ilusão. Se um buraco não é algo real, mas mera ausência, esse sutil ponto metafísico não muda o fato de que as calças precisam de um remendo. Afirmar que defeitos nas coisas não são em si mesmos coisas não significa afirmar que nada seja realmente defeituoso” (Inwagen, 2018, p. 148 - 149). Agostinho pode ser mal interpretado nessa sua tese sobre o mal como diz Brachtendorf: “Numa consideração superficial, poderia surgir a impressão de que Agostinho simplesmente pretendeu eliminar o *malum* por definição, ao equiparar o ente ao bom. Isso, no entanto, não faria sentido, pois obviamente o *malum* é uma realidade experienciável” (Brachtendorf, 2020, p. 171). Tal como a consideração superficial feita por Eckhard Nordhofen que diz: “O mal é a ausência de bem, portanto só há o bem e o ausente. O que é ausente não existe; portanto, absolutamente não há o mal. *Ens et bonum convertuntur* – o embuste teórico primordial” (Nordhofen apud Brachtendorf, 2020, p. 171, nota 27).

da compreensão correta; o mau agir, ao contrário, como efeito das emoções, que turvam a razão e a impedem de conhecer a verdade. A perversidade moral seria então expressão não de maldade, mas de ignorância. De acordo com Dihle, Paulo foi o primeiro a introduzir a ideia de que seria possível fazer mal a despeito do correto conhecimento do bem¹¹. Segundo Paulo, o distanciamento entre saber e agir seria justamente o motivo por que os gregos, apesar de seu conhecimento filosófico, não alcançaram o alvo da condução de vida moral, a saber, o reconhecimento de Deus e sua unicidade (Brachtendorf, 2020, p. 203)¹².

Agostinho entendia que a vontade era distinta do intelecto, era uma instância ou potência independente. Essa diferença de Agostinho sobre o pensamento antigo se dá sobretudo com relação ao modo de avaliar a *voluntas* ou *liberum arbitrium*¹³ e que por sua vez encontra-se na vontade como uma instância última em se tratando da decisão de agir. Ademais, Agostinho tem o entendimento de que o querer tem dois estágios.

Sobre essa divisão na vontade comenta Brachtendorf:

Por certo, ele frequentemente fala, de modo geral, de *voluntas*, mas pode, quando o contexto o exige, diferenciar no âmbito da vontade entre as *voluntates* (plural) e a *voluntas* (singular). Por *voluntates* ele compreende as aspirações da vontade, as intenções, que guiam a ação de maneira concreta ou geral. O objeto das *voluntates* podem ser, por exemplo, ações individuais, como ir ao teatro, cometer um roubo, adquirir um terreno etc., mas também estilos de vida ou máximas gerais, como, por exemplo, levar uma vida de prazer e voluptuosidade, servir a Deus como Senhor, deleitar-se com a eternidade ou desfrutar o prazer dos bens temporais. A novidade na concepção de Agostinho está no fato de ele novamente antepor uma *voluntas* a essas *voluntates*. A *voluntas* determina sobre as *voluntates* na medida em que as aprova ou as reprova, apropria-se delas ou as rejeita. O *liberum arbitrium voluntatis* é uma manifestação dessa *voluntas* como faculdade de decisão. Como força de tomar decisões a *voluntas* determina quais aspirações da vontade um homem tem, isto é, quais

¹¹ Cf. Gálatas 5, 17; Romanos 7, 15.

¹² Cf. Romanos 1, 19-24.

¹³ McGrath comenta o seguinte sobre o livre-arbítrio: “O termo ‘livre arbítrio’ (tradução do termo latino *liberum arbitrium*) não é bíblico, mas originário do estoicismo. Foi introduzido na igreja ocidental pelo teólogo Tertuliano, que viveu no século II. Agostinho conservou o termo, mas tentou dar a ele um significado mais próximo ao entendimento de Paulo, ao ressaltar as limitações impostas pelo pecado ao livre arbítrio. As ideias básicas de Agostinho podem ser resumidas da seguinte forma: primeiro, ele afirma a existência da inerente liberdade humana: não fazemos as coisas por obrigação, mas por uma questão de liberdade; segundo, ele declara que o livre arbítrio foi debilitado e enfraquecido - mas não totalmente eliminado ou destruído - pelo pecado. Para que o livre arbítrio seja restaurado e recuperado, é necessária a atuação da graça de Deus. O livre arbítrio realmente existe; entretanto, ele se encontra debilitado pelo pecado” (McGrath, 2010, p. 507).

estímulos ele torna eficazes para a ação (Brachtendorf, 2020, p. 203,-204).

A *voluntas* é a faculdade principal da alma que toma decisões aprovando ou reprovando as ações e atua por intermédio do livre-arbítrio. As *voluntates* são os desejos, as aspirações que podem ser, às vezes, conflitantes entre si mesmas até que a *voluntas* direcione qual dos desejos irá prevalecer.

A liberdade na antiguidade clássica não estava associada à vontade, mas à liberdade de ação, de realizar os objetivos, que impediam o agente, por forças externas, involuntárias, de agir ou mesmo em oposição à condição de um escravo, ou seja, livre seria aquele que não era escravo. Segundo diz Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha:

No contexto social grego da *Polis*, o pensamento sobre a liberdade - *eleutheria* - se apresenta a partir da experiência concreta da escravidão. A liberdade era a do homem livre, a do cidadão em oposição ao escravo; a *eleutheria* é indissociável da *Polis* e do cidadão no interior dela. Com Sócrates constata-se uma mudança no vocabulário do pensamento sobre a liberdade; ele não usa o termo *eleutheria*, tão carregado de significações políticas, mas um novo termo: *enkrateia*. O domínio adquirido em relação às próprias paixões é identificado com o autoconhecimento. Para ele só a ignorância pode, no ser humano, justificar a escolha do mal, ignorância de si, de suas paixões, de sua desordem interior. Somente a *enkrateia*, enquanto domínio sobre as paixões e sobre os interesses egoístas, pode sustentar a *eleutheria* da polis (Cunha, 2000, p. 72).

Trata-se em Agostinho de uma oposição a esta concepção grega da liberdade. Agostinho, por sua vez, a partir de São Paulo alcançará um esclarecimento, uma iluminação em relação à impotência, a essa luta interna da vontade¹⁴. Paulo diz o seguinte:

[...] o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuá-lo. Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. Mas se

¹⁴ Gilson comenta sobre a libertação que Agostinho alcançou e seu progresso na defesa da graça: Quando se tem presente ao pensamento o que foi essa iluminação para Agostinho - a qual, descobrindo nele o sentido de sua dolorosa impotência, revela-o de algum modo a si -, então, tende-se a julgar vãs as discussões relativas à influência de Pelágio em sua doutrina da liberdade. Como seria possível que a necessidade de se opor aos erros pelagianos o teria levado a exagerar os direitos da graça e a compreender o livre-arbítrio, se é verdade que o livre-arbítrio esteve sempre fora de discussão e que, no mais, Agostinho conferirá tudo à graça desde o dia em que leu São Paulo e o compreendeu? Jamais Agostinho irá mais longe, porque ele foi diretamente até o fim: o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer; *Da quod jubes, et jube quod vis*: dá-me o que tu exiges, e exijas o que tu queres. Eis um dos temas essenciais das Confissões, e se Agostinho as escreveu em 400, pergunta-se o que, depois de 410, ele poderia ter acrescentado a essa fórmula para ultrapassá-la" (Gilson, 2010, p. 302).

eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim. Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim. Porque no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo, nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros (Rm 7.18b - 23).

O agir humano tem como fundamento as aspirações da vontade; se não é assim, isto é, se um agir não é voluntário, não se pode chamar de ação. No tocante a esse tema da vontade o texto acima citado de Paulo é extremamente especial para Santo Agostinho. Nesse texto, Paulo diz que faz o que não quer¹⁵. Assim, pode-se concluir que ele contém uma aspiração da vontade que o leva a agir, mas que de certa forma essa aspiração não é sua; observa-se que há nele uma vontade para fazer o que é reto, fazer o bem e que essa vontade difere da aspiração para o mal; a vontade boa quer dominar a aspiração má, porém não consegue, não tem força ou poder suficiente para dominá-la.

Assim, segundo essa perspectiva agostiniana da vontade a liberdade não gira mais em torno de se alcançar os objetivos da ação, mas o domínio das aspirações da vontade. E como pontua Brachtendorf: “Toda a análise da liberdade de Agostinho gira em torno da relação da vontade com suas aspirações” (2020, 205). Agostinho declara sobre essa liberdade:

Realmente, não podemos negar que algo não está em nosso poder, quando aquilo que queremos não se encontra à nossa disposição. Entretanto, quando queremos, se a própria vontade nos faltasse, evidentemente não o quereríamos. Mas se, por impossível, acontecer que queiramos sem o querer, está claro que a vontade não falta a quem quer. E nada mais está tanto em nosso poder, quando temos à nossa disposição o que queremos. Consequentemente, nossa vontade sequer seria mais vontade, se não estivesse em nosso poder. Ora, por isso mesmo, por ela estar em nosso poder, é que ela é livre para nós. Pois é claro que aquilo que não é livre para nós é o que não está em nosso poder, ou que não se encontra à nossa disposição (Livre Arbítrio III, 8).

Os maniqueístas, no entanto, como entendiam o mal diferente de Agostinho, adotavam um dualismo e viam o corpo como uma criação dos demônios e, consequentemente, segundo esta concepção, referente ao pecado quando diziam que uma pessoa que comete pecado não é a alma que peca, mas

¹⁵ Alvin Plantinga reafirma o que Paulo disse do querer dividido: “Não conseguimos discordar do apóstolo Paulo: “Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero” (Rm 7.19). Faço muitas vezes o que reconheço ser incorreto, apesar de não *querer* fazer o que é incorreto; e não faço o que é correto, apesar de querer fazê-lo. Parece que não faço o que quero fazer, fazendo, ao invés disso, o que não quero” (Plantinga, 2000, 225).

o corpo. Com esse entendimento de que as más vontades ou as más aspirações da vontade vinham não da alma, mas do corpo, os maniqueístas negavam uma liberdade da vontade e livravam o homem da responsabilidade das más aspirações da vontade. O ser humano, segundo a concepção maniqueísta, não é responsável pelas más aspirações da vontade, pois não é uma ação da alma, mas, do príncipe dos demônios ou como disse Agostinho, “outro ser”, “outra coisa”:

Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba¹⁶ deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu. Na verdade, tudo aquilo era eu, se bem que a impiedade me tinha dividido contra mim mesmo! Era este pecado tanto mais difícil de cura quanto eu menos pecador me julgava (Conf. V, 10, 18).

Agostino tentava fugir da responsabilidade ou culpabilidade das más aspirações¹⁷, porém após a iluminação que teve sobre sua batalha intravolitiva passou a defender com todas as suas forças a liberdade da vontade nas decisões sobre as aspirações. Ele fala da necessidade do livre-arbítrio na vontade, no querer:

Fazemos efetivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não queremos se não quisermos. [...] Assim é também ao dizer que é

¹⁶ Sobre a soberba diz Agostinho: “Mas pior e mais condenável é a soberba que até nos pecados manifestos procura a escapatória duma justificação. Foi assim que procederam os primeiros homens, dos quais a mulher disse: A serpente enganou-me e eu comi e o homem disse: A mulher que me deste por companheira deu-me do fruto da árvore e eu comi. Em momento nenhum se ouve aqui um pedido de perdão, em momento nenhum se ouve uma solicitação de remédio. Embora não neguem como Caim o que cometeram, todavia, a soberba procura lançar sobre o outro o mal que fez - sobre a serpente a soberba da mulher, sobre a mulher a soberba do homem. Mas a justificação é antes uma acusação quando é manifesta a violação do mandamento divino. Nem deixaram de a cometer — a mulher porque a cometeu enganada pela serpente e o homem por a mulher lho pedir, como se se devesse preferir fosse o que fosse a Deus - em quem se deve crer, a quem se deve obedecer” (Agostinho, *A cidade de Deus*, 14, 14).

¹⁷ Flávia Azevedo comenta o seguinte: “a experiência pessoal de Agostinho, sobretudo quanto à sua conversão, influenciou a formulação de seus conceitos acerca da vontade e da necessidade de um elemento superior a ela que lhe restaurasse a liberdade. Em sua obra *Confissões*, Agostinho narra seus anos de luta até chegar ao conhecimento da verdade, os quais foram marcados por uma cisão em sua vontade, em que o querer não era poder. A experiência agostiniana, de fato, já comprovava o que viria expor posteriormente, em suas respostas à controvérsia pelagiana, que a vontade é impotente, em consequência do pecado original e que sua relação com a graça seria determinante no processo de restauração” (Azevedo *apud* Costa, 2023, p. 66 nota 65).

necessário, quando queremos, querer com livre arbítrio. [...] As nossas vontades são pois nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos. Mas quando alguém, sem querer, suporta alguma coisa por vontade de outros homens — mesmo neste caso é a vontade que se exerce: embora não seja vontade do próprio é sempre vontade de um homem. Todavia, o poder é de Deus (Agostinho, *A cidade de Deus*, 5, 10).

Agostinho argumenta incansavelmente na defesa de uma vontade livre, um livre-arbítrio que é necessário para o correto funcionamento do que acredita ser verdadeiro, coerente com sua cosmovisão cristã, e com o que ele acredita melhor explicar a realidade. Agostinho tinha em mente o seguinte conceito de vontade: “A vontade é o movimento da alma, sem ser por nada coagida, orientado para adquirir uma coisa ou para não perdê-la” (Agostinho, *apud* Vargas, 2025, p. 208). Brachtendorf diz o seguinte sobre a vontade, suas aspirações e o livre-arbítrio:

A vontade é, pois, livre porque tem poder sobre suas aspirações. Ela exerce esse poder como *liberum arbitrium*. A liberdade da vontade significa, portanto, segundo Agostinho, a posse de um *liberum arbitrium*, pela qual o homem rege suas voluntates. Sua tese frequentemente mencionada de que nada está tanto no poder da vontade quanto a própria vontade aponta para esse papel do *liberum arbitrium*. De acordo com Agostinho, as voluntates devem, justamente por necessidade conceitual, ser remetidas a uma vontade que as determina. Pertence à natureza de uma aspiração da vontade não apenas o fato de ela querer algo, mas também o de ela ser, por sua vez, querida. Se ela fosse coagida física ou metafisicamente ou de qualquer outro modo induzida em desconsideração ao *liberum arbitrium* ou até mesmo contra a decisão deste, então ela deveria ser considerada uma causa natural da ação, mas não causa da vontade, e seria, portanto, moralmente inimputável (Brachtendorf, 2020, p. 206).

Assim, a vontade livre não pode ter coação ou qualquer obstáculo que impeça o livre-arbítrio sobre as decisões das aspirações da vontade pois, como exposto acima, uma tese que é inegociável para Agostino é a de que a vontade está, ela própria, sob o poder da vontade¹⁸.

¹⁸ Brachtendorf observa que atualmente há teoria bem assemelhada ao que foi proposto por Agostinho: “mais recentemente, Harry G. Frankfurt expôs uma análise da liberdade bastante semelhante (cf. FRANKFURT, 1981). Ele determina a personalidade do ser humano partindo de sua liberdade de vontade, que ele caracteriza como a faculdade de tornar ‘a própria desejabilidade de seus desejos um objeto’ (p. 292). Além dos desejos de primeiro grau, o homem também possui, segundo Frankfurt, volições de segundo grau, pelas quais ele decide quais desejos de primeiro grau devem conduzir à ação. Há então liberdade de vontade quando esses desejos estão em concordância com as volições de segundo grau, isto é, quando o agente realmente quer o que ele quer querer (cf. p. 298). Isso corresponde à definição agostiniana da liberdade de vontade como domínio da voluntas sobre as voluntates” (Brachtendorf, 2020, p. 206)

O homem não perdeu o livre-arbítrio, mas perdeu a liberdade. Manteve o querer, mas perdeu o poder de fazer o bem. Agostinho, em sua obra *Contra as duas epístolas dos pelagianos*, escreve:

Quem entre nós disse que pelo pecado do primeiro homem pereceu o livre-arbítrio no gênero humano? Pereceu, sim, a liberdade, que existiu no paraíso, de possuir justiça junto com a imortalidade, daí a natureza humana necessitar da graça divina [...]. Porém, o livre-arbítrio não pereceu no pecador, que precisamente por livre-arbítrio peca, sobretudo os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolhem o que lhes agrada (Agostinho, *apud* Costa, 2023, p 63)¹⁹.

Portanto, o homem é pecador e pode estar pecando por vontade própria, com prazer e amor ao pecado. Apesar da queda, “o *liberum arbitrium* como faculdade da decisão da vontade sobre as aspirações da vontade jamais se perde, nem mesmo no estado de pecado” (Brachtendorf, 2020, p. 210). Agostinho descreve como era sua vida sem a liberdade, ou seja, antes da graça:

Por isso, compreendia, por experiência própria, o que tinha lido. Entendia agora como “a carne tem desejos contra o espírito, e o espírito tem-nos contra a carne”. Eu, na verdade, vivia em ambos: na carne e no espírito. Vivia, porém, mais naquele que aprovava em mim (no desejo do espírito contra a carne), do que no outro que em mim condenava (no desejo da carne contra o espírito). Com efeito, neste já não era eu quem vivia, visto que, em grande parte, o sofria mais contra a vontade, do que o praticava de livre-arbítrio. Mas, enfim, o hábito, que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, com atos da vontade, eu chegava onde não queria. E quem poderá protestar legitimamente, quando um castigo justo persegue o pecador? Eu já não tinha aquela escusa pela qual ordinariamente me parecia que, se ainda não desprezava o mundo, para Vos servir, era porque tinha uma luz incerta de verdade. Já não tinha essa escusa, pois a luz também já era certa para mim. Porém, ainda ligado à terra, recusava alistar-me no Vosso exército, e temia tanto ver-me livre de todos os impedimentos como se receasse ficar preso (Agostinho, *Confissões*, viii, 5, 11).

O livre-arbítrio ou a vontade não está em questão, para Agostinho, se existe ou não quando o homem decai da graça, pois isso é certo que o homem continua tendo. Gilson escreve sobre não ser esse um problema para Agostinho:

Evitemos, portanto, misturar os problemas de santo Agostinho com os nossos, se quisermos compreender a solução que ele oferece aos seus. O que ele busca? De modo algum, saber se nós temos uma vontade; ele sabe que temos uma. Tampouco se temos um livre-arbítrio, pois o identifica à vontade. Sequer o que deve querer essa

¹⁹ Segundo Gilson sobre a liberdade da vontade: “Ora, o uso do livre-arbítrio está à disposição do próprio livre-arbítrio. Fonte de toda ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestra de si mesma. Logo, dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é” (Gilson, 2010, p. 277).

vontade ou esse livre arbítrio, já que o fim deles é querer Deus e amá-lo. O que Agostinho se pergunta não é se amar Deus está ao alcance de nosso livre-arbítrio, mas se está em nosso poder. Ora, o poder de fazer o que escolhemos fazer é mais do que o livre-arbítrio, é a liberdade. Não há problema da graça e do livre-arbítrio em santo Agostinho, mas um problema da graça e da liberdade (Gilson, 2010, p. 299).

Como dito acima o homem perdeu o poder para efetivar o querer o bem, ou seja, perdeu a liberdade. A liberdade perdida é a de livremente querer o bem e poder efetivá-lo. Mas a liberdade que há na vontade do homem nunca foi perdida e sobre essa liberdade da vontade que o homem tem desde sua origem, escreve Novaes Filho:

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

Walterson José Vargas fala sobre essa necessidade não ser contrária à vontade em Novaes Filho da seguinte forma:

Para definir a essência da vontade em Agostinho como a sua capacidade de autodeterminação, a sua liberdade, reporta-se de maneira clara à situação original da humanidade e, quiçá, a Deus mesmo, que a criou como parte essencial e mais elevada do homem, feito à sua imagem e semelhança (Vargas, 2025, p 22).

Querer livremente é natural e essencial à vontade: “É necessário que a vontade tenha livre-arbítrio, pois é da sua natureza querer por si mesma” (Novaes Filho, 2007, p. 313). Assim, a vontade e o querer não se opõem: “Não pode haver um querer contrário à vontade, nada pode ser causa do próprio querer senão ele mesmo. Por isso é livre o arbítrio da vontade” (Novaes Filho, 2007, p. 311). Segundo Agostinho não havia o que temer com relação a essa afirmação que diz:

Mas, se se definir a necessidade segundo a expressão é necessário que tal coisa seja ou se faça assim, não sei por que é que havemos de recear que ela nos vá tirar a liberdade da vontade. Certamente que não submetemos a vida de Deus e nem a presciência de Deus à necessidade, quando dizemos: é necessário que Deus viva sempre e tudo saiba com antecipação; como também não se diminui o seu poder, quando se diz que ele não pode morrer nem enganar-se (Agostinho, A cidade de Deus, v 10).

Essa necessidade não atrapalha em nada, não é obstáculo, mas alicerça a vontade. No tratado *O livre-arbítrio*, Evódio, em diálogo com Agostinho, afirma o que já fora dito com relação à vontade ser livre, a vontade pode, sem coação interna ou externa, dirigir-se para a direita ou para a esquerda e por ser livre²⁰, pode servir-se rumo ao bem e ora para o mal. Agostinho responde:

Não te admires, pois, se usando das outras coisas, por meio da vontade livre, nós possamos também usar da mesma vontade livre, servindo-nos dela por meio dela mesma. De modo que, de certa forma, a vontade que se serve de tudo mais serve-se de si mesma [...] (Agostinho, *O livre-arbítrio* II, 19, 51)²¹.

A vontade tem essa característica que é inerente, que é essencial ao seu funcionamento que é a liberdade.

2.1 - Fraqueza da vontade ou cisão da vontade

O entendimento que Agostinho tem da liberdade da vontade no direcionamento do querer o ajuda a responder a dois importantes pontos na sua cosmovisão cristã. Um deles é sobre a decisão livre de Lúcifer e seus seguidores e também de Adão e Eva quanto a decisão contra Deus. Todos eles gozavam de perfeita felicidade com Deus e não estavam sob nenhum tipo de mal, nenhum sofrimento. Mesmo não tendo motivos racionais para se afastarem de Deus, decidiram não mais servir ao criador. Assim diz Gilson com relação à desordem inicial (de Adão e Eva no Éden) culminada na desobediência:

Ao nos desviarmos voluntariamente de Deus, ou seja, recusando querê-lo e amá-lo, todos nós optamos em Adão mais pela avara e orgulhosa posse das criaturas do que pela submissão ao Bem universal, subvertemos a ordem divina ao preferir a obra ao Obreiro.

²⁰ Segundo Vargas sobre a liberdade que há no querer escreve da seguinte forma: “É da natureza própria do querer que nenhum elemento se lhe oponha, externa ou internamente, determinando algo contrário a si mesmo, a não ser a sua própria ação de duplicar-se em não querer para que, tensionado pela divisão, se veja obrigado a decidir e a passar à ação. Só o querer pode determinar-se a si mesmo; sua causa não pode estar senão em si mesmo, e o não querer não pode ser outra coisa que o desdobramento interno desse mesmo querer, sem nenhuma intervenção externa. Ser causa primeira de si mesma, determinar-se a si mesma sem nenhuma intervenção causal que venha de fora é, portanto, essencial à própria vontade” (Vargas, 2023, p 23).

²¹ Segundo Gilson sobre a liberdade da vontade: “Ora, o uso do livre-arbítrio está à disposição do próprio livre-arbítrio. Fonte de toda ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestra de si mesma. Logo, dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é” (Gilson, 2010, p. 277).

Logo, eis o que é feito, ou melhor, defeito, pois o pecado nada produziu a não ser desordem (Gilson, 2010, p. 286).

O outro ponto que preocupa ou inquieta Agostinho e que o impulsiona a procurar respostas está na situação do homem caído em desordem em que quer, seguindo a lei moral, fazer o bem e não consegue, pois lhe falta força. Interpretando o texto de Paulo acima citado (Rm 7, 18b-20), em que Agostinho entende que há uma vontade cindida ele pode, seguindo sua tese da vontade, colocar o querer o bem em um nível e o querer o mal, em outro; o querer o bem no nível da *voluntas* o livre-arbítrio e o querer o mal que Paulo faz contra a vontade seria proveniente de uma das várias *voluntates*, uma má. Segundo a interpretação maniqueísta desta passagem bíblica, as boas aspirações se originavam no homem enquanto as más eram de origem do príncipe das trevas. Para Agostinho, essa visão maniqueísta anula a liberdade da vontade. Ele via uma semelhança entre a experiência de Paulo e a sua própria:

Quando eu deliberava servir já o Senhor meu Deus, como há muito tempo tinha proposto, era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo. Esta destruição operava-se, é certo, contra a minha vontade, porém não indicava a natureza de uma alma estranha, mas o castigo da minha própria alma. "Era o pecado" que habitava em mim e não eu quem mo afligia em castigo de um pecado cometido com mais liberdade por ser filho de Adão (Agostinho, Confissões, VIII, 10, 22)²².

Essa cisão mostra que a vontade às vezes quer e não tem poder suficiente e às vezes pode e não quer ou não quer absolutamente. Com essa teoria da cisão da vontade Agostinho responde como é possível uma pessoa querer uma coisa que decididamente não quer querer mesmo sendo livre. Quer uma coisa que na verdade não quer querer. Ou tem vontade sobre algo e ao mesmo tempo rejeita. No tratado O espírito e a letra, Agostinho diz que:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos. Considerando a evolução dos termos, "vontade" (*voluntas*) deriva de "querer" (*velle*), enquanto o "poder" está ligado a "poder" (*posse*). Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas, para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo

²² Para não ser contraditória ao dizer que queria e ao mesmo tempo não queria o melhor é dizer que Agostinho queria e ao mesmo tempo rejeitava.

pelo seu poder, se o fez involuntariamente. (Agostinho, O espírito e a letra, 31, 53).

Segundo Agostinho essa desordem no ser humano de às vezes querer e não poder ou de poder e não querer resulta de uma consequência do pecado original e que só a graça pode agir para solucionar essa confusão. Cunha comenta o seguinte sobre essa cisão que resulta em impotência:

Observemos o paradoxo da vontade, sua luta consigo mesma, quando em parte quer e não quer. Para querer e poder algo é preciso "querer absolutamente [inteiramente]" (Confessiones VIII, 8:ut uellem, utique uellem). Quando isso ocorre, a vontade "plena" identifica-se com o "poder", isto é, a vontade, o querer, é o fazer (ibid.: ipsum uelle iam facere erat). Quando isso não ocorre (quando há várias vontades que lutam entre si), esse dilaceramento traz impotência; nesse momento a vontade distingue-se do poder, já não são a mesma coisa (Cunha, 2000, p. 61)²³.

Agostinho sofre essa luta das vontades antes de se converter, como descreve nas Confissões. Quando ele ficou sabendo através de Simpliciano²⁴ o que aconteceu com Mário Vitorino na ocasião de sua conversão disse que "imediatamente ardi em desejos de imitá-lo" (Conf. VIII, 5, 10) e que "suspirava" com amarras que perturbavam Agostinho internamente; Tinha uma vontade ardente de tornar-se cristão e ao mesmo tempo rejeitava esse desejo, ou tinha um querer, mas não era um querer totalmente, inteiramente, pois quando dava

²³ Esse paradoxo entre querer e poder refere-se ao ser humano no que concerne a querer adorar a Deus e não ter poder para efetivar esse querer.

²⁴ Segundo Marcos Roberto Nunes Costa pontua o seguinte: "Simpliciano, assim como Ambrósio, frequentava os círculos acadêmicos dos neoplatônicos e terá grande importância na conversão de Agostinho. Nas Confissões Agostinho diz que o procurou, por indicação de Ambrósio, e contou-lhe acerca das importantes descobertas que fizera ao ler os escritos neoplatônicos, mas revelou que continuava inquieto e angustiado. Simpliciano reforçou os méritos dos neoplatônicos, mas chamou a atenção de Agostinho para um grave erro: o orgulho (soberba) ou presunção do saber por parte destes. E apontou o orgulho intelectual como um dos males que sufocava e ofuscava o coração de Agostinho naquele momento, impedindo-o de ver a verdade. E, como solução para tal problema, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã e da graça redentora de Cristo; ou seja, de reconhecer Cristo como único salvador e se chegar à verdade. Este aspecto faltava aos neoplatônicos e a Agostinho, que naquele momento não conseguia entender a sentença "mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo homem, Deus soberano". Agostinho não entende como Jesus Cristo pôde humilhar-se ao ponto de encarnar-se, habitar entre os homens e morrer na cruz [...]. Simpliciano terá nova importância na vida de Agostinho quando, em 497, instiga-o em Carta acerca das interpretações do apóstolo Paulo na Epístola aos Romanos (9,10-19) sobre os tratamentos diversos dados aos dois filhos gêmeos de Rebeca: Esaú e Jacó. Isso levou Agostinho a escrever o tratado Sobre diversas questões, a Simpliciano, que, [...] é considerado por muitos como um marco divisório na doutrina teológico-filosófica de Agostinho" (Costa, 2023, p. 147 - 148, nota 74).

ordem a vontade não obedecia. Agostinha se sentia numa cadeia, numa escravidão:

O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso lhes chamei cadeia -, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma (Agostinho, Confissões, viii, 5, 10).

Esse problema do querer contra a vontade já foi discutido na filosofia antiga, porém como falta de autocontrole (akrasia). Platão e Aristóteles²⁵ discutiram sobre alguém propor-se em uma determinada ação e não conseguir por ser vencido e acabar resultando uma conduta contrária a desejada. Cunha comenta que:

A vontade rompe com a cisão do mundo em dois: racional e irracional. Agostinho antecipa assim, ainda que de modo não explícito, uma compreensão do mundo estranha à polaridade racional-irracional. A abordagem agostiniana difere do intelectualismo grego; sua intelectualidade inclui a vontade de modo específico e não se dirige para a irracionalidade (Cunha, 2000, p. 114).

Brachtendorf fala sobre o entendimento de Platão com relação ao conhecimento na condução das ações:

[...] o caso de alguém propor-se uma determinada conduta (num exemplo moderno: parar de fumar) mas não conseguir realizar seu

²⁵ Em um diálogo de Sócrates sobre o conhecimento sendo suficiente para conduzir o homem nas boas ações, que diz: “Vamos, Protágoras, descobre-me também essa outra parte do teu pensamento. Que opinião fazes do conhecimento? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem?” (Platão, Protágoras 352b-c). Cf. Aristóteles, Ética a Nicômaco vii, 1146a 31-1147b 17.

propósito e, vencido pelo anseio de nicotina, continuar a fumar. A vontade de se abster do fumo nessa pessoa parece ser muito fraca para poder se afirmar contra a vontade de fumar. A Platão parecia absurda a ideia de uma derrota da vontade na luta contra si mesma, pois disso se seguiria o paradoxo de a vontade ser ao mesmo tempo mais forte e mais fraca do que ela própria. Por isso, ele pensaria ser necessário interpretar o fenômeno não como volitivo, mas como cognitivo. O fumante simplesmente avalia erroneamente o verdadeiro valor dos bens, na medida em que considera o bem de curto prazo, que é o prazer da nicotina, superior ao bem de longo prazo, que é a saúde. Há aqui, portanto, um erro condicionado por uma ilusão de perspectiva (o mais próximo parece maior), mas não uma fraqueza de vontade. A remissão platônica da falta de domínio de si a uma falha intelectual representa um suporte essencial à tese de Dihle sobre o desconhecimento da "vontade" na filosofia antiga (Brachtendorf, 2020, p. 208).

Agostinho discorda dessa resposta intelectualista, desse entendimento da autonomia da inteligência, do conhecimento como árbitro absoluto das ações humanas. Para ele a falta de controle ou falta de autodomínio é resultado de uma vontade fraca, dividida, cindida. Ele declara ter conhecimento certo acerca de Deus e apesar do conhecimento que possuía, este não foi suficiente para firmar-se no propósito que queria. Agostinho diz: “Toda a dúvida sobre a substância incorruptível me fora resolvida, ao ver que dela provém toda a substância. Desejava [...] não digo estar mais certo de Vós, mas mais firme em Vós” (Agostinho, Confissões, viii, 1, 1)²⁶.

Para Agostinho, a aquisição de conhecimento não implica transformação de conduta e de hábitos. Agostinho consegue escapar às objeções platônicas de que uma vontade dividida é paradoxalmente mais fraca do que a própria vontade, precisaria ser mais forte do que ela própria. Segundo escreve Brachtendorf:

Por meio de sua distinção de níveis dentro da vontade, Agostinho consegue se esquivar da objeção platônica de que a vontade, que é mais fraca do que ela própria, precisaria, ao mesmo tempo

²⁶ Agostinho relata sobre sua experiência e o conhecimento que tinha de Deus: “Julgava que o motivo por que adiava de dia para dia o desprezo da esperança do século e o seguir-Vos só a Vós era porque me não parecia nada certo por onde dirigisse o meu trajeto. Veio então o dia em que me vi todo nu, sob as repreensões da consciência: ‘Onde está a tua palavra? Não dizias que era por causa da incerteza da verdade que não atiravas com o fardo da tua vaidade? Já tens a certeza e ainda o fardo te carrega, quando outros, que não se mataram em procurá-la, nem meditaram dez anos ou mais, em tais assuntos, recebem asas nos seus ombros mais livres’” (Agostinho, Conf. VIII, 7, 18). Costa escreve sobre Agostinho o seguinte: “[...] vontade de servir a Deus e a resistência em continuar ligado aos prazeres carnavais por ocasião do processo que desencadeou sua conversão, quando queria e não queria ao mesmo tempo, ou queria e não podia”. (Costa, 2023, p. 59).

paradoxalmente mais forte do que ela própria. Agostinho dispõe de duas instâncias na vontade, a *voluntas* e as *voluntates*, e pode, portanto, interpretar a fraqueza da vontade como uma situação em que a primeira perdeu parcialmente o poder que normalmente tem sobre as últimas (Brachtendorf, 2020 p. 209).

Assim, “a vontade, então, não é mais livre para querer o que quer, porque as *voluntates* não mais se orientam estritamente por seu comando” (Brachtendorf, 2020 p. 209). Pois as aspirações que a vontade tem para o mal são mais fortes e pesam mais numa tomada de decisão para o bem.

Para Agostinho esse desajuste da vontade é uma “doença da alma” e também chamada de “monstruosidade”:

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece. Donde nasce este prodígio? Qual a razão? Repito: a alma ordena que queira — porque se não quisesse não mandaria —, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra (AGOSTINHO, Confissões viii, 9, 21).

A explicação dessa “monstruosidade” está na cisão da própria *voluntas*. Pois as *voluntates*, como já foi dito acima, estão ligadas a uma vontade que as deseja, que as quer e não podem estar separadas da *voluntas*. A vontade que deseja não se impõe sobre a vontade desejada pelo fato de não ser forte o suficiente. Esse é, portanto, o motivo da situação da fraqueza de vontade.

Aquele que toma decisão para praticar o bem não tendo recebido de Deus graça para conversão tem uma luta interna para vencer as aspirações da vontade para o mal, falta poder para que a vontade para o bem se sobreponha à vontade para o mal. Pela própria experiência afirma Agostinho: “Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito”. (Agostinho, Confissões, viii, 5, 10). Agostinho, entretanto, com seu entendimento

da vontade cindida, não faz uma leitura dualista de Paulo. Este diz o seguinte: “Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer” (Gl 5. 17). Não se trata aqui de uma ação conflituosa entre dois agentes externos e opostos onde o agente das trevas controla o corpo²⁷. Sobre esse texto de Paulo Brachtendorf escreve:

[...] não se trata aqui de uma distinção entre espírito e corpo, em que o regente das trevas atua pelo corpo, mas de uma cisão de uma só vontade, que em todo seu querer pertence a uma só pessoa. Sempre vale a noção de que as *voluntates* estão sob o poder daquele que quer. Portanto, a liberdade de vontade nesse sentido prevalece também na situação de cisão da vontade e de fraqueza da vontade daí decorrente. Só que a *voluntas* está agora, por assim dizer, dividida em dois centros de força rivais, dos quais um não possui poder de disposição sobre as *voluntates* queridas pelo outro. A fraqueza de vontade reside, então, no fato de a vontade da boa aspiração não ser suficientemente forte para anular a vontade da má aspiração. Desse modo, a vontade, quando quer se voltar do mal para o bem, está bloqueada em si mesma²⁸. Sua força de vontade não é suficiente para tornar-se totalmente a si própria uma boa vontade. (Brachtendorf, 2020, p. 210).

Segundo Agostinho os homens, pois, quando pecam “retêm-se no pecado por sua vontade e se lançam de pecado a pecado por vontade própria” (Agostinho, apud Brachtendorf, 2020, p. 210). Assim como Agostinho aponta dois níveis no querer, ele apresenta duas formas de liberdade.

3 – A libertação da vontade pela graça

O relato da “queda” de Adão e Eva é encontrado no primeiro livro da bíblia, no gênesis e no terceiro capítulo. Basicamente a “queda” se refere a uma ordem

²⁷ Em um comentário da epístola de São Paulo aos Gálatas escreve Timothy Keller: “Em oposição a ou “contra” (v. 17) a carne está o Espírito [Gl 5. 17]. À primeira vista, pode parecer que essa é uma batalha entre algo dentro de nós (nossa *sarx*) e algo fora de nós (o Espírito Santo). Mas, como Paulo fala de ambos os lados como geradores de qualidades de caráter dentro de nós e devido a sua menção a dois tipos de “desejos”, fica claro que esse conflito ocorre em nosso interior. É mais exato pensar no “Espírito” como o coração cristão renovado, feito novo pelo Espírito Santo. Nossa natureza pecaminosa estava lá, governando sozinha e sem sofrer oposição, antes de sermos cristãos. O Espírito, contudo, entrou SOBRENATURALMENTE quando nos tornamos cristãos e começou a renovação que consiste agora em nossa “nova natureza” (Keller, 2015, p. 153).

²⁸ Brachtendorf escreve sobre a situação paradoxal do ser humano: “O homem caído é, portanto, livre e preso ao mesmo tempo. Ele quer o mal com vontade livre, mas sem possuir a liberdade de não querer o mal. Sem dúvida, ele tem poder de disposição sobre suas aspirações da vontade, mas lhe falta o poder que seria necessário para se determinar a si mesmo para o bem” (Brachtendorf, 2020, p. 211).

dada por Deus e desobedecida em (Gn 3.3): “Deus disse: ‘não comam do fruto da árvore que está no meio do jardim, nem toquem nele; do contrário vocês morrerão’”. Com a desobediência de Adão no Éden houve uma certa ruptura na relação com Deus, seu criador. A consequência disso é que Adão sofreu a perda drástica do seu poder de fazer o bem. Segundo Gilson, “o estado no qual ele [Deus] criou o homem era em muito superior a seu estado presente. Antes do pecado o homem levava uma vida cuja essência mesma era seu amor pacífico por Deus (Gilson, 2010, p. 280, 281).

Segundo Costa, comentando Agostinho a respeito dos efeitos da desobediência, escreve que em relação:

[...] ao problema da danificação da liberdade adâmica por parte do pecado original, Agostinho continua negando qualquer tipo de determinismo: o homem tão somente perdeu a liberdade humana, que era o poder de fazer o bem quando queira. Mas, mesmo depois do pecado, Adão, e com ele toda humanidade, continua agindo por livre-arbítrio da vontade humana, que é apenas o querer, sem que possa realizar o bem sem a ajuda da graça divina, [...] O que houve foi uma diminuição na capacidade operante da vontade, que perdeu sua plenitude, ficando parcialmente danificada com pecado original (Costa, 2023, p 63).

Com a danificação da vontade pelo pecado ela tem propensões que não fazem parte de sua essência, de sua natureza. Ocasinou, com isso, uma divisão no querer, na vontade. O movimento da vontade em uma direção que se afasta do Criador e parte rumo às criaturas não foi próprio da vontade em sua função essencial, mas uma perversão dela:

Quando a criatura racional, por meio de sua vontade, se concentra em si mesma e se deleita com a própria excelência, afastando-se de Deus e aproximando-se avidamente das criaturas inferiores em busca de posse delas, ela paralisa o movimento que lhe era natural. Se é função própria da vontade impulsionar o movimento da criatura, levando-a a agir, a concentração soberba sobre si mesma significa a sua paralisação, o seu não funcionamento; só posteriormente a essa paralisação é que surge o movimento equivocado de inclinação gananciosa para as criaturas inferiores. Na verdade, ela só se movimenta de maneira equivocada em direção às criaturas inferiores, em uma dinâmica de posse e não de cuidado, porque antes se concentra soberbamente sobre si mesma, deteriorando-se; já está corrompida quando se inclina para as criaturas inferiores. Mas a paralisação do movimento, assim como o seguinte movimento desordenado, não lhe é natural, e por isso mesmo é ele que dá origem ao mal; mais que uma ação própria da vontade, segundo a sua natureza, é uma perversão dela. (Vargas, 2023, P 23, 24)

Por causa do pecado a vontade perdeu parcialmente sua capacidade de operar. Se antes o que queria também podia agora em decorrência da queda só resta o querer. Qual, então, seria essa dinâmica interna na vontade que principiou toda essa ruína gerando o mal? Segundo Novaes Filho:

Que movimento, então, gera o mal? Na verdade, este quase movimento é a renúncia ao impulso, ou vocação natural, de procurar e se dirigir ao Criador. O mal consiste em a vontade voltar as costas ao rumo que deveria tomar segundo a sua natureza. Se o impulso correto pode ser qualificado como conversão, analogamente o mal será caracterizado como perversão da vontade, isto é, não apenas um movimento diferente, mas uma ausência de movimento, que ofende, que contraria a natureza dela mesma, vontade? (Novaes Filho, 2007, p 293).

O mal se origina não a partir do funcionamento normal da vontade mas em sua perversão, uma paralisia ou um “quase movimento”, como dito acima. Moacyr Novaes complementa:

Furtar-se ao movimento natural é que consiste em pecado. O mal não é substância porque tem como origem a vontade, ou melhor, uma ausência de vontade: à medida que, estagnada na soberba, *não* realiza o movimento para o qual é vocacionada, a vontade se perverte e origina o mal (Novaes Filho, 2007, p 310).

O pecado, que surgiu de uma paralisia da vontade, causou grandes danos na própria vontade, pois não foi superficial, mas em seu centro. O homem perdeu a liberdade e não possui mais a espontaneidade para praticar o bem, para voltar-se para o seu criador e deleitar-se nEle. Ao contrário, deleita-se agora nas criaturas e em si mesmo buscando os bens inferiores no lugar do Sumo Bem e incorre em pecado.

Agostinho diz o seguinte com relação à desobediência que ocasionou o afastamento do ser humano de Deus:

Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De fato, não se chega ao ato mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba? Efetivamente, o orgulho é o começo de todo o pecado. Mas que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando ela se compraz demasiadamente em si própria. E, de fato, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma” (Agostinho, A cidade de Deus, xiv, 13).

Como consequência da soberba do homem “o que o pecado original ocasionou foi uma avaria da vontade em sua própria essência; ela não pode mais mover-se segundo a sua própria natureza, mas age paradoxalmente contrária a ela mesma” (Vargas, 2023, p. 25). No texto de Romanos 7.19 já mencionado, por exemplo, Paulo ilustra essa situação da vontade fraca: como consequência do pecado original, surgiu uma vontade que não tem mais controle sobre o querer, e isso vai contra a sua natureza e surge uma necessidade que é contrária a sua essência, o pecado. Assim, “a necessidade é resultado da miséria dos peregrinos. Não é sua natureza que os leva a pecar: pecam porque estão exilados dela. O livre-arbítrio que têm precisa ser desatado dos nós em que ele mesmo, pelo pecado original, se enredou” (Novaes Filho, 2007, p. 318). Segundo Agostinho comentando Gênesis diz:

É impossível que a vontade própria não caia sobre o homem como uma ruína e um peso imenso, se, por orgulho, antepõe-na à vontade do superior. Isso o experimentou o homem menosprezando o preceito de Deus e, com esta experiência, aprendeu a diferença entre o bem e o mal, ou seja, o bem da obediência e o mal da desobediência, ou seja, da soberba e da obstinação, da inominável imitação de Deus e da liberdade nociva. Por essa razão, isso pôde acontecer na árvore que, por isso, recebeu o nome de conhecimento do bem e do mal (Agostinho, Comentário ao gênesis, 14, 31).

Essa desordem na vontade é abrangente e estrutural, pois “ao provocar a paralisação do exercício da vontade em sua identidade própria, o pecado original gera uma desordem na ordem criada, precisamente porque atinge aquele que é o ponto mais alto dessa ordem: a vontade livre da criatura racional” (Vargas, 2023, p. 25). A liberdade da vontade de se voltar para Deus, de fazer o bem, foi perdida por uma ação livre do homem e ficou distante do modelo original, agora se apresenta desfigurada, perdeu sua identidade.

Contudo, para Agostinho, ainda há uma esperança de uma cura para a enfermidade que atinge a vontade e essa cura é a graça. Santo Agostinho usou muito esse termo e foi um grande defensor não apenas do termo, que é bíblico, mas da sua importância para a compreensão da “cura” da vontade em suas obras motivo pelo qual recebeu o título de “doutor da graça”. A libertação por meio da graça divina segundo Agostinho:

[...] a graça de Deus nos liberta, porque o homem pôde cair por sua própria vontade, mas não pode levantar-se; a essa infelicidade de uma

justa condenação dizem respeito a ignorância e a dificuldade que todo homem padece desde o começo de seu nascimento, e deste mal ninguém se liberta a não ser pela graça de Deus (Agostinho, *Retratações*, i, 9, 6).

A graça divina é a única possibilidade para a restauração do homem, a única chance para o homem ter uma real libertação. Segundo Novaes Filho:

O único remédio para a necessidade em que tombou é a graça divina. A graça restitui ao livre-arbítrio, à natureza, a sua liberdade. Aquele movimento natural de retorno ao Criador pode, com a graça, se realizar. Se a miséria humana, o conflito do espírito consigo mesmo, é um castigo pelo pecado original, a graça será não uma recompensa, mas a libertação propiciada ao livre-arbítrio pela misericórdia divina (Novaes Filho, 2007, p. 319).

O afastamento do ser humano em direção oposta a Deus pela soberba não eliminou o livre-arbítrio, e nem destruiu completamente os vestígios da imagem de Deus²⁹ no homem. E o fato de o homem ter um criador transcendente torna possível o resgate da liberdade que outrora tinha.

Para explicar a solução da cisão da vontade e a situação em que o mal se origina, Moacyr Novaes estabelece a distinção entre a natureza do ser humano e da sua vontade, por essência orientada ao bem transcendente, e a sua condição de enfermidade, chamada pecado original, pela qual se torna incapaz de fazer o bem por si mesma. Tendo em vista que “a natureza permanece intocada, no plano da transcendência, enquanto a condição humana é viciada” (Novaes Filho, 2007, p. 308), a busca de reparação será a da identidade que se perdeu³⁰.

²⁹ Costa comenta o entendimento de Agostinho sobre o fato de o pecado não ter destruído completamente a imagem de Deus que o homem carrega dizendo o seguinte: “[...] no tratado *Sobre o espírito e a letra*, Agostinho mostra que o pecado original não destruiu totalmente a imagem de Deus no homem, e cita como prova de permanência o fato de até os maus amarem e cumprirem alguns mandamentos: ‘A imagem de Deus não foi destruída na alma humana pela mancha dos afetos terrenos a ponto de não terem permanecidos nela alguns vestígios, ainda que frágeis. Pode-se dizer que os maus, mesmo em sua vida ímpia, cumprem e amam alguns preceitos da Lei’ (De spirit. et litt., 28, 48). Uma alusão à Epístola de Tiago, que diz: ‘Com ela [a língua], bendizemos ao Senhor e Pai; também com ela amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus (Tg 3,9)’” (Costa, 2023, p. 63, nota 59).

³⁰ Novaes Filho escreve sobre Agostinho defender a inexistência de mal na natureza, mas o pratica e o sofrido: “Na verdade, a formulação do problema do mal, ao menos nas *Confissões*, mas também no *De libero arbitrio*, já contém o problema do pecado original. Nossa estratégia não faz violência, entretanto, ao texto de Agostinho, à medida que é ele mesmo quem anuncia o problema em toda a sua densidade, para então recuar para uma caracterização inicialmente cosmológica, acentuando com isso o lugar paradoxalmente privilegiado da alma. Com efeito,

Se em seu estado original, a criatura tal como se origina em Deus o homem tinha uma vontade cuja natureza era comprazer-se em Deus, o sumo bem. Após o pecado original, essa vontade “cheia de si” e ensoberbecida volta-se para si mesma e tira o criador do centro do seu amor, substituindo Deus pelos bens inferiores, direcionando o amor para a criatura; essa queda teve seu começo a partir de “[...] uma concentração equivocada sobre si mesmo, em um deleitar-se com a própria excelência, então a reparação da vontade deverá consistir na busca de volta àquele esquecimento de si” (Vargas, 2023, p. 26).

Esquecer-se de si mesmo e voltar-se para o seu redentor, o seu libertador só acontecerá como resultado da graça estendida ao homem e para esse resgate da graça ser efetivado não depende em nada da ação da vontade humana, mas somente de Deus³¹, pois as “virtudes que subsistem não podem reencontrar seu valor sobrenatural primitivo a não ser que Deus o faça por um socorro especial e adaptado às necessidades da natureza decaída: a graça” (Gilson, 2010, p. 289).

Com a bem-aventurança da graça divina, a graça de Cristo, o homem pode ter o restabelecimento não apenas do querer, podendo voltar-se para Deus, mas também agora tem o poder para amar o Bem Supremo e os bens inferiores adequadamente como antes da queda:

Mas, é bom salientar que mesmo quando Agostinho diz que a graça tem o poder de restaurar ou devolver ao livre-arbítrio o poder da liberdade perdida em Adão, não significa que o homem alcançará uma liberdade plena, ou a “verdadeira liberdade”, [...]. Ou seja, diferentemente daquela “liberdade humana”, que Adão possuía antes da queda e que possuirão os bem-aventurados, restaurados, ao alcançarem a vida eterna, ou seja, a liberdade de poder não pecar (*posse non peccare*), a liberdade em Deus consiste em não poder pecar (*non posse peccare*), conforme diz Agostinho no tratado Sobre a correção e a graça (Costa, 2023, p. 67).

Agostinho indica que o mal não pode estar na natureza, no mal metafísico, restando apenas os males praticados e sofridos” (Novaes Filho, 2007, p. 308).

³¹ “Para Agostinho, deixada à mercê de recursos e artifícios próprios, a humanidade jamais poderia relacionar-se com Deus. Nada que um homem ou mulher fizessem seria suficiente para quebrar as cadeias do pecado” (McGrath; Packer, 2018, p. 261).

A regeneração graciosa do homem proporciona a liberdade humana de querer e de poder na luta entre carne e espírito. Segundo Agostinho, há uma diferença entre o estado do homem antes do pecado original e o homem regenerado:

Ao primeiro homem faltou-lhe esta graça de nunca desejar ser pecador, mas foi revestido da graça, na qual, se quisesse perseverar, nunca teria sido pecador e sem a qual, mesmo dotado de livre-arbítrio, poderia ser inocente. Esta graça, porém, poderia perdê-la pelo mau uso da liberdade. Portanto, Deus não quis privá-lo da sua graça, a qual rejeitou voluntariamente. Pois a liberdade basta por si mesmo para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente [...]. Esta é a graça concedida ao primeiro Adão, mas a outorgada no segundo Adão é superior. A primeira possibilita o homem a viver na justiça; a segunda, mais eficaz, leva o homem a querer a justiça e com tal intensidade a amá-la que o espírito vence, com sua vontade, a vontade da carne inclinada a contrariar o espírito (Agostinho, A correção e a graça, 11, 31).

O ser humano redimido encontra-se com uma liberdade que não é plena, estando o ser humano ainda sujeito ao pecado³² e por isso em um contínuo processo para libertar-se mais e mais. A ação divina sobre o livre-arbítrio humano escravizado e com uma vontade que se encontra afastada de sua essência é libertadora:

Poder pecar, entretanto, não é maior expressão de liberdade do que não poder pecar; mais livre é o livre-arbítrio quando é conduzido por Deus de forma a não poder mais pecar, tal como acontece de forma plena na condição final da humanidade e de maneira imperfeita na sua condição redimida, do que quando pode pecar, tal como ele existia na condição original. [...] A liberdade não consiste apenas em poder fazer o que quer, mas, sobretudo, em poder fazer o que é reto segundo a ordem de justiça impressa na criação. Nesse sentido, o livre-arbítrio na condição original é pleno, porque pode fazer o que quer e pode, portanto, não pecar, mas não se encontra em sua realização última, pois existe ainda a possibilidade de poder pecar. Parece ser, portanto, que, considerando o elemento da liberdade da vontade, o lugar mais apropriado para falar de sua essência está não tanto na condição original da humanidade, mas na sua condição final. Ali, com efeito, não existe mais a possibilidade de amar desordenadamente e de pecar. [...] Na verdade, a essência da liberdade da vontade consiste em submissão; ela se realiza plenamente quando se dissolve, ao integrar-se completamente na vontade de Deus. A liberdade não é extinta, mas completamente assumida em sua essência pela graça, alcançando a sua máxima realização. A verdadeira essência da liberdade é heteronomia e não autonomia, se por esta se entende independência com relação a Deus. (Vargas, 2023, p. 30).

³² “Não cair na tentação não está no poder das forças da liberdade, na situação atual; estivera no poder do homem antes da queda” (Agostinho, O dom da perseverança, 7, 13).

Segundo Agostinho o homem renascido tem poder de não pecar (*posse non peccare*) e quando estiver glorificado o de não poder pecar (*non posse peccare*): “A primeira liberdade da vontade foi a de poder não pecar; a última será muito mais excelente, a saber, a de não poder pecar” (Agostinho, A correção e a graça, 12, 33). Os quatro estágios da liberdade do homem podem ser representados na seguinte tabela³³:

O homem antes da queda	O homem depois da queda	O homem renascido (restaurado pela graça)	O homem glorificado
Poder pecar e Poder não pecar	Poder pecar e Não poder não pecar	Poder pecar e Poder não pecar	Não poder pecar
Liberdade/Livre-arbítrio humano	Livre-arbítrio humano	Liberdade/Livre-arbítrio humano	Verdadeira liberdade humana

A graça não invalida a liberdade³⁴ mesmo quando o homem se encontrar na bem-aventurança da glorificação onde não poderá pecar. Como diz o apóstolo João no evangelho: “Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8,31-32). Santo Agostinho diz que a liberdade está atrelada à submissão à Verdade que é Deus: “Eis que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da

³³ R. C. Sproul diz o seguinte sobre o estado do homem após o pecado: “Antes da queda, o homem era capaz de refrear-se de pecar; depois da queda, não mais. Isso é o que chamamos de pecado original. Esta incapacidade ou servidão moral é vencida com o renascimento espiritual. O renascimento libera-nos do pecado original. Antes do renascimento ainda temos um livre-arbítrio, mas não temos esta liberação do poder de pecar, que é o que Agostinho chamou de liberdade. A pessoa que é renascida ainda pode pecar. A capacidade de pecar não é removida até que sejamos glorificados no céu. Temos a capacidade de pecar, mas não estamos mais sob a servidão do pecado original. Fomos libertados. Isto, é claro, não quer dizer que agora vivermos vidas perfeitas. Ainda pecamos. Mas não podemos dizer que pecamos porque isso é tudo que nossa natureza decaída tem poder para fazer” (Sproul, 2002, p. 49).

³⁴ Brachtendorf ressalta que Agostinho nunca concordou com seus opositores quando alegavam que a graça impede a liberdade: “Objetou-se a Agostinho que a doutrina da graça anula a liberdade da vontade, mas ele sempre rechaçou veementemente tal acusação”. (Brachtendorf, 2020, p. 215). Segundo Agostinho a graça liberta: “Os que dizem que defendem o livre-arbítrio, mas apenas exageram sua importância a ponto de o destruírem, estão convencidos de que nem o conhecimento da lei divina, nem a natureza, nem tão-somente a remissão dos pecados é a graça outorgada por Jesus Cristo nosso Senhor, mas é ela que leva ao cumprimento da lei, à libertação da natureza e ao domínio sobre o pecado”. (A graça e a liberdade, 14, 27). Cf. também em O espírito e a letra, 30, 52.

morte, isto é, da condição de pecado” (Agostinho, *O livre-arbítrio*, ii, 14, 37). Sobre essa condição comenta João Marcelo Crubellate que:

Para o bispo de Hipona a vontade se liberta completamente (condição perdida pela enfermidade do pecado) por meio de uma relação paradoxal com a submissão: quando a vontade está totalmente submissa à verdade³⁵, ela é então plenamente livre. O processo pelo qual a vontade alcança este ponto dá-se mediante o auxílio da graça divina, de modo que, para Santo Agostinho, o livre-arbítrio e a graça não se opõem e sim são aliados na restauração da vontade para o bem. Sem a graça, o ser humano é livre apenas em um sentido precário, isto é, de possibilidade, o que quer dizer que pode escolher o bem, mas não deseja escolhê-lo (Crubellate, 2011 *apud* Costa, 2023, p. 69).

Agostinho faz a seguinte pergunta retórica quanto à relação paradoxal da liberdade com a submissão à verdade: “Haverá algo mais livre que a liberdade em não poder ser escravo do pecado?” (*A correção e a graça*, 11, 32). Uma pergunta retórica cuja resposta, segundo Agostinho, é: não.

Considerações Finais

A pretensão nesse trabalho foi apresentar, diante dos vários temas tratados por Santo Agostinho, uma breve análise de seu ensino sobre o mal metafísico e o seu embate, no campo das ideias, das convicções principalmente com a filosofia maniqueísta cujo fundador mesmo sendo cristão divergia muito do que Agostinho acreditava em relação a Deus. Como Agostinho entendia haver apenas um criador e esse criador além de onipotente e sumamente bom o mal não pode estar intrínseco na natureza, a natureza não é, em si mesma, má. E o desenvolvimento de uma estrutura conceitual para uma metafísica do bem será muito relevante em sua tese sobre o mal estabelecendo uma hierarquia do ser

³⁵ “Portanto, concluindo, este caráter “necessitário” da liberdade em Deus, que Agostinho chamará de ‘necessidade feliz’, que é o estágio de liberdade almejado por todo homem, traz em si um paradoxo: quanto mais a vontade humana está submissa a Deus, mais livre ela é, e, consequentemente, mais feliz o homem é” (Costa, 2023, p. 69. Newton Bignotto ressalta o seguinte: “Aquele que é escolhido passa a ter um acesso direto à lei e, portanto, não pode fazer nada além de a ela obedecer. A consciência, diante da verdade, conhece apenas um caminho: o da submissão. Diante dessa obrigação, podemos nos perguntar o que resta da liberdade. Uma vontade constrangida a escolher o Bem pode ainda ser considerada livre? A verdadeira reviravolta que a problemática da graça opera no texto agostiniano está em que ele afirma que a graça é a verdadeira liberdade” (Bignotto, 1992, p. 346).

em que Deus está no topo como Sumo Bem e as coisas criadas abaixo. A essa questão dedicar-se-á o primeiro capítulo desse trabalho.

No segundo capítulo é feita uma rápida abordagem do entendimento antigo sobre a vontade e o quanto o conhecimento correto de algo não é suficiente para que alguém tendo esse conhecimento correto aja corretamente. Pois o entendimento de Platão, por exemplo, é que o conhecimento correto é suficiente para que uma pessoa conduza sua vida corretamente. O entendimento era de que o saber ou as emoções determinam a resolução de agir, mas não uma vontade boa ou má. Agostinho, entretanto, entendia que a vontade era distinta do intelecto, era uma instância ou potência independente. Também é tratado sobre a liberdade da vontade. O pecado que danificou o ser humano, danificou sua relação com Deus e também sua capacidade racional, entre outros não eliminou a liberdade que a vontade tem e que faz parte de sua essência. Esse pecado causou uma cisão na vontade humana de modo que Agostinho mesmo sofreu com uma vontade que queria Deus, ou não queria intensamente e ao mesmo tempo não queria. A resposta maniqueísta não foi satisfatoriamente convincente e foi no texto de São Paulo, na epístola aos Romanos (Rm 7. 18b-20), que Agostinho entende essa divisão intravolitiva e acha uma “monstruosidade” o fato de a alma dar uma ordem ao corpo e este obedecer e quando a alma dá uma ordem a si mesma não é obedecida.

Tendo em vista que o homem se encontra distante de seu criador, com uma vontade que quer voltar-se para Deus, que sente sua falta, mas não consegue pois não tem força suficiente para se sustentar. O único remédio para sanar essa doença do pecado será a graça divina estendida ao homem. O ser humano que receber de Deus essa graça será redimido e conseqüentemente terá o poder que falta para se sustentar em Deus. A liberdade humana é alcançada mediante a dádiva da graça que proporciona esse retorno ao criador, retorno à verdade e, segundo Agostinho, a liberdade consiste em estar submetido à verdade.

Bibliografia

Agostinho, Santo. A cidade de Deus. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. Comentário ao Gênesis. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística, n. 21).

_____. Confissões. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. As duas almas. Tradução de E. L. de Souza Campos. Rio de Janeiro: Teodoro, 2018.

_____. A graça (I). O espírito e a letra, A natureza e a graça, A graça de Cristo e o pecado original. Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, n. 12).

_____. A graça (II). A graça e a liberdade, A correção e a graça, A predestinação dos santos, O dom da perseverança. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística, n. 13).

_____. O livre-arbítrio. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística, n. 8).

_____. A natureza do bem, O castigo e o perdão dos pecados e o batismo das crianças. Tradução de Aduari Fiorotti, D. Paulo A. Mascarenhas Roxo, O. Praem; Introdução e notas de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2019, Coleção Patrística.

_____. A Trindade. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística, n. 7).

Bignotto, Newton. O conflito das liberdades. Santo Agostinho. Revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 19, n. 58 (1992) 237-359.

Brachtendorf, Johannes. Confissões de Agostinho. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

Cunha, Mariana Palozzi Sérvulo da. Perspectivas da vontade em Santo Agostinho. Tese de Doutorado em Filosofia, Campinas: UNICAMP, 2000.

Gilson, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

Keller, Timothy. Gálatas para você. Tradução de Jurandy Bravo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

McGrath, Alister E. Apologética cristã no século XXI. Ciência e arte com integridade. Tradução de Emerson Justino e Antivan Guimarães. São Paulo: Vida, 2012.

_____. Teologia sistemática, histórica e filosófica. Uma introdução à teologia cristã. Tradução de Marisa K. A de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd, 2010.

McGrath, Alister; Packer, J. I. Fundamentos do cristianismo: Um manual da fé cristã. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2018.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Plantinga, Alvin. Crença cristã avalizada. Tradução de Desidério Orlando Figueiredo Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

Silveira, Sidney. Santo Agostinho: A natureza do bem. São Paulo: Sétimo Selo, 2006.

Sproul, Robert Charles. Eleitos de Deus. O retrato de um Deus amoroso que providencia salvação para seres humanos caídos. Tradução de Gilberto Carvalho Cury. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

Walker, Williston. História da igreja cristã. Tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERPE/ASTE, 1891.