

SANTO AGOSTINHO E O “PROBLEMA DOS FUTUROS CONTINGENTES”

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa¹

COSTA, M. R. N. (2013). Santo Agostinho e o “Problema dos Futuros Contingentes”. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 11-18.

RESUMO: *Um dos problemas recorrentes na História da Filosofia Ocidental é o “problema dos futuros contingentes”, que tem seu início em Aristóteles, mas que atingiria vários pensadores até à Modernidade. Durante esse longo percurso, a problemática foi levantada de diversas formas, dentre essas, na Filosofia Medieval, de cunho cristã, em que o problema aparece de forma implícita nos debates acerca do suposto conflito entre a Providência divina e a liberdade humana. E dentre os pensadores medievais, destaca-se Santo Agostinho, o qual será objeto de estudo do presente artigo.*

PALAVRAS-CHAVE: *Santo Agostinho, Futuros Contingentes, Liberdade, Determinismo.*

ABSTRACT: *One of the recurring problems in the History of Western Philosophy is the “problem of future contingents”, which has its beginnings in Aristotle, but that would amount to many thinkers to Modernity. During this long journey, the issue was raised in various ways, among these, in Medieval Philosophy, christian imprint of where the problem appears implicitly in discussions about the supposed conflict between divine Providence and human freedom. And among the medieval thinkers, there is St. Augustine, which will be object of study of this article.*

KEYWORDS: *St. Augustine, Contingent Future, Freedom, Determinism.*

1. Professor de Filosofia Medieval da UFPE, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com
2. Cf. PIAUÍ, 2008, p. 205-232.

Introdução

Embora o termo “futuros contingentes” não apareça na Literatura Medieval, bem como nos atuais Manuais de História da Filosofia Medieval, uma vez que só veio a ser cunhado na Modernidade para designar a discussão em torno da possibilidade de eventos futuros - não determinados -, o problema em si remonta ao início da História da Filosofia Ocidental, de forma que muitos foram os filósofos antigos e medievais que se debruçaram, de forma direta ou indireta, sobre o assunto. Assim sendo, podemos dizer que a nomenclatura é moderna, mas o problema e as tentativas de resposta, não.

Segundo William Piauí², o problema remonta a Aristóteles quando esse, em sua ontologia, num primeiro momento, buscando afirmar a necessidade do Ser (de que tudo é necessário), aceita o princípio parmenidiano segundo o qual “o ser é, o não-ser não é”, ou que “uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo, ou nas mesmas condições”, ou que “não se pode atribuir o mesmo valor-de-verdade a duas coisas contrárias nas mesmas circunstâncias”, ou seja, valores contrários (verdadeiro e falso) a uma só coisa. Porém, no *Peri hermeneias* ou *De interpretationes*, cap. 9, Aristóteles levanta a possibilidade de que existam coisas fora da necessidade,

ou que existem fatos incertos na natureza (física) e, principalmente, nos atos da vontade humana (moral), deixando margem para uma discussão entre a necessidade do Ser (determinismo) e a possibilidade de eventos futuros contingentes (indeterminismo/liberdade).³ Trata-se, pois, da dificuldade lógica em conciliar conceitos deterministas, como: destino, fatalismo, Providência/Onisciência/Presciência divina e conceitos indeterministas, como: acaso, fatos ou eventos incertos, livre-arbítrio, liberdade humana.

Depois de Aristóteles, ainda na Antiguidade Tardia, o problema foi largamente debatido, atingindo, principalmente, as Escolas Helenísticas, notadamente a Epicurista, a Megárica e a Estóica, onde, acerca do problema em pauta, podemos destacar filósofos como Cícero, Sêneca, etc. e, um pouco mais adiante, no Cristianismo, Santo Agostinho e Severino Boécio, onde o problema aparece, de forma implícita, na tentativa de conciliar a Providência/Onisciência/Presciência divina e a liberdade humana, conforme diz William Piauí:

A dificuldade enfrentada por Cícero resulta em sua recusa da possibilidade de haver presciência, recusa que Agostinho não pode aceitar. Essa será uma constante da formulação do problema dos futuros contingentes para os filósofos que adotaram a fé cristã, a presciência divina, na verdade a onisciência, o fato de que o Deus cristão tem de saber tudo o que foi tudo o que é e tudo o que será, parece fornecer mais um argumento para a tese determinista. Uma série de problemas surge junto com essa aporia, por exemplo, se não é permitido negar o dogma cristão que Deus sabe tudo que ocorrerá então não há como Ele não ser responsável pelos pecados dos homens, é essa uma das tantas dificuldades enfrentadas não só em *A Cidade de Deus*, mas também em *O livre-arbítrio*⁴

Como não podemos, em um simples artigo, descrever o problema em questão desde Aristóteles até os pensadores modernos, fiquemos apenas com Santo Agostinho, mais especificamente em duas de suas principais obras, o tratado *Sobre a Cidade de Deus* e o tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*, em que, de certa forma, debate com os filósofos anteriores a ele e, de outra, acaba sendo debatido pelos filósofos

posteriores a ele, até a Modernidade, conforme diz William Piauí:

Nesses dois textos, ou seja, *Cidade de Deus* e *O livre-arbítrio*, estão presentes as maiores dificuldades que os filósofos que adotaram a fé cristã terão de enfrentar quanto à possível relação entre o dogma cristão da onisciência divina, a defesa da liberdade humana e a presença do mal no mundo, o que também é o principal problema de Bayle no artigo *Jansenius* (letra G) de seu Dicionário.⁵

1 O problema da incompatibilidade entre liberdade humana e Presciência divina no *Sobre a Cidade de Deus*⁶

Os dez primeiros livros do tratado *Sobre a Cidade de Deus*, têm como principal objetivo refutar as acusações dos pagãos, de que a principal causa da derrocada de Roma, em 410, por ocasião de sua invasão por Alarico, rei dos Visigodos, estaria em sua adesão ao Cristianismo. Para estes, durante os tempos em que os romanos foram pagãos (renderam cultos aos deuses e seguiam as orientações dos filósofos pagãos), o Império fora próspero e resistente aos ataques dos inimigos, o que era evidente, portanto, que a causa de tal prosperidade estava em este ser culturalmente pagão, e, conseqüentemente, a sua debilidade em sua adesão à cultura cristã.

Além daqueles adeptos da supracitada, a quem são dedicados os primeiros livros da supracitada obra para refutá-los (I-IV), encontravam-se aqueles que intentavam encontrar uma causa filosófico-racional ou natural para a causa da prosperidade e decadência de Roma. É contra estes que Agostinho dedica os últimos livros da primeira parte de sua obra (V-X).

Dentre estes últimos, por sua vez, encontravam-se aqueles, em primeiro lugar, alicerçados em teorias fatalistas: na astrologia, nas ciências astronômicas, ou matemáticas, procuravam justificar a causa da derrocada do Império romano como sendo ou obra do acaso, ou como obra do destino, ou seja, que tudo já estava programado predeterministicamente, nos astros ou estrelas. A estes, Agostinho dedica os primeiros capítulos, do livro

3. Nesta obra Aristóteles afirma que todas as proposições (ou enunciados) são verdadeiras ou falsas com exceção das proposições que afirmam que algo se passará ou não no futuro, quer dizer, que se referem a um "futuro contingente". Estas proposições não são verdadeiras (porque não aconteceu aquilo de que se trata), mas tão pouco são falsas (porque não afirmam que algo não é, ou não negam que algo é). Todavia, a disjunção de uma de tais proposições com a negação dela é necessariamente verdadeira. Aristóteles dá um exemplo que chegou a ser clássico: "necessariamente haverá amanhã uma batalha naval ou não haverá, mas não é necessário que haja amanhã uma batalha naval e tão pouco é necessário que não haja amanhã uma batalha naval). Mas que haja ou não haja, amanhã uma batalha naval, isso é necessário" (*De interpretationes*, IX).

4. PIAUÍ, 2008, p. 7.

5. *Idem*, 2007, p. 4.

6. Obra agostiniana doravante abreviada em nossas citações por *De civ. Dei*

V (cap. 1 a 7), da referida obra, onde demonstra serem inconsistentes os seus fundamentos.

Num segundo momento, depois de refutar os astrólogos e matemáticos, a partir do capítulo 8, do livro V, Agostinho inicia suas investidas contra os estóicos, os quais, segundo ele,

atribuíam a fatalidade não à constituição dos astros, como se encontravam no momento da concepção, do nascimento ou do princípio (o acaso), mas à conexão e série de todas as causas com que se faz quanto se faz [...], ou atribuíam a ordem a concatenação de causas à vontade e ao poder do Deus supremo (Júpiter), que acreditam saber todas as coisas antes de que sucedam e não deixar nada desordenado (*De civ. Dei*, V, 8).

Tais filósofos adotam como máxima as palavras necessitaristas do estóico Ênio Sêneca, que diz: “A fatalidade conduz suavemente aquele que quer e arrasta com violência quem não quer”.⁷

Já o tribuno Cícero, em sua obra *Sobre a Adivinhação*,⁸ contrariando os seus colegas estóicos, nega totalmente o acaso e a fatalidade, e enfatiza o papel da livre vontade do homem. Só que, ao empreender tal tarefa, acabou por refutar não só fatalismo ou destino, mas a Presciência divina, quando diz não

haver a ciência do futuro, e sustentar com todas as forças não existir, em absoluto, nem em Deus nem no homem, e não haver predição de coisas. Essa via nega também a presciência de Deus [...]. Pois, parece, para não admitir a existência da fatalidade e perder a vontade livre, porque está convencido de que, admitida a ciência do futuro, tão inequivocamente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la (*Ibid.*, V, 9).

Por isso Agostinho diz:

Os que estabelecem os destinos siderais são mais toleráveis que esse filósofo, negador da presciência do porvir. Porque confessar a existência de Deus e negar que é presciente do futuro é a extravagância número um (*Ibid.*, V, 9).

Por isso, concluí:

Seja qual for o modo de ser dos labirínticos (tortuosissimae) debates e discussões dos filósofos, nós, convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciências soberanas (*Ibid.*, V, 9).

Para Cícero era impossível conciliar a livre vontade do homem com a Presciência divina. Pois, para este,

se forem conhecidas todas as coisas futuras, sucederão na mesma ordem em que de antemão se soube que sucederiam. E, se sucedem nessa ordem, é certa a ordem para Deus, que as sabe antes de acontecerem; se é certa a ordem das coisas, é certa a ordem das causas [...]. E, se é certa a ordem das causas, pela qual se faz tudo quanto se faz, tudo quanto se faz, diz, é obra do destino. Se assim é, nada está em nosso poder e não existe livre-arbítrio da vontade humana. Se concordarmos com isto, acrescenta, cai por terra toda a vida humana. Em vão se fazem leis [...]. E ao contrário, se existe o livre-arbítrio da vontade, nem todas as coisas são obra do destino; se nem todas as coisas são obra do destino, não é certa a ordem de todas as causas; se não é certa a ordem das causas, não é certa nem para Deus, que sabe de antemão a ordem das coisas [...]. Por conseguinte, se todas as coisas não sucedem como de antemão soube que haveria de suceder, não há em Deus, presciência de todas as coisas. E por isso pensa que ambas as coisas são incompatíveis, que, se se admite uma, se suprime a outra; se optarmos pela presciência do futuro, destruimos o livre-arbítrio da vontade e vice-versa (*Ibid.*, V, 9).

Para Agostinho, Cícero tem razão quando afirma nada suceder senão precedido por uma causa eficiente, eliminando por completo a existência do acaso, por isso diz que “ao refutar as conjecturas dos matemáticos, as palavras de Cícero brilham” (*Ibid.*, V, 9). Entretanto discorda deste quando diz que, ao afirmar a livre vontade do homem tenha que, necessariamente, de negar a Providência divina. Visto que, “nem toda causa é fatal, posto existirem a causa fortuita, a natural e a voluntária” (*Ibid.*, V, 9). Quanto às duas primeiras, Agostinho não as nega, apenas discorda dos pagãos que as atribuem aos deus.

7. A esse respeito diz OROZ RETA, 1988, p. 89-9: “Com efeito, os estóicos fizeram do determinismo ou fatalismo universal uma de suas doutrinas capitais. Serão os estóicos os que propõem com toda seriedade o problema de Deus, do destino, da providência, com todas suas consequências práticas para a vida dos homens. Os estóicos elevaram o *fatum* ou ‘heimarméne’ até fazer dele um conceito central comparável ao de Deus, Natureza, Providência. E a ideia de providência divina, da liberdade humana suscitou com tanta força e insistência a atenção dos pensadores que o problema do *fatum* ou da ‘heimarméne’ se converteu, durante muito tempo, em uma das questões mais importantes e transcendentais propostas à reflexão filosófica”.

8. Embora Agostinho faça referência explícita ao *Sobre a Adivinhação*, segundo PIAUÍ, 2008, nota 2, p. 6, “estudiosos da obra agostiniana costumam defender a opinião que na verdade não se trata nem da obra *Sobre a Adivinhação* nem da obra *Sobre a Natureza dos Deuses*, de Cícero, mas sim do *De fato*; opinião que pode ser justificada graças à seguinte passagem do texto de Cícero: “Suprime-se tudo isso, se a força e a natureza do destino for estabelecida a partir do argumento da adivinhação (*Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*)” (CÍCERO. *Sobre o destino*, V, p. 14 e 69)”.

ses ou aos astros, mas que tais causas encontrem-se, necessariamente, no Deus verdadeiro dos cristãos. Bem como, explica em que sentido devemos entender essas duas causas. Quando se aplica ao nível da natureza bruta, da existência de todos os seres do universo, por exemplo, Agostinho não tem dúvidas de que se possa aplicar a palavra “causa” como um termo duro e necessário. Pois, primeiro, tudo quanto existe não tem sua causa senão em Deus, e, segundo, nada escapa, no universo físico, que não seja governado pela Providência divina.

Quanto ao primeiro ponto, em uma outra obra, *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*,⁹ onde argumenta a favor da afirmativa bíblica de que “Deus fez o mundo a partir do nada”, Agostinho mostra que tudo quanto existe no universo está incluído na criação de Deus, que, segundo ele, aconteceu de forma progressiva, dividida em três momentos: No primeiro (*criatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*; o segundo (*criatio secunda*), consiste na informação do informe, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe criada no primeiro momento. Além disso, há um terceiro momento, onde acontece a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados, através das *rationes seminales*, ou seja, Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua divina Providência, pudessem se desenvolver dando origem aos novos seres, assim Deus continua sua criação através dos tempos.¹⁰ Por isso, nas *Confissões*,¹¹ Agostinho diz: “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe, nada tem em si que não existisse” (*Conf.* XI, 4). Ou, em outras palavras: Ainda mesmo o que não foi criado por Deus na sua forma definitiva e perfeita, e que por processo evolutivo das *rationes seminales* obteve a existência, todavia nada tem em si que antes não existisse. Em síntese: a) para o Santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato da vontade; b) no instante da criação, alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, a alma do homem, etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo do primeiro homem), etc., foram criados em potências, em suas *rationes seminales*. Ou seja, para Agostinho,

na natureza física, ou na cosmologia agostiniana, “Deus não joga dados”, pois, nesta, até os “futuros seres contingentes” são frutos da criação de Deus, através das *rationes seminales*.

Igualmente, em uma outra obra *Sobre a Ordem*,¹² ao defender o princípio segundo o qual “Deus - providência, onisciência e onipotência -, criou tudo e tudo governa, de tal forma que nada acontece no universo por acaso” (*De ord.* I, V, 14), Agostinho diz que no universo, criado e governado por Deus, não há espaço para desordem, ou acaso. Pois, “como pode existir contrário ao que tudo ocupa, ao que tudo governa? Pois o que é contrário a ordem deveria existir fora da ordem. E nada veio posto fora da ordem, nem se pode pensar que haja nada contrário a ele” (*Ibid.* I, VI, 15). Assim sendo, para Agostinho, há uma perfeita ordem ou harmonia no universo, visto estar tudo submetido à divina Providência.

Já quanto ao nível de Deus e do homem é possível afirmar-se a existência do livre-arbítrio. Quanto ao primeiro, Agostinho não tem dúvida de que não existe necessitarismo algum em Deus. Para este, Deus não criou o mundo por um princípio necessário, como nos neoplatônicos, mas por um ato livre de amor. Deus poderia ter feito o mundo de outra maneira e até não ter feito de jeito nenhum e em nada alteraria sua essência.

Quanto ao segundo, o homem, encontramos neste uma dupla situação: por um lado ele é natureza física - corpo, sobre o qual recai o princípio necessário, assim como em todos os seres do universo; mas ele é, também, alma racional, dotada de livre-arbítrio, que é um dom de Deus, e é graças a este dom que o homem é o único ser no universo que é verdadeiramente livre,¹³ que não age, necessariamente, conforme regras predeterminadas, como os demais seres naturais.

E, para Agostinho, contrariamente ao que pensava Cícero, não existe nenhuma contradição em afirmar, ao mesmo tempo, a Presciência divina e o livre-arbítrio do homem. Pois,

de ser certa para Deus a ordem de todas as coisas não se segue, contudo, não haver coisa alguma no arbítrio da vontade, porque também nossa própria

9. Obra agostiniana doravante abreviada em nossas citações por *De Gen. Contra man.*

10. Aqui, sobre as *rationes seminales*, através das quais Deus continua a obra da criação, o comentador AZCONE, 1996, p. 48-51, nos traz a tona uma série de discussões entre os intérpretes de Agostinho, onde debatem se este teria assumido uma posição determinista ou evolucionista. Alguns, dentre eles R. Arteaga, defende um evolucionismo moderado, no sentido de que Deus é apenas causa primeira ou remota dos seres novos que aparecem no universo. Para este, as *rationes seminales*, causas segundas, não são as únicas responsáveis pelo surgimento de seres novos, pois dependem, também, dos condicionamentos externos para que sejam ativadas. Outros, dentre eles, F. J. Thounnard e P. Schepens, o acusam de determinismo ou fixismo, pois, para estes, na teria das *rationes seminales* não se admite a aparição de espécies totalmente novas, ou a geração por acaso. Isso suporia acréscimo, que não teriam sua justificação racional em formas anteriores. As *rationes seminales* não agem independentemente, mas obedecendo à moção divina, desenvolvem no tempo as formas nelas já existentes. Em suma, os seres novos já estão pré-programados no ovo inicial. Portanto, na verdade, não há seres novos.

11. Obra agostiniana doravante abreviada em nossas citações por *Conf.*

12. Obra agostiniana doravante abreviada em nossas citações por *De ord.*

13. Na obra *Sobre o Livre-arbítrio*, II, 18 a 20, Agostinho mostra que o livre-arbítrio é um bem, que ele chama de “bem médio”, visto que o homem pode usar tanto para o bem como para o mal. Mas mesmo usando-o mal, este não deixa de ser um bem, ou um dom de Deus, uma vez que é graças a ele que o homem é livre. Ali, rebatendo as interrogações daqueles que dizem: “Explícite agora, se é possível, por que razão Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade [...] Não seria melhor que ele não o recebesse, visto que é unicamente por ele que pecamos?” (*De lib. arb.* II, 1), Agostinho responde: “Entre os bens do corpo deparamos com alguns bens - as mãos, por exemplo -, que o homem pode usar sem retidão, e nem por isso

afirmamos que eles não deviam ser dados, visto reconhecemos que são bens. Sendo assim, que admira haver igualmente no espírito certo bem (o livre-arbítrio), de que também podemos usar sem retidão, mas que, graças a existência dele, também, podemos usá-lo com retidão, e assim merecermos o justo prêmio?" (*Ibid.*, II, 18).

14. Obra agostiniana doravante abreviada em nossas citações por *De lib. arb.*

vontade se inclui na ordem das causas, certa para Deus e contida em sua presciência, visto ser causa das ações humanas. E, por conseguinte, quem sabe de antemão todas as causas de todas as coisas não pode, sem dúvida, ignorar, entre as causas, nossa vontade, que soube de antemão ser causa de nossas ações (De civ. Dei, V, 9).

Por isso, Agostinho declara com muita convicção:

Contra todos esses sacrílegos e ímpios atrevimentos - dos estóicos, que apelam para o fatalismo ou o destino, em detrimento do livre-arbítrio da vontade humana, e de Cícero, que em nome da liberdade humana, nega, não só o fatalismo, mas a Presciência divina -, nós, convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que tem potestade, vontade e presciência soberana. E não tememos, por isso, fazer sem vontade o que voluntariamente fazemos, porque de antemão sabe Ele, cuja presciência não pode enganar-se, o que de antemão temos de fazer [...]. Afirmamos que Deus sabe todas as coisas antes de sucederem e que fazemos por nossa vontade quando sentimos e conhecemos não fazer-se sem que o queiramos (*De civ. Dei V, 9*).

E como exemplo de algo que é fruto exclusivamente de nossa vontade, sem que com isto não faça parte da presciência de Deus, Agostinho coloca o pecado - o mal:

Não peca o homem precisamente por que Deus soube de antemão que haveria de pecar; diria mais, não se põe em dúvida que o homem peca quando peca, justamente porque Aquele cuja presciência não pode enganar-se soube de antemão que nem o destino, nem a fatalidade, nem outra coisa havia de pecar, senão o próprio homem, que, se não quer, com certeza não peca; mas, se não quer pecar, também isto Ele soube de antemão (*De civ. Dei V, 10*).

Como se vê, Agostinho não nega que nossa vontade esteja dentro da ordem das causas criadas por Deus, ou da Presciência divina, mas isso não implica que esta não seja livre, pelo contrário, ser livre é sua essência, ou sua necessidade. Por isso, diz:

É necessário que, se queremos, queiramos com livre-arbítrio, indubitavelmente dizemos verdade e não sujeitamos, por isso, o livre-arbítrio à necessidade, que suprime a liberdade. Pertence-nos, pois, a vontade e ela mesma faz tudo quando, querendo, fazemos, o que não se faria, se não quiséssemos (*De civ. Dei V, 10*).

E conclui:

Logo, não porque Deus soube o que havia de depender de nossa vontade, algo deixa de depender dele, pois quem o soube de antemão soube de antemão alguma coisa. Por conseguinte, se Aquele que de antemão soube o que dependeria de nossa vontade não soube de antemão nada, mas soube alguma coisa, mesmo que Ele seja presciente, algo depende de nossa vontade. Pois isso, de maneira alguma nos vemos constrangidos, admitida a presciência de Deus, a suprimir o arbítrio da vontade ou, admitido o arbítrio da vontade, a negar em Deus a presciência do futuro, o que é verdadeira impiedade. Abraçamos, isso sim, ambas verdades, confessamo-las de coração fiel e sincero; uma, para que nossa fé seja reta, a outra, para nossa vida ser santa. Longe de nós negar a presciência, por querermos ser livres, visto que com seu auxílio somos livres ou seremos livres (De civ. dei V, 10).

Agostinho voltaria a enfrentar o problema em muitas outras obras e situações, como, por exemplo, no embate com os pelagianos, onde estão em questão os conceitos de Graça divina e Predestinação, os quais são apontados, não só pelos pelagianos mas por muitos de seus comentadores até hoje, como conflitantes com o conceito de livre-arbítrio humano. Entretanto, como anunciamos no início deste artigo, não iremos abordar aqui.

2 O problema da incompatibilidade entre liberdade humana e Presciência divina no *Sobre o Livre-Arbítrio*¹⁴

Já no *Sobre o Livre-Arbítrio*, livro II, o problema é levantado por Evódio que, depois de ser convencido (livros I e II) de que a origem do mal está no livre-arbítrio da vontade humana, que move-se, afastando-se do Bem imutável, para procurar

um bem mutável, busca agora uma causa para esse movimento. Ou seja,

de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se daquele Bem universal e imutável, para voltar-se em direção a bens particulares, alheios e inferiores, todos, aliás, sujeitos a mutações? (*De lib. arb.* III, 1,1).

Não seria ela uma causa natural ou necessária, já que o livre-arbítrio tem em si a possibilidade natural de inclinar-se para o mal? Se assim for, então o homem não é responsável pelo mal, uma vez que nasceu com tal disposição natural. Em outras palavras, é verdadeiramente livre o homem?

E, para tentar comprovar sua suspeita, Evódio apresenta a complicada relação entre o livre-arbítrio do homem e a Providência/Onisciência/Presciência divina: se Deus conhece antecipadamente todas as coisas futuras, ou se acontece necessariamente o que ele prevê, como pode o homem ser verdadeiramente livre, se tudo quanto ele faz Deus já sabia de antemão que haveria de fazer? Não seria o homem um ser programado a fazer necessariamente o que Deus sabia que haveria de fazer? Nesse caso o homem não é responsável pelos seus pecados, já que se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar. Ou “como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável?” (*De lib. arb.* III, 2,4). Em caso contrário, Deus não é presciente, e o homem é responsável por seus atos.

Ou seja, Evódio traz à tona a mesma problemática de Cícero, apresentada por Agostinho no livro V do *Sobre a Cidade de Deus*, no sentido de ver uma contradição entre a livre vontade do homem e a Presciência divina, conforme diz o próprio Agostinho:

Com efeito, eis o que é causa de preocupação e admiração: como não admitir contradição e repugnância no fato de Deus, por um lado, prever todos os acontecimentos futuros e, por outro, nós pecarmos por livre vontade e não por necessidade? Tu dizes: realmente, se Deus prevê o pecado do homem, este há de pecar necessariamente. Ora, se isso é necessário, não há, portanto, decisão voluntária no pecado, mas sim irre-

cusável e imutável necessidade (*De lib. arb.* III, 3,6).

E continua:

Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. É porque, se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar – o que deve concordar comigo aquele que admite a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros-, se assim se deu, eu não digo que por isso ele não devesse ter criado o homem, pois o criou bom, e o pecado em nada pode prejudicar a Deus. Além do que, depois de Deus ter manifestado toda a sua bondade criando -, manifestou sua justiça, punindo o pecado, e ainda digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (*Ibid.*).

Contudo, contrariamente a Cícero, que negava a presciência do porvir e afirmava a liberdade do homem, Evódio, não podendo negar a existência de Deus como ser onipotente, onisciente e providente,¹⁵ pois essa premissa fora dada como evidente no livro II do *Sobre o Livre-Arbítrio*, acaba por duvidar da liberdade do homem, o leva Agostinho a buscar uma resposta que concilie ao mesmo tempo o livre-arbítrio da vontade e a Presciência divina, que faz dele um pensador original em relação aos seus predecessores.

E para mostrar a Evódio que não existe contradição alguma entre a Presciência divina e o livre-arbítrio da vontade humana, Agostinho, em o *Sobre o Livre-Arbítrio*, cita, como exemplo, o caso da felicidade humana, quando diz:

Ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre. Pois, ao dizer, a respeito da felicidade, que tu não te tornas feliz por ti mesmo, disseste isso como se talvez o tivesses negado. Ora, o que eu disse foi:

15. Para PIAÚÍ, 2008, p. 9, “solucionar o problema dos futuros contingentes para os autores medievais que adotaram a fé cristã se torna ainda mais obrigatório, pois, se não for possível conciliar a presciência divina e a liberdade humana, não é só o universo da Ética e da Política, mas também o da Religião Cristã que acabam perdendo todo seu sentido. Assim, o problema dos futuros contingentes associado à figura do Deus cristão assumirá um nível de dificuldade e importância muito maior do que o que assumiu para os filósofos antigos; afinal de contas, não representaria o fim da crença em um determinado deus grego afirmar que ele não é onisciente ou que ele foi o responsável por determinado pecado cometido por um homem, casos que vários mitos narram e que de forma nenhuma poderia ser considerado como o fim da religiosidade dos gregos”.

16. Agostinho admite sim, além do pecado espontâneo, o pecado por persuasão, mas, mesmo esse é fruto da vontade, pois ninguém é obrigado a querer o que não quer, conforme diz: “Apesar de que são duas as causas do pecado: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem [...]”. Todavia, num e noutro caso, o pecado é sem dúvida voluntário. Isso porque, assim como ninguém ao pensar espontaneamente vem a pecar contra a própria vontade, do mesmo modo, ao consentir a uma má sugestão, certamente não consente sem por vontade própria. Todavia, pecar por si mesmo sem ser induzido a isso por ninguém, e persuadir a outrem a cometer pecado, por inveja e dolo, é certamente mais grave do que ser levado ao pecado por persuasão alheia” (*De lib. arb.* III, 10, 29).

17. BIGNOTTO, 1992, p. 333.

18. Obra agostiniana doravante abreviada por *Contra Fort. Man.*

19. Cf. também, no *Sobre a Cidade de Deus*: “Ninguém procure pois a causa eficiente da má vontade, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente, porque a vontade má não é uma eficiência mas uma deficiência [...]. Querer, portanto, descobrir uma causa desta defecção quando ela é, como disse, não eficiente mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos - não na substância, mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber. Efetivamente, o que se conhece, não pela substância mas pela sua privação, de certo modo conhece-se, ignorando-a - se assim podemos falar e compreender - e ignora-se, conhecendo-a” (*De civ. Dei* XII, 7).

Apesar da aparente desculpa de não poder explicar racionalmente a questão neste texto, SCIUTO, In: PERISSINOTTO, 2000, p. 73, diz que “não se pode dizer que Agostinho tenha recorrido aqui a ‘argumentos racionais sofisticos ou sofisticantes’. Na realidade, neste caso ele aplica rigorosamente o princípio aristotélico da impossibilidade do regresso causal ao infinito: o princípio do mal é a vontade livre mesma, que não pode ter uma alguma causa fora de si mesma”.

20. Ou como resume GILSON, 1949, p. 190: “Afirma Agostinho: todo bem vem de Deus. Na natureza, tudo é um bem, pois tudo vem de Deus. Se um esboço de ser é certo bem, a supressão total de bem equivale, por definição, a uma supressão total de ser. Torna-se contraditório imaginar-se uma causa positiva, como é Deus, estar na origem do movimento de aversão, pela qual a vontade livre afasta-se dele. Sem dúvida, Deus criou a vontade senhora de si mesma e capaz de se apegar ao sumo Bem, e também capaz de se afastar dele. Contudo, a vontade assim criada poderia desprender-se de Deus, mas não deveria fazê-lo necessariamente. Sua queda, visto que foi de fato uma queda, não é natural e fatal, como a de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que consente”.

quando chegares a ser feliz, tu não o serás contra a tua vontade, mas sim querendo-o livremente. Pois se Deus prevê tua felicidade futura, nada te pode acontecer senão o que ele previu, visto que, caso contrário, não haveria presciência. Todavia, não estamos obrigados a admitir a opinião, totalmente absurda e muito afastada da verdade, que tu poderás ser feliz sem o querer (*De lib. arb.* III, 3,7).

E da mesma forma que acontece com a vida reta ou feliz, assim é com a vida perversa ou má, onde, “também, a vontade culpável, se acaso estiver em ti, não deixará de ser vontade livre, pelo fato de ter Deus previsto a existência futura dela” (*De lib. arb.* III, 3, 7).

Assim sendo, “a presciência não me tira o poder ou a liberdade. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciência daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria” (*De lib. arb.* III, 3,8).

Dentro dessa lógica, o homem é verdadeiramente livre, pois o fato de Deus prever seus pecados não significa que o obrigue ou o force a cometê-los, conforme diz Agostinho: “Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade” (*De lib. arb.* III, 4, 10).

Dito isto, Agostinho mostra que o livre-arbítrio é a única causa do pecado, e não existe uma causa da causa. Não existe um força determinística extramundana (seja o destino ou fatalismo natural, ou a presciência divina), nem uma força mundana exterior a si mesmo (os condicionamentos sóciopolíticos, por exemplo) que impulse o livre-arbítrio a cometer o mal. A vontade é livre, antes de tudo, em relação consigo mesma.¹⁶ Por isso Bignotto, comentando a liberdade individual em Agostinho, diz:

Nele, o querer é uma faculdade interior, que não precisa se expressar em ação para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la.¹⁷

Assim sendo, para Agostinho, é sem sentido a pergunta: “Sendo a vontade livre a causa do pecado, qual é a causa do mesmo ato da vontade?” (*De lib.*

arb. III, 17, 48). Se buscarmos uma causa de onde vem a má vontade, não vamos encontrar senão a própria má vontade:

Ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai da raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade (*De lib. arb.* III, 17, 49).

Algo semelhante encontra-se no *Contra Fortunato Maniqueu*:¹⁸

Se queres buscar a raiz de todos os pecados, tens, pois, as palavras do Apóstolo: ‘*A concupiscência é raiz de todos os males; seguindo a ela muitos se apartaram da fé e foram dar em muitos sofrimentos*’. Entretanto, não podemos buscar a raiz da raiz; ou, se há outro mal que não tenha por raiz a concupiscência, não é esta a raiz de todos os males. Se, pelo contrário, é verdade que ela é a raiz de todos os males, em vão buscaremos algum outro gênero de mal (*Contra Fort. man.* I, 21).¹⁹

Em síntese, a má vontade (o pecado) é ao mesmo tempo causa e efeito do mal (o pecado). Não como causa positiva, já que ambos (causa e efeito) se manifestam ontologicamente na vontade do homem, não como ser, mas como não-ser: defecção, privação ou distanciamento do bem - de Deus.²⁰

Portanto, está demonstrado que não existe necessitarismo algum, nem em Deus nem no homem, e que a má vontade é a única causa do pecado, o qual aparece, ao mesmo tempo, como causa e efeito do mal, o homem estiver feito o bem por livre vontade. Em síntese: o homem não está deterministicamente programado nem para o bem, nem para o mal.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 3 ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. vol. I, 414 p.
- _____. *As Confissões*. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.

_____. O Livre-Arbitrio. 2 ed. Trad. e notas de Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1990. 367 p.

_____. Del Genesis contra los Maniqueos. In: Obras de San Agustín. 2 ed. Bilingue. Trad. e int. Balbino Martín. Madrid: BAC, 1969. vol. XV, p. 287-397.

_____. Del Orden. In: Obras de San Agustín. 4 ed. Bilingue. Trad. e int. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1969. vol. I, p. 587-707.

_____. Actas del debate com Fortunato. In: Obras completas de san Agustín. Trad. Int. y notas de Pio de Luis. ed. Bilingue. Madrid: La Editorial Católica 1986. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XXX), p. 225 - 378.

AZCONE, José Luis. A noção de criação em Santo Agostinho. In: VV.AA. Ecoteologia agostiniana: Simpósio de Reflexões sobre a Ecoteologia Agostiniana a partir da América Latina. São Paulo: Paulus, 1996. p. 48-51,

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: santo Agostinho. Síntese Nova fase. Belo Horizonte, v. 19, n.58, p. 237-359, 1992.

EVANS, Gillian R. Agostinho sobre o mal. Trad. de João Rezende. São Paulo: Paulus, 1995. 270 p.

GILSON, Étienne. Introduction a l'étude de saint Augustin. 3 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949. 370 p.

OROZ RETA, Jose. San Agustín: cultura clásica y cristianismo. Salamanca: Universidade Pontificia de Salamanca, 1988. 359 p.

PIAUÍ, Willian de Siqueira. Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus. Agora Filosófica – UNICAP. Recife, Ano 1, n. 1, p. 1-19, jul./dez. 2007.

_____. Boécio e o problema dos futuros contingentes. Principios. Natal, v.15, n.23, p. 205-232. jan./jun. 2008.

SCIUTO, Ítalo. Se Dio. Perché il male? In: PERISSINOTTO, Luigi (Org.). Agostino e il destino dell'Occidente. Roma: Carocci Editore, 2000. p. 61-78.

Recebido em dezembro de 2011,
aprovado em Maio de 2012.