OPEN ACCESS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PUCRS

VERITAS (PORTO ALEGRE)
Revista de Filosofia da PUCRS
Veritas, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. 1-14, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.45574

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

"Compatibilismo agostiniano": sobre a relação entre determinismo teológico e responsabilidade moral

"Augustinian compatibilism": on the relationship between theological determinism and moral responsibility

"Compatibilismo agustiniano": sobre la relación entre determinismo teológico y responsabilidad moral

Daniel Rodrigues da Costa[1]
orcid.org/0000-0002-3389-6435
dan.costaecosta@gmail.com

Recebido em: 18 dez. 2023.
Aprovado em: 12 nov. 2024.
Publicado em: 11 jul. 2025.

Resumo: A análise sobre a relação entre responsabilidade moral e determinismo tem avançado, nas últimas décadas, na pesquisa sobre Agostinho. Trata-se de responder, então, como a ação humana pode ser dotada de responsabilidade dada a existência de Deus, nas propriedades consagradas pelo bispo de Hipona e que se tornaram, em grande medida, as propriedades da divindade na definição clássica do teísmo cristão. Estudiosos do tema cunharam o conceito de "compatibilismo agostiniano", intentando definir a posição da filosofia madura de Agostinho, que parece defender simultaneamente a manutenção da responsabilidade humana e a absolutez do poder divino, capaz, inclusive, de determinar as ações humanas. Tendo como objeto esse conceito, o nosso objetivo compreende uma análise inicial da sua viabilidade filosófica, isto é, uma análise de seu conteúdo como proposta de solução para o problema em questão e da aparente insuficiência do conceito, seja designando algo na filosofia agostiniana, seja para as teorias compatibilistas. Nós iniciamos com uma seção sobre o tratamento contemporâneo da relação entre determinismo teológico e responsabilidade moral, e avançamos na introdução do conceito de "compatibilismo agostiniano" no tema; tratamos, então, dos pontos-chave da filosofia de Agostinho, especialmente de sua teoria sobre a ação moral, para demonstrar as distinções metafísicas entre boa e má ação. Por fim, reservamos a última seção para demonstrar como os dois pilares do compatibilismo, determinismo e livre-arbítrio, embora estejam presentes na filosofia de Agostinho, não podem ser aplicados sem considerar-se a gênese metafísica da qual o bispo de Hipona parte, gênese essa que não parece ser abarcada pelo conceito de "compatibilismo agostiniano".

Palavras-chave: compatibilismo; responsabilidade; determinismo; Agostinho.

Abstract: In recent decades, the analysis of the relationship between moral responsibility and determinism has advanced in research on Augustine. It is a question of answering, then, how human action can be endowed with moral responsibility given the existence of God, in the properties consecrated by the Bishop of Hippo and which have become, to a large extent, the properties of divinity in the classic definition of Christian theism. Scholars coined the concept of "Augustinian compatibilism", trying to define the position of Augustine's mature philosophy, which simultaneously defends the maintenance of human moral responsibility and the absoluteness of divine power, capable of determining human actions. Having this concept as its object, our objective comprises an initial analysis of its philosophical viability, that is, an analysis of its content as a proposed solution to the problem in question and the apparent insufficiency of the concept, whether designating something in Augustinian philosophy or for compatibilist theories. We begin with a section on the contemporary treatment of the relationship between theological determinism and moral responsibility, and move on to introducing the concept of "Augustinian compatibilism" into the topic; we then deal with the key points of Augustine's philosophy, especially his theory on moral action, to demonstrate the metaphysical distinctions between good and bad action. Finally,

Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

[1] Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

we reserve the last section to demonstrate how the two pillars of compatibilism, determinism and free will, although present in Augustine's philosophy, cannot be applied without considering the metaphysical genesis from which the Bishop of Hippo departs, a genesis that does not seem to be covered by the concept of "Augustinian compatibilism".
Keywords: Compatibilism; Responsibility; Determinism; Augustine.

Resumen: En las últimas décadas, el análisis de la relación entre responsabilidad moral y determinismo ha avanzado en la investigación sobre Agustín. Se trata entonces de responder a cómo la acción humana puede ser dotada de responsabilidad moral dada la existencia de Dios, en las propiedades consagradas por el obispo de Hipona y que se han convertido, en gran medida, en propiedades de la divinidad en la forma clásica del teísmo cristiano. Los estudiosos acuñaron el concepto de "compatibilismo agustiniano", tratando de definir la posición de la filosofía madura de Agustín, que defiende simultáneamente el mantenimiento de la responsabilidad moral humana y el carácter absoluto del poder divino, capaz de determinar las acciones humanas. Teniendo como objeto este concepto, nuestro objetivo comprende un análisis inicial de su viabilidad filosófica, es decir, un análisis de su contenido como propuesta de solución al problema en cuestión y de la aparente insuficiencia del concepto, ya sea designando algo en la filosofía agustiniana o para las teorías compatibilistas. Comenzamos con una sección sobre el tratamiento contemporáneo de la relación entre determinismo teológico y responsabilidad moral, y pasamos a introducir el concepto de "compatibilismo agustiniano" en el tema; Luego abordamos los puntos clave de la filosofía de Agustín, especialmente su teoría sobre la acción moral, para demostrar las distinciones metafísicas entre la buena y la mala acción. Finalmente, reservamos el último apartado para demostrar cómo los dos pilares del compatibilismo, el determinismo y el libre albedrío, aunque presentes en la filosofía de Agustín, no pueden aplicarse sin considerar la génesis metafísica de la que parte el obispo de Hipona, génesis que no parece quedar abarcado por el concepto de "compatibilismo agustiniano".
Palabras clave: compatibilismo; responsabilidad; determinismo; Agustín.

1 Introdução

De acordo com Fischer, o compatibilismo pode ser entendido como uma teoria em que a liberdade, comportando uma robusta e genuína noção de responsabilidade moral, é compatível com a doutrina do determinismo causal – que, dentre outras coisas, implica que todo comportamento humano seja causalmente necessário por eventos do passado somados às leis de natureza (Fischer, 2007, p. 44). Por certo, o compatibilismo não pressupõe a existência da liberdade ou do determinismo causal, mas apenas avalia a compatibilidade de ambos sem afirmar nada sobre sua realidade. Uma consideração inicial de Derk Pereboom pode nos dar uma visão mais ampla da teoria:

> Uma afirmação menos popular e mais radical é que fatores além do nosso controle produzem todas as nossas ações. Desde a primeira aparição de estratégias para uma explicação abrangente, nos tempos antigos, os filósofos estão cientes de que nossas teorias sobre o mundo podem desafiar nossas suposições comuns sobre agência dessa maneira mais geral. [...] A história da filosofia registra três tipos de reação a esse dilema. Alguns filósofos sustentam que o determinismo não é compatível com o livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral – eles são incompatibilistas. Mas eles resistem às razões do determinismo e afirmam que temos esse tipo de livre-arbítrio – essa é a posição libertária. Os deterministas rígidos (*hard deterministas*) – termo de William James – também são incompatibilistas, mas aceitam o determinismo e negam que tenhamos o tipo de livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral. Os compatibilistas afirmam que podemos ter o livre-arbítrio necessário para a responsabilidade moral, mesmo que o determinismo seja verdadeiro (2003, p. xiii-xiv, tradução nossa)[2].

O determinismo aqui em discussão é do tipo causal, isto é, o determinismo tal que, dadas as leis de natureza – da física, da química, etc. – e dados os acontecimentos passados, com absoluto detalhamento, apenas uma possibilidade de evento futuro estaria em aberto, pois ele seria como o efeito de causas já estabelecidas. De acordo com Bernstein (1992, p. 63), a necessidade que envolve a definição do determinismo "equivale à afirmação de que um evento no mundo real é determinado se ele aparecer em todo mundo logicamente possível que compartilhe tanto as leis naturais quanto o passado do mundo real". Se o determinismo causal for o caso, as deci-

[2] No original: "*A less popular and more radical claim is that factors beyond our control produce all of our actions. Since the first appearance of strategies for comprehensive explanation in ancient times, philosophers have been aware that our theories about the world can challenge our commonplace assumptions about agency in this more general way. [...] The history of philosophy records three types of reaction to this dilemma. Some philosophers maintain that determinism is not compatible with the free will required for moral responsibility – they are incompatibilists. But they resist the reasons for determinism, and claim that we have free will of this kind – this is the libertarian position. Hard deterministas (William James's term) are also incompatibilists, but they accept determinism and deny that we have the sort of free will required for moral responsibility. Compatibilists contend that we may have the free will required for moral responsibility even if determinism is true*".

sões que, *prima facie*, acreditamos ter sob nosso controle teriam um caminho preestabelecido por eventos anteriores que poderiam, ou não, ter tido a nossa participação. A demanda de um modelo compatibilista está, para aqueles que o defendem, na salvaguarda da possibilidade de responsabilidade moral, ainda que vivamos em um mundo determinista.

Ser moralmente responsável não significa apenas ter uma participação efetiva da sua vontade na execução de uma ação; significa, ademais, que a nossa vontade é livre, que poderíamos ter escolhido de outra forma, caso assim quiséssemos, e que a nossa responsabilidade advém dessa liberdade. Assim, habitualmente, não é tido como moralmente responsável por um ato aquele que teve sua vontade cerceada de tal modo que não lhe era possível escolher de outra forma[3]. O que o compatibilismo propõe, contudo, é que, mesmo que não pudéssemos ter escolhido de outra forma, nossa responsabilidade moral continuaria preservada. Para sermos precisos, o que o compatibilismo propõe é que o determinismo não cerceia a liberdade que é necessária para a responsabilidade moral. Mas como podemos afirmar que ter apenas um curso de ação possível não suprime a responsabilidade moral na execução de tal ação?

Das muitas formas de avançar nesse caminho, a que demandará a nossa atenção propõe um tipo específico de determinismo: o teológico. O determinismo teológico pode ser tratado, preliminarmente, como a ideia de que o poder que Deus exerce sobre a sua criação não pode encontrar resistência; mais especificamente, determinismo teológico é a visão de que Deus determina todo evento que ocorre na história do mundo, incluindo as ações humanas[4]. Segue-se, portanto, que nossa definição vai além da ideia de que há determinismo porque Deus conhece os futuros possíveis, porquanto entendemos a presciência como apenas um dos aspectos do determinismo teológico. Outro aspecto, e que pode ser entendido como mais relevante para os nossos propósitos, é a ideia de que Deus efetivamente governa a criação por meio da Providência e, no que diz respeitos às ações humanas, por meio da predestinação. Segundo Thonnard:

> Mas, no universo, as criaturas espirituais que têm o privilégio da liberdade não podem contentar-se em manifestar a glória de Deus inconscientemente, de forma puramente objetiva: devem fazê-lo voluntária e livremente, sob pena de perder o seu fim. [...] A obra da Providência divina que leva tais criaturas ao seu fim merece um nome especial: é o que se chama em linguagem teológica de predestinação (1964, p. 99-100, tradução nossa)[5].

O comentário de Thonnard diz respeito à filosofia agostiniana e traz duas importantes contribuições: primeiro, confirma que a liberdade permanece integralmente quando as criaturas são conduzidas ao seu fim teleológico – isto é, unir-se a Deus como seu Bem maior; segundo, confirma que as criaturas são conduzidas ao seu fim por obra divina. São inúmeras as passagens nas quais Agostinho afirma a capacidade de Deus em fazer cumprir a sua vontade, e o próprio amadurecimento de sua doutrina da Graça é mostra inconteste de que ele cada vez mais reconhecia o absoluto poder de Deus e a absoluta incapacidade humana (*cf.*: *De gratia et lib. arb.* VI, 13; *Retract*. II, 1; *De natura et gratia* XXVII, 31; *De praed. sanct*. X, 19 / XX, 42 / XVII, 34; *De dono persev*. XIV, 35 / XVII, 41; e outros).

O fato, contudo, de Agostinho afirmar a absolutez do poder divino não implica a desconsideração da responsabilidade moral humana; pelo

---

[3] Usamos, preliminarmente, a definição do livre-arbítrio libertário como elemento para a definição de responsabilidade moral, por se tratar da versão mais comum para a atribuição de autoria. Segundo Stump (2001, p. 125), o livre-arbítrio libertário possui duas reivindicações: "*(L1) an agent acts with free will, or is morally responsible for an act, only if the act is not causally determined by anything outside the agent; and (L2) an agent acts with free will, or is morally responsible for an act, only if he could have done otherwise*".

[4] Um passo decisivo é esclarecer o significado do verbo "determinar" nesse contexto. Ele compreende, em grande medida, o exato caminho entre a visão agostiniana da soberania divina, expressa pela predestinação, e aquilo que contemporaneamente é tratado nas teorias do determinismo teológico. Uma grande parte do presente trabalho está em traçar esse caminho. Ver: *De dono persev.* VI, 12. Para um aprofundamento sobre esse ponto, ver: Churchill (2017, p. 428-430).

[5] No original: "*Mais, dans l'univers, les créatures spirituelles qui ont le privilège de la liberté, ne peuvent se contenter de manifester la gloire de Dieu inconsciemment, de façon purement objective: elles doivent le faire volontairement et librement, sous peine de manquer leur fin. [...] L'œuvre de la Providence divine qui conduit de telles créatures à leur fin mérite un nom spécial: c'est ce qu'on appelle en langage théologique la prédestination*".

contrário, o bispo salienta a continuidade dessa responsabilidade mesmo nas situações em que o poder divino, por meio da Graça, parece suprimir a própria participação humana. Na querela com os monges de Marselha, que acusavam Agostinho de fatalismo ao enfatizar demasiadamente o poder de Deus ante o livre-arbítrio humano, o bispo novamente evoca as palavras usadas 17 anos antes, no *De Spiritu et littera* (XXX, 52, tradução nossa):

> Acaso o livre-arbítrio é destruído pela Graça? De nenhum modo; antes o contrário, ela o fortalece. Pois assim como a lei é estabelecida pela fé, o livre-arbítrio não é aniquilado, mas antes fortalecido pela Graça. Visto que nem mesmo a própria lei pode ser cumprida senão por livre-arbítrio, mas por meio da lei o conhecimento do pecado é verificado; pela Graça, a cura da alma das feridas do pecado; pela cura da alma, a liberdade do arbítrio; pelo livre-arbítrio, o amor da justiça, e, pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Por isso, assim como a lei não é aniquilada, mas restaurada pela fé, visto que a fé alcança a Graça, pela qual a lei se cumpre, da mesma forma, o livre-arbítrio não é aniquilado, mas sim fortalecido pela Graça, porque a Graça cura a vontade, de modo que a justiça seja amada livremente[6].

Não é surpreendente, portanto, que os estudiosos contemporâneos, ao analisarem a doutrina agostiniana, encontrem ali o que parece ser uma posição eminentemente compatibilista, isto é, capaz de harmonizar determinismo teológico e responsabilidade moral humana. Não é surpreendente, também, que uma análise desse tipo tenha de lidar com dificuldades de anacronismos, uma vez que a posição de Agostinho está inserida no contexto das patrologias grega e latina, e possui questões próprias – especialmente ligadas às ideias de semelhança e sinergismo[7]. Mas os estudiosos procuram superar essas dificuldades e, ao erigir o conceito de "compatibilismo agostiniano", pensam dar forma a um conceito plausível. O nosso estudo se desenvolve na análise e crítica do conceito, na consideração de seu conteúdo como tentativa de resposta ao problema da relação entre responsabilidade moral e determinismo teológico, e na consideração da própria filosofia agostiniana como fonte de novos problemas – especialmente aqueles de ordem moral, como o complexo conceito de boa ação.

Vale salientar, ainda, que o compatibilismo tem no determinismo causal apenas um modelo condicional a partir do qual busca verificar as condições necessárias para a existência de responsabilidade moral; afirmar que esse modelo não se concretiza na realidade não responde aos questionamentos sobre as condições necessárias da moral. Da mesma forma, buscar uma resposta aos problemas que o "compatibilismo agostiniano" levanta através de uma análise da inexistência de determinismo – se esse for o caso – na filosofia de Agostinho representa uma mudança de foco injustificada. Ainda que a resposta agostiniana passe necessariamente por uma consideração do significado da necessidade que envolve a vontade divina, qualquer saída que ancore a responsabilidade moral humana na diminuição, de algum modo, do poder de Deus – mesmo que voluntariamente –, nos parece equivocada. O "compatibilismo agostiniano" busca defender a possibilidade de responsabilidade moral humana ainda que a vontade de Deus institua um determinismo no mundo; afirmar que o determinismo não é o caso pode ser relevante para o agostinianismo – e para o libertarianismo –, mas não para o compatibilismo.

2 Os pontos-chave: determinismo e responsabilidade

Iniciemos com uma definição: o "compatibilismo agostiniano" pode ser entendido como a tese de que, "embora as causas das escolhas humanas sejam, em última análise, rastreáveis a fatores externos ao agente, isso é compatível com os agentes sendo totalmente responsáveis

---

[6] No original: "*Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc, sicut lex non exacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impleatur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligatur*".

[7] *E.g.*: Ireneu de Lião (Adv. hae. III, XVIII, 7 / III, XX, 1); Orígenes (De Principiis I, V, 5 / I, VI, 3); Ambrósio (Expositio Evangelii secundum Lucam 2, 84), e outros.

moralmente por suas escolhas" (Rogers, 2004, p. 415, tradução nossa)[8]. Essa causa externa ao agente é a vontade divina. Não obstante, o próprio Agostinho admite a possibilidade de se interpretar a vontade humana como uma causa secundária, planejada assim por Deus, de modo que somos moralmente responsáveis à medida que a nossa vontade é capaz de iniciar novas cadeias causais, e o determinismo decorrente dessas cadeias causais ainda teria como causa eficiente a decisão de nossa vontade. Assim, o problema da responsabilidade moral se deslocaria para a relação entre a causa primária (Deus) e a causa secundária. Contudo, como nos lembra Rogers (2004, p. 418) – e o que já era um problema desde Calvino –, não há nada que a causa secundária realize que não esteja determinado na causa primária. Ora, Agostinho também sempre destacou que a vontade divina é, por definição, invencível (*insuperabiliter*) e indeclinável (*indeclinabiliter*)[9], e a sua colocação da vontade humana como causa secundária tem um limite claro (o problema do mal e como ele se insere na vontade pela primeira vez).

É verdade que Agostinho chegou a considerar a vontade humana como causa autônoma, em alguma medida, nas suas obras de juventude. Ele aderiu, por exemplo, à tese de que o início da fé era obra exclusiva da vontade humana e apenas o aumento dela era obra da Graça. Contudo, com o amadurecimento de sua teologia, ele explicitamente abandona a tese e afirma a sua incorreção, esclarecendo que, naquele período, não havia inquirido com diligência o que significa a eleição da Graça (*cf.*: *Retract*. I, 23; *De praed. sanct.* III, 7). Cada vez mais, ele enfatiza que qualquer boa ação, incluindo o desejo da boa ação, é dependente de uma iniciativa divina e tem na vontade uma causa secundária não independente da causa primária. Veja, por exemplo, o que o bispo afirma em *De praedestinatione Sanctorum* (XX, 42), diante daqueles que queriam preservar uma iniciativa humana individual no processo de salvação[10]. Assim, buscar as respostas do "compatibilismo agostiniano" na ideia de causa secundária não parece frutífero porque inexiste independência em relação à causa primária, na teologia madura de Agostinho.

Consideremos, não obstante, a análise de Eleonore Stump, que tenta introduzir um espaço lógico no qual seria possível estabelecer a vontade humana como um início independente de uma nova cadeia causal. Segundo ela, se considerarmos que existe uma posição neutra da vontade, chamada de "quiescência" (termo de Tomás de Aquino (*Summa theologiae* IaIIae q.9 a.1)), é possível garantir ao ser humano ser a fonte última de suas próprias volições. Nesse cenário, Deus doaria a Graça e caberia à vontade humana decidir se a aceita ou não – pois haveria esse espaço lógico em que a vontade ainda não se decidiu; assim, seria "possível sustentar que uma pessoa tem o poder de recusar a graça ou de aceitá-la, sem também sustentar que ela tem o poder de formar um bom ato de vontade, que é consentido pela graça" (Stump, 2001, p. 140, tradução nossa)[11]. A quiescência seria o espaço lógico em que a vontade, ainda sem ser boa vontade (que é fruto da Graça), pode decidir o assentimento ou a recusa da Graça, garantindo a ela ser a fonte última de sua boa vontade ou má vontade. Dada a Graça, portanto, é à vontade humana que cabe decidir se inicia a cadeia causal na qual a Graça é aceita ou a cadeia causal na qual a Graça é recusada.

> Consequentemente, nesta versão da teologia, a vontade de fé é um dom de Deus, mas a vontade do ser humano ainda está, em última

---

[8] No original: "*On the basic question of the way the free will works, Augustine, though he does not use the term which is of recent coinage, is what we today would call a "compatibilist". He holds that although the causes of human choices are ultimately traceable to factors outside of the agent, this is compatible with the agents being fully morally responsible for their choices*".

[9] Ver: Wolfson (1959, p. 558). Ver também: Lettieri (2001, p. 387), sobre o uso do termo "*insuperabiliter*".

[10] XX, 42: "*[...] cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle, ad causam de qua disserimus, non pertinere dixerunt*. [...] *Audiant haec, et alia quaecumque non dixi, quibus ostenditur Deus ad regnum etiam caelorum et ad vitam aeternam parare et convertere hominum voluntates*".

[11] No original: "*If this view of the will is right, then there are at least three possibilities for the will as regards grace, and not just two: the will can assent to grace; it can refuse grace; or it can be quiescent. When it is quiescent, it doesn't refuse grace, but it doesn't accept it either. It is thus possible to hold that a human person has it in her power to refuse grace or to fail to refuse grace without also holding that she has it in her power to form the good act of will which is the assent to grace*".

> análise, sob o controle dessa pessoa, porque cabe a ela recusar a graça ou deixar de recusar a graça, e a doação da graça de Deus depende do que a vontade do ser humano faz (Stump, 2001, p. 141, tradução nossa)[12].

Contudo, a análise da vontade em Agostinho parece não permitir que exista esse espaço em que a vontade não seja nem boa nem má; como afirma Couenhoven:

> A interpretação de Agostinho sobre a "retidão" não é simplesmente que Adão e Eva não tinham pecado quando foram criados, mas que Deus fez suas vontades orientadas para o seu verdadeiro Bem. Ou seja, eles foram criados com amor a Deus. Fazer o primeiro casal com boa vontade era a única opção criativa real de Deus, afirma Agostinho, porque a vontade não pode ficar no meio e não ser nem má nem boa. [...] Não há espaço lógico para uma vontade que não seja boa nem má [...] (2007, p. 283, tradução nossa)[13].

Após o pecado adâmico, a vontade está inclinada para o mal. Aliás, o que Agostinho reitera inúmeras vezes é que, sem o auxílio divino, a vontade sempre se inclina para o mal (*cf.* Gilson, 2006, p. 258-259). Se considerarmos o cenário proposto por Stump (2001), nós não estaremos, portanto, lidando com a teoria da vontade de Agostinho, segundo a qual o nosso livre-arbítrio sempre nos inclinará para o mal quando deixado a si mesmo, e sempre se inclinará para o bem, quando auxiliado por Deus: não existe um meio-termo. Outrossim, ainda que esse livre-arbítrio sempre nos incline para o mal, desde o pecado, essa inexorabilidade não retira de nós a responsabilidade pelo mal realizado, segundo Agostinho (*E.g.*: *C. Duas Ep. Pelag.* IV, IV, 7; *De pecc. mer.* III, VII, 14; *C. Iul. Op. imp.* IV, 96).

A definição de "compatibilismo agostiniano" que Phillip Cary (2010) nos oferece vai neste sentido, de mostrar que, embora o livre-arbítrio da vontade seja suficiente para uma explicação da origem do mal e para nos dar a responsabilidade moral, ele não nos dá o controle sobre o que o autor chama de "nosso caráter moral". Caráter moral, aqui, possui o significado de uma versão mais abrangente da responsabilização de cada ato individual, uma espécie de orientação ou sentido geral da vontade, capaz de colocá-la em direção ao bem (Cary, 2010, p. 1); em um paralelo com o texto de Stump (2001), poderia ser algo similar ao que Frankfurt chama de desejos de segunda ordem (*cf.* Stump, 2001, p. 134, 136). O que Cary (2010) enfatiza é que essa capacidade de direcionamento ao bem não está sob a nossa iniciativa, mas que, não obstante, a ausência do controle de nosso caráter moral não impede que sejamos responsabilizados pelas nossas ações moralmente relevantes. Assim, o "compatibilismo agostiniano" permanece viável na exata medida em que é viável que sejamos responsabilizados por nossas más ações, mesmo que não possamos direcionar a nossa vontade para o bem (*cf.* Cary, 2010, p. 2).

3 A teoria da ação moral em Agostinho

Uma ação é moral quando engendra na sua execução a decisão de nossa vontade livre. Essa definição perpassa toda a filosofia de Agostinho, mesmo quando o bispo deseja destacar a absolutez do poder divino. Mas esse livre-arbítrio da vontade, além de ser a chave da moralidade, precisa ser compreendido no exato sentido que Agostinho o propõe.

A escala da moralidade é simples: tudo aquilo que nos aproxima de Deus é bom, e tudo aquilo que nos afasta de Deus é mal – ou, na típica linguagem agostiniana, um "bem inferior". Nossa vontade foi criada com um livre-arbítrio capaz de se autodeterminar, e ela é atraída de acordo com aquilo que mais a deleita; assim, é a própria vontade que, ao ter diante de si os bens que a deleitam, irá se mover na direção daquele que mais a atrair. Seria simples, portanto, classificar moralmente as ações humanas, não fosse a der-

---

[12] No original: "*Consequently, on this theology story, the will of faith is a gift of God, but a human person's will is still ultimately in the control of that person, because it is up to her either to refuse grace or to fail to refuse grace, and God's giving of grace depends on what the will of a human person does*".

[13] No original: "*Augustine's gloss on 'upright' is not simply that Adam and Eve were without sin when they were created, but that God made their wills oriented towards their true Good. That is, they were made with love for God. Making the first couple with good wills was God's only real creative option, Augustine contends, because the will cannot stand in between, and be neither bad nor good. [...] There is therefore no logical space for a will that is neither good nor bad [...]*".

rocada do livre-arbítrio com o pecado original (*De civ. Dei* XIII, 14)[14]. A partir dele, a avaliação da boa e da má ação precisa ser feita de modos distintos.

Nascemos todos com uma natureza viciada, danificada, que se divide contra si mesma e escolhe os bens inferiores e mais próximos em detrimento dos bens maiores. Ainda que o livre-arbítrio permaneça, ele opera de tal modo que apenas escolhe dentre os bens inferiores, mas não consegue não escolher um bem inferior. Essa insuficiência do ser humano em escolher o bem superior é uma marca da filosofia agostiniana e é o motivo, por exemplo, de seu embate com pelagianos e semipelagianos. Sua maior expressão é, sem dúvida, a fórmula paulina da vontade cindida (Bíblia, 2013, Rm 7:15-24), que Agostinho reverbera inúmeras vezes[15].

Classificar uma ação como ação moral, portanto, exige mais do que simplesmente identificar nela a autodeterminação da vontade: são necessários dois passos, seja na boa ou na má ação. Para a má ação, ao identificar que ela afasta o ser humano do caminho que o levaria ao bem maior, é necessário identificar ali a autodeterminação da vontade; Agostinho deixa claro que toda ação é engendrada pela vontade, pois, em última instância, nada tem o poder de obrigá-la a fazer algo que ela recuse (*De lib. arb*. III, I, 1-2)[16]. Como afirma Pich (2019, p. 35), autodeterminação é propriedade de uma potência ativa, que "põe a si mesma como objeto de sua ação, isto é, depende ao menos principalmente de si para causar a sua disposição e realizar o seu querer [...]". Ao possuir essa potência de autodeterminação, a vontade necessariamente engendra toda ação que o ser humano se proponha. Entretanto, Agostinho também afirma que essa vontade se encontra danificada, dividida, e que só pode escolher o bem menor se deixada a si mesma, abrindo uma brecha para a argumentação que escusa o ser humano da responsabilidade pela sua má ação. O estado atual de nossa natureza, após o pecado original, é definido como um estado de ignorância e dificuldade: "[...] a ignorância e a dificuldade são duas sanções penais impostas a todo pecador. Da ignorância vem o erro, que degrada, e da dificuldade, o tormento, que aflige" (*De nat. et gratia* LXVII, 81, tradução nossa)[17].

Mas essas penas impostas pelo pecado não seriam penas se fizessem parte da nossa natureza, ou se o pecado devesse ocorrer de forma necessária. Desse modo, para não nos escusarmos da responsabilidade da má ação alegando a debilidade de nossa natureza, Agostinho afirmará que nascemos com uma vontade danificada porque a nossa vontade, por meio de seu livre-arbítrio, participa do pecado adâmico e participa, portanto, da pena de pecado. Essa é uma conclusão teológica de Agostinho[18] – como já havia sido de Paulo (Bíblia, 2013, Rm 5:12) –, mas também uma conclusão fenomenológica: observamos em nós mesmos a debilidade da natureza e a desordem da vontade como um de nossos males, daqueles sobre os quais Agostinho

---

[14] "*Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est* [...]."

[15] "Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico pois esta lei: quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?". Ver também: 2Cor. 3:5, *in*: *De praed. sanct.* II, 5: "*Et ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita: Non quia idonei sumus, inquit, cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*".

[16] "*Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius*".

[17] No original: "*Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit*".

[18] Veja, por exemplo, as interpretações do bispo de passagens das Escrituras sobre o pecado original, como *De gratia Chr. et pecc. orig.* I, L, 55 / II, XLI, 47; *Contra Iulianum* I, VI, 22 / II, VIII, 25; *De natura et gratia* IX, 10, etc.

mais se debruçará. Assim, quando o bispo se refere ao pecado original, sempre devemos ter em mente que ele está considerando a vontade do indivíduo como partícipe da vontade adâmica, ou, em outros termos, que a vontade do primeiro homem é apenas a expressão indelével daquilo que a vontade individual é para nós. Como afirma Kierkegaard (2014, p. 37), em uma linguagem própria, "a descendência é apenas a expressão para a continuidade na história da humanidade [...]". Agostinho não separa e jamais poderia separar o primeiro pecado, o pecado de Adão, da vontade de cada ser individual; é por isso que a sua teoria da criação das almas, embora nunca tenha sido algo definido, possuía um ponto bem estabelecido: a nossa vontade possui uma herança – ou ao menos solidariedade – para com a vontade original, e a desordem que a perturba só é um castigo (*poena*) para nós porque a nossa vontade participou – ao menos solidariamente – do pecado original[19].

Esse segundo passo para definir uma má ação é necessário para recolocar a responsabilidade no ser humano, não o escusando por meio de um Adão separado do resto da humanidade. Dessa forma, somos responsáveis pela má ação que praticamos porque, ainda que não pudéssemos agir de forma diferente sem a Graça, essa inexorabilidade do pecado foi contraída voluntariamente, segundo Agostinho.

Já para definir uma boa ação, o bispo segue por um caminho ligeiramente distinto. Podemos qualificar a boa ação como o ato que coloca o ser humano no caminho que o aproxima de Deus e possui a autodeterminação da vontade como elemento-chave para sua efetividade. Contudo, essa ação não pode ser alcançada apenas pela iniciativa do ser humano, pois, com sua natureza desordenada por conta do pecado original, ele se tornara incapaz de autodeterminar-se no caminho do bem: as consequências do pecado – especialmente a desordem da vontade e os obstáculos cognitivos – fizeram com que fosse necessário um auxílio externo. Esse auxílio é a Graça.

A responsabilidade moral inclui como elemento necessário a posse, por parte da vontade, do poder de se autodeterminar. Certamente que qualquer ação moral, seja ela boa ou má, requer a participação da vontade livre; mas Agostinho, por vezes, afirma:

> Portanto, assim como ninguém se basta por si mesmo para começar ou consumar qualquer boa obra [...], assim, resulta que nossa capacidade, tanto no início como na consumação de toda boa obra, vem de Deus [...] (*De praed. sanct.* II, 5, tradução nossa)[20].

> "Que não podemos nem querer, se não formos chamados; e quando, depois de chamados, tivermos dado nosso consentimento, ainda assim, nossa vontade e nosso caminhar não são suficientes se Deus não conceder sua ajuda aos que caminham, conduzindo eles para aonde lhes chama"; e o que por fim acrescentei: "É evidente, portanto, que não de quem quer ou de quem corre, mas de Deus, que tem misericórdia, nos vem aquilo a partir do qual podemos fazer o bem" (Rm 9:16); tudo isso é absolutamente verdade (*De praed. sanct.* II, 7, tradução nossa)[21].

Em tal caso, ao contrário da má ação, em que ocorre a vontade livre e sua autodeterminação – por isso toda má ação é uma ação cuja responsabilidade moral pode ser imputada ao ser humano –, no caso da boa ação também temos a vontade livre, mas ela parece ser algo distinto, pois não somos moralmente responsáveis pelo eventual bem que pratiquemos e, ademais, não somos suficientes nem para fazer nem para querer fazer o bem. Essa incapacidade é fruto de uma ação moral: portanto, ela própria já é um resquício da imputabilidade que nos une. Permanece a vontade livre, mas, para entender que uma boa ação não deve ter seu mérito remetido ao ser humano, como Agostinho sempre demarca, um passo a mais nessa leitura deve ser dado, e apenas uma hipótese nos parece plausível.

Quando a Graça atua sobre o ser humano, ela

---

[19] Não se trata de um mero dado da natureza; a herança do pecado original não é a herança simplesmente do castigo, é a da responsabilidade.

[20] "*[...] Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum, quod iam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est [...]*".

[21] No original: "*[...] 'Quia neque velle possumus, nisi vocemur, et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra, et cursus noster, nisi Deus et vires currentibus praebeat, et perducat quo vocat', ac deinde subiunxi: 'Manifestum est ergo, non volentis neque currentis sed miserentis Dei esse quod bene operamur', omnino verissimum est*".

retira os obstáculos que fazem a vontade não se direcionar em busca do Sumo Bem; assim, a Graça restitui a ordem ideal da vontade, aquela doada na criação, e permite que ela deseje o bem conforme a sua natureza. A responsabilidade moral é uma autodeterminação da vontade e, no caso da boa ação, a autodeterminação em direção ao bem; contudo, esse direcionamento para o bem jamais poderia acontecer sem o auxílio da Graça. Quando o direcionamento ocorre, a vontade segue, pelos mecanismos próprios, a direção que a Graça lhe aponta. Mas, por um raciocínio silogístico, devemos entender que, se é a autodeterminação da vontade no bem que garante a responsabilidade pela boa ação, e se a autodeterminação no bem só é possível pelo auxílio da Graça, a responsabilidade moral pela boa ação não se deve à autodeterminação, mas àquilo que a tornou possível. Haveria, assim, uma espécie de transferência da responsabilidade moral pelo bem, *i. e.*, do mérito, da vontade humana para a Graça divina, uma vez que apenas mediante a Graça a vontade pôde se determinar para o bem.

Essa ideia, embora soe exageradamente simplista, nos parece a explicação mais plausível para a defesa de Agostinho da incapacidade humana de praticar qualquer bem e de seu correlato não merecimento do mérito de qualquer boa ação praticada. Ao tratar com aqueles que queriam salvaguardar no esforço do homem a responsabilidade por permanecer no bom caminho, o bispo afirma:

> Consequência de tudo o que foi dito é que, ainda que não tivéssemos outras autoridades e documentos probatórios, nos bastaria essa oração dominical [*De dominica oratione*, de Cipriano] em prol da causa da Graça, porque ela não deixou nada de quê nos vangloriar como algo nosso, quando afirma que somente Deus pode nos dar a Graça de que não caiamos em tentação e de que não o abandonemos. Isto de maneira nenhuma depende das forças do livre-arbítrio humano no estado atual depois da queda. [...] Mas, depois da queda do homem, Deus quis que só e exclusivamente à sua Graça pertencesse que o homem se volte a Ele e também que Dele não se afaste (*De dono persev.* VII, 13, tradução nossa)[22].

Em uma comparação entre a boa e a má ação, podemos perceber a distinção que talvez seja a característica mais marcante da doutrina de Agostinho: a má ação é aquela cuja autodeterminação da vontade é suficiente para imputar responsabilidade moral ao homem, uma vez que ele escolhe se afastar de Deus voluntariamente; a boa ação é aquela cuja autodeterminação da vontade é insuficiente – desde a queda – para efetivá-la, de modo que a Graça se faz necessária e, assim sendo, toda responsabilidade pelo bem cabe à Graça. Isso pode ser resumido na ideia de que o homem, deixado a sós, é suficiente para cair, mas incapaz de se levantar; como Agostinho afirmou em *De natura et Gratia* (XXX, 34, tradução nossa), "[...] aqui não há espaço para o orgulho, como se o remédio estivesse nas mãos do homem do mesmo modo como esteve o princípio de sua enfermidade"[23].

Considerando os dois passos presentes em cada uma das definições da ação moral, parece-nos razoável que haja uma separação qualitativa entre elas; de resto, o próprio Agostinho endossa uma separação qualitativa entre as duas ações, quando responde a Pelágio sobre o tema (*De gratia Chr. et pecc. orig.* I, XVIII, 19)[24]. Desse modo, ambas possuem condições metafísicas

---

[22] No original: "*Si ergo alia documenta non essent, haec dominica oratio nobis ad causam gratiae, quam defendimus, sola sufficeret: quia nihil nobis reliquit, in quo tamquam in nostro gloriemur. Siquidem et ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi a Deo, cum poscendum ostendit a Deo. Qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo. Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt: fuerat in homine antequam caderet. [...] Post casum autem hominis, nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum, neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo*".

[23] No original: "*[...] ut sanetur et deinceps in perpetua sanitate vivatur*, *non superbiendum, quasi homo eadem potestate sanetur qua potestate vitiatus est*".

[24] "*De qua possibilitate Pelagius in libro primo Pro libero arbitrio ita loquitur: "Habemus autem", inquit, "possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum". Ubi non intuens quid loquatur, unam eamdemque radicem constituit bonorum et malorum, contra evangelicam veritatem doctrinamque apostolicam. Nam et Dominus nec arborem bonam dicit posse facere fructus malos, nec malam bonos: et apostolus Paulus cum dicit radicem malorum omnium esse cupiditatem, admonet utique intellegi radicem bonorum omnium caritatem. Unde si duae arbores, bona et mala, duo sunt homines, bonus et malus, quid est bonus homo, nisi voluntatis bonae, hoc est, arbor radicis bonae? et quid est homo malus, nisi voluntatis malae, hoc est, arbor radicis malae? Fructus enim harum radicum atque arborum, facta sunt, dicta sunt, cogitata sunt, quae bona de bona voluntate procedunt, et mala de mala*".

que explicam suas diferentes gêneses e, se a nossa análise da ação moral na teologia madura de Agostinho for plausível, também parece-nos razoável que exista uma distinção de imputabilidades pela ação moral. Dito isso, a questão que o "compatibilismo agostiniano" coloca – sobre a plausibilidade de sermos responsabilizados pela má ação, mesmo que não possamos direcionar nossa vontade para o bem – pode ser respondida afirmativamente; mas resta o problema da boa ação. Isso significa que o "compatibilismo agostiniano" ainda é viável?

4 Há um Agostinho compatibilista?

Nas seções anteriores, estabelecemos os dois pilares do compatibilismo clássico: determinismo e livre-arbítrio capaz de gerar responsabilidade moral; aplicados ao "compatibilismo agostiniano", esses pilares seriam equivalentes à irresistibilidade da vontade divina e a uma responsabilidade moral qualificada, tal como propusemos. A solução compatibilista visa harmonizar a ideia de que as nossas ações podem ter origem em fatores externos a nós e a ideia de que nós possuímos um livre-arbítrio capaz de nos fazer moralmente responsáveis por essas ações. Explorar o tipo de livre-arbítrio que seria necessário para essa responsabilização, ou, melhor, para essa harmonização, parece ser relevante para o compatibilismo clássico, como demonstra o intenso debate em torno do conceito de "possibilidades alternativas"[25]. Mas, se pensarmos no caminho proposto para a construção de uma via compatibilista em Agostinho, a análise do livre-arbítrio parece insuficiente.

Para o bispo de Hipona, vontade e livre-arbítrio não estavam separados, de modo que onde estivesse a vontade estaria também o seu livre-arbítrio[26]. Por conseguinte, a ação moral é aquela em que a vontade exerce a sua função precípua de mover o homem na direção do objeto de sua escolha; não obstante, é verdade que a vontade é atraída pelos objetos e não realiza a sua escolha a partir de uma posição neutra: ela escolhe aquilo que mais a deleita. Poderíamos dizer, portanto, que o poder de escolha da vontade está atrelado ao objeto alvo de seu amor, ou, como sintetiza Gilson (2006, p. 257), "o homem é essencialmente movido por seu amor". Mas, se é o amor que move a vontade, não faz sentido dizer que é necessário que ela pudesse escolher de outra forma, pois, caso fosse diferente o seu amor, seria diferente a sua escolha. Consideremos, pois, que a vontade escolha o objeto "A" em detrimento de outros; é necessário que a vontade pudesse escolher outro objeto que não "A" para que a sua escolha por "A" fosse uma ação moral? Para Agostinho, isso soaria estranho.

A vontade sempre escolhe aquilo que mais a deleita. Se for a vontade desordenada com a qual nascemos, o objeto que mais a deleita será algum bem menor e mais próximo, como a riqueza, a luxúria, a glória, a curiosidade, etc.; se a vontade for auxiliada pela Graça divina e puder, então, adequar-se à sua verdadeira natureza, ela será deleitada pelo Sumo Bem, aquele que lhe traz a beatitude. Necessariamente, portanto, a vontade escolhe aquele objeto que desperta nela o seu amor. Quando a escolha por "A" se efetiva é porque "A" moveu a vontade em sua direção, obnubilou os demais objetos e venceu, por assim dizer, a corrida pela preferência do livre-arbítrio. Se o livre-arbítrio da vontade poderia escolher "B" ou "C", certamente que sim, se fossem esses os objetos que tivessem despertado na vontade o amor tal que vencesse os demais; é que a vontade sempre escolhe um objeto, e um curso de ação alternativo só faria sentido se estivéssemos em uma realidade em que não fora o objeto "A" aquele que mais deleitou a vontade.

Mas talvez estejamos negligenciando um fator de máxima importância no agostinianismo: a disposição dos objetos ante a nossa vontade e a possibilidade de adequar a nossa natureza de acordo com o bem estão sob o poder da vontade divina. Assim, é Deus quem dispõe os objetos e

---

[25] Especialmente com Harry Frankfurt e Peter van Inwagen, na segunda metade do século XX. *Cf.*: Frankfurt (1969, p. 829-839) e van Inwagen (1983). Ver também: Fischer (1982, p. 24-40).

[26] Embora, por certo, isso não implique uma identidade de ambos.

é Deus quem distribui a Graça (*De div. quaest. ad Simpl*. I, 2, 13)[27]. Dado esse cenário, o livre-arbítrio da vontade se move de acordo com a vontade de Deus e, como já havia afirmado Rogers (2004), não há nada na causa secundária que não esteja determinado na causa primária; assim, o princípio da possibilidade alternativa estaria não em um cenário no qual a nossa vontade se deleita por outro objeto, mas no cenário em que Deus dispõe dos objetos de tal modo que a vontade terá diante de si uma outra possibilidade de escolha, também de acordo com o seu deleite. O livre-arbítrio da vontade continua sendo a causa eficiente da escolha, por assim dizer, mas a causa final é a vontade divina, sintetizada no conceito de "predestinação".

Entenda-se esse argumento da vontade divina como um argumento em favor do determinismo: não existe uma realidade na qual Deus conduz a nossa vontade a determinado caminho e que nós o recusemos – qualquer argumento nesse sentido guarda bases pelagianas e semipelagianas (*Ep*. 225, 7)[28]. Não obstante, Agostinho também afirma que a escolha que o livre-arbítrio realiza é uma escolha real, mesmo que determinada por Deus:

> Ambas as coisas, portanto, nos são prescritas e está provado que também são dons de Deus, de modo que se entenda que nós as realizamos, mas Deus faz com que as realizemos, como nos é dito clarissimamente pelo profeta Ezequiel. Pois o que pode ser mais claro do que aquele lugar onde se diz: *Eu farei com que cumpram os meus preceitos*. Considere esta passagem das Escrituras com a devida atenção, e você notará como Deus promete fazer com que eles façam as coisas que Ele ordena que façam (*De praed. sanct.* XI, 22, tradução nossa)[29].

A escolha é real porque é o livre-arbítrio da vontade que escolhe o objeto de seu deleite, e não há nada que possa constrangê-lo a isso; o que ocorre quando Deus conduz o homem é uma submissão da nossa vontade à vontade divina, mas, considerando mesmo o seu mecanismo de operação, continua sendo a vontade que escolhe. Inúmeras críticas podem ser feitas no sentido de se questionar o quão real é essa escolha da vontade, já que não poderíamos não escolher aquilo que Deus determinou que escolhêssemos; todas essas críticas podem ter sua validade, mas o que não se pode perder de vista é que, para o bispo de Hipona, é a vontade humana que continua escolhendo, independentemente da sua orientação de fundo, e que, ademais, uma possibilidade alternativa não é necessária para que a escolha seja real. O que Agostinho sempre demarcará é que a vontade não é constrangida ao ser conduzida por seu amor, ou seja, a disposição dos bens diante da vontade é um modo de condução, de reorientação, mas jamais de constrangimento ou cerceamento seu. Como afirma Vargas:

> Para Agostinho, o ordenamento da vida afetiva não se faz por uma luta titânica pelo controle das paixões que afetam a alma, mas pelo processo de reorientação da motivação de fundo, pelo amor interior que motiva a assunção de determinados comportamentos externos. De nada adiantaria, nesse sentido, uma imposição exterior de normas e disciplinas se não houvesse essa mudança interior da motivação mais profunda, o que não se faz sem a ajuda da graça que prepara a vontade (2015, p. 178).

O amor que conduz a vontade, então, não pode cercear o livre-arbítrio: o amor como peso é a manifestação por excelência da vontade (*Conf*. XIII, IX, 10). Compreendida até esse ponto, a teoria agostiniana nos diz que é possível que Deus institua um determinismo ao mundo, ou, melhor, que é fato que Deus governa (*regnat et gubernat*) o mundo, ao mesmo tempo que so-

---

[27] "*[...] quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegerent et sequerentur. Verum est ergo: Multi vocati, pauci electi. Illi enim electi qui congruenter vocati, illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi non electi, quia non secuti quamvis vocati*".

[28] Objetar-se-á que esse foi o exato cenário do pecado original. Aqui, é necessário demarcar a distinção entre o livre-arbítrio pré-lapsário e o pós-lapsário, já que havia na natureza original uma condição que se perdeu com o pecado (*e. g.*: *De civ. Dei* XXII, XXX, 3). Excede o nosso propósito analisar qual seria essa condição, mas as interpretações de Agostinho sobre como o mal se insere na vontade pela primeira vez podem nos dar bases sólidas para confirmar que são muito distintos o livre-arbítrio atual e aquele com o qual fomos criados.

[29] No original: "*Ideo enim haec et nobis praecipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intellegatur quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit. Quid enim apertius, quam ubi dicit: Ego faciam ut faciatis? Locum ipsum Scripturae attendite, et videbitis illa Deum promittere facturum se ut faciant, quae iubet ut fiant*".

mos responsáveis pelas ações que praticamos e pelas escolhas que realizamos. Se estivermos corretos, entenda-se isso como o "compatibilismo agostiniano".

De acordo com Phillip Cary:

> [...] uma das coisas que Deus pode escolher é quais serão as livres preferências humanas. Como Agostinho coloca, "Deus trabalha nos corações dos seres humanos para dobrar suas vontades onde quer que Ele queira". Chame isso de "compatibilismo agostiniano". Não é um compatibilismo sobre livre-arbítrio e determinismo em geral, pois Agostinho rejeita firmemente qualquer determinismo de destino ou necessidade de natureza. [É um compatibilismo que] afirma especificamente a compatibilidade do livre-arbítrio e o poder de Deus para determinar o que os seres humanos devem querer, ambos os quais Agostinho afirma em sua teologia madura da graça (2010, p. 2, tradução nossa)[30].

Essa definição se coaduna perfeitamente com a teoria moral de Agostinho, mas é apenas uma parte sua. A outra parte é aquela que diz:

> *"E que tens tu que não tenhas recebido? E, se o recebeste, por que te glorias, como se não o houveras recebido?"* (*De praed. sanct.* III, 7, tradução nossa)[31].

> [...] Não somos capazes de pensar nada a partir de nós mesmos, mas a nossa suficiência vem de Deus, [e] é absolutamente verdade que também não somos capazes de crer em nada a partir de nós mesmos, o que só é possível através do pensamento; mas a nossa capacidade, mesmo para o início da fé, vem de Deus. Portanto, assim como ninguém se basta por si mesmo para começar ou consumar qualquer boa obra [...], assim, resulta que nossa capacidade, tanto no início como na consumação de toda boa obra, vem de Deus (*De praed. sanct*. II, 5, tradução nossa)[32].

A teoria moral de Agostinho não está completa até considerarmos os elementos metafísicos que a embasam. Quando Cary (2010, p. 6) afirma que o "compatibilismo agostiniano" é viável tanto quanto é viável que sejamos responsáveis apenas pelo mal que praticamos, nunca pelo bem, é isso que está em jogo[33]. A consideração, portanto, da divisão da gênese da boa e da má ação é fator imprescindível para a responsabilidade moral em Agostinho: é parte da insuficiência do ser humano, e parte da própria visão do significado da soberania divina. Como afirma Gilson:

> Aquilo que não se basta na ordem do ser, nem, por isso mesmo, na ordem do conhecimento, tampouco se basta na ordem da ação. O problema da relação do homem com Deus se coloca novamente nessa última ordem, e sua solução é exatamente a mesma que para as ordens precedentes (2006, p. 247).

Ademais, embora reconheçamos que a questão da preservação da nossa responsabilidade moral é uma questão relevante, devemos entender que ela sempre foi um questionamento levado ao bispo por terceiros: Pelágio, Juliano, Próspero, Hilário; sempre foram eles a propor a necessidade em preservar a responsabilidade moral. Agostinho nunca os questionou quanto a essa necessidade, pois era claro que o ser humano é um ser moral; não obstante, a ênfase do bispo de Hipona sempre esteve calcada no papel da Graça e na sua necessidade para que façamos o bem. Nesse sentido, estava claro para ele que o desvio da vontade, no pecado original, nos torna responsáveis pela má ação. Sobre a boa ação, se a nossa análise estiver correta, o bispo defende que, embora ela esteja engendrada pela determinação de nossa vontade e isso a torne uma ação moral, seu mérito não pode ser imputado ao ser humano. Se o conceito de "compatibilismo" for capaz de preservar a distinção entre a responsabilidade pela má ação e o não merecimento do mérito pela boa ação, talvez o "compatibilismo agostiniano" faça algum sentido, e talvez as respostas que Agostinho ofereça o tornem, então, um compatibilista.

A nossa presente desconfiança sobre o concei-

---

[30] No original: "*Thus one of the things God can choose is what human free choices will be. As Augustine puts it, "God works in the hearts of human beings to bend their wills wherever he wills." Call this "Augustinian compatibilism." It is not a compatibilism about free will and determinism generally, for Augustine firmly rejects any determinism of fate or physical necessity. It asserts specifically the compatibility of free will and God's power to determine what human beings shall will, both of which Augustine affirms in his mature theology of grace*".

[31] "*Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*" (Bíblia, 2013, 1Cor 4:7).

[32] No original: "*[...] non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (2Cor 3:5)*; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus, ex Deo est. Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum,* [...] *verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est*".

[33] "*[...] we are not in control of our own moral character, because apart from grace our free will is capable of evil but not of good*".

to, contudo, é a de que ele não parece ser capaz de comportar essa distinção. O seu objetivo é demonstrar que Agostinho defende simultaneamente a onipotência divina e a nossa responsabilidade moral; a primeira sempre foi defendida, mas a segunda é uma questão por si só, e que não é abarcada por uma teoria moral somente. Assim, as respostas que Agostinho oferece para essa tensão entre os dois elementos só são satisfatórias se as considerarmos, também, sob esse ponto de vista metafísico. Sempre que estivermos diante do conceito de "compatibilismo agostiniano", portanto, devemos encará-lo não como um conceito que expressa a posição teórica do bispo, mas como um problema em aberto.

5 Conclusão

Um dos grandes problemas que surgem ao considerarmos a visão de mundo cristã é a responsabilidade humana perante a soberania divina. Sendo Deus tão poderoso a ponto de governar toda a sua criação, inclusive a ação humana, não parece restar espaço para a responsabilidade moral de suas criaturas. O determinismo teológico tratado contemporaneamente continua lidando com essa dificuldade, e uma de suas possibilidades teóricas está na filosofia de Agostinho. É bastante seguro afirmar que existe um compatibilismo na filosofia madura de Agostinho, em que soberania divina e responsabilidade moral podem coexistir; mas, a partir disso, erigir um conceito como "compatibilismo agostiniano" requer muitos cuidados extras.

O nosso trabalho destacou como a teoria da ação moral de Agostinho é útil para o tratamento contemporâneo do compatibilismo, na sua vertente que considera o determinismo teológico; não obstante, também demonstra como o bispo de Hipona considera distintas as gêneses da boa e da má ação, de modo que não se pode aplicar o conceito de "compatibilismo" a Agostinho sem ponderar as diferenças de imputabilidade. Após definirmos o que seria o "compatibilismo agostiniano" de acordo com seus estudiosos, nós apresentamos a teoria da ação moral de Agostinho e demonstramos como ela excede a tentativa contemporânea de abarcá-la junto ao compatibilismo. Desse modo, demonstramos que a plausibilidade filosófica do "compatibilismo agostiniano" está mais ligada aos problemas que o conceito evoca do que necessariamente à sua assertividade definicional.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics: Companhia das Letras, 2017.

AMBRÓSIO. Comentário ao Evangelho de São Lucas [Expositio Evangelii secundum Lucam]/ Santo Ambrósio. Tradução de Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2022. (Coleção Patrística).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra duas epistulas Pelagianorum*. Ed. K. F. Vrba et J. Zycha, 1913 (CSEL 60).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri VI.* Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/contro_giuliano/index2.htm. Acesso em: 11 jun. 2024.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Iulianum opus imperfectum* (*libri* 1-3). Post E. Kalinka ed. M. Zelzer 1974, (CSEL 85/1); (libri 4-6). Ed. M. Zelzer, 2004 (CSEL 85/2).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De civitate Dei contra paganos - libri* I-X (CCSL 47). Ed. B. Dombart, A. Kalb; *De civitate Dei contra paganos - libri* XIXXII (CCSL 48). Ed. B. Dombart, A. Kalb.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II* (CCSL 44). Ed. A. Mutzenbecher.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De dono perseverantiae*. Ed. V. H. Drecoll e C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019 (CSEL 105).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Genesi ad litteram.* Ed. J. Zycha 1894 (CSEL 28/1).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Gratia Christi et de peccato originali libri II*. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/grazia_cristo/index2.htm. Acesso em: 11 jun. 2024.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De gratia et libero arbítrio*. Ed. V. H. Drecoll e C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019 (CSEL 105).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De libero arbitrio libri III* (CCSL 29). Ed. W.M. Green.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De natura et gratia.* Ed. K. F. Vrba et J. Zycha, 1913 (CSEL 60).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Ed. K. F. Vrba e J. Zycha, 1913 (CSEL 60).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De praedestinatione sanctorum*. Ed. V. H. Drecoll e C. Scheerer, sob Mitarbeit von B. Gleede, 2019 (CSEL 105).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Spiritu et littera*. Ed. K. F. Vrba e J. Zycha, 1913 (CSEL 60).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Epistulae* (*ep*. 185-270). Ed. A. Goldbacher, 1911 (CSEL 57).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Retractationum libri* II (CCSL 57). Ed. A. Mutzenbecher.

BERNSTEIN, Mark H. Fatalism. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 6. reimp. São Paulo: Paulus, 2013. 2208 p.

CARY, Phillip. Augustinian Compatibilism and the Doctrine of Election. In: CARY, Phillip; DOODY, John; PAFFENROTH, Kim (org.). Augustine and Philosophy. St. Davids: Eastern University: Lexington Books, 2010.

CHURCHILL, John R. Determinism and Divine Blame. Faith and Philosophy: journal of the Society of Christian Philosophers, [s. l.], v. 34, 2017.

COUENHOVEN, Jesse. Augustine's Rejection of the Free-Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy. *Religious Studies, Cambridge, v*. 43, n. 3, 2007.

FISCHER, John M. Compatibilism. *In*: FISCHER, John Martin *et al. Four views on free will.* Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

FISCHER, John. Responsibility and Control. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 79, n. 1, p. 24-40, 1982.

FRANKFURT, Harry G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 66, n. 23, p. 829-839, 1969.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.*

IRENEU DE LIÃO. Contra Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística).

KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*: uma simples reflexão psicológicodemonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. 2. ed. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2014.

LETTIERI, Gaetano. L'altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana. Brescia: Editrice Morcelliana, 2001.

ORÍGENES. De Principiis. In: ANTE-NICENE Fathers. v. IV. Fathers of the Third Century. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001. Originalment publicado em 1867.

PEREBOOM, Derk. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PICH, Roberto H. Agostinho e a "descoberta" da votade: estudo complementar. *Dissertatio*, Pelotas, v. 50, 2019.

ROGERS, Katherin A. Augustine's Compatibilism. *Religious Studies,* Cambridge, v. 40, n. 4, 2004.

STUMP, Eleonore. Augustine on free will. *In*: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

THONNARD, François-Joseph. La prédestination augustinienne: sa place en philosophie augustinienne. Révue d'études augustiniennes et patristiques, Paris, v. 10, 1964.

VAN INWAGEN, Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

VARGAS, Walterson J. O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da ordo amoris em santo Agostinho. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, n. 29, jan./dez. 2015.

WOLFSON, Harry Austryn. Philosophical implications of the pelagian controversy. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, v. 103, n. 4, 1959.

Daniel Rodrigues da Costa

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2023). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2019). Membro do Seminário Permanente de Filosofia Antiga e Medieval (SPFAM) e do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM) da UFMG. Membro do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME), e do Grupo de Estudos de Latim Medieval (GELM) da USP. Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR). Possui experiência em Filosofia Antiga e Medieval, Filosofia da Religião, Metafísica e Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: compatibilismo, determinismo, liberdade e livre-arbítrio, fundamentação da ética, relação entre filosofia e teologia, e áreas afins.

Endereço para correspondência

DANIEL RODRIGUES DA COSTA

Rua do Lago, 717, sala 118, Butantã, 05508-080

São Paulo, São Paulo, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.